DICTIONNAIRE

DE LA BIBLE

TOME CINQUIÈME

PE — Z

ENCYCLOPÉDIE
DES
SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES
RÉDIGÉE PAR
LES SAVANTS CATHOLIQUES LES PLUS ÉMINENTS
DE FRANCE ET DE L'ETRANGER

1° DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

Publié par F. VIGOUROUX, prêtre de Saint-Sulpice
Ancien professeur à l'Institut catholique de Paris, Secrétaire de la *Commission biblique*

2° DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

Commencé sous la direction de A. VACANT, prof. au Sém. de Nancy,
Continué sous celle de Eug. MANGENOT, professeur à l'Institut catholique de Paris.

3° DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE

Publié par le R^me dom Fern. CABROL, abbé de Farnborough, et dom H. LECLERCQ.

4° DICTIONNAIRE D'HISTOIRE ET DE GÉOGRAPHIE ECCLÉSIASTIQUES

Publié par Mgr Alfred BAUDRILLART, recteur de l'Institut catholique de Paris,
Albert VOGT, docteur ès lettres, et Urbain ROUZIÈS.

5° DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE

(En préparation)

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

CONTENANT

TOUS LES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX, DE PLANTES, D'ANIMAUX
MENTIONNÉS DANS LES SAINTES ÉCRITURES
LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES, SCIENTIFIQUES, CRITIQUES
RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ET DES NOTICES SUR LES COMMENTATEURS ANCIENS ET MODERNES

PUBLIÉ PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME CINQUIÈME

CONTENANT 563 ILLUSTRATIONS

PE — Z



PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES, VIIe

1912

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES HÉBREUX EN CARACTÈRES LATINS

Aleph	א	ʾ (esprit doux)	Mem	ם, מ	*m*	Kamets	ָ	*â*
Beth	ב	*b*	Nun	ן, נ	*n*	Patach	ַ	*a*
Ghimel	ג	*g* (doit se prononcer toujours dur)	Samech	ס	*s*	Tséré	ֵ	*ê*
			Aïn	ע	ʿ (esprit dur)	Ségol	ֶ	*è*
Daleth	ד	*d*	Pé	פ	*p*	Chirek gadol	ִי	*î*
Hé	ה	*h*	Phé	ף, פ	*f*	Chirek qaton	ִ	*i*
Vav	ו	*v*	Tsadé	ץ, צ	*ṣ* (*ts*)	Cholem	ֹ	*ô*
Zaïn	ז	*z*	Qoph	ק	*q*	Kamets katouph	ָ	*o*
Heth	ח	*ḥ* (aspiration forte)	Resch	ר	*r*	Schoureq	וּ	*û* (*ou long*)
Teth	ט	*ṭ*	Sin	שׂ	*ś*	Kibbouts	ֻ	*u* (*ou bref*)
Iod	י	*y* (consonne), *i*	Schin	שׁ	*š* (*ch*, comme dans *cheval*)	Scheva mobile	ְ	*e*
Caph	ך, כ	*k*				Chateph patach	ֲ	*ă*
Lamed	ל	*l*	Thav	ת	*ṯ*	Chateph ségol	ֱ	*ĕ*
						Chateph kamets	ֳ	*ŏ*

TRANSCRIPTION DES CARACTÈRES ARABES EN CARACTÈRES LATINS

ORDRE	NOM	FORME				TRANSCRIPTION	PRONONCIATION
		ISOLÉES	INITIALES	MÉDIALES	FINALES		
1	Elif . . .	ا	ا	ـا	ـا	ʾ	esprit doux.
2	Ba. . . .	ب	بـ	ـبـ	ـب	*b*	b.
3	Ta. . . .	ت	تـ	ـتـ	ـت	*t*	t.
4	Ṯa. . . .	ث	ثـ	ـثـ	ـث	*th* ou *ṯ*	*th* anglais dur, le θ grec.
5	Djim. . .	ج	جـ	ـجـ	ـج	*dj*	g italien de *giorno*. En Égypte et dans quelques parties de l'Arabie, comme *g* dans *garçon*.
6	Ḥa. . . .	ح	حـ	ـحـ	ـح	*ḥ*	aspiration forte.
7	Ḫa. . . .	خ	خـ	ـخـ	ـخ	*ḫ* ou *kh*	aspiration gutturale, *j* espagnol, *ch* allemand.
8	Dal . . .	د	د	ـد	ـد	*d*	d.
9	Ḏal . . .	ذ	ذ	ـذ	ـذ	*ḏ*	*th* anglais doux, le δ grec.
10	Ra. . . .	ر	ر	ـر	ـر ر	*r*	r.
11	Za. . . .	ز	ز	ـز	ـز ز	*z*	z.
12	Sin . . .	س	سـ	ـسـ	ـس	*s*	s dur.
13	Schin . .	ش	شـ	ـشـ	ـش	*sch* ou *š*	ch, dans *cheval*.
14	Ṣâd . . .	ص	صـ	ـصـ	ـص	*ṣ*	s emphatique, prononcée avec la partie antérieure de la langue placée contre le palais.
15	Ḍâd . . .	ض	ضـ	ـضـ	ـض	*ḍ*	d emphatique.
16	Ṭâ. . . .	ط	طـ	ـطـ	ـط	*ṭ*	t emphatique.
17	Ẓâ. . . .	ظ	ظـ	ـظـ	ـظ	*ẓ*	z emphatique.
18	ʿAïn . . .	ع	عـ	ـعـ	ـع	ʿ	esprit rude : ע hébreu, son guttural.
19	Ghaïn . .	غ	غـ	ـغـ	ـغ	*gh* ou *ġ*	r grasseyé.
20	Fa. . . .	ف	فـ	ـفـ	ـف	*f*	f.
21	Qoph . .	ق	قـ	ـقـ	ـق	*q*	k explosif et très guttural.
22	Kaph . .	ك ک	كـ	ـكـ	ـك	*k*	k.
23	Lâm . .	ل	لـ	ـلـ	ـل	*l*	l.
24	Mim. . .	م	مـ	ـمـ	ـم	*m*	m.
25	Noun . .	ن	نـ	ـنـ	ـن	*n*	n.
26	Ha . . .	ه	هـ	ـهـ ـحـ	ـه	*h*	aspiration légère.
27	Ouaou . .	و	و	ـو	ـو	*w*	ou français, *w* anglais.
28	Ya. . . .	ى	يـ	ـيـ	ـى	*y*, *i*	i, y.

VOYELLES

Fatha . .	ـَ	a, é	avec *élif*,	= â.
Kesra . .	ـِ	i, é	avec *ya*,	= î.
Dhamma.	ـُ	ou, o	avec *ouaou*,	= oû.

LISTE DES COLLABORATEURS

DU TOME CINQUIÈME

MM.

Batiffol Pierre (Mgr), prélat de la Maison de Sa Sainteté, docteur en théologie et ès lettres, ancien recteur de l'Institut catholique de Toulouse.

Beurlier Émile (†), docteur ès lettres, curé de Notre-Dame d'Auteuil, à Paris.

Bliard Pierre, bibliographe, à Paris.

Corbierre, à Paris.

Feyen (J.-J.), chanoine prémontré, à Overbode (Belgique).

Fillion Louis-Claude, prêtre de Saint-Sulpice, professeur honoraire à l'Institut catholique, Paris.

Frey (le R. P.), membre de la Commission biblique, à Rome.

Heidet Louis, ancien professeur à l'école des Études bibliques, à Jérusalem.

Heurtebize (R. P. dom Benjamin), bénédictin de la Congrégation de France, à Ravenswood Ryde (Angleterre).

Hy Félix, professeur de botanique à la Faculté catholique d'Angers.

Ingold (Augustin), prêtre à Colmar.

Lagier (R. P. Camille), S. J., au collège de la Sainte-Famille, au Caire (Égypte).

Legac, ancien aumônier de la Marine.

Legendre Alphonse (Mgr), docteur en théologie, doyen de la Faculté de théologie d'Angers.

Lesêtre Henri, curé de Saint-Étienne-du-Mont, Paris.

Levesque Eugène, prêtre de Saint-Sulpice, professeur d'Écriture Sainte à l'école supérieure de théologie, Paris.

MM.

Mangenot Eugène, professeur d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris.

Marie Jules, professeur d'Écriture Sainte à l'École supérieure de théologie, à Bayeux.

Marucchi Horace, professeur au séminaire pontifical de l'Apollinaire, à Rome, bibliothécaire à la Bibliothèque vaticane.

Miskgian Jean (Mgr), Constantinople.

Molini (R. P. Augustin), Frère mineur, à Rome.

Montagne (J.), à Blackburn (Angleterre).

Nau François, professeur à l'Institut catholique de Paris.

Pannier Eugène, professeur d'archéologie et de langues orientales à la Faculté catholique de Lille.

Parisot (R. P. Jean), à Plombières-les-Bains.

Pereira José Basilio, chanoine, Bahia (Brésil).

Personne (le R. P. dom), bénédictin, Ravenswood Ryde (Ile de Wight).

Prat Ferd., ancien professeur d'Écriture Sainte, à Paris.

Regnier Adolphe, bibliothécaire à l'Institut de France, à Paris.

Regnier Alphonse, bibliothécaire à l'Institut de France, Paris.

Rey Octave, du clergé de Paris.

Sedlacek Jaroslaus, professeur à Prague.

Toussaint Constantin, professeur à l'Université catholique, à Lille.

Van den Gheyn (R. P. Joseph), de la Compagnie de Jésus, conservateur des Manuscrits de la Bibliothèque royale, à Bruxelles.

DICTIONNAIRE

DE LA BIBLE

PÉ, פ, dix-septième lettre de l'alphabet hébreu. Son nom signifie « bouche », cf. le grec Πῖ, mais les formes primitives de ce caractère dans l'alphabet sémitique n'ont rien qui rappelle la forme de la bouche. Cette lettre a toujours eu chez les Hébreux une double prononciation, l'un aspirée, comme celle du φ grec par exemple dans אופיר, *'Ofir*, Ophir, et celle du *p*, ainsi que l'attestent les transcriptions grecques des mots פִּלֶגֶשׁ, πάλλαξ, « concubine; » יָשְׁפֵה, ἴάσπις, « jaspe; » כַּרְפַּס, κάρπασος; פָּרַס, Perse. Les Massorètes distinguent le Phé aspiré, פ, du Pé, par un daguesch doux, פּ. Saint Jérôme transcrit le *p* dur comme le *phé* par *ph* dans les noms propres, *Phihahiroth, Phithom,* au lieu de *Pihahirôt*, Pithom, etc., excepté dans le premier élément du nom de Putiphar (Septante : Πετεφρῆς) dans *Palæstini,* Exod., XXIII, 31, etc., *paradisus, pascha, Persa, Perses, Persis.*

PEARCE Zacharie, théologien anglican, né à Londres le 8 septembre 1690, mort à Little-Ealing le 29 juin 1774. Ses premières études se firent à Westminster, puis il alla au collège de la Trinité à Cambridge. Il s'appliqua tout d'abord à l'étude des classiques et se distingua comme philologue. Il publia une édition du traité *De sublimitate* de Longin et des deux ouvrages de Cicéron *De oratore* et *De officiis*. Entré dans les rangs du clergé anglican, il fut chapelain du lord chancelier Parker. Après avoir rempli divers ministères il devint en 1739 doyen de Winchester, puis en 1748 évêque de Bangor et en 1756 de Rochester et doyen de Westminster. Le seul ouvrage que nous ayons à mentionner de cet auteur est le suivant : *A Commentary with notes on the four Evangelists and the Acts of the Apostles, together with a new translation of St. Paul's first Epistle to the Corinthians, with a paraphrase and notes to which are added other theological pieces,* 2 in-4°, Londres, 1774. En tête de cet ouvrage se trouve une vie de L. Pearce par Jean Derby. — Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica,* p. 343.

B. HEURTEBIZE.

PEARSON Jean, théologien anglican, né en 1613 à Great Snoring dans le comté de Norfolk, mort à Chester le 16 juillet 1686. Il étudia au collège d'Eton puis à Cambridge et entra dans les ordres en 1639. Il obtint une prébende à Salisbury et devint chapelain du lord chancelier Finch, puis ministre à Thorrington dans le comté de Suffolk, et à Saint-Clément de Londres. Dans ce dernier poste il prononça une série de sermons publiés sous le titre de *Exposition of the Creed* qui le rendirent célèbre. Charles II le combla d'honneurs. En 1660 il avait une prébende à Ely, puis devenait archidiacre du Surrey, maître du collège de la Trinité à Cambridge, et en 1673 évêque de Chester. Outre son *Exposition of the Creed,* in-4°, Londres, 1659, on a de J. Pearson des *Annales Paulini* ou dissertation critique sur la vie de saint Paul, ouvrage publié après sa mort dans ses œuvres posthumes, in-4°, Londres, 1688. Une édition en a été publiée sous le titre : *Annales of St. Paul, translated with geographical and critical notes,* in-12, Cambridge, 1825. — Voir W. Orme, *Bibl. biblica,* p. 343; Chamber's *Encylopædia,* t. VII (1901), p. 828.

B. HEURTEBIZE.

PEAU (hébreu : *'ôr,* et une fois, Job, XVI, 16 : *gélèd*; Septante : δέρμα; Vulgate : *cutis, pellis*), membrane appliquée sur la surface du corps de l'homme et d'un grand nombre d'animaux.

1° *La peau de l'homme.* — Dieu a revêtu l'homme de peau et de chair. Job, X, 11. La peau de l'homme a sa couleur propre, suivant les races, et l'Éthiopien ne saurait changer la couleur de sa peau. Jer., XIII, 23. Job, XVI, 16, a cousu un sac sur sa peau, c'est-à-dire ne fait plus qu'un avec le deuil et la souffrance. La maladie fait que les os sont attachés à la peau et à la chair et que l'on n'a que la peau sur les dents, Job, XIX, 20, expressions qui indiquent une excessive maigreur. Dans le même sens, l'épreuve use la chair et la peau. Lam., III, 4. La faim la rend brûlante comme un four, Lam., V, 10, à cause de la fièvre qu'elle engendre. Cicéron, *Pro leg. agrar.*, II, 34, 93, dit que l'affamé est *macie torridus*, brûlé, desséché de maigreur, et Quintilien, *Declam.*, 12, parle de l'*ignea fames,* une faim brûlante. Michée, III, 2, 3, accuse les riches cupides et injustes d'arracher la peau du corps aux pauvres gens. Le prophète emploie ici cette expression dans le sens figuré, pour montrer qu'on enlève aux faibles ce qui leur appartient le plus indiscutablement, ce qui fait partie de leur propre substance. Les Assyriens se plaisaient à écorcher en réalité leurs ennemis vaincus; ils ont plusieurs fois reproduit sur leurs monuments ce cruel spectacle (fig. 1). Cf. Botta, *Le monument de Ninive*, t. II, pl. 120. Voir aussi t. I, fig. 66, col. 990, des chefs élamites écorchés vifs après la bataille de Toulliz, d'après Layard, *The monuments of Nineveh*, t. II, pl. 47. D'après une légende, l'apôtre saint Barthélemy aurait été écorché vif. Voir BARTHÉLEMY, t. I, col. 1472. Job, XIX, 26, affirme sa certitude d'être un jour de nouveau revêtu de sa peau et de voir son vengeur vivant. — Après avoir éprouvé Job dans ses biens extérieurs, Satan explique sa constance en disant : « Peau pour peau ! L'homme donne tout ce qu'il pos-

sède pour conserver sa vie. » Job, II, 4. La locution proverbiale « peau pour peau » signifie donc ici que l'homme tient à sa vie, « à sa peau, » comme on dit vulgairement, plus qu'à tout le reste, mais que, quand l sera permis de toucher à ce bien, Job changera d'attitude. Satan demande que la peau, la vie même de Job soit attaquée.

2° *La peau des animaux.* — 1° Elle sert de vêtement à l'homme. Après leur péché, Adam et Ève sont revêtus de tuniques de peau. Gen., III, 21. Rébecca couvre de peau velue de chevreau les mains et le cou de Jacob, afin qu'Isaac le prenne pour Ésaü. Gen., XXVII, 16. Parmi les premiers chrétiens, il y en eut qui durent errer ἐν μελωταῖς, *in melotis*, « dans des peaux de brebis » et « dans des peaux de chèvres ». Heb., XI, 37. — Pour dissimuler l'absence de David, Michol plaça dans le lit une peau de chèvre à l'endroit de sa tête,



1. — Yaloubid de Hamath écorché vif. D'après Botta, *Monument de Ninive*, pl. 120.

avec une couverture par-dessus, un téraphim figurant le reste du corps. I Reg., XIX, 13. — Les peaux servant pour le vêtement ou l'ameublement pouvaient contracter certaines souillures ou une sorte de lèpre. Il fallait alors les purifier. Lev., XI, 32; XIII, 48; XV, 17; XVI, 27. — 2° On a employé les peaux d'animaux à recouvrir le Tabernacle et l'Arche. On utilisa pour cet usage des peaux de béliers teintes en rouge, et les peaux d'un mammifère marin, commun dans la mer Rouge, le *tahaš*, le dugong. Voir DUGONG, t. II, col. 1511. Ces dernières, plus épaisses et plus résistantes que les autres, étaient placées par-dessus. Exod., XXV, 5; XXVI, 14; XXXV, 7, 23; XXXVI, 19; XXXIX, 33; Num., IV, 6-14. — Les tentes étaient souvent faites avec des peaux. De là vient que les versions parlent de peaux quand il est question de tentes. II Reg., VII, 2; I Par., XVII, 1; Ps. CIV (CIII), 2; Cant., I, 4; Jer., IV, 20; X, 20; XLIX, 29; Hab., III, 7. — La peau du crocodile est si dure qu'on ne peut la percer de dards. Job, XL, 26 (31). — 3° Dans les sacrifices, on commençait par enlever la peau des victimes. Lev., I, 6. Les prêtres devaient s'acquitter de ce soin; mais, quand les victimes étaient par trop nombreuses, les lévites les suppléaient. II Par., XXIX, 34; XXXV, 11. La peau de la victime offerte en holocauste appartenait au prêtre qui célébrait le sacrifice. Lev., VII, 8. Mais on brûlait la victime tout entière avec sa peau dans le sacrifice pour le péché, Lev., IV, 11; XVI, 27, dans le sacrifice pour la consécration des prêtres, Lev., VIII, 17; IX, 11, et dans le rite de la vache rousse. Num., XIX, 5. — Les victimes étaient égorgées dans le Temple, puis écorchées. Pour faciliter cette opération, on avait élevé au nord de l'autel huit colonnes de pierre qui supportaient des traverses de cèdre. Les victimes étaient suspendues à ces traverses par les pieds de derrière. La peau suivait le sort de la chair des victimes, et, en conséquence, elle était soit brûlée avec la chair, dans les sacrifices énumérés plus haut, soit attribuée aux prêtres, dans les holocaustes et les autres sacrifices dont les victimes devaient être mangées par les prêtres, soit laissée à ceux qui avaient apporté la victime, dans les sacrifices de moindre importance. Cf. *Siphra*, f. 20, 2; f. 82, 1; *Zebachim*, XII, 3. Au nord du sanctuaire, à côté de la chambre du sel, il y en avait une autre où l'on salait les peaux, afin de les empêcher de se corrompre. Cf. *Gem. Pesachim*, 57, 1; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 52, 163. — 4° Les peaux des animaux furent encore utilisées comme matière propre à recevoir l'écriture. Au IIe siècle avant Jésus-Christ, sous le roi Eumène II, à Pergame, on perfectionna beaucoup, si on ne l'inventa pas alors, la préparation des peaux d'animaux pour suppléer au papyrus. On se servait surtout des peaux de bouc, de chèvre et de chevreau, d'âne, de veau et d'agneau. Les peaux ainsi préparées furent connues sous le nom de *pergamena* ou parchemins. Saint Paul écrivait sur des parchemins. Il demande à Timothée de lui envoyer de Troade son manteau, ses livres et surtout μεμβράνας, *membranas*, « ses parchemins .» II Tim., IV, 13. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XI, 6; XII, II, 11, parle aussi de peau apprêtée, διφθέρα, dont les Juifs se servaient pour écrire, quelquefois même en lettres d'or. Voir LIVRE, t. IV, col. 302.

H. LESÊTRE.

PÊCHE (hébreu : *dûgâh;* Luc., V, 9 : ἄγρα ἰχθύων; Vulgate : *captura piscium*), emploi de moyens appropriés pour prendre des poissons. Le mot hébreu *dûgâh*, dérivé de *dâg*, « poisson, » comme tous les autres mots qui se rapportent à la pêche, ne se lit que dans Amos, IV, 2 : « On enlèvera vos enfants avec des *sirôṭ dûgâh*, épines de pêche » ou hameçons. Voir HAMEÇON, t. III, col. 408. Les versions ne rendent pas le mot *dûgâh*.

1° Différents procédés étaient employés pour la pêche. 1. La *ligne*, terminée par un hameçon qui portait l'appât, était usitée partout, en Égypte, en Assyrie, voir t. III, fig. 97, 98, col. 407, et en Palestine. C'est avec la ligne à hameçon que saint Pierre prend dans le lac de Tibériade le poisson porteur du statère. Matth., XVII, 26. Isaïe, XIX, 8, parle de ceux qui pêchent à la ligne dans le Nil. Habacuc, I, 14, 15, suppose l'emploi de la ligne à la mer. Amos, IV, 2, compare les ennemis d'Israël à des pêcheurs qui prendront les enfants à l'hameçon. — 2. La *nasse* et le *harpon* sont à l'usage des pêcheurs égyptiens. Les monuments représentent des pêcheurs qui relèvent la nasse, au milieu de nombreuses scènes de pêche (fig. 2). Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 61, 297. — 3. Le *filet* de différentes espèces. Voir FILET, t. II, col. 2248-2249. L'homme, qui ne connaît pas son heure, est comparé au poisson que le filet saisit à l'improviste. Eccle., IX, 12. Les Chaldéens prennent les Israélites comme des poissons dans leurs filets; ils sont si enchantés de ces filets qu'ils les traitent comme des divinités, leur sacrifient et leur offrent de l'encens. Hab., I, 14-17. Les Apôtres pêchaient au filet dans le lac de Tibériade. Du haut de leurs barques, ils jetaient leurs filets en forme d'éperviers ou enfermaient les poissons dans une seine pour les trai-

ner jusqu'au rivage. Matth., IV, 18; XIII, 47; Luc., V, 4; Joa., XXI, 6. Aujourd'hui, « le filet employé est ordinairement l'épervier; dans les endroits profonds, il est lancé de la barque; ou bien, s'il y a peu d'eau, le



2. — La pêche en Égypte. Musée Guimet.

pêcheur descend sur le rivage, entre dans le lac jusqu'à mi-jambes, et jette alors le filet sur les bandes de poissons qui se trouvent autour de lui. Ce bassin est si peuplé que, dans l'espace de quelques minutes, nous

3. — La pêche sur la côte de Syrie. D'après une photographie de M. L. Heidet.

avons vu chaque jour notre bateau rempli jusqu'au bord par des milliers de poissons de toute grandeur. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 506.

2° A l'époque évangélique, la pêche n'était pas toujours aussi fructueuse. Il n'était pas rare que des hommes du métier, travaillant pendant la nuit, qui est cependant le moment le plus favorable pour la pêche à l'épervier, ne prissent rien du tout, quand les poissons se tenaient enfoncés dans les profondeurs. Luc., V, 5; Joa., XXI, 3. Il est vrai aussi qu'alors le lac était sillonné de barques de pêche, tandis qu'aujourd'hui, à Tibériade, il n'en existe plus que quelques-unes. — L'Évangile fait plusieurs fois allusion aux pêches des Apôtres, Matth., IV, 18; Marc., I, 16; Luc., V, 2; Joa., XXI, 3; de plus, il relate deux pêches miraculeuses. Une première fois, le Sauveur voit au bord du lac deux barques dont les pêcheurs lavent leurs filets. Il monte dans l'une d'elles, de là, prêche au peuple, puis commande d'aller au large et de pêcher. La pêche est si abondante, après toute une nuit infructueuse, que les poissons remplissent les deux barques. Luc., V, 2-7. Une autre fois, après la résurrection, Jésus, de la rive du lac, ordonne aux

Apôtres de jeter le filet. Ceux-ci, qui n'ont rien pris la nuit précédente, obéissent et, d'un coup de filet, prennent cent cinquante-trois grands poissons. Joa., XXI, 6-11. Une parabole évangélique fait allusion, Matth., XIII, 47-48, à un genre de pêche qu'on voit encore fréquemment pratiquer sur la côte de Syrie. Les pêcheurs, reproduits dans la figure 3, tirent le filet (*sagena*) qu'avec un bateau on a étendu à une assez courte distance dans la mer, et lorsqu'il arrive sur le rivage, les pêcheurs rejettent dans l'eau le mauvais poisson. — La pêche maritime n'était pas pratiquée par les Israélites, qui n'ont jamais été marins. Les Phéniciens au contraire s'y livraient avec activité; l'une de leurs principales villes porte le nom de Sidon, c'est-à-dire « pêcherie ». Voir SIDON.

H. LESÊTRE.

PÉCHÉ (hébreu : *ḥêṭe', ḥăṭâ'âh, ḥaṭṭâ'âh, ḥaṭṭâ't, ma'al, 'âvôn, péša', šêṭ, segî'âh, ṭahălâh*; chaldéen : *ḥăṭây, 'ivyâ', 'avyâ'*; Septante : ἁμαρτία, ἀνομία, ἀνόμημα, παράπτωμα; Vulgate : *peccatum, culpa, iniquitas, offensa, offensio, delictum, scelus*), transgression volontaire de la loi divine, naturelle ou positive.

1° *Sa genèse.* — 1. Le péché apparaît pour la première fois au paradis terrestre, sous la forme d'un acte de volonté humaine en opposition avec la volonté souveraine du Créateur. Dieu défend un acte sous peine de mort. Ce qui a été dit de l'homme créé à l'image de Dieu, Gen., I, 26, 27, la notion d'un Dieu puissant, sage et juste, qui ressort des premiers récits du Livre sacré, et la défense imposée à l'homme par ce Dieu souverainement bon et parfait, supposent nécessairement que l'homme jouit d'une volonté libre, intelligente et par conséquent responsable. Malgré la défense divine, un acte extérieur est accompli. Bien que le récit sacré ne raconte que ce qui se voit, dans cet acte et ses conséquences, il va de soi qu'il faut aller ici au delà de la lettre. Le mal n'est pas dans l'acte extérieur, mais dans la volonté qui désobéit; le coupable n'est pas la main qui exécute, mais l'âme libre qui commande aux organes. Cette conclusion ressort clairement du châtiment imposé au coupable. Pour encourir un pareil châtiment de la part d'un Dieu juste, il a fallu qu'il y eût dans le péché, non seulement un acte extérieur, mais encore et surtout un acte intérieur, celui d'une volonté consciemment et librement en opposition avec la volonté du Maître tout-puissant. Il est vrai qu'un autre être intervient pour incliner dans le sens de la désobéissance la volonté de la femme et, par elle, celle de l'homme. Mais cette influence, si perverse et si forte qu'elle soit, n'a d'action sur la volonté libre qu'autant que celle-ci le veut bien. Elle peut diminuer sa responsabilité, elle ne la supprime pas, parce que la volonté de l'homme est restée suffisamment maîtresse d'elle-même. C'est ce qu'il faut encore conclure de la sentence de condamnation, mitigée et laissant la porte ouverte à l'espérance du pardon, mais cependant sévère et supposant une culpabilité grave chez les deux coupables. Gen., III, 1-19. — 2. Après avoir ainsi fait son apparition dans l'humanité, le péché s'y perpétue, par des actes volontaires, à travers toutes les générations. Le meurtre d'Abel par Caïn a sans doute été précédé par bien d'autres fautes moins graves. Toujours est-il qu'avant son crime le meurtrier reçoit un avertissement qui marque l'attitude que doit avoir l'homme en face du bien et du mal, quelles que soient la fureur de ses passions et les sollicitations de la tentation : « Si tu fais bien, ne seras-tu pas agréé? Et si tu ne fais pas bien, le péché ne se tient-il pas à ta porte? Son désir se tourne vers toi; mais toi, tu dois dominer sur lui. » Gen., IV, 7. Le premier phénomène se passe dans la conscience de l'homme, quand il a cessé de faire le bien, c'est-à-dire de conformer sa volonté à celle de Dieu. Il sent qu'il n'est plus agréable à son Créateur, qu'il ne peut plus lever la tête vers lui avec assurance. Déjà le péché est à la porte, comme une bête fauve qui cherche à forcer l'entrée; il veut contracter une sorte d'union avec l'homme; mais celui-ci reste le maître, il peut et doit dominer. Sa liberté reste suffisante, sa volonté demeure assez armée pour se défendre et triompher. Caïn ne sut pas faire triompher sa volonté. — 3. Saint Jacques, I, 13-15, analyse l'acte ordinaire du péché, tel qu'il se produit dans l'homme. « Que nul, lorsqu'il est tenté, ne dise : C'est Dieu qui me tente. Car Dieu ne saurait être tenté de mal et lui-même ne tente personne. » On sait qu'Adam avait essayé de faire remonter jusqu'à Dieu la responsabilité de son péché, en disant : « La femme que vous m'avez donnée pour compagne m'a présenté le fruit de l'arbre. » Gen., III, 12. L'excuse est vaine et injurieuse à Dieu. L'apôtre ajoute : « Chacun est tenté par sa propre convoitise, qui l'amorce et l'entraîne. Ensuite la convoitise, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché, et le péché, lorsqu'il est consommé, engendre la mort. » Ainsi, il y a tout d'abord, issu du fond même de la nature humaine, un désir immodéré et désordonné, qui se porte vers une apparence de bien créé. Ce désir prend peu à peu une forme précise et consentie, bien que reconnue répréhensible par la conscience; la volonté s'ébranle et veut positivement ce bien apparent, qui est un mal réel. Dès cet instant, il y a péché et l'âme est frappée à mort. La tentation peut se produire, provenant des êtres extérieurs; le péché n'est possible que si la convoitise intérieure entre en ligne et décide la volonté. C'est ce qui permet à saint Augustin, *De Gen. ad lit.*, XI, 30, t. XXXIV, col. 445, et à saint Thomas, *Sum. theol.*, I, q. XLIV, a. 4, ad 1um, de dire que la tentation n'aurait pas eu de prise sur Ève si celle-ci n'avait péché au préalable par un amour coupable de sa propre excellence. — 4. Le récit de la Genèse, III, 5, montre que cette pensée de complaisance personnelle fut d'ailleurs aidée par l'habile tentateur : « Vous serez comme Dieu! » De là, à la source de tout péché, l'orgueil, la pensée de l'indépendance, l'idée que la créature peut se suffire à elle-même et entend mieux son bien propre que le Créateur.

> L'orgueil commence quand l'homme se sépare du Seigneur,
> Et quand le cœur s'éloigne de celui qui l'a fait :
> Car le commencement de l'orgueil, c'est le péché,

ou, d'après la Vulgate :

> Le commencement de tout péché, c'est l'orgueil...
> Le malheur de l'orgueilleux est sans remède,
> Car la plante du péché a jeté en lui ses racines.
>
> Eccli., X, 15; III, 30.

En réalité, orgueil et péché sont corrélatifs et s'appellent l'un l'autre. Cf. Is., XIII, 14. — 5. Cet orgueil lui-même, qui est le premier instigateur de la convoitise et du péché, a sa cause dans la nature de l'être créé, alors même qu'il n'est pas encore déchu. La Sainte Écriture ne le dit pas formellement; mais, avant de raconter la chute, elle commence par montrer que l'homme est un être créé. Or, plus un être créé a reçu de dons de la munificence du Créateur, plus il a de motifs pour se complaire en ce qu'il est et en ce qu'il a, si sa volonté vient à dévier de la rectitude parfaite. Ainsi a pu se produire le péché des anges et ensuite celui de l'homme. Voir MAL, t. IV, col. 598-600.

2° *Sa nature.* — 1. Le péché consiste essentiellement dans l'opposition de la volonté de l'homme à la volonté de Dieu. C'est ce que montrent les textes précédents. Le péché n'est donc pas dans l'acte extérieur, tel que le voient les hommes; il est dans l'âme, telle qu'elle apparaît aux yeux de Dieu. I Reg., XVI, 7. Par conséquent, les sentiments et les pensées peuvent être coupables.

Le dernier précepte du Décalogue proscrit les simples convoitises mauvaises, Exod., xx, 17, et Notre-Seigneur déclare que du cœur sortent les pensées mauvaises. Matth., xv, 19; Marc., vii, 21. Il affirme en outre que certains désirs sont coupables, comme les actes eux-mêmes. Matth., v, 28. Ainsi les actes extérieurs ne suffisent pas à constituer le péché. Dans leur confession négative, qui forme le chapitre cxxv du *Livre des Morts*, cf. W. Pleyte, *Étude sur le chapitre cxxv du Rituel funéraire*, Leyde, 1866; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. i, p. 189, les Égyptiens ne savent s'accuser que de fautes extérieures d'ordre moral, social ou parfois purement liturgique. Les Babyloniens ont une confession analogue, où il est question d'adultère, d'homicide, de vol, d'autres fautes contre la morale ou la liturgie, mais sans allusion aux actes intimes de la conscience. Cf. Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion*, Leipzig, 1901, *Surpu*, ii, l. 47-54; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 225, 226; *Revue biblique*, 1906, p. 657. Cf. Ézéchiel, xviii, 14-17. Autrement significative est la confession qui se lit dans Job, xxxi, 1-37. L'auteur y énumère les principales fautes contre la morale qui se pouvaient commettre dans son milieu. Mais il y joint ici et là des remarques comme celles-ci :

> Dieu ne connaît-il pas mes voies,
> Ne compte-t-il pas tous mes pas?
> Si mon cœur a suivi mes yeux...
> Si j'ai mis dans l'or mon assurance...
> Si, en voyant le soleil jeter ses feux,
> Et la lune s'avancer dans sa splendeur,
> Mon cœur s'est laissé séduire en secret...
> Si j'ai été joyeux de la ruine de mon ennemi...
> Si j'ai, comme font les hommes, déguisé mes fautes,
> Et renfermé mes iniquités dans mon sein...

— 2. En effet, la conscience morale, telle que la suppose la religion du vrai Dieu, obéit à cette règle posée à Abraham : « Marche devant ma face et sois irréprochable. » Gen., xvii, 1. C'est devant la face du Seigneur, sous son regard auquel rien n'échappe, qu'on est coupable ou irréprochable, et, si l'on est coupable, c'est tout d'abord dans l'âme elle-même que le péché existe.

> O Dieu, tu connais ma folie,
> Et mes fautes ne te sont pas cachées. Ps. lxix (lxviii), 6.

Cf. Ps. x, 15; Eccli., xv, 21. — 3. Le péché outrage toujours Dieu, alors même qu'il semble viser exclusivement le prochain. Num., v, 6.

> Je reconnais mes transgressions,
> Et mon péché est constamment devant moi;
> C'est contre toi seul que j'ai péché,
> J'ai fait ce qui est mal à tes yeux,

dit le Psalmiste, Ps. li (l), 5-6, avouant que ses transgressions de toute nature ont avant tout offensé Dieu. De même le prodigue, qui a tant outragé son père, se reconnaît coupable contre lui, mais avant tout « contre le ciel ». Luc., xv, 18. « En péchant contre vos frères et en violentant leur conscience encore faible, vous péchez contre le Christ, » dit saint Paul. I Cor., viii, 12. — 4. Le péché est un acte par lequel l'homme s'écarte et s'éloigne de Dieu, en mettant sa volonté en opposition avec celle de Dieu, connue soit par la conscience, soit par la loi positive, qui rend mauvais des actes qui ne le seraient pas toujours par eux-mêmes. Rom., iii, 20; vii, 7. « Être infidèles à Jéhovah et le renier, nous retirer loin de notre Dieu, » voilà comment Isaïe, lix, 13, caractérise le péché. Cette idée d'éloignement de Dieu par le péché revient souvent. Deut., xi, 16; xxxii, 15; Jos., xxii, 16; Job, xxi, 14; xxii, 17; Sap., iii, 10; Bar., iii, 8; Dan., ix, 5, 9, etc. En conséquence, la sagesse qui vient de Dieu ne peut habiter dans un être soumis au péché, Sap., i, 4, et cet être, ainsi séparé de Dieu, ne peut manquer d'agir parfois par l'inspiration du démon, I Joa., iii, 8, et d'en faire les œuvres, qui sont des œuvres de péché. Joa., viii, 41. Si Dieu hait tant le péché, Ps. v, 5, 7, c'est parce qu'il y voit nécessairement un attentat contre sa souveraineté inaliénable. — 5. Saint Jacques, ii, 10, dit que « quiconque aura observé toute la loi, s'il vient à faillir en un seul point, est coupable de tous ». Ce texte fait l'objet d'une consultation adressée à saint Jérôme par saint Augustin, *Ep. cxxxi*, t. xxii, col. 1138-1147. Ce dernier propose sa solution en ces termes, col. 1145 : « Celui qui transgresse un précepte est coupable envers tous, parce qu'il agit contre la charité de laquelle dépend toute la loi. Il est coupable de tout parce qu'il agit contre celle dont tout dépend. » Saint Jérôme, *Ep. cxxxiv*, t. xxii, col. 1161, s'excuse de ne pas répondre et dit qu'il n'a rien à reprendre à la solution proposée. Saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. lxxiii, a. 1, ad 1um, explique que l'Apôtre parle ici des péchés, non par rapport à l'objet vers lequel ils portent et qui est variable, mais par rapport à celui dont ils détournent et qui est toujours Dieu. Tout péché comporte le mépris de Dieu. Quand on faillit en un point on est coupable de tous en ce sens qu'on encourt le châtiment que mérite le mépris de Dieu, mépris et châtiment communs à tous les péchés. Les péchés demeurent donc distincts, bien que le principe et les conséquences de tous soient les mêmes, et l'on peut en commettre un sans commettre les autres. La pensée de saint Jacques revient à ceci que, quand on transgresse un commandement, on est ἔνοχος, passible de la peine qui châtie toutes les autres transgressions, non en quantité, mais en qualité, car dans tous les cas, c'est l'auteur même des lois qui est offensé et qui est obligé de sévir. — 6. Tous les péchés ne sont pas mis sur le même rang dans la Sainte Écriture, bien que tous supposent l'opposition de la volonté de l'homme avec celle de Dieu. Il y a des péchés plus particulièrement graves, l'adultère, Gen., xx, 9; xxvi, 10; l'apostasie, Exod., xxxii, 21; la profanation du sacerdoce et le scandale, I Reg., ii, 17; l'idolâtrie, Jer., xix, 11; le péché contre le Saint-Esprit, Matth., xii, 31; Marc., iii, 28; la trahison du Fils de Dieu, Joa., xix, 11, etc. Notre-Seigneur note lui-même une gradation entre certains péchés contre la charité. Matth., v, 22. Il y a des péchés qui sont commis par ignorance, sans pleine conscience ou sans volonté complète. Lev., iv, 2, 27; v, 17; Num., xv, 27, etc. Saint Paul s'excuse sur son ignorance des persécutions qu'il a exercées contre les chrétiens. I Tim., i, 13. Mais, dans la Sainte Écriture, on ne trouve pas mention de ces culpabilités inconscientes et fatales, s'attachant inéluctablement à des êtres qui n'ont rien fait pour les encourir, ainsi que cela se rencontre dans les religions païennes, ni de ces fautes commises sans connaissance et sans volonté dont les idolâtres se croyaient si fréquemment coupables dans le culte de leurs dieux, par l'omission de formalités insignifiantes ou puériles. — 7. Puisque rien n'échappe aux regards de Dieu et que Dieu hait le péché, la conséquence s'impose : « Tous les jours de ta vie, aie Dieu présent à ta pensée, et garde-toi de consentir jamais au péché. » Tob., iv, 6; cf. i, 10.

> Fuis le péché comme le serpent,
> Car, si tu en approches, il te mordra. Eccli., xxi, 2.

Et pour déterminer sa volonté à s'éloigner du mal, l'homme doit songer à la fin de sa vie et au compte qu'il devra rendre à Dieu, Eccli., vii, 40, sans se laisser tromper par les charmes du présent ni par la patience divine, car

> La voie des pécheurs est pavée de pierres,
> Mais à son extrémité est l'abîme de l'Hadès. Eccli., xxi, 11.

3° *Ses conséquences.* — 1. Le péché sépare l'âme d'avec Dieu. Is., LIX, 2. Si l'homme meurt dans son péché, Ezech., III, 20; XII, 43; Joa., VIII, 21, etc., cette séparation devient définitive. « La justice du juste ne le sauvera pas au jour de sa transgression,... le juste ne pourra pas vivre par sa justice le jour où il péchera. » Ezech., XXXIII, 12. — 2. Par suite de l'affaiblissement moral que cause l'éloignement de Dieu, celui qui commet le péché finit par devenir esclave du péché, et il a de plus en plus de difficulté à se soustraire à sa tyrannie. Joa., VIII, 43; Rom., VI, 17. « Le méchant est saisi par les liens de son péché. » Prov., V, 22; Eccli., XXI, 3. Le trouble et le malaise règnent dans son âme. Ps. XXXVIII (XXXVII), 4, 19. Ainsi « ceux qui commettent le péché et l'iniquité sont leurs propres ennemis ». Tob., XII, 10. Le péché peut se généraliser dans une nation.

La justice élève une nation,
Mais le péché est l'opprobre des peuples. Prov., XIV, 34.

— 3. Dieu menace et poursuit le péché des rigueurs de sa justice. Exod., XXXII, 34; Lev., XX, 20; Num., XXXII, 23; Jos., XXIV, 19 : « Jéhovah est un Dieu saint, un Dieu jaloux : il ne pardonnera pas vos transgressions et vos péchés,... il se retournera, vous maltraitera et vous consumera. » Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 33; Prov., XXII, 8; Ezech., XVIII, 4; Dan., IX, 11; II Mach., VII, 18, etc. La justice de Dieu contre le péché s'exerce d'ailleurs par différents moyens, par les épreuves dans la vie présente, Jer., V, 25, etc., voir MAL, t. IV, col. 601, par les satisfactions volontaires, voir PÉNITENCE, et par les sanctions de l'autre vie. Sap., V, 2-14. Voir ENFER, t. II, col. 1792; PURGATOIRE. — 4. Le péché a de plus une répercussion prévue sur les générations qui suivent celui qui l'a commis, de même que la fidélité a la sienne. Dieu le fait répéter plusieurs fois : « Je suis Jéhovah, ton Dieu, un Dieu jaloux, qui punis l'iniquité des pères sur les enfants, sur la troisième et sur la quatrième génération à l'égard de ceux qui me haïssent, et qui fais miséricorde jusqu'à mille générations à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements. » Exod., XX, 5-6; cf. XXXIV, 7; Num., XIV, 18; Deut., V, 9; Jer., XXXII, 18; Lam., V, 7, etc. Cette répercussion, que l'expérience justifie fréquemment encore, ne fait pas porter aux enfants une peine injuste. Elle suppose que ces derniers imitent les péchés de leurs pères, ou constitue pour eux une épreuve temporelle destinée soit à les ramener au bien, soit à perfectionner leur vertu et à augmenter leur mérite définitif. Dieu se réservait d'appliquer cette sanction; mais il n'a pas autorisé les hommes à châtier les enfants à cause de leurs pères. Deut., XXIV, 16; IV Reg., XIV, 6; II Par., XXV, 4. Le prophète Ézéchiel, XVIII, 10-20, explique la conduite de Dieu en cette matière : impie lui-même, le fils de l'impie mérite d'être châtié; vertueux et fidèle, il vit et ne porte pas le châtiment qu'ont attiré les crimes de son père.

4° *Sa rémission.* — Dieu est un juge sévère, mais il n'est pas un père inexorable. Voir MISÉRICORDE, t. IV, col. 1131. Il veut bien pardonner le péché. Job, VII, 21 ; Ps. XXV (XXIV), 11; XXXII (XXXI), 1; LXXIX (LXXVIII), 9; LXXXV (LXXXIV), 3; Sap., XI, 24; Is., XLIII, 25; Jer., XXXI, 34, etc. — 2. Cependant, pour pardonner le péché, Dieu exige certaines conditions, et tout d'abord l'aveu. Lev., XXVI, 40; II Esd., IX, 2; Job, XXXI, 33, 34; Matth., III, 6; Marc., I, 5; I Joa., I, 9, etc. Voir CONFESSION, t. II, col. 907. — 3. Il veut ensuite le regret sincère. Joel., II, 13, etc. Voir PÉNITENCE. — 4. Certaines œuvres obtiennent le pardon de Dieu et rachètent le péché. Voir AUMÔNE, t. I, col. 1252; CHARITÉ, t. II, col. 591; JEÛNE, t. III, col. 1528; SACRIFICE. — 5. Dans le Nouveau Testament, les péchés sont remis au nom du Père, Matth., VI, 14 15; Marc., XI, 25; Luc., XI, 4, par le Fils, Matth., IX, 2-6; Marc., II, 5-10; Luc., V, 20-49; etc., qui envoie ses Apôtres prêcher cette rémission, Luc., XXIV, 27; Joa., XX, 23, et qui leur donne le pouvoir de l'accorder dans le sacrement de pénitence, Joa., XX, 23, et dans celui d'extrême-onction. Jacob., V, 15. — 6. Le pardon du péché est accordé en vertu de la rédemption opérée sur la croix. Daniel, IX, 24, avait annoncé que le Messie mettrait fin au péché, c'est-à-dire à son influence irréparable. Jésus-Christ, par sa croix, obtint à l'homme le pardon du péché. Matth., I, 21; XXVI, 28; Joa., I, 29; Rom., VI, 6; I Cor., XV, 3; II Cor., V, 21; Gal., I, 4; Eph., I, 7; Col., I, 14; Heb., IX, 28; I Pet., III, 18; I Joa., I, 7; Apoc., I, 5, etc. Ce pardon peut même atteindre les âmes dans l'autre vie, au purgatoire. II Mach., XII, 46. — 7. Les écrivains sacrés et Notre-Seigneur se servent de différentes expressions caractéristiques pour marquer la réalité de la rémission du péché : « pardonner, » par conséquent ne plus tenir rigueur, II Reg., XII, 13; III Reg., VIII, 34; Tob., III, 13, etc.; « remettre, » par conséquent ne plus rien exiger à ce sujet, Ps. XXXII (XXXI), 1 ; Matth., IX, 2; Luc., VII, 48, etc.; « ne pas imputer, » ne pas mettre au compte du pécheur repentant, Num., XII, 11; Rom., IV, 7, 8. etc.; « ne plus se rappeler, » tenir pour non avenu, Ezech., XXXIII, 16; « couvrir, » de manière qu'on ne le voie plus, Ps. LXXXV (LXXXIV), 3; « fermer les yeux, » parce qu'on ne veut plus voir, Sap., XI, 24; « effacer, purifier, laver, » comme une tache que l'on veut faire disparaître, Ps. LI (L), 4; Is., XLIII, 25; « enlever, » Is., VI, 7; faire disparaître comme de la glace qui se fond, Eccli., III, 17, comme un nuage qui se dissout, Is., XLIV, 22; « ne plus trouver, » comme une chose qui n'existe plus, Jer., L, 20; « d'écarlate, rendre blanc comme neige, » c'est-à-dire remplacer la tache du péché par quelque chose qui en est l'opposé, Is., I, 18; « jeter derrière son dos, » comme une chose qu'on dédaigne et qu'on ne reverra plus, Is., XXXVIII, 17; « mettre sous ses pieds, » comme une chose méprisable qu'on veut détruire, et « jeter au fond de la mer », comme ce qui doit périr définitivement. Mich., VII, 19, etc. Ézéchiel, XXXIII, 14-16, exprime sans figure et de la manière la plus positive l'effet de la rémission du péché : « Lors même que j'aurai dit au méchant : Tu mourras! s'il se détourne de son péché et fait ce qui est juste et droit,... on ne se rappellera plus aucun des péchés qu'il a commis : il a fait ce qui est droit et juste, il vivra. » La réalité objective de la rémission du péché est d'ailleurs démontrée par la conduite de Dieu à l'égard de grands pécheurs, Adam, Sap., X, 1, David, Marie-Madeleine, saint Pierre, saint Paul, etc.

H. LESÊTRE.

PÉCHÉ ORIGINEL, péché commis par Adam, à l'origine de l'humanité, et par suite duquel tous ses descendants naissent dans un état de déchéance et de péché.

1° LA FAUTE INITIALE. — 1. Le récit de l'épreuve imposée à Adam, de la tentation, de la chute et du châtiment, est consigné dans la Genèse, III, 1-19. Ce récit peut être interprété avec une certaine largeur, à condition de respecter la réalité du fait. Voir ADAM, t. I, col. 175; ÈVE, t. II, col. 2119. Les Pères l'ont généralement entendu dans son sens littéral, mais l'Église n'a pas condamné le cardinal Cajetan qui l'a expliqué allégoriquement. *In Sacram Scripturam Commentarii*, 5 in-f°, Lyon, 1639, t. I, p. 22, 25. Voir Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., t. I, pl. 564. — 2. Rien dans le récit n'avertit formellement que le premier homme ait agi comme représentant de toute sa race. Il est seulement le premier de tous les hommes. Mais c'est de lui que les autres recevront la vie, et, étant données les lois ordinaires de la nature que l'auteur sacré suppose connues de ses lecteurs, il fallait s'attendre à ce qu'Adam, avec la vie et ses conditions essentielles, transmît à ses

descendants quelque chose de ce qu'il était devenu lui-même, par l'abus qu'il avait fait des dons extraordinaires de son Créateur. Toutefois ce n'est pas dans la concupiscence que consiste à proprement parler le péché originel, mais dans la privation de la grâce. L'avenir de l'humanité est indiqué dans l'inimitié annoncée entre la postérité de la femme et celle du serpent et dans les conditions de vie imposées à Adam et à Ève, et par là même à leurs descendants. Du récit de la Genèse, les théologiens ont déduit que nos premiers parents avaient été élevés à un état surnaturel, et qu'ayant perdu par leur faute l'intégrité primitive, ils étaient déchus de leur état et avaient transmis leur déchéance à leurs enfants.

2° Dans l'Ancien Testament. — 1. Les écrivains inspirés de l'Ancien Testament ne parlent du péché originel qu'en termes généraux. Job, xiv, 4, à propos de l'homme né de la femme, que Dieu, semble-t-il, ne peut citer en justice sans s'abaisser lui-même, remarque : « Qui peut tirer le pur de l'impur? Personne. » La Vulgate traduit un peu différemment : « Qui peut rendre pur celui qui a été conçu dans l'impureté? N'est-ce pas vous seul? » Les Septante ajoutent au texte les premiers mots du verset suivant : « Qui peut être pur de souillure? Personne, pas même celui dont la vie n'est que d'un jour sur la terre. » Les Pères ont commenté le texte ainsi formulé. L'idée principale est que l'homme appartient à une race pécheresse et impure, et que l'on ne doit pas s'étonner qu'il soit si peu digne de l'attention divine, ayant hérité d'ancêtres pécheurs. — Au Psaume li (l), 7, on lit ces paroles :

> Je suis né dans l'iniquité,
> Et ma mère m'a conçu dans le péché.

Comme pour le passage précédent, la doctrine du péché originel, sans être formulée d'une façon tout à fait explicite, donne seule à ces paroles tout leur sens. — On trouve ces autres paroles dans l'Ecclésiastique, xxv, 33 :

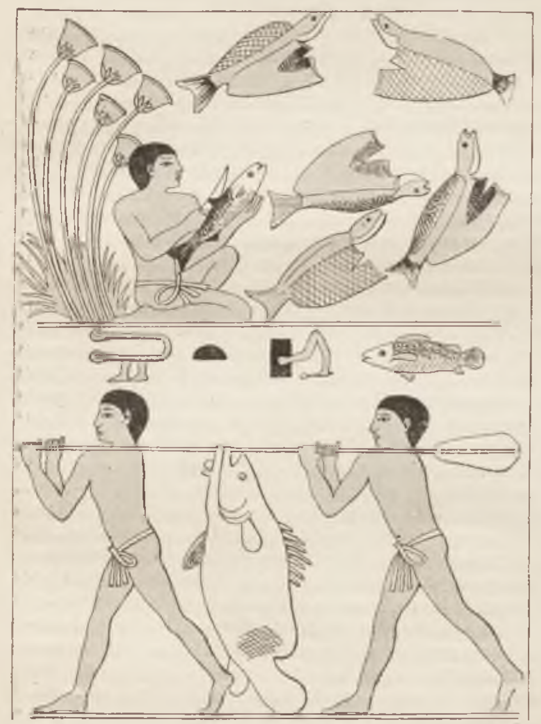
> C'est par une femme que le péché a commencé,
> C'est à cause d'elle que nous mourons tous.

Le texte accuse avec raison Ève d'avoir commencé la première à pécher et d'être la première cause de la mort de tous. Mais Adam, et non pas Ève, était le chef de l'humanité, et par lui ont été transmis le péché et ses conséquences. — Il n'y a pas à s'arrêter au texte d'Isaïe, xliii, 27, disant à Israël : « Ton premier père a péché; » car il s'agit ici de Jacob. Cf. Ose., xii, 3-5. — L'auteur de la Sagesse, viii, 18-20, prenant le personnage de Salomon, s'exprime dans des termes dont on pourrait s'étonner, s'il fallait les prendre absolument à la lettre : « J'étais un enfant d'un bon naturel, et j'avais reçu en partage une bonne âme, ou plutôt, étant bon, je vins à un corps sans souillure. » Cette affirmation ne peut porter que sur la vie purement naturelle. Un autre texte paraît plus significatif : « Vous saviez bien qu'ils sortaient d'une souche perverse,... car c'était une race maudite dès l'origine. » Sap., xii, 10, 11. Toutefois, comme il s'agit ici des Chananéens, il est clair que la malédiction dont parle l'auteur sacré est celle qu'encourut Chanaan. Gen., ix, 25. — 2. Mais si les textes sont peu explicites, on sent que, pour ainsi dire, tout le poids du péché originel pèse sur l'Ancien Testament. Souvent les auteurs sacrés constatent le règne général du péché. « Tous sont égarés, tous sont pervertis; pas un qui fasse le bien, pas un seul! » Ps. xiv (xiii), 3; lii (lii), 4. « Qui dira : J'ai purifié mon cœur, je suis net de mon péché? » Prov., xx, 9. L'autre vie, dont l'attente aurait dû réjouir les justes, ne leur apparaît que sous de sombres couleurs. Ils se rendent compte que, même dans le *sche'ôl,* la paix ne sera pas encore faite entre eux et Dieu, parce que, dans le passé lointain de l'humanité comme dans ses générations successives, il y a quelque chose qui empêche une réconciliation complète et définitive. Cette réconciliation, les anciens l'attendent dans la personne du Messie futur. Au lieu de porter leurs regards vers celui qui fut l'origine de l'humanité, ils les tendent vers celui qui, dans l'avenir, en sera le réparateur et le Sauveur. N'ayant qu'une idée confuse du péché originel et de ses suites, ils sont peu capables par là même de se faire une notion exacte de ce que sera la rédemption. Néanmoins cette attente du Messie libérateur est, dans l'Ancien Testament, la forme la plus concrète et la plus positive sous laquelle on puisse reconnaître la tradition du péché originel.

3° Dans l'Évangile. — Quelques passages de l'Évangile font allusion au péché originel; mais cette allusion ne peut être comprise que si l'on a présente à l'esprit la notion de la chute et de ses conséquences. Ainsi la lumière du Verbe « luit au milieu des ténèbres », Joa., i, 5; le Sauveur vient éclairer ceux « qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort ». Luc., i, 79. Saint Jean-Baptiste présente Notre-Seigneur comme « l'Agneau de Dieu, celui qui enlève le péché du monde », Joa., i, 29, c'est-à-dire ce péché dont les conséquences pèsent sur le monde entier. « Si on ne renaît de nouveau, on ne peut voir le royaume de Dieu. » Joa., iii, 3. C'est donc que la vie transmise par Adam ne suffit pas pour conduire l'homme au salut. Les justes de l'ancienne loi en font l'expérience dans le *sche'ôl;* mais « l'heure vient où ceux qui sont dans les sépulcres entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui ont fait le bien en sortiront pour ressusciter à la vie ». Joa., v, 25, 28, 29. Le Sauveur fait annoncer que « le royaume de Dieu approche », Luc., x, 9, par conséquent que l'état de choses antérieur, même sous le régime de la Loi, n'était pas le royaume de Dieu, la vraie voie du salut. Il dit aux Juifs, qui se glorifiaient d'être enfants d'Abraham : « C'est seulement si le Fils vous délivre, que vous serez vraiment libres. » Joa., viii, 36. Une servitude générale s'imposait donc à tous les hommes. Enfin, par deux fois, Joa., xii, 31; xiv, 30, le Sauveur appelle Satan le « prince de ce monde ». Satan y règne en maître, en effet, depuis sa victoire sur le premier homme; mais « il va être chassé dehors », et d'ailleurs il n'a rien à lui en Jésus, qui a pris la descendance mais non la servitude d'Adam. — On ne peut tirer aucune conclusion, touchant le péché originel, du texte de Joa., ix, 2. Voir Mal, t. iv, col. 601, 4°. Quand les pharisiens disent à l'aveugle guéri qu'il est « né tout entier dans le péché », ils ne songent pas au péché originel, car ils ne s'appliquent certes pas cette remarque à eux-mêmes. Joa., ix, 34.

4° Dans saint Paul. — 1. Saint Paul dégage la notion du péché originel avec précision dans son Épître aux Romains. Pour faire ressortir toute la signification de la rédemption, il établit un parallèle entre Jésus-Christ et Adam, et il écrit : « Ainsi donc, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, ainsi la mort a passé dans tous les hommes, parce que (ἐφ'ᾧ) tous ont péché (Vulgate : *in quo,* « en qui » ou « en quoi » tous ont péché)... Par la faute d'un seul, tous les hommes sont morts.. Le jugement a été porté à cause d'une seule faute pour la condamnation... Par la faute d'un seul, la mort a régné par ce seul homme... Par la faute d'un seul, la condamnation est venue sur tous les hommes... Par la désobéissance d'un seul homme, tous ont été constitués pécheurs. » Rom., v, 12-19. Cet enseignement de l'Apôtre éclaire le récit de la Genèse. Au paradis terrestre, Adam était donc, dans la pensée de Dieu, le représentant de l'humanité, représentant dont l'humanité serait mal venue à se plaindre, puisqu'il jouissait de l'innocence et de tous les dons divins. Adam subissait l'épreuve au nom de toute sa postérité. Seul il a

péché personnellement, mais en lui et par lui, tous ont péché, tous ont désobéi, tous ont encouru la mort et la condamnation. En cela, Adam a été la figure de celui qui doit venir, τύπος τοῦ μέλλοντος, *forma futuri*, Rom., v, 14; il a été pour l'humanité, au point de vue du péché et de la condamnation, ce que Jésus-Christ a été au point de vue de la réconciliation et de la vie. Conformément à cette doctrine, l'Église enseigne que « la prévarication d'Adam a nui, non à lui seul, mais à sa descendance; qu'il a perdu à la fois pour lui et pour nous la sainteté et la justice qu'il avait reçues de Dieu; que souillé lui-même par son péché de désobéissance, il a transmis à tout le genre humain, non seulement les peines du corps, mais aussi le péché qui est la mort de l'âme ». *Conc. Trid.*, sess. v, *De pecc. orig.*, 2. —



4. — Pêcheurs du tombeau de Rahotep à Meidoum. D'après Flinders Petrie, *Meidum*, in-4°, Londres, 1892, pl. XII.

2. Dans d'autres passages, saint Paul se réfère à la même doctrine. Il appelle « vieil homme » l'homme tel qu'il descendait d'Adam. Rom., VI, 6; Eph., IV, 22; Col., III, 9. Il écrit aux Corinthiens que « par un homme est venue la mort ». I Cor., XV, 22. Aux Éphésiens, II, 2-3 : « Vous étiez morts par vos offenses et vos péchés, dans lesquels vous marchiez autrefois selon le train de ce monde, selon le prince de la puissance de l'air, de l'esprit qui agit maintenant dans les fils de la désobéissance... Nous étions par nature enfants de colère, comme les autres. » Fils d'Adam prévaricateur et volontairement soumis au prince de ce monde, les hommes ne peuvent qu'être désagréables et antipathiques à Dieu.

Le péché originel, qui souille tout homme venant en ce monde, n'a pas atteint le Fils de Dieu incarné. I Pet., II, 22; I Joa., III, 5; Joa., VIII, 46. L'Église a défini que la Sainte Vierge, en vue des mérites de son divin Fils, a été préservée de cette souillure, et n'a pas cessé d'être un seul instant « pleine de grâce » aux yeux de son Créateur. Luc., I, 28. — Sur l'interprétation des Pères, à propos du péché originel, voir Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, p. 87, 226, 412. H. LESÊTRE.

PÉCHERESSE de l'Évangile. Luc., VII, 37, 39. Voir MARIE-MADELEINE, t. I, col. 810.

PÊCHEUR (hébreu : *davvâg*, *dayyâg;* Septante : ἁλιεύς ; Vulgate : *piscator*), celui qui fait métier de pêcher des poissons. — 1° Isaïe, XIX, 5-8, décrit la désolation des pêcheurs égyptiens lorsque le châtiment frappera leur pays, que le fleuve et les canaux tariront et que la pêche deviendra impossible. Les pêcheurs égyptiens faisaient de superbes captures. Sur une pein-



5. — Pêcheurs de nos jours, à Aïn Tabagha, sur les bords du lac de Tibériade. — D'après une photographie de M. L. Heidet (1899).

ture de Meidoum, on voit trois pêcheurs; deux d'entre eux transportent un latus presque aussi grand qu'eux (fig. 4). Sur un tombeau de Beni-Hassan, un pêcheur tient deux poissons qu'il a piqués d'un seul coup de fourche, cf. Rosellini, *Monumenti civili*, pl. XXV, 1, et sur le tombeau de Ti, six pêcheurs montés sur deux barques sont occupés à relever une nasse. Voir PÊCHE, fig. 2, col. 5. Jéhovah appelle contre les Israélites infidèles « des pêcheurs pour les pêcher », c'est-à-dire des ennemis pour s'emparer d'eux et les tenir en captivité. Jer., XVI, 16. Ézéchiel, XLVII, 9-10, prédit que, dans la nouvelle Terre Sainte, les eaux de la mer Morte seront assainies, qu'il y abondera des poissons de toute espèce, que des pêcheurs se tiendront sur ses bords et qu'ils jetteront leurs filets d'Engaddi à Engallim. Cela signifie que, dans le royaume du Messie, il n'y aura point de pays deshérité et abandonné, mais que la vie de la grâce se répandra partout. — 2° Plusieurs des Apôtres exerçaient le métier de pêcheurs sur le lac de Tibériade (fig. 5) quand le Sauveur les appela à sa suite. Tels étaient André, Pierre, Joa., I, 40-41, Jacques le Majeur

et Jean. Matth., iv, 21. Pendant la vie publique de Notre-Seigneur, et même après sa résurrection, ils continuèrent à pêcher quand l'occasion s'en présenta. Matth., iv, 18; Marc., i, 16; Luc., v, 2; Joa., xxi, 3. — 3° En les appelant à lui, Notre-Seigneur leur signifia qu'il voulait faire d'eux des pêcheurs d'hommes. Matth., iv, 19; Marc., i, 17. Les Apôtres devaient donc consacrer à la conquête des âmes un labeur, une adresse, une patience analogues à ce qu'exigeait d'eux la pêche des poissons. En souvenir de cette mission, les premiers chrétiens représentèrent, dans les catacombes, saint Pierre sous la figure d'un pêcheur dont la ligne tire de l'eau un poisson (fig. 6). Quant à l'anneau du



6. — Saint Pierre, pêcheur d'âmes. Cimetière de Saint-Calliste. D'après Allard, *Rome chrétienne,* pl. vi.

pêcheur, dont se sert le Souverain Pontife, on ne commence à en faire mention qu'au xiiie siècle. Cf. *Dict. d'archéologie chrétienne,* t. i, col. 2210.

H. Lesêtre.

PÉCHEUR, PÉCHERESSE (hébreu : *hattâ', poš'îm, hattâ'âh;* Septante : ἁμαρτωλός; Vulgate : *peccator, peccatrix*), celui ou celle qui commet habituellement le péché et y persévère.

1° Il y a différentes sortes de pécheurs : celui qui est perverti dès le sein de sa mère, Ps. lviii (lvii), 4; celui qui fait le mal pendant une longue vie de cent ans, Is., lxv, 20; celui qui entasse péchés sur péchés, Eccle., viii, 12; Eccli., iii, 29; v, 5, 6; vii, 8; celui qui boit l'iniquité comme l'eau, Job, xv, 16; celui qui se rit du péché, Prov., xiv, 9; Eccli., xxvii, 14, et se glorifie de ses passions, Ps. x, 3; celui que la vue du juste fait entrer en fureur, Ps. cxii (cxi), 10; celui qui fait commettre le mal aux autres, III Reg., xv, 34; xvi, 19; voir Scandale; celui qui abuse de la patience de Dieu en disant : « J'ai péché, que m'est-il arrivé de fâcheux? » Eccli., v, 3; celui qui se vante de sa prospérité, Ps. xciv (xciii), 3, 4; voir Impie, t. iii, col. 846; le pécheur hypocrite qui a sur les lèvres les préceptes, Ps. l (xlix), 16, ou la louange de Dieu, Eccli., xv, 9; le pécheur impénitent, Joa., viii, 21, etc.; le pécheur persécuteur, Matth., xxvi, 45; Marc., xiv, 41; Luc., xxiv, 7; et d'autre part le pécheur humble et pénitent, Luc., v, 8; xviii, 13, alors même que sa pénitence est tardive. II Reg., xii, 13; Luc., xxiii, 42, etc. — 2° Le pécheur, haï de Dieu à cause de son péché, Eccli., xii, 7, peut fleurir comme l'herbe, il sera exterminé à jamais, Ps. xcii (xci), 8; le péché même le fera périr, Ps. xxxiv (xxxiii), 22; Prov., xiii, 6, 21, et des maux de toutes sortes s'abattront sur lui. Ps. xxxii (xxxi), 10; lxxv (lxxiv), 9; xci (xc), 8; cxxix (cxxviii), 4; cxlvi, 6; Prov., xi, 31; Eccli., v, 7; xl, 8; Is., i, 28; Am., ix, 10, etc. Le Psaume xxxvii (xxxvi), 12-34, décrit longuement le sort malheureux qui attend le pécheur. Le livre de la Sagesse, ii, 1-25; iii, 10-13; iv, 16-20; v, 1-14, met en scène les pécheurs d'abord dans leurs joies coupables sur la terre, ensuite dans leur désespoir de l'autre vie. — 3° Le juste ne doit pas fréquenter le pécheur. Ps. i, 1; Tob., iv, 18, etc. Ils ne sont pas plus faits pour aller ensemble que le loup et l'agneau. Eccli., xiii, 21. Aussi mieux vaut habiter sur le seuil de la maison de Dieu que sous les tentes des pécheurs. Ps. lxxxiv (lxxxiii), 11. — 4° Dans l'Évangile, Notre-Seigneur, sans cesser de condamner le péché, prend compassion du pécheur dont il veut sauver l'âme. Il permet aux pécheurs de venir à lui, Matth., ix, 10; Luc., xv, 1; mange avec eux, Matth., ix, 11; Marc., ii, 15, 16; Luc., v, 30; xv, 2; xix, 7; se laisse appeler leur ami, Matth., xi, 19; Luc., vii, 34; déclare qu'il est venu pour les sauver, Matth., ix, 13; Marc., ii, 17; Luc., v, 32; I Tim., i, 15, et que leur conversion cause grande joie au ciel. Luc., xv, 7, 10. Traité lui-même comme un pécheur par les Juifs, Joa., ix, 16, il est défendu avec beaucoup d'énergie et de bon sens par l'aveugle qu'il a guéri. Joa., ix, 30-33. Il appuie lui-même ses déclarations en faveur des pécheurs par la conduite qu'il tient envers la Samaritaine, Joa., iv, 1-42; Matthieu, Matth., ix, 9-17; Marc., ii, 13-22; Luc., v, 27-39; la pécheresse, Luc., vii, 36-50; la Chananéenne, Matth., xv, 21-28; Marc., vii, 24-30; la femme adultère, Joa., viii, 2-11; Zachée, Luc., xix, 1-10; le bon larron, Luc., xxiii, 43; Pierre, Joa., xxi, 15-18; Paul. Act., ix, 3-6, etc. Tous les hommes sont pécheurs, à des degrés divers, Rom., v, 8, 19; Gal., ii, 15 17; mais la volonté du Sauveur est que tous soient sauvés. I Tim., ii, 4.

H. Lesêtre.

PECTORAL (hébreu : *hošén,* et plus habituellement : *hošén ham-mišpat;* Septante : λογεῖον τῶν κρίσεων, et



7. — Pectoral égyptien en or, avec un scarabée bleu au milieu et un encadrement de pierres précieuses. Musée du Louvre.

une fois, Exod., xxviii, 4; περιστήθιον : Vulgate : *rationale judicii*), ornement que le grand-prêtre portait sur sa poitrine quand il devait entrer dans le sanctuaire. On l'appelle aussi en français le rational. — 1° L'origine du mot *hošén* est incertaine. D'après l'arabe *hašan,* « être beau, » il pourrait avoir le sens d' « ornement »; mais les versions ne favorisent pas cette étymologie. Dans le premier passage où il soit question du *hošén,* Exod., xxv, 7, l'auteur sacré en parle, sans aucune explication, comme d'une chose bien connue et suffisamment désignée par son nom. Comme l'objet paraît être d'origine égyptienne (fig. 7), il est assez probable que le nom l'est aussi. Beaucoup de personnages de l'ancienne Égypte sont représentés avec un pectoral (fig. 8), sorte d'ornement trapézoïdal qui se porte suspendu au cou. Cf. Lepsius, *Das Todtenbuch der Aegypter,* Leipzig, 1842, c. 125, pl. l; Mariette, *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie,* Paris, 1872, pl. 24, 74, 92; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. i, p. 239. Le pectoral trouvé sur la momie de la reine Aah-Hotep, mère

du premier roi de la XVIIIe dynastie, antérieur à Moïse, est ainsi décrit par Mariette, *Notice des monuments du musée de Boulaq,* p. 263-264 : « La forme générale du monument est celle d'un petit *naos*... Au centre, Amosis est représenté debout sur une barque. Deux divinités, Ammon et Phré, lui versent sur la tête l'eau de purification. Deux éperviers planent au-dessus de la scène, comme des symboles du soleil vivifiant. Le travail de ce monument est tout à fait hors ligne. Le fond des figures est découpé à jour; les figures elles-mêmes sont dessinées par des cloisons d'or dans lesquelles on a introduit des plaquettes de pierres dures: cornalines, turquoises, lapis, pâte imitant le feldspath vert. Ainsi disposée, cette sorte de mosaïque, où chaque couleur est séparée de celle qui l'avoisine par un



8. — Grand trésorier égyptien portant le pectoral. Statue du Musée égyptien du Louvre.

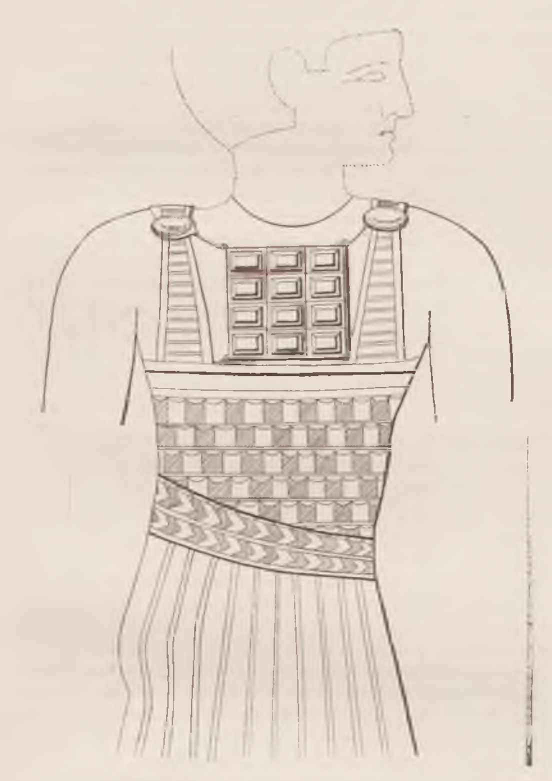
brillant filet d'or, donne un ensemble aussi harmonieux que riche. » Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 543; *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., t. III, p. 123. Dieu voulut que le grand-prêtre de son peuple portât un ornement analogue à celui qui distinguait les grands personnages égyptiens. Les versions grecques l'appellent, Septante : λογεῖον, sans doute de λόγος, « parole, » et περιστήθιον, « ce qui entoure la poitrine; » Josèphe, *Ant. jud.,* III, VII, 5, et les autres versions grecques : λόγιον, « oracle; » Symmaque : δόχιον, « réceptacle. » Ces noms sont justifiés par la destination même du pectoral qui, placé sur la poitrine du grand-prêtre, renfermait l'Urim et le Thummim, au moyen duquel Dieu faisait connaître ses oracles. Le mot *rationale,* adopté par la Vulgate, vise à traduire λογεῖον, en le dérivant de λόγος, « raison, » au lieu de λόγος, « parole. » A *ḥosén* s'ajoute le mot *ham-mišpât,* « du jugement, » parce que Dieu rendait ses jugements ou ses décisions au moyen de ce que contenait le pectoral. — 2° Le texte sacré donne une description minutieuse de ce que doit être le pectoral. Il faut qu'il soit artistement travaillé et du même tissu que l'éphod, comprenant l'or, la pourpre violette et rouge, le cramoisi et le lin. Voir ÉPHOD, t. II, col. 1865. Il a la forme quadrangulaire, mais pas nécessairement celle d'un carré parfait; il est double, c'est-à-dire replié sur lui-même de manière à former une sorte de poche renfermant l'Urim et le Thummim; sa longeur et sa largeur sont d'un *zéret* ou empan, mesure comprise entre les extrémités du petit doigt et du pouce étendus. Il porte quatre rangées de pierres précieuses, toutes différentes et au nombre de trois par rangée. Chacune de ces pierres, enchassée dans une rosette d'or, représente une des douze tribus d'Israël dont le nom est gravé sur elle (fig. 9). L'ordre dans lequel ces noms étaient disposés n'est pas indiqué. Josèphe, *ibid.,* pense que l'ordre suivi était celui de la naissance, et c'est en effet ce qui paraît le plus naturel. Des chaînettes et des anneaux d'or servaient à fixer le pectoral, deux en haut et deux en bas, aux épaulettes de l'éphod, de manière qu'il fût



9. — Pectoral du grand-prêtre juif. Essai de restitution d'après Schuster, dans Fillion, *Atlas archéolog.,* 2e édit., pl. CVI, fig. 12.

maintenu au-dessus de la ceinture de l'éphod. Josèphe, *ibid.,* dit que le pectoral remplissait ainsi sur la poitrine l'espace laissé libre par l'éphod (fig. 10). Le grand-prêtre ne pouvait entrer dans le sanctuaire sans porter ainsi sur son cœur les noms des fils d'Israël, « en souvenir perpétuel devant Jéhovah. » Exod., XXVIII, 15-29; XXXIX, 8-21; Lev., VIII, 8. Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, fig. 64, col. 296. — Dans l'Ecclésiastique, XLV, 12, 13, le pectoral est mentionné parmi les ornements d'Aaron. Le texte hébreu dit que Dieu lui fit porter « le pectoral du jugement, l'éphod et la ceinture, ouvrages tissés de cramoisi, les pierres précieuses sur le pectoral, gravées comme des cachets pour l'inauguration (d'Aaron), chaque pierre ayant une écriture gravée en souvenir, suivant le nombre (des tribus) d'Israël ». Les Septante rendent *bemillu'im,* « pour l'inauguration, » par ἔργῳ λιθουργοῦ, « œuvre du graveur. » Le texte hébreu est d'ailleurs peu sûr dans ce passage, et le premier des deux versets est rendu par les versions avec des variantes assez considérables. — 3° Les matières qui entrent dans la fabrication du pectoral, or, fils richement teints et pierres précieuses, symbolisent la dignité du grand-prêtre et surtout la royauté suprême du Dieu dont il est le ministre. Aaron porte le pectoral « sur les deux épaules » et « sur le cœur », Exod., XXXIII, 12, 30, « en souvenir perpétuel

devant Jéhovah, » comme pour représenter devant le Seigneur tout le peuple qui lui est consacré. Les pierres précieuses reflètent la lumière du ciel, dont Jéhovah est aussi le souverain. Elles sont disposées sur le pectoral quadrangulaire à peu près comme les Israélistes eux-mêmes le sont dans leur camp. Voir CAMP, t. II, col. 95. Il est évidemment impossible de déterminer quelle relation symbolique pouvait exister entre chaque pierre et la tribu dont elle portait le nom. Il n'y en avait pas moins là une expression saisissante de cette idée que, dans la personne du grand-prêtre, les douze tribus étaient présentes pour rendre hommage à Jéhovah et recevoir ses oracles. — Cf. Braun, *De vestitu sacerdotum Hebræorum*, Leyde, 1680, II, 6, 7; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 104-110, 127-136. H. LESÊTRE.



10. — Le pectoral et l'éphod. — Essai de reconstitution d'après les monuments égyptiens, par V. Ancessi, *Atlas biblique*, in-4°, Paris, 1876, pl. VI.

PEIKHART François, commentateur autrichien, né à Vienne le 14 janvier 1684, mort dans cette ville le 29 mai 1752. Il entra dans la Compagnie de Jésus en 1698 et fut longtemps professeur et prédicateur. Nous avons de lui, en allemand, de longs commentaires sur les quatre Évangiles : *Erklärung der Evangelischen Beschreibung der IV Evangelischen*. Ils parurent d'abord à Vienne en 1752-1754, puis à Munich et à Ingolstadt en 1753. L'édition de Munich est en 4 in-f°.
P. BLIARD.

PEINES, châtiments. Voir PÉNALITÉS.

PEINTURE, art d'imiter, à l'aide des couleurs appliquées sur une surface, l'apparence naturelle des êtres vivants ou des objets. — La loi qui proscrivait toute image taillée et toute figure d'être animé, Exod., XX, 4, fut toujours prise par les Hébreux dans le sens le plus strict. Ils s'en inspirèrent dans leurs monuments. De plus, étant donnée la nature des matériaux employés dans leurs grandes constructions et leur caractère suffisamment décoratif, on peut dire que la peinture leur fut à peu près étrangère. Aussi, pour exprimer l'idée de « peindre », sont-ils obligés de se servir du verbe *ḥâqâh* qui veut surtout dire « sculpter » et « graver ». Il est bon néanmoins d'avoir quelque idée de ce que fut la peinture chez les Égyptiens, les Assyriens, les Perses, et les Grecs, à cause de quelques allusions bibliques et aussi des illustrations qu'on en tire pour l'explication du texte sacré.

1° *Chez les Égyptiens.* — Les statues étaient souvent complètement peintes des pieds à la tête. Dans les bas-reliefs, les personnages et les figures étaient enluminés, sur un fond laissé à l'état naturel. Pour exécuter ces peintures, on se servait de couleurs dont la variété s'accuse de plus en plus avec le temps. Les couleurs trop coûteuses se remplaçaient par des imitations plus simples, comme le bleu du lapis-lazuli par du verre coloré et réduit en fine poussière. On délayait la couleur dans de l'eau additionnée de gomme adragante, et on l'étalait à l'aide d'un calame ou d'une brosse. Pour les surfaces planes, sur lesquelles on tenait à fixer des scènes plus ou moins compliquées, on commençait par dégrossir la paroi à décorer et l'on appliquait sur la muraille encore rugueuse un crépi d'argile noire et de paille hachée menu, mélange qui produisait un enduit analogue à la composition de la brique. La peinture fixée sur les surfaces ainsi préparées constituait de l'enluminure beaucoup plus que de la peinture. L'artiste procédait par teintes plates, juxtaposées mais non fondues. Tout en obéissant à l'inspiration de la nature, il ne s'écartait pas cependant de certaines formules de convention qui caractérisent les procédés égyptiens de la première à la dernière époque. On indiquait dans les ateliers la couleur qui convenait à tel être ou à tel objet, et l'on s'en tenait à cette donnée traditionnelle. Ainsi l'eau est toujours d'un bleu uni ou strié de zigzags noirs. Les chairs sont brunes chez les hommes et d'un jaune clair chez les femmes, sauf un certain nombre d'exceptions qui ne se constatent guère qu'à de rares et courtes périodes. Voir t. I, fig. 616, col. 1932; t. II, fig. 384, col. 1067. La perspective est à peu près inconnue. Les objets représentés sont là, mais à leur place conventionnelle, un canal, par exemple, à mi-hauteur du tronc des palmiers qu'il traverse, un bassin avec les plantations dressées perpendiculairement sur les quatre faces, des masses de soldats figurées par la reproduction multipliée et identique du même individu, les différentes scènes d'une même action juxtaposées ou superposées pour ne négliger aucun détail, etc. L'artiste laissait au spectateur le soin d'interpréter, ce qui d'ailleurs était facile, puisque tous connaissaient parfaitement la convention traditionnelle qui réglait l'œuvre des praticiens. La représentation de l'être humain ne s'écartait qu'assez rarement de certaines lois artistiques en contradiction avec celles de la perspective, mais permettant de caractériser facilement les principales parties du corps. Ainsi presque toujours la tête, munie d'un œil de face, se présente de profil, le buste de face, le tronc de trois quarts et les jambes de profil. « Les maîtres égyptiens continuèrent jusqu'à la fin à déformer la figure humaine. Leurs hommes et leurs femmes sont donc de véritables monstres pour l'anatomiste, et cependant ils ne sont ni aussi laids ni aussi risibles qu'on est porté à le croire, en étudiant les copies malencontreuses que nos artistes en ont faites souvent. Les membres défectueux sont alliés aux corrects avec tant d'adresse qu'ils paraissent être soudés comme naturellement. Les lignes exactes et les fictives se suivent et se complètent si ingénieusement qu'elles semblent se déduire

nécessairement les unes des autres. La convention une fois reconnue et admise, on ne saurait trop admirer l'habileté technique dont témoignent beaucoup de monuments... Chaque mur est traité comme un tout, et l'harmonie des couleurs s'y poursuit à travers les registres superposés : tantôt elles sont réparties avec rythme et symétrie, d'étage en étage, et s'équilibrent l'une par l'autre, tantôt l'une d'elles prédomine et détermine une tonalité générale, à laquelle le reste est subordonné. L'intensité de l'ensemble est toujours proportionnée à la qualité et à la quantité de lumière que le tableau devait recevoir. Dans les salles entièrement sombres, le coloris est poussé aussi loin que possible; moins fort, on l'aurait à peine aperçu à la lueur vacillante des lampes et des torches. Aux murs d'enceinte et sur la face des pylônes, il atteignait la même puissance qu'au fond des hypogées; si brutal qu'on le fît, le soleil en atténuait l'éclat. Il est doux et discret dans les pièces où ne pénètre qu'un demi-jour voilé, sous le portique des temples et dans l'antichambre des tombeaux. La peinture en Égypte n'était que l'humble servante de l'architecture et de la sculpture.» Maspero, *L'archéologie égyptienne,* Paris, 1887, p. 170, 198. Pendant leur séjour en Égypte, les Hébreux avaient eu l'occasion de contempler certaines de ces peintures d'un caractère fréquemment idolâtrique et dans lesquelles les dieux étaient habituellement représentés avec des têtes d'animaux. Il était donc utile de les prémunir contre toute idée d'imitation. Plus tard, l'auteur de la Sagesse, xv, 4, se moquera de ces idoles qui ont « une figure barbouillée de diverses couleurs, vain travail d'un peintre ».

2° *Chez les Assyriens.* — Les Assyriens enduisaient leurs maisons d'un stuc blanc, fait de plâtre et de chaux, et assez souvent le décoraient de peintures en détrempe, à teintes plates et sans modelé dans les figures. Cf. Perrot, *Histoire de l'art,* t. II, p. 291. Plusieurs de ces peintures remontent à la plus haute antiquité chaldéenne. On a retrouvé d'élégantes rosaces formées par l'application sur le stuc de couleurs très tranchées, des bordures décoratives avec taureaux peints en blanc sur fond jaune et silhouettes accusées par une large bande noire, créneaux bleus et festons multicolores, etc. Les tours à étages ont les degrés peints, à partir du bas, en blanc, noir, rouge, jaune, vermillon, argent et or. A l'intérieur des salles, les bas-reliefs eux-mêmes étaient décorés en couleur, de sorte que les stucs ornés de peintures paraissaient en être la continuation et le prolongement, ce qui évitait un contraste choquant entre la blancheur des sculptures et la coloration des stucs. Cf. Babelon, *Archéologie orientale,* Paris, 1888, p. 126. La brique émaillée entrait aussi pour beaucoup dans la décoration des édifices. Voir ÉMAIL, t. II, col. 1712. Dans une de ses visions, au pays des Chaldéens, Ézéchiel, VIII, 10, songe à ces peintures, imitées par des Israélites infidèles, quand il décrit, dans une salle retirée, « toutes sortes de figures de reptiles et d'animaux immondes, et toutes les idoles de la maison d'Israël dessinées sur la muraille tout autour. » Dans une autre vision, il voit Ooliba, c'est-à-dire Jérusalem, brûlant d'amour pour les fils de l'Assyrie représentés en peinture sur la muraille avec une couleur vermillon. Ezech., XXIII, 14. Déjà Jérémie, XXII, 14, avait stigmatisé les mauvais rois de Juda qui s'élevaient de vastes maisons couvertes de cèdre et peintes en vermillon. D'après les versions chaldaïque, syriaque et arabe, il s'agirait ici non pas seulement de vermillon, *šâšar,* mais de figures, *sammâkin.* Toutefois le *šâšar* désigne bien le vermillon, μίλτος, *sinopis.* Cf. Pline, *H. N.*, XXXV, 6, 13.

3° *Chez les Perses.* — A Suse, la décoration polychrome à l'extérieur des monuments se composait de briques émaillées aux vives couleurs, avec des sujets en relief pour imiter la sculpture assyrienne. « L'intérieur de l'apadâna paraît avoir été simplement colorié à l'aide d'un stuc rouge monochrome que dissimulaient d'ailleurs, à peu près complètement, les riches tapis et les draperies brodées dont les parois de toutes les salles étaient tendues. » Babelon, *Archéologie orientale,* p. 184. Le livre d'Esther, I, 6, mentionne ces tentures, et non des peintures, comme traduisent les versions.

4° *Chez les Grecs.* — La polychromie des édifices et des maisons était en grand honneur chez les Grecs. L'influence s'en fit naturellement sentir en Palestine à l'époque des Séleucides. On en a une preuve dans une remarque faite en passant par l'auteur du second livre des Machabées, II, 30 : « De même que l'architecte d'une maison nouvelle doit embrasser dans sa pensée tout l'ensemble de la construction, tandis que celui qui se charge de la décorer et d'y peindre des figures doit se préoccuper de ce qui regarde l'ornementation... » En tous cas, cet art ne pénétra jamais dans le Temple, où la couleur ne figurait que dans les tapisseries brodées ou, à l'état naturel, dans les riches matériaux plus ou moins ouvragés qui entraient dans la construction, pierre, cèdre, bronze, or, etc. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 2, note que même dans l'ornementation des portiques du Temple, aucun peintre de figures, ζωγράφος, n'avait eu à travailler. La peinture décorative, la seule dont il puisse être question, était donc exclue de l'édifice sacré. Différents textes semblent, au moins dans les versions, se rapporter à la peinture. II Reg., VI, 29, 32; Prov., VII, 16; Jer., IV, 30; Ezech., XL, 6; Eccli., XXXVIII, 28. En réalité, il n'y est question que de sculpture ou de teinture. H. LESÊTRE.

PEIRCE James, controversiste protestant, né à Londres en 1673, mort à Exeter le 30 mars 1726. Il étudia en Hollande, à Utrecht et à Leyde. De retour en Angleterre, il prêcha à Londres, et en 1713 devint ministre d'une église non conformiste à Exeter. Cinq ans plus tard il devait renoncer à ce poste à cause de ses doctrines sur la Trinité; mais peu après il ouvrait un nouveau temple dans la même ville. Prédicateur célèbre, il eut de longues discussions avec les anglicans et presque tous ses écrits ont trait à ces controverses. Nous devons cependant mentionner l'ouvrage suivant : *A paraphase and notes on the Epistles of St. Paul to the Colossians, Philippians and Hebrews, after the manner of Mr. Locke to wich are annexed critical dissertations on particular texts of Scripture. With a paraphrase and notes on the three last chapters of the Hebrews, left unfinished by Mr. Peirce; and an essay to discover the autor of the Epistle, and language in with it was written, by Joseph Hallet,* 2e édition, in-4°, Londres, 1733. Cet ouvrage, dont la 1re édition avait paru en 1725-1727, fut traduit en latin par Michaëlis en 1747. — Voir Walch, *Biblioth. theologica,* t. IV, p. 675, 736; W. Orme, *Biblioth. biblica,* p. 344.

P. HEURTEBIZE.

PELAGE (hébreu : *hăbarburôt;* Septante : ποικίλματα; Vulgate : *varietates*), la robe d'un fauve, dont les poils diversement colorés donnent un aspect spécial à chaque espèce. — Le mot hébreu, exactement rendu par les versions, désigne les taches noires qui sont disséminées sur le dos jaune du léopard. L'Éthiopien ne peut pas plus changer sa peau que le léopard les taches de son pelage. Jer., XIII, 23. Voir NÈGRES, t. IX, col. 1563. — Sur le procédé employé par Jacob pour obtenir des brebis tachetées de différentes nuances, Gen., XXX, 37-43, voir BREBIS, t. I, col. 1918. H. LESÊTRE.

PÈLERINAGES, voyages que les Israélites étaient obligés de faire à Jérusalem aux trois fêtes principales. — 1° La Loi obligeait tous les hommes à se présenter trois fois l'an devant Jéhovah, Exod., XXIII, 17; XXXIV,

23, à la fête des azymes ou Pâque, à la fête des semaines ou Pentecôte et à la fête des Tabernacles. La loi ajoutait qu'en ces occasions il ne fallait pas venir les mains vides, mais que chacun devait apporter ses offrandes selon les bénédictions que Dieu lui avait accordées. Deut., XVI, 16-17. Cf. II Par., VIII, 13. Voir FÊTES JUIVES, t. II, col. 2218. — Sur la manière dont les pèlerins se rendaient à Jérusalem, voir CARAVANE, t. II, col. 249.

2° L'obligation légale ne visait que les hommes. Pratiquement, on déclarait exempts de cette obligation les sourds, les faibles d'esprit, les enfants, les orphelins, les femmes, les esclaves, les estropiés, les aveugles, les malades, les vieillards, et en général tous ceux qui ne pouvaient faire le chemin à pied. Cf. *Chagiga*, I, 1. Par enfant, on entendait, d'après Schammaï, celui qui ne pouvait plus être transporté de Jérusalem au mont des Oliviers que sur les épaules de son père, et d'après Hillel, celui qui n'aurait pu faire ce chemin en tenant la main de son père. Du récit de saint Luc, II, 42, il ressort que l'enfant n'entreprenait le pèlerinage qu'à sa douzième année. Encore faut-il tenir compte de la distance à laquelle il se trouvait de Jérusalem. Les docteurs étaient plus sévères pour la fête des Tabernacles. Les femmes, les esclaves et les enfants en étaient exempts. Mais, parmi ces derniers, l'obligation s'imposait à ceux qui pouvaient se passer de leur mère et qui étaient capables d'agiter le rameau de la fête ou *lulab*. Cf. *Sukka*, II, 8; III, 15. Les Israélites de l'étranger ne se dispensaient pas de ces pèlerinages; ils venaient à la ville sainte au moins de temps en temps. Ils arrivaient par milliers de tous les points cardinaux, les uns par terre, les autres par mer. Cf. Philon, *De monarch.*, II, 1, édit. Mangey, t. II, p. 223. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, II, 2; XVIII, IX, 1; *Yoma*, VI, 4; *Taanith*, 1, 3.

3° Un mois avant chacune de ces trois fêtes, on commençait à instruire le peuple de tout ce qui concernait la solennité. Quinze jours plus tard, ou procédait à la décimation des troupeaux, on recueillait le montant de l'impôt et l'on tirait du trésor du Temple ce qui était nécessaire à l'usage commun pendant la fête. Cf. *Schekalin*, III, 1. Tout était préparé dans le pays pour l'utilité et la sécurité des pèlerins, les chemins remis en état, les puits débarrassés de leurs pierres, les sépulcres reblanchis, les ponts consolidés, les places et les rues de Jérusalem laissées à la disposition de ceux qui devaient y camper. Là où il y avait lieu de le faire, on donnait l'eau de jalousie à boire aux femmes suspectes d'adultère (voir t. II. 1522), on immolait et on consumait la vache rousse (voir t. II col. 407) et l'on perçait les oreilles des esclaves (voir t. IV, col. 1857). Deux ou trois jours avant la fête on purifiait soigneusement les vases et les ustensiles qui devaient servir ce jour-là.

4° Dans la Mischna, le traité *Chagiga* s'occupe de l'obligation d'aller à Jérusalem aux trois grandes fêtes et des devoirs qui s'imposaient alors à l'Israélite; le traité *Moed katan* a pour objet les jours intermédiaires de la fête, et le traité *Beza* ou *Yom tob* indique ce qu'il est permis de faire les jours de fête ou de sabbat. On voit dans ces traités que les Juifs reconnaissaient six jours de fête majeure, appelés *yâmîm tobîm*, « jours bons » ou « grands jours » : le premier et le septième de la Pâque, celui de la Pentecôte, le premier et le huitième des Tabernacles, et le premier de tischri ou commencement de l'année civile. Cf. *Rosch haschana*, I, 1. En ces jours, le travail était défendu, mais moins strictement qu'au jour du sabbat, car il était permis de cuire les aliments préparés la veille. Cf. *Gem. Jerus. Yebamoth*, 8, 4. Sur ces six jours, il y en avait quatre, le premier de la Pâque, celui de la Pentecôte, le huitième des Tabernacles et le premier de tischri qui se distinguaient des autres par les sacrifices qu'on offrait et les festins auxquels on se livrait. Saint Jean, VII, 37, remarque que le dernier jour de la fête des Tabernacles était « le jour le plus solennel ». Les jours intermédiaires de la Pâque et de la fête des Tabernacles étaient moins solennels. Saint Jean, VII, 14, fait encore allusion à l'un de ces jours. On y pouvait terminer les travaux qui ne seraient pas restés en souffrance sans inconvénient ou dommage. Cf. *Sota*, IX, 10. Il était également permis de se livrer à des travaux d'utilité publique et immédiate, comme le blanchissage des sépulcres à la chaux, ou à d'autres œuvres urgentes, comme l'arrosage d'un champ désséché, etc.

5° On profitait de ces fêtes pour offrir un grand nombre de sacrifices, qu'on réservait jusqu'à cette occasion, comme ceux qui étaient prescrits aux femmes devenues mères, à ceux qui étaient atteints de flux, etc. Cf. Joa., XI, 55 (*ut sanctificarent seipsos*). De plus, la Loi ordonnait expressément de ne pas se présenter les mains vides devant le Seigneur. Exod., XXIII, 15; Deut., XVI, 16. 17. Chacun se faisait donc un devoir d'offrir un holocauste pendant le cours la fête, et, le premier jour, un sacrifice pacifique dont on pouvait manger ce jour-là, la nuit et le jour qui suivaient. Ces sacrifices prenaient le nom de *ḥagîgâh*, ou sacrifices de la fête. Celui qu'on offrait le 14 nisan pouvait être mangé avant l'agneau pascal. Si ces deux sacrifices n'avaient pas été offerts dès le premier jour, on pouvait les offrir les autres jours de la fête, et, pour la fête de la Pentecôte qui ne durait qu'un jour, pendant les six jours suivants. Cf. *Moed katon*, III, 6; *Chagiga*, I, 6.

6° A ces sacrifices devaient s'ajouter des festins de joie et de reconnaissance. Deut., XXVII, 7. L'Israélite devait inviter, au moins à la fête de la Pentecôte, outre son fils, sa fille, son serviteur et sa servante, le lévite, l'étranger, l'orphelin et la veuve. Deut., XVI, 11, 14. On y mangeait ce qui avait été offert dans les sacrifices pacifiques de la fête et même ce qui provenait de la dîme des animaux. Les prêtres célébraient leurs festins avec ce qui leur revenait de ces sacrifices. On regardait les femmes comme obligées à prendre part à ces festins.

7° On profitait de l'affluence amenée par ces fêtes pour exécuter les criminels, afin d'inculquer à tous une crainte salutaire. Deut., XVII, 13; XIX, 20. Cf. *Sanhedrin*, XI, 4. On ne procédait cependant à l'exécution qu'avant le commencement de la fête, comme il fut fait pour Notre-Seigneur, ou après son dernier jour, comme Hérode Agrippa se le proposait pour saint Pierre. Act., XII, 4. Cette affluence et ces festins n'allaient pas sans occasionner parfois certains désordres, surtout à l'époque de la domination romaine. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, I, III, 2-4; Matth., XXVI, 5. Aussi les procurateurs avaient-ils coutume d'être eux-mêmes présents à Jérusalem pendant les fêtes avec toute leur garnison, et même ils postaient une cohorte en armes sous les portiques du Temple afin de maintenir l'ordre et d'obvier à toute tentative de troubles. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, V, 3. — Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1731, p. 224-228; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 305-307. — Sur les voyages entrepris pour porter les prémices à Jérusalem, voir PRÉMICES.

H. LESÊTRE.

PÉLICAN (hébreu : *qâ'at*; Septante : πελεκάν; Vulgate : *pellicanus, onocrotalus*), oiseau palmipède, type de la famille des pélécanidés (fig. 11). — Le pélican est un oiseau dont la taille atteint quelquefois deux mètres. Son bec seul a près de cinquante centimètres; il est droit, large, déprimé, avec une mandibule inférieure composée de deux branches osseuses qui servent de soutien à une grande poche nue et dilatable, dans

laquelle l'oiseau amasse une forte quantité d'eau et de poissons. Le pélican fréquente les bords des fleuves, des lacs et de la mer. Il nage avec une merveilleuse habileté et est en mesure de faire une chasse très active aux poissons qui composent sa nourriture. Le nom scientifique d'*onocrotalus* a été attribué au pélican à cause d'une certaine ressemblance entre son cri et le braiment de l'âne. Sur le bord du lac de Tibériade, on trouve fréquemment « le pélican, *pelecanus onocrotalus,* qui se tient ordinairement en troupes nombreuses de plusieurs centaines d'individus, près de l'endroit où le Jourdain forme un estuaire. Ces gros oiseaux se placent en cercles immenses sur un seul rang d'épaisseur, et, ainsi régulièrement disposés et espacés, se livrent à une pêche active, la tête toujours dirigée vers le centre du cercle. Ils sont trop sauvages pour se



11. — Le pélican.

laisser voir de près, mais avec la longue-vue nous avons pu souvent examiner leurs manœuvres singulières. Lorsque la pêche a été fructueuse et leur poche cervicale convenablement remplie de poissons, ils se retirent au milieu des roseaux, dans quelque golfe désert, pour se livrer alors en paix au travail de la mastication et de la digestion ». Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 511. Le pélican dégorge les provisions qu'il a amassées en pressant sa mandibule inférieure contre son ventre. Il semble alors les vomir, d'où son nom hébreu de *qâ'at,* tiré du verbe *qô',* « vomir. » Il agit ainsi, soit quand il est alarmé et que, pour fuir plus aisément, il se débarrasse du fardeau qui retarderait sa course, soit quand il veut donner à manger à ses petits. D'une observation incomplète de la manière dont se comporte le pélican, on a conclu qu'il s'ouvrait lui-même le ventre pour nourrir ses petits. Saint Augustin, *In Ps. CI,* 8, t. XXXVII, col. 1299, enregistre la légende sous la forme suivante : l'oiseau tue ses petits à coups de bec et ensuite porte leur deuil dans son nid pendant trois jours; au bout de ce temps la mère se fait à elle-même une grave blessure et répand son sang sur ses petits, qui aussitôt reprennent la vie. Ce sang qui rend la vie serait l'image du sang du Sauveur. La légende et son application se sont généralisées au moyen âge et ont pris place dans l'iconographie chrétienne. Le pélican est alors représenté entouré de ses petits et les nourrissant au moyen d'une blessure qu'il s'est faite. Saint Thomas, dans l'hymne *Adoro te,* appelle Jésus-Christ « compatissant pélican »; mais, dans le développement de cette idée, il reste fidèle à la donnée de saint Agustin et considère l'acte de l'oiseau symbolique comme destiné à purifier et à vivifier au moyen du sang et non à nourrir. — La Sainte Écriture parle du pélican pour défendre de l'employer dans l'alimentation. Lev., XI, 18; Deut., XIV, 17. De fait, sa chair n'est pas mangeable. Un Psalmiste, en proie à de dures épreuves, se compare au pélican du désert et au hibou des ruines. Ps. CII (CI), 7. Le pélican au repos a un air grave et mélancolique qui figure bien les apparences du chagrin. Le désert qu'il habite est naturellement situé sur le bord des eaux, puisque cet oiseau ne vit que de poisson. La présence du pélican dans des endroits précédemment habités indique que ces lieux sont devenus déserts et en ruines. Il en sera ainsi du pays d'Édom, dont les torrents seront desséchés, Is., XXXIV, 9, 11, et de Ninive. Soph., II, 14. A Ninive, les pélicans trouveront à vivre dans les eaux du Tigre. Ils sont nombreux en Égypte sur les bords du Nil et dans les marécages du Delta. En Idumée, ils n'auront à leur disposition que les eaux de la mer Morte et du golfe Élanitique. Mais il faut observer qu'ici le prophète Isaïe prend Édom comme type de toutes les nations condamnées par la justice divine et attribue à leurs territoires en général les signes de désolation qui ne conviennent qu'à certains d'entre eux. Les Septante traduisent *qâ'at* dans Isaïe par ὄρνεον, « oiseau, » et dans Sophonie par χαμαιλέον, « caméléon. » H. LESÊTRE.

PELLEGRINI Alexandre, commentateur italien, né à Matelica en 1600, mort à Rome en 1647. Il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1621 et remplit diverses charges dans son Ordre. Il nous reste de lui un commentaire assez long et assez original : *Evangelium secundum Matthæum paradoxis illustratum.* Il comprend deux volumes parus le premier à Rome en 1638 et le second à Lorette en 1745. P. BLIARD.

PÉLUSE (hébreu : *Sin;* Septante : Σαίν, Συήνη), ville d'Égypte. — I. NOM ET SITE. — Le nom que la Vulgate rend par Péluse est *Sin* en hébreu. Les Septante le traduisent par Σάϊν, Ezech., XXX, 15, et Συήνη, 16. Le *Codex Alexandrinus* porte Τάνιν au lieu de Σαίν, le *Marchalianus* a Saïs aux deux endroits. Cela semble indiquer que, pour les Septante, ou du moins pour les copistes des plus anciens *codices,* le mot Sin n'offrait rien de précis et qu'on était embarrassé pour l'identifier. Évidemment Συήνη est ici fautif : il ne traduit pas Sin, mais *Sevênêh,* Ezech., XXIX, 10, XXX, 6, la [hiéroglyphes], *Soun* des Égyptiens, la **ⲥⲟⲩⲁⲛ** des Coptes, la Syène des Romains, l'Assouan des Arabes. Il faut en dire autant de Τάνις qui est le nom grec de [hiéroglyphes], *Zân* ou *Djan,* en hébreu *Ṣô'an.* Ezech., XXX, 14. Cf. Is., XIX, 4; Ps. XLVII (XLVIII), 12, 43. C'est la moderne Sân el-Haggar. Quant à Σάϊν, ce pourrait être l'accusatif de Σάϊς, et alors nous aurions la ville de [hiéroglyphes], *Sa,* Saïs, aujourd'hui *Sa el-Haggar,* capitale de la XXVIe dynastie et située sur la branche de Rosette, dans le Delta occidental. Mais le contexte d'Ezéchiel nous interdit de songer à une pareille identification. Contre les ennemis qui doivent venir de l'Asie, Sin est désignée comme « la force » ou « le rempart de l'Égypte », XXX, 15, et cela vise de façon assez claire la frontière orientale du Delta. C'est en cet endroit qu'il nous faut la chercher. Σαίν pourrait encore à la rigueur être un mot indéclinable et, dans ce cas, rendre tant bien que mal Sin qui relève du dialecte chaldaïque et devient *Seyân* dans le dialecte aramaïque. Or *Sin, Seyân,*

emporte le sens de « boue », tout comme Πηλουσίον qui en serait alors l'équivalent grec. Péluse était située à l'extrémité nord du Delta oriental, à la bouche même de la branche du Nil à laquelle elle donna son nom, la Pélusiaque. Les marais et les fondrières l'entouraient. « Son nom, dit Strabon, XVII, I, 21, lui vient précisément de la boue et des marais : ὠνόμασται δ'ἀπὸ τοῦ πηλοῦ καὶ τῶν τελμάτων. » C'est appuyé sur cette analogie, peut-être aussi sur quelque texte plus pur des Septante et sur quelque tradition juive, que saint Jérôme aura rendu Sin par Péluse. On n'a guère contesté cette assimilation de noms, assimilation que rappelle encore aujourd'hui la dénomination de *Tinéh*, « boue, » donnée par les Arabes à un fort en ruines de Péluse. Cf. d'Anville, *Mémoires sur l'Égypte ancienne et moderne*, 1766, p. 96-97; Steindorff, *Beiträge zur Assyriologie*, t. I, 1890, p. 589; Griffith, art. *Sin*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 336.

II. Son importance. — Doublement importante était Péluse, comme station commerciale et comme poste militaire. Par la mer arrivaient à elle les vaisseaux phéniciens, cypriotes et grecs. De là ils pénétraient dans l'intérieur du pays, surtout depuis Psammétique Ier (663-609 avant J.-C.) qui avait favorisé l'établissement des Grecs dans la région extrême de la branche pélusiaque. Hérodote, II, 154. Par terre, six à sept jours de marche seulement séparaient Péluse de Gaza : elle était donc le confluent des caravanes et un point central du trafic entre l'Asie et l'Afrique. En conséquence, elle était aussi le poste le plus exposé aux ennemis de l'est : Péluse prise, les conquérants tenaient la clef de l'Égypte, et la route de Memphis s'ouvrait devant eux. Mais sa ceinture de marais la rendait difficilement abordable. « On s'explique par cette disposition des lieux comment l'entrée de l'Égypte est si difficile du côté du Levant, c'est-à-dire par la frontière de Phénicie et de Judée, seule route pourtant que puisse prendre le voyageur qui vient du pays des Nabatéens, bien que cette partie de l'Arabie, la Nabatée, soit elle-même contiguë à l'Égypte. Tout l'espace compris entre le Nil et le golfe Arabique, dont Péluse se trouve former le point extrême, appartient en effet déjà à l'Arabie et n'offre qu'un désert ininterrompu qu'une armée ne saurait franchir. » Strabon, XVII, I, 21, traduction Amédée Tardieu, t. III, p. 426. C'est pourquoi les Pharaons qui se souvenaient des campagnes d'Asarhaddon et d'Assurbanipal durent mettre à profit cette situation avantageuse, ce chemin nécessaire des envahisseurs, et en faire le boulevard contre lequel, dans leur pensée, viendrait se briser la vague des peuples asiatiques. Quelques années après la première campagne de Nabuchodonosor (583), Amasis en éloigna même les mercenaires grecs et leurs colonies par crainte de les voir faire cause commune avec l'ennemi, et les remplaça par des troupes plus sûres. Hérodote, II, 154. Nabuchodonosor menaçait de nouveau l'Égypte. Dès 571, Ézéchiel, XXIX, 1, avait annoncé le retour du Chaldéen. Malheureusement les documents égyptiens que l'on possède nous laissent ignorer jusqu'au nom de Péluse. Hérodote nous permet d'y suppléer. Il a connu la branche pélusiaque, II, 17, 154; il nous raconte l'entrée en Égypte de Cambyse en 525, sous le règne de Psammétique III. Le Pharaon vint attendre le Grand-Roi à Péluse, mais ne put empêcher la ville d'être emportée après une journée de lutte. Memphis ouvrit bientôt ses portes et la Haute-Égypte se plia docilement au joug du vainqueur. Hérodote, III, 10-13. C'est à peu près ce qui dut se passer quarante ans plus tôt, en 568, dans la deuxième campagne de Nabuchodonosor. Voir No-Amon, t. IV, col, 1652, 3°. A n'en pas douter, Péluse était déjà ce que nous la voyons être sous Psammétique III. Quelques années avant cette même date, Dieu par la bouche d'Ézéchiel pouvait donc mettre Péluse en parallèle avec Memphis et Thèbes, et dire en toute vérité : « Je verserai mon indignation sur Péluse, *la force de l'Égypte*, j'exterminerai la multitude de No (Thèbes). Et je mettrai le feu dans l'Égypte. Péluse sera à la torture comme une femme en travail. No (Thèbes) sera détruite et Memphis sera chaque jour dans l'angoisse. » Ezech., XXX, 15-16. Après Nabuchodonosor et Cambyse, d'autres envahisseurs venus par la route d'Asie devaient montrer encore, dans l'ère ancienne, qu'au sort de Péluse était lié d'ordinaire le sort de Memphis et de la Haute-Égypte. Qu'il suffise de rappeler Xerxès Ier, en 490, Artaxerxes Ier en 460, Artaxerxès III ou Ochus en 344, Alexandre en 331, Gabinius et son lieutenant Marc-Antoine en 55, Octave en 30. C'est en vue de Péluse que Pompée fut lâchement assassiné (48).

III. La fin de Péluse. — A l'époque romaine, Péluse devint la métropole de l'Augustamnique. Lequien, *Oriens Christianus*, t. II, p. 340. Longtemps encore elle compta parmi les places principales du Delta, bien que dès lors l'attention se portât surtout vers l'occident de l'Égypte. Au IVe siècle, ses monastères eurent du renom. Saint Isidore le Pélusiote (350-435 environ) nous a laissé un nombre considérable de lettres d'où l'on pourrait tirer le piquant tableau d'une ville gréco-romaine d'Égypte. Pour les Coptes, elle s'appela **ⲡⲉⲣⲉⲙⲟⲩⲛ**. Parmi les évêques d'Éphèse, on rencontre Eusèbe de Peremoun, en grec Πηλουσίον. Labbe, *Sacrosancta Concilia*, t. III, col. 1084. Comparant le copte Peremoun avec l'égyptien *Am*, capitale du XIXe nome de la Basse-Égypte, Brugsch crut avoir retrouvé dans ce dernier le nom de Péluse par l'entremise de ⲞⲘⲈ « boue ». *Dictionnaire géographique de l'Égypte ancienne, Supplément*, 1880, p. 1091; *Die Aegyptologie*, 1891, p. 452. Mais en 1886 les fouilles de Tell-Nebeshéh ont révélé le site de Am à cinquante-cinq kilomètres environ à l'ouest de Péluse et à mi-chemin entre Tanis et Salahieh. Cf. Petrie, *Tanis*, Part. II, *Tell-Nebesheh*, 1888, p. 1-37 (Ve Mémoire de l'*Egypt Exploration Fund*). Pour les Arabes, Péluse fut *El-Fermâ* ou *Farmâ*. « La liste des évêchés coptes donne l'égalité suivante : **ⲡⲉⲗⲟⲩⲥⲓⲟⲩ** = **ⲡⲉⲣⲉⲙⲟⲩⲛ** = El-Fermâ. » Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, 1893, p. 317; cf. d'Anville, *loc. cit.*; Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*, 1811, t. I, p. 259-260; Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, 1811-1814, t. II, p. 82-87. — Renouvelant les exploits des Assyriens et des anciens conquérants, les troupes de Chosroès prirent Péluse en 616; Amrou s'en empara en 640. Baudouin Ier la brûla en 1117. Il n'en est plus question après le XIIe siècle. La branche pélusiaque abandonnée à elle-même finit par s'envaser; la mer que l'eau du fleuve ne refoulait plus pénétra dans les marécages, y détruisit les bandes cultivées et rendit la région déserte. « La plaine saline de Péluse... vaste et unie comme la surface des eaux d'un lac tranquille, dont elle offre une parfaite image, est formée d'un sable humide et gras à la marche. Toutes les parties n'en sont pas également fermes; car il en est de fangeuses et de mouvantes, dans lesquelles il serait dangereux de s'engager. » J.-M. Lepère, *Mémoire sur le canal des deux mers*, dans *Description de l'Égypte*, t. XI, 2e édit. 1822, p. 334. A partir de Port-Saïd, sur une longueur de trente kilomètres, le canal de Suez sépare aujourd'hui cette plaine du lac Menzaléh. Au-dessus de la morne étendue seules deux grandes buttes persistent, dont l'une, celle de l'ouest, s'allonge à deux kilomètres de la mer, à vingt stades, comme Strabon, XVII, I, 21, le disait de Péluse. Elle lui est parallèle et porte les débris d'un temple dans une large enceinte de briques rouges. Ce sont des ruines d'époque romaine ou byzantine qui recouvrent la vieille cité égyptienne. Leur éloignement de tout centre habité, la difficulté de s'y ravitailler ont empêché jusqu'à ce jour d'y entreprendre des fouilles. Ces fouilles cependant peuvent seules, dans un sens ou dans l'autre, lever les

doutes que la version des Septante laisse malgré tout subsister dans notre esprit au sujet de l'identification de Sin avec Péluse. C. Lagier.

PEMBLE Guillaume, théologien anglais, puritain, né vers 1591, mort en 1623. Il étudia à Oxford au collège de la Madeleine et se fit promptement remarquer comme théologien et comme prédicateur. Dans ses œuvres publiées à Londres, in-f°, 1635, on remarque : *Salomon's recantation and repentance, or the book of Ecclesiastes explained; The period of the Persian monarchy wherein sundry places of Ezra, Nehemiah and Daniel are cleared; A short and sweet Exposition upon the first nine chapters of Zecharia.* — Voir Walch, *Biblioth. theologica,* t. iv, p. 479, 480; W. Orme, *Biblioth. biblica,* p. 345.

B. Heurtebize.

PÉNALITÉS (hébreu : *biqqorét, pequddâh, tôkeḥâh, tokaḥat;* Septante : ἐπισκοπή, ἔλεγμος, ἐλεγχός; Vulgate : *castigatio, increpatio, plaga*), sanctions portées contre les transgresseurs d'une loi.

I. Pénalités mosaïques. — 1° Comme toutes les lois, la loi mosaïque avait pour sanction des châtiments destinés à punir le coupable qui n'avait pas eu assez de fermeté dans la conscience et la volonté pour reconnaître le caractère impératif de la loi et s'y soumettre. L'application du châtiment servait en même temps de leçon aux autres; sollicités par les avantages apparents de la transgression, ils devaient être retenus par les conséquences onéreuses qu'elle entraînait. Dieu lui-même a voulu donner le premier l'exemple d'une pénalité annexée à un précepte. Au paradis terrestre, il défendit aux premiers êtres humains de toucher à un fruit sous peine de mort. Gen., ii, 17. L'homme, surtout quand il était dans l'état d'innocence, pouvait obéir au commandement par le seul amour du bien. Dieu jugea pourtant que, même alors, la crainte du châtiment n'était pas inutile pour maintenir la volonté humaine dans la rectitude. Cette crainte elle-même fut loin de suffire toujours. — 2° La nation hébraïque est constituée en théocratie. Il suit de là que les lois religieuses sont lois d'État au même titre que que les lois civiles et qu'à leur transgression sont attachées des pénalités analogues. Aussi Dieu intervient-il directement, soit pour prescrire ces pénalités, soit pour les appliquer au besoin. Exod., xxii, 18 ; Num.,xxv, 4, 11; xxxv, 41; Lev., xx, 2, 4; Deut., xvii, 5, etc. — 3° Tout le peuple est intéressé au châtiment du coupable, afin que le mal soit ôté d'Israël. Deut., xvii, 7, 12, etc. Comme un crime ne peut rester sans auteur responsable et sans châtiment, si le coupable est inconnu, les hommes du pays où le mal a été commis doivent se disculper publiquement et offrir une expiation. Deut., xxi, 1-9. La pénalité infligée au coupable doit servir d'exemple à tout le peuple. Deut., xvii, 7; xix, 20; xxi, 21. — 4° En principe, la responsabilité est personnelle et les enfants ne sont pas punis pour les fautes des pères. Deut., xxiv, 16; IV Reg., xv, 5; II Par., xxv, 4. Cependant, en certains cas, l'iniquité des pères était punie dans les fils, soit par une pénalité précise, Num., xvi, 27, 32; Jos., vii, 24; IV Reg., x, 7, soit par une malédiction divine qui entraînait le malheur d'une famille. Exod., xx, 5, etc. Il s'agissait surtout alors de crimes commis contre Dieu. Le code d'Hammourabi est beaucoup moins humain sous ce rapport. Il permet de mettre à mort la fille d'un injuste agresseur qui a fait périr une femme libre (art. 210), le fils d'un architecte dont la négligence a causé la mort du fils d'un propriétaire (art. 230), etc. Chez les Perses, on avait gardé la coutume de faire mourir avec certains condamnés toute leur famille. Deut., vi, 24; Esth., ix, 7-10.

II. Différentes pénalités. — Les pénalités prévues par la loi mosaïque sont les suivantes : — 1° *Peine de mort,* contre le blasphème, Lev., xxiv, 15, 16; cf. III Reg., xxi, 10, 13; Matth., xxvi, 65, 66; la profanation du sabbat, Exod., xxxi, 14; xxxv, 2; Num., xv, 32-36; la pratique de l'idolatrie par les sacrifices aux idoles, la divination, la nécromancie, etc., Exod., xxii, 18, 20; Lev., xx, 2, 27; Deut., xiii, 6, 10, 15; xvii, 2-7; la prétention illégitime à la prophétie, Exod., xxii, 18; Lev. xx, 27; Deut., xiii, 5; xviii, 20; I Reg., xxviii, 9; — les coups ou la malédiction sur les parents, Exod., xxi, 15, 17; l'adultère, Lev., xx, 10; Deut., xxii, 22; cf. Joa., viii, 5; la fornication découverte après le mariage, Deut., xxii, 21, commise par une fiancée, Deut., xxii, 23, ou la fille d'un prêtre, Lev., xxi, 9; le rapt, Deut., xxii, 25; l'inceste et les fautes contre nature, Exod., xxii, 19; Lev., xx, 11, 14, 16; l'homicide, Exod., xxi, 12; Lev., xxiv, 17; la vente de son semblable, Exod., xxi, 16; Deut., xxiv, 7; le faux témoignage concluant à la mort de l'innocent. Deut., xix, 16-19. — Tous ces crimes étaient graves, soit au point de vue religieux, soit au point de vue moral. Plusieurs d'entre eux, même parmi ceux qui ne se rapportent pas aux devoirs religieux, n'encourent pas la mort dans nos législations modernes. Par contre, le code d'Hammourabi est beaucoup plus rigoureux que celui de Moïse. Il condamne à mort le sorcier malveillant (art. 1), le témoin injurieux (art. 3), le voleur et le recéleur (art. 6-8), celui qui a favorisé la fuite d'un esclave (art. 15, 16), le brigand pris en flagrant délit (art. 22), l'architecte homicide par imprudence (art. 229), etc. La loi de Moïse avait plus de respect pour la vie humaine; elle ne la sacrifiait que quand le cas était vraiment grave au point de vue de la religion, de l'intérêt familial ou social et des mœurs. — Sur l'application de la peine de mort, voir Goel, t. iii, col. 260; Lapidation, t. iv, col., 89; Pendaison, Supplices.

2° *Retranchement,* sorte d'excommunication, c'est-à-dire exclusion du peuple de Dieu et perte des droits religieux et civils. Celui qui n'appréciait pas suffisamment l'honneur d'appartenir au peuple de Dieu et contrevenait à certaines lois graves imposées à ce peuple, méritait bien d'en être exclu. Le retranchement était prononcé dans les cas suivants : omission de la circoncision, Gen., xvii, 14; Exod., iv, 24; omission de la Pâque, Num., ix, 13; omission de la fête de l'Expiation ou travail exécuté ce jour-là, Lev., xxiii, 29, 30; manducation de pain levé pendant les Azymes, Exod., xii, 15, 19; occision d'un animal, à l'époque de l'exode, sans l'amener à l'entrée du Tabernacle, Lev., xvii, 4, 9; manducation de la graisse des sacrifices ou du sang des animaux, Lev., vii, 25, 27; xvii, 14; manducation d'une victime après le second jour, Lev., vii, 18; xix, 7. 8; manducation d'une victime pacifique sans être en état de pureté, Lev., vii, 20; contact des choses saintes par un prêtre qui est impur, Lev., xxii, 3; usage profane de l'huile sainte et du parfum de l'autel, Exod., xxx, 33, 38; omission de la purification après le contact d'un mort, Num., xix, 20; travail exécuté le jour du sabbat, Exod., xxxi, 14; consultation des devins et des nécromanciens, Lev., xx, 6; mépris habituel des préceptes divins, Num., xv, 30, 31; — quinze cas d'unions proscrites par la Loi. Lev., xviii, 29; xx, 9-21. — Au retranchement se rattache la menace de mourir sans enfants, Lev., xx, 21; cette peine est appliquée directement par Dieu, et elle aboutit au retranchement d'une famille à courte échéance. — Sur le retranchement, voir Anathème, t. i, col., 545; Excommunication, t. ii, col., 2132.

3° *Talion,* peine consistant à subir un mal semblable à celui qu'on a infligé à un autre. Exod., xxi, 24, 25. Voir Talion.

4° *Flagellation,* imposée pour certaines fautes de moindre gravité. Voir Flagellation, t. ii, col. 2281.

5° *Amende,* ou compensation en argent pour le tort causé. Comme il n'y avait pas de fisc hébraïque,

l'amende se payait à la personne lésée. Voir Amende, t. i, col. 476; Dommage, t. ii, col. 1482. Le débiteur insolvable était sujet à la saisie de ses biens ou même pouvait être réduit en esclavage, lui et ses enfants. Voir Dette, t. ii, col. 1395.

6° *Prison*, non en usage chez les anciens Hébreux, et employée seulement à l'époque des Rois. Voir Prison.

7° *Sacrifice expiatoire,* à la suite de certains délits. Voir Sacrifice.

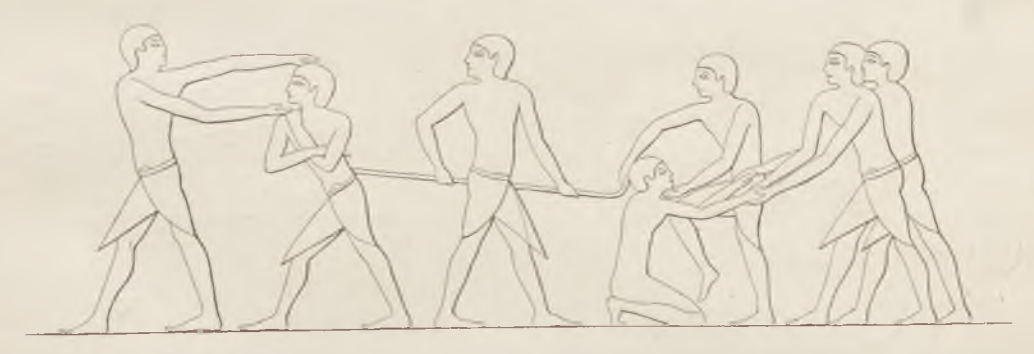
En somme, la loi mosaïque était relativement douce dans ses pénalités. Elle ne connaissait ni la torture, destinée à provoquer les aveux du coupable, ni ces supplices atroces que les autres peuples infligeaient sans pitié, les mutilations de toute nature, la perforation des yeux, l'écorchement, le pal, l'exposition aux bêtes, la crucifixion, le travail des mines, la déportation, etc. Quand ils infligeaient la peine de mort, les Hébreux ne cherchaient pas à prolonger ni à augmenter les souffrances du condamné; ils s'appliquaient au contraire à l'exécuter le plus rapidement possible, comme on le remarque dans leur manière de faire mourir par lapidation, le supplice presque exclusivement usité chez eux. Voir t. iv, col. 90.

III. Dans le Nouveau Testament. — 1° Plusieurs des pénalités mosaïques sont rappelées, la lapidation, Joa., viii, 5, le retranchement, Joa., ix, 22, la flagellation. Matth., x, 17, etc. — 2° Il y est aussi question de pénalités étrangères à la législation juive, la décapitation, Marc., vi, 27; Act., xii, 2, etc.; la crucifixion, Matth., xxvii, 35, etc.; l'exposition aux bêtes, I Cor., xv, 32; II Tim., iv, 17; différents supplices infligés par les païens, Heb., xi, 35-38; la prison pour dettes, Matth., v, 25; xviii, 34; la prison préventive, Act., iv, 3; v, 18; xii, 4; xvi, 23, etc.; la garde militaire, Act., xxviii, 16; les coups. Matth., xxiv, 51; Luc., xii, 46-48, etc. — 3° Enfin, il y est fait allusion à différentes peines spirituelles, temporelles ou éternelles, devant servir de sanction aux prescriptions évangéliques, la dénonciation à l'Église et l'excommunication du coupable opiniâtre, Matth., xviii, 17; I Cor., v, 2-5, 9-11; I Tim., i, 20; Tit., iii, 10; la géhenne du feu pour l'insulteur de son frère, Matth., v, 21, 22, voir Géhenne, t. iii, col. 155; les ténèbres extérieures dans lesquelles les coupables sont jetés pieds et poings liés, Matth., xxii, 13; xxv, 30, ténèbres qui figurent les supplices de l'autre vie; la non-rémission des péchés à certains pécheurs, Joa., xx, 23, et l'irrémissibilité du péché contre le Saint-Esprit, même en l'autre monde, Matth., xii, 31, 32; l'enfer, Luc., xvi, 22, avec son supplice éternel. Matth., xxv, 46. De plus, en conférant à ses Apôtres le pouvoir de lier, Matth., xvi, 19; xviii, 18, Notre-Seigneur a autorisé son Église à instituer des pénalités spéciales pour le bien spirituel de ses enfants.

H. Lesêtre.

PENCINI Innocent, théologien dominicain, né à Venise vers 1621, mort en 1689 ou 1690. Entré dans l'ordre des Frères-Prêcheurs, il fut, en 1644, à l'âge de 23 ans, choisi pour professeur de philosophie à l'université de Padoue. Il a publié parmi d'autres écrits . *Nova veteris Legis mystico-sacra Galaxia Scripturæ in cælo angelici præceptoris Ecclesiæque doctoris D. Thomæ Aq. phœbeo signato excursu, cingulo pressa lacteo, gemmis instrata stellis, h. e. luculenta Commentaria in Genesim, Exodum, Leviticum, Numeros, Deuteronomium, in quibus potissima, quæ ubivis dispersit altæ sapientiæ sporades decuriatim in coactas phalanges candicant et collucent, litteralis, moralis, allegoricus, anagogicus micant sensus; controversiarum quæstionum coit lumen,* in-f°, Venise, 1670; *Nova evangelicæ legis mystico-sacra Galaxia Scripturæ... h. e. luculenta commentaria in Matthæum, Marcum, Lucam et Joannem...,* 2 in-f°, Venise, 1678-1685 : l'ouvrage demeuré inachevé devait avoir 4 volumes; *Commentarius in Cantica canticorum sub nomine D. Thomæ Aq. e ms. codice primum typis editus,* in-f°, Lyon, 1652. — Voir Echard, *Scriptores Ord. Prædicatorum,* t. ii, p. 726.

B. Heurtebize.



12. — Criminels auxquels on met la corde au cou pour les pendre. D'après Rosellini, *Monum. civili dell' Egitto,* 1834, pl. cxxiv.

PENDAISON (hébreu : *tâlâh,* « pendre, » *yâqa ;* Septante : κρεμάσθαι; Vulgate : *suspendo, crucifigo*), suspension d'un corps humain à un poteau, une potence, une branche d'arbre, etc. — 1° La pendaison était ordinairement un supplice. Elle est infligée au chef des panetiers du pharaon, qui se trouvait en prison avec Joseph, mais elle est précédée pour lui de la décapitation, Gen., xl, 19; xli, 13, de sorte qu'elle servait surtout à exposer aux regards le cadavre du coupable. En Égypte, « la pendaison était le supplice ordinaire pour la plupart des grands crimes. » Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians,* 2e édit., t. i, p. 307. On voit sur les peintures des criminels auxquels on met la corde au cou (fig. 12). Rosellini, *Monumenti civili,* pl. cxxiv. — Au désert, Dieu ordonne de pendre les chefs du peuple qui avaient commis le mal avec les filles de Moab. Num., xxv, 4. Il est probable que les coupables furent auparavant percés du glaive et que leurs cadavres furent ensuite pendus pour l'exemple. Ainsi le comprennent les Septante : παραδειγμάτισον, « montre en exemple. » La suspension dut avoir lieu « à la face du soleil », c'est-à-dire pendant le jour. Plus tard, une loi défendit de laisser des cadavres à la potence après le coucher du soleil, car le pendu était l'objet de la malédiction de Dieu, à cause du crime qui lui avait mérité le châtiment. Deut., xxi, 23; Gal., iii, 13. Les Hébreux n'employaient pas la pendaison pour donner directement la mort; ils se contentaient de suspendre le cadavre du supplicié pour l'exposer aux regards et inspirer aux spectateurs de salutaires réflexions. Deut., xxi, 21, 22. Voir

Lapidation, col. 90; Potence. — Josué fait pendre à un arbre jusqu'au soir le roi d'Haï, Jos., viii, 29, puis, après les avoir frappés de l'épée, les cinq rois pris dans la caverne de Macéda. Jos., x, 26. — Les Philistins pendent aux murailles de Bethsan les cadavres de Saül et de son fils. I Reg., xxxi, 10-12. — Quand Réchab et Baana apportent à David la tête d'Isboseth qu'ils ont tué, le roi les fait mettre à mort, puis on les pend, pieds et mains coupés, au bord de l'étang d'Hébron. II Reg., iv, 12. — Les Gabaonites pendent sur la montagne « devant Jéhovah », c'est-à-dire en exécution de la loi de Jéhovah, cf. Num., xxv, 4, deux fils et cinq petits-fils de Saül, et Respha, mère des deux premiers, veille sur leurs cadavres pendant toute une saison pour empêcher les bêtes de les dévorer. II Reg., xxi, 8-10. — Jérémie dit que les Chaldéens

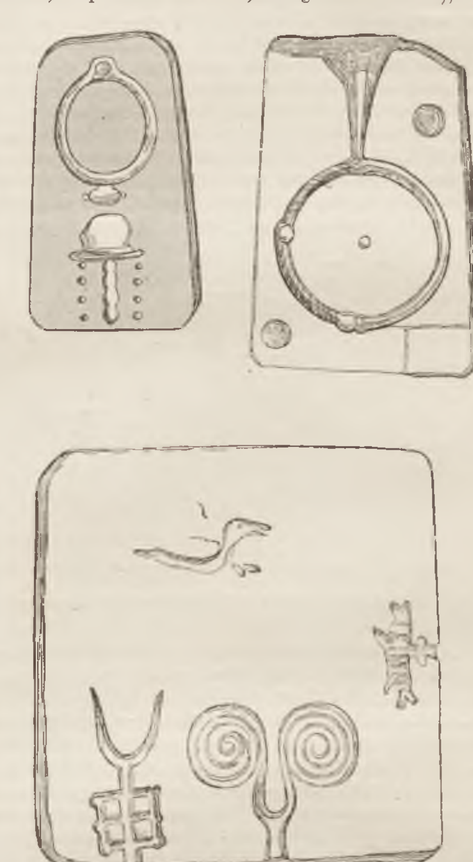


13. — Pendants d'oreille égyptiens. Musée du Louvre.

pendirent de leurs propres mains les chefs d'Israël. Lam., v, 12. Il s'agit sans doute des fils de Sédécias et des grands de Juda que Nabuchodonosor avait fait égorger, Jer., xxxix, 6, et aux cadavres desquels il infligea ensuite l'ignominie de la pendaison. — A Suse, les deux eunuques qui ont comploté contre le roi sont pendus. Esth., ii, 23. Quelque temps après, Aman est pendu à une potence de cinquante coudées qu'il avait fait préparer pour Mardochée, Esth., vii, 10, et les Juifs obtiennent que les dix fils d'Aman soient pendus comme leur père. Esth., ix, 13-14. La suspension au gibet est mentionnée par Hérodote, vi, 30; vii, 238, comme étant pratiquée chez les Perses. — En Palestine, pendant la persécution d'Antiochus, on suspend au cou ou aux mamelles de leurs mères les enfants qui ont été circoncis, et on précipite celles-ci du haut des murailles. I Mach., i, 64; II Mach., vi, 10. — 2° La pendaison est accidentelle pour Absalom, dont la chevelure se prend dans les branches d'un térébinthe, pendant qu'il fuyait sur son mulet. Le révolté se trouve ainsi suspendu sans pouvoir se dégager, et Joab vient le tuer en le perçant de trois traits. II Reg., xviii, 9-14. — 3° La pendaison est un suicide pour Judas. Le traître se met la corde au cou et se pend à un arbre, Matth., xxvii, 5, puis « il tombe en avant, rompt par le milieu et toutes ses entrailles se répandent ». Act., i, 18. La corde ou la branche d'arbre cassent sous le poids, probablement quand Judas est déjà mort, que son ventre se gonfle et que la putréfaction a déjà commencé son œuvre. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que, par suite de la chute, la peau déjà entamée se rompe et laisse échapper les entrailles.

H. Lesêtre.

PENDANTS D'OREILLE (hébreu : *'âgîl, netîfôt, nézém;* Septante : ἐνώτιον; Vulgate : *inauris*), orne-



14. — Pendants d'oreille assyriens. Moules assyriens pour les pendants d'oreille en or et en argent trouvés à Koyoundjik et à Nimroud. D'après Layard, *Discoveries in Nineveh and Babylon,* 1853, p. 597.

ment qui se suspend aux oreilles (fig. 13). — Les pendants d'oreille, comme toutes les autres parures, ont de tout temps été du goût des Orientaux. Les Égyptiens en portaient. On en voit aux oreilles des personnes assises à un festin, voir t. ii, fig. 649, col. 2214. La reine Nofritari, femme de Ramsès II, porte des anneaux aux oreilles. Cf. Lepsius, *Denkmäler,* iii, 189 *b*. En Babylonie et en Assyrie, les pendants d'oreille étaient familiers, même aux hommes. Sargon et son premier ministre en ont de considérables. Cf. Botta, *Le monument de Ninive,* t. i, pl. 12. Il en est de même pour Assurbanipal, t. i, fig. 312, 319, col. 1146, 1157. Les Phéniciens fabriquaient pour le commerce des pendants d'oreille dont un certain nombre de modèles ont été conservés. Cf. Babelon, *Archéologie orientale,* Paris, 1888, p. 310. — Les formes de pendants d'oreille étaient très diverses (fig. 14). On suspendait aux oreilles tantôt un anneau,

voir t. I, fig. 284, col. 1058; t. II, fig. 619, col. 2009, tantôt des bijoux plus compliqués (fig. 15). Avant de se rendre à Béthel, Jacob se fit remettre les dieux étrangers qui se trouvaient dans sa famille et les anneaux que ses gens avaient aux oreilles et il enfouit le tout sous un chêne à Sichem. Gen., XXXV, 2-4. Ceci donne à supposer que ces anneaux présentaient un caractère idolâtrique ou superstitieux. Pour fabriquer le veau d'or, Aaron demanda les anneaux d'or qui étaient aux oreilles des femmes d'Israël, de leurs fils et de leurs filles. Exod., XXXII, 2-3. — Les Israélites possédaient aussi de vrais pendants d'oreille. Ils en trouvèrent dans le butin fait sur les Madianites, Num., XXXI, 50, et les offrirent à Jéhovah. Il y en eut également dans un autre butin fait sur les mêmes Madianites par Gédéon. Jud., VIII, 26. Isaïe, III, 20, nomme les *netîfôṯ* dans son énumération des bijoux des femmes de Jérusalem. Dans Ézéchiel, XVI, 12, Jéhovah rappelle à Jérusalem les soins dont il l'a



15. — Pendants d'oreille assyriens. Musée du Louvre.

entourée. Il a mis un *nézém* à ses narines et des *'ăgilim* à ses oreilles. Les versions traduisent à tort ici *nézém* par « pendants d'oreille » et le second mot par « boucles ». Le premier mot désigne certainement la parure du nez et le second celle des oreilles. Judith, X, 3, avait des pendants d'oreille. — Dans quelques autres passages, les versions appellent « pendants d'oreille » des anneaux de nez, Gen., XXIV, 22, 30, 47, ou des anneaux dont l'usage n'est pas déterminé. Exod., XXXV, 22; Jud., VIII, 24, 25; Job, XLII, 11, Prov., XXV, 12; Ose., II, 13. Cf. K. Hadaczek, *Der Ohrschmuck der Griechen und Etrusker*, dans les *Abhandlungen des arch.-epigr. Seminars der Unversität Wien*, XIV, Heft, in-4°, Vienne, 1903. H. LESÊTRE.

PÉNITENCE (hébreu : *nôḥam, šûbâh*, « conversion; » Septante : μετάνοια; Vulgate : *pænitentia*), regret intérieur et effectif du mal que l'on a commis.

I. APPELS À LA PÉNITENCE. — 1° *Dans le Temple.* — Au jour de la consécration du Temple, Salomon adressa une prière solennelle au Seigneur pour lui demander de pardonner à son peuple toutes les fois que, châtié à cause de ses péchés, il viendrait dans ce Temple implorer son pardon et ferait pénitence. III Reg., VIII, 33-52; II Par., VI, 24-39. Le Seigneur daigna s'engager à pardonner quand le peuple serait sincèrement pénitent. II Par., VII, 13-15.

2° *Par les prophètes.* — Isaïe, XLIV, 22, invite Israël à revenir au Dieu qui l'a racheté, en lui assurant que, s'il se tourne vers lui, il sera sauvé, Is., XLV, 22, et que Dieu fera grâce au méchant qui se convertira. Is., LVII, 7. Jérémie, III, 14; IV, 1; XVIII, 11, renouvelle l'appel divin. Il déclare que si la nation revient de sa méchanceté, Dieu se repentira du mal qu'il voulait lui faire. Jer., XVIII, 8. Ézéchiel, XIV, 6; XVIII, 21, 30; XXXIII, 14, appelle le pécheur à la pénitence en disant que, s'il se repent, il vivra et ne sera pas maltraité. Dieu dit par sa bouche : « Prendrai-je plaisir à la mort du méchant? N'est-ce pas plutôt à ce qu'il se détourne de ses voies et qu'il vive? » Ezech., XVIII, 23, 32; XXXIII, 11. Le prophète a reçu mission de prêcher la pénitence au pécheur, et il sera responsable de la perte de ce dernier s'il ne parle pas pour le détourner du mal. Ezech., II, 18, 19; XXXIII, 8, 9. Osée, XIV, 2; Joël, II, 12, 13, et Zacharie, I, 4, répètent la même invitation aux pécheurs.

3° *Par les saints personnages.* — Tobie, XIII, 8, exhorte les pécheurs de son temps à faire pénitence. Judith, V, 19, remarque que le Seigneur a toujours aidé les Israélites repentants, et que, comme il est patient, il pardonnera si on fait pénitence avec larmes. Judith, VIII, 14. Le Psalmiste pénitent s'engage à enseigner les méchants pour qu'ils se convertissent au Seigneur. Ps. LI (L), 15. Dans le livre de l'Ecclésiastique, on lit qu'il ne faut pas tarder de se convertir au Seigneur, Eccli., V, 8, que Dieu ménage un large pardon à ceux qui reviennent à lui, Eccli., XVII, 28, et qu'il est beau de se repentir quand on a été repris. Eccli., XX, 4. L'auteur de la Sagesse dit que Dieu ferme les yeux sur les péchés des hommes pour les amener à la pénitence, parce qu'il aime toutes ses créatures, et qu'il pardonne à tous parce que tout est à lui et que les âmes sont l'objet de son amour. Sap., XI, 24-26. Il ne punit que par degrés, pour laisser le temps de faire pénitence et ne pas désespérer ses enfants. Sap., XII, 10, 19.

4° *Par saint Jean-Baptiste.* — Le précurseur prêche dans le désert le baptême de pénitence, c'est-à-dire le repentir et la purification du cœur dont son baptême est le symbole. Matth., III, 2; Marc., I, 4; Luc., III, 3. Il invite les hommes à faire de dignes fruits de pénitence, par conséquent à témoigner par une conduite nouvelle la sincérité de leur repentir. Matth. III, 8; Luc., III, 8; cf. I, 16; Act., XIII, 24; XIX, 4.

5° *Par Jésus-Christ.* — Le Sauveur lui-même appelle les hommes à la pénitence. Matth., IV, 17; XVIII, 3; Marc., I, 15. Il est venu pour appeler les pécheurs à la pénitence, Luc., V, 32; déclare que tous périront s'ils ne font pénitence, Luc., XIII, 3, 5; parle de la joie que cause au ciel la pénitence d'un seul pécheur, Luc., XV, 7, 10; ordonne à chacun de pardonner à son frère repentant, Luc., XVII, 3, 4; invite à la pénitence par ses paraboles de la brebis perdue, Luc., XV, 1-7, de la drachme égarée, Luc., XV, 8-10, de l'enfant prodigue, Luc., XV, 11-32, du pharisien et du publicain, Luc., XVIII, 9-14, et par l'accueil qu'il fait aux pécheurs, voir PÉCHEUR, col. 18; et enfin, après sa résurrection, il envoie ses Apôtres dans le monde pour y prêcher la pénitence. Luc., XXIV, 27.

6° *Par les Apôtres.* — Initiés à cette prédication par leur divin Maître, Marc., VI, 12, les Apôtres proclament la nécessité de la pénitence. Act., II, 38; III, 19, 26; VIII, 22, etc. Ils montrent comment le Sauveur est venu pour aider les hommes à faire une pénitence salutaire. Act., V, 31; XI, 18; XVII, 30. Saint Paul exhorte à la pénitence. Act., XX, 21; XXVI, 20. Il parle de la bonté de Dieu amenant les hommes à se repentir, Rom., II, 4, et rappelle que le devoir des ministres sacrés est de conduire leurs frères à la pénitence. II Tim., II, 25. Saint Pierre dit que si Dieu patiente

c'est pour que les hommes fassent pénitence. II Pet., III, 9; cf. Act., XI, 18. Saint Jacques, V, 20, enseigne que celui qui convertit un pécheur sauve son âme et couvre la multitude des péchés. Enfin saint Jean multiplie les appels à la pénitence. Apoc., II, 5, 16, 21, 22; III, 3, 19.

II. CONDITIONS DE LA PÉNITENCE. — 1° La pénitence comporte toujours, pour celui qui y est soumis, quelque chose d'afflictif. On le voit par les exemples de nos premiers parents, Gen., III, 16-19; de David, II Reg., XII, 11-14; XXIV, 10-14, etc. — 2° Mais elle implique nécessairement un acte de la volonté qui a péché en se détournant de Dieu et qui ne peut se repentir efficacement qu'en se retournant vers Dieu. Le Seigneur promet son pardon à celui qui remplira quatre conditions : s'humilier, prier, chercher sa face et se détourner du mal. II Par., VII, 14. Judith, VIII, 14-17, engage ses compatriotes qui veulent obtenir leur pardon à s'humilier et à prier avec larmes. Dans l'Ecclésiastique, XVII, 20, 21, les conditions de la pénitence sont ainsi indiquées :

> Tourne-toi vers le Seigneur et quitte tes péchés,
> Prie devant sa face et diminue tes offenses,
> Reviens au Très-Haut, détourne-toi de l'injustice
> Et déteste fortement ce qui est abominable.

Il ne suffit donc pas de quitter le mal, il faut le détester et donner comme preuve de repentir les efforts qui aboutissent à une diminution des offenses. — 3° Le prophète Joël, II, 12-17, énumère les conditions que doit remplir le peuple coupable qu'il appelle à la pénitence :

> Revenez à moi de tout votre cœur,
> Avec des jeûnes, des larmes et des lamentations;
> Déchirez vos cœurs et non vos vêtements...
> Que les prêtres, ministres de Jéhovah, pleurent
> Entre le portique et l'autel,
> Et disent : Jéhovah, épargnez votre peuple.

Une vraie contrition doit saisir le cœur et le déchirer; le jeûne et la prière achèveront l'œuvre de la pénitence. Sans doute, il existait sous l'ancienne loi des sacrifices pour le péché. Mais ni les sacrifices, ni les œuvres extérieures, comme le jeûne, ne constituaient une pénitence valable sans les sentiments du cœur et le renoncement au mal.

> Le Très-Haut n'agrée pas les offrandes des impies, [chés...
> Ce n'est pas sur la quantité des victimes qu'il pardonne les pé-
> L'homme qui jeûne pour ses péchés, s'il va les renouveler,
> Qui entend sa prière, que lui sert son humiliation?
> Eccli., XXXV, 19, 26.

Aussi le Psalmiste termine-t-il son cantique de pénitence en disant, Ps. LI (L), 18, 19 :

> Tu ne désires pas de sacrifices, je t'en offrirais,
> Tu ne prends pas plaisir aux holocaustes;
> Le sacrifice à Dieu, c'est un esprit brisé;
> O Dieu, tu ne dédaignes pas un cœur brisé et contrit.

Rien n'est aussi étranger que ces sentiments intérieurs aux Psaumes de pénitence babyloniens. Les suppliants ne savent guère qu'y manifester leur peur des maux que peut leur causer une divinité irritée et implorer d'elle les biens qui contribuent au bonheur de la vie. Cf. Scheil, *Psaume de pénitence chaldéen,* dans la *Revue biblique,* 1896, p. 75-77; Dhorme, *Deux textes religieux assyro-babyloniens,* dans la *Revue biblique,* 1906, p. 274-285; Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* 1re sér., Paris, 1903, p. 57. — 4° La prière est indiquée comme condition nécessaire à la pénitence. Dieu, en effet, n'impose pas son pardon; il convient qu'on le lui demande. « Fais-moi revenir, et je reviendrai, » dit Éphraïm au Seigneur. Jer., XXXI, 18. « Faites-nous revenir et nous reviendrons, » disent les Juifs de Jérusalem. Lam., V, 21. « Ayez pitié de moi qui suis un pécheur, » dit le publicain. Luc., XVIII, 13. « Remettez-nous nos dettes, » c'est-à-dire « pardonnez-nous nos offenses », nous fait dire le divin Maître. Matth., VI, 12. — 5° Dans la parabole de l'enfant prodigue, Luc., XI, 21, Notre-Seigneur montre quelles sont les conditions de la vraie pénitence : le malheureux prodigue rentre en lui-même, regrette la perte des biens de la maison paternelle, prend la résolution d'aller retrouver son père, de lui faire l'aveu de son crime et de se soumettre ensuite au sort le plus humiliant, abandonne effectivement la vie indigne à laquelle il se trouvait réduit, reprend le chemin qui ramène à son père, lui fait son aveu et implore son pardon. — 6° Ce qui montre que la pénitence est véritable, ce sont les « dignes fruits » qu'elle porte. Matth., III, 8. Parmi ces fruits, saint Jean-Baptiste indique aux foules la pratique de la charité, aux publicains et aux soldats la justice et la fidélité dans l'accomplissement de leurs devoirs d'état. Luc., III, 10-14. Notre-Seigneur recommande de ne plus pécher. Joa., V, 14; VIII, 11.

III. EXEMPLES DE PÉNITENCE. — 1° Adam fit pénitence de son péché, Sap., X, 2, probablement en supportant avec humilité et résignation l'épreuve à laquelle il fut condamné. — Énoch fut pour les nations un exemple de pénitence. Eccli., XLIV, 16. — Au temps de Noé, il y eut des esprits rebelles qui firent pénitence à la vue du châtiment, puisque le Christ put, après sa mort, leur prêcher dans la prison où ils étaient détenus. I Pet., XIX, 20. — 2° L'époque des Juges fut pour les Israélites une succession d'infidélités à Dieu et de repentirs. Jud., III, 9; IV, 3; VI, 7; X, 10, etc. — Job fit pénitence dans la poussière, après avoir reconnu sa présomption. Job, XLII, 6. — 3° A la suite de son double crime, David resta près d'une année sans écouter la voix de sa conscience; mais ensuite il se repentit sincèrement à l'appel de Nathan. II Reg., XII, 13; XVI, 12. — Josias amena la nation au repentir. Eccli., XLIX, 3. — Captif à Babylone, Manassé s'humilia et demanda pardon au Seigneur. II Par., XXXIII, 12, 13. — 4° Pour obtenir leur délivrance, les Juifs se livrèrent à des actes de pénitence à Suse, sur la demande d'Esther. Esth., IV, 16. — A la prédication de Jonas, le roi de Ninive se soumit avec ses sujets à une pénitence rigoureuse comprenant un jeûne absolu pour tout être vivant, homme ou bête, l'usage du sac et de la cendre, la prière instante adressée à Dieu et le renoncement au mal. Jon., III, 5-9. — 5° Une longue protestation de repentir fut signée par les principaux personnages et acceptée par tout le peuple, au temps de Néhémie. II Esd., IX, 1-38. — 6° Dans le Nouveau Testament, on trouve les exemples de pénitence des Juifs à la prédication de saint Jean-Baptiste, Matth., III, 7, Luc., III, 7; de la pécheresse chez Simon le pharisien, Luc., VII, 37, 38, 48; du publicain, Luc., XVIII, 13; de Zachée, Luc., XIX, 8; de saint Pierre pleurant amèrement après son reniement, Matth., XXVI, 75; Marc., XIV, 72; Luc., XXII, 62; du bon larron se repentant sur la croix, Luc., XXIII, 40-42; des Juifs qui partirent du Calvaire en se frappant la poitrine. Luc., XXIII, 48. — 7° Notre-Seigneur lui-même donne l'exemple de la pénitence, à son jeûne du désert, Matth., IV, 2; Luc., IV, 2; pendant son ministère évangélique, n'ayant pas toujours le temps de prendre sa nourriture, Marc., III, 20, ni où reposer sa tête, Matth., VIII, 20; Luc., IX, 58, et surtout pendant sa passion. — 8° Plusieurs milliers de Juifs font pénitence à la voix de saint Pierre. Act., II, 38, 41. — Saint Paul se convertit et, pendant le reste de sa vie, accepte en esprit de pénitence l'accomplissement de la prédiction du Sauveur à son sujet : « Je lui montrerai tout ce qu'il doit souffrir

pour mon nom. » Act., IX, 16. — A l'appel des Apôtres, on fait pénitence à Lydda et à Saron, Act., IX, 35; à Antioche, Act., XI, 21; à Éphèse, où l'on brûle une multitude de livres de superstition, Act., XIX, 18, 19; XX, 21; à Corinthe, II Cor., VII, 9, 10. Cf. I Pet., II, 25.

IV. Exemples d'impénitence. — 1° Beaucoup de pécheurs se sont refusés à faire pénitence. Tels furent Caïn, Gen., IV, 10-13; la plupart des contemporains de Noé, Gen., VI, 5, 6; les habitants de Sodome et des villes coupables, Gen., XIX, 12, 13; le pharaon d'Égypte qui se repentait un moment pour s'obstiner ensuite, Exod., VIII, 25, 32, IX, 27, 35; X, 16, 20, 24, 27; XII, 31; XIV, 5; les Israélites révoltés qui furent condamnés à périr au désert, Num., XIV, 27-33; les fils d'Héli, I Reg., IV, 11; Saül, I Reg., XIII, 14; XVI, 35; les contemporains du prophète Élie, Eccli., XLVIII, 16; les rois et le peuple d'Israël, IV Reg., XVII, 7-18; une grande partie des rois et du peuple de Juda. IV Reg., XXIV, 3, 4. En vain Jérémie multiplia ses appels à la pénitence; on ne voulut pas se convertir. Jer., III, 1-22; V, 3; VIII, 6. — Plus tard, le roi persécuteur, Antiochus Épiphane, frappé par la justice de Dieu, sembla vouloir se repentir du mal qu'il avait causé; mais sa pénitence n'était ni sincère ni désintéressée. II Mach., IX, 11-29.

2° A plusieurs reprises, il est dit que Dieu endurcit le cœur de ceux qui ne veulent pas se convertir. Exod., IV, 21; VII, 3; IX, 12; X, 1, 20, 27; XIV, 4, 8, 17; Deut., II, 30; Is., LXIII, 17; Rom., IX, 18. D'autre part, on lit dans Isaïe, VI, 10 : « Appesantis le cœur de ce peuple, rends ses oreilles dures et bouche-lui les yeux, en sorte qu'il ne voie point de ses yeux, n'entende point de ses oreilles, ne se convertisse point et ne soit point guéri. » Cet oracle est répété par Notre-Seigneur, Matth., XIII, 15; Marc., IV, 12; Joa., XII, 40, et par saint Paul, Act., XXVIII, 27. A prendre les termes à la lettre, Dieu semble ainsi l'auteur de l'impénitence qu'ensuite il châtie. — Mais il y a là une manière de parler destinée à faire comprendre avec quelle certitude Dieu prévoit l'endurcissement et lui donne occasion de se produire en vue d'un bien supérieur. Saint Augustin, *Quæst. in Heptat.*, II, 18, t. XXXIV, col. 601-602, explique ainsi le cas du pharaon : « La malice qui est au cœur d'un homme, c'est-à-dire sa disposition au mal, tient à sa propre faute et n'existe que par le fait de sa volonté libre. Toutefois, pour que cette disposition mauvaise agisse dans un sens ou dans l'autre, il faut des causes qui mettent l'esprit en mouvement. Or il ne dépend pas du pouvoir de l'homme que ces causes existent ou non; elles proviennent de la providence cachée, mais très juste et très sage, du Dieu qui règle et gouverne l'univers qu'il a créé. Si le pharaon avait un cœur tel que la patience de Dieu le portât, non à la religion, mais bien plutôt à l'impiété, c'était par sa propre faute. Mais si les événements se produisirent de telle manière que son cœur, si mauvais par sa faute, résista aux ordres de Dieu, ce fut le résultat de la sagesse divine. » Pour expliquer le passage d'Isaïe, VI, 10, saint Jérôme, *In Is.*, III, 6, t. XXIX, col. 100, s'appuie sur la doctrine de l'Épître aux Romains, IX, 14-18, et dit que l'aveuglement volontaire des Juifs a procuré l'illumination des autres nations : « Ce n'est pas par cruauté, mais par miséricorde, que Dieu permet la perte d'une nation pour le salut de toutes les autres. Une partie des Juifs n'ont pas vu clair, pour que le monde entier pût voir. »

3° D'autres exemples d'impénitence se rencontrent dans le Nouveau Testament. Les villes de Corozaïn, Bethsaïde et Capharnaüm ont refusé de se convertir, dans des conditions qui auraient décidé Tyr et Sidon à faire pénitence. Matth., XI, 20-24; Luc., X, 13-15. La génération contemporaine du Sauveur a montré le même endurcissement, alors que Ninive s'est convertie à la voix de Jonas. Matth., XII, 41; Luc., XI, 32. Jérusalem s'est dérobée aux appels du Sauveur qui voulait rassembler ses enfants comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes. Matth., XXIII, 37. Après avoir refusé d'obéir, les pécheurs ont fait pénitence; après avoir promis fidélité, les Juifs ont refusé de faire pénitence. Matth., XXI, 28-32. — Même si un mort ressuscitait, certains pécheurs ne se convertiraient pas. Luc., XVI, 31. — Juda fut saisi de repentir, mais sa pénitence fut dépourvue de confiance en Dieu et ne le sauva pas. Matth., XXVII, 3-10. — La résurrection du Sauveur laissa dans l'impénitence la plupart des Juifs. Matth., XXVIII, 11-15. — La pénitence de Simon le magicien fut intéressée et sans valeur. Act., VIII, 13, 18-24. — Beaucoup de pécheurs ont continué à refuser la pénitence. II Cor., XII, 21; Apoc., IX, 20-21; XVI, 9, 11.

V. Le sacrement de pénitence. — 1° Jésus-Christ dit à saint Pierre : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux : tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » Matth., XVI, 19. Il dit ensuite à tous ses Apôtres en général : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » Matth., XVIII, 19. Les Apôtres reçoivent par là le pouvoir d'établir ou de supprimer des obligations dans le domaine spirituel. Voir Lien, t. IV, col. 248. Le soir même de sa résurrection, le divin Maître, qui vient de payer sur la croix la rançon du péché, applique à un point spécial le pouvoir qu'il a précédemment accordé : « Recevez le Saint-Esprit. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus. » Joa., XX, 22, 23. Les Apôtres reçoivent donc ce jour-là, de celui qui a le pouvoir de remettre les péchés, Matth., IX, 5, la transmission de ce pouvoir. Saint Paul l'entend bien ainsi quand il dit : « Dieu nous a réconciliés avec lui par Jésus-Christ, et nous a confié le ministère de la réconciliation. » II Cor., V, 18. Ce ministère de la réconciliation, c'est l'ordre et le pouvoir de remettre les péchés dans le sacrement de pénitence. Le Concile de Trente, Sess. XIV, can. 2, 3, a défini que les paroles dites par le Sauveur le jour de sa résurrection doivent s'entendre du pouvoir de remettre et de retenir les péchés dans le sacrement de pénitence, comme l'Église catholique l'a toujours entendu depuis l'origine, et qu'on ne peut les détourner contre l'institution de ce sacrement en les appliquant au pouvoir de prêcher l'Évangile.

2° Le sacrement de pénitence précise et facilite les conditions nécessaires à la rémission du péché sous la Loi ancienne. 1. La *contrition* réclame toujours les même qualités qu'autrefois; il faut qu'elle soit au fond du cœur, qu'elle soit sincère et détache effectivement la volonté du péché. Voir col. 39. Un nouveau motif s'ajoute aux précédents pour la faire naître dans le cœur; c'est la pensée de la rédemption et de tout ce que le Sauveur s'est imposé de souffrances pour l'expiation du péché. — 2. La *confession* prend une forme plus précise, dont l'obligation se déduit des paroles mêmes qui instituent le sacrement. Voir Confession, t. II, col. 907-919. — 3. La *satisfaction* demeure nécessaire comme autrefois, même après la rémission du péché, du moins pour l'ordinaire. Cf. Num., XX, 12; Deut., XXXII, 49-51; II Reg., XII, 14, etc. Saint Paul déclare qu'il « complète en sa propre chair ce qui manque aux souffrances du Christ, pour son corps, qui est l'Église ». Col., I, 24. — 4. Enfin l'*absolution* est une grâce nouvelle que l'Ancien Testament ne connaissait pas. Nathan put bien exceptionnellement dire à David : « Jéhovah a pardonné ton péché. » II Reg., XII, 13. Les autres pécheurs, si repentants qu'ils fussent, ne pouvaient présumer leur pardon. Notre-Seigneur, qui dit lui-même à plusieurs pécheurs : « Tes péchés te sont remis, » Matth., IX, 2; Luc., V, 20; VII, 47, 48, donna à ses Apôtres, en vertu des paroles de l'institu-

tion, le pouvoir non seulement de déclarer les péchés, remis, mais de les remettre effectivement : « Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis. » Leur pouvoir s'étend donc plus loin que celui de Nathan, qui ne fit que déclarer à David que son péché était pardonné. — Cette rémission comporte l'effet déjà énoncé dans divers passages de la Sainte Écriture comme directement opéré par Dieu. Le péché, en vertu de l'absolution, est « couvert », Ps. LXXXV (LXXXIV), 3, et « non imputé », Num., XII, 11; Rom., IV, 7, 8, non pas seulement en ce sens qu'il existe toujours, quoique Dieu daigne n'en plus tenir compte. Il est réellement effacé, enlevé, radicalement détruit, comme le déclarent les autres textes inspirés. Voir PÉCHÉ, 4°, col. 11. En un mot, en vertu des paroles évangéliques, il est « remis », comme une dette qui n'existe plus et ne peut plus revivre, quand le créancier a rendu au débiteur le titre qui liait ce dernier.

3° Le pouvoir conféré par Notre-Seigneur à son Église n'est pas limité par sa déclaration sur le péché contre le Saint-Esprit. Matth., XII, 32; Marc., III, 28. Voir BLASPHÈME, t. I, col. 1809. — On lit aussi dans l'Épître aux Hébreux, VI, 4-6 : « Il est impossible pour ceux qui ont été une fois éclairés, qui ont goûté le don céleste, qui ont eu part au Saint-Esprit, qui ont goûté la douceur de la parole de Dieu et les merveilles du monde à venir, et qui pourtant sont tombés, de les renouveler une seconde fois en les amenant à la pénitence. » De ce texte, plusieurs Pères, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, 2, 13, t. VIII, col. 293; Tertullien, *De pœnit.*, 7, 9, t, I, col. 1241, 1243; Origène, *In Levit., Hom.* XV, 2, t, XII, col. 565; S. Ambroise, *De pœnit.*, II, 95, t. XVI, col. 520 ; S. Augustin, *Ep. CLIII*, 7, t. XXXIII, col. 656, ont conclu, sans justifier autrement leur assertion, qu'il n'y a qu'une pénitence, comme il n'y a qu'un baptême. Novatien et ses partisans s'appuyaient même sur ce texte pour nier la possibilité du pardon des péchés graves. Cf. Socrate, *H. E.*, I, 10, t. LXVII, col. 69. Au moyen âge, on l'entendit de la pénitence solennelle, qui en effet n'était jamais réitérée. Cf. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, p. 461. Il est évident que l'auteur de l'Épître n'a guère pu songer à la pénitence publique. On explique assez souvent son texte de la difficulté et même de l'impossibilité morale qui empêche pratiquement l'apostat de se repentir avec efficacité. Mais plusieurs Pères préfèrent une autre explication. Ils font porter l'idée principale de l'auteur sur le mot « renouveler »; il est impossible, disent-ils, qu'une âme soit renouvelée par la pénitence comme elle l'est par le baptême. « Il n'exclut pas les pécheurs de la pénitence, mais il montre qu'il n'y a dans l'Église catholique qu'un baptême, et non deux... Celui qui fait pénitence cesse de pécher, mais il garde les cicatrices de ses blessures, tandis que celui qui est baptisé dépouille le vieil homme et est renouvelé par la grâce du Saint-Esprit qui lui donne une naissance supérieure. » S. Athanase, *Epist. IV ad Serapion.*, 13, t. XXVI, col. 656. D'autres pensent que l'écrivain sacré veut seulement montrer qu'il n'y a pas dans l'Église, comme chez les Juifs, plusieurs baptêmes successifs pour purifier des souillures. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III, q. CXXXIV, a. 10, ad 1um. En toute hypothèse, le texte en question n'apporte donc aucune restriction à la rémissibilité des péchés.

VI. LE REPENTIR DE DIEU. — La Sainte Écriture dit que Dieu s'est repenti d'avoir fait l'homme sur la terre, Gen., VI, 6; d'avoir établi roi Saül, I Reg., XV, 11, 35; d'avoir voulu faire du mal à son peuple infidèle, Jer., XXVI, 3, 13, 19, et aux Ninivites coupables. Jon., III, 10. D'autres fois, on annonce que Dieu ne se repentira pas. Ps. CX (CIX), 4; Jer., IV, 28; XX, 16. Ce sont là de purs anthropomorphismes, des locutions qui prêtent à Dieu la manière de parler et d'agir des hommes, mais qui présentent sous une forme relative ce qui est absolu en Dieu. Le repentir est impossible à Dieu, parce qu'il a tout prévu à l'avance, le bon ou mauvais usage que l'homme ferait de ses dons et la conduite qu'il tiendrait lui-même en conséquence. Samuel exprime ce qu'il y a d'immuable dans la volonté de Dieu, quand il dit à Saül : « Celui qui est la splendeur d'Israël ne ment point et ne se repent point, car il n'est pas un homme pour se repentir. » I Reg., XV, 29. Et saint Paul, parlant des anciennes promesses faites aux Juifs, dit que « les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance ». Rom., XI, 29.

H. LESÊTRE.

2. PÉNITENCE D'ADAM, livre apocryphe. Voir APOCRYPHES, t. I, col. 710.

PÉNITENTIAUX (PSAUMES), nom donné aux sept Psaumes, VI, XXXI, XXXVII, L, CI, CXXIX et CXLIII, à cause des sentiments de pénitence qu'ils expriment. L'usage de réciter ces Psaumes pour demander à Dieu pardon de ses péchés est très ancien dans l'Église.

PENSÉE (hébreu : *hâgût*, de *hâgâh*, « parler doucement, méditer; » *zammâh*, *mezimmâh*, de *zâmam*, même sens; *yeṣêr*, de *yâṣar*, « former; » *'aštût*, *'ésṭonôt*, de *'âšat*, « former, imaginer ; » *rêa'*, de *re'âh*, « penser; » *śêah*, de *ṣîah*, « parler, méditer; » *se'iffîm*, *śe'iffîm*, de *śâ'af*, « diviser; » *śar'affîm ;* chaldéen : *harhor*, de *hârâh*, « concevoir; » *ra'iôn*, de *re'âh*, « penser; » Septante : διαλογισμός, διάνοια, ἔννοια, ἐνθύμησις, μελέτη ; Vulgate : *cogitatio, cogitatus, consilium*), combinaison d'idées formée intérieurement par l'intelligence. — Cette combinaison peut être spontanée ou voulue, mais rapide; c'est la pensée proprement dite. Elle est exprimée extérieurement par la parole. Voir PAROLE. L'intelligence peut s'y arrêter avec attention, c'est la réflexion, ou même faire effort pour examiner la pensée plus longuement et sous divers aspects, c'est la méditation, *śîḥâh*, μελέτη, *meditatio*. La pensée peut ensuite passer dans le domaine de la volonté, pour devenir projet, dessein ou résolution, et être communiquée à d'autres, sous forme de conseil, pour les diriger. — Dans le langage biblique, le cœur est habituellement considéré comme le siège de la pensée. Voir CŒUR, t. II, col. 823.

1° *Les pensées de Dieu.* — Elles sont d'une profondeur qui déconcerte l'homme. Ps. XCII (XCI), 6. Elles ne sont pas celles des hommes, Is., LV, 8, et les dépassent autant que le ciel est au dessus de la terre. Is., LV, 9. Personne ne peut changer la pensée de Dieu. Job, XXIII, 13. Dieu a des pensées de paix à l'égard de son peuple. Jer., XXIX, 11. Les nations ne connaissent pas ses pensées. Mich., IV, 12.

2° *Les pensées de l'homme.* — 1. Dieu les connaît toutes; il les sonde, I Par., XXVIII, 9; Ps. XCIV (XCIII), 11; CXXXIX (CXXXVIII), 3; Sap., VI, 4; Eccli., XLII, 20; Is., LXVI, 18; Ezech., XI, 5; I Cor., III, 20; Heb., IV, 12; il les juge, Sap., I, 9, et les révèle. Luc., II, 35. Il a horreur des pensées mauvaises, Prov., XV, 26, et son Esprit s'éloigne de celles qui manquent de sens. Sap., I, 5. Notre-Seigneur lisait dans les cœurs les pensées de ses interlocuteurs, et les étonnait profondément en les leur révélant. Matth., IX, 4; XII, 25; Marc., II, 6, 8; Luc., V, 22; VI, 8; IX, 47; XI, 17; XXIV, 38. — 2. L'esprit de l'homme a des pensées multiples. Sap., IX, 15. Ces pensées sont incertaines, Sap., IX, 14, et parfois causent grand trouble à l'homme. Dan., IV, 16; V, 6; VII, 28. Il ne faut pas s'élever dans ses pensées, Eccli., VI, 2, mais demander à Dieu qu'il en donne de bonnes, car, sans son inspiration, nous ne sommes pas capables de concevoir quelque chose par nous-mêmes, au moins dans l'ordre du salut. II Cor., III, 5. — 3. Les bonnes pensées se rencontrent chez le juste. Ps. XLIX (XLVIII),

4; Prov., XII, 5. En lui, la charité ne pense pas le mal. I Cor., XIII, 5. Lui-même pense à Dieu dans toutes ses voies. Prov., III, 6. Le chrétien doit s'armer de la pensée de Jésus crucifié. I Pet., IV, 1. En dehors de là, l'objet ordinaire de ses pensées sera « tout ce qui est honorable, juste, pur, de bonne renommée, conforme à la vertu et digne d'éloge ». Phil., IV, 8. — 4. Les mauvaises pensées, que fuit le juste, Job, XXXI, 1, sont celles des méchants : pensées impies contre Dieu, Sap., III, 14; pensées idolâtriques, Ezech., XX, 32; pensées égoïstes, Deut., XV, 9; pensées intéressées, Act., VIII, 22; pensées d'erreur, Sap., II, 21, d'injustice, Jacob., II, 4, d'adultère, Dan., XIII, 28, d'orgueil Dan., II, 29, 30, d'homicide, Gen., XXXVII, 18; I Reg., XXIV, 11; pensées perverses de toute nature. Is., LV, 7; LIX, 7; I Reg., XVIII, 25; Judith, V, 26; Sap., III, 10; XVIII, 5; II Esd., VI, 2; Esth., IX, 24; Matth., XV, 19; Marc., VII, 21. Depuis la chute des premiers parents, toutes les pensées de l'homme inclinent vers le mal. Gen., VI, 5; VIII, 21. Les philosophes eux-mêmes n'ont abouti qu'à des pensées vaines. Rom., I, 21. En se conduisant au gré de leurs pensées, Is., LXV, 2; Jer., XVIII, 12; Eph., II, 3, les méchants se séparent de Dieu, Sap., I, 3, se couvrent de honte, Sap., II, 14, attirent sur eux le malheur, Jer., VI, 19, et se préparent de terribles remords pour l'autre vie. Sap., IV, 20. — 5. L'insensé n'a que des pensées volages, qui se succèdent sans réflexion.

> L'intérieur de l'insensé est comme une roue de chariot,
> Et sa pensée comme un essieu qui tourne. Eccli., XXXIII, 5.

Il y a certaines pensées qu'il faut garder pour soi.

> Même dans ta chambre ne dis pas de mal du puissant;
> Même dans ta pensée ne maudis pas le roi.
> L'oiseau du ciel emporterait ta voix
> Et le volatile publierait tes paroles. Eccle., X, 20.

— 6. La Sainte Écriture loue comme « une pensée sainte et pieuse » celle qui porta Judas Machabée à faire offrir des sacrifices pour les morts, et qui lui fut inspirée par « la pensée de la résurrection ». II Mach., XII, 43, 45.

3° *La réflexion.* — 1. Tout homme agit avec réflexion. Prov., XIII, 16. La réflexion doit précéder toute action, si l'on ne veut pas avoir à se repentir. Eccli., XXXII, 24; XXXVII, 20. Il est bon de fréquenter ceux qui réfléchissent. Eccli., XXVII, 13. L'enfant pense en enfant. I Cor., XIII, 11. — 2. Les pharisiens réfléchissent à ce qu'ils répondront à Notre-Seigneur. Matth., XXI, 25; Marc., XI, 31; Luc., XX, 5. Caïphe dit aux membres du sanhédrin qu'ils ne réfléchissent pas que la mort d'un seul est avantageuse à tout le peuple. Joa., XI, 50. — 3. Le juste réfléchit quand il est nécessaire. Judith, X, 13; II Esd., V, 7; II Mach., VI, 23; etc. Marie réfléchit aux paroles de l'ange, Luc., I, 29; Joseph, à ce qu'il doit faire par rapport à Marie, Matth., I, 20; les Apôtres, aux paroles que leur a dites le Sauveur, Matth., XVI, 7, 8; Marc., VIII, 16, 17; saint Pierre, à sa vision de Joppé. Act., X, 19. — 4. Le cœur du juste médite sur ce qu'il doit répondre. Prov., XV, 28. Cependant, Notre-Seigneur recommande à ses disciples de ne pas réfléchir sur ce qu'ils répondront devant les tribunaux, parce que l'Esprit de Dieu le leur inspirera. Matth., X, 19.

4° *La méditation.* — 1. On médite sur ce qui intéresse la vie présente. Dans la maison du deuil, le vivant médite sur sa destinée. Eccle., VII, 3. Isaac sortait dans les champs pour méditer, d'après la Vulgate. Gen., XXIV, 63. On a beau méditer et s'ingénier, on ne peut allonger d'une coudée sa taille, ou plutôt la durée de sa vie. Matth., VI, 27; Luc., XII, 25. Le riche fermier médite sur les moyens de serrer sa récolte abondante, Luc., XII, 17; l'architecte, sur les ressources qu'il lui faut pour achever son édifice, Luc., XIV, 28; le roi, sur les forces dont il dispose pour entreprendre la guerre. Luc., XIV, 31. En général, la méditation habituelle des gens de métier porte sur l'exécution de leur travail. Eccli., XXXVIII, 24-34. — 2. Le méchant médite le mal sur sa couche, Ps. XXXVI (XXXV), 5, et ne songe qu'à tendre des embûches. Ps. XXXVIII (XXXVII), 13. Il ferme les yeux pour méditer la tromperie. Prov., XVI, 30. — 3° Il faut méditer jour et nuit sur la loi du Seigneur, Jos., I, 8, sur ses commandements, Eccli., VI, 37, sur la sagesse, Sap., VI, 16; VIII, 17. Sur sa couche, pendant ses veilles, le juste médite sur Dieu et sur ses œuvres. Ps. LXIII (LXII), 7, 13; LXXVII (LXXVI), 7. Son cœur s'enflamme à la méditation de la fragilité de la vie. Ps. XXXIX (XXXVIII), 4. Heureux qui médite ainsi! Ps. I, 2; Eccli., XIV, 22, 28. L'auteur du Psaume CXIX (CXVIII) revient jusqu'à douze fois (16, 27, 47, 70, 77, 92, 97, 99, 117, 143, 148, 174) sur cette idée que la loi de Dieu est l'objet assidu et très aimé de sa méditation. — Marie conservait et méditait dans son cœur tout ce qu'elle voyait et entendait au sujet de l'enfant Jésus. Luc., II, 19, 51. La vierge n'a pas d'autre souci que de songer aux choses de Dieu. I Cor., VII, 34. Saint Paul recommande à Timothée de méditer sur les conseils qu'il lui a donnés. I Tim., IV, 15.

5° *Les projets.* — Souvent on dit qu'on pense à une chose pour signifier qu'on a le dessein de l'exécuter. 1. Ainsi Dieu a ses pensées, c'est-à-dire ses projets sur le juste, Sap., IV, 17; contre l'Assyrie, Is., XIV, 26, et en face de ses desseins, ceux de l'homme ne tiennent pas. Prov., XXI, 30. Saint Paul a annoncé aux Éphésiens tous les desseins de Dieu. Act., XX, 27. Quand les Apôtres persistent à prêcher Jésus-Christ, Gamaliel dit au sanhédrin que si cette idée vient de Dieu, elle s'exécutera malgré eux. Act., V, 38. Salomon pense à bâtir une maison à Jéhovah. III Reg., V, 5; VIII, 18; I Par., XXVIII, 2. Le navigateur pense à prendre la mer. Sap., XIV, 1. Beaucoup d'autres pensées ne sont autre chose que des desseins qu'on veut exécuter. Cf. Judith, II, 3; Esth., XII, 2; Ps. V, 11; XXXIII (XXXII), 10; LVI (LV), 6; Prov., XVI, 3; XIX, 21; Is., XXIX, 16; etc. — 2. Très fréquemment, ces desseins sont mauvais. Exod., X, 10; Ps. X, 2; XXI (XX), 12; XLI (XL), 8; Jer., XVIII, 11, 18; XLVIII, 2, etc. Tels sont en particulier ceux de se révolter contre le Seigneur, Ps. II, 1; Act., IV, 25; de s'emparer du Sauveur, Matth., XXVI, 4; de le mettre à mort, Joa., XI, 53; de traiter de même les Apôtres, Act., V, 33, etc. Zacharie, VII, 10; VIII, 17, recommande de ne pas méditer le mal les uns contre les autres. Un jour, du reste, Dieu manifestera tous les desseins des cœurs. I Cor., IV, 5.

6° *Le conseil* (hébreu : *zimmâh, 'êṣâh, tûšiyâh;* Septante : βουλή; Vulgate : *cogitatio, consilium*). — C'est la manifestation de la pensée, pour la direction des autres. Des conseils, bons ou mauvais, sont souvent donnés. II Reg., XVII, 7; III Reg., XX, 25; Esth., I, 20; Ezech., XI, 2, etc. Il faut chercher conseil auprès des hommes sages. Tob., IV, 19; Prov., XIX, 20. La sagesse est avec ceux qui se laissent conseiller. Prov., XIII, 10. Grâce aux conseils reçus, leurs projets s'affermissent. Prov., XX, 18. Les conseils de l'amitié réjouissent le cœur. Prov., XXVII, 9. Mais, même les conseils de l'étranger ne sont pas dédaignés de l'homme de sens. Eccli., XXXII, 22. — Saint Paul conseille la virginité. I Cor., VII, 25. Voir CONSEILS ÉVANGÉLIQUES, t. II, col. 922.

H. LESÊTRE.

PENTAPOLE (grec : Πεντάπολις, « les cinq villes ») désigne, Sap., X, 6, la région où étaient Sodome et les autres villes qui furent condamnées par la justice divine à disparaître, à cause de leurs iniquités.

1° *Les cinq villes.* — Dans les divers passages où il est fait allusion à la catastrophe, Sodome et Gomorrhe

sont le plus souvent nommées ensemble à l'exclusion des autres villes; ainsi Gen., XIII, 10; Deut., XXXII, 32; Is., I, 9; XIII, 19; Jer., XXIII, 14; XLIX, 18; L, 40; Amos, IV, 11; Soph., II, 9; Math., X, 15; Rom., IX, 29; Juda, 7. Ségor est désignée comme une des villes coupables et condamnée, mais épargnée à cause de la prière de Lot. Gen., XIX, 18-23, 29-30. Les deux autres Adama et Séboïm sont citées avec Sodome et Gomorrhe, Deut., XXIX, 23, et seules, Ose., XI, 8. Sodome est parfois présentée seule, soit parce qu'elle était la principale d'entre les cinq par son importance ou sa suprématie ou bien parce qu'elle fut la plus coupable. Cf. Is., III, 9; Thren., IV, 6; Ezech., XVI; Matth., XI, 23. Les autres villes sont appelées « les filles », *benôt*, de Sodome, Ezech., XVI, 46, 48, 49, 53, 55, expression qui, dans la Bible, indique la dépendance et les suppose dans une même région. Cette situation réciproque est attestée d'ailleurs, Jer., XLIX, 18; L, 40, où ces villes sont toutes appelées « voisines »; Juda, 7, où elles sont dites « villes des alentours », par rapport à Sodome et Gomorrhe.

2° *Situation, étendue et description de la région.* — La Pentapole appartenait à la terre du *Kikkâr,* c'est-à-dire au bassin du Jourdain. Gen., XIX, 28. Cf. JOURDAIN, t. III, col. 1712. Les anciens commentateurs ont assez généralement cru à l'identité de la Pentapole avec « la vallée de *Siddîm, vallis Silvestris,* qui est la mer Salée », Gen., XIV, 8, 10, où les cinq rois des cinq villes se rangèrent en bataille pour soutenir l'attaque de Chodorlahomor et de ses alliés; ils ont admis, en conséquence, qu'elle occupait tout le territoire recouvert aujourd'hui par les eaux de la mer Morte. Cette conclusion dépasse certainement les données bibliques. La vallés de *Siddîm* où les cinq rois s'assemblèrent pour attendre leurs ennemis n'est pas présentée comme identique à la Pentapole ni même comme en faisant partie, puisque les rois « sortent » pour s'y rendre, Gen., XIV, 8; et si la vallée est devenue partie de la mer Salée, la Pentapole au contraire « est une terre brûlée par le soufre et le sel, inapte à être semée et où rien ne germe plus, et où l'herbe ne pousse plus ». Deut., XXIX, 23; c'est une terre déserte et fumante, produisant des fruits étranges, où est demeurée une stèle de sel, monument attestant l'incrédulité de la femme de Lot. Sap., X, 7. Cf. Jer., XLIX, 18; L, 40; Soph., II, 9; Amos, IV, 11. La vallée de Siddîm, appelée par Josèphe « la vallée des puits de Bitume », faisait, suivant lui, partie du territoire de Sodome, κατὰ Σόδομα, et devint le lac Asphaltite, mais ne se confondait pas avec la Pentapole. Celle-ci, désignée par l'historien sous le nom de Sodomitide, subsistait encore de son temps, mais privée de sa splendeur passée et de sa fertilité, ne produisant que des fruits inutilisables, portant les indices du feu qui l'avait frappée et ne gardant plus que des restes informes des villes brillantes, riches et heureuses et qui en avaient été la gloire. *Bell. jud.,* IV, VIII, 4; *Ant. jud.,* I, IX, XI, 3. Cf. Tacite, *Hist.,* V, 7; Solin, *Polyhistor,* 38; Reland, *Palæstina,* p. 254. Les géologues modernes sont unanimes d'ailleurs à affirmer la préexistence de la mer Morte à la catastrophe de la Pentapole, sauf à reconnaître qu'une partie de son territoire a pu postérieurement être envahie par les eaux du lac, à la suite d'un affaissement du sol. Voir MORTE (MER), t. IV, col. 1303-1307.

Mais si l'espace recouvert par les eaux de la mer Morte ne peut avoir été, en général du moins, le territoire de la Pentapole, où faut-il chercher celui-ci? Une partie, celle qui en fut la principale, où se trouvait la métropole Sodome, occupait certainement la région qui s'étend au sud de la mer Morte. C'est là, au sud-est du lac, que Josèphe indique Zoara d'Arabie, identique avec Ségor ou Zoar de la Bible. *Bell. jud.,* IV, VIII. Cf. MOAB, t. IV, col. 1158, et SÉGOR. Cette ville où Lot arrivait au lever du soleil, en venant de Sodome qu'il avait quitté aux premières heures du jour, Gen., XIX, 15, 23, fixe le site de cette rivière, non loin et dans la même région méridionale. Le nom de Sodome reste encore attaché, c'est ce que l'on reconnaît généralement, à une petite chaîne de collines, le Djébel Esdoum, qui s'étend à l'extrémité sud-ouest du lac, en face du *ghôr Ṣâfiéh,* où l'on doit chercher le site de Ségor. La ville elle-même, on n'en peut douter, se trouvait dans le territoire voisin de la montagne. Tandis que le *Ghôr Ṣâfiéh* n'a presque jamais cessé, jusqu'à nos jours, de former une riante et riche oasis, avec des plantations de palmiers et diverses autres cultures, toute la région qui s'étend depuis le *djébel Esdoum,* à l'ouest, jusqu'aux abords de ce ghôr, sur une largeur de sept kilomètres et une longueur de dix depuis l'extrémité sud de la mer Morte, n'est qu'une plaine désolée dont le sol est une marne mélangée de sel et fangeuse connue sous le nom de *Sebkhah,* « terre salsugineuse. » Les abords du *djébel Esdoum,* le *ghôr Ṣâfiéh,* et la partie de la Sebkhah s'étendant entre les deux, ont nécessairement été une portion de la Pentapole, mais jusqu'où se développait-elle au delà?

Outre l'ancienne opinion voyant dans la mer Morte la Pentapole recouverte par les eaux, trois autres hypothèses ont chacune leurs partisans. — 1. Les explorateurs anglais croyant qu'on pourrait reconnaître le nom de Gomorrhe dans celui de *'Amr* porté par une vallée située au nord-est de la mer Morte, celui de Zoar dans celui du *Tell es-Šaghûr* que l'on trouve à l'est du *Tell er-Raâméh,* dans les anciennes Araboth à quelques minutes de Moab, et le nom Adama, dans celui de *Damiéh* donné à des ruines qui se voient non loin de l'embouchure du Zerqâ (Jaboc), inclinent à localiser ainsi la Pentapole tout entière au nord de la mer Morte, Cf. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 4, 71, 178, 186; Conder, *Handbook to the Bible*, Londres, 1887, p. 238-241 — 2. M. Clermont-Ganneau, au contraire, pense que le nom de *Ghamr* étymologiquement identique à celui de Gomorrhe, mentionné par la géographie arabe d'El Moqaddasi (*Geographie,* édit, Goije, Leyde, 1873, p. 253) sur la route de *Suqqariéh* à *Ailah,* à deux journées de marche au nord de cette dernière, et que l'on retrouve aujourd'hui encore dans celui de *'aïn Ghamr,* à quatre-vingts kilomètres environ au sud de l'extrémité méridionale de la mer Morte, propose de prolonger la Pentapole, fort loin vers le sud, dans l'*Arâbah.* Cf. Id., *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, 1888, t. I, p. 163. — 3. Pour Guérin et d'autres, la Pentapole se développait autour de Sodome dont le *djébel Esdoum* est, de l'avis général, le représentant incontestable. Elle comprenait, dans ses limites, au sud, la *Sebkab,* peut-être entière; au nord toute la pointe méridionale de la mer Morte, depuis la presqu'île du Lisân, sur une longueur de 17 kilomètres et une largeur de 13, avec les terrains qui bordent l'une et l'autre à l'est et à l'ouest. Cette partie inférieure de la mer Morte est une lagune dont la plus grande profondeur dépasse à peine sept mètres. Les terrains se seraient affaissés à la suite de la catastrophe et auraient été postérieurement envahis par les eaux de la mer Morte. Dans cette partie devait se trouver la vallée de Siddîm devenue partie intégrante du lac et c'est dans son voisinage que se voyaient les diverses villes de la Pentapole. Cf. V. Guérin, *Samarie,* p. 291-298; ADAMA, t. I, col. 207; GOMORRHE, t. III, col. 273; MORTE (MER), col. 1307, 1308.

La première opinion a le tort de ne pas tenir compte des traditions onomastiques et historiques locales, les premières sources d'information après la Bible, qui n'ont cessé de voir le nom de Sodome dans celui du *djébel Esdoum* et de montrer presque jusqu'à nos jours Ségor et « le pays du peuple de Lot », *diyâr qum Lôt,*

c'est-à-dire des Sodomites, au sud-est et au sud de la mer Morte. Cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems*, Londres, 1890, p. 286-292. Dans la seconde hypothèse, le territoire de la Pentapole est prolongé beaucoup plus loin au sud que ne le comportent, semble-t-il, les données de la Bible et la conformation du sol : Ségor était, en effet, de ce côté la limite de la région arrosée par les eaux du Jourdain, choisie par Lot pour son habitation. Gen., XIII, 10-12. Et au delà de la *Sebkhah,* le sol se relève et commence le seuil devant lequel le Jourdain devait s'arrêter. Les diverses locutions par lesquelles sont indiquées les relations ou la position des autres villes par rapport à Sodome, dont elles sont les « filles, les voisines, les villes du pourtour », déterminent aussi le rayon du cercle dans lequel on peut les chercher. La troisième opinion ne paraît pas sortir de ces limites. On pourrait seulement lui contester, admise la préexistence de la mer Morte jusqu'à la hauteur du *Lisân,* la possibilité pour le Jourdain de conserver ses eaux aptes pour l'arrosage des cultures de la Pentapole. Mais si les raisons sur lesquelles elle s'appuie sont incontestables comme il le semble, elle demeure inébranlable et elles font de cette possibilité une certitude ou sont la preuve de la formation ultérieure de la mer Morte; c'est la question des origines de ce lac.

3° *Histoire.* — En principe, la Pentapole apparaît habitée par des peuplades chananéennes de race ou d'assimilation. Gen., X, 19; Num., XIII, 30. Arrosée par le Jourdain, jusqu'à Ségor, elle ressemblait alors à l'Égypte et formait un jardin divin; sa beauté et sa fertilité tentèrent Lot, qui la choisit pour sa résidence, quand Abraham lui proposa de se retirer chacun à part. Gen., XIII, 8-13. Vers ce temps ou peu avant, les cinq rois de la Pentapole avaient été vaincus, dans une bataille livrée dans la vallée de Siddim par Amraphel, roi de Sennaar, Arioch, roi d'Ellasar, Chodorlahomor, roi d'Élam, et Thadal, roi de Goïm (Gutium). Ils avaient subi leur joug pendant douze ans, quand, fatigués de le porter, la treizième année, ils avaient repris leur indépendance. L'année suivante, Chodorlahomor et ses alliés, après avoir ravagé tous les pays des alentours, s'avancèrent de nouveau contre les rois de la Pentapole. Ceux-ci avaient rangé leur armée en bataille dans la vallée de Siddim. Battus cette fois encore et obligés de fuir, leurs troupes tombèrent dans les puits de bitume, nombreux dans la région. Ceux qui purent échapper gagnèrent les montagnes. La Pentapole fut livrée au pillage et la population emmenée en captivité. Parmi les captifs se trouvait Lot. Averti, Abraham se mit à la poursuite de l'armée victorieuse. Il tomba sur elle à l'improviste, la mit en déroute, reprit tout le butin et ramena les prisonniers. Gen., XIV. Dans l'oisiveté et les jouissances de la table que leur permettait l'abondance de tous les biens produits presque spontanément par le sol le plus fécond, aveuglés par les richesses et l'orgueil, les habitants de la Pentapole étaient descendus au dernier degré de la perversion morale et s'étaient livrés aux désordres les plus infâmes. Gen., XIII, 13; XVIII, 20; XIX, 14-21; Ezech., XVI, 49. Le Seigneur les punit en anéantissant la Pentapole avec ses habitants. Gen., XVIII, 20-XIX, 30; Deut., XXIX, 23, etc. — Cette terre riante et fortunée devint un désert inhabitable. Des monts de Judée, elle apparaît, pendant l'été surtout, par suite de l'évaporation extraordinaire de la mer Morte, semblable à une contrée fumante et plongée dans les brouillards. Les quatre villes brûlées n'ont plus jamais été relevées. Si on en voyait encore les débris au temps de l'historien Josèphe, aujourd'hui on ne sait plus même où les chercher. La statue de sel à laquelle les auteurs sacrés font allusion, Gen., XIX, 26, et Sap., X, 6, aurait existé encore au premier siècle de l'ère chrétienne, s'il faut en croire Josèphe qui assure l'avoir vue. *Ant. jud.*, I, XI, 4. On la montrait longtemps après encore et aujourd'hui même un bloc de sel du *Djebel Esdoum* est appelé *bent šeik Lout,* « la fille (au lieu de la femme) de Lot. » Il est douteux que ce soit le même dont parlaient les anciens. Voir LOT (LA FEMME DE), t. III, col. 365. L. HEIDET.

PENTATEUQUE, nom donné aux cinq premiers livres de la Bible.

I. NOMS. — 1° *De la collection.* — Le nom de Pentateuque n'est pas original. Il suppose la division en cinq livres qui, elle-même, n'est pas primitive. Sa plus ancienne attestation se trouve dans Philon, *De Abrahamo,* 1, *Opera,* Paris, 1640, p. 249; cf. *De migratione Abrahami,* 3, *ibid.*, p. 390, et dans Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 8, *Opera,* Amsterdam, 1726, t. II, p. 441. Quelques critiques l'attribuent aux Septante, voir t. IV, col. 313-314; d'autres pensent qu'elle leur était antérieure. Saint Jérôme, *Epist. LII, ad Paulin.*, 8, t. XXII, col. 545, croyait, mais sans raison suffisante, semble-t-il, que saint Paul, I Cor., XIV, 19, y faisait allusion. Elle résulte peut-être de la distribution d'un rouleau trop volumineux en cinq rouleaux ou en cinq codices plus petits, à peu près d'égale dimension. Le premier emploi du nom grec πεντατευχός, signifiant littéralement « cinq étuis » (τεῦχος étant l'étui dans lequel on plaçait chaque rouleau), se rencontre dans la lettre du valentinien Ptolémée (vers 150-175) à Flora. S. Épiphane, *Hær.*, XXXIII, 4, t. XLI, col. 560. On croyait l'avoir rencontré dans un passage de saint Hippolyte, édité par de Lagarde, Leipzig et Londres, 1858, p. 193, dans lequel le Psautier, divisé en cinq livres, était dit καὶ αὐτὸ ἄλλον πεντάτευχον. Mais ce passage est de saint Épiphane. *Hippolytus,* dans *Die griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte,* Leipzig, 1897, t. I, p. 143. Origène, *Comment. in Ev. Joa.*, tom. II (fragment), t. XIV, col. 192, emploie ce nom, et *ibid.*, tom. XIII, n. 26, col. 444, il parle de τῆς Πεντατεύχου Μωϋσέως. Saint Athanase, *Epist. ad Marcellin.*, 5, t. XXVII, col. 12, s'en sert. Saint Épiphane l'emploie plusieurs fois. *De mens. et pond.*, 4, 5, t. XLIII, col. 244. En latin, ce nom apparaît pour la première fois sous la forme masculine : *Pentateuchus,* dans Tertullien, *Adv. Marcion.*, I, 10, t. II, col. 257. Il a la forme neutre : *Pentateuchum,* dans saint Isidore de Séville, *Etym.*, VI, II, 1, 2, t. LXXXII, col. 230. Les critiques ne s'accordent pas sur le point de savoir si, à l'origine, il était un adjectif, qualifiant βίβλος ou *liber* sous-entendu, ou bien un substantif, ayant par lui-même la signification d'ouvrage en cinq volumes. Voir t. IV, col. 314. Quoi qu'il en soit, les anciens employaient des termes analogues, formés d'une manière identique. Ainsi Eusèbe, *Præp. evang.*, I, 10, t. XXI, col. 88, mentionne un écrit d'Ὀστάνης, intitulé : Ὀκτάτευχος. Certains manuscrits, contenant les huit premiers livres de la Bible, furent aussi désignés plus tard par le nom d'Ὀκτάτευχος. Pitra, *Analecta sacra,* Frascati, 1884, t. II, p. 412; de Lagarde, *Septuagintastudien,* Gœttingue, 1892, t. II, p. 60. Ce nom est employé couramment aujourd'hui pour désigner les manuscrits grecs contenant huit livres. Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek,* Cambridge, 1900, p. 148-154. Des noms analogues étaient usités chez les Latins pour désigner des manuscrits contenant les sept ou huit premiers livres de la Bible. Saint Ambroise, *In Ps. CXVIII expositio,* serm. XXI, 12, t. XV, col. 1506, parle d'un *Heptateuchus,* comprenant Genèse-Juges. Le canon de Cheltenham, de 359, après les Juges, signale les livres précédents comme formant une première collection : *Fiunt libri VII.* Sanday, dans *Studia biblica et ecclesiastica,* Oxford, 1891, t. III, p. 222. Les critiques modernes donnent le nom d'*Hexateuque* aux livres du Pentateuque en y joignant le livre de Josué, qu'ils re-

gardent comme faisant partie de la même œuvre unique.
Les Juifs anciens n'ont ni connu ni employé le nom de Pentateuque. Les rabbins l'ont adopté équivalemment plus tard quand ils ont appelé les livres de Moïse les « cinq cinquièmes de la Thora », חמשה חומשי התורה, ou « les cinq cinquièmes », חמשה חומשים. Les anciens se servaient d'autres dénominations. Comme les livres de Moïse sont en grande partie législatifs, les Juifs en nommaient le recueil, d'après la partie principale du contenu, התורה, « la Loi, » Jos., VIII, 34; I Esd., X, 3; II Esd., VIII, 2, 14; X, 35, 37; II Par., XXV, 4, et plus tard תורה, « Loi, » sans article. Voir t. IV, col. 329. Quand ils considéraient le législateur ou le rédacteur de cette loi, ils disaient תורת משה, « Loi de Moïse, » Jos., VIII, 32; I (III) Reg., II, 3; II (IV) Reg., XXIII, 25; Dan., IX, 11; I Esd., III, 2; VII, 6; II Par., XXIII, 18; XXX, 16; ou plus clairement encore, ספר התורה, « livre de la Loi, » Jos., I, 8; VIII, 34; II Esd., VIII, 3; ou ספר תורת משה, « livre de la Loi de Moïse ». Jos., VIII, 31; XXIII, 6; II (IV) Reg., XIV, 6; II Esd., VIII, 1; ou plus brièvement, ספר משה, « livre de Moïse », I Esd., VI, 18; II Esd., XIII, 1; II Par., XXV, 4; XXXV, 12. Mais, lorsqu'on avait en vue l'origine divine et la révélation de la Loi mosaïque, on la nommait תורת יהוה, « Loi de Jéhovah, » I Esd., VII, 10; I Par., XVI, 40; II Par., XXXI, 3; XXXV, 26; ou bien תורת אלהים, « Loi d'Élohim, » II Esd., VIII, 18; X, 29, 30; ou ספר תורת יהוה, « livre de la Loi de Jéhovah, » II Par., XVII, 9; XXXIV, 14; ou ספר תורת אלהים, « livre de la Loi d'Élohim, » Jos., XXIV, 26; II Esd., VIII, 18; ou encore ספר תורת יהוה אלהים, « livre de la loi de Jéhovah Élohim. » II Esd., IX, 3. Les Septante ont traduit ces passages par ὁ νόμος ou νόμος sans article. Dans le Nouveau Testament, les livres de Moïse sont désignés aussi par les mots ὁ νόμος, Matth., V, 17; Rom., II, 12, etc., ou bien ὁ νόμος Μωϋσέως, Luc., II, 22; XXIV, 44; Act., XXVIII, 23; cf. Joa., I, 17; ou bien βίβλος Μωϋσέως, Marc., XII, 26; ou simplement Μωϋσῆς, Luc., XXIV, 27; Act., XV, 21. Dans le Talmud et chez les rabbins, les livres de Moïse sont nommés ספר תורה, « le livre de la Loi. » Buxtorf, *Lexicon chaldaicum talmudicum rabbinicum*, p. 791; Levy, *Chaldäisches Wörterbuch*, p. 268. Le nom araméen de la collection est אוריתא, « loi. » Buxtorf, *op. cit.*, p. 983; Levy, *op. cit.*, p. 16; Aicher, *Das alte Testament in der Mischna*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 16.

2° *De chaque livre.* — Les Juifs de Palestine et d'Alexandrie ont donné à chacun des cinq livres des noms différents. Dans la Bible hébraïque, les premiers mots du texte ont servi à désigner chaque livre : le premier est nommé בראשית, le 2ᵉ, ואלה שמות ou שמות, le 3ᵉ, ויקרא, le 4ᵉ, וידבר, et le 5ᵉ, אלה הדברים ou דברים. Cf. Origène, *In Ps. I*, t. XII, col. 1084; et dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 580; S. Jérôme, *Prologus galeatus*, t. XXVIII, col. 552; S. Isidore de Séville, *Etym.*, l. VI, c. I, n. 4, t. LXXXII, col. 229. Voir *Biblische Zeitschrift*, 1905, t. III, p. 149-150. Les rabbins ont cependant donné aux trois derniers de ces livres des noms qui résument leur contenu : ainsi ils appelaient le 3ᵉ, תורת כהנים, « loi des prêtres, » le 4ᵉ, חמש הפקודים, « livre des recensements » (selon la transcription d'Origène, *loc. cit.*, et dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 580, Ἀμμεσφεκωδειμ), ou encore במדבר, « dans le désert, » et le 5ᵉ, משנה תורה, « répétition de la Loi, » d'après une fausse interprétation de Deut., XVII, 18, qui parle seulement d'un exemplaire de cette loi, c'est-à-dire du Deutéronome, désigné sous le nom de תורה. On a aussi considéré ce livre comme une *mischnah*, une δευτέρωσις τοῦ νόμου, une récapitulation de la législation précédente. Cf. Jos., VIII, 32. Les titres : ספר יצירה, « livre de la création, » et נזיקין, « dommages, « ne désignaient pas, comme on l'a cru parfois, le premier et le second des cinq livres, mais seulement des sections particulières, à savoir le récit de la création et les lois. Exod., XXI, XXII. Voir J. Fürst, *Der Kanon des A. T. nach den Ueberlieferungen im Talmud und Midrasch*, Leipzig, 1868, p. 5-6; Buxtorf, *Lexicon chald.*, p. 671.

Les Juifs alexandrins dans la version à leur usage, dite version des Septante, ont désigné les cinq livres par des noms qui conviennent, sinon à tout leur contenu, du moins au sujet traité au commencement du livre. Ainsi le 1ᵉʳ est désigné par son début Γένεσις κόσμου, ou simplement Γένεσις; le 2ᵉ de même Ἔξοδος Αἰγύπτου ou Ἔξοδος seulement; le 3ᵉ Λευειτικόν ou Λευιτικόν; le 4ᵉ Ἀριθμοί, et le 5ᵉ Δευτερονόμιον. Philon nomme les trois premiers : γένεσις, ἐξαγωγή ou ἔξοδος, Λευιτικόν ou Λευιτική βίβλος. Les chrétiens ont adopté ces noms; les Latins ont cependant traduit ἀριθμοί par *Numeri*. Cf. Origène et S. Jérôme, *loc. cit.*; les *Philosophoumena*, VI, 15-16, t. XVI, col. 3215, 3218. Théodulfe, évêque d'Orléans, les a expliqués en vers. *Carmina*, II, I, t. CV, col. 299. Ils ont passé dans toutes les langues par l'intermédiaire des versions faites sur la Vulgate latine. — Sur les sections massorétiques du texte hébreu, voir t. II, col. 559.

II. ANALYSE. — Le Pentateuque, dans son ensemble, est un livre en partie historique, en partie législatif, qui raconte l'histoire du peuple d'Israël depuis la création du monde jusqu'à la mort de Moïse et qui reproduit la législation civile et religieuse de ce peuple au cours de la vie du législateur lui-même. En tenant compte du sujet traité et même partiellement de la forme littéraire, le Pentateuque se diviserait tout naturellement en trois parties. La Genèse, avec ses subdivisions généalogiques, sert d'introduction aux quatre autres livres, et raconte l'histoire juive des origines jusqu'à la sortie d'Égypte. Le Deutéronome, composé principalement de discours, contient la récapitulation, faite au pays de Moab, de la législation du Sinaï et termine l'histoire d'Israël sous la conduite de Moïse. L'Exode, le Lévitique et les Nombres, dits les trois livres du milieu, présentent les mêmes caractères : ils racontent les pérégrinations d'Israël dans le désert et contiennent la législation donnée aux Hébreux. Ce plan général présente donc une indéniable unité d'ensemble. Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5ᵉ édit., Paris, 1902, t. III, p. 17-25.

1° *Genèse.* — Ce livre est construit suivant un plan particulier, qui a été remarqué pour la première fois par Kurtz, *Die Einheit der Genesis*, Berlin, 1846, p. LXVII-LXVIII. Il se partage en dix sections d'inégale longueur et d'inégale importance, qui débutent par une formule identique : אלה תולדות, II, 4; V, 1; VI, 9; X, 1; XI, 27; XXV, 12; XXV, 19; XXXVI, 1; XXXVII, 2. La variante : זה ספר תולדות, V, 1, qui est synonyme de la précédente, et le double emploi, XXXVI, 1, 9, dans la notice d'Ésaü, dont le second n'est qu'une transition, ne changent pas le résultat, qui a été voulu et recherché pour lui-même. Le contenu des sections sert à indiquer le sens de *tôldôt*. Ce mot signifie étymologiquement *générations*; il a une autre signification dans les titres des sections de la Genèse. Si ces titres n'étaient suivis que de la généalogie des personnages nommés, le mot *tôldôt* signifierait seulement *table généalogique*. Mais comme la plupart des sections contiennent plus que de simples énumérations de noms, le sens réel du mot est plus compréhensif. On pense généralement que de la signi-

fication dérivée : *généalogie*, l'auteur a passé à celui d'*histoire*. Le titre de ces récits indique donc leur genre littéraire. Non pas qu'il signifie : « histoire relatant des traditions populaires, » comme l'a prétendu le P. de Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, dans les *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, t. IX, fasc. 4, p. 26-32 ; mais bien histoire, fondée sur les généalogies, développées par des récits, parce que les généalogies constituaient la partie principale et le cadre de l'histoire primitive. Cf. abbé de Broglie, *Les généalogies bibliques*, dans le *Congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1889, t. I, p. 94-101. Voir t. III, col. 160. Le sens d'*histoire* une fois admis, l'auteur l'a appliqué même aux choses inanimées, aux cieux et à la terre, II, 4, dont il racontait la création.

Après une introduction sur la création du monde en six jours, I, 1-II, 3, voir t. II, col. 1034-1054, la Genèse se divise donc en dix sections, débutant par le même titre : 1° Histoire du ciel et de la terre, II, 4-IV, 26. Après le titre, II, 4, cette section raconte la création spéciale de l'homme et de la femme, II, 5-25; la tentation et la chute d'Adam et d'Ève, leur expulsion du paradis terrestre, III, 1-24; la naissance de Caïn et d'Abel, les caractères différents de ces deux fils d'Adam, le meurtre d'Abel par Caïn et la punition du meurtrier, IV, 1-16; l'histoire de la postérité de Caïn et la naissance de Seth, IV, 17-26. — 2° Histoire d'Adam, V, 1-VI, 8. Cette section donne la généalogie des dix patriarches antédiluviens depuis Adam jusqu'à Noé, V, 1-31, et raconte la perversion de l'humanité primitive, perversion qui attire sur la terre les châtiments de Dieu, VI, 1-8. — 3° Histoire de Noé, VI, 9-IX, 29. Noé, parce qu'il est juste, trouve grâce devant Dieu qui lui ordonne de construire une arche, destinée à le sauver du déluge, lui, sa famille et un couple de chaque espèce d'animaux, VI, 9-22. Il entre dans l'arche, VII, 1-9. La pluie tombe pendant quarante jours et quarante nuits et les eaux qui couvrent et détruisent tout demeurent sur la terre durant 150 jours, VII, 10-24. Après la cessation de la pluie, les eaux diminuent progressivement et Noé sort de l'arche, VIII, 1-14. Voir DÉLUGE. Il offre un sacrifice à Dieu qui le bénit et fait alliance avec lui, VIII, 15-IX, 17. Il plante la vigne, maudit Cham, bénit Sem et Japheth, et meurt, IX, 18-29. — 4° Histoire des fils de Noé, X, 1-XI, 9. Elle se réduit à la table des peuples issus de Japheth, de Sem, X, 1-32, à laquelle est joint le récit de la construction de la tour de Babel et de la confusion des langues, XI, 1-9. — 5° Histoire de Sem, XI, 10-26. C'est la répétition de la généalogie de Sem et sa continuation jusqu'à Tharé, père d'Abraham. — 6° Histoire de Tharé et d'Abraham, XI, 27-XXV, 11. La vie de Tharé et de ses enfants ayant été résumée, XI, 27-32, l'histoire spéciale d'Abraham commence par le récit de sa vocation et de sa migration de Haran au pays de Chanaan, XII, 1-9, et par celui de son séjour en Égypte et de la préservation de Sara, son épouse, XII, 10-20. Revenu en Chanaan, Abraham se sépare de Lot, son neveu, XIII, 1-13, et Dieu promet de donner le pays à sa postérité, XIII, 14-18. Quatre rois confédérés envahissent la Pentapole et emmènent Lot qui habitait à Sodome, XIV, 1-12; Abraham poursuit les envahisseurs et leur ravit le butin qu'ils avaient enlevé. Melchisédech bénit Abraham et celui-ci rend au roi de Sodome tout son bien, XIV, 13-24. Dieu conclut une alliance solennelle avec Abraham, à qui il prédit les destinées de sa race, XV, 1-21. Abraham épouse Agar, qui enfante Ismaël, après avoir fui au désert pour échapper aux mauvais traitements, que Sara, sa maîtresse, lui infligeait, XVI, 1-16. Dieu change le nom d'Abram en celui d'Abraham, renouvelle ses promesses, institue la circoncision et prédit la naissance d'un fils de Sara, XVII, 1-22. Abraham se circoncit et avec lui toute sa famille, XVII, 13-27. Trois anges lui apparaissent, lui renouvellent l'annonce d'un fils de Sara et le préviennent de la ruine de Sodome et de Gomorrhe, qu'ils vont accomplir malgré l'intervention d'Abraham, XVIII, 1-33. Récit du crime des Sodomites et de la délivrance de Lot, XIX, 1-29; naissance incestueuse de Moab et d'Ammon, XIX, 30-38. Aventure de Sara chez Abimélech, roi de Gérare, XX, 1-18. Naissance d'Isaac et expulsion d'Ismaël, XXI, 1-21. Alliance d'Abraham avec Abimélech, XXI, 22-34. Abraham se dispose à immoler Isaac sur l'ordre de Dieu, qui, satisfait de sa bonne volonté, arrête sa main et renouvelle les promesses précédentes, XXII, 1-19. Postérité de Nachor, XXII, 20-24. Mort et sépulture de Sara dans le champ d'Éphron, XXIII, 1-20. Abraham envoie un de ses serviteurs en Mésopotamie chercher une femme à Isaac, XXIV, 1-9; prière de ce serviteur qui rencontre Rébecca, XXIV, 10-28; il la demande en mariage pour son jeune maître, XXIV, 29-54, et la ramène, XXIV, 55-61. Mariage d'Isaac, XXIV, 62-67. Abraham épouse Cétura, partage ses biens entre ses enfants, meurt et est enseveli avec Sara, XXV, 1-11 — 7° Histoire d'Ismaël, XXV, 12-18. Elle se réduit à l'indication de sa postérité et au récit de sa mort. — 8° Histoire d'Isaac, XXV, 19-XXXV, 29. Naissance d'Ésaü et de Jacob, XXV, 19-26. Ésaü vend son droit d'aînesse, XXV, 27-34. Au temps d'une famine, Isaac va chez Abimélech, reçoit des promesses divines et fait passer Rébecca pour sa sœur, XXVI, 1-11. Ses richesses excitent l'envie des habitants, qui bouchent les puits qu'il a creusés, XXVI, 12-22. A Bersabée, Dieu lui apparaît de nouveau, et Abimélech vient contracter alliance, XXVI, 23-33; double mariage d'Ésaü, XXVI, 34, 35. Jacob obtient la bénédiction de son père à la place d'Ésaü, XXVII, 1-29; Ésaü est béni à son tour, XXVII, 30-40. Jacob va en Mésopotamie pour échapper à la colère de son frère et pour chercher une femme de sa race, XXVII, 41-XXVIII, 5. Ésaü épouse une troisième femme, XXVIII, 6-9. Sur le chemin de Haran, Jacob a une vision à Béthel, XXVIII, 10-22. Il rencontre Rachel, fille de Laban; il l'épouse ainsi que Lia, sa sœur, XXIX, 1-30. Naissance de onze fils et d'une fille, XXIX, 31-XXX, 24. Jacob fait avec Laban des conventions, et il s'enrichit habilement, XXX, 25-43. Parce que les fils de Laban le jalousaient, il quitte furtivement Haran et Laban le poursuit, XXXI, 1-24. Ils contractent ensemble une alliance, XXXI, 25-55. Jacob envoie des présents à Ésaü, XXXII, 1-21 ; il lutte avec un ange, XXXII, 22-32. Ésaü lui fait bon accueil, XXXIII, 1-17. Jacob passe à Salem et achète le champ d'Hémor à Sichem, XXXIII, 18-20. Enlèvement de Dina par les Sichémites et vengeance de ses frères, XXXIV, 1-31. Dieu apparaît de nouveau à Jacob et lui ordonne de lui élever un autel à Béthel, XXXV, 1-7. Mort de Débora, nourrice de Rébecca, et changement du nom de Jacob en celui d'Israël, XXV, 8-15. Naissance de Benjamin et mort de Rachel, XXXV, 16-20. Inceste de Ruben, liste des fils de Jacob et mort d'Isaac, XXXV, 21-29. — 9° Histoire d'Ésaü, XXXVI, 1-42. Elle n'est que le tableau généalogique de sa postérité. — 10° Histoire de Jacob, XXXVII, 1-L, 25. Joseph, le fils préféré de Jacob, est jalousé par ses frères, XXXVII, 2-11. Envoyé pour les rejoindre à Dothain, il est vendu par eux à des Ismaélites qui le revendent à Putiphar, XXVII, 12-36. Les fils de Juda, spécialement à la suite de ses relations avec Thamar, sa bru, XXXVIII, 1-30. Joseph chez Putiphar; accusé par la femme de son maître, il est jeté en prison, XXXIX, 1-23. Il interprète les songes du panetier et de l'échanson du Pharaon, XL, 1-23 ; puis ceux du Pharaon lui-même, XLI, 1-36 ; c'est pourquoi il est mis à la tête de l'Égypte, XLI, 37-46. Les sept années de fertilité; naissance des fils de Joseph, XLI, 47-52. Commencement de la famine, XLI, 53-57. Jacob envoie ses fils en Égypte; Joseph les reconnaît, retient Siméon en captivité et renvoie les autres à leur père, XLII, 1-25. Leur retour; Jacob re-

fuse de laisser partir Benjamin, XLII, 26-38. Contraint par la famine, il consent au départ de Benjamin, XLIII, 1-15. Ses fils sont reçus par le chef de la maison de Joseph, puis par Joseph lui-même, XLIII, 15-34. La coupe de Joseph est mise à dessein dans le sac de Benjamin; Joseph veut punir le ravisseur; Judas s'offre à la place de son jeune frère, XLIV, 1-34. Joseph se fait reconnaître et veut faire venir son père en Égypte, XLV, 1-28. Arrivée de Jacob en Egypte, et liste de ses enfants et petits-enfants, XLVI, 1-27. Rencontre de Joseph et de son père, XLVI, 28-34. Joseph obtient de Pharaon la terre de Gessen, XLVII, 1-12. Les Égyptiens achètent des vivres, XLVII, 13-26. Après 17 ans de séjour en Égypte, Jacob fait à Joseph ses dernières recommandations, XLVII, 27-31. Devenu malade, il adopte les deux fils de Joseph et les bénit, XLVIII, 1-22. Il bénit tous ses fils et meurt, XLIX, 1-32. Joseph le fait ensevelir en Chanaan, L, 1-12. Ses frères lui demandent pardon; il leur promet ses bonnes grâces. Sur le point de mourir, il demande que ses ossements soient un jour emportés au pays de Chanaan. Il meurt et il est enterré en Égypte, L, 13-25.

On a prétendu que, dans la pensée de l'auteur, le nombre des dix sections avait une valeur symbolique et signifiait l'universalité ou la perfection de l'histoire primitive de la théocratie. Mais cette idée symbolique, imaginée par les critiques modernes, n'est probablement jamais entrée dans l'esprit de cet auteur.

Le « schématisme », comme on dit, de la Genèse ne se manifeste pas seulement dans ce sectionnement en dix parties ayant le même titre; on le remarque encore dans la disposition des sections et dans le procédé, identiquement suivi pour chaque section. Les *tôldôt* sont disposées dans l'ordre de leur importance. Il y en a de deux sortes, en effet, celles de la ligne directe d'Adam à Jacob, et celles des lignes latérales, au nombre de trois, à savoir, celles des enfants de Noé, d'Ismaël et d'Ésaü. Ces dernières, qui ont moins d'importance, sont plus courtes et elles précèdent toujours les branches parallèles de la ligne principale. Elles sont donc intentionnellement placées en avant et peu développées en raison de leur moindre importance. Les branches secondaires sont ainsi éliminées, et ne reparaissent plus qu'accidentellement, quand elles sont mêlées à l'histoire de la branche principale. Du reste, ce procédé d'élimination est employé dans tout le livre, dont le contenu se restreint toujours de plus en plus. L'histoire, d'universelle qu'elle était au début, se particularise progressivement pour n'être plus que l'histoire religieuse d'Israël. Caïn et sa race sont éliminés dans l'histoire d'Adam; les descendants de Seth, sauf Noé, à partir de l'histoire de ce dernier; Cham et Japheth disparaissent de l'histoire de Sem; les autres fils de Sem sont exclus de l'histoire de Tharé et d'Abraham. A partir d'Ismaël, les branches secondaires, qui forment des sections spéciales, sont vite laissées hors d'observation et avec les *tôldôt* de Jacob commence l'histoire du peuple élu, du peuple théocratique.

D'autre part, l'écrivain suit un ordre déterminé dans les développements de chaque section. Le titre est suivi d'ordinaire d'une récapitulation de la section précédente. Ainsi Gen., II, 4, résume l'introduction, I, 1-II, 3; V, 1, répète I, 27; XXV, 12, résume XVI, 1, 3, 15, 16; XXV, 19, condense XVII; XXI, 2-5. Au début des autres sections, il y a un point de repère avec ce qui précède: VI, 10-12, répète les noms des fils de Noé, V, 32, et les causes du déluge, XI, 1-5; X, 1, est la répétition de IX, 18, 19; XI, 27, reproduit le verset qui termine la section précédente; XXXVI, 2, 3, récapitule les noms des femmes d'Ésaü, XXVI, 34; XXVIII, 9; XXXVII, 1, est la répétition de XXXV, 27. Ce procédé récapitulatif, remarqué par Raban Maur, *Comment. in Gen.*, l. II, c. XII, t. CVII, col. 531-532, donne l'explication des répétitions signalées par les critiques comme indice de la diversité des sources. Les *tôldôt* d'un patriarche embrassent toujours tout le développement qu'a pris sa maison de son vivant. Ainsi celles d'Abraham comprennent l'histoire d'Ismaël et d'Isaac, qui sont réunis pour ensevelir leur père, XXV, 9; celles d'Isaac racontent l'histoire d'Ésaü, qui, lui aussi, se joint à Jacob pour ensevelir Isaac, XXXV, 29; celles de Jacob comprennent l'histoire de ses fils jusqu'à sa mort, L, 12, et à celle de Joseph, L, 25. La vie du patriarche est plus ou moins développée. Elle est réduite parfois à quelques mots, V, XI; ou à quelques lignes, XI, 28-31; pour Noé, Abraham et Jacob, elle raconte de nombreux faits. Quand elle est détaillée, elle se termine d'une manière à peu près uniforme: l'écrivain indique la durée totale de la vie du héros et sa sépulture avec ses ancêtres, IX, 29; XI, 32; XXV, 7; XXXV, 28; XLVII, 28. Le total des années des patriarches est aussi indiqué au c. V; mais il ne l'est pas au c. XI, 10-26.

Ce plan suivi est indéniable et prouve que la Genèse a été rédigée dans un but déterminé et d'après un ordre fixé. Les critiques modernes l'attribuent au rédacteur définitif du Pentateuque qui, selon eux, aurait emprunté au code sacerdotal le cadre généalogique et le schématisme, lesquels seraient une des caractéristiques de cette source. Il montre, à tout le moins, l'unité actuelle de ce livre, compris comme un vaste tableau généalogique, embrassant les détails connus de l'histoire primitive et de l'histoire patriarcale. Cf. P. Delattre, *Plan de la Genèse*, dans la *Revue des questions historiques*, juillet 1876, t. XX, p. 5-43; Id., *Le plan de la Genèse et les générations du ciel et de la terre*, dans la *Science catholique* du 15 octobre 1891, t. V, p. 978-989; P. de Broglie, *Étude sur les généalogies bibliques*, dans le *Congrès scientifique international des catholiques de 1888*, Paris, 1889, t. I, p. 94-101; P. Julian, *Étude critique sur la composition de la Genèse*, Paris, 1888, p. 232-250.

A ne considérer que le contenu de la Genèse, on a proposé des divisions logiques en deux ou huit parties. Dans le premier cas, le livre raconte: 1° l'histoire de l'humanité depuis la création jusqu'à la vocation d'Abraham, II, 4-XI, 26; 2° l'histoire des patriarches Abraham, Isaac et Jacob, ancêtres du peuple juif, jusqu'à la mort de Jacob et de Joseph en Égypte, XI, 27-L, 25. Chacune de ces parties principales se subdiviserait en cinq sections, commençant par *tôldôt*. Cf. R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, Paris, 1887, t. II, p. 8-10. Beaucoup de critiques modernes acceptent cette division et séparent l'histoire primitive, I, 1-XI, 9, de l'histoire des patriarches, XI, 28-L, 26, reliée à la première par la généalogie de Sem, XI, 10-27. Dans le second cas, on distingue: 1° la création du monde et de l'homme, I, 1-III, 24; 2° l'histoire de l'humanité jusqu'au déluge et l'alliance conclue entre Dieu et Noé après le cataclysme, IV, 1-IX, 17; 3° les trois fils de Noé considérés comme pères de l'humanité postdiluvienne, IX, 18-X, 32; 4° la séparation des hommes au point de vue des langues, la formation des nations, et la généalogie de Sem, XI; 5° l'histoire d'Abraham, père du peuple de la promesse, XII, 1-XXV, 11; 6° la généalogie d'Ismaël, XXV, 12-18, et l'histoire d'Isaac, XXV, 19-XXXV, 39; 7° la généalogie d'Ésaü, XXXVI; 8° l'histoire de Jacob, XXXVII-L.

2° *Exode*. — Après la mort de Joseph, l'histoire du peuple d'Israël ne procède plus par généalogies. Israël est devenu un peuple et son histoire, sous la conduite de Moïse, est celle de sa constitution nationale et religieuse. Elle se poursuit dans les quatre autres livres du Pentateuque, qui sont à la fois historiques et législatifs. La séparation des trois livres du milieu est un peu arbitraire; elle n'a eu peut-être d'autre raison, comme nous l'avons déjà dit, que la nécessité de diviser en parts à peu près égales un rouleau qui, autrement,

aurait été trop volumineux. Les faits qu'ils racontent se suivent et se complètent. On peut néanmoins considérer chacun d'eux comme un tout séparé.

L'Exode, après un court préambule, I, 1-7, qui est comme la récapitulation des *tôldôt* de Jacob, peut se diviser en trois parties très distinctes : la première partie raconte les événements qui ont précédé et préparé la sortie d'Égypte, I, 8-XII, 36, à savoir, l'oppression des Israélites par un nouveau Pharaon, qui n'avait pas connu Joseph, I, 8-22; l'histoire de Moïse avant sa vocation, II, 1-25; la vocation de Moïse comme sauveur de son peuple, son retour en Égypte et l'accueil que lui font les Israélites, III, 1-IV, 31; les premières tentatives de Moïse et d'Aaron auprès du roi d'Égypte, V, 1-VI, 13; une généalogie des fils de Ruben, Siméon et Lévi, précédant et préparant la généalogie de Moïse, VI, 14-30; une nouvelle mission divine de Moïse et la description des neuf premières plaies d'Égypte, VIII, 1-X, 29; la prédiction de la dixième plaie, XI, 1-10; l'institution et la célébration de la première Pâque, XII, 1-28, la mort des premiers-nés des Égyptiens et les préparatifs de la sortie d'Égypte, 29-36. La seconde partie rapporte les faits accomplis depuis la sortie d'Égypte jusqu'à l'arrivée des Israélites au pied du Sinaï, XII, 37-XVIII, 27. Le récit du départ des Israélites est suivi de la législation concernant la Pâque future, souvenir et anniversaire de la première et la consécration des premiers-nés, XII, 37-XIII, 16. Viennent ensuite le récit des premiers campements des Israélites, la poursuite de l'armée égyptienne, qui serre les fugitifs sur les bords de la mer Rouge, XIII, 17-XIV, 14. Les Israélites passent la mer à pied sec, et les Égyptiens sont engloutis dans les flots, XIV, 15-31. Cantiques de Moïse et de Marie, sa sœur, XV, 1-21. Les stations dans le désert sont ensuite spécifiées avec les événements qui s'y rattachent : à Sur, à Mara, à Élim, XV, 22-27, au désert de Sin avec l'envoi des cailles et de la manne, XVI, 1-36, à Raphidim, où l'eau sort du rocher, XVII, 1-7, et où les Israélites battent les Amalécites, 8-16. La visite de Jéthro, beau-père de Moïse, sert d'occasion à l'institution des juges du peuple, XVIII, 1-27. La troisième partie débute par le voyage de Raphidim au pied du Sinaï, XIX, 1, 2. A cette longue station se rattache une portion de la législation mosaïque, de sorte que l'ouvrage, d'historique qu'il était, devient code législatif. Moïse monte au sommet du mont Sinaï, où Dieu lui indique les préparatifs, puis, trois jours après, les dispositions extérieures de la promulgation de ce qu'on a appelé son alliance avec Israël, XIX, 3-25. Suit la promulgation du Décalogue et des conditions de l'alliance qui forment le livre de l'alliance, XX, 1-XXIII, 33. Ce livre, ainsi nommé, XXIV, 7, comprend la loi de l'autel, XX, 24-26, des lois sur les esclaves, XXI, 1-11, sur l'homicide et les rixes, 12-27, sur les dommages causés par les animaux, 28-36, sur les voleurs, XXII, 1-4, les damnificateurs, 5, 6, les dépositaires négligents, 7-13, sur le prêt, 14, 15, sur des points de morale ou de religion, XXII, 16-XXIII, 9, sur l'année sabbatique et le sabbat, 10-12, et les trois fêtes annuelles, 13-19. Des promesses sont attachées à l'observation de ces lois, 20-33. Voir t. I, col. 388. L'alliance, fondée sur ces conditions, est conclue entre Dieu et Israël, XXIV, 1-8. Dieu se manifeste aux anciens du peuple, puis à Moïse seul qui, pendant quarante jours et quarante nuits au sommet de la montagne, reçoit du Seigneur une description précise de l'arche d'alliance, de la table des pains de proposition, du candélabre à sept branches, du tabernacle et de l'autel des holocaustes, des vêtements sacerdotaux, des rites de la consécration des prêtres, diverses lois, la désignation des constructeurs du tabernacle et une loi relative à l'observance du sabbat, XXIV, 9-XXXI, 18. Le récit historique reprend. Pendant l'absence prolongée de Moïse, le peuple adore le veau d'or. Dieu s'en irrite; Moïse intercède pour le peuple, brise les tables de la loi, renverse l'idole, punit les coupables, intercède de nouveau auprès du Seigneur, qui fait grâce au peuple repentant, XXXII, 1-XXXIII, 6. Moïse transporte le tabernacle hors du camp et Dieu propose de renouveler l'alliance rompue par l'infidélité des Israélites. Moïse taille de nouvelles tables, reçoit une seconde fois de Dieu les conditions de l'alliance, après 40 jours de séjour au sommet du Sinaï, rapporte les tables de la loi, gravées de sa propre main, et reparaît le visage resplendissant de la gloire divine, XXXIII, 7-XXXIV, 35. Les ordres divins au sujet de la construction du tabernacle et des instruments du culte s'accomplissent : les Israélites apportent leurs dons; les ouvriers désignés les emploient à la construction du tabernacle, de l'arche, de la table des pains de proposition, du candélabre, des autels et des vêtements sacerdotaux, XXXV, 1-XXXIX, 29. Tout le travail achevé est béni par Moïse. Dieu ordonne d'ériger le tabernacle, de vêtir et d'oindre les prêtres. Ses ordres sont exécutés, et la nuée du Seigneur couvre le tabernacle, XXXIX, 30-XL, 36.

3° *Lévitique.* — Ce livre est presque en entier législatif et continue l'exposé des lois, données par Dieu à Moïse au Sinaï. Les nombreuses lois qu'il contient sont codifiées sans ordre logique. Il y a cependant certains groupements de dispositions concernant le même sujet. Une première section, I-VII, est consacrée aux sacrifices : holocaustes, I, 1-17; oblations, II, 1-16; sacrifices pacifiques, III, 1-17; sacrifices pour le péché involontaire, IV, 1-V, 13, et pour le délit volontaire, V, 14-VI, 7. Suivent les préceptes concernant les prêtres dans l'offrande de ces divers sacrifices, VI, 8-10, puis de nouvelles prescriptions au sujet des sacrifices pacifiques entrecoupées par la défense réitérée de manger la graisse et le sang, VII, 11-34, et terminées par une conclusion générale, 35-38. Une seconde section raconte en détails la consécration d'Aaron et de ses fils, VIII, 1-36, et l'inauguration de leurs fonctions, IX, 1-24. Suit l'épisode de la punition de Nadab et d'Abiu, coupables d'un manquement dans le service divin, X, 1-27. Enfin vient la défense faite aux prêtres de boire du vin et des liqueurs enivrantes, et une prescription relative à la manducation des restes du sacrifice, X, 8-20. Une troisième section réunit les lois de la pureté légale, XI-XV : les animaux purs et impurs, XI, 1-47; la purification de la femme en couches, XII, 1-8; la lèpre des hommes, XIII, 1-46, des habits, XIII, 47-59; la purification du lépreux, XIV, 1-32; la lèpre des maisons, 33-53; récapitulation, 54-57; les impuretés sexuelles, XV, 1-33. Une quatrième section expose les rites de la fête annuelle de l'expiation, XVI, 1-34. Après une loi spéciale sur l'immolation des victimes et la défense de manger le sang et les bêtes mortes, XVII, 1-16, une cinquième section groupe les lois concernant la pureté extérieure et intérieure, XVIII, 1-5, à savoir les mariages interdits, XVIII, 6-30; les devoirs envers Dieu et le prochain, XIX, 1-18, et différents préceptes de même nature, XIX, 19-37. Des peines sévères sont portées contre les violateurs de ces dispositions, XX, 1-27. Lois spéciales sur la sainteté des prêtres, irrégularités sacerdotales, XXI, 1-24. Conditions à remplir par les prêtres et les membres de leurs familles pour pouvoir manger les choses saintes, XXII, 1-16. Qualités que doivent avoir les victimes des sacrifices, 17-30. Conclusion, 31-33. Liste des fêtes à célébrer, XXIII, 1-44. Loi sur l'huile du tabernacle et les pains de proposition, XXIV, 1-9. A l'occasion d'un fait particulier, peine portée contre les blasphémateurs, XXIV, 10-23. L'année sabbatique et le jubilé, XXV, 1-55. Promesses et menaces pour l'observation ou la violation de la loi divine, XXVI, 1-45. Loi sur les vœux et les dîmes, XXVII, 1-34.

4° *Nombres.* — Ce livre reprend le récit du séjour des Israélites dans le désert, récit qui avait été inter-

rompu par l'exposé de la législation donnée par Dieu à Moïse sur le Sinaï. Il le reprend au départ du Sinaï, au second mois de la seconde année après la sortie d'Égypte, et il le conduit jusqu'au onzième mois de la quarantième année du séjour dans le désert. Mais l'histoire de ces 38 années n'est pas racontée en détail; seuls, les événements du début et de la fin de cette période sont rapportés. Des lois nouvelles sont insérées dans la trame des faits. Les Nombres peuvent donc se diviser en trois parties : — Ire partie. Événements qui se sont produits depuis les préparatifs du départ du Sinaï jusqu'à la condamnation divine du peuple révolté, I-XIV. — Elle se subdivise en deux sections : — Ire section. Préparatifs du départ : 1° recensement du peuple d'où le livre a pris son nom, et office des lévites, I, 1-54; 2° ordre des campements, II, 1-34; 3° généalogie, office, recensement et place des lévites, III, 1-39; recensement des premiers-nés que remplacent les lévites, 40-51; offices de chaque famille de lévites, IV, 1-33; récapitulation, 34-49; 4° lois particulières, dont la première concerne la pureté du campement, V, 1-VI, 27; 5° retour en arrière et récit de ce qui s'est passé au premier mois de la seconde année, lors de l'érection du tabernacle, cf. Exod. XL, 1; offrande de chariots pour porter le tabernacle, et autres offrandes des princes de chaque tribu, Num., VII, 1-89; loi relative au candélabre, VIII, 1-4; consécration des lévites et durée de leur ministère, VIII, 5-26; la Pâque de la seconde année, avec une Pâque extraordinaire, IX, 1-14; signaux de la levée du camp, la nuée lumineuse et le son des trompettes, IX, 15-X, 10. — IIe section. Départ du Sinaï jusqu'à la défaite des Israélites par les Amalécites : le 22 du second mois de la deuxième année, levée du campement et ordre de la marche, X, 11-28; Moïse invite Hobab à le suivre, 29-32; après trois jours de marche, murmure du peuple puni par l'incendie d'une partie du camp, XI, 1-3; le peuple venu d'Égypte, las de la manne, veut de la viande; Dieu donne à Moïse des aides pour gouverner et envoie des cailles, XI, 6-34; reproches d'Aaron et de Marie contre Moïse; Marie est couverte de lèpre, XII, 1-15. De Pharan, Moïse envoie au pays de Chanaan des explorateurs dont le récit, à leur retour, provoque une sédition du peuple, XIII, 1-XIV, 10; Dieu fait périr les explorateurs coupables et condamne les Israélites révoltés à séjourner quarante ans dans le désert, XIV, 11-38; le peuple prend les armes, mais est battu par les Amalécites, XIV, 39-45. — IIe partie. Quelques épisodes des quarante ans du séjour dans le désert. — Lois diverses, XV, 1-31; un violateur du sabbat lapidé, XV, 32-36; loi des franges aux vêtements, XV, 37-41. Révolte de Coré, de Dathan et d'Abiron, XVI, 1-40; punition des murmures du peuple, XVI, 41-50; la verge d'Aaron fleurit, XVII, 1-13. Offices, droits et charges des prêtres et des lévites, XVIII, 1-32; immolation de la vache rousse, et lois de purification, XIX, 1-22. — IIIe partie. Derniers événements de la fin du séjour dans le désert. — Après la mort de Marie, révolte à Cadès; Moïse frappe deux fois le rocher, XX, 1-13; ambassade au roi d'Édom qui refuse le passage sur ses terres, XX, 14-21; mort d'Aaron à Hor, XX, 22-30; victoire remportée sur le roi Arad, XXI, 1-3; les Israélites contournent l'Idumée, se plaignent de Moïse et sont punis par des serpents de feu, XXI, 4-9; itinéraire suivi jusqu'à l'Arnon; chant de l'Arnon et chant du puits, XXI, 10-20; expédition contre Séon et chant d'Hésébon, XXI, 21-30; victoire remportée sur Og, XXI, 31-35. Dans les champs de Moab, bénédictions et oracles de Balaam, XXII, 1-XXIV, 25; crime des Israélites, zèle de Phinées et ordre d'exterminer les Madianites, XXV, 1-18. Nouveau recensement du peuple, XXVI, 1-65. Loi sur les filles héritières à l'occasion des filles de Salphaad, XXVII, 1-11. Josué est institué successeur de Moïse, XXVII, 12-23. Lois sur les sacrifices, les fêtes et les vœux, XXVIII, 1-XXX, 17. Victoire sur les Madianites, XXXI, 1-54. Attribution du pays situé à l'est du Jourdain aux tribus de Ruben et de Gad et à la demi-tribu de Manassé, XXXII, 1-42. Résumé des stations des Israélites dans le désert, XXXIII, 1-49. Ordre donné par Dieu d'exterminer les Chananéens, XXXIII, 50-56. Limites de la Terre Promise et noms des hommes qui feront le partage du pays conquis, XXXIV, 1-29. Villes lévitiques et villes de refuge, XXXV, 1-15. Lois sur l'homicide volontaire et involontaire et sur le mariage des filles héritières, XXXV, 16-XXXVI, 12. Conclusion, ỷ. 13.

L'analyse précédente, qui est tout à fait objective, montre clairement que si, dans les livres du milieu, Exode, Lévitique et Nombres, le récit historique se développe d'une façon assez cohérente pour l'ensemble, dans un cadre à la fois chronologique et géographique, tracé par les stations ou campements successifs des Israélites dans le désert, et que si la législation sinaïtique s'y insère naturellement à sa date, cependant les lois sont souvent groupées en codes ou recueils distincts, qui sont juxtaposés plutôt que coordonnés, et les prescriptions elles-mêmes de chaque code ne sont pas toujours logiquement distribuées; beaucoup semblent être des lois complémentaires ou explicatives des précédentes. Il y a donc, dans ces livres et dans leurs parties, un certain ordre; mais il n'est pas toujours apparent, et la disposition actuelle trahit certaines répétitions, qui proviennent de la manière dont la loi mosaïque a été promulguée. Elle n'a pas été faite d'un seul coup, mais progressivement et au jour le jour. Le législateur est revenu plusieurs fois sur les mêmes sujets, en expliquant ou complétant ses premières ordonnances. Voir t. IV, col. 337-339. Pour les divisions logiques de la législation mosaïque, voir t. IV, col. 327-332.

5° *Deutéronome.* — Ce livre a, dans le Pentateuque, une physionomie à part. Il ne se rattache pas aux Nombres comme ceux-ci aux deux livres précédents, et il se distingue des autres parties du Pentateuque en ce qu'il se compose principalement, non de récits, mais de discours prononcés par Moïse dans les plaines de Moab, le onzième mois de la 40e année du séjour au désert. D'autre part, il forme, dans l'ensemble, un tout complet. Son plan est simple. Indépendamment du titre, I, 1-4, il comprend quatre discours. — Le premier, I, 6-IV, 43, sert d'introduction au livre entier. On y distingue : 1° un résumé historique des faits qui ont suivi la promulgation de la Loi au Sinaï, I, 6-III, 29; 2° une exhortation à observer cette Loi, IV, 1-40. Ce premier discours est suivi de deux enclaves : 1° un fragment historique sur les villes de refuge situées à l'est du Jourdain, IV, 41-43; 2° un préambule historique préparant le discours qui va suivre, IV, 44-49. — Le second discours, V-XXVI, fait le fond du livre. Il débute par un rappel de la Loi sinaïtique et il reproduit le décalogue, V, 1-VI, 3. Il se subdivise ensuite en deux parties : la première, VI, 4-XI, 32, est parénétique; elle expose les motifs que les Israélites ont d'obéir à la loi et elle les exhorte à l'obéissance. On a signalé, X, 6, 7, un passage qui semble être une interpolation. Le verset 8 fait naturellement suite au verset 5. Même considérés comme une parenthèse, les versets 6 et 7 ne s'expliquent guère et rompent très malencontreusement le résumé historique, au milieu duquel ils sont introduits. La seconde partie du discours, XII, 1-XXVI, 15, contient un code de lois, essentiellement morales et religieuses, qu'on a diversement groupées : 1° Lois religieuses : unité du culte, XII, 2-27; interdiction de l'idolâtrie, XII, 28-XIII, 18; prohibition de quelques usages païens et distinction des animaux purs et impurs, XIV, 1-21; paiement de la dîme, XIV, 22-29; l'année sabbatique, XV, 1-18; offrande des premiers-nés des troupeaux, XV, 19-23; les trois fêtes annuelles, Pâque, Pentecôte et

Tabernacles, XVI, 1-17; 2° institutions publiques : les juges, XVI, 18-XVII, 13; le roi futur, XVII, 14-20; les prêtres et les lévites, XVIII, 1-8; les faux et les vrais prophètes, XVIII, 9-22; 3° la justice criminelle : les villes de refuge, XIX, 1-13; le déplacement des bornes des champs, XIX, 14; les témoins, XIX, 15-21; 4° la guerre, les exempts et la manière de traiter les ennemis, XX, 1-20; 5° meurtre dont les auteurs sont inconnus, XXI, 1-9; 6° traitement des femmes prises à la guerre, XXI, 10-14; 7° droit privé : droit d'aînesse, XXI, 15-17; conduite à l'égard d'un fils rebelle, XXI, 18-21; coupables punis de mort, XXI, 22, 23; animaux et objets perdus, XXII, 1-4; vêtements, nids d'oiseaux, construction des maisons, mélanges disparates, franges, XXII, 5-12; des vierges, XXII, 13-30; de ceux qui ne peuvent faire partie d'Israël, XXIII, 1-8; hygiène des camps, XXIII, 9-14; esclaves fugitifs, prostituées, usure, vœux, droit de prendre dans les vignes et les moissons, XXIII, 15-25; divorce, XXIV, 1-4; le nouveau marié, 5; droits des pauvres, 6-22; la flagellation, XXV, 1-3; le bœuf qui foule l'aire, 4; loi du lévirat, 5-10; poids et mesures, 13-16; extermination des Amalécites, 17-19; les prémices et les dîmes, XXVI, 1-15. Péroraison : exhortation à observer ces lois, 16-19. — Dans le troisième discours, XXVII-XXVIII, Moïse ordonne aux Israélites, lorsqu'ils auront passé le Jourdain, d'élever un autel sur lequel ils graveront le Deutéronome, et il leur trace les bénédictions et les malédictions à prononcer ce jour-là, XXVII, 1-26. Moïse prononce lui-même les bénédictions réservées aux observateurs de la loi et les malédictions qui frapperont les rebelles, XXVIII, 1-68. Le verset 69 de l'hébreu (Vulgate, XXIX, 1) sert de conclusion à ce discours. — Un quatrième discours, XXIX, 1 (Vulgate 2) XXX, 20, résume les bienfaits de Dieu envers Israël, exhorte à observer l'alliance jurée et à ne pas y être infidèle, annonce le pardon aux coupables, montre que la loi est facile à observer et réitère les bénédictions et les malédictions.

Le recueil de ces quatre discours est complété par une conclusion historique, relatant les derniers événements de la vie de Moïse, XXXI-XXXIV. Moïse choisit Josué comme son successeur, ordonne de lire la loi au peuple tous les sept ans et d'en déposer le texte dans l'arche, XXXI, 1-27; il fait rassembler les anciens et récite son cantique, XXXI, 28-XXXII, 47; il contemple de loin la Terre Promise, XXXII, 48-52. Il bénit les tribus d'Israël, XXXIII, 1-29. Sa mort, sa sépulture, son éloge, XXXIV, 1-2. Ces derniers chapitres ne sont pas très étroitement rattachés l'un à l'autre et sont comme des appendices ajoutés au Pentateuque entier.

III. AUTHENTICITÉ. — Nous revendiquons l'authenticité mosaïque du Pentateuque et avec la tradition juive et chrétienne nous pensons que Moïse est l'auteur du livre qui porte son nom. Mais, avant de faire la démonstration de cette thèse et de résoudre les objections qu'on lui oppose, il est bon de déterminer dans quel sens nous entendons maintenir l'authenticité mosaïque du Pentateuque et d'indiquer la part que Moïse a prise à la rédaction du livre.

I. NATURE DE L'AUTHENTICITÉ MOSAIQUE. — D'abord, nous ne disons pas avec Josèphe, Philon et quelques rabbins juifs, dont les témoignages seront rapportés plus loin, que Moïse a personnellement écrit ou dicté le Pentateuque entier, y compris le récit de sa mort. Deut., XXXIV, 5-12. Déjà, des Juifs dans le Talmud attribuaient à Josué les huit derniers versets de la loi. Au rapport d'Abenesra († 1167), le rabbin Isaac ben Jasus († 1057) soutenait que Gen., XXXVI, 31, avait été écrit sous le règne de Josaphat. Abenesra lui-même disait en termes voilés que les passages, Gen., XII, 6; XXII, 14; Deut., I, 1, 5; III, 11; XXXI, 9, étaient des additions faites au texte primitif ou en contenaient. Cf. B. Spinoza, *Tract. theolog. polit.*, c. VIII, dans *Opera*, 2e édit. Van Vloten et Land, La Haye, 1895, t. II, p. 56-58; Richard Simon, *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1730, t. III, p. 195-221. André Masius, *Josuæ imperatoris historia illustrata*, Anvers, 1574, præf., p. 2, dans Migne, *Cursus completus Script. Sac.*, t. VII, col. 853, affirma que le Pentateuque avait été expliqué et complété longtemps après Moïse et il signala le nom d'Hébron, substitué à Cariath-Arbé, comme un exemple de ce travail d'adaptation postérieure. Les jésuites Benoît Pereira, *Comment. et disp. in Gen.*, Lyon, 1594, t. I, p. 13-14; Jacques Bonfrère, *Pentateuchus*, Anvers, 1625, p. 93-94; Tirin, *Comment. in V. et N. T.*, cité dans Jean de la Haye, *Biblia maxima*, Paris, 1669, t. III, p. 582, reconnaissaient dans le texte actuel des additions, faites par des scribes inspirés après Moïse, et ils citaient Gen., XIV, 14; Num., XII, 3; XXI, 14, 15. Jansénius, évêque d'Ypres, *Pentateuchus*, Louvain, 1685, præf., p. 2, admettait aussi quelques additions de cette nature. Corneille de la Pierre, *Comment. in Pent.*, arg., dans *Comment. in V. et N. T.*, Lyon, 1732, t. I, p. 18, émit même l'hypothèse que Moïse avait rédigé le Pentateuque par manière de journal et d'annales, et que Josué ou un autre avait mis en ordre ces annales en y insérant quelques additions, telles que le récit de la mort de Moïse, son éloge, Num., XII, 3, et en modifiant ou complétant certains détails, comme Gen., XIV, 14; Num., XXI, 14, 15, 27. Au siècle suivant, un autre jésuite, le P. Veith, *Sacra Scriptura contra incredulos propugnata*, part. I, sect. I, q. III, n. 8, 9, dans Migne, *Cursus completus Script. sac.*, t. IV, col. 22, note; 2e édit., col. 195-196, est du même sentiment que Corneille de la Pierre. Bellarmin, *Controversiæ*, Milan, 1721, t. I, p. 166, attribuait à Esdras une revision du Pentateuque, comprenant l'addition du dernier chapitre du Deutéronome et l'insertion de quelques détails dans le texte. Dom Calmet, *Commentaire littéral*, 2e édit., Paris, 1724, t. I, p. 9; t. II, p. 401, admettait, avec l'addition finale, l'introduction de quelques gloses dans le texte original. C'est devenu au XIXe siècle l'enseignement des exégètes et des théologiens catholiques que l'œuvre de Moïse a subi des changements de noms propres et des altérations de nombres, des additions et des modifications de détails, et même qu'elle a reçu peut-être dans sa partie législative certaines dispositions complémentaires. Haneberg, *Histoire de la révélation biblique*, trad. franç., Paris, 1856, t. I, p. 222-223; J.-T. Lamy, *Comment. in lib. Geneseos*, Malines, 1883, t. I, p. 36-39; F. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 172-179; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 463-477; Ch. Pesch, *Apparatus ad historiam coævam doctrinæ inspirationis penes catholicos*, Rome, 1903, p. 75; F. Prat, *Le code du Sinaï*, Paris, 1904, p. 46-60; Höpfl, *Die höhere Bibelkritik*, Paderborn, 1902, p. 35. Voir t. IV, col. 337-339. Quelques-uns de ces critiques ont, en outre, admis que Moïse s'était servi de documents antérieurs pour la rédaction de la Genèse, et d'autres ont renouvelé encore l'hypothèse de l'emploi de secrétaires, choisis par Moïse et contrôlés par lui, sinon personnellement inspirés, comme l'avait pensé Richard Simon. J. Brucker, *Authenticité des livres de Moïse*, dans les *Études*, 1888, t. XXIII, p. 327-340; card. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, Paris, 1895, p. 68-77; Id., *David, roi, psalmiste, prophète*, Paris, 1889, introduction, p. XXXIV-LXV.

M. Hoberg, *Ueber negative und positive Pentateuchkritik*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. VI, fasc. 1 et 2, p. 7-9; *Moses und der Pentateuch*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 47-69, étend davantage le champ des additions historiques et législatives faites au Pentateuque postérieurement à Moïse. Il signale au nombre des premières la conclusion du Deutéro-

nome, XXXI-XXXIV, ajoutée peut-être par Josué; des listes complétées, telles que celle de Gen., XXXVI, poussée jusqu'au temps de David ou de Salomon; Exod., XXXVI, 8-XXXIX, 43, qui ne serait qu'une répétition retouchée d'Exod., XXV, 10-XXXIII, 43; Exod., XXX; Num., X, 29-32, 35, 36; XXVII, 14; Deut., III, 8 *b*, 11, 14; IV, 41-43; peut-être aussi Gen., XXII, 14 *b*; certainement Deut., X, 6-9; XXI, 4; peut-être les deux chants, Num., XXI, 13 *b*-15; 16 *b*-18; certainement les introductions, Deut., I, 1-5; IV, 44-49. Il est plus difficile de discerner les additions législatives. Quelques exemples de transformations paraissent admissibles : ainsi la loi sur la dîme qui se présente sous cinq formes différentes. Exod., XXII, 28; Num., XVIII, 21-32; Deut., XII, 6, 11, 17; XIV; 22-29; XXVI, 12-15. Toute disposition qui suppose une habitation fixe, comme Lev., XXV, 32-34, est vraisemblablement, selon M. Hoberg, d'origine postérieure à Moïse. D'autre part, les réflexions générales, les titres et les conclusions des sections appartiendraient rarement au texte original. Moïse n'a donc pas écrit chaque mot, chaque phrase du Pentateuque; il en est l'auteur; mais son œuvre a pu recevoir au cours des siècles quelques additions et modifications, depuis le temps de sa composition jusqu'après le retour en Palestine des Juifs captifs à Babylone.

La Commission biblique a reconnu la légitimité de cette manière d'envisager l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Le 27 juin 1906, Pie X approuvait les solutions qu'elle avait données à quatre questions soumises à son examen. Elle maintient d'abord l'authenticité de ce livre; les trois autres réponses en expliquent la nature : II. *Utrum mosaica authentia Pentateuchi talem necessario postulet redactionem totius operis, ut prorsus tenendum sit Moysen omnia et singula manu sua scripsisse vel amanuensibus dictasse; an etiam eorum hypothesis permitti possit qui existimant eum opus ipsum a se sub divinæ inspirationis afflatu conceptum alteri vel pluribus scribendum commisisse, ita tamen ut sensa sua fideliter redderent, nihil contra suam voluntatem scriberent, nihil omitterent; ac tandem opus hac ratione confectum, ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur?* Resp. *Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.* — III. *Utrum absque præjudicio mosaicæ authentiæ Pentateuchi concedi possit Moysen ad suum conficiendum opus fontes adhibuisse, scripta videlicet documenta vel orales traditiones, ex quibus, secundum peculiarem scopum sibi propositum et sub divinæ inspirationis afflatu, nonnulla hauserit eaque ad verbum vel quoad sententiam, contracta vel amplificata; ipsi operi inseruerit?* Resp. *Affirmative.* — IV. *Utrum, salva substantialiter mosaica authentia et integritate Pentateuchi, admitti possit tam longo sæculorum decursu nonnullas ei modificationes obvenisse, uti : addimenta post Moysi mortem vel ab auctore inspirato apposita, vel glossas et explicationes textui interjectas, vocabula quædam et formas sermone antiquato in sermonem recentiorem translatas; mendosas demum lectiones vitio amanuensium adscribendas, de quibus fas sit ad normas artis criticæ disquirere et judicare?* Resp. *Affirmative, salvo Ecclesiæ judicio.*

C'est sous la triple réserve : 1° de l'emploi de secrétaires, choisis et contrôlés par Moïse, qui aurait publié sous sa garantie personnelle le travail commandé et surveillé par lui; 2° du recours à des documents écrits ou à des traditions orales, reproduits ou utilisés par lui dans son œuvre personnelle et pour les événements antérieurs à son époque; 3° de quelques modifications postérieures, introduites après coup dans le Pentateuque achevé, que nous soutiendrons l'authenticité mosaïque de ce livre. Pour attribuer à Moïse le Pentateuque, nous ne tenons donc pas comme nécessaire qu'il ait écrit lui-même ou dicté mot à mot à des copistes tout le contenu; il suffit que tout ait été publié sous sa responsabilité et reproduise fidèlement et exactement ce qu'il avait ordonné à ses secrétaires d'écrire en son nom. De même encore, les additions, telles que le récit de la mort de Moïse, des gloses introduites dans le texte, soit pour expliquer des usages anciens, soit pour remplacer des termes archaïques par des formes plus récentes, enfin, les fautes de transcription ne nuisent pas plus à l'authenticité qu'à l'intégrité substantielle du Pentateuque. Nonobstant ces additions et modifications, le Pentateuque reste l'œuvre de Moïse auteur responsable et inspiré, ayant peut-être fait rédiger par ses secrétaires une partie de ses récits ou de ses lois.

II. PREUVES DE L'AUTHENTICITÉ MOSAIQUE DU PENTATEUQUE. — Que Moïse ait écrit le Pentateuque, qui porte son nom, c'est un fait attesté : 1° par différents témoignages bibliques; 2° par le sentiment perpétuel des Juifs; 3° par la tradition constante de l'Église catholique; et 4° confirmé par des indices fournis par le livre lui-même.

1° *Témoignages bibliques de l'activité littéraire de Moïse.* — Si on ne lit nulle part dans la Bible l'affirmation explicite et formelle que Moïse a rédigé le Pentateuque entier, il y a cependant, en différents livres des deux Testaments, des indications et des affirmations desquelles il résulte que Moïse a écrit des faits, des lois qui sont contenus dans le Pentateuque. — 1. *Témoignage du Pentateuque lui-même.* — Le livre entier ne se présente pas expressément comme ayant été composé par Moïse. Outre qu'il contient, dans son état actuel, le récit, évidemment postérieur, de la mort de Moïse, il raconte la vie du législateur hébreu à la troisième personne et en style indirect, et les quatre derniers livres n'ont pas la forme littéraire de Mémoires du héros dont ils font l'histoire. Toutefois le caractère impersonnel du récit peut fort bien se concilier avec la rédaction par Moïse. On peut dire que la formule : « Dieu dit à Moïse, » si souvent employée, en tête des lois, qui prouve l'origine divine ou la révélation faite à Moïse, de cette législation, ne signifie pas nécessairement que Moïse lui-même a codifié dans le Pentateuque les lois qu'il a promulguées. Mais le Pentateuque cependant donne des indications formelles sur l'activité littéraire de Moïse. Après la bataille contre les Amalécites à Raphidim, le chef des Hébreux reçut de Dieu l'ordre suivant : « Écris cela en souvenir dans le livre et inculque-le dans les oreilles de Josué. » Exod., XVII, 14. L'ordre divin est certainement restreint à la victoire sur Amalec, dont Israël devait garder le souvenir, Deut., XXV, 17-19, et dont le récit fut rédigé par Moïse afin de conserver la mémoire de l'événement. Selon la leçon massorétique, בַּסֵּפֶר, Dieu ordonne à Moïse d'écrire dans *le* livre, c'est-à-dire comme on l'interprète communément dans un livre déjà commencé et connu, dans un registre ou journal où Moïse notait les faits mémorables de l'histoire d'Israël. En ponctuant ainsi le texte, les massorètes eux-mêmes voulaient vraisemblablement désigner, non pas le livre des justes, F. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus*, Paris, 1897, p. 182; *Deuteronomium*, Paris, 1901, p. 152, mais le Pentateuque lui-même. Cependant les Septante ne lisaient pas l'article défini, puisqu'ils ont traduit ce mot : εἰς βιβλίον ou ἐν βιβλίῳ. Le texte, à leur sentiment, désignait donc *un* livre indéterminé. J. Kley, *Die Pentateuchfrage*, Munster, 1903, p. 217, a prétendu que cette dernière signification exigerait la leçon עַל סֵפֶר, employée dans ce sens. Deut., XVII, 18; XXXI, 24; Is., XXX, 8; Jer., XXX, 2; XXXVI, 2. Néanmoins la leçon massorétique, fût-elle originale, ne désignerait pas nécessairement le Pentateuque commencé; elle conviendrait suffisamment à un livre, dans

lequel Moïse aurait joint ce récit à des récits précédents et qui serait reproduit dans le Pentateuque. Plus loin, Exod., XXIV, 4, il est dit que Moïse écrivit toutes les paroles de Jéhovah. Or il ne s'agit naturellement pas de toutes les révélations faites par Dieu à Moïse, puisqu'elles n'étaient pas terminées, ni même de toutes les communications divines antérieures, mais seulement des paroles qui précèdent immédiatement et qui contiennent les conditions de l'alliance conclue entre Dieu et les Israélites, Exod., XX-XXIII, du « livre de l'alliance », que Moïse lut au peuple. Exod., XXIV, 7. Cf. Heb., IX, 19, 20.

Les deux témoignages précédents prouvent déjà que Moïse avait rédigé un récit historique et un code législatif, celui de l'alliance. Un autre petit code de l'alliance est encore expressément attribué à Moïse. De nouveau, Dieu ordonna au législateur d'écrire les paroles qu'il vient de prononcer, Exod., XXXIV, 10-26, et qui contiennent les bases de l'alliance proposée à Israël, Exod., XXXIV, 27, et Moïse écrivit les dix paroles de l'alliance sur deux tables qu'il avait préparées, Exod., XXXIV, 1, 4, qu'il tenait en mains à la descente du Sinaï et dont il imposa le contenu aux Israélites. Exod., XXXIV, 28, 29, 32. Le petit livre de l'alliance, comprenant le Décalogue, Exod., XXXIV, 10-26, a donc été rédigé de la main de Moïse.

Un autre ordre de Dieu impose à Moïse de décrire les marches et les stations d'Israël dans le désert. Num., XXXIII, 1, 2. On a interprété cet ordre de deux façons différentes. Selon les uns, Dieu aurait ordonné à Moïse d'écrire le récit de l'exode, en suivant l'ordre des stations et des campements des Israélites. Dans cette interprétation, Moïse serait l'auteur de la narration détaillée dont la liste des campements dressée, Num., XXXIII, 3-49, ne serait que le résumé. Mais comme cette liste ne résume pas la narration précédente, puisqu'elle indique un plus grand nombre de stations, dont quelques-unes sont différentes, il vaut mieux, semble-t-il, avec d'autres, restreindre cet ordre à la liste elle-même des stations qui, suivant cette explication, serait l'œuvre de Moïse.

Parce que les témoignages précédents n'attribuent pas explicitement à Moïse la rédaction du Pentateuque entier, et ne lui en rapportent que des portions seulement, les critiques modernes veulent en conclure qu'ils restreignent la composition mosaïque à ces parties et qu'ils excluent celle du tout. Mais cette conclusion n'est pas légitime. La rédaction des passages mentionnés est toujours exécutée par ordre divin. En ordonnant à Moïse d'écrire le récit des événements les plus notables pour en garder le souvenir et les dispositions fondamentales de son alliance avec Israël, Dieu ne lui interdisait pas de relater l'histoire entière des Israélites au désert ni de rédiger toutes les lois qu'il l'avait chargé de porter. Son ordre de mettre par écrit les faits et les lois les plus importants est loin d'exclure la relation des autres événements et des autres dispositions législatives.

Le Deutéronome, composé de discours prononcés par Moïse, nous fournit une indication sur l'activité littéraire de Moïse dans l'épilogue, XXXI. Sur le point de mourir, Moïse, après avoir institué Josué son successeur, remet aux prêtres et aux anciens cette loi-ci qu'il avait écrite et il leur ordonne de la faire lire tous les sept ans au peuple assemblé pour que tous en connaissent et en observent les préceptes, 9-13. Ayant achevé d'écrire « les paroles de cette loi dans un livre », il ordonne aux lévites de porter ce livre auprès de l'arche d'alliance, pour qu'il serve de témoignage contre ceux qui en violeront les dispositions, 24-26. On ne peut pas affirmer avec certitude que cette loi est le Pentateuque entier, car elle peut n'être que celle à laquelle le c. XXXI est rattaché : la législation du Deutéronome

Ce livre se donne comme une législation spéciale promulguée par Moïse au pays de Moab, IV, 1-40, 44-49; V, 1 sq.; XII, 1 sq. Au début de leur règne, les futurs rois d'Israël devaient recevoir des prêtres « un exemplaire de cette loi-ci », XVII, 18, 19, pour qu'ils la lisent et l'observent, et les termes de la recommandation sont identiques à ceux de Deut., XXXI, 12, 13. La même loi, ou au moins une de ses parties, est encore visée dans l'ordre donné aux anciens de la transcrire sur la pierre, lorsqu'ils renouvelleront l'alliance à l'ouest du Jourdain, XXVII, 1-8. De même encore, « les paroles de cette loi-ci qui sont écrites dans ce volume, » XXVIII, 58, qui comprenaient les malédictions et les peines, portées en ce chapitre contre les violateurs de la loi, cf. ŷ. 61, et rappelées de nouveau, XXIX, 20, 21, 27, aussi bien que les bénédictions qui y sont jointes en faveur des observateurs de la même loi, XXXII, 46, 47, désignent le Deutéronome. Ce livre législatif est donc de la main de Moïse. On attribue encore à Moïse la composition d'un cantique que Dieu lui avait ordonné d'écrire, Deut., XXXI, 19, et qui est cité, XXXII, 1-43.

Des commentateurs catholiques concluent de Deut., I, 5, où il est dit que Moïse va expliquer la loi, que la législation antérieure, dont le Deutéronome n'est qu'une explication et une répétition, est d'origine mosaïque. Mais toutefois la loi que Moïse va expliquer ou mieux recommander paraît être plutôt, non celle qui précède et qui est contenue dans les livres du milieu, mais celle qui suit et qui est promulguée au delà du Jourdain. Il faut reconnaître, du reste, que si l'introduction avait la signification qu'on lui donne, elle affirmerait, non pas que la législation précédente a été rédigée par Moïse, mais seulement qu'elle a été promulguée par lui. Or, de la promulgation de la législation hébraïque par Moïse on ne peut conclure rigoureusement à sa rédaction par Moïse dans l'état où elle se trouve actuellement dans le Pentateuque. Celle-ci est possible, vraisemblable même, mais elle n'est pas démontrée par le seul fait de la promulgation mosaïque.

2. *Témoignages des autres livres de l'Ancien Testament.* — Le livre de Josué parle à plusieurs reprises d'une loi, provenant de Moïse. D'abord, Dieu ordonne à Josué d'observer lui-même et de faire observer aux autres la loi de Moïse et il lui recommande de méditer le volume de cette loi. Jos., I, 7-8. Si les termes de cet ordre ne disent pas explicitement qu'il s'agit de tout le Pentateuque, ils ne l'excluent pas non plus. Le renouvellement de l'alliance, accompli conformément aux ordres de Moïse tels qu'ils sont écrits dans le livre de la loi de Moïse, Jos., VIII, 30-35, vise directement les prescriptions de Deut., XXVII, 1-8, avec les bénédictions et les malédictions contenues Deut., XXVII, 9-XXVIII, 68; mais la manière dont parle l'auteur sacré suppose qu'il y a aussi autre chose dans le livre de la loi. Avant de mourir, Josué exhorte les Israélites à observer tout ce qui est écrit dans le volume de la loi de Moïse, Jos., XXIII, 6, ce qui désigne, en le prenant dans le sens le plus restreint, le Deutéronome. Enfin, après l'alliance solennelle conclue à Sichem, Josué dressa un statut et une ordonnance, et il écrivit toutes ces paroles « dans le livre de la loi de Dieu ». Jos., XXIV, 25-26. Ce texte signifie que Josué a ajouté ses ordonnances en les écrivant à la suite du livre où étaient contenues celles de Moïse. La législation de Moïse était donc écrite et révélée par Dieu. Voir Hoberg, *Ueber den Ursprung des Pentateuchs*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1906, t. IV, p. 340, qui pense que ce volume de la loi de Dieu est le Pentateuque. Il désigne au moins le Deutéronome.

Les livres des Juges et de Samuel ne parlent pas en propres termes du Pentateuque, mais ils supposent son existence. Voir Jud., I, 5, et Exod., XXXIII, 2, XXXIV, 11; Deut., VII, 1, etc.; Jud., II, 1-3, et Exod.;

xxxiv, 12-13; Deut., vii, 2, 5; Exod., xxiii, 32; Deut., xii, 3; Num., xxxiii, 35, etc.; Jud., xi, 15, et Num., xx, 14-21; xxi, 21-24, etc.; I Reg., i, 3; ii, 13, et Deut., xviii, 3; I Reg., xv, 29, et Num., xxiii, 19; I Reg., xii, 3, et Num., xvi, 15; Lev., v, 13, etc. Les livres des Rois (III et IV) composés vers l'époque de la captivité, parlent plusieurs fois de la loi de Moïse et c'est sans raison suffisante qu'on veut restreindre cette expression au Deutéronome seul. I (III) Reg., ii, 3; x, 31. L'auteur remarque qu'Amasias, quand il fit périr les meurtriers de son père, épargna leurs enfants « selon ce qui est écrit dans la loi de Moïse ». II (IV) Reg., xiv, 6. Les étrangers, exportés à Samarie, n'observaient pas les ordonnances que Dieu avait données aux fils de Jacob. Le prêtre israélite qui fut envoyé pour les instruire leur prêcha l'observance des lois écrites que Dieu avait imposées aux Israélites. II (IV) Reg., xvii, 34-39. Les habitants du royaume de Juda ont été séduits par Manassé, leur roi idolâtre, et n'ont pas tenu compte des magnifiques promesses que Dieu avait faites à David et à Salomon si leurs sujets observaient fidèlement toute la loi que Moïse avait ordonnée. II (IV) Reg., xxi, 8. Cf. I (III) Reg., ix, 6-9.

La 18e année du règne de Josias (621), en restaurant le Temple de Jérusalem, on retrouva סֵפֶר הַתּוֹרָה, II (IV) Reg., xxii, 8, 11, cf. xxiii, 24, appelé encore סֵפֶר הַבְּרִית, xxiii, 2, et c'est conformément à cette loi retrouvée que le roi accomplit une importante réforme religieuse. II (IV) Reg., xxiii, 1-24. Voir t. iii, col. 1680-1681. Or cette loi était la loi de Moïse, puisqu'il est dit, xxiii, 25, qu'aucun roi ni avant ni après ne ressembla à Josias pour l'observation complète de cette loi. Mais quelle était cette loi mosaïque retrouvée au Temple? Plusieurs Pères de l'Église ont remarqué, justement semble-t-il, que c'était le Deutéronome. S. Athanase, *Epist. ad Marcellin.*, 32, t. xxvii, col. 44; S. Jérôme, *Adv. Jovinian.*, I, 5, t. xxiii, col. 217; *Comment. in Ezech.*, i, 1, t. xxv, col. 17; S. Chrysostome, *In Matth.*, hom. ix, 4, t. lvii, col. 181; *In I Cor.*, hom. vii, 3, t. lxi, col. 58; Procope de Gaza, *Comment. in Deut.*, xvii, 18, t. lxxxvii, col. 916. La plupart des critiques modernes reconnaissent aussi dans ce code le Deutéronome tout entier, ou au moins en partie. Les points sur lesquels s'est faite la réforme : 1° l'abolition des cultes étrangers et de leurs infiltrations dans le culte de Jéhovah; 2° la centralisation du culte de Jéhovah au Temple de Jérusalem; 3° la célébration correcte de la fête de Pâque, sont spécialement recommandés par le Deutéronome, xii, 2-32; xvi, 1-8. En outre, bien que ce livre ne soit pas nommé « livre de l'alliance », il a été rédigé en vue de renouveler l'alliance contractée à l'Horeb entre Dieu et le peuple d'Israël, v, 2, 3; xxvi, 17-19; xxix, 8, et les termes de l'alliance renouvelée par Josias, II (IV) Reg., xxiii, 3, sont des expressions deutéronomiques. Enfin, la réponse de la prophétesse Holda vise les malédictions, Deut., xxviii; le contenu législatif du livre retrouvé est désigné par les termes usités Deut., iv, 45; vi, 20, et l'éloge du roi est fait aussi en termes deutéronomiques. Le livre retrouvé était donc bien le Deutéronome, nommé la loi de Moïse. F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, Paris, 1901, p. 46-60, 83-87. Cependant, quelques exégètes catholiques, Clair, *Les livres des Rois*, Paris, 1884, t. ii, p. 557-558; Hoberg, *Moses und der Pentateuch*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 17-8; *Ueber den Ursprung des Pentateuchs*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1906, t. iv, p. 338-340, pensent que le livre retrouvé était le Pentateuque entier. Ils s'appuient sur le récit parallèle, II Par., xxxiv, 8-xxxv, 19, qui certainement parle du Pentateuque entier (voir plus loin), sur ce que les particularités de la réforme décrites, xxiii, 24, ne conviennent pas seulement à Deut., xviii, 10-11, mais aussi à Lev., xix, 31; xx, 6, 27; sur ce que le style de ce verset ressemble à celui de Lev., xix, 31; xx, 6, 27; Gen., xxxi, 19, 34, 35, et enfin sur le sentiment de Josèphe, *Ant. jud.*, X, iv, 2, dans *Opera*, Amsterdam, 1724, t. ii, p. 517, qui dit que Helcias ἐτυγχάνεν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις τοῦ Μωϋσέως. Ces preuves ne sont pas décisives. L'auteur des Paralipomènes a décrit les rites de la Pâque d'après les livres du milieu.

Les prophètes antérieurs à la captivité ne parlent pas de la loi écrite de Moïse. Ils parlent souvent, il est vrai, de la loi de Dieu. Visent-ils un code écrit et notamment le Pentateuque? Beaucoup d'exégètes le pensent et signalent toute mention de la loi divine par les prophètes comme un indice certain de l'existence du Pentateuque. Mais il faut se rappeler la double signification du mot *tôrâh*. Son sens propre est celui d'instruction révélée et désigne strictement toute expression de la volonté divine. Ce n'est que par extension que ce terme a servi à nommer les cinq premiers livres de la Bible, dans lesquels l'élément législatif prédomine. Or, on ne sait pas au juste à quelle date cette seconde signification est entrée dans l'usage, et c'est précisément ce qu'il faudrait fixer. Il faut donc étudier les cas particuliers. Amos, ii, 4, 5, parle une fois et d'une façon générale de la loi de Jéhovah et de ses commandements, dont la violation attirera sur Juda les punitions divines. Osée, viii, 2, reproche aux Israélites d'avoir transgressé l'alliance divine, cf. vi, 7, et violé la loi; ils en seront punis, et Dieu ne leur écrira plus de multiples lois qui leur demeurent étrangères, ℣. 12. Il est évidemment question de nombreuses lois divines écrites, et on a le droit d'y voir une allusion au Pentateuque. Pour Isaïe, la loi est sa propre prophétie, i, 10; v, 24; viii, 16, 20; la loi de Dieu est la parole des prophètes, xxx, 8-11, ou la révélation future aux temps messianiques, ii, 3. Cf. Mich., iv, 2. La transgression des lois divines et la violation de l'alliance, reprochées v, 24; xxiv, 5, ne concernent pas nécessairement des lois écrites; s'il avait en vue un code, le prophète ne dit rien de son origine mosaïque. Sophonie, iii, 4, reproche aux prêtres de son temps d'avoir violé la loi. Jérémie n'envisage que la parole de Dieu en général, vi, 19, et la prédication prophétique, xxvi, 4-5. Mais il parle d'une loi divine et de préceptes, violés par ses contemporains et leurs ancêtres, ix, 13; xvi, 11, 12; xxxii, 23; xliv, 10, 23; d'une loi que les prêtres tenaient dans leurs mains, ii, 8; xviii, 18; et d'une loi écrite, qu'il oppose à la plume mensongère des scribes, viii, 8. Il rappelle aussi l'alliance contractée par les Israélites avec Dieu après la sortie d'Égypte, xi, 2-8; mais elle n'imposait pas l'offrande des holocaustes et des sacrifices, vii, 21-25. Elle sera remplacée par une alliance nouvelle, dans laquelle Dieu écrira sa loi dans les cœurs, xxxi, 31-33. Il y a ici encore opposition à une loi écrite, qui ne peut être que celle de Moïse.

Pendant la captivité, Baruch, ii, 2, 28, nomme expressément la loi écrite par Moïse; les termes dont il se sert correspondent assez bien au Deutéronome, xxviii, 15, 53, 62-64, sans toutefois lui convenir exclusivement, et on y trouve des allusions aux autres malédictions contenues dans le Pentateuque. Le même prophète, iii, 9-14, 35-iv, 4, fait l'éloge de la sagesse contenue dans le livre des préceptes de Jéhovah, en des traits analogues à ceux du Deutéronome, xxx, 11-14. Cf. F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, p. 101-102. Ézéchiel, qui, en vue de la restauration future d'Israël, rédige une loi cérémonielle, fait peu d'allusions à une législation antérieure. Comme Jérémie, xviii, 18, il prédit que les prêtres laisseront périr la loi qu'ils ont dans les mains, vii, 26; il accuse les prêtres de Jérusalem d'avoir méprisé la loi de Dieu, d'avoir souillé les sanctuaires, de n'avoir pas su distinguer entre les choses profanes et les choses sacrées, les puretés et les impu-

retés, et d'avoir détourné le peuple de la célébration du sabbat, XXII, 26. Daniel parle de la loi divine, promulguée par les prophètes et violée par Israël; il ajoute que cette violation de la loi a attiré sur les coupables la malédiction écrite dans le livre de Moïse, IX, 10-13.

Après la captivité, Zacharie, VII, 12, mentionne la loi. Malachie reproche aux prêtres d'avoir rompu le pacte conclu entre Dieu et Lévi et d'avoir négligé la connaissance de la loi et le devoir de la faire observer, II, 4-9; il reproche aussi à Juda d'avoir transgressé l'alliance divine et le menace des châtiments divins, II, 10-16. Mais il fait davantage; il rappelle le souvenir de la loi de Moïse, donnée par Dieu sur le mont Horeb, loi qui contenait des préceptes et des ordonnances pour tout Israël, IV, 4 (hébreu, III, 22). Josué et Zorobabel, rentrés à Jérusalem, y élevèrent un autel pour offrir des holocaustes conformément aux dispositions écrites de la loi de Moïse, et ils célébrèrent la fête des Tabernacles comme il est écrit de le faire. I Esd., III, 2, 4. Quand le Temple fut rebâti et consacré, on établit les prêtres et les lévites dans leurs fonctions, comme il est écrit dans le livre de Moïse. I Esd., VI, 18. Esdras, au témoignage d'Artaxerxès lui-même, rapporta à Jérusalem le livre de la loi de Dieu. I Esd., VII, 14. Néhémie, à la cour d'Artaxerxès, fait à Dieu l'aveu des prévarications de ses pères, qui n'ont pas observé les préceptes, les cérémonies, ordonnées par Moïse; il rappelle aussi la menace contre les prévaricateurs, et la promesse de les rétablir, s'ils se convertissaient et pratiquaient les préceptes, menace et promesse faites à Moïse. II Esd., I, 7-9. La réforme d'Esdras fut entreprise à la suite de la lecture et de l'explication du livre de la loi de Moïse, et la fête des Tabernacles fut célébrée conformément aux dispositions écrites dans cette loi. II Esd., VIII, 1-18. On continua la lecture du volume de la loi de Jéhovah. II Esd., IX, 3. Le renouvellement de l'alliance fut fait aussi conformément à la loi divine, donnée par Moïse, II Esd., X, 29, ainsi que la fourniture du bois destiné aux sacrifices. II Esd., X, 36. Plus tard, Néhémie régla encore la question des mariages mixtes en conformité avec ce qu'il avait lu dans le volume de Moïse. II Esd., XIII, 1-3. Or, ce volume n'était pas seulement le code sacerdotal, comme le prétendent les grafiens, c'était le Pentateuque entier, puisque le livre contenait des prescriptions du Lévitique, XXIII, et du Deutéronome, VII, 2-4; XV, 2. Enfin, Esdras et Néhémie, par les désignations qu'ils donnaient de ce livre, ne voulaient pas parler seulement du volume qui contenait la législation divine, promulguée par Moïse, mais bien le livre de la loi de Dieu, écrit par Moïse. C'est l'interprétation la plus naturelle et la plus commune de leurs écrits.

L'auteur du livre des Paralipomènes, qu'on regarde généralement comme le rédacteur des livres d'Esdras et de Néhémie, a utilisé le Pentateuque pour dresser ses généalogies. I Par., I-IX. Voir PARALIPOMÈNES. Toutes ses descriptions du culte divin concordent avec les prescriptions du Pentateuque. Il signale explicitement cette conformité avec ce qui est écrit dans la loi de Jéhovah, I Par., XVI, 40; dans la loi de Moïse. II Par., XXIII, 18; XXXI, 3. Il parle évidemment de la loi de Dieu, écrite par Moïse. Cf. II Par., XXV, 4. Cependant l'expression בְּיַד־מֹשֶׁה, qu'il emploie, II Par., XXXIII, 8, ne signifie pas nécessairement que Moïse a rédigé la loi de sa propre main, puisque, dans d'autres passages, où il est question de la loi mosaïque, Lev., XXVI, 46; Num., XXXVI, 13, elle désigne une disposition prise par Moïse, sans indication de rédaction écrite. Cf. I Par., XXII, 13. Mais il est tout naturel de l'entendre ici de la législation écrite par Moïse. De même, dans le récit de la loi retrouvée au Temple sous le règne de Josias, le livre de la loi de Moïse, II Par., XXXIV, 14; XXXV, 12, pourrait à la rigueur désigner seulement le livre qui contenait la législation promulguée par Moïse, dans le même sens que « les paroles que Jéhovah a dites par l'intermédiaire de Moïse ». II Par., XXXV, 6. Mais le sens naturel est que cet écrivain entendait parler du Pentateuque rédigé par Moïse.

Enfin, l'auteur de l'Ecclésiastique, XXIV, 33; LXV, 6, ne parle de Moïse que comme législateur; mais son petit-fils, dans la préface qu'il mit en tête de sa traduction grecque, nomme à trois reprises la Loi, qu'il place à côté des prophètes et des autres livres et qu'il considère ainsi comme un recueil distinct; il désigne sous ce nom les cinq livres du Pentateuque. L'auteur du second livre des Machabées, VII, 6, cite le cantique de Moïse, Deut., XXXII, 36, comme œuvre de Moïse.

Ainsi, les premiers témoignages de l'Ancien Testament attribuent explicitement à Moïse la composition de quelques parties du Pentateuque actuel, récits ou lois, et notamment le Deutéronome. Esdras, Néhémie et l'auteur des Paralipomènes lui reconnaissent formellement la rédaction du Pentateuque entier. La tradition juive la plus ancienne a donc signalé le législateur hébreu comme auteur du Pentateuque.

3. *Témoignages du Nouveau Testament.* — Notre-Seigneur et ses Apôtres ont parlé à diverses reprises de Moïse comme écrivain et de la Loi comme son œuvre. Lorsque les sadducéens interrogent Jésus sur la résurrection, ils citent la loi du lévirat comme *écrite* par Moïse. Matth., XXII, 24; Marc., XII, 19; Luc., XX, 28. Jésus n'examine pas cette affirmation, émise incidemment et comme moyen de preuve; il se borne à réfuter par l'Écriture, Matth., XXII, 29; Marc., XII, 24, l'erreur de ses interrogateurs, et il cite un passage du livre de Moïse. Matth., XXII, 31; Marc., XII, 26; Luc., XX, 37. Son affirmation porte directement sur le caractère scripturaire plutôt que sur l'origine mosaïque de ce passage. Notre-Seigneur emploie plusieurs fois l'expression usuelle « la Loi » pour désigner le Pentateuque; son apposition à la désignation technique : « les Prophètes. » le montre bien. Luc., XIV, 16, 17. Dans la parabole du riche et de Lazare, c'est « Moïse » qu'il place à côté des « prophètes », et il entend bien Moïse et les prophètes dans leurs livres. Luc., XVI, 29, 31. De même, pour montrer aux disciples d'Emmaüs que sa passion et sa mort avaient été prédites, il commença par « Moïse » et continua par « tous les prophètes », interprétant toutes les Écritures qui parlaient de lui. Luc., XXIV, 27. Dans ses dernières recommandations aux Apôtres, il leur rappelle qu'il était nécessaire que s'accomplît tout ce qui était écrit de lui dans la loi de Moïse, les prophètes et les Psaumes; il leur ouvrit l'intelligence pour comprendre les Écritures et il leur dit qu'il était écrit que le Christ devait souffrir et ressusciter le troisième jour. Luc., XXIV, 44-46. Dans tous ces passages, Notre-Seigneur se bornait à désigner ce livre par les dénominations ordinaires. De plus, il ne visait pas expressément tout le contenu du livre, mais seulement ses prophéties messianiques. Mais ailleurs, il envisage plus directement l'écrit de Moïse. Dans une discussion avec les Juifs qui niaient sa divinité, il en appela aux Écritures qui lui rendaient témoignage. Joa., V, 39. Si donc ses adversaires demeurent incrédules, Moïse, le législateur en qui ils ont mis leur espérance, sera leur accusateur auprès du Père. Joa., V, 45. « Si, en effet, continue-t-il, vous croyiez à Moïse, vous croiriez peut-être à moi aussi, car il a écrit sur moi. Mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croiriez-vous à mes paroles? » Joa., V, 46, 47. Jésus met donc en parallèle ses propres paroles avec le livre de Moïse, avec ce que Moïse, le législateur d'Israël, a écrit sur lui : les écrits de ce législateur rendent témoignage à Jésus que les Juifs repoussaient; si les Juifs ne croient plus au témoignage écrit, rendu par leur législateur, il n'est pas étonnant qu'ils ne croient pas à la

parole de Jésus. Notre-Seigneur parle de Moïse comme écrivain, au sujet des prophéties messianiques contenues dans le Pentateuque. S. Irénée, *Cont. hær.*, IV, 2, n. 3, 4, t. VII, col. 977-978; Origène, *In Num.*, hom. XXVI, n. 3, t. XII, col. 774; Euthymius, *Panoplia dogmatica,* tit. XXIV, t. CXXX, col. 1225.

Les Apôtres ont parlé aussi de Moïse écrivain. Philippe annonce à Nathanaël qu'il a rencontré en Jésus le Messie sur lequel Moïse a écrit dans la Loi et dont parlent les prophètes. Joa., I, 45. Saint Pierre, Act., III, 22, cite Deut., XVIII, 15, comme parole de Moïse. Saint Jacques rappelle qu'on lit Moïse le samedi dans les synagogues. Act., XV, 21. Saint Paul relate le même fait. II Cor., III, 15. Le même apôtre nomme ailleurs la Loi de Moïse. Act., XIII, 33; I Cor., IX, 9. Il prêche Jésus d'après la Loi de Moïse et les prophètes. Act., XXVIII, 23. Il cite différents passages du Pentateuque comme paroles écrites de Moïse. Rom., X, 5-8, 19. L'Apocalypse, XV, 3, parle du cantique de Moïse.

Si quelques-uns des témoignages précédents peuvent être restreints aux prophéties messianiques du Pentateuque, il reste établi que Jésus et ses Apôtres, pour parler du livre entier, ont employé les désignations usuelles à leur époque et par suite ont parlé, indirectement au moins, de la Loi comme étant l'œuvre de Moïse. Ils partageaient donc la croyance commune de leurs contemporains au sujet de l'origine mosaïque du Pentateuque et ils l'ont manifestée, sinon par des affirmations directes et formelles, du moins indirectement et en termes équivalents. Toutes les fois qu'ils ont eu à parler de l'auteur du Pentateuque, ils l'ont attribué à Moïse. La critique n'exige pas et ne peut pas exiger, pour établir que la tradition a attribué un écrit à un auteur déterminé, que les écrivains qui l'ont cité aient cité un ouvrage tout entier, mais il lui suffit qu'ils lui aient attribué les parties dont ils ont eu occasion de faire usage. On n'a pas le droit d'exiger de Notre-Seigneur et des Apôtres ce qu'on n'exige pas des auteurs profanes.

2° *Le sentiment perpétuel du peuple juif.* — La discussion précédente des textes de l'Ancien Testament a prouvé que la plus ancienne tradition d'Israël, reproduite dans le Pentateuque lui-même et dans les livres suivants, rapportait à Moïse au moins la rédaction de certains récits et de certaines lois, qui sont contenus dans le Pentateuque. Le livre des Rois, rédigé pendant la captivité, attribue à Moïse le Deutéronome, découvert dans le Temple du temps de Josias. En revenant à Jérusalem, Esdras rapportait le livre de la Loi, qu'il lit et présente comme l'œuvre de Moïse. Néhémie, Malachie, l'auteur des Paralipomènes regardaient Moïse comme l'auteur du Pentateuque entier. Les auteurs juifs de la version grecque dite des Septante partageaient cette conviction. Voir col. 52. Tous les contemporains de Notre-Seigneur, à quelque secte qu'ils appartinssent, admettaient cette tradition, dont Jésus se sert pour convaincre les sadducéens. Jésus et ses Apôtres, en employant les dénominations usitées de leur temps, ont bien admis le sentiment commun de leurs coreligionnaires juifs. La tradition ancienne, qui attribue à Moïse la composition du Pentateuque, s'est perpétuée dans la Synagogue jusqu'à nos jours, sauf de très rares et toutes récentes exceptions.

Pour le Ier siècle de notre ère, Josèphe et Philon représentent les deux fractions du judaïsme, palestinien et alexandrin. L'historien Josèphe, qui était de Palestine, place en tête des vingt-deux livres que les Juifs reconnaissent comme divins et inspirés, les cinq livres de Moïse qui contiennent l'histoire des origines et de l'humanité depuis la création jusqu'à la mort de l'auteur. *Cont. Apion.*, I, 8. Dans ses *Antiquités judaïques*, I, *Prœm.*, 4, il se propose de résumer les livres de Moïse à partir de la création du monde. A la fin de son exposé, IV, VIII, 3-48, il rapporte que Moïse, avant de mourir, remit aux Israélites qu'il avait tirés de l'Egypte le livre qui contenait la législation divine et qu'il avait écrit lui-même. Or, au sentiment de Josèphe, il ne s'agit pas seulement du Deutéronome, mais bien du Pentateuque entier, puisque le résumé logique qu'il en donne comprend toutes les lois du Pentateuque. Il attribue même explicitement au législateur hébreu le récit de son trépas. « Craignant, dit-il, qu'on ne prétendît qu'à cause de sa grande vertu Dieu ne l'avait ravi auprès de lui, il raconta lui-même dans les Livres saints sa propre mort. » Le philosophe alexandrin Philon cite constamment le Pentateuque comme étant de Moïse. La Thora est de tous les Livres saints celui qu'il cite le plus souvent. Elle possède à ses yeux une valeur exceptionnelle et il proclame Moïse son auteur, le prophète par excellence, un archiprophète. Les écrits qu'il a composés comprennent des récits historiques et des lois. L'histoire mosaïque remonte à la création du monde. *De vita Mosis*, l. II, *Opera*, Genève, 1613, p. 511. Philon raconte la vie de Moïse d'après les écrits de son héros, et parvenu au terme de son ouvrage, l. III, p. 538, il rapporte comme une merveille que Moïse, sur le point de mourir, fit par inspiration divine le récit prophétique de sa mort.

Une *beraïtha* du Talmud de Babylone, traité *Baba-Bathra*, voir t. II, col. 140, reproduit l'enseignement des Juifs demeurés au pays de la captivité : « Moïse, dit-elle, écrivit son livre (c'est-à-dire le Pentateuque) et la section de Balaam et Job. Josué écrivit son livre et huit versets de la Loi, » ceux qui font le récit de la mort de Moïse. Deut., XXXIV, 5-12. Les rabbins, dont l'opinion est ici reproduite, jugeant que le récit de la mort de Moïse n'avait pu être rédigé par le défunt, l'attribuaient à son successeur. C'était notamment le sentiment de Rabbi Juda. Cette opinion est répétée, traité *Makkôth*, fol. 11*a;* traité *Menachôth*, fol. 30*a*. Mais au rapport d'une autre *beraïtha* du même traité, c. *Kama*, Rabbi Siméon objectait qu'il ne pouvait manquer une seule lettre au livre de la Loi. Aussi concluait-il que jusqu'à Deut., XXXIV, 4, « Dieu dictait, Moïse répétait et écrivait; à partir de là, Dieu dictait, et Moïse écrivait en pleurant. » L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, Paris, 1881, p. 21 ; G. Wildeboer, *De la formation du canon de l'A. T.*, trad. franç., Lausanne, s. d., p. 44. Le Talmud de Jérusalem mentionne seulement l'attribution des cinq livres du Pentateuque, avec mention à part de la section de Balaam et de Balac, mais sans allusion au récit de la mort de Moïse. Traité *Sota*, V, 5, trad. Schwab, Paris, 1885, t. VII, p. 290. D'ailleurs, les rabbins, en disant : « la loi de Moïse, » en regardaient Moïse comme le rédacteur; aussi l'appelaient-ils lui-même « le grand écrivain d'Israël ». Tous les docteurs d'Israël sont demeurés fidèles à cette tradition de leurs pères, et ont unanimement reconnu que, sauf les douze derniers versets ajoutés par Josué, Moïse a écrit le Pentateuque sous l'inspiration divine. J. Fürst, *Der Kanon des Alten Testaments nach den Ueberlieferungen im Talmud und Midrasch*, Leipzig, 1868, p. 7-9. Seuls Isaac ben Jasus, au XIe siècle, et Abenesra, au XIIe, ont admis dans les livres de Moïse quelques additions postérieures. Voir col. 61. A la même époque Maimonide énonça en ces termes le huitième article de la foi juive : « Il faut croire que la loi que nous possédons est la loi qui nous a été donnée par Moïse... Moïse écrivit ce qui lui fut dicté sur l'histoire et sur les lois. » *Comment. in tr. Sanhedrin*, c. IX, cité par Abarbanel, *Sépher Rosch 'Amanah*, c. I, trad. de Vorstius, in-4°, Amsterdam, 1638, p. 6. Cf. Surenhusius, *Mischna cum commentariis integris Maimonidis et Bartenoræ*, Amsterdam, 1702, t. IV, p. 264. Au XIIIe siècle. R. Becchai admettait que Moïse avait écrit la loi depuis

le premier mot de la Genèse jusqu'au dernier du Deutéronome. Joseph Karo enseignait aussi que le Pentateuque entier venait immédiatement de Dieu et que Moïse n'en avait écrit aucune parole de lui-même. Au XVe siècle, Abarbanel répétait la même chose et rejetait le sentiment de ceux qui attribuaient à Josué les douze derniers versets du Deutéronome. Cf. Richard Simon, *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques de E. Dupin*, Paris, 1730, t. III, p. 215-220. Le premier parmi les Juifs, Baruch Spinoza, au XVIIe siècle, rejette l'authenticité mosaïque du Pentateuque qu'il déclare bien postérieur à Moïse, puisque Esdras en est peut-être l'auteur. *Tractatus theologico-politicus*, c. VIII, édit. Tauchnitz, t. III, p. 125; trad. Saisset, 2e édit., Paris, 1861, t. II, p. 154-173. Quelques Juifs modernes ont admis plus ou moins complètement les conclusions des critiques modernes. S. Munk, *La Palestine*, Paris, 1881, p. 132-142, attribue la Genèse, sauf un petit nombre d'interpolations, à Moïse qui en a puisé le fond dans des documents antérieurs, émanés de différents auteurs; il lui attribue aussi toute la législation du Pentateuque, qui formait peut-être le « livre de l'alliance », bien que sa rédaction ait pu, avec le temps, subir quelques modifications. Le reste du Pentateuque, à savoir les parties historiques des quatre derniers livres, est formé de documents qui étaient postérieurs à Moïse, mais dont il est impossible de fixer l'âge avec précision. « Le recueil a dû être achevé et exister dans sa forme actuelle à l'époque de Josias, et c'est à cette même époque qu'il a pu être reçu par les Samaritains. Le Pentateuque peut donc être appelé avec raison un livre mosaïque, bien qu'il ne soit pas émané en entier de Moïse. S'il manque d'unité dans le plan et la méthode, il y a unité dans l'idée, » p. 142. Les Juifs croyants ont donc toujours admis et admettent encore l'authenticité mosaïque du Pentateuque. La tradition était si stricte qu'elle a porté les rabbins à accepter même des exagérations et des fables pour la défendre.

3° *La tradition perpétuelle de l'Église catholique.* — La tradition juive, introduite par Jésus et ses Apôtres dans l'Église, s'y manifeste de bonne heure et se continue sans interruption de siècle en siècle jusqu'à nos jours. Il suffit de constater son existence dans les premiers siècles, car personne ne nie sérieusement sa persévérance et son unanimité. Les Pères apostoliques citent assez souvent des passages du Pentateuque comme paroles d'Écriture inspirée, sans nommer l'auteur, conformément à leur manière habituelle de citer la Bible, mais ils ne sont pas cependant tout à fait muets sur l'activité littéraire de Moïse. Ainsi le pseudo-Barnabé, s'il rapporte, *Epist.*, X, 1-12, dans Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 66-70, plusieurs lois, et XII, 2-9, p. 74-76, plusieurs paroles de Moïse, ne considère pas ce personnage exclusivement comme législateur et comme chef d'Israël. Il cite sous le nom du prophète Moïse une parole prononcée par Dieu lui-même, Exod., XXXIII, 1, 3, parce que le prophète l'avait entendue et relatée dans son récit. *Epist.*, VI, 8, 10, 13, p. 54, 56. De même encore le jeûne de Moïse sur le mont Sinaï est cité comme une parole du prophète. *Epist.*, XVI, 2, p. 80. Saint Clément de Rome cite, lui aussi, plusieurs passages du Pentateuque comme Écriture sainte. Il affirme une fois que καὶ ὁ μακάριος πιστὸς θεράπων ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ Μωϋσῆς τὰ διαταγμένα αὐτῷ πάντα ἐσημειώσατο ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις. *I Cor.*, XLI, 1, *ibid.*, p. 152.

Les Pères apologistes apprennent aux païens, à qui ils s'adressent, que Moïse a écrit sous l'inspiration divine, qu'il est le premier des prophètes et le plus ancien de tous les écrivains et qu'il a raconté par l'esprit prophétique la création du monde. S. Justin, *Apol.*, I, 59, t. VI, col. 416; *Cohort. ad Græc.*, 28, 30, 33, 34, *ibid.*, col. 293, 296-297, 361; S. Théophile, *Ad Autol.*, III, 23, *ibid.*, col. 1156. Saint Justin, *Apol.*, I, 32, 54, *ibid.*, col. 377, 409, cite la prophétie de Jacob, Gen., XLIX, 10, comme écrite par l'esprit prophétique. Il rappelle à Tryphon, *Dial.*, 29, *ibid.*, col. 537, que Moïse a écrit dans les lettres juives. L'auteur de la *Cohort. ad Græcos*, 9, *ibid.*, col. 257, prouve l'antiquité du prophète et du législateur juif par le témoignage des philosophes grecs. Moïse a écrit au sujet du tabernacle, *ibid.*, 29, col. 296; et Platon a fait des emprunts à sa divine histoire, *ibid.*, 33, col. 301. Si les origines de l'humanité nous sont connues, c'est que le Saint-Esprit nous les a apprises, lui qui a parlé par Moïse et les autres prophètes, de sorte que nos lettres sont plus anciennes que tous les écrivains et tous les poètes. S. Théophile, *Ad Autol.*, II, 30, *ibid.*, col. 1100. Aussi tous les apologistes s'accordent-ils à dire que les philosophes et les législateurs païens ont fait des emprunts à Moïse et lui ont volé leur sagesse.

Tous les Pères subséquents citent le Pentateuque sous le nom de Moïse. Ils affirment aussi à l'occasion que Moïse a composé le Pentateuque. On retrouve de ces témoignages formels dans toutes les Églises chrétiennes. Saint Irénée, *Cont. hær.*, I, II, 6, t. VII, col. 715-716, attribue à Moïse le récit de la création du monde. Cf. II, 22, n. 3, col. 783. A Rome, saint Hippolyte commentait Deut., XXXI, 9, 24, 25, qui attribue à Moïse la rédaction de ce livre. Achelis, *Arabische Fragmente zum Pentateuch*, dans *Hippolytus*, Leipzig, 1897 t. I, p. 118. Cf. *Philosophoumena*, VIII, 8; X, 33, t. XVI, col. 3350, 3449. A Carthage, Tertullien provoquait Hermogène *ad originale instrumentum Moysi*, à propos de la création du monde. *Adv. Hermogenem*, XIX, t. II, col. 214. Cf. *Adv. Marcion.*, IV, 22, *ibid.*, col. 414. A Alexandrie, Origène tenait Moïse non seulement comme législateur, mais aussi comme écrivain, puisque les lettres qu'il employa pour écrire ces cinq livres, tenus pour sacrés chez les Juifs, sont différentes des lettres égyptiennes. *Cont. Cels.*, III, 5-6, t. XI, col. 928. Il parle des écrits de Moïse, livres clairs et sages, que Moïse ou plutôt l'Esprit divin qui était en Moïse et dont l'inspiration l'a fait prophète, a écrits. *Ibid.*, IV, 55, col. 1120. Cf. *In Gen.*, hom. XIII, n. 2, t. XII, col. 231; *In Num.*, hom. XXVI, 3, *ibid.*, col. 774. Eusèbe de Césarée parle du grand Moïse, le plus ancien de tous les prophètes, qui a décrit sous l'inspiration divine la création du monde et l'histoire des premiers hommes. *H. E.*, I, 2, t. XX, col. 56; cf. 3, col. 69. Saint Eusthate d'Antioche, *De engastrimytha contra Origenem*, 21, t. XVIII, col. 656, reproche à Origène d'appeler fables ce que Dieu a fait et ce que le très fidèle Moïse a consigné par écrit. Cf. pseudo-Eusthate, *In Hexaemeron*, *ibid.*, col. 708 Marius Victorin, *De verbis Script.*, *Factum est*, 1, t. VIII, col. 1009, déclare que *Moyses nos docuit libro Geneseos*. Saint Athanase, *Epist. ad Marcellin*, 5, 32, t. XXVII, col. 17, 20, 44, rappelait que Dieu avait ordonné à Moïse d'écrire un cantique et le Deutéronome tout entier. Diodore de Tarse déclare que Moïse a écrit le récit de la création. *Fragmenta in Gen.*, t. XXXIII, col. 1561-1562. Didyme d'Alexandrie, *De Trinitate*, II, VII, 3, t. XXXIX, col. 565, expliquant : *Faciamus hominem ad imaginem nostram*, dit que Moïse dans la Genèse par la personne du Père et du Fils parle au Saint-Esprit. Saint Grégoire de Nysse attribue à Moïse les deux premiers chapitres de la Genèse qui, de prime abord, paraissent contraires. *In Hexaemeron*, proœm., t. XLIV, col. 61. Saint Ambroise, *Hexaemeron*, VI, II, 8, t. XIV, col. 245, déclare que Moïse, quoiqu'il fût instruit dans toute la sagesse des Égyptiens, a méprisé, parce qu'il était inspiré, la vaine doctrine des philosophes et a décrit la création du monde. Saint Épiphane, *Hær.*, XXVI, 3, t. XLI, col. 337, dit que ce législateur était inspiré pour rédiger la loi contre les parricides, et XXXIII, n. 9, col. 572,

pour écrire tout ce qu'il a écrit. Faustin, *De Trinitate,* c. I, 5-7, t. XIII, col. 41, 42, attribue à Moïse le début de la Genèse, et fait des emprunts aux livres de Moïse. Saint Hilaire de Poitiers, *De Trinitate,* I, 5, t. X, col. 28, parle des livres, *quos a Moyse atque prophetis scriptos esse Hebræorum religio tradebat.* Saint Chrysostome, *In Gen.,* hom. II, 2-3, t. LIII, col. 27, 28, reconnaissait dans le début de la Genèse les paroles du bienheureux Moïse qui, pour se faire comprendre des Juifs, parlait, comme plus tard saint Paul, un langage grossier. Il attribuait aussi à Moïse le récit du déluge et il expliquait comment cet écrivain n'a rien dit des soixante-dix premières années de Noé. *Ad Stagirium a dæmone vexatum,* II, 6, t. XLVII, col. 457. Saint Jérôme dit expressément que le Pentateuque est de Moïse. *Præfatio in lib. Josue,* t. XXVIII, col. 461; *Prologus galeatus, ibid.,* col. 548. Il énumère les cinq livres : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome comme étant de Moïse ainsi que les onze Psaumes LXXXIX-XCIX. *Epist.* CXL, 2, t. XXII, col. 1167. La parole souvent citée contre l'authenticité du Pentateuque : *Sive Moysen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esdram ejusdem instauratorem operis non recuso* (*De perpetua virginitate B. Mariæ liber adversus Helvidium,* n. 7, t. XXIII, col. 199), ne concerne pas le livre entier, mais seulement la glose : *usque in hodiernum diem,* Gen., XXXV, 4; Deut., XXXIV, 6 (selon les Septante), que le saint docteur refuse de rapporter soit à Moïse soit à Esdras. Saint Augustin voit les cinq livres de Moïse figurés par les cinq pierres que David choisit dans le torrent pour en armer sa fronde, *Serm.,* XXXI, c. V, VII, t. XXXVIII, col. 198, 199, et dans les cinq portiques de la piscine de Bethsaïde. *Serm.,* CXXIV, c. III, *ibid.,* col. 687. Il enseigne que le récit de la création, dont le sens l'a préoccupé durant toute sa vie, a été écrit par Moïse. *Conf.,* XI, 3; XII, 14, 30, t. XXXII, col. 811, 832, 843; *De Gen. ad lit.,* VIII, III, 7; IX, XIII, 23, t. XXXIV, col. 375, 402; *De civitate Dei,* XI, IV, 1, t. XLI, col. 319. Théodore de Mopsueste tient Moïse pour l'auteur de la Genèse. Sachau, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca,* Leipzig, 1869, p. 8, 9. Cf. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten,* Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 98. Saint Cyrille d'Alexandrie, *Cont. Julian.,* I, t. LXXVI, col. 524-525, prouve que Moïse a précédé tous les sages de la Grèce qui l'ont connu et estimé, et il explique que le contenu de ses récits est admirable, parce que l'écrivain était inspiré de Dieu. Saint Isidore de Péluse, *Epist.,* l. IV, epist. CLXXVI, t. LXXVIII, col. 1268, explique pourquoi Moïse a fait précéder sa législation d'un récit historique. Théodoret, *In Malach.,* arg., t. LXXXI, col. 1960, déclare que Moïse, le grand législateur, est le premier qui nous ait laissé par écrit des oracles divins. Procope de Gaza, *In Gen.,* prolog., t. LXXXVII, col. 24, affirme que le livre qu'il entreprend de commenter est de Moïse. Les explications qu'il donne montrent bien qu'il regardait la législation, contenue dans les livres du milieu, comme rédigée par cet écrivain. D'ailleurs, il déclare expressément que le Deutéronome, résumé des livres précédents, est de la main de Moïse. *In Deut., ibid.,* col. 893-894. Junilius, *De partibus divinæ legis,* l. I, c. VIII, t. LXVIII, col. 28; cf. Kihn, *op. cit.,* p. 480, sait, *ex traditione veterum,* que Moïse a écrit les cinq premiers livres historiques de l'Ancien Testament, bien que leurs titres ne contiennent pas son nom, et que lui-même ne dise pas : *Dixit Dominus ad me,* mais, comme s'il parlait d'un autre : *Dixit Dominus ad Moysen.* De son côté, saint Isidore de Séville est très explicite dans les attributions du Pentateuque à Moïse. *Etym.,* VI, I, 4; II, 1, t. LXXXII, col. 229, 230. Il indique même le temps mis par Moïse à rédiger le Deutéronome. *Quæst. in V. T., in Deut.,* I, 2, t. LXXXIII, col. 359.

Il est inutile de multiplier les citations. On a continué dans l'Église à admettre l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Pour le moyen âge et les temps modernes, voir Hoberg, *Moses und der Pentateuch,* p. 72-73. Personne jusqu'au XVIe et au XVIIe siècle n'a émis le moindre doute à ce sujet. Nous exposerons plus loin les doutes et les négations des critiques modernes. La masse des exégètes et des théologiens catholiques aussi bien que des fidèles est demeurée attachée à l'ancienne tradition, et aujourd'hui encore, nonobstant le travail de la critique, admet l'authenticité mosaïque du Pentateuque. L'enseignement traditionnel a été véritablement unanime, ininterrompu et perpétuel dans l'Église catholique.

4° *Critères internes ou caractères mosaïques du Pentateuque.* — Ils sont tirés du fond même ou de la forme littéraire du livre. Par eux-mêmes, ils sont insuffisants à prouver l'authenticité mosaïque du Pentateuque, mais ils confirment la tradition juive et chrétienne. — 1. *Caractères mosaïques du fond.* — *a*) *L'auteur du Pentateuque connaît exactement les choses d'Égypte.* — Bien que les nombreux documents hiéroglyphiques de l'ancienne Égypte, déchiffrés récemment, ne fournissent aucune preuve directe des faits racontés par Moïse dans l'histoire de Joseph, la venue des Israélites en Égypte, leur séjour au pays de Gessen, leur oppression et leur exode, ils donnent cependant des preuves indirectes de la vraisemblance et de l'exactitude des récits qui rapportent ces événements. Sur le voyage d'Abraham en Égypte, voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. I, p. 453-480; pour l'histoire de Joseph, voir *op. cit.,* t. II, p. 1-213; ÉCHANSON, t. II, col. 1558-1559; JOSEPH, t. III, col. 1657-1669; pour le séjour des Israélites en Égypte, leur oppression et leur exode, voir *op. cit.,* t. II, p. 215-439; BRIQUE, t. I, col. 1931-1934; GESSEN, t. III, col. 218-221; CORVÉE, t. II, col. 1030-1031. Les plaies d'Égypte, sans perdre leur caractère miraculeux, sont conformes aux phénomènes naturels de la contrée et sont des maux propres au pays. La couleur égyptienne de ces récits est indéniable. Or, elle ne prouve pas seulement leur véracité; elle montre aussi, au moins indirectement, leur authenticité mosaïque, Tous les détails sont si exacts, si égyptiens, qu'ils n'ont pu être inventés après coup, qu'ils ont dû plutôt être relatés par un Israélite qui, comme Moïse, avait été élevé en Égypte. La tradition, eût-elle reçu dès l'origine une forte empreinte égyptienne, aurait perdu de sa fraîcheur et de son coloris, si elle avait été conservée longtemps dans la mémoire du peuple avant d'être consignée par écrit. Un rédacteur postérieur, fût-il bien au courant de la situation particulière de l'Égypte, de ses usages et de ses coutumes, n'aurait pu rendre sa narration aussi conforme, dans les plus petits détails, à la réalité historique que les découvertes égyptologiques nous ont révélée. Seul, un Israélite, ayant vécu longtemps en Égypte, a été capable de donner au récit l'exactitude minutieuse qu'on y constate.

Les critiques modernes ne contestent guère cette couleur égyptienne des récits, et ils reconnaissent que l'auteur du document qu'ils appellent éloliste était très au courant des choses égyptiennes. Il reproduit deux mots égyptiens fortement sémitisés : *abrek,* voir t. I, col. 90-91, et *ṣâfenat pa'enêaḥ,* nom égyptien donné à Joseph. Gen., XLI, 43, 45. Il nomme Putiphar, Gen., XXXVII, 36, etc., Séphora et Phua, les sages-femmes égyptiennes, Exod., I, 15, les villes de Phithom et de Ramessès, Exod., I, 11, et la mer Rouge. Exod., XIII, 18; XV, 22. Il connaît exactement la constitution de l'armée égyptienne. Exod., XIV, 7. Paul de Lagarde et Steindorff s'appuyaient sur une interprétation contestable du nom égyptien de Joseph, du nom de sa femme Aseneth et de celui de Putiphar pour rapporter l'histoire de Joseph dans le document éloliste à l'époque

de la seconde dynastie saïte, après Psammétique Ier (655-610). Mais M. Naville a réfuté les explications données. *Proceedings of the Society of biblical Archæology,* mars 1903, p. 157. Cf. t. I, col. 771, 1082-1083; t. III, col. 1668. La conclusion qu'on en tirait relativement à la date tardive du document éloliste n'est donc pas fondée. Les autres critiques qui la remontent plus haut ne dépassent pas l'époque des rois d'Israël, et ils pensent que l'auteur avait eu personnellement à cette époque une connaissance directe de l'Égypte à la suite des alliances des rois d'Israël avec les Pharaons. Ils en concluent qu'on ne peut discerner dans ses descriptions ce qui convient à l'époque des faits de ce qui se rapporte à son temps. Mais la couleur égyptienne n'est pas spéciale aux récits du soi-disant document éloliste; elle se remarque dans l'ensemble du Pentateuque, sans distinction des sources; elle est tout aussi réelle pour les plaies d'Égypte, par exemple, dans les parties du récit que les critiques attribuent au document jéhoviste, et plusieurs traits ne sont justes que pour l'époque des événements et ne conviennent pas à l'Égypte des Pharaons, contemporains des rois et des prophètes d'Israël.

On a constaté, en effet, que l'Égypte, décrite dans l'histoire de Joseph, du séjour des Israélites et de leur exode, est l'Égypte du XVe siècle avant notre ère. Ce qui est dit de l'état du pays, des principales villes de la frontière, de la composition de l'armée, est vrai de l'époque des Ramsès. Ce pays y apparait comme un royaume unique, placé sous le gouvernement d'un seul roi; elle n'est pas encore morcelée en douze petits États, comme elle l'était au temps d'Isaïe, XIX, 2. Voir t. II, col. 1612. Les villes de Phithom et de Ramessès, bâties par les Israélites, Exod., I, 11, ont eu réellement Ramsès II, sinon comme premier fondateur, du moins comme restaurateur. Il n'est parlé ni de Migdol ni de Taphnès et on n'y relève aucun des noms sémitiques de villes qui furent usités sous la dynastie bubatiste contemporaine de Salomon. L'armée est composée de chars de guerre. Exod., XIV, 7. Voir t. II, col. 567-570. Elle ne comptait pas encore de mercenaires étrangers, pareils aux Lubim, qui en faisaient partie plus tard. Jer., XLVI, 9; II Par., XII, 3. Voir t. I, col. 992-994; t. IV, col. 238-241. Les relations de l'Égypte avec les pays étrangers supposent aussi une époque ancienne. Il n'est parlé ni du royaume d'Éthiopie qui dominait l'Égypte sous le règne d'Ézéchias, ni des rois assyriens qui conquirent l'Égypte sous la dynastie éthiopienne. Voir t. II, col. 1612. Cf. R. S. Poole, *Ancient Egypt,* dans la *Contemporary Review,* mars 1879, p. 757-759. De cet accord entre le Pentateuque et les anciens documents égyptiens on peut conclure que les récits ont été rédigés peu après les événements et à l'époque où le souvenir des faits était encore récent.

Cette conclusion est confirmée par la ressemblance, purement extérieure il est vrai, mais très réelle, des institutions rituelles et sacerdotales, établies par Moïse au désert avec les rites égyptiens. Voir t. IV, col. 335. L'arche d'alliance, placée dans le tabernacle, ressemblait en quelque chose au naos des temples égyptiens. Voir t. I, col. 912. Le tabernacle présentait lui-même, dans son ensemble, les mêmes dispositions que ces temples. Les divergences provenaient de la diversité des matériaux employés et de la nécessité d'avoir, durant le séjour au désert, un temple portatif. Le rational d'Aaron est pareil au pectoral des prêtres égyptiens. Le sacrifice des colombes, Lev., I, 14-17, se rapproche du sacrifice des oiseaux en Égypte. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 529-547; *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* Paris, 1902, t. III, p. 86-99; Sayce, *La lumière nouvelle apportée par les monuments anciens,* trad. Trochon, Paris, 1888, p. 77-98; J. Heyes, *Bibel und Aegypten,* Munster, 1904, p. 142. Certains usages pharaoniques sont mentionnés dans le Deutéronome : l'arrosage avec les pieds, VI, 10, mode d'irrigation particulier à l'Égypte, voir, t. III, col. 926-929; les *soterim,* XX, 5, dont le nom lui-même se rapproche de celui des scribes égyptiens; la bastonnade, infligée à la mode égyptienne, XXV, 2, voir, t. I, col. 1500; les pierres enduites de chaux, dont on se sert pour écrire, XXVII, 1-8. De tout cet ensemble il résulte manifestement que l'auteur du Pentateuque connaissait les mœurs de l'Égypte, ses usages, ses coutumes, d'une manière si parfaite qu'il a dû vivre longtemps dans ce pays et précisément à l'époque des événements qu'il raconte.

b) L'auteur a écrit son livre pour les Israélites, sortis de l'Égypte et n'occupant pas encore le pays de Chanaan. — Le souvenir de l'Égypte est fréquemment rappelé aussi bien dans les lois que dans les récits historiques des quatre derniers livres du Pentateuque. L'oppression que les Israélites y avaient subie était un motif souvent indiqué de ne pas retourner dans un pays où l'on avait tant souffert et la délivrance de la servitude est un événement récent et très important pour Israël. Le récit de ces événements est écrit sous le coup de l'impression profonde qu'ils avaient laissée. L'anniversaire de l'exode est célébré par une fête solennelle, la fête de la Pâque, qui en rappelle les circonstances historiques. La consécration des premiers-nés au Seigneur se rattache aussi à la dixième plaie d'Égypte, dont les Israélites avaient été exemptés. La fête des Tabernacles est destinée à remémorer aux Hébreux que leurs ancêtres ont habité sous la tente dans le désert, quand Dieu les tira de la terre d'Égypte. Lev., XXIII, 43. Quand les Israélites se révoltent et murmurent contre Moïse, ils regrettent la vie facile qu'il menaient en Égypte comparativement aux privations qu'ils subissent au désert, et ils voudraient retourner dans ce pays d'abondance. Moïse lutte constamment contre ces désirs insensés du peuple, et il cherche à éloigner le plus possible les Israélites du pays de leur servitude. Pour répondre à leurs plaintes, il déclare que ce n'est pas lui, que c'est Dieu qui les a fait sortir d'Égypte. Il recommande de de pas agir conformément aux usages de l'Égypte. Lev., XVIII, 3. Pour calmer Dieu irrité contre Israël, Moïse fait valoir l'opinion des Égyptiens. Num., XIV, 13, 14. Plusieurs dispositions législatives sont portées à cause de l'Egypte qu'on vient de quitter. La loi sur l'étranger, qu'il ne faut ni contrister ni affliger, est motivée par le fait que les Israélites ont été étrangers en Égypte. Exod., XXII, 21. L'Israélite ne sera pas esclave de ses frères à perpétuité, parce que Dieu a affranchi tout Israël de la servitude de l'Égypte. Lev., XXV, 42, 55. Les sculptures sont interdites, de peur qu'elles ne séduisent et n'entraînent à l'idolâtrie le peuple choisi, tiré par Dieu de l'Égypte. Deut., IV, 15-20. On recommande au roi futur, qui régnera en Israël, de ne pas ramener son peuple en Égypte. Deut., XVII, 16. La délivrance de la servitude égyptienne est un des plus puissants motifs, invoqués et répétés dans le Deutéronome pour inciter les Israélites à observer fidèlement les prescriptions données par le Seigneur qui avait sauvé Israël. Si les Israélites sont fidèles aux prescriptions divines, ils ne souffriront aucun des maux que Dieu a infligés aux Égyptiens. Exod., XV, 26; Deut., VII, 15. S'ils sont infidèles, ils subiront comme châtiment les mêmes maux dont ils avaient déjà été affligés en Égypte. Deut., XXVIII, 27, 60; XXIX, 25. L'exode est donc pour le narrateur comme pour le législateur un fait récent, dont le souvenir est encore très vivant et très capable de produire une forte impression. Écrit longtemps après les événements, le récit n'aurait pas eu un accent si saisissant, et la sortie d'Égypte n'aurait pas été le seul et unique

bienfait divin, rappelé à la mémoire des descendants d'Israël. C'était de ceux-là mêmes qui avaient été opprimés en Égypte et qui venaient d'être délivrés que l'auteur ravivait des souvenirs récents et communs. Leurs descendants éloignés n'auraient pas pu être frappés à ce point par la mémoire de faits, dont ils n'avaient pas été les témoins oculaires.

D'autre part, rien dans le Pentateuque n'indique que les Israélites aient déjà occupé définitivement le pays de Chanaan. Leurs ancêtres, Abraham, Isaac et Jacob, qui avaient quitté la Chaldée, n'y ont vécu qu'en nomades et en étrangers. Dieu leur avait seulement promis de donner à leur postérité la terre où ils vivaient. Les promesses réitérées, faites aux patriarches, sont mentionnées pour rappeler les droits d'Israël à la possession future de la Terre promise. Si Jacob vient en Égypte pendant la famine, c'est avec le dessein de retourner en Chanaan. Gen., XLVI, 4. Il demanda d'être enseveli avec ses pères au champ d'Éphron, Gen., XLIX, 29-31, et son désir fut accompli. Gen., L, 4-13. Joseph demanda aussi que ses ossements fussent emportés par ses frères, lorsqu'ils retourneraient au pays de la promesse. Gen., L, 23-24. Dieu confia à Moïse la mission de faire sortir son peuple de l'Égypte et de le conduire dans la terre des Chananéens. Exod., III, 8; VI, 2-8. Quand, irrité contre Israël, il veut l'exterminer tout entier, Moïse lui rappelle la promesse faite aux patriarches et obtient ainsi la grâce des coupables. Exod., XXXII, 13; XXXIII, 1. Le Seigneur promet la possession de Chanaan aux Israélites, s'ils pratiquent fidèlement ses lois. Lev., XX, 24. Cette promesse est fréquemment rappelée dans le Deutéronome. Les livres du milieu sont le récit de la marche d'Israël vers la Terre Promise. Moïse y conduit son peuple et il compare la terre, qu'il faudra conquérir, à l'Égypte. Deut., XI, 10. Dieu l'avait caractérisée comme une terre où coule le lait et le miel, Exod., III, 8, 17, et les espions, de retour de leur exploration, décrivent le pays par ce trait. Num., XIII, 28. Les Israélites sont donc en route vers la Terre Promise. Une des plus grandes préocupations de Moïse est de les déterminer à y entrer et à en faire la conquête. Ils devaient gagner rapidement le pays. S'ils séjournent quarante ans au désert, c'est en punition de la révolte qui suivit le retour des espions envoyés en Palestine. Le délai écoulé, Moïse conduit le peuple jusqu'aux frontières, et choisit, avant de mourir, Josué comme chef de l'armée, et le charge de faire la conquête, Cf. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* Paris, 1902, t. III, p. 28-46.

Le récit n'est pas composé, comme on l'a prétendu, par un écrivain qui habite à l'ouest du Jourdain, c'est-à-dire dans la Palestine où Moïse n'a jamais pénétré. En effet, l'expression *be'êber hay-yardên* ne désigne pas nécessairement la contrée située sur la rive gauche du Jourdain. La signification doit être déterminée par le contexte, et dans le même verset, Num., XXXII, 19 (hébreu), elle désigne successivement les deux rives. F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 467-468. On ne constate dans le Pentateuque aucune allusion certaine à la situation historique qui a suivi la conquête. Rien ne fait supposer que le peuple habite dans des villes et dans des maisons; la législation convient à des nomades, vivant au désert et sous la tente. Il n'est parlé ni de Jérusalem ni de la royauté comme existante. Les allusions, signalées par les critiques, notamment dans les morceaux poétiques et prophétiques, visent l'avenir, et c'est le plus souvent par un préjugé contre la prophétie qu'on y voit un indice du passé. Les lois sacerdotales de l'Exode et du Lévitique ont l'empreinte du désert à un degré tel que leur rédaction à une autre époque et en un autre lieu est hautement invraisemblable. Leur cadre invariable est le camp d'Israël. Le Tabernacle, par exemple, est portatif et répond à la situation de nomades, qui ne peuvent avoir de sanctuaire fixe. Prétendre, comme le font les critiques, qu'il n'est qu'une projection du Temple de Jérusalem dans le passé, c'est une hypothèse, qui est commandée par les besoins de la cause et qui ne rend pas compte de tous les détails de la construction et du service. D'ailleurs, il faut pour cela attribuer à l'auteur du code sacerdotal, qui l'aurait construit de toutes pièces, une imagination créatrice qui ne répond guère aux caractères qu'on lui prête. On prétend aussi que la couleur locale des lois du désert est l'œuvre du même auteur, qui se reportait en esprit à l'époque mosaïque. Le principal argument, sur lequel on appuie cette explication, est la promulgation de la plupart de ces lois sacerdotales au pied du Sinaï. Or, à ce moment, rien n'était plus étranger à la pensée de Moïse que la prévision d'un séjour prolongé d'Israël au désert. Moïse n'a donc pu rédiger les lois sinaïtiques en vue d'une situation qu'il ne prévoyait pas encore. Mais la rédaction définitive de ces lois a bien pu être faite après la révolte dont le séjour dans le désert pendant quarante ans fut la punition; elle aurait par suite été rendue conforme à cette situation nouvelle. Aussi, quand le temps de l'épreuve est écoulé, quand la législation, temporaire et locale, du désert touche à sa fin, Moïse promulgue à la génération nouvelle qui va traverser le Jourdain et conquérir le pays de Chanaan, des lois appropriées à la vie sédentaire et agricole qu'elle va mener dans la Terre Promise. Du reste, à vrai dire, seules les lois qui concernent les campements et le transfert de l'arche et du tabernacle, présentent ce caractère temporaire et provisoire. Primitivement, elles ne devaient être appliquées que pendant le voyage. Le législateur, parvenu au pays de Chanaan, les aurait abrogées et remplacées par des dispositions nouvelles. La révolte des Israélites après le retour des espions a changé la situation, et des prescriptions, portées pour une durée fort limitée, ont pu être appliquées pendant quarante ans. Celles qui regardaient la descendance et les sacrifices pouvaient être pratiquées partout et en tout temps, hors du camp aussi bien que dans le camp. Il n'y a plus donc, de ce chef, de difficulté, et l'empreinte du désert que conservent les lois du culte israélite demeure un indice de la date de leur promulgation et de la rédaction du code qui les contient. F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* t. III, p. 79-89; R. Cornely, *Introductio specialis in hist. V. T. libros,* part. I, Paris, 1887, p. 57-60.

D'ailleurs, la forme elle-même de la législation du Pentateuque témoigne de son origine mosaïque. Il n'y a pas d'ordre rigoureux dans la disposition des lois. L'auteur les enregistre à l'occasion, en racontant les faits qui les ont amenées. Elles ne constituent pas un code systématique. Elles ont été prises au jour le jour, suivant les occurrences. En dehors de la loi morale et religieuse, révélée par Dieu d'un seul coup, ou à des dates fixes, beaucoup de règles civiles sont le résultat de consultations adressées à Moïse. Des cas spéciaux exigent des solutions nouvelles et précisent l'application des lois générales. Des lois complémentaires, des retouches, des répétitions dépendent de circonstances parfois imprévues. Les premières lacunes sont ainsi comblées. Néanmoins la législation n'est pas complète. L'organisation politique n'est pas réglée. La loi sur la royauté est pleine de lacunes et ne vise qu'un avenir éloigné. Aussi Israël, après la conquête de la Palestine, n'aura pas de chef commun; chaque tribu sera, pour ainsi dire, isolée et indépendante. Josué n'est chargé que de conquérir et de partager la Terre Promise. Ces caractères de la législation du Pentateuque ne peuvent convenir qu'à Moïse et au temps du séjour d'Israël au désert. Ils confirment donc l'origine mosaïque des lois israélites et du livre qui les contient. F. Vigouroux,

op. cit., t. III, p. 69-79; R. Cornely, *loc. cit.*, p. 64-66.

2. *Caractères mosaïques de la forme littéraire.* — La langue du Pentateuque, malgré l'immobilité relative de l'hébreu, présente des particularités, qui ne se rencontrent déjà plus dans le livre de Josué. Ce sont des mots ou des formes qui ont vieilli et sont tombés en désuétude ou ont été modifiés. On y reconnaît donc des archaïsmes, indices assurés de l'antiquité du livre. Voir t. I, col. 911. Ce sont le pronom masculin *hu'*, employé 155 fois sur 206 pour la forme féminine *hî'; na'ar*, au masculin, pour désigner une *jeune fille;* les pronoms *hâ'êl* au lieu de *'ellèh*, et *hallêzéh*. R. Graffin, *Étude sur certains archaïsmes du Pentateuque*, dans le *Compte rendu du Congrès scientifique des catholiques*, Paris, 1888, t. I, p. 154-165; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12ᵉ édit., Paris, 1906, t. I, p. 434-435; *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, Paris, 1902, t. III, p. 122-126. Les critiques ont cherché à échapper à cet argument linguistique de différentes façons. La plupart, rencontrant les archaïsmes dans le code sacerdotal, la source la plus récente, selon eux, du Pentateuque, prétendent que, fussent-ils réels, ils ne prouvent pas l'antiquité du document qui les contient; un écrivain récent peut à dessein, par amour de l'archaïsme et pour vieillir son œuvre, employer des expressions anciennes, tombées de son temps en désuétude. Mais d'autres ne reconnaissent pas même dans ces particularités du Pentateuque des archaïsmes réels, ils n'y voient que des singularités d'orthographe et d'écriture, introduites par les massorètes dans leur édition du texte du Pentateuque. Ainsi pendant longtemps la voyelle du pronom הוא n'était pas écrite, de telle sorte que, dans tous les livres de la Bible, on avait pour les deux genres les simples lettres הא; seule, la lecture différenciait le masculin du féminin. La présence du י dans le pronom féminin n'est pas ancienne, et les quiescentes ו et י n'ont été ajoutées qu'à une époque assez récente. En transcrivant le הוא féminin, les massorètes ont marqué sous le ה le point de la voyelle *i;* ils lisaient donc *hî'* et non *hû'*. S'ils ont conservé l'anomalie הִוא, c'est par un respect exagéré pour l'unique manuscrit du Pentateuque qu'ils ont transcrit et ponctué, et la leçon de leur manuscrit s'explique par le fait que, vers le commencement de notre ère, l'écriture hébraïque ne mettait que peu ou pas de différence entre le ו et le י. Ces affirmations sont loin d'être certaines, voir t. III, col. 504-505; rien ne donne droit d'accuser les massorètes d'être des faussaires. Les massorètes, au rapport du Talmud de Jérusalem, traité *Taanith*, IV, 2, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 179-180, consultèrent trois manuscrits du Pentateuque et maintinrent les onze exceptions de la forme féminine היא sur le témoignage de deux de ces manuscrits. L'emploi du masculin נַעַר pour le féminin נַעֲרָה pourrait bien n'être aussi, dit-on, qu'une simple irrégularité d'orthographe; à supposer qu'il soit un idiotisme ancien, il ne serait pas à lui seul une marque de haute antiquité. Les pronoms archaïques ne seraient non plus que des différences orthographiques. A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, dans *L'enseignement biblique*, Paris, 1892, t. I, p. 51-56. Comment se fait-il donc qu'ils n'existent que dans le Pentateuque?

En outre des formes archaïques, on signale encore dans le Pentateuque des mots anciens, tels que תֹהוּ וָבֹהוּ et תְּהֹם, Gen., I, 2, et la tournure חַיְתוֹ הָאָרֶץ, Gen., I, 25, des expressions et des phrases plus tard inusitées : *'âbib*, « épi, » et le premier mois de l'année, voir t. I, col. 46; *bânâh*, dans le sens de concevoir; *kibsan*, « four; » *kâsas*, « compter; » *mékés*, « somme comptée; » *miksâh*, « compte; » *yê'âsef 'el-ammav*, « être réuni à ses peuples, » ou simplement *yê'âsef*, « être réuni. » Certaines phrases poétiques, telles que « couvrir l'œil de la terre », Exod., X, 5, 15; Num., XXII, 5, 11, signifiant couvrir la surface de la terre, sont très antiques. Les mots *'ômér* et *issârôn* ne se lisent aussi que dans le Pentateuque. Voir t. III, col. 273. Enfin, en plus des mots égyptiens déjà mentionnés, on trouve dans le Pentateuque des expressions hébraïques qui ne sont que des transcriptions de mots égyptiens. Ainsi *têbâh*, désignant l'arche de Noé et la nacelle dans laquelle Moïse fut exposé sur le Nil, est l'égyptien *tba*, ou *teb, tep*, qui signifie « coffre, bateau, berceau ». Les roseaux dont était faite la *têbâh* de Moïse sont appelés *goméh;* c'est l'égyptien *kam*, qui est la même chose que *gam*, « jonc. » L'enfant fut exposé sur la « lèvre du Nil »; or la lèvre exprimait métaphoriquement en égyptien le rivage. *Yeor* est le nom même du Nil. Les vaches grasses du songe de Pharaon paissaient des *ahu*, expression égyptienne qui signifie « verdure, roseaux ». Joseph est revêtu de lin, *šeš*, mot usité dans la Genèse comme sur les monuments hiéroglyphiques. Voir t. III, col. 1668. Le roseau que les Israélites emploient pour fabriquer des briques est nommé de son nom égyptien *qaš*. Sur les *hartummîm*, voir t. II, col. 1443-1444. L'arbuste dans lequel Moïse voit Dieu à l'Horeb est appelé *senéh*, qui est le *sent* des inscriptions et des papyrus de la XIXᵉ dynastie. Le tambour, *tof*, dont Marie, sœur de Moïse, se sert, porte un nom égyptien, *teb, tep*. Le vase, dans lequel on dépose la manne, *ṣinṣénet*, les pots de viande, que regrettent les Israélites, *sîr*, sont des mots égyptiens *sennu, seri*, qu'on ne retrouve plus dans les autres livres de la Bible. La corbeille destinée à contenir les prémices, *ténê'*, est la *tena*, « corbeille, » des Égyptiens. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6ᵉ édit., Paris, 1896, t. II, p. 586-591. Toutes ces particularités linguistiques réunies sont des indices évidents de l'antiquité du Pentateuque; elles confirment par suite l'authenticité mosaïque de ce livre.

III. Objections contre l'authenticité mosaïque du Pentateuque. — 1° **Histoire de ces objections.** — 1. *Les précurseurs des critiques modernes.* — Les gnostiques, qui rejetaient tout l'Ancien Testament comme étant l'œuvre du mauvais principe, ne niaient pas l'authenticité mosaïque du Pentateuque, ils soutenaient seulement que le mauvais principe avait trompé Moïse. Ptolémée, disciple de Valentin, distinguait dans la législation mosaïque les lois divinement révélées, les lois portées par Moïse de sa propre autorité et les lois promulguées par les anciens du peuple. Il ne niait pas explicitement que cette législation ait été rédigée par Moïse. Lettre à Flora reproduite par saint Épiphane, *Hær.*, XXXIII, 8, t. XLI, col. 560-561. D'après le même saint, *Hær.*, XVIII, 1, *ibid.*, col. 257, et saint Jean Damascène, *Hær.*, XIX, t. XCIV, col. 689, les nazaréens prétendaient que les livres de Moïse avaient été fabriqués et que la loi, donnée aux Juifs par ce législateur, différait de celle du Pentateuque. Au IIIᵉ siècle, l'auteur des *Homélies clémentines*, hom. III, 47, t. II, col. 141, 144, faisait dire à saint Pierre que la loi, donnée par Dieu à Moïse, avait été confiée oralement aux anciens, mise par écrit après la mort de Moïse, perdue, retrouvée et enfin brûlée au temps de Nabuchodonosor. Le récit de la mort de Moïse n'ayant pu être écrit par le défunt, le Pentateuque qui le contenait était par suite d'une autre main. A part cette dernière observation qui est vraie, les objections des hérétiques n'ont rien de scientifique et sont de pures inventions sans valeur.

Il faut passer jusqu'au temps de la Réforme pour rencontrer de nouveaux doutes sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Carlstadt, *De canonicis Scripturis libellus*, Wittemberg, 1520, en vint par le même raisonnement que l'auteur des *Homélies clémentines*, à douter que Moïse ait rédigé les récits historiques du Pentateuque. Moïse n'a pu raconter sa mort. Or le

sujet de cette narration est identique à celui des récits précédents. Tous ces récits sont donc d'une même main, qui n'est pas celle de Moïse, ni celle d'Esdras, mais celle d'un inconnu. La législation venait de Moïse, et le Pentateuque n'en demeurait pas moins le plus saint de tous les livres de la Bible. Au XVIIe siècle, les doutes se multiplièrent. Le philosophe anglais Hobbes, *Leviathan*, l. III, c. XXXIII, Londres, 1651, déclarait d'abord que le titre : « les cinq livres de Moïse, » ne voulait pas dire que Moïse en était l'auteur, mais seulement qu'il en était le sujet principal. Le récit de la mort de Moïse est une addition postérieure. L'ensemble du Pentateuque est plus récent que Moïse, qui en a cependant rédigé quelques parties, notamment Deut., XI-XXVII. Isaac de la Peyrère, *Systema theologicum ex Præadamitarum hypothesi*, l. IV, s. l., 1655, p. 173-182, ne regardait pas non plus le Pentateuque actuel comme l'œuvre originale de Moïse. Les derniers versets du Deutéronome, certains passages, Num., XXII, 14-15; Deut., I, 1; III, 11, 14, sont des additions; les détails sur Séir, Deut., II, conviennent à l'époque de David; les obscurités, les confusions, les lacunes et les altérations du texte actuel ne proviennent pas de Moïse. Celui-ci cependant avait écrit l'histoire des Juifs à partir de la création du monde et rédigé sa propre législation; mais son livre a été abrégé, retouché et modifié, comme le prouve l'étude du texte. Ce n'est pas encore la négation de l'origine mosaïque du Pentateuque.

Baruch Spinoza (1634-1677), *Tractatus theologico-politicus*, c. VIII, IX, dans *Opera*, 2e édit. de Van Vloten et Land, La Haye, 1895, t. II, p. 56-69, rejette l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Il reproduit les objections d'Abenesra et il les interprète dans le sens de la négation de l'authenticité mosaïque. Il y joint ses observations personnelles : 1o Il est parlé de Moïse à la troisième personne, Num., XII, 3; XXXI, 14; Deut., XXXIII, 1, tandis que Moïse parle à la première personne de la loi qu'il avait promulguée et écrite. Deut., II, 1-17, etc. A la fin du Deutéronome, le récit reprend à la troisième personne; ce qui prouve que le livre dans son état actuel est d'une autre main que de celle de Moïse. 2o Le récit de la mort, de la sépulture et du deuil de Moïse, l'éloge de ce prophète supérieur aux autres prophètes, faits au passé, témoignent d'une époque postérieure de rédaction. 3o Certaines localités, telles que Dan, Gen., XIV, 14, portent les noms qu'elles eurent longtemps après Moïse seulement. 4o Parfois le récit historique dépasse la vie de Moïse. Ainsi, la cessation de la manducation de la manne, Exod., XVI, 14, n'eut lieu qu'à l'arrivée des Israélites aux frontières du pays de Chanaan. Jos., V, 12. Les rois iduméens nommés Gen., XXXVI, 31, vont jusqu'à David, qui subjugua leur royaume. II Sam., VIII, 14. De tout cela il ressort plus clair que le jour que le Pentateuque a été rédigé par un écrivain postérieur à Moïse. Moïse toutefois a écrit des livres, mentionnés dans le Pentateuque et différents de ce livre, à savoir : 1o le livre des guerres de Dieu, Num., XXI, 14, qui contenait sans doute le récit de la défaite d'Amalec, Exod., XVII, 14, et toutes les stations décrites par Moïse, Num., XXXIII, 2; 2o le livre de l'alliance, Exod., XXI, 4, 7, réduit aux lois, Exod., XX, 22-XXIII, 33; 3o un livre d'explication de toutes les lois mosaïques, Deut., I, 5, lois qu'il avait imposées de nouveau, Deut., XXIX, 14, livre qu'il avait écrit en y relatant la rénovation de l'alliance, Deut., XXXI, 9; c'est le « livre de la loi », augmenté par Josué, Jos., XXIV, 25, 26, livre perdu, mais inséré partiellement dans le Pentateuque, avec le cantique. Deut., XXXII. Quoiqu'il soit vraisemblable que Moïse ait écrit d'autres lois, on ne peut cependant l'affirmer, car les anciens pouvaient les avoir rédigées eux-mêmes et l'auteur de la vie de Moïse les avoir insérées dans son livre. Quant au Pentateuque, il n'a formé d'abord qu'un écrit avec Josué, les Juges, Ruth, les livres de Samuel et des Rois, œuvre d'un historien qui racontait l'histoire juive depuis la création jusqu'à la ruine de Jérusalem par Nabuchodonosor. Son auteur est probablement Esdras, le seul scribe dont le zèle pour la Loi soit mentionné dans l'Écriture. Esdras a au moins rédigé le livre de la Loi ou le Deutéronome, qu'il a lu et fait expliquer au peuple. II Esd., VIII, 9. Plus tard, Esdras prit soin d'écrire l'histoire complète des Juifs, en y insérant le Deutéronome à sa place. Peut-être même a-t-il intitulé les cinq premiers livres de cette histoire « livres de Moïse », parce qu'ils contenaient surtout la vie de ce personnage. Mais Esdras n'a pas mis la dernière main à cette histoire. Faisant une simple compilation de documents antérieurs, il les a seulement transcrits, sans les ordonner. C'est pourquoi, dans le Pentateuque, les lois et les récits historiques sont mélangés sans ordre logique ou chronologique; les mêmes faits sont répétés, et parfois diversement. Cf. P. L. Couchoud, *Benoit de Spinoza*, Paris, 1902, p. 102-104. Les additions et recherches dans l'œuvre de Moïse sont faciles à expliquer comme un complément apporté dans la suite des temps à l'ouvrage primitif. Les autres assertions de Spinoza ne reposent sur rien de positif.

Pour répondre aux objections de Spinoza et défendre l'autorité historique et divine des livres de Moïse, Richard Simon a émis des hypothèses nouvelles sur la composition du Pentateuque. Il attribuait à Moïse personnellement toute la partie législative de ce livre. Quant aux récits historiques, il reconnaissait que ce législateur lui-même avait rédigé, mais d'après d'anciens mémoires, la Genèse entière. L'histoire de son temps, il ne l'avait pas écrite de sa main; il l'avait fait écrire par des scribes publics, dont l'existence est constatée plus tard et qui étaient chargés officiellement de rédiger les Annales d'Israël. Bien que leur institution par Moïse ne soit pas mentionnée dans le Pentateuque, elle est néanmoins vraisemblable. Au sentiment de Richard Simon, ces scribes publics étaient inspirés pour abréger, en les ordonnant, les modifiant et les complétant, les Annales officielles. Comme ils résumaient celles-ci, ils ont laissé dans leurs abrégés des répétitions en vue de ne pas trop modifier les actes publics. Ayant été exécuté par ordre de Moïse, leur travail pouvait légitimement être attribué à ce dernier. Certaines incohérences du texte actuel proviennent, en outre, d'un déplacement de feuillets, opéré à l'époque où les livres de la Bible avaient la forme de rouleaux. Elles ne prouvent rien contre l'autorité divine et l'origine mosaïque du Pentateuque. Voir *Histoire critique du Vieux Testament*, préface non paginée, et le l. I, c. I-VI, Rotterdam, 1685, p. 1-45; *Réponse au livre intitulé : Sentimens de quelques théologiens de Hollande*, c. VI-IX, Rotterdam, 1686, p. 55-94; *De l'inspiration des livres sacrés*, etc., Rotterdam, 1687, p. 20-34, 114-125, 137-147, 150 sq.; *Lettres choisies*, lettres XXVIII-XXX, 2e édit., Paris, 1730, t. III, p. 206-236; *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1730, t. II, p. 449; t. III, p. 154-247. Cf. A. Bernus, *Richard Simon*, Lausanne, 1869, p. 78-80, 83-89; H. Margival, *Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 540-545.

L'arminien Jean Leclerc, sous le voile de l'anonyme, attaqua Richard Simon et nia l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Il signalait dans les livres de Moïse des détails et des chapitres entiers qui, d'après lui, supposent une époque postérieure à Moïse. Dans son état actuel, le Pentateuque est une compilation, non pas d'ouvrages officiels, extraits des archives publiques, mais bien d'écrits privés, dont quelques-uns, comme

celui des guerres de Dieu, Num., XXI, 14, étaient antérieurs à Moïse. Celui-ci n'a rédigé que la partie principale des livres que la tradition lui a attribués. L'auteur du Pentateuque, si au courant des choses chaldéennes, a dû vivre en Chaldée. Or, les Juifs n'avaient pas passé l'Euphrate avant la captivité. L'auteur a donc vécu après 722; mais il n'est pas Esdras, puisque les Samaritains possédaient auparavant le Pentateuque. C'est plutôt le prêtre israélite, envoyé par le roi d'Assyrie aux Samaritains, IV Reg., XVII, 24-28, qui a composé le livre de la loi pour leur instruction. Son travail a été commencé après la découverte de la loi dans le Temple sous Josias. Plus tard, les prêtres de Jérusalem ont mis leur loi d'accord avec le Pentateuque samaritain. *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament,* Amsterdam, 1685, p. 107-129; *Défense des Sentimens de quelques théologiens de Hollande,* lettre VIIe, Amsterdam, 1686, p. 166-188. Plus tard, Leclerc atténua son premier sentiment. Tout en maintenant que le Pentateuque dans son état actuel était postérieur à Moïse, il déclarait que les additions étaient si peu considérables qu'on ne pouvait refuser à Moïse la composition du livre. *Genesis sive Mosis prophetæ liber primus,* proleg., diss. III, Amsterdam, 1693. En 1686, Antoine Van Dale soutint qu'Esdras était l'auteur du Pentateuque, mais qu'il avait utilisé le livre de la loi, découvert au Temple, et d'autres écrits, historiques et prophétiques.

2. *Hypothèse documentaire.* — La première systématisation de la composition du Pentateuque consista dans la supposition de sources diverses, compilées et utilisées par l'auteur. Jean Astruc, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse,* Bruxelles (Paris), 1753, détermina le premier le contenu et la nature des mémoires antérieurs que Moïse avait employés pour rédiger la Genèse, et les parties du récit actuel qui leur avaient été empruntées. Les répétitions et les divergences des récits lui servirent de point de départ dans le discernement des sources, et la diversité des noms divins, Élohim et Jéhovah, lui fit désigner les deux principales sources combinées par Moïse, l'une élohiste et l'autre jéhoviste. Une troisième nommait Dieu Jéhovah-Élohim. Astruc distinguait encore neuf autres sources, qui n'étaient que fragmentaires. Il supposait enfin que Moïse avait disposé sur quatre colonnes les matériaux préexistants, et que les copistes avaient mêlé et confondu ces quatre récits; de là provenaient les répétitions et les incohérences de la Genèse actuelle. Voir t. I, col. 1196-1197. Eichhorn, *Einleitung in das A. T.,* Leipzig, 1780, t. I, étendit la distinction des sources élohiste et jéhoviste aux deux premiers chapitres de l'Exode. Il a, en outre, caractérisé ces sources, non seulement par l'emploi des noms divins, mais encore par leur contenu et leur style. Il ne se croyait pas en mesure de déterminer leur origine. Il pensait d'abord que Moïse avait rédigé la Genèse et le début de l'Exode, en les combinant; plus tard, il ne parla plus que d'un rédacteur. Le reste du Pentateuque, sauf quelques interpolations, comprenait la législation et le journal de voyage de Moïse. Charles David Ilgen, *Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt,* Halle, t. I (seul paru), distingua trois documents, deux élohistes et un jéhoviste, ayant leur genre propre de rédaction. En les combinant, le rédacteur a dû les modifier pour les mettre d'accord. Aussi n'est-il pas facile d'en discerner dans le texte actuel tous les éléments constitutifs.

3. *Hypothèse fragmentaire.* — Un nouveau courant se dessina bientôt, suivant lequel le Pentateuque était un conglomérat de fragments détachés et disparates. Alexandre Geddes (voir t. III, col. 145), prêtre catholique interdit, *The holy Bible or the Books accounted sacred by Jews and Christians,* Londres, 1792; *Critical remarks on the Hebrew,* Londres, 1800, t. I, parla le premier de nombreux fragments plus ou moins étendus, divergents et même contradictoires, réunis et mis en ordre par un rédacteur pour former le Pentateuque actuel. Ces fragments se groupaient en deux séries, caractérisées par les noms divins, Élohim et Jéhovah. Vater, *Commentar über den Pentateuch,* 3 in-8°, Halle, 1802-1805, répandit cette nouvelle hypothèse en Allemagne. Moïse a bien pu rédiger quelques-uns des fragments, entrés dans la composition du Pentateuque; mais il n'est pas le compilateur du recueil. Celui-ci n'a fait que juxtaposer dans l'ordre chronologique des fragments d'époques différentes, qui sont demeurés disparates. Les lois en particulier avaient été promulguées selon les occurrences. La première collection, le Deutéronome, existait déjà au temps de David et de Salomon; on la retrouva sous Josias. Les fragments historiques et législatifs, composés dans l'intervalle, y furent joints. Le Pentateuque avait été terminé à une date inconnue, peut-être dans les derniers temps du royaume de Juda. De Wette se rallia à cette hypothèse. *Dissertatio critica qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum alius cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur,* in-4°, Iéna, 1805; *Beiträge zur Einleitung in das A. T.,* Halle, 1807, t. II. Pour lui, la Genèse et l'Exode sont l'épopée nationale des Israélites, formée, comme les œuvres d'Homère, de fragments mythiques divers. Voir t. IV, col. 1377. Le Lévitique est le recueil des lois attribuées à Moïse et soi-disant données au Sinaï. Les Nombres forment un appendice, sans plan, ajoutés aux trois premiers livres qu'ils continuent. Le Deutéronome comprend des lois postérieures, censées promulguées par Moïse au pays de Moab et différentes de la législation sinaïtique. La collection des cinq livres est postérieure à la découverte du Deutéronome sous Josias. Plus tard, il fixa au temps de la captivité à Babylone la composition du Deutéronome et la dernière rédaction du Pentateuque. *Lehrbuch der historisch-kritische Einleitung in A. T.,* 3e édit., Berlin, 1829. Pour L. Berthold, *Historisch-kritische Einleitung,* Erlangen, 1813, part. III, p. 768-842, quelques fragments, dont le Pentateuque est composé, pouvaient être de Moïse lui-même ou, au moins, étaient de son temps. La plupart ont été rédigés au commencement du règne de Saül. Les recueils se sont formés progressivement par le travail de quatre ou cinq écrivains. La collection complète n'a été faite que sous Salomon. Hartmann, *Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und der Plan der fünf Bücher Moses,* Rostock, 1831, p. 552-700, prétendait que Moïse ne savait pas écrire et que les Israélites n'avaient connu l'écriture que sous les Juges. Selon lui, les plus anciennes parties du Pentateuque sont postérieures à Salomon, et les recueils écrits de lois appartiennent aux derniers temps de la royauté. Les éléments les plus importants du Pentateuque existaient à l'époque de Jérémie et d'Ézéchiel. On n'y fit plus tard qu'un petit nombre d'additions, d'ailleurs bien reliées au reste. L'état actuel du texte est contemporain de la captivité à Babylone. P. von Bohlen, *Genesis,* Kœnigsberg, 1835, introduction, adopta les conclusions de Hartmann avec cette seule différence qu'il regardait le Deutéronome, découvert sous Josias, comme la partie la plus ancienne du Pentateuque.

4. *Hypothèse complémentaire.* — L'hypothèse fragmentaire n'eut guère de succès. Par réaction contre l'émiettement des fragments, on en arriva à considérer le Pentateuque comme l'œuvre d'un premier écrivain, complétée plus tard par un rédacteur, comme une histoire complète et suivie à laquelle on rattacha en guise de suppléments des lambeaux de toute sorte. Kelle, *Verurtheilsfreie Würdigung der mosaischen Schrif-*

ten, Freyberg, 1812, soutint que la Genèse était un livre primitivement bien ordonné, mais dont les récits avaient été déformés et le plan disloqué par des interpolations successives. H. Ewald, *Die Komposition der Genesis*, Brunswick, 1823, en raison du plan, de l'unité du style et de l'origine du fond, soutint que la Genèse était l'œuvre non pas de Moïse, il est vrai, mais d'un seul auteur qui n'avait recouru ni à des documents ni même à des fragments antérieurs. Le même critique, rendant compte de l'ouvrage de Stahelin, *Kritische Untersuchung über die Genesis*, 1830, favorable à l'hypothèse documentaire, déclara que le Pentateuque entier avait à sa base un écrit unique, élohiste, comprenant quelques morceaux antérieurs tels que le Décalogue et le livre de l'alliance, et dans lequel un rédacteur inséra comme compléments des extraits d'un écrit jéhoviste postérieur. *Studien und Kritiken*, 1831, p. 595-606. F. Bleek, abandonnant l'hypothèse documentaire, enseigna que l'écrit élohiste primitif avait été complété par un rédacteur jéhoviste au moyen de ses propres récits et d'autres compléments. Le Deutéronome est plus récent et a été joint à l'écrit primitif complété sous le règne de Manassé dans la première moitié du VII[e] siècle. *De libri Geneseos origine atque indole historicæ observationes*, 1836.

Le principal tenant de l'hypothèse complémentaire fut F. Tuch. *Commentar über die Genesis*, Halle, 1838. A son sentiment, l'élohiste est le *Grundschrift*, « écrit fondamental, » comprenant toute la partie législative et les principaux récits historiques et dérivant de sources écrites. Il a été complété par le rédacteur jéhoviste, peut-être d'après un autre document, mais certainement d'après la tradition orale et des sources écrites. L'élohiste est antérieur à Salomon, et le jéhoviste contemporain de ce roi. De Wette accepta cette hypothèse dans les 5[e] et 6[e] éditions de son *Einleitung*, 1840, 1845. Stahelin l'adopta aussi et l'appliqua à tous les livres nommés dans le titre de son ouvrage. *Kritische Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Josua, Richter, Samuelis und der Könige*, Bâle, 1843. Il rapportait l'élohiste au commencement de l'époque des Juges et le jéhoviste au règne de Saül. C. von Lengerke, *Kanaan, Volks und Religionsgeschichte Israels bis zum Tod des Josua*, Kœnigsberg, 1844, modifia les dates, rapportant l'élohiste au début du règne de Salomon et le jéhoviste à l'époque des rapports de Juda avec l'Assyrie, vers le règne d'Ézéchias. Franz Delitzsch, *Die Genesis*, Leipzig, 1852, se rallia aussi momentanément à cette hypothèse.

5. *Nouvelle hypothèse documentaire.* — Cependant l'ancienne hypothèse des sources avait été reprise. Gramberg, *Libri Geneseos secundum fontes rite dignoscendos adumbratio nova*, 1828, et Stahelin, *Kritische Untersuchung über die Genesis*, 1830, distinguaient dans la Genèse deux documents élohiste et jéhoviste, compilés plus tard. F. Bleek, *Beiträge zu den Forschungen über den Pentateuch*, dans *Studien und Kritiken*, 1831, p. 488-524, prétendit que l'Hexateuque actuel avait eu au moins deux rédacteurs : l'auteur de la Genèse qui, avant le schisme des dix tribus, avait rédigé, selon le plan de l'Hexateuque, une histoire dans laquelle il avait reproduit littéralement des chants, des narrations et des lois antérieurs, en les combinant avec les données de la tradition orale; l'auteur du Deutéronome qui, vers la fin du royaume de Juda, a inséré son œuvre dans le premier récit, qu'il modifiait et complétait surtout dans la partie qui forme le livre actuel de Josué. H. Ewald, abandonnant l'hypothèse fragmentaire, distingua cinq documents : α) le livre des alliances, écrit historique, rédigé au temps de Samson, qui allait d'Abraham à l'époque des Juges; β) le livre des origines, le *Grundschrift* élohiste, œuvre d'un lévite du début du règne de Salomon, qui contenait l'histoire depuis la création jusqu'à la consécration du Temple de Salomon; γ) un récit composé par un Éphraïmite du X[e] ou du IX[e] siècle, contemporain d'Élie ou de Joel, qui racontait l'histoire de Moïse d'après le premier document; δ) un récit de la fin du IX[e] ou du commencement du VIII[e] siècle; ε) un écrit jéhoviste, œuvre d'un judéen de la première moitié ou du milieu du VII[e] siècle, sous Osias ou Joatham. Ce dernier est le rédacteur de l'Hexateuque. Le Deutéronome formait un livre à part, rédigé dans la première partie du règne de Manassé par un juif qui vivait en Égypte et complété sous Josias par la bénédiction de Moïse, XXXIV. *Geschichte Israels*, Gœttingue, 1843, 1845, t. I, p. 60-164; t. II, p. 1-25. Dans les éditions suivantes, 2[e], Gœttingue, 1851, 1853, t. I, p. 80-175; t. II, p. 14-45; 3[e], Gœttingue, 1864, t. I, p. 94-193, le Deutéronome de la fin du VII[e] siècle a été retouché par le dernier rédacteur de l'Hexateuque, qui y a ajouté la bénédiction de Moïse. Seul, Michel Nicolas, *Études critiques sur la Bible. Ancien Testament*, Paris, 1862, p. 46-94, a adopté une partie des conclusions d'Ewald.

Les vues de Knobel n'ont pas eu plus de succès. Ce critique distinguait trois documents : *a*) le *Grundschrift* élohiste, composé sous Saül au moyen de sources antérieures; *b*) le livre du droit, *Rechtsbuch*, moins complet que le précédent et fait d'après lui, contenant des lois morales et la législation théocratique, œuvre d'un lévite du royaume du nord, qui vivait à l'époque où ce royaume a été détruit par les Assyriens; *c*) le livre des guerres, *Kriegsbuch*, ainsi nommé en raison de ses nombreux récits de bataille, composé d'après le livre du juste et le *Grundschrift*. Ce dernier document n'a jamais eu une existence séparée. Son auteur qui employait le nom de Jéhovah, un judéen du temps de Josaphat, un lévite probablement, a complété l'ouvrage entier par des traditions et des légendes populaires pour l'histoire primitive et à l'aide de documents pour l'histoire patriarcale. Le Deutéronome, qui est un ouvrage distinct, est plus récent, son auteur a vécu sous Josias et sa langue ressemble à celle de Jérémie. *Kritik des Pentateuch und Josua*, p. 489-599.

H. Hupfeld, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, Berlin, 1853, a fait entrer l'hypothèse documentaire dans une voie nouvelle, que les critiques ont depuis lors généralement suivie. Il a distingué dans la Genèse trois documents indépendants : *a*) le premier, élohiste, qui est l'ancien *Grundschrift*, au moins dans son ensemble; *b*) un second, élohiste, qui raconte l'histoire des patriarches; *c*) le jéhoviste dont le contenu se rapproche beaucoup du précédent. Un rédacteur les a réunis et harmonisés de façon à former une histoire complète et suivie. E. Böhmer a confirmé les vues de Hupfeld, son maître. *Liber Geneseos pentateuchicus*, Halle, 1860; *Das erste Buch der Thora*, 1862. Étendant ses recherches au Pentateuque entier, Th. Nöldeke, *Untersuchungen zur Kritik des A. T.*, Kiel, 1869, p. 1-144; *Histoire littéraire de l'A. T.*, trad. franç., Paris, 1873, p. 17-59, distingua quatre documents : le jéhoviste, un second jéhoviste plus ancien, le *Grundschrift* (élohiste), et le Deutéronome le plus récent des quatre. Les quatre premiers livres du Pentateuque et Josué avaient été formés avant la rédaction du Deutéronome. E. Schrader, *Einleitung* de de Wette, 8[e] édit., Berlin, 1869, ne reconnaissait que deux documents principaux : *a*) l'élohiste ou *Grundschrift*, œuvre d'un prêtre de Juda contemporain de David; *b*) le second, élohiste, composé par un Israélite du nord peu après le schisme des dix tribus. Le jéhoviste les réunit en les remaniant et en y ajoutant de nouveaux morceaux, entre 825 et 800, sous le règne de Jéroboam II. Le Deutéronome, IV, 44-XXVIII, 69, formait un ouvrage spécial, rédigé peu avant sa découverte au Temple par un écrivain qui touchait de très près à Jé-

rémie. Pendant la captivité, il fut joint aux quatre premiers livres; il subit alors des retouches et reçut des additions.

Un revirement d'opinion modifia ensuite les dates attribuées à deux de ces documents : le *Grundschrift*, considéré comme le plus ancien, passa pour le plus récent et le Deutéronome ne tint plus la dernière place. La théorie du développement religieux en Israël, proposée par Reuss en 1830 et 1834, puis par Vatke, *Die Religion des A. T. nach den kanonischen Büchern entwickelt*, Berlin, 1835, t. I, et par George, *Die alteren jüdischen Feste mit einer Kritik der Gesetzgebung des Pentateuchs*, Berlin, 1835, fut reprise par Graf, *Die geschichtlichen Bücher des A. T.*, Leipzig, 1865, 1866, et dans Merx, *Archiv für wissenschäftliche Erforschung des A. T.*, Halle, 1869, t. I, p. 366-477, et appliquée à la critique littéraire de l'Hexateuque. Elle a donné naissance au système des quatre documents qui est aujourd'hui prédominant parmi les critiques, adversaires de l'authenticité mosaïque du Pentateuque. En voici le résumé :

a) Document élohiste, E. — Nommé ainsi, parce que son auteur s'abstient systématiquement, avant la révélation de Jéhovah à Moïse au Sinaï, d'employer ce nom révélé, et désigne Dieu sous le nom d'Élohim, ce document est le moins étendu et le moins important des quatre. Il n'a été inséré dans l'Hexateuque que par lambeaux, et par suite on a discuté sur son point de départ. On pense généralement qu'il ne contenait pas d'histoire des origines et qu'il débutait par l'histoire des patriarches. On lui attribue Gen., XX, 1-17; XXI, 6-32*a;* XXII, 1-14, 19; XXVIII, 11, 12, 17, 18, 20-22; XXIX, 1, 15-23, 25-28, 30; XXX, 1-3*a*, 6, 8, 17-20*a*, 21-23; XXXI, 2, 4-18*a*, 19-45, 47, 51-55; XXXII, 1-3, 14*b*-22, 24; XXXIII, 18*b*-20; XXXV, 1-8, 16-20; XXXVII, 2*b*, 5-11, 14*a*, 15-18*a*, 19, 20, 22, 23*b*, 24, 28*a*, 29, 30, 31*b*, 32*a*, 34, 36; XL, 1-XLII, 37; XLIII, 14, 23*b;* XLV, 1-XLVI, 5*a;* XLVII, 12; XLVIII, 1, 2, 8-22; L, 15-26; Exod., I, 15-II, 14; III, 1-6, 9-15, 21, 22; IV, 17, 18, 20*b*, 21; VII, 20*b*, 21*a*, 24; IX, 22, 23*a*, 35; X, 8-13*a*, 20-27; XI, 1-3; XII, 31-36, 37*b*-39; XV, 1-21; XVII, 3-6, 8-XVIII, 27; XIX, 2*b*-19; XX, 1-21; XXI, 1-XXIII, 33; XXIV, 3-8, 12-15*a*, 18*b;* XXXI, 18*b*-XXXII, 8, 15-XXXIII, 23. Dans le livre des Nombres, le partage entre l'élohiste et le jéhoviste est si difficile à opérer que les plus récents critiques renoncent à le faire et se bornent à attribuer à JE les passages qu'ils distinguent du code sacerdotal, à savoir Num., X, 29-XII, 15; XIII, 17*b*-20, 22-24, 26*b*-31, 32*b*, 33; XIV, 3, 4, 8, 9, 11-25, 31-33, 39-45; XVI, 1*b*, 2*a*, 12-15, 25, 26, 27*b*-32*a*, 33, 34; XX, 1*b*, 3*a*, 5, 14-21; XXI, 1-3, 4*b*-9, 12-35; XXII, 2-XXV, 5; XXXII, 1-17, 20-27, 38-42. Quelques versets du Deutéronome, X, 6, 7; XXVII, 5-7*a;* XXXI, 14, 15, 23; XXXIII, 1-28; XXXIV, 5, 6, proviendraient de E, et XXXIV, 10-12, de JE. Certains critiques retrouvent un élohiste dans les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois. Son récit irait jusqu'à la mort de Saül (Cornill) ou même jusqu'au temps d'Achab (Bacon).

C'était donc un livre historique, commençant à Abraham et racontant l'histoire de Moïse et de la conquête de la Palestine d'après une tradition différente de celle qu'a reproduite le document jéhoviste. Elle comprenait le Décalogue et le livre de l'alliance, comme législation donnée à Moïse sur le mont Horeb. Ses récits seraient très objectifs et très précis. L'auteur, qui était au courant des choses égyptiennes, était déjà dominé par les vues religieuses des premiers prophètes d'Israël. Il rédigeait une histoire théocratique plutôt qu'une histoire nationale. Il employait des expressions spéciales, et son style paraît uni et coulant, quoique parfois peu châtié. Comme presque toutes les traditions qu'il rapporte se rattachent à des localités du royaume d'Israël, on pense généralement qu'il était de ce royaume. O. Procksch, *Das nordhebräisches Sagenbuch. Die Elohimquelle*, Leipzig, 1906. Quelques critiques ont nié l'unité littéraire de son œuvre et distingué plusieurs élohistes, deux au moins, sinon trois, E^1, E^2, E^3. Dans l'école de Wellhausen, on prétend que l'élohiste est plus récent, d'une centaine d'années, que le jéhoviste. Les traditions de celui-ci paraissent, dit-on, plus fraîches, plus simples et plus naïves. Mais d'autres critiques, Dillmann, Kittel, König et même Winckler, pour des raisons différentes, soutiennent la priorité de E. Les dates proposées sont donc divergentes; elles s'échelonnent du IXe au VIIIe siècle avant notre ère. Toutefois, l'auteur aurait inséré dans son œuvre des documents antérieurs : morceaux poétiques, tirés du livre des guerres de Jéhovah, Num., XXXI, 14, 15, et du livre du juste ou des justes, Jos., X, 12, 13, voir t. III, col. 1873-1875, à savoir le chant du puits, Num., XXI, 17, 18, voir t. I, col. 1548, et le chant d'Hésébon, Num., XXI, 27-30, voir t. III, col. 660, et peut-être aussi le cantique de Moïse après le passage de la mer Rouge, Exod., XV, 1-18, voir t. IV, col. 1211-1212; en outre, les oracles de Balaam, Num., XXIII, XXIV (au moins en partie), et la bénédiction des tribus d'Israël par Moïse, Deut., XXXIII, voir t. IV, col. 1213-1214; lois morales, le Décalogue, Exod., XX, 1-17; lois civiles et rituelles, le livre de l'alliance, Exod., XXI, 1-XXIII, 33, voir t. I, col. 388, code israélite le plus ancien, dit-on, qu'on a rapproché du code d'Hammourabi, récemment découvert. Voir t. IV, col. 335-336.

b) Document jéhoviste, J. — On lui a donné ce nom, parce que son auteur a constamment employé le nom de Jéhovah, même avant sa révélation sur le Sinaï. C'est encore un livre historique; mais il remonte jusqu'aux origines de l'humanité, et après l'histoire primitive, il raconte l'histoire des patriarches, ancêtres d'Israël, et du peuple juif au moins jusqu'après la conquête de la Terre Promise. On lui attribue les passages suivants du Pentateuque : Gen., II, 4*b*-IV, 26; V, 29; VI, 1-8; VII, 1-5, 7-10, 12, 16*b*, 17, 22, 23; VIII, 2*b*, 3*a*, 6-12, 13*b*, 20-22; IX, 18-27; X, 8-19, 21, 24-30; XI, 1-9, 28-30; XII, 1-4*a*, 6-20; XIII, 1-5, 7-11*a*, 12*b*, 20-22; IX, 18-27; X, 8-19, 21, 24-30; XI, 1-9, 28-30; XII, 1-4*a*, 6-20; XIII, 1-5, 7-11*a*, 12*b*-18; XV; XVI, 1*b*, 2, 4-14; XVIII, 1-XIX, 28, 30-38; XXI, 1*a*, 2*a*, 33; XXII, 15-18; XXIV, 1-XXV, 6, 11*b*, 18, 21-26*a*, 27-XXVI, 33; XXVII, 1-45; XXVIII, 10, 13-16, 19; XXIX, 2-14, 31-35; XXX, 3*b*-5, 7, 9-16, 24-XXXI, 1, 3, 46, 48-50; XXXII, 3-13*a*, 22, 24-XXXIII, 17; XXXIV, 2*b*, 3, 5, 7, 11, 12, 19, 25, 26, 30, 31; XXXV, 14, 21, 22*a;* XXXVII, 3, 4, 12, 13, 14*b*, 18*b*, 21, 23*a*, 25-27, 28*b*, 31*a*, 32*b*, 33, 35; XXXVIII; XXXIX; XLII, 38; XLIII, 1-13, 15-23*a*, 24-XLIV, 34; XLVI, 28-XLVII, 6, 13-27*a*, 29-31; XLIX, 1*b*-28*a;* L, 1-11, 14; Exod., I, 6, 8-12; II, 15-23*a;* III, 7, 8, 16-20; IV, 1-16, 19, 20*a*, 22-VI, 1; VII, 14-18, 23, 25-29; VIII, 4-11*a*, 16-IX, 7, 13-21, 23*b*-34; X, 1-7, 13*b*-19, 28, 29; XI, 4-8, 21-27, 29, 30; XIII, 3-22; XIV, 5-7, 10-14, 19, 20, 21*b*, 24, 25, 27*b*, 30, 31; XV, 22-27; XVI, 4; XVII, 1*b*, 2, 7; XIX, 20-25; XX, 22-26; XXIV, 9-11; XXXII, 9-14; XXXIV, 1-28. Pour les Nombres, la part du jéhoviste est si étroitement mêlée à celle de l'élohiste qu'on ne peut les distinguer avec certitude, voir col. 89. Dans le Deutéronome, on n'attribue au jéhoviste que XXXIV, 1*b*-4. Le jéhoviste racontait aussi l'histoire de la conquête de la Palestine, si même il ne parlait pas des Juges. J. Lagrange, *Le livre des Juges*, Paris, 1903, p. XXIII-XXXII.

Ce document envisageait les faits qu'il rapportait au point de vue religieux et moral, et l'histoire qu'il contient est à la fois nationale et religieuse. Pour la période primitive, il a reproduit la tradition populaire et quelques chants de l'âge héroïque : le chant de Lamech, Gen., II, 23, 24, voir t. IV, col. 41-42, et la bénédiction de Jacob mourant. Gen., XLIX. Cf. J. Lagrange, *La prophétie de Jacob*, dans la *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 539-540; Fl. de Moor, *La bénédiction de Jacob*, Bruxelles, 1902. L'histoire des patriarches est foncièrement la même que dans l'écrit élohiste; elle ne se

diversifie que par quelques particularités. De plus notables divergences sont signalées dans l'histoire de Moïse et de la conquête de Chanaan. L'auteur reproduit, Exod., XXXIV, 11-26, une forme, exclusivement religieuse et rituelle, du Décalogue, révélé au Sinaï, ou au moins un fragment d'un écrit législatif. Dans le récit des faits, cet historien suit l'ordre chronologique. Il se plaît à indiquer l'étymologie des noms de personnes et de lieux, et il rapporte des détails qui lui sont propres. Il envisage l'histoire de l'humanité et d'Israël en conformité avec les idées religieuses et morales des prophètes. Jéhovah est le Dieu du monde entier, le Dieu tout-puissant, la providence de son peuple de choix. Les critiques déclarent que le jéhoviste est le meilleur narrateur de tout l'Ancien Testament. Son livre est une sorte d'épopée nationale. Parce que le théâtre des événements dont on lui attribue le récit est souvent Hébron ou ses environs, on regarde généralement l'auteur comme un judéen. Toutefois, on s'est demandé si l'ouvrage était d'un seul jet, et plusieurs critiques ont cru y reconnaître des traces d'au moins deux mains différentes, J^1 et J^2. Voir Kuenen, *Histoire critique des livres de l'A. T.*, trad. franç., Paris, 1866, t. I, p. 151-158, 162-163; Budde, *Die biblische Urgeschichte*, Giessen, 1883, p. 521-531; Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 43-46; C. Bruston, *Les deux jéhovistes*, Montauban, 1885. Quant à la date de la composition, on la fixe communément au IXe siècle vers 850, au moins pour J^1. Quant à J^2, pour ceux qui admettent son existence, il serait du VIIIe ou du VIIe siècle.

c) Le Deutéronome, D. — Les critiques ont longuement discuté sur le contenu primitif de cette législation qui se présente comme ayant été promulguée par Moïse au pays de Moab avant l'entrée des Israélites dans la Terre Promise. Considérant le caractère disparate du contenu, visible malgré l'unité apparente du livre, ils ont pensé que le Deutéronome actuel n'est pas une œuvre homogène, mais qu'il comprend un fond primitif, complété, remanié et finalement arrangé pour servir de conclusion au Pentateuque. Les plus modérés conservent au Deutéronome primitif, D, l'ensemble des c. I-XXXI, retouchés par un rédacteur, Rj. Cf. F. Montet, *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque*, Paris, 1891, p. 49-116; Driver, *Einleitung in die Literatur des A. T.*, trad. allemande, Berlin, 1896, p. 98-103; *Deuteronomy*, Londres, 1895; A. Van Hoonacker, *L'origine des quatre premiers chapitres du Deutéronome*, Louvain, 1889. D'autres restreignent le noyau à V-XXVI, avec IV, 45-49, comme introduction, et une conclusion, qui varie selon les individus (Kuenen, König, Reuss, Renan, Westphal). Cf. Bertholet, *Deuteronomium*, Tubingue, 1899. Un troisième groupe le réduit à XII, 1-XXVI, 19. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, Berlin, 1889, p. 189-210, pensait qu'on en avait fait plus tard deux éditions différentes, comprenant, la première, I, 1-IV, 44; XII-XXVI; XXVII, et la seconde, IV, 45-XI, 39; XII-XXVI; XXVIII-XXX, finalement combinées par le rédacteur qui a inséré le Deutéronome dans l'Hexateuque. Cornill, *Einleitung*, p. 27-28, a disposé un peu autrement la part de chaque édition. Wildeboer, *Die Literatur des A. T.*, 2e édit., Gœttingue, 1905, p. 177; Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1893, p. 274-275, et L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, Lausanne, 1906, t. I, p. 79-84. L. Horst, *Études sur le Deutéronome*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1887, t. XVI, p. 28-65, a considéré le code lui-même, XII-XXVI, comme un recueil ou plutôt une compilation d'éléments préexistants, réunis sans ordre et souvent comme au hasard. Staerk, *Das Deuteronomium*, Leipzig, 1894, et Steuernagel, *Der Rahmen des Deuteronomium*, Halle, 1894; *Die Enstehung des deuteronomischen Gesetzes*, Halle, 1896, ont isolé, mais d'une façon divergente, dans le code les passages dans lesquels le législateur emploie le singulier (*tu*) et ceux où il se sert du pluriel (*vous*). Cf. Steuernagel, *Deuteronomium und Josua*, Gœttingue, 1900, p. III-VI. Tous les critiques admettent par suite, non pas un seul écrivain deutéronomiste, mais toute une école, animée du même esprit. Ils discernent donc, en dehors du Deutéronome primitif, D^1, des couches, secondaires, D^2, D^3, qui ont pénétré aussi dans le livre de Josué. Cf. F. de Hummelauer, *Josue*, Paris, 1903, p. 57-60.

Le Deutéronome dépend des documents précédents et pour l'histoire et pour la législation. Dans les introductions historiques et dans les allusions que contiennent les exhortations, il résume les faits racontés dans l'élohiste et le jéhoviste. Cf. Fr. de Hummelauer, *Deuteronomium*, Paris, 1902, p. 149-158. Les détails nouveaux qu'il donne proviennent peut-être des fragments perdus de ces deux histoires. Il n'impose pas non plus une législation nouvelle. Il exhorte ses auditeurs à pratiquer fidèlement la législation donnée par Dieu au Sinaï ou à l'Horeb, IV, 9-15, à garder l'alliance contractée avec Dieu et à observer le Décalogue, V, 1-33. Le code lui-même s'inspire du livre de l'alliance, en développe les dispositions, en tire les conséquences et y ajoute des ordonnances nouvelles, parce qu'il est adapté à une situation différente. Toutefois, c'est plus qu'une mise au point de l'ancien droit religieux; c'est aussi une réaction contre le passé et l'introduction d'un esprit nouveau dans les mœurs et les pratiques populaires. Il va à l'encontre du livre de l'alliance, et s'il s'en rapproche, c'est pour prendre sa place. Il se donne comme le code complet et homogène, promulgué par Moïse au pays de Moab, comme le code de l'avenir que les Israélites devront observer quand ils seront établis en Chanaan. Le livre de l'alliance représente aux yeux de son auteur le culte ancien de l'époque où chacun faisait ce qui lui semblait bon. Tout en sanctionnant quelques usages d'autrefois, il s'écarte fortement du passé par la centralisation du culte, à laquelle il rattache et la célébration des fêtes et les fonctions des ministres sacrés. S'il n'est pas une fiction pure, il est ou bien un précipité et une cristallisation des idées des prophètes précédents, qu'il condense et codifie en les attribuant, en toute bonne foi, à Moïse, le premier des prophètes, ou bien la codification des coutumes anciennes, ayant reçu par l'usage force de lois, ou enfin, pour quelques critiques, l'utilisation de sources écrites antérieures. Le seul élément nouveau consiste dans l'exhortation ou parénèse à observer la loi, surtout dans les motifs d'obéir à Dieu : la fidélité à garder l'alliance contractée avec Dieu et l'amour de ce Dieu, qui a tant aimé son peuple choisi. L'écrivain a aussi ses expressions propres et un style très caractéristique. Les locutions spéciales correspondent, du reste, au contenu et au genre littéraire. Le Deutéronome est un code de lois, exposé et expliqué dans une homélie; c'est une série de discours prononcés pour encourager à la pratique de la loi divine. Les ordonnances portent des noms techniques, et l'homéliste a des formules préférées qu'il répète constamment et qui sonnent comme des refrains. C'est un prédicateur qui exhorte avec onction et persuasion. Il parle clairement pour être compris du peuple; il s'insinue doucement dans l'esprit de ses auditeurs et il ne se lasse pas d'insister sur l'observation fidèle de la loi divine. Son exhortation traîne même en longueur; il veut toujours arriver au fait et il n'y parvient jamais. Il revient en arrière et répète ce qu'il a dit. Son style n'est pas concis, et l'uniformité des formules finit par le rendre fastidieux.

Quant à la date de la composition du Deutéronome, elle est très diverse selon les divers critiques. Le point

de départ de sa détermination est le fait de la découverte de ce livre au Temple de Jérusalem, à la 18e année du règne de Josias. II Reg., XXII, 3-XXIII, 23. Quelques critiques français ont dénié toute valeur historique au récit de ce fait et prétendu qu'il avait été fabriqué d'après le Deutéronome, dont ils rabaissaient la publication après le retour de la captivité, sinon même sous la domination perse. L. Havet, *Le christianisme et ses origines,* Paris, 1878, t. III, p. 137-157; G. d'Eichthal, *Études sur le Deutéronome,* dans ses *Mélanges de critique biblique,* Paris, 1886, p. 85-108; Hoort, *Études sur le Deutéronome,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* 1888, t. XVII, p. 11-22; t. XVIII, p. 320-334; M. Vernes, *Une nouvelle hypothèse sur la composition du Pentateuque. Examen des vues de M. G. d'Eichthal,* Paris, 1887; *Précis d'histoire juive,* Paris, 1889, p. 795. Mais la vérité historique du récit est démontrée, cf. Piepenbring, *La réforme et le code de Josias,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* t. XXIX, et admise, pour le fond au moins, par tous les critiques. Ils en concluent que D^1 est antérieur à 621, puisqu'il a été retrouvé cette année-là. Mais le désaccord le plus profond règne sur la date précise de sa composition. La plupart des critiques de l'école de Wellhausen ne la remontent guère avant 621. Selon eux, la trouvaille n'a été ni fortuite ni imprévue; elle a été préméditée et faite en vue de réaliser une réforme religieuse. Le livre avait donc été rédigé dans ce dessein, caché et présenté comme l'œuvre de Moïse. Du reste, il apparaît comme un compromis entre le parti prophétique et le parti sacerdotal ou, au moins, comme le programme religieux et politique du parti prophétique du temps. Mais si le code avait été fabriqué en vue de la réforme, il ne devrait contenir que les lois propres à amener la réforme. Or il comprend beaucoup d'ordonnances qui n'ont aucun rapport à ce projet. Cf. P. Martin, *De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1887-1888, t. II, p. 243-270. Aussi Cornill et Bertholet tiennent-ils le Deutéronome pour un produit et un résumé de l'enseignement des prophètes, comme un précipité et une cristallisation de leurs vues. Colenso et Renan en attribuaient la paternité au prophète Jérémie. Mais les critiques pensent plutôt que Jérémie a connu le Deutéronome, dont il a partiellement pris l'esprit et imité le style. Voir t. III, col. 1278. Pour quelques-uns, le livre serait pourtant du temps de ce prophète. D'autres, rejetant l'hypothèse d'une fraude et de la fabrication intentionnelle du Deutéronome, pensent que ce code a été réellement perdu de vue à la fin du VIIIe siècle et qu'il aurait été rédigé au cours de ce siècle sous les règnes d'Ézéchias ou de Manassé. Pour exclure le temps d'Ézéchias, plusieurs constatent l'absence de points de contact et d'affinité entre le Deutéronome et le prophète Isaïe, contemporain et conseiller de ce roi. Le Deutéronome tend plutôt à réaliser les vues d'Osée et d'Isaïe. On y voit dès lors un programme de réforme religieuse élaboré sous le long règne de Manassé par réaction contre l'idolâtrie introduite par ce roi en Juda. Voir t. IV, col. 642. Quelques-uns néanmoins ont pensé à la réforme d'Ézéchias, II Reg., XVIII, 4-6, quoique, en dehors de la suppression des hauts-lieux, elle ne présente aucun caractère deutéronomiste. Voir t. II, col. 2142-2144. Klostermann a reconnu le Deutéronome dans le livre lu au peuple sous Josaphat. II Par., XVII, 9. Mais ce pieux roi n'a pas détruit les hauts-lieux, I Reg., XXII, 44; aussi d'autres critiques pensent-ils que le livre de l'alliance fut la règle de sa réforme. Voir t. III, col. 1648. Kleinert rapportait le Deutéronome à la fin de l'époque des Juges.

d) Le code sacerdotal, P. — C'est l'ancien élohiste ou premier élohiste ou encore le *Grundschrift,* nommé enfin par Wellhausen *Priestercodex* (d'où le sigle P) ou « code sacerdotal », parce qu'il contenait la législation sacerdotale et rituelle des livres du milieu. Cette dénomination ne convient qu'à la partie principale du document, qui est à la fois un livre historique et un code; elle a été néanmoins adoptée. Ce document, qui a fourni au dernier rédacteur le cadre de l'Hexateuque, a été conservé en entier, sauf de rares lacunes; aussi, reconstitué à part, forme-t-il un tout suivi et coordonné. On attribue à son auteur la division de la Genèse en *tôldôt,* ou tableaux généalogiques. Voici la part qui lui revient dans la Genèse : I, 1-II, 4*a;* V, 1-28, 30-32; VI, 9-22; VII, 6, 11, 13-16*a,* 18-21, 24; VIII, 1-2*a,* 3*b*-5, 13*a,* 14-19; IX, 1-17, 28, 29; X, 1-7, 20, 22, 23, 31, 32; XI, 10-27, 31, 32; XII, 4*b,* 5; XIII, 6, 11*b*-12*a;* XVI, 1*a,* 3, 15, 16; XVII; XIX, 29; XXI, 1*b,* 2*b*-5; XXIII; XXV, 7-11*a,* 12-17, 19, 20, 26*b;* XXVI, 34, 35; XXVII, 46-XXVIII, 9; XXIX, 24, 29; XXXI, 18*b;* XXXIII, 18*a;* XXXIV, 1, 2*a,* 4, 6, 8-10, 13-18, 20-24, 27-29; XXXV, 9-13, 15, 22*b*-XXXVII, 2*a;* XLVI, 5*b*-27; XLVII, 7-11, 27*b,* 28; XLVIII, 3-7; XLIX, 1*a,* 28*b*-33; L, 12, 13. Dans la suite, Exod., I, 1-5, 7, 13, 14; II, 23*b*-25; VI, 2-VII, 13, 19, 20*a,* 21*b,* 22; VIII, 1-3, 11*b*-15; IX, 8-12; XI, 9-XII, 20, 28, 37*a,* 40-XIII, 2; XIV, 1-4, 8, 9, 15-18, 21*a,* 21*c*-23, 26, 27*a,* 28, 29; XVI, 1 3, 5-XVII, 1*a;* XIX, 1, 2*a;* XXIV, 1, 2, 15*b*-18*a;* XXV, 1-XXXI, 18*a;* XXXIV, 29. — Num., X, 28 (y compris le Lévitique); XIII, 1-17*a,* 21, 25, 26*a,* 32*a;* XIV, 1, 2, 5-7, 10, 26-30, 34-38; XV, 1-XVI, 1*a,* 2*b*-11, 16-24, 27*a,* 32*b,* 35-XX, 1*a,* 2, 3*b,* 4, 6-13, 22-29; XXI, 4*a,* 10, 11; XXII, 1; XXV, 6-XXXI, 54; XXXII, 18, 19, 28-33; XXXIII, 1-XXXVI, 13; Deut., IV, 41-43; XXXII, 48-52; XXIV, 1*a.* Le récit de P se poursuivait dans le livre de Josué. S'il fournissait peu de détails sur la conquête, il était plus étendu sur le partage du pays de Chanaan.

Dans ce document, la législation est plus développée que l'histoire; celle-ci, d'ailleurs, n'est que le cadre historique des institutions religieuses d'Israël. Elle remonte jusqu'aux origines et présente les premiers temps de l'humanité comme les débuts du peuple théocratique, dont l'institution commence à la sortie d'Égypte. Elle n'est pas très détaillée : les événements principaux sont longuement racontés; mais pour les faits intermédiaires, l'auteur procède par tableaux généalogiques ou se borne à indiquer les stations d'Israël au désert. La préparation de l'histoire de Moïse comprend trois alliances de Dieu avec Adam, Noé et Abraham. Si on y joint l'histoire de Moïse, qui rapporte l'alliance du Sinaï, le code se divise en quatre périodes, qui lui ont fait donner par Wellhausen le nom de *Vierbundesbuch,* « le livre des quatre alliances. » La quatrième alliance embrasse toute la législation mosaïque. Celle-ci est essentiellement sacerdotale et rituelle, et elle a pour but d'établir le peuple saint par excellence (hiérocratie) et la société religieuse en Israël. Voir t. IV, col. 330-332. Bien que le code sacerdotal règle principalement les manifestations extérieures du culte, il n'exclut pas les lois morales, dont il suppose l'observation exacte. Sa terminologie est très nettement caractérisée, et elle comprend naturellement de nombreuses expressions techniques qui désignent les choses du culte. L'auteur répète souvent les mêmes formules dans ses récits aussi bien que dans ses recueils de lois. Quelques-unes sont stéréotypées. Il a le souci de l'exactitude et de la précision, mais il tombe dans la prolixité. Son style est peu imagé, et sa langue est abstraite.

Le code sacerdotal était lui-même une compilation. L'enchaînement des matériaux paraît brisé par de longues additions intercalées; certaines lois sont répétées; quelques dispositions sont divergentes. Tous les morceaux cependant ont le même esprit, le même caractère général et le même style; s'ils viennent de la même école, ils ne sont pas de la même main. Aussi les critiques ont-ils distingué dans le code trois couches différentes : α) un écrit historique et législatif, appelé *priesterliche Grundschrift,* « l'écrit fondamental sacer-

dotal, » P^1 ou P^g, parce qu'il fait le fond du code; β) un recueil particulier des lois, que Klostermann a nommé *Heiligeitsgesetz,* « loi de sainteté, » H, P^2 ou P^h, Lev., XVII-XXVI, parce qu'il traite spécialement de la sainteté lévitique, code plus ancien (contemporain d'Ézéchiel, ou un peu postérieur, sinon même, selon quelques-uns, l'œuvre de ce prophète), incorporé postérieurement dans l'écrit fondamental sacerdotal; γ) des parties secondaires, P^3, P^4, P^5, selon Kuenen, P^s ou P^x selon d'autres critiques, retouches et additions qui proviendraient peut-être de couches superposées et seraient l'œuvre d'une école plutôt que d'une seule main. Bertholet et Baentsch ont distingué, en outre, deux recueils de lois : α) un rituel de sacrifices, *Opferthora,* P^o, Lev., I-VII; β) des préceptes relatifs à la pureté légale, *Reinheitsvorschriften,* P^r, Lev., XI-XV, qui auraient été insérés dans HP^g réunis, avant que le travail de P^s ait commencé.

Selon les partisans de la première hypothèse documentaire, le *Grundschrift,* qui correspond presque entièrement au code sacerdotal, passait pour la partie la plus ancienne du Pentateuque. C'était le livre du mosaïsme, le document qui reflétait le mieux l'esprit de Moïse, son auteur. Quelques critiques cependant, tels que C. Bruston, *L'histoire sacerdotale et le Deutéronome primitif,* Paris, 1906, et A. Dillmann, *Ueber die Composition des Hexateuch,* dans *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua,* 2e édit., Leipzig, 1886, tiennent le code pour antérieur au Deutéronome et placent sa composition au moins au milieu du VIIIe siècle, à une époque où les deux royaumes de Juda et d'Israël étaient encore puissants. Le comte de Baudissin rabaisse sa date vers la moitié du VIIe siècle. *Die Geschichte der alttestamentlichen Priesterthums,* 1889; *Einleitung in die Bücher des A. T.,* Leipzig, 1901. Mais la plupart des critiques font du code sacerdotal le document le plus récent qui soit entré dans la composition de l'Hexateuque. Ils prétendent qu'aucun des livres bibliques, rédigés avant ou pendant la captivité, n'a connu la législation si compliquée de ce code. Les institutions religieuses ou les pratiques rituelles, que signalent ces livres, prouvent bien l'existence d'un culte organisé; mais elles n'ont point de rapport avec le rituel minutieux de P. Quelques-unes même, telles que l'offrande des sacrifices en tout lieu, et par d'autres personnes que par des prêtres, sont opposées aux prescriptions formelles du code et en particulier à la concentration du culte qu'il règle et sanctionne. Si le code existait, on le violait sans scrupule, et les historiens sacrés n'ont pas un mot de blâme pour ces violations de la loi. Ce silence s'explique par la non-existence du code, animé, d'ailleurs, d'un autre esprit que celui qui se manifeste dans ces livres. Les premiers rapprochements de fond et de forme avec le code se remarquent dans Jérémie; mais la ressemblance, lorsqu'elle existe, n'est pas complète, et il est plus vraisemblable que l'auteur du code a fait des emprunts au prophète. Il en est de même, dit-on, avec Ézéchiel. Pour ne parler que du nouveau culte organisé par ce prophète, XLIV, 10-XLVI, 15, il tient, sous le rapport du sacerdoce, des fêtes et des sacrifices, le milieu entre D et P, puisque ses descriptions sont plus détaillées que celles du Deutéronome et plus simples que celles du code. Il en résulte que le programme du prophète, rédigé en 573 ou 572, voir t. II, col. 2152, est antérieur au code qui est plus complet et plus perfectionné. On a cherché à confirmer cette conclusion par l'étude de la langue de P, qui serait plus récente et contiendrait des aramaïsmes. Mais de bons juges, Driver, *Journal of philology,* t. XI, p. 201-236; *Einleitung,* p. 145-146, 168-170, ont reconnu qu'on n'en pouvait rien conclure au sujet de l'âge du code. Quant à la date précise de sa rédaction, au moins pour P^g, l'accord n'est pas fait. Les disciples de Wellhausen la fixent après le retour de la captivité. Certains indices, tirés du contenu du livre, la comparaison du code avec la législation religieuse d'Ézéchiel et avec les prophètes qui ont suivi ce retour, tendent, à leur jugement, à reporter le code après le retour des Juifs à Jérusalem. Esdras en particulier aurait lu au peuple le code sacerdotal, II Esd., IX, 1-X, 39, qu'il avait apporté de Babylonie et dont il serait, sinon l'auteur unique, du moins le principal inspirateur. Cf. G. Wildeboer, *De la formation du canon de l'A. T.,* trad. franç., p. 78-79. Donc P^g a été composé au plus tôt à la fin de la captivité à Babylone, sinon même en Palestine après le retour. Mais les critiques qui pensent avec raison qu'Esdras a lu au peuple le Pentateuque entier, voir col. 69, estiment que le code avait été rédigé antérieurement, après Ézéchiel, mais avant le retour des premiers captifs (536).

Si le code est de date si tardive, à quelles sources ont été puisés les matériaux mis en œuvre? Tous les critiques reconnaissent que, pour ses récits historiques, l'auteur dépend de J et de E, probablement déjà combinés. Il en a extrait des tableaux généalogiques et son schème historique jusqu'à la sortie d'Égypte; mais, selon les disciples de Wellhausen, il a manipulé les matériaux employés conformément à son but et à son plan. Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 358-376. Dillmann et Driver pensent toutefois que l'auteur a recouru à d'autres sources historiques que JE; qu'il n'a pas inventé les faits qu'il est seul à rapporter et qu'il n'a pas non plus falsifié de parti-pris la tradition israélite. Quant à la législation spéciale de P, l'école de Wellhausen la regarde comme la constitution *a priori* de la hiérocratie juive, tracée pour servir de règle à la restauration religieuse qui suivit le retour à Jérusalem, projetée dans le passé et attribuée à Moïse. Mais d'autres critiques pensent que les auteurs du code n'ont pas créé de toutes pièces leur système liturgique, qu'ils y ont introduit un grand nombre d'éléments empruntés au culte ancien et qu'ils ont ordonné systématiquement les usages préexistants en les développant et en les adaptant à une situation nouvelle. La tradition orale fut codifiée à l'aide sans doute de règlements écrits avant la captivité.

e) Les rédacteurs et la composition définitive. — Ces quatre documents, qui sont entrés dans la trame de l'Hexateuque, n'ont pas été mêlés et combinés par une seule main; plusieurs rédacteurs y ont travaillé et, à en croire les critiques, sauf Dillmann qui a un système spécial, la rédaction du texte actuel a passé par trois stades principaux : α) Un premier rédacteur jéhoviste, R^{je} ou R^j, a combiné J et E, en les remaniant pour les harmoniser et les adapter au point de vue prophétique, à l'époque deutéronomiste, avant ou plus ou moins longtemps après la rédaction du Deutéronome. — β) Quand le Deutéronome eut été complètement achevé, c'est-à-dire pendant la captivité (VIe siècle), un rédacteur animé du même esprit que ce livre R^d, incorpora D à JE, en faisant subir à ce dernier quelques modifications nécessaires pour accorder ses récits avec la loi deutéronomique. Probablement même, plusieurs écrivains de la même école travaillèrent à cette rédaction. — γ) Un dernier rédacteur, pénétré de l'esprit et de la lettre du code, R^p, combine JED avec P, en retouchant les deux écrits pour les raccorder. Le nombre et l'étendue des retouches, la nature des remaniements ne sont pas déterminés avec certitude. La table des peuples, Gen., XIV, quelle que soit sa date, aurait été introduite alors pour la première fois dans le Pentateuque. Selon Kuenen, la division en cinq livres aurait été faite par ce rédacteur, qui est le dernier et définitif rédacteur du Pentateuque. Ce travail, œuvre d'une école de scribes plutôt que d'un seul individu, serait,

pour les disciples de Wellhausen, postérieur à la promulgation du code par Esdras en 444, et aurait été terminé à la fin du ve siècle. D'autres critiques, nous l'avons dit déjà, pensent que le code d'Esdras était le Pentateuque actuel (hormis quelques additions postérieures), formé par son école et sous sa direction en vue d'harmoniser tous les documents législatifs d'Israël et de constituer un code complet et unique. La dernière rédaction du Pentateuque aurait donc été exécutée en Babylonie, peu avant le retour à Jérusalem et en vue de la restauration prochaine.

En outre des ouvrages cités, voir Reuss, *L'histoire sainte et la loi,* Paris, 1879, t. III, de *La Bible;* Driver, *Einleitung in die Literatur des alten Testaments,* trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 1-170; Cornill, *Einleitung in das A. T.,* 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 16-79; A. Westphal, *Les sources du Pentateuque,* 2 in-8°, Paris, 1888, 1892; Holzinger, *Einleitung in das Hexateuch,* 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1893; Wildeboer, *Die Literatur des A. T.,* Gœttingue, 1895; 2e édit., 1905, passim; Addis, *The documents of the Hexateuch,* 2 in-8°, Londres, 1892, 1893; Briggs, *The higher criticism of the Hexateuch,* 2e édit., New-York, 1897; Steuernagel, *Allgemeine Einleitung in den Hexateuch,* Gœttingue, 1900; Carpenter et Harford-Battersly, *The Hexateuch,* 2 vol., Londres, 1900; Carpenter, *The Composition of the Hexateuch,* Londres, 1902; Gautier, *Introduction à l'A. T.,* Lausanne, 1906, t. I, p. 53-253; Strack, *Einleitung in das A. T.,* 6e édit., Munich, 1906, p. 15-67. Cf. E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque,* Paris, 1907, p. 16-201.

2° **Réponse aux principales objections critiques.** — Il est impossible et inutile de discuter ici en détail toutes les difficultés que les critiques modernes ont accumulées contre l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Plusieurs, du reste, ont déjà été ou seront résolues dans des articles spéciaux de ce Dictionnaire, auxquels nous renverrons. Après avoir dit un mot de la méthode et des conclusions des critiques, nous examinerons les principaux arguments généraux ou particuliers contre l'origine mosaïque du Pentateuque.

1. *Méthode suivie et incertitude des conclusions.* — Les critiques modernes ne tiennent aucun compte de la tradition juive et chrétienne, qui attribue à Moïse la composition des cinq livres de Pentateuque, quoique la tradition et l'histoire ne puissent sur ce point être négligées. C'est au livre lui-même et à son contenu seul qu'ils demandent l'explication de son origine. Ils analysent minutieusement le texte, relèvent et exagèrent les inconséquences, les contradictions apparentes et les répétitions pour conclure à la diversité des sources. La méthode suivie est juste en principe, et rien ne s'oppose à la distinction de documents différents que Moïse aurait réunis et combinés pour rédiger l'histoire antérieure à son temps, contenue dans le livre de la Genèse. Mais les critiques étendent la distinction des sources à l'Hexateuque entier et prétendent que ces livres dans leur état actuel sont formés de documents postérieurs de beaucoup à Moïse. Ils s'appuient sur les anomalies du texte actuel, anomalies la plupart du temps insignifiantes, qui disparaissent à la simple lecture du texte et qui ne peuvent être des signes certains de documents distincts. Aussi, d'accord pour nier l'origine mosaïque du Pentateuque, ils ne peuvent s'entendre, l'histoire de leurs travaux en fait foi, sur la distinction des sources elles-mêmes, sur leurs caractères et la date de leur apparition. Les solutions les plus divergentes ont vu le jour et se sont succédé rapidement. Chacun abondait dans son sens et proposait avec assurance une explication nouvelle, qu'un autre déclarait bientôt inacceptable et insuffisante. Les disciples d'une même école sont assurément d'accord sur quelques résultats qu'ils croient acquis; leur *consensus* est très restreint et ils se séparent les uns des autres sur un plus grand nombre de points particuliers, parce que leurs principes de critique sont arbitraires et leurs appréciations subjectives. La nouvelle théorie documentaire, malgré la fière assurance avec laquelle on l'affirme démontrée, n'a pas rallié tous les suffrages, et des esprits indépendants, même en dehors du catholicisme et dans la catégorie des hébraïsants, en sont les adversaires résolus. J. Halévy, *L'histoire des origines d'après la Genèse,* dans les *Recherches bibliques,* Paris, 1895 et suiv., t. I et II; Green, *The higher Criticism of the Pentateuch,* 1895; Rupprecht, *Die Kritik nach ihren Recht und Unrecht,* 1897; B. Jacob, *Der Pentateuch. Exegetisch-kritische Forschungen,* Leipzig, 1905; Orr, *The problem of the Old Testament,* Londres, 1906.

Sur la part qui revient dans le texte actuel à chaque document, sur la date des diverses sources et sur le travail des rédacteurs, il y a presque autant de sentiments que de critiques. On a renoncé à distinguer l'élohiste du jéhoviste dans une partie des récits des Nombres; leur part d'attribution est moins nettement délimitée que les indications données plus haut le laissent supposer; nous avons dû nous borner aux conclusions principales. La continuité des documents n'est pas non plus démontrée; il reste des lacunes, des trous qui ne sont pas comblés. Les critiques reconnaissent n'être d'accord qu'en gros et pour l'ensemble; mais les divergences sont plus notables qu'on le dit; les tables d'Holzinger, auxquelles on en appelle, en font foi. Sur l'âge des documents, les manières de voir sont très divergentes. Sans doute, les critiques placeront tous D après E, mais ce sera le seul point où l'accord sera parfait. Sur l'autorité de E et de J, sur celle de D et de P, les avis demeurent partagés. Cf. W. de Baudissin, *Einleitung in die Bücher des A. T.,* Leipzig, 1901, p. 72-77, cité par M. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 440-444. Les parties dites rédactionnelles sont plus discutées encore. A peine s'entend-on à les discerner; mais on ne sait le plus souvent à qui les attribuer. Stahelin et Kittel ont supprimé le premier stade de rédaction de l'Hexateuque et ont attribué au rédacteur deutéronomiste, R^d, la réunion simultanée de J, de E et de D. A. Dillmann a proposé trois autres stades de rédaction du Pentateuque : *a*) union de P^g avec E et J; *b*) union de P^gEJ avec D; *c*) union de P^gEJD avec P^h. Toutes ces divergences, que les critiques cherchent à atténuer, prouvent à l'évidence que les conclusions ne sont pas certaines et que la théorie documentaire n'est qu'une hypothèse, très savamment échafaudée, incapable cependant d'infirmer et de remplacer la tradition constante des Juifs et des chrétiens en faveur de l'authenticité mosaïque du Pentateuque.

2. *Les arguments généraux contre l'antiquité et l'unité du Pentateuque ne prouvent pas la non-authenticité mosaïque de ce livre.* — *a*) Il n'est plus nécessaire aujourd'hui de démontrer contre les anciens critiques l'existence de l'écriture à l'époque de Moïse, ni même la connaissance que les Hébreux en avaient et l'usage qu'ils en faisaient à l'époque de leur sortie d'Égypte. Voir t. II, col. 1574-1575. — Mais, en dehors du Deutéronome, dans lequel le discours direct, placé dans la bouche de Moïse, est un simple procédé littéraire, le Pentateuque, dit-on, ne se présente pas comme l'œuvre de Moïse; le style y est impersonnel, et il y est parlé de lui comme du héros de l'histoire d'une façon objective. Exod., VI, 26, 27; XI, 3; Num., XV, 22, 23; Deut., XXXIII, 4. Son éloge, Num., XII, 3, provient d'une plume étrangère; il est fait en des termes qui ne peuvent convenir à une autobiographie. On répond que Moïse, écrivant des Annales plutôt que ses Mémoires, aurait fort bien

pu parler de lui-même à la troisième personne, dresser sa généalogie comme celle d'un étranger et se louer en termes modérés. Mais ces particularités peuvent bien aussi être attribuées aux scribes ou secrétaires qui écrivaient sous sa direction.

b) Quant aux indications historiques et géographiques, qui seraient des anachronismes au temps de Moïse, quelques-unes, déjà signalées par Abenesra, sont regardées par beaucoup d'exégètes comme des gloses insérées plus tard dans le récit de Moïse, par exemple Gen., XII, 6; XIII, 7; XIX, 37-38; Deut., III, 11, 14. Voir col. 61. Elles ne prouvent pas la composition tardive du Pentateuque; avant l'invention de l'imprimerie, les additions et la mise au point de certains détails dans la transcription des manuscrits était chose facile et naturelle. On pense généralement aussi que la liste des rois d'Idumée, Gen., XXXVI, 31, a été continuée jusqu'à l'époque de David. Voir t. III, col. 834. La cessation de la manducation de la manne, Exod., XVI, 35, qui n'arriva qu'après le passage du Jourdain, Jos., V, 12, a bien pu être mentionnée par Moïse. peu avant sa mort, alors que les Israélites étaient déjà sur les confins de la Palestine. Les livres des guerres de Jéhovah et du Juste étaient des anthologies de poèmes. Commencés avant Moïse, qui y fit des emprunts, ils ont été enrichis de pièces plus récentes, telles que l'élégie de Saül et de Jonathan par David. II Reg. (Sam.), I, 18. Les noms anciens de plusieurs localités ont été remplacés par ceux qu'elles eurent après la conquête du pays de Chanaan. Ainsi Dan, voir t. II, col. 1244-1245, et Cariath-Arbé, voir t. I, col. 884; t. III, col. 554. Dans le cantique de Moïse, Exod., XV, 16-17, le pays de Chanaan n'est pas expressément désigné sous le nom de terre des Hébreux, et sa possession par les Israélites n'est que future.

c) Les doubles récits de la Genèse, s'ils étaient constatés, prouveraient seulement que Moïse aurait utilisé des documents différents, par exemple pour la création et le déluge. Voir t. II, col. 1345. Mais l'existence de tous ceux que les critiques signalent est loin d'être démontrée. Ainsi on affirme gratuitement que les relations d'Abraham et d'Isaac avec Abimélech, roi de Gérare, ne sont que le même fait dédoublé; les circonstances différentes des récits prouvent la distinction des deux événements, répétés dans des situations analogues pour le père et pour le fils. Voir t. I, col. 54. Il en est de même des deux enlèvements de Sara, voir t. I, col. 19, et du cas analogue survenu à Rébecca. La fuite d'Agar ne peut être comparée à son expulsion. Voir t. I, col. 262. La promesse d'un fils fut réitérée par Dieu à Abraham dans des occasions différentes. Voir t. I, col. 78. Les prétendues étymologies multiples des noms propres de personnes ou de lieux s'expliquent aisément. Voir BERSABÉE, t. I, col. 1629-1638; BÉTHEL, col. 1672-1674; GALAAD, t. III, col. 45; MAHANAIM, t. IV, col. 571; ISSACHAR, t. III, col. 1005-1006; JOSEPH, col. 1655; ZABULON. Il en est de même dans l'Exode et les Nombres. Les prétendus doubles récits concernant des faits qui se sont réellement produits deux fois, tels que le double envoi des cailles, voir t. II, col. 33, et le double miracle du rocher frappé. D'autres, comme la double vocation de Moïse et la double révélation du nom de Jéhovah, Exod., III, 2-14; VI, 2-13, voir t. III, col. 1230-1231, 1233; la double désignation d'Aaron comme interprète de son frère, Exod., IV, 14-16; VI, 30-VII, 2, ne sont que des répétitions faites par Dieu des mêmes promesses. Pour l'organisation successive des anciens et des juges au désert, voir t. I, col. 554-555. Quant aux diversités de détails qui prouveraient la distinction des récits, la plupart sont de simples anomalies, qui ne sont pas inconciliables et qui n'empêchent pas une heureuse harmonisation de l'ensemble. Sur les femmes d'Ésaü, voir ADA, t. I, col. 165; BASEMATH, col. 1492; sur le beau-père de Moïse, voir HOBAB, t. III, col. 725-726; JÉTHRO, col. 1521-1522. De même, certaines lois qu'on oppose comme provenant de codes différents, se sont que des dispositions successives et complémentaires. Voir t. IV, col. 338.

3. *Arguments particuliers tirés de la législation hébraïque qui prouveraient et la diversité des codes et leur promulgation postmosaïque.* — Les critiques ont cherché à établir la distinction des trois codes hébraïques: livre de l'alliance, Deutéronome et code sacerdotal, par la diversité de leurs principales dispositions religieuses, et leur succession dans cet ordre par la progression successive de ces dispositions et leur observance tardive de la part des Israélites. Sans parler de la loi morale ou du Décalogue, qu'on trouve sous trois formes spéciales : censé, d'après eux, promulgué au Sinaï dans le document élohiste, Exod., XX, 1-17, puis dans le document jéhoviste, Exod., XXXIV, 14-26, enfin promulgué à l'Horeb, Deut., V, 6-18, les institutions religieuses d'Israël auraient passé par trois phases et se seraient développées, non pas dans l'intervalle des 40 années du séjour au désert, mais bien au cours des âges et sous des influences variées, notamment sous l'action des prophètes, qui épuraient et spiritualisaient progressivement les idées de leur peuple. Passons en revue à ce point de vue les principales dispositions législatives, dans lesquelles le progrès serait le plus nettement marqué.

a) *La pluralité des autels et l'unité de sanctuaire.* — Le livre de l'alliance permettait de dresser des autels en tout lieu où Dieu avait manifesté son nom, pourvu que l'autel soit de terre ou de pierres brutes et non taillées, et à la condition aussi qu'il n'ait pas de degrés de peur que le sacrificateur, en les gravissant, ne découvre sa nudité en présence de Dieu. Exod., XX, 24-26. Si les Israélites n'ont pas la liberté d'ériger des autels partout où il leur plaît, puisqu'il est nécessaire que le lieu ait déjà été sanctifié par une intervention divine, cependant il n'y a ni sanctuaire unique ni lieu fixé pour tous. L'unité de sanctuaire est imposée soi-disant par Moïse et pour l'avenir seulement, quand Israël aura pénétré dans le pays de Chanaan et que Dieu aura manifesté le lieu unique où il veut être honoré. Deut., XII, 5. Enfin, cette unité que le Deutéronome présentait comme un but à réaliser est supposée dans le code sacerdotal comme ayant toujours existé. Elle n'est pas prescrite explicitement; mais toute l'organisation du culte autour du tabernacle exige sa réalisation, puisque ce code ne soupçonne pas qu'un sacrifice pût être offert ailleurs. L'histoire d'Israël confirme par les faits cette superposition de lois relatives à l'autel. A l'époque des Juges, nonobstant l'existence du sanctuaire de Silo, où l'arche est déposée, I Sam., I, 9; III, 2, 3, 15; Jer., VII, 12, on offre ailleurs des sacrifices. Jud., VI, 26-28; XI, 11, 31; XIII, 15-23. Michas a une maison de Dieu, XVII, 5. Les Danites établissent un sanctuaire à Laïs qu'ils ont conquise, XVIII, 11 sq. Après que l'arche eut été prise par les Philistins, on sacrifiait en diverses localités, à Masphath, à Ramatha, à Galgala, etc. I Sam., VI, 14, 15; VII, 9, 17; IX, 12; XI, 15; XIII, 9, 12; XVI, 2, 3; XX, 29; XXI, 1, 6; XXII, 10, 13; II Sam., VI, 12, 13, 17, 18; XXIV, 18-25. Même après la construction du Temple de Jérusalem, on sacrifiait sur les hauts-lieux en Juda, I (III) Reg., III, 2-4; XV, 14; XXII, 44; II (IV) Reg., XII, 3; XIV, 4; XV, 4, 35, et dans le royaume d'Israël, à Béthel et à Galgala. I (III) Reg., XII, 26-33; Amos, III, 14; IV, 4, 5; V, 5; VII, 13; Ose., IV, 13; IX, 15; XII, 11. Élie et Élisée ne réclament pas contre la pluralité des autels; ils blâment seulement le culte idolâtrique qui est accompli sur les hauts-lieux. Élie se plaint de la destruction des autels de Jéhovah, I (III) Reg., XIX, 10, 14; il dresse lui-même un autel de pierres au Carmel, XVIII, 30, 32, et Élisée sacrifie chez lui, XIX, 21. La loi de l'unité de sanctuaire n'a été observée à Jérusalem qu'après la

chute de Samarie et en application de la loi deutéronomique. Elle n'est donc pas mosaïque. Telle est l'objection.

La succession des ordonnances relatives à l'autel s'explique et s'harmonise avec les faits de l'histoire israélite, sans qu'elles cessent d'avoir été portées par Moïse. Au pied du Sinaï, avant que le tabernacle n'ait été dressé, Moïse avait permis d'élever à Dieu des autels simples et sans degrés en tout lieu où le Seigneur manifesterait son nom. Après l'adoration du veau d'or et quand le tabernacle eut été érigé, pour prévenir les rechutes dans l'idolâtrie, Moïse avait ordonné aux Israélites d'offrir des sacrifices et d'immoler, même les animaux destinés à la boucherie, auprès du sanctuaire unique du désert. Lev., XVII, 3-9. Voir CHAIR DES ANIMAUX, t. II, col. 491-498. Cette loi n'a pu être pratiquée qu'au désert, à l'époque où Israël, réuni au camp, pouvait aller facilement au tabernacle. Elle n'a pu être imaginée au temps d'Esdras, alors qu'il n'y avait ni camp ni tabernacle. Sur le point d'introduire Israël au pays de Chanaan, le sage législateur abrogea l'obligation d'immoler tous les animaux auprès de l'arche, en maintenant pour l'avenir la loi du sanctuaire unique au lieu que Dieu devait choisir. En attendant que Dieu eût fait choix de Jérusalem, il n'était pas interdit de lui offrir des sacrifices en dehors du sanctuaire où reposait l'arche. Voir HAUTS-LIEUX, t. III, col. 453-454. Même après l'érection du Temple de Jérusalem, la loi de l'unité du sanctuaire n'était pas si rigoureuse qu'il ne fût permis d'ériger d'autres autels et d'y offrir des sacrifices légitimes. Au Temple, se faisait le service régulier, quotidien, prescrit par la loi mosaïque. Dans les circonstances extraordinaires, on pouvait dresser des autels; les prophètes et les rois les plus pieux le faisaient sans scrupule et ne pensaient pas manquer à une loi divine qui n'avait pas une signification si absolue et si restrictive qu'on le prétend. Voir AUTEL, t. I, col. 1266-1268. Il n'est donc pas nécessaire de soutenir avec M. Poels, *Examen critique de l'histoire du sanctuaire de l'arche,* Louvain, 1897, t. I (seul paru), en dépit de la géographie, que le haut-lieu de Gabaon est identique à Masphath, à Kiriath-Jarim et à Nob, cf. Poels, *Le sanctuaire de Kirjath Jearim,* Louvain, 1894, ni avec M. Van Hoonacker, *Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux,* dans le *Muséon,* avril-octobre 1894, t. XIII, p. 195-204, 299-320, 533-541; t. XIV, p. 17-38, de distinguer dans les trois codes un sanctuaire unique servant de demeure à Jéhovah et de centre exclusif du culte public et national, et des autels multiples, consacrés au culte privé et domestique pour l'immolation ordinaire du bétail, accompagnée de rites religieux que tout Israélite pouvait accomplir. Le Deutéronome ordonnait de détruire seulement les hauts-lieux ayant servi au culte des idoles. Sans doute, cette prescription ne fut pas observée fidèlement, Jud., II, 2, 3, et les hauts-lieux détruits furent relevés, parce que les Israélites retombèrent fréquemment dans l'idolâtrie. De même, le culte de Jéhovah sur les hauts-lieux, quoique illicite après la construction du Temple de Jérusalem, continua, non seulement dans le royaume schismatique d'Israël, mais même dans celui de Juda. L'usage en était tellement invétéré que les rois les plus pieux durent le tolérer. On y mêla même parfois des pratiques idolâtriques au culte de Jéhovah. Les prophètes s'élevèrent avec vigueur contre ce culte mixte, et leur enseignement finit par faire abolir tardivement tous les hauts-lieux, conservés malgré la loi et au détriment de la pureté du culte. Voir HAUTS-LIEUX, t. IV, col. 455-457; IDOLATRIE, col. 810-813. L'histoire de la multiplicité des autels et du sanctuaire unique de Dieu en Israël ne prouve donc rien contre la législation mosaïque qui les concerne.

b) Les sacrifices. — Le livre de l'alliance exigeait les prémices des fruits de la terre et les premiers-nés des bestiaux, ainsi que le rachat du premier-né de l'homme. Exod., XXII, 28-29 (hébreu, XXIII, 19). Il demandait qu'aux jours de fête, quand il se présentait devant Dieu, Israël ne vînt pas les mains vides. Exod., XXIII, 15. On ne devait mélanger rien de fermenté aux sacrifices ni rien conserver des victimes pour le lendemain. Exod., XXIII, 19. Les sacrifices paraissent donc être une offrande spontanée des biens de la terre au Seigneur et leur cérémonial est réduit au minimum. Le Deutéronome précise et développe les lois sur les premiers-nés des animaux, XV, 19-23, les prémices, XXVI, 1-11, et les dîmes, XXVI, 12-15. L'offrande des prémices est rattachée au souvenir de la sortie d'Égypte et de la prise de possession du pays de Chanaan, et elle présente, comme celle de la dîme, le caractère d'une œuvre de bienfaisance pour les pauvres, les veuves, les orphelins et les lévites. Le code sacerdotal enfin distingue différentes espèces de sacrifices et décrit minutieusement tous leurs rites. A l'holocauste et au sacrifice d'actions de grâces il joint la simple oblation et les sacrifices pour le péché et le délit. Il introduit encore l'offrande de l'encens. L'idée du sacrifice est elle-même changée : au lieu de l'offrande familiale, spontanément faite à Dieu, du repas joyeux auquel prennent part les pauvres, il est une institution officielle et publique, un service commandé, soumis à des rites minutieux. Or, ce rituel détaillé du Lévitique n'apparaît nulle part observé avant la captivité. On offrait assurément des sacrifices, des holocaustes, mais librement et simplement pour honorer Dieu et se le rendre favorable. On ne se préoccupait pas de savoir quelle victime devait être immolée, quand, où, par qui et comment elle devait être offerte. Bref, le code sacerdotal n'était pas observé, par la raison bien simple qu'il n'existait pas encore.

Les faits ne répondent pas à la théorie, et les livres historiques ne sont pas muets, comme on le prétend, sur l'offrande publique et solennelle des sacrifices. Ils mentionnent en particulier des holocaustes. Voir t. III, col. 732. S'ils ne parlent pas du sacrifice quotidien, s'ils ne décrivent pas les rites, on n'est pas en droit de conclure de leur silence que ce service ne se pratiquait pas et que les rites n'étaient ni observés ni appliqués. On peut légitimement supposer que le service ordinaire se faisait régulièrement à Silo, et plus tard à Jérusalem, auprès de l'arche. Il y avait là un sacerdoce en permanence. Les historiens n'enregistrent que les faits, supposant les rites connus de tous. D'ailleurs, si les prophètes les plus anciens, Amos et Osée, protestent si énergiquement contre le formalisme excessif des pratiques rituelles de leur temps et prêchent le culte en esprit et en vérité, c'est une preuve péremptoire que les rites se pratiquaient alors, puisque les prêtres et le peuple y attachaient plus d'importance qu'aux dispositions intérieures. Si Dieu blâme les sacrifices réitérés à Béthel, c'est que leur offrande n'empêche pas l'impiété et la multiplication des péchés. Amos, IV, 4, 5. S'il hait leurs fêtes, leurs holocaustes et leurs vœux, Amos, V, 21, 22, c'est parce que les Israélites sont coupables. La maison d'Israël ne lui a-t-elle pas offert des victimes durant les quarante années de son séjour au désert? Amos, V, 25, et pourtant elle a été punie, parce qu'elle était infidèle. Ou mieux peut-être faut-il lire ce verset difficile ainsi : « Avez-vous, alors que vous m'offriez des sacrifices dans le désert pendant quarante ans, porté aussi Sakkout et Kion? » Le crime actuel des Israélites est plus grand que leur rébellion au désert; elle sera punie, nonobstant les sacrifices qu'ils offrent au Seigneur. Cette interprétation suffit à enlever la prétendue opposition qu'on trouve entre cette parole du prophète et le code sacerdotal, qui mentionne l'offrande quotidienne des sacri-

fices au désert. A moins encore qu'Amos ne fasse allusion à l'apostasie d'Israël à Cadès. Voir t. IV, col. 1203-1204. De même, la parole de Jérémie, VII, 21-23, suivant laquelle Jéhovah, à la sortie d'Égypte, n'aurait pas exigé d'holocaustes et de sacrifices, ne prouverait pas la non-existence du code sacerdotal. Le prophète fait peut-être simplement allusion à la proposition que Dieu fit aux Israélites en Égypte de les délivrer de la servitude, proposition qui ne contenait pas encore la mention des sacrifices et qui fut d'abord rejetée. Exod., VI, 6-9. Ou bien, sans nier la loi sur les sacrifices, le prophète, par un contraste saisissant, insiste sur l'obligation de la loi morale, et sur la fidélité à cette loi, dont l'inobservation sera châtiée, malgré l'observance des rites qui, sans elle, ont peu de valeur aux yeux de Dieu.

L'holocauste et le sacrifice pacifique ont donc toujours été en usage, quoique leurs rites ne soient pas décrits dans les livres historiques. Le sacrifice pour le péché n'a pas été imaginé par Ézéchiel, XLV, 22-25. Osée, IV, 8, et Michée, VI, 7, le nomment expressément, puisque manger le *ḥaṭṭa't* signifie clairement manger les victimes offertes pour le péché; il est aussi mentionné dans le Ps. XXXIX (XL), 7. L'idée en avait été exprimée bien auparavant. I Sam., III, 14. Le sacrifice pour le délit n'est pas toujours nettement distingué du sacrifice pour le péché. Il l'est formellement toutefois dans le passage relatif aux revenus des prêtres sous le règne de Joas. II (IV) Reg., XII, 16. Déjà, à l'époque des Juges, les Philistins, punis pour s'être emparés de l'arche, renvoyèrent cette arche avec des *'âšâm* pour obtenir le pardon de leur faute. I Sam., VI, 3-15. Le sacrifice pour le délit est aussi nommé dans Isaïe, LIII, 10. Les quatre espèces de sacrifices étaient donc connues en Israël avant Ézéchiel, et si le code sacerdotal les distingue pour la première fois, c'est qu'il a été promulgué par Moïse au désert.

c) *Les fêtes.* — Le livre de l'alliance, Exod., XXIII, 14-17, ordonne la célébration de trois fêtes annuelles : la fête des azymes, qui dure sept jours et qui est déjà rattachée au souvenir de la sortie d'Égypte, mais sans être encore la Pâque; la fête de la moisson et celle de la récolte des fruits. Ces deux dernières ont un caractère nettement et exclusivement agricole, et on peut penser que la première, qui a lieu au printemps, se rapportait aussi à l'agriculture. La durée de celles-ci n'est pas non plus fixée. Le Deutéronome, XVI, 1-17, ne connaît encore que trois fêtes annuelles, qui doivent être célébrées au sanctuaire unique. La première réunit la solennité de la Pâque à la fête des azymes. La célébration de la seconde est fixée à sept semaines après la première. La troisième est nommée « fête des tabernacles », et sa durée est de sept jours. Leur caractère est différent : ce sont des fêtes de joie, de reconnaissance et de charité fraternelle. Dans le code sacerdotal, ces trois fêtes rentrent dans un cycle plus complet de cinq solennités, dont les rites sont minutieusement décrits. Lev., XXIII, 4-44. Il ajoute la fête des trompettes et celle du grand-pardon, et il modifie le caractère des fêtes de la Pentecôte et des tabernacles, en les rattachant à un souvenir historique. Toutes sont célébrées au sanctuaire unique; leur date, leur durée et leurs cérémonies sont fixées dans les moindres détails. Enfin, la célébration de ces fêtes n'est pas signalée dans les livres historiques les plus anciens. Une fête, solennisée par des danses de jeunes filles, avait lieu chaque année à Silo. Jud., XXI, 19. Les parents de Samuel allaient chaque année honorer Dieu en ce sanctuaire. I Sam., I, 3, 7, 21; II, 19. Jéroboam Ier établit dans son royaume au huitième mois une fête pareille à celle qui avait lieu en Juda. I (III) Reg., XII, 32, 33. Les anciens prophètes, Amos et Osée, parlent plusieurs fois de fêtes religieuses, mais sans les désigner par des noms particuliers. Après la découverte du Deutéronome, la Pâque est célébrée pour la première fois conformément aux rites prescrits dans ce livre. II (IV) Reg., XXIII, 21-23. Pendant la captivité, Ézéchiel, XLV, 18-25, ne connaît encore que trois solennités, avec un sacrifice d'expiation au premier jour du premier et du septième mois. Le code sacerdotal avec ses cinq fêtes est donc postérieur à la captivité, concluent les critiques négatifs.

Les anciennes fêtes ne sont mentionnées dans les livres historiques que quand les circonstances en ont fourni l'occasion, et l'on ne peut arguer de la rareté de leur mention contre leur non-existence. Leur périodicité régulière n'avait pas besoin d'être signalée par les historiens qui relatent seulement les circonstances extraordinaires, comme celle de la Pâque sous le règne de Josias. La coutume de monter à Jérusalem offrir des sacrifices existait à l'époque du schisme des dix tribus, puisque Jéroboam Ier élève des autels à Dan et à Béthel, pour empêcher ses sujets d'aller à Jérusalem, I (III) Reg., XII, 26-31, et il établit au moins une fête pour remplacer celles de Juda. Plusieurs commentateurs ont pensé qu'après l'établissement des Hébreux au pays de Chanaan, l'usage s'était introduit de ne faire qu'un seul pèlerinage chaque année au sanctuaire du Seigneur. Voir t. II, col. 2219. Osée, XII, 9, fait allusion à la fête des Tabernacles et à sa signification historique; Isaïe, XXIX, 1; XXX, 29, parle du cycle des fêtes. Ézéchiel rappelle seulement les trois fêtes qui exigeaient l'assemblée religieuse de tout Israël au Temple. Voir t. I, col. 1129-1130. La fête de l'Expiation n'est pas mentionnée dans l'Ancien Testament en dehors du Pentateuque, voir t. II, col. 2139, et sa célébration n'est relatée par Josèphe que sous Jean Hyrcan ou Hérode. En faut-il conclure qu'elle n'avait pas lieu auparavant, au moins depuis le retour des Juifs en Palestine? Le silence des anciens écrivains ne prouve pas davantage sa non-célébration.

d) *Les prêtres et les lévites.* — Le code de l'alliance, promulgué avant l'institution du sacerdoce aaronique, ne parle pas, objecte-t-on, de prêtres, et l'alliance dont il contient les dispositions est conclue par des sacrifices, immolés par de jeunes Israélites. Exod., XXIV, 5. Le Deutéronome mentionne fréquemment les prêtres et les lévites. Il établit leurs droits, XVIII, 1-8, mais il ne reconnaît pas de distinction hiérarchique entre eux. Il ignore le grand-prêtre. Il distingue seulement, ℣. 7, le lévite qui habite dans le pays du lévite attaché au service du sanctuaire unique. Le premier est ordinairement classé avec la veuve, l'orphelin, l'indigent et l'étranger pour recevoir les largesses du pieux Israélite. Les lévites, éloignés du sanctuaire, n'avaient donc pas encore de revenus fixes. Dans le code sacerdotal, le sacerdoce est une institution sociale, hiérarchisée, dont les droits et les fonctions sont déterminés très exactement. La hiérarchie comprend le grand-prêtre, fils aîné et successeur d'Aaron, et les lévites, membres de la tribu de Lévi. Les prêtres sont richement dotés. Les lévites, n'ayant pas eu de domaine distinct dans le partage de la Palestine, habitent des villes spéciales et sont entretenus, eux et leurs familles, par le prélèvement des prémices et le paiement de la dîme. En tout cela, ce code est manifestement en progrès sur le Deutéronome; il lui est donc postérieur.

D'autre part, on prétend que l'histoire d'Israël confirme cette progression de la législation sacerdotale. Dans les documents élohiste et jéhoviste, Aaron n'apparaît comme prêtre que dans l'épisode du veau d'or, Exod., XXXII, 5, 6, et la tribu de Lévi, qui punit les coupables, n'y a pas de droits spéciaux. A l'époque des Juges, il n'est fait mention d'aucun prêtre; il est question de lévites dans deux épisodes, racontés en appendice. Jud., XVII-XXI. A Silo, il y a cependant une famille sacerdotale, celle d'Héli, I Sam., I, II, mais

sans lien avec Aaron. L'arche renvoyée par les Philistins est reçue par les lévites, I Sam., VI, 15; mais Éléazar, fils d'Abinadab, est consacré pour la garder dans la maison de son père. I Sam., VII, 1. Samuel, fils d'un Éphraïmite, joue un rôle sacerdotal. Il offre des sacrifices, aussi bien que les rois Saül, David et Salomon, sans prêtres. Absalom en offre aussi. II Sam., XV, 12. A la cour de David, il y avait des prêtres, Sadoc et Abiathar. II Sam., VIII, 17; XX, 25. Les fils de David, II Sam., VIII, 18, et le Jaïrite, II Sam., XX, 26, mentionnés comme prêtres, ne faisaient pas partie du sacerdoce, si la leçon massorétique *kôhên* n'était, comme on l'a pensé, qu'une altération de *sôkên,* désignant un chef ou un officier. Is., XXII, 15. Salomon destitua Abiathar. I (III) Reg., II, 26, 27. A la dédicace du Temple, c'est le roi qui sacrifie, bénit l'assemblée et prononce la prière de la consécration; les prêtres et les lévites portent simplement l'arche et les ustensiles sacrés. I (III) Reg., VIII, 3, 4. Jéroboam I[er] établit dans le royaume d'Israël des prêtres pris parmi le peuple et n'appartenant pas aux fils de Lévi. I (III) Reg., XII, 31. Il y avait donc des prêtres et des lévites, mais pas encore de grand-prêtre. Plus tard, Joïada, ordinairement qualifié « prêtre », II (IV) Reg., XI, 9, 15, 18; XII, 2, 7, 9, est dit « grand-prêtre » une seule fois. II (IV) Reg., XII, 10. Sous Achaz, Urie est dit aussi simplement prêtre. II (IV) Reg., XVI, 10-16. Sous Josias, Helcias est appelé « grand-prêtre », II (IV) Reg., XXII, 4, 8; XXIII. 4, et « prêtre » tout court. II (IV) Reg., XXII, 10, 12, 14. Saraia est nommé « premier prêtre », II (IV) Reg., XXV, 18; Jer., LII, 24. Auprès d'Helcias, figurent des « prêtres en second », II (IV) Reg., XXIII, 4, et à côté de Saraia, Sophonie, « prêtre en second. » II (IV) Reg., XXV, 18; Jer., LII, 24. Durant la captivité, le prêtre Ézéchiel distingue les prêtres, fils de Sadoc, des prêtres lévitiques; mais cette distinction est faite en vue de l'avenir; c'est une innovation introduite pour des raisons historiques. Les lévites seront des prêtres dégradés de leurs fonctions anciennes en punition de leur idolâtrie; ils seront réduits au rôle de serviteurs des prêtres et de portiers du nouveau Temple. Ezech., XLIV, 10-14. Les prêtres et les lévites, fils de Sadoc, qui sont demeurés fidèles, continueront leurs fonctions et seront astreints à des règles de pureté déterminées. Ils n'auront pas de propriété, vivront de l'autel, recevront les prémices et habiteront des domaines tracés au cordeau au milieu de la Terre Sainte. Ezech., XLIV, 15-XLV, 5. Le prophète ne connaît pas encore le grand-prêtre. Le code sacerdotal avec sa hiérarchie à trois degrés, avec sa distinction des prêtres et des lévites dès l'origine, Num., III, 5-13, est postérieur à Ézéchiel. Sa législation détaillée sur les fonctions et les revenus des deux classes est en progrès sur le prophète organisateur de l'avenir. Ses villes lévitiques remplacent les domaines imaginés par Ézéchiel.

On a démontré ailleurs, voir t. IV, col. 200-203, qu'il y eut en Israël dès l'origine du peuple une tribu de Lévi, à qui Dieu fit attribuer les fonctions sacerdotales en récompense de sa fidélité lors de l'adoration du veau d'or. Exod., XXXII, 26-29. On a prouvé aussi, *ibid.,* col. 203-205, que cette tribu comprit deux catégories de ministres sacrés : les prêtres et les simples lévites. On a raconté enfin, *ibid.,* col. 208-211, l'histoire des descendants de Lévi jusqu'à la fin de la captivité. Quant au plan de restauration religieuse d'Ézéchiel, voir t. II, col. 2155-2156, était-ce une réforme pratique ou seulement une restauration purement idéale, irréalisable et irréalisée? Si l'on admet la seconde alternative, qui ne peut même être niée, il en résulte que le prophète n'est pas l'auteur de la distinction entre prêtres et lévites. Loin de la créer, il la suppose existante; il lui emprunte le cadre de ses institutions futures. S'il dégrade les prêtres coupables d'idolâtrie, ce n'est pas en créant une caste inférieure, exclusivement composée d'eux; il les réduit au rang de simples lévites, de ces lévites, dont le nom et les fonctions étaient connus et déterminés par la tradition. Ézéchiel, XLVIII, 11, distingue ces deux classes, et il avait mentionné auparavant, XL, 45, des gardiens du temple, et des ministres de l'autel, XL, 46. Les fils de Sadoc, à qui il réserve les fonctions sacerdotales à cause de leur fidélité, étaient eux-mêmes des fils de Lévi, XLIII, 19; XLIV, 15. Quand il élabore son programme de restauration future, il en emprunte le cadre aux institutions existantes, mais il y introduit des matériaux de sa création. Il maintient donc les deux grandes classes des ministres du culte; mais divisant ceux-ci sous le rapport de leur fidélité à Dieu, il n'admet au ministère de l'autel que les prêtres demeurés fidèles, en les désignant comme fils de Sadoc, et il réduit au simple rang de serviteurs des prêtres les anciens ministres infidèles. Le caractère idéal de la réforme laissait au prophète la liberté d'exclure les lévites et d'omettre le grand-prêtre, comme la fête de la Pentecôte sans nuire à leur réalité historique. A. Van Hoonacker, *Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ézéchiel,* dans la *Revue biblique,* 1899, t. VIII, p. 180-189, 192-194. Voir t. II, col. 2155, 2156, 2161. Quant au grand-prêtre, il est mentionné dans les livres historiques, chaque fois qu'il est intervenu dans les affaires publiques. Son institution remonte à Aaron et n'est pas une création artificielle de l'auteur du code sacerdotal. Voir t. III, col. 295-308.

Les redevances, versées aux prêtres et aux lévites, ne sont pas non plus une invention récente. On prétend bien que les prêtres n'avaient primitivement aucun droit à recevoir une part de la victime des sacrifices, ceux-ci étant des repas sacrés auxquels les particuliers qui les offraient invitaient les prêtres du sanctuaire où avait eu lieu l'immolation. Le Deutéronome, XVIII, 1-8, leur attribua des parts déterminées. Le code qu'on appelle sacerdotal les augmenta notablement et distingua ce qui revenait au grand-prêtre, aux prêtres et aux lévites. Lev., VII, 28-34; Num., V, 8-10; XVIII, 8-32. Quant aux villes lévitiques, Num., XXXV, 1-8; Jos., XXI, 1-40, l'idée en a été suggérée par Ézéchiel, XLVIII, 10-14. En fait, les livres historiques mentionnent en quelques circonstances les redevances dues aux prêtres. Les fils d'Héli n'étaient prévaricateurs qu'en ce qu'ils n'observaient pas les prescriptions légales et dépassaient leur droit en s'attribuant ce qui leur plaisait des victimes offertes. I Sam., II, 12-17. Et l'homme de Dieu qui reproche à leur père sa faiblesse, règle quels seront à l'avenir les revenus des prêtres de Silo. *Ibid.,* 36. Sous le règne de Joas, les revenus des prêtres se payaient en argent. II (IV) Reg., XII, 4-16. A la réforme religieuse de Josias, les prêtres infidèles furent privés des revenus du culte et ne gardèrent pour vivre qu'une partie de leurs droits. II (IV) Reg., XXIII, 9. Sur la dîme, voir t. II, col. 1432-1435, et sur les villes lévitiques, t. IV, col. 216-221.

e) Loi sur les bêtes mortes. — Le livre de l'alliance interdit absolument aux Israélites, qui forment un peuple saint, de manger les bêtes mortes, et ordonne de les abandonner aux chiens. Exod., XXII, 31. Le Deutéronome, XIV, 21, autorise à les donner ou à les vendre aux étrangers. Le code sacerdotal ne voit plus dans l'acte de manger une bête morte qu'une impureté légale, exigeant une simple ablution. Lev., XVII, 15-16. Ces dispositions diverses ne s'excluent pas. La prohibition, fondée sur la sainteté spéciale des Israélites, demeure, nonobstant les remarques successives qui s'y ajoutent. Quand, au désert, il n'y a pas d'étranger au milieu d'Israël, il faut laisser aux chiens toute bête morte; lorsque Israël aura au milieu de lui ou à côté de lui des étrangers, qui ne sont pas obligés à la sainteté spéciale des Israélites, on pourra leur donner ou

leur vendre, selon les cas, les bêtes mortes. Enfin, l'Israélite qui aura manqué à cette prescription n'aura encouru qu'une impureté légale que l'ablution fera disparaître. Les ordonnances différentes visent des cas différents et ne constituent pas des codes successifs.

f) Loi sur les esclaves. — Selon le livre de l'alliance, l'esclave hébreu ne peut être acheté que pour six années; il est nécessairement libéré pour la septième; et s'il veut se lier à perpétuité, une cérémonie spéciale doit le constater. Exod., XXI, 2-6. Le Deutéronome, XV, 12-18, reproduit cette loi, mais l'explique, en obligeant le maître à faire des présents à l'esclave libéré et en spécifiant que ces dispositions s'appliquent à la femme esclave. La loi nouvelle du prétendu code sacerdotal, Lev., XXV, 39-46, ne fixe qu'un cas particulier. En déterminant les privilèges de l'année du jubilé, elle règle que, cette année-là survenant, tout esclave hébreu est libéré, même si les six années de son engagement ne sont pas révolus. Voir t. III, col. 1750-1854. Jérémie, XXXIV, 8-22, annonce seulement la punition encourue par la violation d'une loi de libération, imposée après la délivrance de la servitude d'Égypte. Voir t. II, col. 1921-1923.

4. *Arguments philologiques invoqués en faveur de la diversité des documents.* — Nous ne reviendrons pas sur la diversité des noms divins, Élohim et Jéhovah, qui a servi de point de départ à la distinction des documents éloliste et jéhoviste. Elle a perdu beaucoup de son importance première et elle n'est plus aujourd'hui pour les critiques qu'un des nombreux exemples de la variété du vocabulaire des écrivains qui ont rédigé les sources de l'Hexateuque. Voir d'ailleurs ÉLOHIM, t. II, col. 1701-1703, et JÉHOVAH, t. III, col. 1230-1234. Au sentiment des critiques, chaque document a ses expressions propres, ses tournures spéciales et son style distinctif. Voir E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque,* Paris, 1907, p. 56-58, 85-87, 111-115, 144-147. Mais il importe de remarquer par quelle méthode on les a déterminés. On a choisi un certain nombre de morceaux qui présentaient des différences de langue plus marquées; on a étudié leurs particularités lexicographiques et grammaticales, et on a discerné ainsi les termes soi-disant caractéristiques, qui ont servi à reconnaître les autres morceaux appartenant à la même source. Le procédé a paru quelque peu arbitraire. On range dans une série tous les passages qui présentent les mêmes caractères linguistiques et dans une autre ceux qui ont d'autres caractères. Les deux séries sont par suite différentes. Mais, on ne tient pas compte d'un nombre plus considérable d'expressions communes, employées partout. Quant à l'appréciation des expressions dites caractéristiques, il faudrait considérer la diversité des matières et du genre littéraire. Un code législatif ne se rédige pas dans les mêmes termes qu'un récit historique ou qu'un discours parénétique. La Genèse et les parties narratives des livres du milieu sont naturellement différentes de la législation. Le législateur n'emploie pas les mêmes mots qu'un historien ou un prédicateur. Ainsi, il n'est pas étonnant que la législation mosaïque ait des termes techniques, concernant les choses du culte, qui ne se retrouvent pas ailleurs. On peut admettre toutes les particularités de vocabulaire et de style, remarquées dans le Deutéronome, sans qu'elles prouvent que les discours, qui composent ce livre, n'ont pas été rédigés par Moïse lui-même. Le genre littéraire choisi et le ton parénétique exigeaient ces différences. Cf. P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'A. T.*, Paris, 1886-1887 (lithog.), t. I, p. 576-604. Les critiques ont renoncé à démontrer la modernité du code sacerdotal par sa langue propre; l'étude de cette langue apprend comment l'auteur écrivait, elle n'indique pas la date du livre. Du reste, la diversité du style s'explique tout naturellement dans l'hypothèse que, pour composer le Pentateuque, Moïse a employé différents secrétaires ou scribes écrivant sous sa direction. Chacun d'eux avait son style propre, et la diversité du langage n'est pas surprenante dans une œuvre à laquelle plusieurs mains ont collaboré. Pour la Genèse en particulier, certaines particularités de style et de lexique peuvent aussi provenir des sources utilisées et reproduites sans retouches. Enfin, le texte hébreu actuel ne représente pas absolument l'original; il a pu être remanié, et toutes les particularités linguistiques ne peuvent fournir un argument certain de la prétendue diversité des documents. Cf. F. de Hummelauer, *Deuteronomium,* Paris, 1901, p. 138-144. Ainsi expliqué, l'argument philologique, qui ne prouve rien à lui seul, perd toute sa force probante en faveur de la distinction des sources du Pentateuque.

L'authenticité mosaïque du Pentateuque a été soutenue par de nombreux critiques et défendue contre les attaques des adversaires. Nous signalerons en terminant les principaux ouvrages ou articles consacrés à cette démonstration ou à la polémique avec les critiques allemands : Hengstenberg, *Die Bücher Moses und Aegypten,* Berlin, 1841; W. Smith, *The Book of Moses or the Pentateuch in its authorship, credibility and civilisation,* 2 in-8°, Londres, 1868; Ch. Schœbel, *Démonstration de l'authenticité du Deutéronome,* Paris, 1868; *Démonstration de l'authenticité mosaïque du Lévitique et des Nombres,* Paris, 1869; *Démonstration de l'authenticité mosaïque de l'Exode,* Paris, 1871; *Démonstration de l'authenticité de la Genèse,* Paris, 1873; *Le Moïse historique et la rédaction mosaïque du Pentateuque,* Paris, 1875 (ces travaux ont paru d'abord en articles dans les *Annales de philosophie chrétienne,* 1867-1875); Knabenbauer, *Der Pentateuch und die ungläubige Bibelkritik,* dans *Stimmen aus Maria-Laach,* 1873, t. IV; Bredenkamp, *Gesetz und Propheten,* Erlangen, 1881; C. Elliot, *Vindication of the Mosaic authorship of the Pentateuch,* Cincinnati, 1884; E. C. Bissel, *The Pentateuch, its origin and structure,* New-York, 1885; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 397-478; *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* Paris, 1902, t. III, p. 1-226; t. IV, p. 239-253; 405-415; Ubaldi, *Introductio in Sacram Scripturam,* 2e édit., Rome, 1882, t. I, p. 452-509; R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros,* Paris, 1887, p. 19-160; J. P. P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'A. T. De l'origine du Pentateuque,* 3 in-4°, Paris, 1886-1889 (lithog.); G. Vos, *Mosaic origin of the Pentateuchal codes,* Londres, 1886; W. H. Green, *Moses and the Prophets,* New-York, 1883; *The Hebrew Feasts,* New-York, 1885; *The Pentateuchal question,* dans *Mosaica,* Chicago, 1889-1892, t. V-XIII; *The higher Criticism of the Pentateuch,* New-York, 1895; *The unity of the book of Genesis,* New-York, 1895; cardinal Meignan, *De l'Éden à Moïse,* Paris, 1895, p. 1-88; *Lex mosaica, or the Law of Moses and the higher criticism* (Essais de Sayce, Rawlinson, Trench, Lias, Wace, etc.), Londres, 1894; Baxter, *Sanctuary and sacrifice,* Londres, 1896; Ed. Böhl, *Zum Gesetz und zum Zeugniss,* Vienne, 1883; A. Zahn, *Ernste Blicke in den Wahn der modernen Kritik des A. T.*, Gütersloh, 1893; *Das Deuteronomium,* 1890; *Israelitische und jüdische Geschichte,* 1895; Ed. Rupprecht, *Die Anschauung der krit. Schule Wellhausen's vom Pentateuch,* Leipzig, 1893; *Das Räthsel des Fünfbuches Mose und seine falsche Lösung,* Gütersloh, 1894; *Das Räthsels Lösung oder Beiträge zur richtigen Lösung des Pentateuchräthsels,* 3 vol., 1897; *Die Kritik nach ihrem Recht und Unrecht,* 1897; abbé de Broglie, *Questions bibliques,* édit. Piat, Paris, 1897, p. 89-169; J. B. Pelt, *Histoire de l'A. T.*, 3e édit., Paris, 1901, t. I, p. 291-326; J. Kley, *Die Pentateuchfrage. Ihre Ge-*

schichte und ihre Systeme, Munster, 1903; J. Thomas, *The organic unity of the Pentateuch*, Londres, 1904; G. H. Rouse, *The Old Testament in New Testament light*, Londres, 1905; H. A. Redpath, *Modern criticism and the book of Genesis*, Londres, 1905; G. Hoberg, *Moses und der Pentateuch*, Fribourg-en-Brisgau, 1905; H. M. Wiener, *Studies in biblical Law*, Londres, 1904; J. Orr, *The problem of the Old Testament considered with reference to recent criticism*, Londres, 1906. Cf. H. Höpfl, *Die höhere Bibelkritik*, Paderborn, 1902, p. 1-96.

III. NOTE THÉOLOGIQUE DE L'AUTHENTICITÉ MOSAÏQUE DU PENTATEUQUE. — L'authenticité mosaïque du Pentateuque reposant principalement sur le témoignage des écrivains inspirés, sur la parole de Jésus-Christ et des Apôtres et sur la tradition catholique, il y a lieu de se demander si, étant affirmée par l'Écriture et la tradition ecclésiastique, elle rentre dans le domaine de la révélation divine, ou bien si, n'étant pas formellement enseignée par Dieu aux hommes, elle n'a pas été révélée et par suite peut librement être discutée par les catholiques et abandonnée sans détriment pour la foi qui ne sera pas en cause.

Depuis 1887, un certain nombre d'exégètes et de critiques catholiques, prêtres séculiers ou religieux, avaient exprimé publiquement, avec la tolérance de leurs supérieurs et sans avoir été, avant 1906, blâmés ou repris par l'autorité ecclésiastique, que la thèse de l'authenticité mosaïque du Pentateuque ne s'imposait pas à la foi des chrétiens et pouvait être librement débattue ou contestée, parce qu'elle ne faisait pas partie de la révélation divine. A leur sentiment, l'origine mosaïque du Pentateuque n'est pas formellement révélée dans l'Écriture ni enseignée par l'Église comme certaine.

Les théologiens qui n'admettent pas ce sentiment ne sont pas cependant d'accord entre eux. Pour les uns, l'authenticité mosaïque du Pentateuque, bien que n'étant pas *explicitement* révélée, l'est *implicitement* et *formellement*, exprimée qu'elle est dans la révélation en termes équivalents, puisqu'elle se tire des formules révélées par simple explication et sans qu'il soit besoin de recourir à une déduction proprement dite. La négation de cette vérité serait donc une erreur, et la contradictoire serait *erronea in fide*. Méchineau, *L'origine mosaïque du Pentateuque*, p. 34. Pour les autres, l'authenticité mosaïque du Pentateuque est seulement une vérité certaine (*theologice certa*), parce qu'elle se déduit nécessairement des textes bibliques et parce que la tradition catholique appuie et confirme cette conclusion. Elle n'est énoncée dans la révélation que *virtuellement;* on l'en tire par déduction ou raisonnement. Par suite, conformément à l'enseignement commun des théologiens, elle ne s'imposerait pas à l'adhésion comme de foi divine. Mais rattachée à la révélation, enseignée par l'Église, dans son magistère ordinaire, elle est certaine théologiquement, et sa négation pourrait être dite *erronée,* ou au moins *téméraire;* elle ne serait pas *hérétique,* puisqu'elle n'a pas été jusqu'ici condamnée expressément comme telle par l'Église. J. Brucker, *Authenticité des livres de Moïse,* dans les *Études,* mars 1888, p. 327. Cf. *ibid.*, janvier 1897, p. 122-123; E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque,* p. 267-310.

IV. Texte. — Le texte original de Moïse ne nous est pas parvenu dans toute sa pureté première, il a subi des retouches de diverse nature. Voir plus haut, col. 63. La seule comparaison du texte massorétique avec le Pentateuque samaritain et la version des Septante suffirait à le démontrer. On sait que ces trois recensions présentent entre elles des différences nombreuses. Les plus saillantes concernent les chiffres de l'âge des patriarches antédiluviens, Gen., v, 1-31, et postdiluviens, Gen., xi, 10-26; elles ont donné lieu à trois chronologies différentes de l'histoire primitive, sans qu'il soit possible de déterminer laquelle des trois se rapproche le plus de l'original. Voir Chronologie, t. ii, col. 721-724. Mais les nombres ne sont pas seuls divergents dans ces trois recensions. Le Pentateuque samaritain contient, en outre, des additions et des modifications, dont les trois plus célèbres substituent Garizim à Hébal. Exod., xx, 17; v, 21; xxvii, 4, 5. Voir t. iii, col. 461; t. iv, col. 1270, 1274. Or, on ne peut décider si ce sont des interpolations faites par les Samaritains dans l'intention d'autoriser le culte célébré à leur temple de Garizim, ou si les Juifs auraient changé Garizim en Hébal, Deut., xi, 29, dans un but polémique. B. Kennicott, *The State of the printed hebrew Text of the Old Testament considered,* 1753-1759, t. i, p. 21-117, a donné la préférence au texte samaritain; mais Gesenius, *De Pentateuchi samaritani origine, indole, auctoritate,* Halle, 1815, le croyait plus altéré que le texte hébreu et rejetait en bloc toutes ses leçons propres. Cependant le Pentateuque samaritain a probablement quelques bonnes leçons. Il a, du reste, des rapports étroits avec le texte grec des Septante et tous deux représentent certainement un texte hébreu ancien et différent du texte massorétique; ce qui s'expliquerait si le texte samaritain ne remontait guère plus haut que l'époque d'Alexandre le Grand, quand les Samaritains, ayant rompu définitivement avec les Juifs, organisèrent leur culte sur le mont Garizim. Voir Garizim, t. iii, col. 111-112. Cf. L. Gautier, *Introduction,* t. ii, p. 556-557. De son côté, la version des Septante, comparativement au texte massorétique, présente des additions, des omissions, des transpositions, des lectures différentes, qui ne sont pas toutes le fait des traducteurs, mais qui proviennent souvent de l'état antérieur du texte hébreu. Voir Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek,* Cambridge, 1900, p. 234-236, 243, 442, 446. Enfin, le texte massorétique, quoique traditionnel dans sa vocalisation, ne représente pas absolument l'original; il a reproduit, du reste, dans les *keri* un certain nombre de variantes antérieures, voir t. iv, col. 856, 858, et il conserve dans sa teneur actuelle des indices d'altération, par exemple, Deut., x, 6, voir Moséra, *ibid.*, col. 1318; Exod., xi, 3, et des transpositions, comme Exod., xxx, 1-10, qui devrait être plutôt après Exod., xxvi, 35. De cet état des trois recensions, il faut conclure que le texte du Pentateuque a subi, au cours séculaire de sa transmission, des retouches et des altérations. Or, celles-ci ne semblent pas être exclusivement l'œuvre des copistes, mais parfois de reviseurs. Nous n'avons donc plus le texte du Pentateuque dans sa pureté complète; il nous est parvenu remanié, retouché dans des détails qui, sans atteindre à la substance du fond, permettent aux critiques modernes de reconnaître dans le texte actuel des gloses et des modifications. P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'A. T.,* Paris, 1886-1887 (lithog.), t. i, p. 17-129; J. Brucker, *Authenticité des livres de Moïse,* dans les *Études,* 1888, t. xlix, p. 332-338.

V. Style. — Le style du Pentateuque, nous l'avons déjà remarqué, n'est pas uniforme, et il n'y a en cela rien de surprenant si, comme il est légitime de le supposer, Moïse a reproduit des documents antérieurs et a pu confier à des secrétaires la rédaction d'une partie de son œuvre.

On peut distinguer dans ce livre, sous le rapport du style, trois sortes de passages. Il y a d'abord des tableaux statistiques et des recueils de lois, qui n'exigent que de l'exactitude et de la précision. On ne reprochera pas à l'écrivain la sécheresse des généalogies, de la table ethnographique, de la liste des stations du désert, et autres morceaux analogues. Pareillement, les lois étaient formulées en termes juridiques, clairs, précis,

et codifiées dans des cadres ressemblants, sinon identiques. Le législateur n'a d'autre souci que la précision et la clarté.

Le narrateur est ordinairement simple et naturel, mais il a aussi les qualités du conteur oriental. Les récits sont vivants et saisissants. Il excelle à peindre le caractère des personnages; il exprime leurs sentiments intimes, multiplie les dialogues. Il aime la mise en scène, et il décrit les événements en quelques traits bien frappés. Son histoire est le plus souvent anecdotique. Elle renferme de fort belles pages. Sans parler du récit de la création, qui a une forme spéciale, on a admiré de tout temps l'achat du champ d'Hémor par Abraham comme une scène pittoresque des mœurs patriarcales, l'histoire si émouvante de Joseph et en particulier sa reconnaissance par ses frères, la narration dramatisée des plaies d'Égypte et de la délivrance des Israélites.

Le Deutéronome appartient à un genre littéraire spécial. C'est un corps de lois, exposé et expliqué dans une série de discours. Si la législation a sa forme particulière, les exhortations dans lesquelles elle est encadrée ont leur style propre. L'orateur ne se borne pas à rapporter les prescriptions législatives; il veut surtout porter ses auditeurs à les pratiquer. Il les justifie donc et y joint souvent les motifs de les observer. C'est un prédicateur et un homéliste. Il expose longuement son sujet, en phrases pleines et riches, en périodes bien remplies. Il aime à revenir sur les recommandations qu'il répète, et les mêmes manières de dire se pressent constamment sur ses lèvres. Les formules spéciales, très caractéristiques, qui font partie de ce que les critiques nomment le style deutéronomiste, reparaissent continuellement, et constituent des sortes de refrains. Ses longues périodes ne s'achèvent pas toujours, et on a signalé des anacoluthes, VI, 10-12; VIII, 11-17; IX, 9-11; XI, 2-7; XXIV, 1-4. Moïse ici a le ton du prédicateur. Ses qualités dominantes sont l'onction et la persuasion. Quoiqu'il ne manque pas d'énergie, il n'a pas la véhémence des prophètes. Il s'exprime avec clarté pour être compris du peuple auquel il s'adresse. Il s'insinue doucement dans l'esprit de ses auditeurs, et il ne se lasse pas d'insister sur l'observation fidèle de la loi divine. L'abondance de son exhortation tourne parfois en longueurs. Il remonte en arrière et répète ce qu'il vient de dire.

VI. Prophéties messianiques. — Le Pentateuque contient les plus anciennes prophéties messianiques. — 1° *Le protévangile.* — La première a été promulguée au paradis terrestre par Dieu lui-même à Adam et à Ève après leur péché. Elle est renfermée dans la mystérieuse sentence, prononcée contre le serpent séducteur : « J'établirai une inimitié entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance; celle-ci te brisera la tête et tu lui briseras le talon. » Gen., III, 15. Ces paroles ne s'adressent pas au serpent et elles ne signifient pas l'aversion naturelle, instinctive, des hommes pour les serpents. Le serpent avait servi d'instrument à un être intelligent et méchant, à un esprit mauvais qui l'avait fait parler avec perfidie et perversité. Les Juifs ont reconnu en lui le démon tentateur de la femme. Sap., II, 24; Apoc., XII, 9; XX, 2; Heb., II, 14. Voir t. II, col. 1368, 2119. Aussi la sentence divine s'étend-elle plus loin que le serpent visible et atteint-elle directement l'esprit tentateur. Un jour, Dieu établira entre lui et la femme une inimitié morale, telle qu'elle peut exister entre deux êtres raisonnables ennemis l'un de l'autre, Num., XXXV, 21, 22, entre Dieu et l'homme. Ezech., XXV, 15; XXXV, 5. Cette inimitié, qui diffère de l'horreur naturelle que les hommes éprouvent pour les serpents, régnera entre le démon et la femme, non pas le sexe féminin en général, quoique l'expression hébraïque, הָאִשָּׁה, avec l'article, puisse avoir ce sens, mais une femme déterminée, et d'après tout le récit biblique, dans lequel le mot femme précédé de l'article désigne constamment Ève, la femme séduite par le serpent, plutôt qu'une femme future, présente seulement à la pensée divine, une femme unique en son genre et très excellente, la mère du Messie. La même inimitié, Dieu l'établira aussi entre la descendance du serpent et la descendance de la femme. Puisqu'il s'agit d'une inimitié morale, on doit exclure la postérité du serpent. Appliquée au démon, l'expression « descendance » est nécessairement métaphorique. Elle désigne ou les esprits mauvais, dont Satan est le chef, ou les hommes pervers, qui se sont mis sous l'empire du démon. Matth., XXIII, 33; Joa., VIII, 44. Si telle est la descendance du serpent séducteur, la rigueur du parallélisme semble exiger que la « descendance » de la femme ait aussi un sens collectif et désigne la postérité de la femme, qui sera en haine et en lutte avec la lignée du serpent, le genre humain, qui sera un jour victorieux du démon. Mais plusieurs exégètes, s'appuyant sur l'autorité des Pères qui ont reconnu dans la femme, figurée par Ève, la mère du Messie, S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, 100, t. VI, col. 709-712; S. Irénée, *Cont. hær.*, III, XXIII, 7; V, XIX, 1; c. XXI, 1, t. VII, col. 964, 1175-1176, 1179; S. Cyprien, *Testim. adv. Judæos*, II, IX, t. IV, col. 704; S. Épiphane, *Hær.*, LXXVII, 18, 19, t. XLII, col. 729; S. Léon le Grand, *Serm.*, XXII, t. LIV, col. 729; pseudo-Jérôme, *Epist. VI, ad amicum ægrotum de viro perfecto*, t. XXX, col. 82-83; S. Isidore de Péluse, *Epist.*, l. I, epist. CCCCXXVI, t. LXXVIII, col. 417; S. Fulbert de Chartres, *Serm. IV, de nat. B. V.*, t. CXLI, col. 320-321; S. Bernard, *Hom.*, II, *super Missus est*, 4, t. CLXXXIII, col. 63, l'entendent d'un « rejeton » unique, le Messie. Ils observent que, lorsque זֶרַע présente un sens collectif, le pronom qui s'y rapporte se met régulièrement au pluriel. Gen., XV, 13; XVII, 8, 9, etc. On ne signale que trois exceptions à cette règle. Gen., XVI, 10; XVII, 17; XXIV, 60. Or ici le pronom est au singulier. Le nom signifie donc un rejeton en particulier, sens qu'il a Gen., IV, 25; II Reg., VII, 12, 13; I Par., XVII, 11, 12.

Le résultat final de cette inimitié sera une lutte, diversement décrite dans la Vulgate et le texte hébreu. Tandis que la Vulgate, après les Septante, attribue la victoire sur le démon à la femme : *Ipsa conteret caput tuum*, le texte original la rapporte à sa descendance (postérité ou rejeton). La leçon latine est fautive et on l'explique souvent par une erreur de copie. Tous les manuscrits hébreux sauf trois, les anciennes versions, tous les Pères grecs et la plupart des latins ont le masculin *ipse*. Le premier verbe hébreu est d'ailleurs à la troisième personne du masculin, et le pronom suffixe du second verbe est aussi masculin. Le pronom הוּא se rapporte donc à זֶרַע et non à אִשָּׁה. En outre, dans le texte hébreu, la lutte est exprimée par le même verbe, répété dans les deux membres de phrase. La signification de ce verbe שׁוּף a été discutée. Il ne se rencontre qu'ici et Job, IX, 7; Ps. CXXXIX, 11. On le traduit ou bien « briser, écraser », ou bien « dresser des embûches, observer, épier, chercher à atteindre ». Les Septante, les Pères grecs qui ont cité leur version et Onkelos ont adopté la seconde interprétation, généralement acceptée par les critiques modernes. Quoique saint Jérôme, *Liber quæst. hebr. in Genesim*, t. XXII, col. 943, préférât la signification : *conterere*, il a traduit le second verbe par *insidiaberis*. Suivant cette interprétation, les combattants s'observent, s'épient et s'apprêtent à s'attaquer conformément à leur nature. La race de la femme cherche à écraser la tête du serpent, car c'est lui, et non sa descendance, qui est attaqué, et le serpent, qui rampe sur la terre, vise le talon de l'homme et cherche à le mordre.

Suivant la première interprétation, la descendance de la femme brisera donc la tête du serpent et celui-ci lui mordra le talon. L'expression est évidemment métaphorique. Dans l'Écriture, briser la tête de quelqu'un signifie briser ses forces, sa puissance, le rendre incapable de nuire, le vaincre. Amos, II, 7; Ps. LXVII, 22; CIX, 6. La postérité de la femme brisera donc la puissance de Satan et détruira son empire tyrannique. La métaphore est continuée dans la suite du verset. Le serpent, écrasé par le pied de son adversaire, se retournera contre lui et l'attaquera au seul endroit qu'il puisse atteindre encore, au talon qu'il cherchera à atteindre par ses morsures venimeuses. Dans les suites de la lutte, il y a toute la différence d'un talon blessé et d'une tête broyée. Les commentateurs catholiques, qui reconnaissent dans la descendance de la femme un rejeton spécial, qui est le Messie, voient dans l'écrasement de la tête du serpent la victoire définitive remportée par le Fils divin de la Vierge Marie, qui, par sa mort sur la croix, a véritablement brisé la tête du serpent infernal, Joa., XII, 31; Col., II, 15; I Joa., III, 8, et dans la morsure du serpent au talon du Christ, la mort sur la croix, œuvre des suppôts de Satan, mais cette morsure, quoique mortelle, est suivie de la résurrection du vainqueur du démon. Calmet, *Commentaire littéral sur la Genèse,* 2e édit., Paris, 1724, t. I *a,* p. 39-40; Patrizi, *Biblicarum quæstionum decas,* Rome, 1877, p. 47-53; Id., *De* אוה, *hoc est de immaculata Maria Virgine a Deo prædicta,* Rome, 1853; C. Passaglia, *De immaculato Deiparæ conceptu,* Rome, 1853, t. II, p. 812-954; Mgr Gilly, *Précis d'introduction,* Nîmes, 1867, t. II, p. 345-356; Mgr Lamy, *Comment. in Genesim,* Malines, 1883, t. I, p. 235-236; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 567-571; Fillion, *La sainte Bible,* Paris, 1888, t. I, p. 32; E. Mangenot, *Les prophéties messianiques. Le protévangile,* dans *Le prêtre,* Arras, 1894-1895, t. VI, p. 802-808. Pour eux, le protévangile est messianique au sens littéral. Pour d'autres, il ne l'est qu'au sens spirituel; la prophétie vise directement Ève et sa descendance, qui sont des figures du Messie et de sa mère, vainqueurs du démon. Les targums d'Onkelos et de Jérusalem avaient compris le sens messianique général de cette prophétie. Clément d'Alexandrie, *Cohort. ad gentes,* I, t. VIII, col. 64, y avait vu seulement l'annonce prophétique du salut. Saint Chrysostome, *Hom.,* XVII, *in Gen.,* n. 7, t. LIII, col. 143; saint Augustin, *De Genesi contra manichæos,* l. II, c. XVIII, t. XXXIV, col. 210; saint Jérôme, *Liber quæst. hebr. in Gen.,* t. XXIII, col. 943; saint Éphrem, *Opera syriaca,* Rome, 1732, t. I, p. 135; saint Grégoire le Grand, *Moral. in Job,* l. I, c. XXXVI, n. 53, t. LXXV, col. 552, l'ont entendue de la lutte des hommes avec le serpent infernal et de leur triomphe par leurs bonnes œuvres sur les perverses suggestions de Satan. Corneille de la Pierre, *Comment. in Gen.,* Lyon, 1732, p. 66-67; Hengstenberg, *Christologie des A. T.,* Berlin, 1829, t. I, p. 26-46; Reinke, *Beiträge zur Erklärung des A. T.,* Giessen, 1857, t. II, p. 272 sq.; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, t. I, p. 347-372; card. Meignan, *De l'Éden à Moïse,* Paris, 1895, p. 165-192; Crelier, *La Genèse,* Paris, 1889, p. 54-56; F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim,* Paris, 1895, p. 159-167, ont vu dans Ève et sa postérité les figures du Messie et de sa mère. Que la signification messianique du protévangile soit littérale ou spirituelle seulement, le trait initial qui commence à donner la physionomie du Messie, c'est qu'il sera un fils d'Ève, un descendant de la femme coupable, un membre de cette humanité qu'il arrachera à l'empire du démon.

2° *La bénédiction de Sem.* Gen., IX, 26, 27. — Après avoir maudit Cham, son fils irrespectueux, dans la personne de Chanaan, voir t. II, col. 513-514, 532, Noé bénit Sem et Japheth, ses fils respectueux. La bénédiction de Sem est exprimée sous forme optative : « Béni soit Jéhovah, l'Élohim de Sem! Que Chanaan soit son esclave! » Jéhovah, le Dieu de la révélation, de la grâce et du salut, est appelé l'Élohim de Sem. C'est la première fois que, dans l'Écriture, Jéhovah est dit l'Élohim d'un homme. Plus tard, il se nommera lui-même l'Élohim d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Gen., XXVIII, 13; Exod., III, 6. Cette dénomination exprime les rapports tout particuliers de Dieu avec ces patriarches : il est le Dieu de leur famille; il a contracté alliance perpétuelle avec eux et il leur réserve à eux et à leur postérité des bénédictions spéciales. Or, ces bénédictions ne sont qu'une conséquence de celle de Sem. Le fait que Jéhovah est dit l'Élohim de Sem, signifie donc que ce fils de Noé aura comme apanage d'avoir avec Dieu des relations spéciales et de conserver la vraie religion. De sa race viendra le salut et le rédempteur promis à l'humanité pécheresse.

3° *Promesses faites aux patriarches Abraham, Isaac et Jacob.* — Deux promesses faites par Dieu à Abraham et renouvelées par lui à Isaac et à Jacob, avaient une portée messianique. — 1. *Promesse d'une nombreuse postérité.* — Après avoir ordonné à Abraham d'émigrer au pays de Chanaan, Dieu promit au patriarche de faire sortir de lui un grand peuple. Gen., XII, 2. Les réitérations de cette promesse divine en ont précisé le sens, puisque la postérité d'Abraham devait être aussi nombreuse que la poussière de la terre, Gen., XIII, 16, et les étoiles du ciel. Gen., XV, 5. Aussi le nom d'Abram est-il changé par Dieu en celui d'Abraham, « père de la multitude. » Dieu rendra le patriarche chef de nations et fera sortir des rois de lui. Gen., XVII, 4-6. Cette nombreuse postérité lui viendra non d'Ismaël, mais d'Isaac, fils de Sara. Gen., XVII, 16; XVIII, 10-15; XXII, 17. Cf. Heb., XI, 12. Cette promesse est réitérée presque dans les mêmes termes à Isaac, Gen., XXVI, 4, et à Jacob, Gen., XXVIII, 14, et elle a été réalisée par la nombreuse lignée d'Isaac. Mais plusieurs Pères ont pensé que la promesse divine n'avait pas son accomplissement parfait, si l'on ne considérait pas dans la postérité d'Abraham, son rejeton le plus illustre, Jésus-Christ, Matth., I, 1, et les fils qu'il lui a engendrés par la foi. Rom., IV, 16, 17. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.,* IV, VII, 1, 2, t. VII, col. 991-992; S. Ambroise, *De Abraham,* I, III, 20-21, t. XIV, col. 428; S. Cyrille d'Alexandrie, *Glaph. in Gen.,* III, 2, t. LXIX, col. 113; Raban Maur, *Comment. in Gen.,* II, 12, 17, t. CVII, col. 533, 541; Rupert, *De Trinitate et operibus ejus,* XV, 10, 18, t. CXLVII, col. 375, 383. — 2. *Promesse d'être une source de bénédictions.* — Elle est exprimée dans le texte hébreu en ces termes : « Sois bénédiction. » Gen., XII, 2. L'impératif a le sens du futur. Elle est expliquée par le verset suivant : « Je bénirai ceux qui te béniront; je maudirai ceux qui te maudiront; et toutes les familles de la terre seront bénies en toi. » Elle s'est réalisée du vivant même d'Abraham : Lot, Gen., XIV, 16, Ismaël, Gen., XVII, 20, sont bénis à cause de lui; Pharaon, Gen., XII, 17, et Abimélech, Gen., XX, 7, 17, ont été châtiés par Dieu à son occasion. Elle devait enfin être universelle. On a voulu, il est vrai, la restreindre aux tribus chananéennes et aux populations voisines, qui étaient en relations avec le patriarche. Mais rien ne justifie la restriction, et la réitération de cette promesse n'a fait qu'accentuer sa portée universelle. D'autre part, elle ne se réduisait pas à des bénédictions temporelles. Le verbe *bâraq* est employé ici à la forme *niphal* ou passive. Plusieurs commentateurs, après saint Chrysostome, *In Gen.,* hom. XXXI, n. 4, t. LIII, col. 288, l'entendent comme s'il était à la forme *hithpahel* ou réfléchie, employée Gen., XXII, 18; XXVI, 4 : « Toutes les tribus de la terre désireront pour elles ton sort heureux. » Les Septante, les targums, la version syriaque, la Vulgate, les Pères grecs et latins maintiennent le sens passif, cité par

saint Pierre, Act., III, 25, et par saint Paul. Gal., III, 8. La préposition ב, unie à la forme passive, désigne l'auteur ou l'instrument et signifie ici *en toi* ou *par toi*, de sorte que la bénédiction divine, qui se répandra sur les familles de la terre sera en la personne d'Abraham ou viendra par son intermédiaire. Saint Paul a expliqué le sens de cette promesse. Gal., III, 7-9. Abraham ayant été justifié par la foi, Gen., XV, 6; Rom., IV, 3; Jac., II, 23, tous les croyants sont ses fils. Rom., IV, 11, 12. Or l'auteur de l'Écriture, décidant de justifier les gentils par la foi, a annoncé d'avance à Abraham que toutes les nations seront bénies en lui, si elles ont la foi et bien qu'elles ne pratiquent pas la loi mosaïque. Il en résulte donc que tous les gentils, qui sont fils d'Abraham parce qu'ils partagent sa foi, auront part à sa bénédiction. Cf. J. Boehmer, *Das biblische « Im Namen »*, Giessen, 1898, p. 50. Le P. Cornely, *Comment. in Epist. ad Cor. alteram et ad Gal.*, Paris, 1892, p. 480, l'étend à tout le salut messianique. Or, cette bénédiction les gentils la recevront par Abraham et le Christ son rejeton.

4° *La bénédiction de Jacob mourant à Juda.* Gen., XLIX, 8-10. — Elle est certainement dans la bouche de Jacob une prophétie en même temps qu'un testament. Juda obtient la prééminence, refusée à Ruben, à Siméon et à Lévi, ses frères aînés, à cause de leurs fautes. Voir t. III, col. 1073; t. IV, col. 201. Le premier en Israël, il aura gloire, force et souveraineté. Il donnera des rois à son peuple à partir de David. « Le sceptre ne sortira pas de Juda, ni le bâton de commandement d'entre ses pieds, jusqu'à ce que vienne « celui auquel il appartient », à qui est (due) l'obéissance des peuples! » ỳ. 10. La première partie du verset est claire. Il s'agit du bâton de commandement et du bâton de justice, qui sont les symboles de l'autorité civile et judiciaire de la tribu de Juda. Les Égyptiens et les Assyriens avaient de ces longs bâtons entre les pieds. Voir t. I, col. 1510-1512. Seule, la seconde partie du verset est obscure, au moins dans le texte massorétique. La leçon שִׁילֹה, Silo, n'a aucune signification pour la tribu de Juda, qui ne s'est jamais établie en ce lieu. Voir SILO. Ce n'est que par pure conjecture qu'on a substitué à ce nom celui de Salem, qu'aucun texte n'a conservé. D'ailleurs, la liaison locale avec le premier membre de la phrase n'a pas de sens; on ne comprendrait guère que le sceptre que Juda tient entre ses pieds n'en sorte pas jusqu'à ce qu'il soit arrivé en un lieu, puisqu'il est au repos et pas en marche. Cette leçon, entendue dans le sens de « paix », ne se justifie guère au point de vue philologique et elle ne s'harmonise pas avec le contexte, car Juda, déjà au repos après le pillage, ỳ. 9, ne peut pas perdre le sceptre, en s'établissant pacifiquement sur son territoire. Il ne resterait, si l'on maintient la leçon שִׁילֹה, qu'à en faire un nom symbolique du Messie, signifiant « le pacifique ». Mais la leçon שֶׁלֹּה, appuyée par tous les anciens, sauf par saint Jérôme, paraît préférable. On la traduit, en sous-entendant אשר : « celui à qui le sceptre appartient. » Ézéchiel, XXI, 32 (Vulgate, 27), a une formule analogue, quoique plus explicite. Le sens est ainsi très clair : Juda conserve le sceptre jusqu'à ce que vienne celui à qui il est destiné et à qui les peuples rendront obéissance. Celui-là est vraisemblablement un rejeton de Juda, qui prendra le sceptre, conservé longtemps dans sa tribu, et qui régnera sur les peuples. Cette prophétie a été réalisée par l'empire universel de Jésus-Christ; le Messie, sorti de Juda, a vraiment conquis l'obéissance de tous les peuples. Voir t. III, col. 1770-1771. Cf. Reinke, *Die Weissagung Jacobs*, Munster, 1849; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 733-739; Patrizi, *Biblicarum quæstionum decas*, p. 69-118; A. Lémann, *Le sceptre de la tribu de Juda*, Lyon, 1880; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, t. I, p. 456-474; Lamy, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de Jaugey, col. 1624-1649; card. Meignan, *De l'Éden à Moïse*, p. 435-464; Lagrange, *La prophétie de Jacob*, dans la *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 530-531, 540; F. de Hummelauer, *Comment. in Gen.*, p. 592-597.

5° *La prophétie de Balaam.* — Voir t. I, col. 1392-1397. Cf. Patrizi, *Biblicarum quæstionum decas*, p. 118-160; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 775-779; card. Meignan, *De Moïse à David*, Paris, 1896, p. 194-282.

6° *Le prophète annoncé par Moïse.* Deut., XVIII, 15-19. — Moïse, parvenu au terme de sa vie, rappelle aux Israélites la promesse que Dieu lui avait faite de susciter du milieu d'eux un prophète semblable à lui. Ce prophète ne peut être Job, comme l'ont prétendu quelques rabbins, ni Josué qui était peut-être déjà institué comme successeur de Moïse, Num., XXVII, 18-23, pour conduire Israël, mais pas pour continuer sa mission prophétique. Les commentateurs catholiques se sont partagés en deux camps dans l'interprétation de cet oracle messianique. Le plus grand nombre s'appuyant sur la tradition juive qui, au temps de Jésus, reconnaissait dans ce prophète le Messie lui-même, Joa., I, 21; VI, 14; VII, 40, devant annoncer aux hommes toutes choses, Joa., IV, 25; cf. Deut., XVIII, 18, prédit par Moïse, Joa., I, 45, V, 45, 46; sur l'interprétation de saint Pierre, Act., III, 22, 23, de saint Étienne, Act., VII, 37, et de la plupart des Pères, l'ont entendu du Messie seul et de sa mission prophétique. Patrizi, *Biblicarum quæstionum decas*, p. 161-175; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, p. 779; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, t. I, p. 447-455. Mais, à partir de Nicolas de Lyre, un autre courant s'est produit, qui voit dans cet oracle l'annonce prophétique de toute la série des prophètes d'Israël, y compris le Messie, le dernier des prophètes et l'objet principal des oracles messianiques de ses devanciers. Moïse, en effet, quand il prononça cet oracle, voulait montrer aux Juifs qu'ils ne devaient pas consulter les devins, puisque Dieu leur avait promis une suite continue de véritables prophètes, qui leur feront connaître les volontés divines et leur annonceront toutes choses. Si les contemporains de Jésus et ses Apôtres appliquent cet oracle au Messie seul, c'est que la série des prophètes antérieurs, qui l'avaient préparé, était close; c'est que le Messie était vraiment le dernier des prophètes, dont on attendait alors la venue prochaine. Act., III, 22-26. Corneille de la Pierre, *Comment. in Deut.*, Lyon, 1732, p. 764; Calmet, *Commentaire littéral*, t. I *b*, p. 497-498; card. Meignan, *De Moïse à David*, p. 292-313; F. de Hummelauer, *Comment. in Deut.*, Paris, 1901, p. 371-377. Dans les deux interprétations, le sens est identique : le Messie sera un prophète israélite, pareil à Moïse, qui annoncera aux hommes toutes les volontés divines.

VII. COMMENTAIRES. — Ils sont très nombreux; nous n'indiquerons que les principaux. — 1° *De l'époque patristique.* — 1. *Pères grecs et syriens.* — S. Hippolyte, *Fragmenta in Hexaemeron* (Gen., Num.), t. X, col. 583-606; dans *Die Griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig, 1897, t. I, p. 51-119 (chaîne arabe); Bonwetsch, *Die georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus : Der Segen Jakobs, der Segen Moses*, etc., dans *Texte und Untersuch.*, Leipzig, 1904, t. XI, fasc. 1, p. 1-78; Origène, *Selecta in Genesim*, t. XII, col. 91-145; *Homiliæ in Genesim*, *ibid.*, col. 145-262; *Selecta et Homiliæ in Exod., Lev., Num. et Deut.*, *ibid.*, col. 263-818; *Fragmenta*, t. XVII, col. 11-36; S. Basile, *Homiliæ in Hexaemeron*, t. XXIX, col. 3-208; S. Grégoire de Nysse, *In Hexaemeron*, t. XLIV, col. 61-124; *De hominis opificio*, *ibid.*, col. 124-297; *De vita Moysis*, *ibid.*, col. 297-430; S. Jean Chrysostome, *Homi-*

liæ LXVII *in Genesim*, t. LIII, LIV, col. 23-580; *Sermones* IX *in Genesim*, t. LIV, col. 581-630; Sévérien de Gabales, *Orationes in mundi creationem*, t. LVI, col. 429-500; *Homilia de serpente, ibid.*, col. 499-516; S. Éphrem, *Comment. in Pentateuchum*, dans *Opera syriaca*, t. I, p. 1-115; le commentaire qui suit, p. 116-295, a été revu par Jacques d'Édesse; S. Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu*, t. LXVIII, col. 133-1125; *Glaphyra*, t. LXIX, col. 13-677; Théodoret, *Quæstiones in Gen., Exod., Lev., Num., Deut.*, t. LXXX, col. 76-456; Diodore de Tarse, *Fragmenta in Gen., Exod.*, t. LXVI, col. 633-648; Procope de Gaza, *Comment. in Octateuchum*, t. LXXXVII, col. 21-992; Photius, *Amphilochia*, t. CI, col. 48 sq.; Nicéphore, *Catena in Octateuchum et libros Regum*, Leipzig, 1772. Sur les chaînes grecques du Pentateuque, voir Faulhaber, *Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1903, t. I, p. 151-159, 246-247.

2. *Pères latins.* — S. Ambroise, *In Hexaemeron*, t. XIV, col. 123-274; *De paradiso terrestri, ibid.*, col. 275-314; *De Caïn et Abel, ibid.*, col. 315-360; *De Noe et arca, ibid.*, col. 361-416; *De Abraham, ibid.*, col. 419-500; *De Isaac et anima, ibid.*, col. 501-534; *De Joseph patriarcha, ibid.*, col. 641-672; *De benedictionibus patriarcharum, ibid.*, col. 673-694; S. Jérôme, *Liber hebraicarum quæstionum in Genesim*, t. XXIII, col. 935-1010; S. Augustin, *De Genesi contra Manicheos libri duo*, t. XXXIV, col. 173-220; *De Genesi ad litteram imperfectus liber, ibid.*, col. 219-246; l. XII, *ibid.*, col. 245-486; *Quæstiones in Heptateuchum* (pour le Pentateuque), *ibid.*, col. 547-776; Paulin, *De benedictionibus patriarcharum libellus*, t. XX, col. 715-732; Rufin, *De benedictionibus partriarcharum libri duo*, t. XXI, col. 295-336; pseudo-Jérôme, *De benedictionibus Jacob patriarchæ*, t. XXIII, col. 1307-1318; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in V. T. Pentateuch.*, t. LXXXIII, col. 207-370; S. Patère, *Expositio V. et N. T.*, t. LXXXIX, col. 685-784 (pour le Pentateuque); S. Bède, *Hexaemeron*, t. XCI, col. 9-190; *In Pentateuchum commentarii, ibid.*, col. 189-394; *De tabernaculo et vasibus ejus et vestibus sacris, ibid.*, col. 393-498; pseudo-Bède, *De sex dierum creatione*, t. XCIII, col. 207-234; *Quæstiones super Pentateuchum, ibid.*, col. 233-416; Alcuin, *Interrogationes et responsiones in Genesim*, t. C, col. 515-566; Raban Maur, *Comment. in Gen.*, t. CVII, col. 443-670; *Comment. in Exod., Lev., Num. et Deut.*, t. CVIII, col. 9-998; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, t. CXIII, col. 67-506 (pour le Pentateuque); Angelome, *Comment. in Gen.*, t. CXV, col. 107-244.

2° *Du moyen âge.* — S. Bruno d'Asti, *Expositio in Pentateuchum*, t. CLXIV, col. 147-550; Rupert de Deutz, *De SS. Trinitate et operibus ejus*, t. CLXVII, col. 197-1000 (pour le Pentateuque); Hugues de Saint-Victor, *Adnotationes elucidatoriæ in Pentateuchum*, t. CLXXV, col. 29-86; Honorius d'Autun, *Hexaemeron*, t. CLXXII, col. 253-266; *De decem plagis Ægypti, ibid.*, col. 265-270; Abélard, *Expositio in Hexaemeron*, t. CLXXVIII, col. 731-784; Ernaud, *Tractatus in Hexaemeron*, t. CLXXXIX, col. 1515-1570; Hugues de Rouen, *Fragmenta in Hexaemeron*, t. CXCII, col. 1247-1256; Thomas, *Postilla seu expositio aurea in librum Geneseos*, *Opera*, Paris, 1876; t. XXXI, p. 1-194; Hugues de Saint-Cher, *Postilla*, Venise, 1588, t. I; Nicolas de Lyre, *Postilla*, Rome, 1471, t. I; Tostat, *Opera*, Venise, 1728, t. I-IV; Denys le chartreux, *Comment. in Pentateuchum*, *Opera omnia*, Montreuil, 1896, 1897, t. I, II.

3° *Des temps modernes.* — 1. *Protestants.* — Sans parler des commentaires de Luther et de Mélanchthon sur la Genèse, de Calvin sur le Pentateuque, etc., notons ceux de J. Gerhart (†1637), *In Gen., Deut.*; d'Abraham Calov, *In Gen.*, de Jean Drusius, Louis de Dieu, Louis Cappel, Coccéius et Grotius, au XVIIe siècle; de Jean-Henri Michaelis, Jean Le Clerc (1710 et 1735), de Rosenmuller, *Scholia in V. T.*, dont les deux premiers volumes concernent le Pentateuque; 3e édit., 1821, 1824; *Scholia in V. T. in compendium redacta*, 1828, t. I (Pentateuque). Au XIXe siècle, le Pentateuque a été souvent commenté par les protestants, dont plusieurs ont entièrement versé dans le rationalisme. — En Allemagne, Tuch, *Commentar über die Genesis*, Halle, 1838; 2e édit. par Arnold et Merx, 1871; Baumgarten, *Theologischer Commentar zum A. T.*, Kiel, 1843-1844, t. I; dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T.*, Leipzig, A. Knobel avait expliqué la Genèse, 1852, l'Exode et le Lévitique, 1857, les Nombres, le Deutéronome et Josué, 1861; à partir de la 3e édition, la Genèse fut refondue par A. Dillmann (6e édit., 1892); trad. anglaise, 2 vol., Édimbourg, 1897; une 2e édition de l'Exode et du Lévitique fut faite par le même, 1880, et une 3e par Ryssel, 1897; une 2e édition des Nombres, du Deutéronome et de Josué par Dillmann parut en 1886. Le *Theologisch-homiletisches Bibelwerk*, édité à Bielefeld et Leipzig, contient un commentaire de la Genèse, par Lange, 2e édit., 1877, de l'Exode, du Lévitique et des Nombres par le même, 1874, du Deutéronome, par Schröder, 1866; 2e édit. par Stosch, 1902. Le *Biblischer Commentar über das A. T.*, de Keil et de Franz Delitzsch, contient la Genèse et l'Exode commentés par Keil, 3e édit., Leipzig, 1878; du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome, par le même, 2e édit., 1870; trad. anglaise, 3 in-8°, Édimbourg, 1881, 1885; le *Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften A. und N. T.*, de Strack et de Zöckler, Munich, comprend l'explication des quatre premiers livres du Pentateuque par Strack, 1894 (la Genèse a paru à part en 2e édition, en 1905), et celle du Deutéronome, de Josué et des Juges par Œttli, 1893. Le *Handkommentar zum A. T.* de Nowack, publié à Gœttingue, contient la Genèse de Gunkel, 1901; 2e édit., 1902; l'Exode, le Lévitique et les Nombres de Baentsch, 1903, et le Deutéronome de Steuernagel, 1900. Le *Kurzer Hand-Kommentar zum A. T.*, de Marti, édité à Fribourg-en-Brisgau, renferme les commentaires de la Genèse, 1898, de l'Exode, 1900, des Nombres, 1903, par Holzinger; du Lévitique, 1901, et du Deutéronome, 1899, par Bertholet. Commentaires spéciaux de la Genèse, par Franz Delitzsch, Leipzig, 1852; 4e édit., 1872; 5e édit. sous le titre *Neuer Commentar über die Genesis*, 1887; Gossrau, *Commentar zur Genesis*, Halberstadt, 1887; Schultz, *Das Deuteronomium erklärt*, Berlin, 1859; J. Böhmer, *Das erste Buch Mose*, Stuttgart, 1905. — En Angleterre, *The Holy Bible according to the authorized Version*, éditée par Cook à Londres, contient le Pentateuque en 2 in-8°, Londres, 1877, t. I et II. *The Pulpit Commentary*, édité par Spence et Exell à Londres, contient la Genèse, par Whitelaw; l'Exode, par Rawlinson; le Lévitique, par Meyrick; les Nombres par Winterbotham, et le Deutéronome par Alexander, 1897. *The Expositor's Bible*, de Londres, renferme la Genèse de Dods, 1887, l'Exode de Chadwick, 1890, le Lévitique de Kellogg, 1891, les Nombres de Watson, 1889, et le Deutéronome de Harper, 1895. La *Cambridge Bible for Schools and Colleges* et *The Century Bible* n'ont pas encore de commentaires du Pentateuque. *The international critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*, d'Édimbourg, comprend déjà les Nombres de Gray, 1903, et le Deutéronome de Driver, 1895. Commentaires particuliers : Wright, *The book of Genesis in hebrew*, Londres, 1859; 2e édit. 1896; G. V. Garland, *Genesis with notes*, Londres, 1878; Spurrell, *Notes on the hebrew text of the book of Genesis*, Oxford, 1887; 2e édit., 1896; Driver, *The book of Genesis*, Londres, 1904; *Leviticus*, Leipzig, 1894; Ginsburg, *The third book of Moses, called Leviticus*, Londres, 1884; Howard, *The books of Numbers and Deuteronomy according to the LXX with critical notes*,

Cambridge, 1857; Maclaren, *The books of Exodus, Leviticus and Numbers*, Londres, 1906; Id., *Books of Deuteronomy*, etc., Londres, 1906. — En France, Ed. Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, 2 vol., Paris, 1879, dans *La Bible, traduction nouvelle avec introduction et commentaires*. — En Hollande, *Het Oude Testament*, par Kuenen, Hosykaas, Kosters et Oort, 2 vol., Leyde, 1900, 1901.

2. *Juifs.* — Les commentaires de Raschi (1040-1150), Abenesra (1092-1167) et de David Kimchi (1160-1235) sur le Pentateuque sont réunis dans les Bibles rabbiniques. Celui d'Abarbanel a été édité à Venise, l'an 5539 du monde (1579 de l'ère chrétienne, in-f°, voir t. I, col. 16). S. Cahen a traduit le Pentateuque hébraïque en français, Paris, 1831; Kalisch, *Historical and critical commentary on the old Test. with a new translation*, Londres : Genèse, 1885; Exode, 1855; Lévitique, 1867, 1872; Hirsch, *Der Pentateuch übersetzt und erläutert*, 2e édit., 2 in-8°, Francfort-sur-le-Main, 1893, 1895; Hoffmann, *Das Buch Leviticus übersetzt und erklärt*, Berlin, 1906.

3. *Catholiques.* — Cajetan, *Commentarii in quinque mosaicos libros*, in-f°, Rome, 1531; Jérôme Oleaster, *Comment. in Pentateuchum*, 4 in-f°, Lisbonne, 1556; Aug. Steuchus d'Eugubio, *V. T. ad hebraicam veritatem recognitio, sive in Pentateuchum annotationes*, in-4°, Venise, 1529; Sante Pagnino, *Catena argentea in Pentateuchum*, in-f°, Anvers, 1565; Louis Lippoman, *Catena in Genesim*, Paris, 1546; *in Exodum*, Paris, 1550; G. Hammer, *Commentationes in Genesim*, in-f°, Dillingen, 1564; Benoît Pereira, *Comment. et disputationes in Genesim*, in-f°, Rome, 1589; *Disputationes centum viginti septem in Exodum*, Ingolstadt, 1601; Asorius Martinengus, *Glossæ magnæ in Genesim*, 2 in-f°, Padoue, 1597; Jean Lorin, *Comment. in Leviticum*, Lyon, 1619; *in Numeros*, Cologne, 1623; *in Deuteronomium*, Anvers, 1625; J. Tirin, *Comment. in V. et N. T.*, Anvers, 1632; Corneille de la Pierre, *Comment. in V. et N. T.*, Lyon, 1732, t. I; réédité par Migne, *Cursus completus Scripturæ sacræ*, t. V-VII; Corneille Jansénius, *Pentateuchus*, Louvain, 1641; J. Bonfrère, *Pentateuchus Mosis commentario illustratus*, in-f°, Anvers, 1625; Cl. Frassen, *Disquisitiones in Pentateuchum*, in-4°, Rouen, 1705; Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'A. et du N. T.*, 2e édit., Paris, 1724, t. I et II; Brentano, Dereser et Scholz, *Die heilige Schrift des A. und N. T.*, Francfort-sur-le-Main, 1820, t. I-III; *La Sainte Bible*, éditée à Paris, contient la Genèse par Crelier, 1889; l'Exode et le Lévitique, par le même, 1886; les Nombres et le Deutéronome, par Trochon, 1887, 1888. Le *Cursus Scripturæ sacræ* des jésuites allemands, édité à Paris, contient un commentaire du Pentateuque par le P. de Hummelauer : *in Genesim*, 1895; *in Exodum et Leviticum*, 1897; *in Numeros*, 1899; *in Deuteronomium*, 1901. Commentaires particuliers : Fr. de Schrank, *Commentarius litteralis in Genesin*, 1835; Th. J. Lamy, *Comment. in librum Geneseos*, 2 in-8°, Malines, 1883, 1884; A. Tappehorn, *Erklärung der Genesis*, Paderborn, 1888; G. Hoberg, *Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt*, Fribourg-en-Brisgau, 1899; B. Neteler, *Das Buch Genesis der Vulgata und des hebraisches Textes übersetzt und erklärt*, Munster, 1905; Fillion, *La Sainte Bible*, Paris, 1888, t. I. E. MANGENOT.

PENTECOTE (grec : πεντηκοστή; Vulgate : *Pentecoste*), la seconde des trois grandes fêtes des Juifs.

1° *Noms.* — La fête est appelée *ḥag haq-qâṣir bikkûrê*, ἑορτὴ θερισμοῦ πρωτογεννημάτων, *solemnitas messis primitivorum*, « fête de la moisson et des prémices, » Exod., XXIII, 16; *ḥag šâbu'ôt*, ἑορτὴ ἑβδομάδων, *solemnitas hebdomadarum*, « fête des semaines, » Exod., XXXIV, 22; Deut., XVI, 10; *yom hab-bikkûrim*, ἡμέρα τῶν νέων, *dies primitivorum*, « jour des prémices. » Num., XXVIII, 26. Le mot πεντηκοστή, supposant en hébreu *ḥamiššim*, « cinquante » ou « cinquantième », est employé de différentes manières, dans Tobie, II, 1 : ἡ ἑορτὴ πεντηκοστή, « la fête (de) Pentecôte; » dans II Mach., XII, 32; I Cor., XVI, 8, et dans Josèphe, *Bell. jud.*, II, III, 1 : πεντηκοστη, « Pentecôte; » dans les Actes, II, 1; XX, 16 : ἡμέρα τῆς Πεντηκοστῆς, « jour de la Pentecôte. » — Les Juifs ont ensuite appelé plus communément la Pentecôte *'ăṣérét*, en chaldaïque *'ăṣartâ'*, dans Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 6, ἀσαρθά, « nom qui signifie Pentecôte. » Cf. *Erachin*, XI, 3; *Midr. Koheleth*, 110, 2, etc. Ce nom vient de *'âṣar*, qui signifie « clore » et « rassembler », d'où le sens de « clôture » ou d' « assemblée » pour *'ăṣérét*. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1059, soutient que le mot veut toujours dire assemblée, comme Jer., IX, 2; Jos., I, 14; I Reg., X, 20, etc. Cependant les Septante l'ont traduit plusieurs fois par ἐξόδιον, « dénouement, clôture, » Lev., XXIII, 36, Vulgate : *cœtus*, « assemblée; » Num., XXIX, 35, où la Vulgate ne traduit pas *'ăṣérét;* Deut., XVI, 8, Vulgate : *collecta*, « assemblée. » Toujours est-il que les docteurs juifs ont pris ce mot dans le sens de « clôture » et l'ont consacré à désigner spécialement la Pentecôte, considérée surtout comme la clôture du temps de la Pâque.

2° *Date.* — D'après la Loi, la date de la Pentecôte était ainsi fixée : à partir du lendemain du sabbat de la Pâque, où l'on avait offert la gerbe nouvelle, on comptait cinquante jours, et, le lendemain de la septième semaine, on offrait une oblation nouvelle. Lev., XXIII, 15, 16. Les Caraïtes entendaient par ce sabbat celui qui tombait dans le cours des fêtes de la Pâque. D'après leur manière de comprendre le texte, les sept semaines de la Pentecôte pouvaient donc commencer du second au huitième jour après la Pâque. Les sadducéens professaient la même opinion. Cf. *Menachoth*, X, 3; Schürer, *Geschichte des judischen Volkes in Zeit. J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 413, 414. D'après l'interprétation la plus commune, qui pratiquement a prévalu parmi les Juifs, ce sabbat n'était autre que le 15 nisan. Le lendemain du sabbat ou 16 nisan commençaient les sept semaines au lendemain desquelles on fêtait la Pentecôte. De la sorte, il y avait sept semaines pleines entre la Pâque et la Pentecôte. Pour les Caraïtes, la Pentecôte tombait toujours le lendemain du sabbat. Cf. *Chagiga*, II, 4; *Siphra*, f. 248, 1. Elle ne coïncidait avec celle des autres Israélites que quand la Pâque tombait un vendredi.

3° *Le rituel de la fête.* — 1. Ce jour-là, il y avait assemblée du peuple et le travail, sauf celui de la préparation des aliments, était interdit, comme au premier et au septième jour de la Pâque. L'offrande caractéristique de la Pentecôte était celle de deux pains levés. On y ajoutait en holocauste sept agneaux d'un an, un jeune taureau et deux béliers, et en plus un bouc et deux agneaux d'un an en sacrifice pour le péché. Lev., XXIII, 15-21. D'après les Nombres, XXVIII, 26-31, l'holocauste se composait de sept agneaux, deux jeunes taureaux et un bélier. — 2. En principe, la fête ne durait qu'un jour. Mais, depuis la captivité, les Juifs qui résidaient hors de la Palestine la célébraient deux jours de suite. Cf. *Gem. Pesachim*, 52, 1; *Gem. Rosch haschana*, 5, 1. Peut-être agissaient-ils de la sorte dans la crainte de se tromper sur le vrai jour de la fête. Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 6, dit qu'on immolait ce jour-là en holocauste trois jeunes taureaux, deux béliers et quatorze agneaux, ce qui représente, à un bélier près, le total de ce que prescrivent chacun de leur côté le Lévitique et les Nombres. Les victimes indiquées par les Nombres étaient offertes à titre supplémentaire. Cf. *Menachoth*, IV, 2. — 3. Les deux pains à offrir devaient être faits avec de la farine de froment nouveau

récolté en terre israélite. Sur le soir de la Pentecôte, ou, si le jour suivant était le sabbat, après la fin du sabbat, on achetait aux frais du trésor trois mesures de froment, on les passait à la meule et ensuite à travers douze cribles. On retirait deux dixièmes d'éphi de farine, on y ajoutait de l'eau chaude et du levain et l'on confectionnait les deux pains. Ils devaient avoir sept palmes de long, sept palmes de large et, aux extrémités, des cornes de quatre doigts. Le matin du jour suivant, à la suite des sacrifices publics, on offrait les deux pains à l'est du parvis intérieur, mais on ne les portait pas jusqu'à l'autel, à cause du levain qu'ils renfermaient. L'un des deux pains était ensuite donné au grand-prêtre, s'il le voulait; l'autre se partageait entre les prêtres, qui le mangeaient dans le Temple. Ces deux pains constituaient des prémices. A partir de leur présentation, il était permis d'apporter au Temple des offrandes provenant des récoltes de l'année. Cf. *Menachoth,* XI, 9; *Erachin,* II, 2. — Sur le cérémonial suivi pour présenter les prémices au Temple, voir PRÉMICES. — 4. Après l'offrande des différents sacrifices prescrits, le peuple était invité à se réjouir dans des festins, auxquels on invitait les lévites et tous ceux qui vivaient dans l'entourage du chef de la famille. Deut., XVI, 11. — 5. La fête de la Pentecôte était célébrée partout par les Israélites, même hors de Jérusalem et de la Palestine. Tob., II, 1 (texte grec). On omettait alors naturellement ce qui était spécial à la liturgie du Temple. Judas Machabée rentra à Jérusalem avec son armée victorieuse pour célébrer la fête des semaines ou Pentecôte. II Mach., XII, 30. La Pentecôte qui suivit la résurrection de Notre-Seigneur avait amené à Jérusalem « des hommes pieux de toutes les nations qui sont sous le ciel », c'est-à-dire des divers pays ensuite énumérés. Act., II, 5-11. Du temps de saint Paul, on fêtait encore la Pentecôte à Éphèse. I Cor., XVI, 8. — Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 237-240; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 316-319.

4° *La Pentecôte et la loi du Sinaï.* — 1. Partis de l'Égypte le quinzième jour du premier mois, Exod., XII, 26-34, les Hébreux arrivèrent au Sinaï le premier jour du troisième mois, Exod., XIX, 1, et trois jours après, Exod., XIX, 16. Dieu commença à manifester sa présence sur le Sinaï, par des nuées, des éclairs et des tonnerres. Il s'écoula donc quarante-huit ou quarante-neuf jours entre la Pâque d'Égypte et la promulgation de la Loi au Sinaï. Malgré cette coïncidence entre la promulgation de la Loi et la fête de la Pentecôte, les textes qui prescrivent la célébration de la fête ne font jamais allusion aux événements du Sinaï, et même, dans le rituel mosaïque, rien n'est destiné à commémorer ces événements. Philon et Josèphe n'établissent nulle part aucune corrélation entre la fête et le don de la Loi. La promulgation de la Loi nouvelle à la fête de la Pentecôte donna probablement aux chrétiens l'idée de rattacher à la même fête le souvenir de la promulgation du Sinaï. Saint Jérôme, *Ep.,* LXXVIII, 12, *ad Fabiol.,* t. XXII, col. 707, établit la coïncidence entre l'événement du Sinaï et la Pentecôte, qui en célèbre le souvenir. Saint Augustin, *Cont. Faust.,* XXXII, 12, t. XLII, col. 503, affirme la même relation et voit dans la promulgation de la Loi au Sinaï la figure de la descente du Saint-Esprit à la Pentecôte. Saint Léon, *De Pentecost., serm. I,* t. LIV, col. 400, pense comme les précédents. Les auteurs juifs postérieurs ne connaissent pas plus que leurs anciens la célébration d'une fête pour rappeler la manifestation du Sinaï. Ils admettent la coïncidence signalée par saint Jérôme. « La fête des semaines est le jour où la Loi fut donnée. Ce qui constitue l'honneur de ce jour, c'est que sa date dépend de la fête solennelle précédente, la Pâque. » Maimonide, *More nevochim,* III, 41. Mais ils ajoutent : « La Loi divine n'a pas besoin d'un jour saint dans lequel on rappelle avec honneur son souvenir. Le motif de la fête des semaines est le commencement de la moisson du froment... Il est indiscutable que la Loi a été donnée le jour de la fête des semaines, mais il n'a pas été institué de fête pour la rappeler. » Abarbanel, *In Leg.,* f. 262. Cependant, les auteurs juifs plus modernes n'hésitent pas à attribuer à la Pentecôte un sens historique et à célébrer ce jour-là la promulgation de la Loi. Cf. Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 188. Pour beaucoup même, cette idée devient d'autant plus prééminente que l'objet primitif de la fête a moins de raison d'être dans les pays où ils vivent dispersés. Dans l'enseignement populaire, on s'exprime ainsi : « La Pentecôte ou fête des semaines est célébrée le cinquantième jour à compter du second jour de la Pâque, le six du mois de sivan (troisième mois). C'est l'anniversaire de la promulgation de la loi sur le mont Sinaï. Cette fête dure deux jours. » Wogue, *Catéchisme,* Paris, 1872, p. 59.

5° *Symbolisme de la fête.* — 1. La Pentecôte consacre solennellement la fin de la moisson, qui avait été inaugurée le lendemain de la Pâque. Elle est ainsi comme une suite de la solennité précédente, de laquelle elle dépend par sa date. Elle rappelait à l'Israélite que le Dieu qui l'avait tiré de la servitude d'Égypte avait promis de le conduire « dans une terre fertile et spacieuse, dans une terre où coulent le lait et le miel », Exod., III, 8, que ce Dieu avait tenu sa promesse, et que chaque année il donnait à son peuple l'abondance des moissons et des bénédictions terrestres. C'était donc une fête d'actions de grâces. — 2. La caractéristique de la fête consistait dans l'offrande de deux pains levés. A la Pâque, on avait offert les prémices d'une moisson qui commençait, mais qu'on ne pouvait guère encore utiliser pour l'alimentation de l'homme. A la Pentecôte, la moisson se terminait et l'on pouvait en présenter à Dieu le résultat définitif, tel que l'industrie humaine le traitait pour l'approprier à la nourriture. On apportait au sanctuaire deux pains levés, mais par respect pour la loi qui ne permettait pas l'introduction du levain dans le culte du Seigneur, voir LEVAIN, col. 198, on ne les offrait pas sur l'autel. — 3. Les pains, au nombre de deux, n'étaient sans doute pas sans rapport avec les deux jours de fête dont l'un commençait et l'autre terminait le temps de la moisson; les deux jeunes taureaux ou les deux béliers représentent la même idée, tandis que les sept agneaux se rapportaient aux sept semaines du temps de la moisson. Le jeune taureau ou le bélier, seul de son espèce, pouvait rappeler l'idée du Dieu unique auquel était offert l'holocauste. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 645-652.

6° *La Pentecôte du Nouveau Testament.* — 1. C'est le jour même de la Pentecôte juive, à la troisième heure, c'est-à-dire vers neuf heures du matin, que le Saint-Esprit descendit sur les Apôtres et les disciples rassemblés au nombre de cent vingt. Act., II, 15. Des phénomènes extérieurs analogues à ceux du Sinaï signalèrent sa venue et furent remarqués par la multitude qui se trouvait dans la ville. Act., II, 6. Le Saint-Esprit apparut sous forme de langues de feu. Voir LANGUE, t. IV, col. 74. Il communiqua aux Apôtres le don des langues. Voir LANGUES (DON DES), t. IV, col. 74-81. — 2. L'ancienne Pentecôte était la fête de la moisson; avec la nouvelle commence la moisson évangélique, et dès le jour même saint Pierre fait une récolte d'environ trois mille âmes. Act., II, 41. La Loi nouvelle est promulguée ce jour-là, cinquante jours après la rédemption, comme l'avait été jadis la loi du Sinaï, cinquante jours après la délivrance de la servitude d'Égypte. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme, *Epist.* LXXVIII, 12, *ad Fabiol.,* t. XXII, col. 707, qu' « on

célèbre la solennité de la Pentecôte et qu'ensuite le mystère évangélique reçoit son complément dans la descente du Saint-Esprit ». Cf. J. C. Harenberg, *De miraculo pentecostali,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 569-594; Kellner, *Heortologie,* Fribourg-en-B., 1901, p. 72-75.

H. LESÊTRE.

PEQOD (hébreu : *Peqôd*), nom qui se lit dans deux passages de la Bible : Jer., L, 21, et Ezech., XXIII, 23. Les anciens commentateurs en ont fait généralement un nom commun. Ils ont traduit ce mot dans Jérémie dans le sens de « visitation » divine, c'est-à-dire de châtiment, et ont cru que le prophète appelait ainsi symboliquement Babylone pour annoncer le châtiment que Dieu allait lui infliger. Dans Ézéchiel, ils ont donné à Peqôd le même sens que *pâqid,* « chef, préfet. » II Esd., XI, 9; XIV, 22; XII, 42. La Vulgate a traduit, dans Jérémie, *Peqôd* par *visita,* et dans Ézéchiel par *nobiles* Dieu dit dans Jérémie au futur vainqueur de Babylone, d'après saint Jérôme : « Monte contre le pays des Dominateurs et *visite* (châtie) ses habitants. » — Depuis que les documents cunéiformes nous ont mieux fait connaître la géographie assyro-babylonienne, on ne peut plus douter qu'il ne faille traduire ainsi ce passage : « Monte contre la terre de *Merâtaim* (région du sud de la Babylone, Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 41, 182), et contre les habitants de *Peqôd.* » — Dans Ézéchiel, d'après la Vulgate, Dieu dit à Ooliba, personnification de Jérusalem et du royaume de Juda : « Je susciterai contre toi... les fils de Babylone et tous les Chaldéens, nobles, rois et princes. » Il faut traduire l'hébreu : « Je ferai venir contre toi les fils de Babylone et tous les Chaldéens, *Peqôd, Šô'a* et *Qô'a* (*Sutu* ou *Su* et *Qutu* ou *qu,* tribus voisines de la Babylonie, Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 233). » La version des Septante, qui avait pris les noms propres pour des noms communs, dans Jérémie, de même que la Vulgate, a reconnu ici des noms propres qu'elle a transcrits par Φακούκ (*Alexandrinus :* καὶ Φουδ), Σουέ et Ὑχουέ. Symmaque et Théodotion avaient fait de même : Φακοὺδ καὶ Σουὲ καὶ Κουέ. Origène, *Hexapl.,* Ezech., XXIII, 23, t. XVI, 3, col. 2557. Saint Jérôme a suivi dans la traduction de ce passage la version d'Aquila et s'il n'a pas accepté l'interprétation des Septante et des autres traducteurs grecs, c'est, dit-il, *In Ezech.,* XXIII, 23, t. XXV, col. 219, parce qu'on ne trouve pas les noms de *Phacud, Sue* et *Cue* comme noms de peuples dans l'Écriture; ce qui n'est pas exact pour *Peqôd* et ne peut rien prouver d'ailleurs contre l'existence de ces tribus orientales, la Bible n'ayant pas eu occasion de les nommer ailleurs.

Peqôd est le nom d'une tribu de la Babylonie méridionale et de la contrée où elle habitait, près de l'embouchure du fleuve *Uknu.* Les gens de Peqôd étaient de race araméenne; ils s'allièrent en diverses circonstances avec les Élamites, leurs voisins, et les rois d'Assyrie, Sargon et Sennachérib, leur firent plusieurs fois la guerre. Les inscriptions cunéiformes appellent cette tribu *Puqûdu.* E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* 1878, p. 108, 111, 113; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies,* p. 182, 195, 240. La tribu de *Puqûdu* dut être soumise à la domination de Nabuchodonosor et lui fournir des soldats quand son armée assiégea et prit Jérusalem, ainsi que l'annonce Ézéchiel. Plus tard, quand Cyrus s'empara de Babylone, *Peqôd* dut être soumise aux Perses et punie, selon la prédiction de Jérémie, du mal qu'elle avait fait aux Juifs dans l'armée de Nabuchodonosor. F. VIGOUROUX.

PERCNOPTÈRE (hébreu : *râḥâm ;* Septante : πορφυρίων ; Vulgate : *porphyrion*), espèce de vautour,



16. — Le percnoptère.

rangé parmi les oiseaux impurs. Lev., XI, 18; Deut., XIV, 17. — Les versions font du *râḥâm* un porphyrion, espèce d'oiseau qui appartient à l'ordre des échassiers. Voir PORPHYRION. Mais ce nom désigne le vautour d'Égypte, *vultur* ou *neophron percnopterus,* « à ailes noires, » connu des Arabes sous le nom de *raḥmah.*



17. — Percnoptère planant et tenant deux chasse-mouches dans ses serres.
D'après Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. I, p. 791.

Cet oiseau, long d'une soixantaine de centimètres, a le plumage blanc mêlé de brun et de roussâtre, les grandes plumes des ailes noires, les pieds jaunes, la tête est dénudée et de couleur jaune clair (fig. 16). Le percnoptère et moins fort que les autres rapaces de son espèce; aussi évite-t-il de se mêler à eux. Il vit ordinairement par paires et sa ponte est de deux œufs, rarement de trois. Ce qui distingue surtout cet oiseau, c'est son genre d'alimentation. Il se nourrit de cadavres d'animaux et de détritus de toute nature, débarrassant ainsi le sol de tout ce qui pourrait empester, et, à ce titre, méritant la protection dont l'homme l'entoure. On le trouve dans les parties chaudes de l'ancien monde, des Pyrénées au sud de l'Inde, et dans presque toute l'Afrique. Il est très commun en Égypte; on le voit représenté sur les monuments (fig. 17). En Palestine, on le rencontre en été, jamais en hiver. Il y vit familièrement dans le voisinage de l'homme et s'abat sans crainte jusque dans les villages, pour chercher sa nourriture dans les tas d'immondices. On comprend que le percnoptère, malgré les services qu'il rend, ait été rangé parmi les oiseaux impurs. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 180. — Michée, I, 16, dit à sa nation : « Fais-toi chauve comme le *nésér*, car (tes enfants) s'en vont en captivité loin de toi. » Le mot hébreu désigne ordinairement l'aigle; mais c'est un nom générique qui a une signification générale et ici il se rapporte au vautour percnoptère, qui seul est chauve; il en est de même dans Job, XXXIX, 27; Prov., XXX, 17, où il est dit qu'il se nourrit de cadavres. Cf. Buhl, Gesenius' *Handwört.*, p. 550.

H. Lesêtre.

PERCY Thomas, théologien anglican, né à Bridgnorth en 1728, mort à Dromore le 30 septembre 1811. D'une condition modeste, il prit ses grades à Oxford et entra dans les ordres. Chapelain du duc de Northumberland et du roi, il devint doyen de Carlisle en 1778, et quatre ans plus tard, évêque de Dromore en Irlande. Parmi ses écrits on remarque : *The Song of Salomon newly translated from the original Hebrew : with a commentary and annotations*, in-12, Londres, 1764; et un manuel souvent réimprimé qui a pour titre : *A Key of the New Testament giving an account of the several books, their contents, their authors, and of the times places and occasions, on which they were written*, in-12, Londres, 1765. — W. Orme, *Biblioth. biblica*, p. 346. B. Heurtebize.

PERDRIX (hébreu : *qorê'*; Septante : πέρδιξ; Vulgate : *perdix*), oiseau de l'ordre des gallinacés, que caractérise l'absence d'ergots, remplacés par une simple saillie tuberculeuse du tarse. L'espèce perdrix comprend les perdrix proprement dites, les cailles (voir t. II, col. 34), les francolins, etc.

1° *Description.* — Les perdrix proprement dites (fig. 18) ont à peu près la taille du pigeon. Elles portent un plumage gris, mélangé de diverses couleurs, ont la tête petite, le corps ramassé, les ailes courtes, se nourrissent d'herbes, de graines, d'insectes, de vermisseaux, d'œufs de fourmis, etc., vivent en compagnies de plusieurs individus, nichent à terre, ordinairement dans les sillons, et y pondent de douze à vingt œufs que la femelle est seule à couver. Elles sont timides et défiantes et, d'un vol saccadé et bruyant, changent continuellement de séjour, bien qu'elles n'entreprennent que rarement de longs voyages. Elles font entendre un cri guttural, dur et sec. Ce cri a valu à la perdrix son nom hébreu de *qorê'*, du verbe *qârâ'*, « crier. » La perdrix est activement chassée par les oiseaux de proie, les renards et l'homme, qui la recherche à cause de ses qualités comestibles. A l'approche de l'ennemi, le mâle s'envole d'un côté pour attirer l'attention; la femelle part d'un autre, puis revient en courant auprès de ses perdreaux pour les rassembler en lieu sûr. — La perdrix grecque ou bartavelle, *caccabis saxatilis*, abonde en Palestine, dans les régions rocheuses du désert de Judée et dans les gorges de la forêt du Carmel. Elle se plaît dans les pays montagneux. On en trouve aussi très fréquemment dans les parties sauvages de la Galilée, courant par compagnies, comme des poules domestiques, au milieu des rochers. Les bandes en sont nombreuses en automne; elles se dispersent en hiver, sans doute pour se procurer plus facilement leur nourriture. La grosse perdrix rouge, *perdix schukkar*, s'envole ou court rapidement devant les cavaliers, qui la poursuivent à fond de train et arrivent à la tuer quand elle est fatiguée. La perdrix du désert, *ammoperdix heyii*, a des nuances plus délicates. Elle est grosse à peu près deux fois comme une caille, et a le plumage d'un gris jaunâtre, le mâle seul portant aux joues une sorte de col d'un blanc de neige. « Cette perdrix a tellement la couleur du sol environnant, qu'on lui marche presque sur le corps avant de l'apercevoir... Ces perdrix, fort peu sauvages, constituent un manger délicat... On parvient à les prendre avec la main en les



18. — La perdrix.

poursuivant dans les trous des rochers où elles vont se retirer. Lorsqu'elles sont ainsi pourchassées pendant quelques instants, elles restent parfaitement immobiles en cachant leur tête et souvent même une partie de leur corps entre deux pierres ou dans la fente d'un rocher... Cet oiseau, qui est loin cependant d'être inintelligent, croit évidemment ne plus être vu parce qu'il ne peut plus voir ce qui se passe autour de lui. Cette manière d'agir est une exception pour les espèces de ce groupe. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 403, 406, 469. On rencontre ce genre de perdrix dans l'Arabie pétrée, le bassin de la mer Morte, le désert de Judée et surtout les environs de la grotte d'Odollam. Comme tous les autres oiseaux, elles aiment à se réfugier à l'abri des tamaris et des zizyphus. Dans les riches plaines de Génézareth, d'Acre et de Phénicie, le genre perdrix est principalement représenté par le francolin, *francolinus vulgaris*, bien connu dans l'Inde et dans quelques rares régions du sud de l'Europe. Le mâle est un bel oiseau, avec sa poitrine noire, ses flancs largement mouchetés de blanc et son collier chatain frangé de taches noires et blanches. Le francolin se cache dans les herbes épaisses et dans les cultures des plaines marécageuses, de telle sorte qu'il est bien plus aisé de l'entendre que de l'apercevoir. — Au nom hébreu de *qorê'* se rattache aussi un autre gallinacé, le coq de bruyère des sables, *pterocles*, très abondant dans les districts arides de la Palestine. Cet oiseau ressemble assez au pigeon et fréquente par myriades les terrains sablonneux de

l'Asie et de l'Afrique. On en voit jusque dans le nord de l'Espagne et dans les Landes françaises. Le coq des sables commun, *pterocles arenarius,* le *khudry* des Arabes, se trouve dans le désert de Judée. Une autre espèce, le *pterocles setarius,* le *kata* des Arabes, se montre de temps en temps par milliers dans les parties découvertes de la vallée du Jourdain et dans le désert qui est à l'est. Le désert de Judée et les abords de la mer Morte sont encore fréquentés par deux autres espèces, le *pterocles exustus* et le *senegalensis,* dont le plumage présente, avec des traits délicats, une tonalité générale en harmonie avec celle du terrain. De là vient que les oiseaux du genre perdrix échappent si facilement à la vue de leurs ennemis. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 224-229.

2° *La perdrix dans l'Écriture.* — La Sainte Écriture fait trois fois mention de la perdrix. David constate que Saül le poursuit « comme on poursuivrait une perdrix dans les montagnes ». I Reg., XXVI, 20 Cette comparaison est parfaitement justifiée. On a vu plus haut comment les perdrix des différentes espèces communes en Palestine sont poursuivies à travers les rochers et finissent par se laisser prendre, quand la fatigue les a harassées. Ainsi Saül comptait épuiser les forces de David par une poursuite acharnée et finir par s'emparer de lui. — On lit dans l'Ecclésiastique, XI, 32 (28) :

> Comme la perdrix de chasse dans sa cage,
> Ainsi est le cœur de l'orgueilleux,
> Et comme l'espion il guette la ruine,
> Changeant le bien en mal, il dresse des pièges.

Cette perdrix de chasse, πέρδιξ θηρευτής, est celle qu'on employait comme appeau. On dressait pour cet usage des alouettes, des linottes, des pigeons, des cailles et surtout des perdrix. Celles-ci étaient ensuite placées dans une cage qu'on dissimulait en partie au moyen d'un couvert de feuillage. En avant de la cage, un filet manœuvré par un chasseur caché, pouvait s'abattre sur les oiseaux qu'attiraient les cris des perdrix prisonnières, ou les empêtrer de telle sorte qu'il était ensuite aisé de les prendre à la main. Cf. Tristram, *The natural history,* p. 163-164. L'orgueilleux méchant et perfide est comparé à l'oiseau qui sert d'appeau ; il attire auprès de lui, mais pour perdre et faire tomber dans ses pièges. — Enfin, Jérémie, XVII, 11, emprunte aux mœurs de la perdrix cette autre comparaison :

> Une perdrix couve (des œufs) qu'elle n'a pas pondus;
> Tel est l'homme qui acquiert des richesses injustement:
> Au milieu de ses jours, il doit les quitter,
> Et à sa fin il n'est plus qu'un insensé.

Ce texte semble supposer que la perdrix va s'emparer d'œufs d'oiseaux d'une autre espèce, qu'elle les couve et qu'ensuite les poussins abandonnent celle qui n'est pas leur mère. Cette dernière se trouverait alors dans le cas de la poule qui a couvé des œufs de canards, comme on dit proverbialement en français. Le chaldéen traduit : « Voici, comme la perdrix rassemble des œufs qui ne sont pas à elle, et en les chauffant couve des poussins qui pourtant ne la suivent pas, ainsi en est-il de tout méchant qui possède des richesses mal acquises. » On lit dans les Septante : « La perdrix a crié, elle a rassemblé ceux qu'elle n'a pas engendrés, » et dans la Vulgate : « La perdrix a couvé ceux qu'elle n'a pas engendrés. » Saint Ambroise, qui a toute une lettre sur les mœurs de la perdrix, *Ep. XXXII,* t. XVI, col. 1069-1071, accepte le fait de la perdrix s'emparant d'œufs étrangers. Cf. *Hexaem.,* VI, 3, t. XIV, col. 246. Saint Jérôme, *In Jer.,* III, 17, t. XXIV, col. 789, pour justifier cette assertion, s'appuie sur les auteurs d'histoire naturelle, qu'il cite d'ailleurs assez vaguement. Saint Augustin, *Cont. Faust.,* XIII, 12, t. XLII, col. 289, explique le même texte, mais sans s'arrêter au rapt des œufs étrangers. Il est à remarquer que le texte hébreu ne suppose nullement que des œufs soient pris par la perdrix à d'autres oiseaux. D'ailleurs les faits ne justifient pas cette affirmation. Le coucou va porter ses œufs dans le nid d'un autre oiseau qui les couve à son insu, mais on ne cite pas d'oiseau qui aille s'emparer des œufs d'un autre pour les couver lui-même. Le texte hébreu dit seulement : *qorê' dâgâr velô' yâlâd,* « la perdrix a couvé et n'a pas engendré. » En supposant les deux termes de la phrase unis par un pronom relatif, « la perdrix a couvé (ce qu'elle) n'a pas engendré, » il suffirait, pour justifier l'assertion, de dire, non pas que la perdrix a pris des œufs, mais qu'on lui en a mis à couver qu'elle n'avait pas pondus, et que ces œufs, appartenant à des oiseaux qui n'étaient pas de son espèce, ont donné des poussins qui l'ont abandonnée pour se livrer à leurs allures propres. Ainsi l'homme acquiert injustement des richesses qui, à un moment, l'abandonnent et sont perdues pour lui, par un juste retour des choses. Le verbe *dâgâr* veut dire « amasser » pour couver, quand il s'agit des oiseaux. Mais sa signification ne s'étend pas jusqu'à l'idée d'aller chercher des œufs ailleurs que dans le nid où ils sont déposés. Quant au verbe *yâlâd,* il signifie « engendrer » et « pondre », en parlant des oiseaux. Mais comme ce passage de Jérémie est le seul où *yâlâd* soit employé à propos d'oiseaux, on ne voit pas pourquoi ce verbe ne pourrait pas signifier « engendrer » dans le sens de « faire éclore », d'où la traduction possible : « La perdrix a couvé et n'a pas fait éclore, » c'est-à-dire n'a pas mené à terme sa couvée. Cf. Vatable, dans le *Script. Sacr. cursus compl.* de Migne, Paris, 1841, t. XIX, col. 175. « Sur ce passage de Jérémie, écrit Tristram, *The natural history,* p. 225, on a proposé plusieurs commentaires ingénieux, dont quelques uns sont contraires aux faits. On a affirmé que la perdrix dérobe les œufs d'autres oiseaux, les couve pour son propre compte, d'où la traduction du passage : Elle rassemble des œufs qu'elle n'a pas pondus. Mais il n'est pas vrai que la perdrix dérobe les couvées des autres. Il n'y a qu'une vraie interprétation. La perdrix pond un très grand nombre d'œufs. Une fois, j'ai trouvé un nid de trente-six œufs dans désert de Judée. Mais elle a beaucoup d'ennemis, parmi lesquels l'homme n'est pas le moindre, qui recherchent son nid et lui dérobent ses œufs. Les œufs de perdrix sont assidûment recherchés par les Arabes qui en font leur nourriture. Ils sont aisés à trouver et la quantité détruite annuellement est surprenante. Durant un printemps, en Palestine, près de huit cents œufs de perdrix grecque, *caccabis saxatilis,* ont été apportés à notre camp; nous avions l'habitude de les utiliser chaque jour, encore tout frais, pour faire des omelettes. Autrefois on les ramassait sans doute dans le même but. La pensée du prophète est donc que l'homme devenu riche par des moyens injustes n'aura guère la jouissance de sa prospérité mal acquise, mais qu'il la perdra prématurément, comme la perdrix qui commence à couver, mais est rapidement dépouillée de tout espoir de couvée. » La comparaison porterait ainsi, non sur la manière dont les richesses injustes sont acquises, mais sur la rapidité avec laquelle elles disparaissent. Il faudrait donc traduire :

> La perdrix couve, sans mener à terme;
> Ainsi l'homme qui acquiert des richesses injustement.

H. LESÊTRE.

PÈRE (hébreu : *'ab;* Septante : πατήρ; Vulgate : *pater*), celui qui a engendré des enfants avec le concours de la mère. Le nom de père est employé par la Sainte Écriture dans des sens divers, tantôt par rapport aux hommes tantôt par rapport à Dieu.

I. PAR RAPPORT AUX HOMMES. — 1° *Père au sens naturel,* Gen., II, 24; IX, 18, etc. — Sur les droits du père, voir FAMILLE, t. II, col. 2170. Les devoirs envers

sont souvent rappelés aux enfants. Exod., xx, 12; Matth., xv, 4; xix, 5; Marc., vii, 10; x, 19; Luc., xviii, 20; Eph., vi, 2, etc. Les coups ou les malédictions adressés au père étaient punis de mort. Exod., xxi, 15, 17. Voir Mère, t. iv, col. 995.

2° *Grand-père.* — Abraham est appelé père de Jacob, bien qu'Isaac sépare l'un de l'autre. Gen., xxviii, 13. Jacob appelle pères Abraham et Isaac. Gen., xlix, 29.

3° *Ancêtres.* — Gen., xlvi, 34; Num., xiv, 18, etc., et particulièrement ceux d'un peuple. Très fréquemment, il est parlé aux Israélites de leurs pères, c'est-à-dire des premiers hommes de leur race qui ont reçu les promesses divines et ont été témoins des merveilles de la puissance de Dieu. Exod., iii, 15; xiii, 5; Num., xx, 15; Ruth, iv, 17; III Reg., xiv, 15; IV Reg., xiv, 3; xviii, 3; Tob., iii, 13; Judith, v, 7; Ps. xxii (xxi), 5; xliv (xliii), 2; Is., li, 2; xliii, 27; Jer., xvi, 11, 12; I Mach., x, 52; II Mach., i, 25; Joa., vii, 22; Act., iii, 13, etc. Quelquefois, on donne le nom de père à un ancêtre très éloigné. Adam est le père commun de tous les hommes. Eccli., xl, 1; xlix, 19. David est le père du roi Asa, III Reg., xv, 11, et ensuite du Christ. Luc., i, 32. — Rejoindre ses pères, dormir avec ses pères, c'est mourir et passer dans une autre vie où l'on retrouve les ancêtres. Gen., xv, 15; xlvii, 30; Deut., xxxi, 16; II Reg., vii, 12; III Reg., ii, 10; xiv, 20; xvi, 6; xxii, 40; IV Reg., xxi, 18; I Mach., ii, 69, etc. Le roi Antiochus Eupator exprime cette idée sous la forme païenne quand il écrit que son père a été « transféré parmi les dieux ». II Mach., xi, 23.

4° *Souche d'un peuple.* — Sem est le père de tous les fils d'Héber, Gen., x, 21; Abraham, celui d'une multitude de nations, Gen., xvii, 4; Eccli., xliv, 20; Moab, celui des Moabites, et Ben-Ammi, celui des Ammonites, Gen., xix, 37; Esaü, celui des Iduméens. Gen., xxxvi, 9, 43, etc. Ézéchiel, xvi, 3, dit que le père des Israélites était un Amorrhéen, afin de signifier que les fils de Jacob sont partis de Chanaan pour aller en Égypte, où ils sont devenus un peuple. Les Israélites revendiquent souvent comme pères, c'est-à-dire comme fondateurs de leur nation, Abraham, Matth., iii, 9; Luc., i, 73; iii, 8; xvi, 24; Joa., viii, 39, 53, 56; Act., vii, 2; Rom., iv, 1, 12, 16; Jacob., ii, 21; Isaac, Rom., ix, 10; Jacob, Joa., iv, 12, et même David. Marc., xi, 10; Act., iv, 25.

5° *Instituteur d'un genre de vie.* — Jabel est le père de ceux qui habitent sous la tente et au milieu des troupeaux, Jubal le père de ceux qui jouent des instruments. Gen., iv, 20, 21. Jonadab, fils de Réchab, est le père des Réchabites, qui s'abstiennent de vin. Jer., xxxv, 6, 8. Phinées est le père de ceux qui se montrent zélés pour la cause de Dieu. I Mach., ii, 54.

6° *Maître.* — Michas demande à un lévite d'être son père et son prêtre. Jud., xvii, 10; xviii, 19. David appelle Saül son père. I Reg., xxiv, 12. Élisée donne ce nom à Élie, IV Reg., ii, 12, et lui-même le reçoit du roi d'Israël, IV Reg., vi, 21; xiii, 14, et du roi de Syrie. IV Reg., viii, 9. Les serviteurs de Naaman l'appellent père. IV Reg., v, 13. Les relations de maître à disciple sont assimilées aux relations de père à fils. Voir Fils, t. ii, col. 2252. Saint Paul dit aux Corinthiens qu'ils pourraient avoir dix mille maîtres, mais qu'ils n'ont qu'un père, l'apôtre qui les a engendrés en Jésus-Christ. I Cor., iv, 15.

7° *Bienfaiteur.* — Job, xxix, 16, a été le père des pauvres. L'homme de bien doit être comme un père pour les orphelins. Eccli., iv, 10. Razias était « appelé le père des Juifs à cause de sa bienfaisance. » II Mach., xiv, 37. Éliacim, intendant d'Ézéchias, devait être un père pour les habitants de Jérusalem, Is., xxii, 21, mais il ne sut pas conserver sa situation.

8° *Conseiller.* — 1. En Égypte, Joseph est constitué père du pharaon. Gen., xlv, 8. « Les traducteurs de ce passage, à commencer par les Septante, ont cru y reconnaître le mot hébreu de *ab*, « père ». Ce sont les textes égyptiens qui nous informent que, loin d'être hébreu, le titre de *ab en pirâo* désigne un inspecteur ou intendant royal attaché tout spécialement à la maison pharaonique. Plusieurs des précieux papyrus historiques du temps de la XIXe dynastie, dont les textes, sous forme de simples lettres et communications, ont été composés par des scribes et employés de la cour, se rapportent à ces *ab en pirâo*, ces officiers supérieurs du pharaon dont le haut rang est clairement indiqué par le style plein de respect de la part de ces scribes de rang inférieur. » Brugsch, *L'Exode et les monuments égyptiens*, 1875, p. 17. On ne voit pas que le titre de « père » ait été employé dans le protocole égyptien. Il y avait seulement, à la cour du pharaon, des *rokhou* ou « commis » du roi, qui pouvaient traiter avec lui sans intermédiaire et qui, descendants éloignés des princes et des princesses de jadis, étaient plus ou moins apparentés au souverain régnant; puis des *samîrou* ou « amis », anciens compagnons du prince dont ils avaient partagé l'éducation et les jeux. Cf. Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient classique*, t. i, p. 280, 281. On peut s'étonner que Joseph ait pris, vis-à-vis de ses frères, un titre purement égyptien et probablement inconnu d'eux; mais ce titre était suffisamment expliqué pour eux par ceux qui suivent, *'âdôn*, « seigneur », et *mošêl*, « prince », de toute l'Égypte. Le Samaritain traduit ici *'âb* par *rê'êh*, « ami, conseiller ». En égyptien, [hiéroglyphes], *âb*, voulant dire « cœur », on pourrait expliquer le titre dans le sens d'ami. Mais, [hiéroglyphes], *âb*, signifie aussi « préposé, inspecteur »; *pe abu n pirao*, « les inspecteurs royaux, » Papyrus Anastasi, v, 24; ce qui convient à la fonction de Joseph. — 2. Le roi Assuérus appelle Aman son « second père », c'est-à-dire son ministre et son conseiller. Esth., xiii, 6. — 3. La même appellation était en usage à la cour des rois syriens. I Mach., xi, 32. Matathias mourant recommandait à ses fils d'avoir confiance en leur frère Simon, homme de conseil et destiné à être pour eux un père. I Mach., ii, 32.

9° *Auteur.* — Job, xxxviii, 28, parle du père de la pluie, c'est-à-dire de celui qui l'a créée. Les chefs d'Israël, devenus idolâtres, disent au bois : « Tu es mon père, » et à la pierre : « Tu m'as mis au monde, » Jer., ii, 27, c'est-à-dire attribuent leur existence aux idoles de bois ou de pierre.

10° *Père adoptif.* — Saint Joseph est appelé père de Jésus, en ce sens qu'époux de Marie, il a été appelé à remplir les fonctions de père adoptif auprès du divin Enfant. Luc., ii, 33, 48. Les Juifs ont adopté le diable pour père, en se comportant à son égard comme des enfants dociles et en obéissant à ses inspirations. Joa., viii, 44.

11° *Vieillard.* — A raison de son âge, il doit être traité comme un père. I Tim., v, 1. — La Vulgate ajoute à Bacchus le nom de père, qui ne se lit pas dans le texte grec. II Mach., xiv, 33. — Dans Job, xxxiv, 36, *'âbi* ne signifie pas « mon père », comme traduit la Vulgate; c'est un mot de sens douteux ou une simple interjection dont les Septante n'ont pas tenu compte. — Le mot *'âb* entre dans la composition de beaucoup de noms propres. Voir Ab, t. i, col. 12.

II. Par rapport à Dieu. — Dieu est le père par excellence et toute paternité a en lui son origine. Eph., iii, 15. Mais Dieu est père à des titres divers. — 1° *Père de tous les hommes.* — Cette idée n'apparaît qu'aux temps voisins de l'Évangile. « O Père, c'est votre Providence qui gouverne » le vaisseau sur la mer. Sap., xiv, 3. Notre-Seigneur apprend aux hommes à reconnaître le Père céleste, le Père qui est dans les cieux, Matth., v, 16, 48, etc., qui s'occupe de tous et fait lever son soleil sur les méchants comme sur les

bons. Matth., v, 45. Il leur enseigne à l'invoquer en l'appelant « notre Père ». Matth., vi, 9; Marc., xi, 25; Luc., xi, 2, 13. Il veut qu'on ne donne à personne le nom de père, c'est-à-dire en l'entendant dans le sens de créateur et de souverain Maître, parce que les hommes n'ont qu'un seul Père, celui qui est dans les cieux. Matth., xxiii, 9. — 2° *Père des Israélites.* — Jéhovah est le père et le créateur d'Israël. Deut., xxxii, 6. Les prophètes le rappellent, Is., lxiv, 8; Jer., iii, 4; xxxi, 9, parfois pour reprocher aux Israélites de ne pas faire honneur à cette paternité. Mal., i, 6. Isaïe, lxiii, 16, va jusqu'à dire, en s'adressant à Dieu : « Vous êtes notre père; car Abraham nous ignore et Israël ne nous connaît pas, » ce qui signifie que la paternité d'Abraham et de Jacob est absolument négligeable en regard de celle de Dieu, et que d'ailleurs les patriarches ne peuvent rien pour leurs descendants. — 3° *Père du juste.* — David invoque Dieu comme son père. Ps. lxxxix (lxxxviii), 27. Jéhovah promet d'être un père pour Salomon, si ce prince lui est fidèle. II Reg., vii, 14; I Par., xvii, 13. Le fils de Sirach s'adresse à Dieu comme au souverain Maître de sa vie. Eccli., xxiii, 1, 4. Il lui dit : « Seigneur, tu es mon père! » ce que les versions traduisent par : « Seigneur, père de mon Seigneur. » Eccli., li, 10. Dans la Sagesse, ii, 16, les impies constatent que le juste se glorifie d'avoir Dieu pour père. — 4° *Père du chrétien.* — Dieu est un père pour le chrétien, en vertu de l'adoption divine méritée par le Fils et opérée par le Saint-Esprit, Rom., viii, 15; Gal., iv, 6, par conséquent dans un sens bien supérieur à celui de la paternité qui s'exerce envers les hommes en général, les Israélites ou les justes de l'ancienne Loi. — 5° *Père de son Fils éternel.* — Vis-à-vis de ses créatures, Dieu est père, sans distinction de personnes divines, par droit de création, de conservation, d'élection, de rédemption et d'adoption. Mais, au sein même de l'auguste Trinité, l'une des personnes a le titre de Père vis-à-vis d'une autre personne qui a le titre de Fils et qui est éternellement engendrée par la première. Notre-Seigneur est ce Fils du Père, et sa filiation éternelle n'est en rien modifiée par son incarnation. Il parle du Père céleste, qui exerce sa puissance et sa bonté sur toutes les créatures en tant que Dieu unique et indivisible; mais il nomme aussi très souvent un être divin qu'il appelle « mon Père », devant lequel il s'abaisse en tant qu'homme, Joa., xvii, 4; Matth., xxvi, 39; Marc., xiv, 36; Luc., xxii, 42, etc., mais avec lequel il revendique, en tant que Dieu, les droits d'égalité. Joa., x, 30; xiv, 9; Matth., xxviii, 19, etc. Notre-Seigneur parle continuellement de son Père dans ce sens qui lui est personnel. Matth., xxiv, 36; xxvi, 39, 42; Luc., ii, 49; x, 21; xxii, 29; xxiii, 34, 46; Joa., i, 14; ii, 16; iii, 35; v, 17; viii, 27; xiv, 6, 9, etc. Les Juifs le comprenaient si bien en ce sens qu'ils lui reprochaient de « dire que Dieu était son père, se faisant lui-même l'égal de Dieu. » Joa., v, 18. Voir Fils de Dieu, t. ii, col. 2254; Jésus-Christ, t. iii, col. 1501-1503. Cf. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les Évangiles synoptiques,* Paris, 1905, p. 267-337.

H. Lesêtre.

PÉRÉE (Περαία), « région au delà » et à l'est du Jourdain, nom d'une province de Palestine au temps du Sauveur.

I. Nom et acceptions. — Employé par Josèphe, *Bell. jud.*, III, iii, 3, ce nom correspond à la locution πέραν τοῦ Ἰορδάνου, « au delà du Jourdain », communément usitée dans les Septante pour traduire l'expression *'êber hay-Yardên* du texte hébreu, souvent employée pour désigner toute la région orientale occupée par les Israélites. Dans l'Ancien Testament en général et parfois dans le Nouveau, comme Joa., i, 28, iii, 26; x, 40 et Math., iv, 15, où l'Évangéliste reproduit le mot d'Isaïe, viii, 23 (Vulgate, ix, 1), la locution est prise comme un véritable nom propre équivalant au nom de Pérée, ou Transjordane, de l'historien juif. Elle remplace, depuis la captivité, le nom de Galaad, pour désigner de même que dans les temps anciens toute la partie orientale de la terre d'Israël. Dans l'énumération des régions dont les populations accouraient pour écouter la parole de Jésus, la « Transjordane » ou Pérée est citée après la Galilée, la Décapole, Jérusalem et la Judée. Matth., iv, 25; cf. Marc., iii, 7-8.

II. Limites et étendue. — Josèphe recense la Pérée avec la Judée, la Samarie et la Galilée, comme une des quatre grandes divisions de la terre d'Israël. Elle est beaucoup plus vaste que la Galilée, mais aussi plus accidentée et plus sauvage, quoiqu'encore abondante en fruits, couverte d'arbres, spécialement de vignes, d'oliviers, de palmiers et bien arrosée par des sources et des cours d'eau permanents. Elle s'étend en longueur du sud au nord, de Machéronte (*Menkour*) ou de la Moabitide et de l'Arnon à Pella, et du Jourdain, à l'ouest, à la frontière d'Arabie ou jusqu'à Hésébon (*Ḥesbân*), Philadelphie (*'Ammân*) et Gérasa (*Djéraš*), à l'orient. *Bell. jud.*, III, iii, 3. Ainsi limitée, la Pérée comprend seulement la partie méridionale extrême de la Décapole, si même elle ne l'exclut pas tout entière. Il s'agit sans doute de la Pérée politique, telle qu'elle fut quand Pompée déclara libres les principales villes de la Décapole, ou quand, à la mort d'Hérode l'ancien, Auguste les annexa à la province de Syrie. Cf. *Ant. jud.*, XIV, iv, 4; XVII, xi, 4; *Bell. jud.*, I, vii, 7. La Pérée était en cette condition au temps du Sauveur.

Cependant l'historien juif, en appelant Gadara la métropole de la Pérée, *Bell. jud.*, IV, vii, 3, en recule ainsi la frontière septentrionale jusqu'au Yarmouk, aujourd'hui le *Šerî'at el-Menâderéh,* limite du territoire de Gadara (*Umm-Keis*). Dans ces limites, outre cette dernière ville, étaient enclavées Pella (*Faḥêl*), Dion (*Khirbet*) et Capitoliade (*Beit er-Râs*), et Gérasa (*Djéras*), c'est-à-dire la moitié des villes de la Décapole. C'était à peu près tout le territoire des anciennes tribus de Gad et de Ruben, le pays de *'Adjloûn* actuel et la *Belqâ* septentrionale au nord de l'*ouadi Môdjib*, l'ancien Arnon, divisé en deux parties à peu près égales par la *Zerqâ*, l'ancien Jaboc. Les Talmuds, qui considèrent la Pérée au point de vue des observances légales, y font entrer encore plusieurs localités du Hauran et du Djédour, comme Nève (*Nâoua*), Édréi (*ed-Dera'a*) et quelques autres qui appartenaient à la tribu de Manassé orientale. Cf. Mischna, *Baba Batra,* III, 2; *Ketouboth,* xiii, 9; Tosiftha, même traité à la fin; Talmud Bab., *Sanhedrin,* ii, b, etc. Cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* in-8°, Paris, 1868, p. 56, 241-251. Voir la carte de Gad, t. iii, col. 28.

III. Population. — Au temps du Sauveur, la Pérée était occupée par les races les plus diverses. — Les Moabites, qui avaient profité de la scission du royaume d'Israël pour se réinstaller dans la partie située entre l'Arnon et le Jaboc, ne l'avaient plus quittée. Les Ammonites s'étaient avancés vers l'ouest, et au temps des Machabées ils occupaient Jaser et les alentours. I Mach., v, 6-9. A eux s'étaient mêlés les Nabuthéens et diverses autres branches ismaélites ou arabes. Cf. I Mach., x, 25; ix, 35, 36; *Ant. jud.*, XII, iv, 11, etc. Après la déportation en Assyrie des tribus orientales d'Israël, les Syriens de Damas avaient pu occuper complètement la contrée. Josèphe, *Bell. jud.*, xviii, 1, nous les montre peuplant les villages de la Pérée, tant au sud qu'au nord du Jaboc, et son récit les suppose, sinon formant le fond de la population, du moins nombreux dans les principales villes du pays, à Philadelphie ou *'Ammân,* à Hésébon, à Gérâsa, à Pella, à Gadara. — A ces éléments purement orientaux et sémites, était venu se joindre lors de l'invasion gréco-macédonienne

l'élément occidental ou japhétique. Pella de Pérée, comme son homonyme d'Apamée, doit sans doute son origine à des soldats de l'armée d'Alexandre qui, s'étant arrêtés au pied des monts de Galaad, et non loin au nord du Carith (*ouadi Yâbis*), avaient voulu donner à leur ville le nom de la patrie de leur maître. Elle aurait pour fondateur, ainsi que Dion, s'il faut en croire Étienne de Byzance, Alexandre lui-même (332 avant J.-C.). Cf. Reland, *Palæstina*, p. 736-737. Les autres villes de la Décapole dont les noms sémitiques indiquent une origine plus ancienne durent être relevées ou agrandies et embellies, pour recevoir des colonies de même genre. Vers la même époque, les Juifs trop à l'étroit dans la Judée étaient revenus dans cette Transjordane que leur avait donnée Moïse. Devant la fureur des autres populations toutes païennes, les Machabées avaient dû ramener leurs frères dans la terre de Juda, I Mach., v, 45. Après les conquêtes, en cette région, de Jean Hyrcan (135-107), d'Alexandre Jannée (106-39) et de son fils Hyrcan (79-40), les Juifs s'établirent de nouveau dans un grand nombre de villes de la Pérée où se trouvaient des Syriens et en relevèrent un grand nombre d'autres qui avaient été ruinées. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, 4. De gré ou de force, une multitude de païens embrassèrent alors la religion des Juifs. Cf. *Ant. jud.*, XIII, xv, 4; *Bell. jud.*, II, xviii, 1. Pompée, en 63, soustrait Gadara, Pella, Dion à la domination des Juifs et déclare leurs habitants autonomes. *Ant. jud.*, XIV, iv, 2, 4. C'était sans doute le même motif qui détermina plus tard Auguste, après la mort d'Hérode (40-4), à enlever Gadara à Hérode Antipas (4-39), et à la rattacher à la Syrie, parce que cette ville était « grecque ». *Ant.*, XVII, xi, 4. Elles étaient toutefois plus grecques, par leur caractère extérieur et la religion, que par le nombre de leurs habitants hellènes, puisque l'historien, *Ant.*, XIII, xv, 4, nomme Gadara même une ville « de Syrie » et qu'au commencement des troubles de Judée (61), les Juifs se jettent sur elle pour venger, par le massacre des Syriens, leurs frères traités de même à Césarée. *Bell. jud.*, II, xviii, 1. — Telle était la population de la Pérée quand le Christ commença la prédication de l'Évangile. Les foules qui accouraient de là et de la Décapole pour l'entendre étaient, sans doute, pour le plus grand nombre, des Juifs de la région et « des judaïsants » ou convertis. Voir Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, p. 197-200. Cf. Décapole, t. ii, col. 1333-1336; Galaad, t. iii, col. 45-59; Moab, t. iv, col. 1138-1178.

L. Heidet.

PEREIRA DE FIGUEIREDO Antonio, théologien portugais né au bourg de Macao, le 14 février 1725, mort à Lisbonne, le 14 août 1797. Il fit ses études au collège des Jésuites à Villa-Viçosa et entra en 1744 à l'Oratoire de Lisbonne, où il enseigna la grammaire (1752), la rhétorique (1755), et la théologie (1761). Dans le conflit qui s'éleva entre le Portugal et le Saint-Siège il défendit d'abord l'Église, mais Pombal le gagna à sa cause et le combla d'honneurs. Il quitta l'habit religieux et attaqua violemment le Pape et les doctrines romaines dans une foule de publications. Nous n'avons à mentionner parmi ses écrits que sa traduction des Écritures : *O Velho e Novo Testamento em Portuguez*, 23 in-8°, Lisbonne, 1778-1790. Les notes qu'il a jointes à sa version ne sont pas toujours orthodoxes. Voir Portugaises (Versions) de la Bible.

PEREYRA Benoît, exégète espagnol, né vers 1535, près de Valence, mort à Rome le 6 mars 1610. Il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1552, professa longtemps la philosophie, la théologie et l'Écriture Sainte et se fit une grande réputation par son savoir et son érudition. Nous lui devons : 1° Un long commentaire et diverses dissertations sur la *Genèse*, en 4 in-f° : *Ben. Pererii, Valentini, commentariorum et disputationum in Genesim tomi quatuor*. Cet ouvrage d'abord imprimé à Rome, 1591-1595, le fut ensuite plusieurs fois à Lyon et à Cologne. — 2° Un commentaire sur *Daniel*, en 16 livres, dédié au cardinal Caraffa, in-f°, Rome, 1587 : *Ben. Pererii, Valentini, commentariorum in Danielem prophetam libri sexdecim*. Il fut réimprimé à Lyon l'année suivante, à Anvers en 1594. Les éditions de Trèves (1618 et 1625) ne donnent que la 4e partie de ce travail. — 3° Des Dissertations considérables sur l'*Exode*, Ingolstadt, in-4°, 1601; Lyon, 1602 et 1607; sur l'*Évangile de S. Jean*, Lyon, in-4°, 1608 et 1610; sur l'*Apocalypse*, Lyon, in-4°, 1606; Venise, in-8°, 1607; sur l'*Épître aux Romains*, Ingolstadt, in-4°, 1603; Lyon, 1604; *Ben. Pererii, Valentini, selectarum disputationum in Sacram Scripturam tomi quatuor*. Ses autres ouvrages d'exégèse restés manuscrits sont : 1° *In B. Matthæi et B. Lucæ Evangelia commentarii*; 2° *Passio secundum IV Evangelistas explicata*; 3° *Explicatio aliquot capitum S. Evangelii secundum Matthæum et Lucam*; 4° *Prolegomena in Epistolam Divi Pauli ad Romanos*; 5° *Expositio Evangelii S. Joannis*; 6° Diverses dissertations sur des points spéciaux.

P. Bliard.

PEREZ DE VALENCE Jacques, théologien espagnol, né à Ayora, diocèse d'Orihuela, mort en 1490 ou 1491. Religieux augustin, il occupa les premières charges de son ordre avant de devenir évêque de Chrysopolis et suffragant de Frédéric Borgia, cardinal de Valence, plus tard pape sous le nom d'Alexandre VI. On a publié de Jacques Perez : *Expositio in caput III Threnorum*, in-f°, Paris, 1482; *Centum et quinquaginta Psalmi cum diligentissima etiam titulorum omnium expositione*, in-f°, Valence, 1484; *Expositio in Cantica canticorum*, in-f°, Venise, 1498; *Expositio in Exodum*, in-f°, Paris, 1533. — Voir N. Antonio, *Biblioth. Hispana vetus*, t. i, p. 329.

B. Heurtebize.

PERGAME (grec : τὸ Πέργαμον, ἡ Πέργαμος; ce nom n'apparaissant qu'au datif et à l'accusatif dans le Nouveau Testament, sans article, on ignore quel genre lui attribuait l'écrivain sacré), ancienne capitale de la Mysie, dans le district de Teuthranie, région accidentée et montagneuse; puis métropole de la province romaine de l'*Asia propria*, en Asie Mineure. Aujourd'hui, Bergamo ou Bergama (fig. 19). Pergame est mentionnée en deux endroits du Nouveau Testament : 1° Apoc., i, 11, dans la liste de sept Églises d'Asie Mineure auxquelles saint Jean reçut l'ordre d'adresser le récit de ses visions de Patmos; 2° Apoc., ii, 12, en tête de la troisième des sept lettres écrites par l'Apôtre à ces mêmes Églises, de la part de N.-S. Jésus-Christ.



19. — Monnaie de Pergame.
Têtes affrontées de Tibère et de Livie. CEBACTOI ΕΠΙ ΠΕΤΡ[Ω-ΝΙΟΥ]. — ℞. ΘΕΟΝ CEBACTON ΠΕΡΓΑΜΗΝΟΙ. Temple d'Auguste.

I. Topographie. — Au dessus d'une plaine ondulée, traversée par deux cours d'eau, se dresse une colline très remarquable, haute d'environ 300 mètres, à la forme arrondie, qui, vue d'en bas, ressemble à un cône de pin et que les anciens surnommaient pour ce motif στροβιλοειδές. Strabon, XIII, iv, 1. C'est au sommet de cette masse de trachyte que fut bâtie la cité primitive de Pergame, avec une citadelle ou acropole extrême-

ment forte. Plus tard, une ville beaucoup plus considérable s'étala peu à peu au pied de la montagne.

Le Kétéios (aujourd'hui *Kestel-tchaï*) et le Sélinos (*Bergama-tchaï*), venant tous deux du nord, coulent dans des ravins profonds et abrupts. Le premier longe simplement la ville; comme autrefois, le second la traverse sur une étendue d'environ 800 mètres. Pline, *H. N.*, v, 126. Ils vont se jeter, l'un et l'autre, à quelques kilomètres au sud de Pergame, dans le Caïcos, aujourd'hui *Bakyr-tchaï*, la rivière principale de la région, qui arrose une vallée d'une grande beauté, large et fertile, Strabon, XIII, IV, 2, et qui a son embouchure à environ 25 kil. (120 stades) de Pergame, dans la mer Égée, près de l'ancienne ville d'Élaïa, aujourd'hui *Tchanderlik*. Le Caïcos était autrefois navigable. A Pergame, le Kétéios est presque toujours à sec; le Sélinos a un peu d'eau, qui arrose quelques jardins. Du sommet de l'acropole, la vue s'étend jusqu'à la mer et jusqu'à Mitylène.

II. Histoire de Pergame. — 1° *A l'origine.* — Antérieurement à la dynastie qui établit la puissance de Pergame, cette ville n'a qu'une histoire assez obscure, ou presque toute légendaire. Elle paraît avoir été fondée par des colons grecs, qui, d'après la tradition la plus vraisemblable, étaient orignaires d'Arcadie. Voir Hesselmeyer, *Die Urprünge der Stadt Pergamos in Kleinasien*, 1885; E. Chrœmer, *Pergamos*, Leipzig, 1888. La première mention faite de Pergame dans un texte historique ne remonte qu'au début du IVe siècle avant J.-C. Xénophon, *Anabas.*, VII, VIII, 8; *Hellenic.*, III, I, 6. Les plus anciennes monnaies qu'on ait d'elle datent des années 420-400 avant notre ère.

2° *Sous les princes de la famille des Attales.* — Au commencement du IIIe siècle avant J.-C., Pergame acquit tout à coup une grande célébrité, grâce à ses princes et rois, les Attalides, dont voici la liste : Philétère (284-263); Eumène Ier (263-241); Attale Ier (241-197); Eumène II (197-159); Attale II (159-138); Attale III (138-133). Nous ne relèverons que les traits principaux de leur histoire, en tant qu'elle peut intéresser leur capitale.

Après la mort d'Alexandre le Grand, Pergame tomba sous la domination de Lysimaque, l'un de ses généraux et successeurs. La ville ne consistait alors qu'en une citadelle, bâtie, avec un certain nombre de maisons, au sommet de la montagne isolée qu'enserrent le Kétéios et le Sélinos. Lysimaque y mit en sûreté son riche trésor de 9 000 talents (environ 44 000 000 de francs), dont il confia la garde à l'eunuque Philétère. Celui-ci, mettant à profit les troubles politiques qui régnaient alors, réussit à s'emparer du trésor et de la citadelle, qu'il transmit à son neveu Eumène, petit dynaste des environs, fondateur de la brillante famille des Attalides. Attale Ier reçut d'Eumène un territoire considérablement agrandi, grâce à des victoires remportées soit sur Antiochus de Syrie, soit sur les Gaulois, ou Galates, qui envahirent l'Asie Mineure en 279. Il prit le titre de roi, après avoir battu à son tour ces derniers (240); et voyant l'avantage qu'il y aurait à profiter de l'amitié des Romains, dont l'influence commençait à se faire sentir en Asie Mineure, se fit leur fidèle allié. Sous son règne, Pergame devint non seulement la capitale d'un royaume considérable et l'une des villes les plus importantes de l'Asie antérieure, mais aussi un grand centre commercial et artistique, et une métropole d'une magnificence vraiment royale. La prospérité et la splendeur de la cité s'accrurent encore sous Eumène II, Strabon, XIII, IV, 2, qui y multiplia les monuments somptueux, sacrés ou profanes. Il l'enrichit notamment d'une bibliothèque admirable pour l'époque, où l'on comptait plus de 200 000 volumes ou rouleaux; grâce à elle, Pergame fut



20. — Vue de l'Acropole de Pergame. D'après une photographie.

aussi le centre d'un grand mouvement littéraire et scientifique. Elle fut transportée plus tard à Alexandrie, Antoine en ayant fait présent à Cléopâtre. Pline, *H. N.*, III, 2. Eumène donna également aux arts une impulsion considérable, et établit à Pergame une école de sculpture très illustre, qui posa la base de l'art dit pergaménien. La ville avait alors, comme autre source de richesses, la fabrication des parfums et des coupes d'argile, le travail de l'ivoire, la taille des pierres fines, et surtout la préparation des parchemins. A cette époque, en effet, on n'exportait pas encore les papyrus d'Égypte, et l'on se servait en Asie, pour les livres, de peaux de moutons, de chèvres et de veaux, auxquelles on faisait subir une préparation spéciale. Comme l'art de préparer ces peaux atteignit à Pergame une perfection particulière, on ne tarda pas à leur donner le nom de *chartæ pergamenæ*, qui subsiste encore sous la forme de « parchemin. » A la mort d'Eumène II, son frère Attale II prit les rênes du gouvernement, comme tuteur du jeune Attale III, fils du roi défunt. Il est question d'Attale II au premier livre des Machabées, XV, 22. Voir ATTALE II, t. I, col. 1227-1228. Attale III mourut sans héritier en 133, après avoir légué son royaume aux Romains, par un testament que Salluste soupçonne d'avoir été simulé, *Histor.*, V; cf. Horace, *Od.*, II, XVIII, 5, mais dont on reconnaît aujourd'hui la sincérité. — Ces divers princes battirent successivement monnaie, et Pergame continua ensuite, jusqu'à la fin du IIIe siècle de notre ère, d'user de ce privilège. Ses monnaies les plus courantes sont les *cistophori*, ainsi nommées parce qu'elles portaient gravée la *cista mystica*, avec d'autres objets rappelant le culte de Bacchus. On y voit aussi les insignes des trois autres grandes divinités de Pergame : Zeus, Athéné, Esculape.

3° *Sous la domination romaine.* — Après la mort d'Attale III, le royaume de Pergame fut incorporé à l'empire romain, sous le nom d'*Asia propria*, et, pendant deux siècles encore (jusqu'en 129 de l'ère chrétienne), la ville demeura la capitale de la province. Strabon, XIII, VI, 23, l'appelle ἐπιφανὴς πολίς. Cf. Pline, *H. N.*, V, 30. Elle était le siège d'un tribunal suprême; elle avait à sa tête, comme d'autres villes d'Asie, un asiarque, sorte de magistrat municipal indépendant, qui présidait les fêtes civiles et religieuses. On y avait installé une école de médecine, dont sortit le célèbre Galien. Les Romains continuèrent les traditions artistiques des Attalides, et contribuèrent aussi beaucoup à orner soit l'acropole, soit la ville basse, qui leur durent de beaux monuments. Pergame ne demeura donc pas alors sans gloire, bien qu'Éphèse et Smyrne se fussent développées à ses dépens et l'eussent peu à peu rejetée dans l'ombre. Vers la fin du premier siècle après J.-C., à l'époque où fut composée l'Apocalypse, Éphèse lui ravit même, sinon officiellement, du moins dans l'appréciation populaire, son titre de capitale de la province; c'est pour cela sans doute que Pergame n'est citée qu'au troisième rang parmi les sept églises, à la suite d'Éphèse et de Smyrne. Apoc., II. Voir W. M. Ramsay, dans le *Diction. of the Bible* de Hastings, t. III, p. 750-751. Au second siècle de notre ère, elle avait encore 120 000 habitants; mais, plus tard, elle dépérit graduellement, surtout sous les empereurs byzantins. Elle compte aujourd'hui environ 14 500 habitants, Turcs, Grecs, Arméniens, etc.

III. PERGAME ET LE CHRISTIANISME. — Nous ignorons dans quelles circonstances spéciales le christianisme avait pénétré à Pergame. Ce fut peut-être dès l'époque de saint Paul. Cf. Act., XIX, 10. Du moins, le passage de l'Apocalypse qui la concerne suppose qu'elle possédait, à la fin du premier siècle, une chrétienté considérable, fervente et parfaitement organisée, bien que, malheureusement, la secte impure des Nicolaïtes, voir NICOLAÏTES, t. IV, col. 1616-1617, y eût un certain nombre d'adhérents, comme à Éphèse. Apoc., II, 6. — Les interprètes se demandent, sans pouvoir se mettre entièrement d'accord, pourquoi, dans la lettre de saint Jean à « l'ange » de Pergame, cette ville est appelée à deux reprises, Apoc., II, 13, « le trône (ou l'habitation) de Satan. » La pensée générale est claire : ces mots signifient évidemment que l'évêque de Pergame exerçait son ministère dans un endroit qui présentait des difficultés particulières; mais il est difficile d'indiquer avec certitude le motif pour lequel Satan était censé avoir son siège à Pergame plutôt qu'ailleurs. — 1° D'après d'assez nombreux commentateurs, cela viendrait de ce que l'esprit de persécution, qui est vraiment un espri satanique, Apoc., II, 10, faisait alors rage à Pergame plus que dans aucune autre ville d'Asie; un passage de la lettre, Apoc., II, 13, mentionne le martyre du « témoin fidèle » Antipas. — 2° Une autre interprétation se rattache au culte vraiment extraordinaire dont le dieu Esculape fut l'objet à Pergame, à toutes les époques de son histoire, mais surtout sous la domination romaine. C'est, en effet, sous les Romains que fut bâti, dans la ville basse, aux frais de l'Asie entière, Philostrate, *Apoll.*, IV, 1, le célèbre Asclépéion ou temple d'Esculape, dont les dépendances étaient considérables, et qui jouissait du droit d'asile. Les malades y accouraient de très loin, dans l'espoir d'obtenir des guérisons miraculeuses; ils attendaient que le dieu leur dictât en songe des ordonnances infaillibles. Tacite, *Ann.*, III, 63; Pausanias, III, XXVI, 8. Esculape était, d'après Martial, IX, XVI, 2, le *pergamenus deus* par excellence. Or, ce dieu avait pour emblême le serpent, comme on le voit par de nombreuses monnaies de l'antiquité (fig. 21). D'un autre côté, Satan est, dans la Bible, le « serpent antique ». Cf. Gen., III, 1 sq.; Apoc., XII, 9; XXII, 2, etc. — 3° Selon d'autres, l'allusion porterait spécialement sur ce fait que Pergame était devenue, dès le règne d'Auguste, un centre du culte rendu à Rome et aux empereurs. — 4° On a pensé aussi tout spécialement à l'autel gigantesque qui fut érigé en l'honneur de Zeus Soter sur le plateau de l'acropole, par les soins d'Eumène II, entre les années 183 et 174 avant J.-C. Il était tout entouré de colonnades, et avait près de 35 m. de long sur 37 m. de large. Sa façade extérieure était ornée d'un haut-relief qui représentait la lutte des géants avec les dieux, en souvenir des victoires que les Attalides avaient remportées sur les Galates (fig. 22). — 5° Enfin, et telle est peut-être l'interprétation la plus naturelle, on a supposé que si Pergame est appelée le « trône de Satan », ce n'est pas seulement pour un de ces motifs particuliers, mais surtout parce qu'elle était devenue chaque jour davantage, depuis le commencement du IIIe siècle avant notre ère, un centre général d'idolâtrie. A côté du culte rendu à Rome et à l'empereur, à Esculape et à Jupiter, il y avait celui qu'on offrait à Athéna Polias Niképhoros, à Bacchus, à Vénus, etc., comme l'indiquent encore les ruines de vingt temples divers, échafaudés sur la montagne et éparpillés dans la ville basse. Par ce culte et par les orgies qui s'y associaient, Pergame était vraiment devenue le trône de Satan.



21. — Monnaie de Pergame.
Tête d'Esculape à droite. — ℞. Serpent. ΑΣΚΛΗΠΙΟΥ [ΣΩΤΗ]ΡΟΣ.

IV. ÉTAT ACTUEL DES MONUMENTS DE PERGAME. — Jusqu'aux vingt dernières années du XIXe siècle, les

ruines de Pergame, malgré leur étendue considérable, ne disaient presque rien aux peu nombreux voyageurs qui allaient les visiter. Mais le gouvernement prussien entreprit en 1878, sous l'habile direction de MM. Humann, Bohn, Conze, etc., des fouilles importantes, qui durèrent jusqu'à l'année 1886. Elles nous ont livré le plan complet des monuments de l'acropole et de la ville, en même temps qu'elles mettaient à jour des débris très précieux d'architecture, de sculpture, etc. En bas de la colline, on voit les restes plus ou moins bien conservés des remparts, d'un aqueduc souterrain, de quais, de ponts, d'un stade, de thermes, d'un théâtre, d'un amphithéâtre, de l'Asclépéion, etc. En haut, sur les quatre terrasses superposées du plateau de l'acropole, on admire les restes d'un gymnase, de l'autel de Jupiter, de plusieurs des temples mentionnés ci-dessus, d'un palais royal, de la bibliothèque d'Eumène II, d'un théâtre, etc. De nombreuses sculptures, statues, etc., sont devenues les richesses opimes du musée de Berlin. *Amazonengruppe des Attalischen Weihgeschenks, eine Studie zur Pergamenischen Kunstgeschichte,* Berlin, 1896; J. L. Ussing, *Pergamos, dens Historie og Monumenten,* Copenhague, 1897; Conze, *Pro Pergamo,* Berlin, 1898; E. Schweizer, *Grammatik der Pergamenischen Inschriften, Beitrage zur Laut-und Flexionslehre der gemein-griechischen Sprache,* Berlin, 1898. E. Pontremoli et M. Colignon, *Pergame, restauration et description des monuments de l'Acropole,* Paris, 1900; W. Dörpfeld, *Der südliche Thor von Pergamon,* Berlin, 1901, dans les *Abhandlungen der königl. preussisch. Akademie der Wissenschaften;* Conze, *Die Kleinfunde aus Pergamon,* dans le même recueil, Berlin, 1902; G. Cardinali, *Il regno di Pergamo, Ricerche di storia e di diritto pubblico,* Rome, 1906; enfin la grande publication artistique *Altertümer von Pergamon,* dont les parties suivantes ont été publiées : t. II, *Das Heiligtum der Athena Polias Nikephoros,* par R. Bohn, Berlin, 1897; t. III, 1re partie, J. Schram-



22. — Autel de Jupiter à Pergame. Reconstitution.
D'après Baumeister, *Denkmäler des klassischen Altertums,* t. II, p. 1216, fig. 1404.

men, *Der grosse Altar, der obere Markt,* Berlin, 1906; t. IV, *Die Theater-Terrasse,* par R. Bohn, Berlin, 1896; t. V, 2e partie, *Das Trajaneum,* par H. Stiller, Berlin, 1895; t. VIII, *Die Inschriften von Pergamon,* par Max Fränkel, avec la collaboration de E. Fabricius et C. Schuchhardt, Berlin, 1895.

V. Bibliographie. — 1° *Auteurs classiques :* Strabon, XIII, 4; Martial, IX, 17; Pline, *H. N.*, XXXV, IV, 10; Tite-Live, XXXII, XXXIII, 4; Polybe, XVI, 1; XXXII, 23; Ptolémée, V, II, 14; Josèphe, *Ant. jud.*, XIV. — 2° *Auteurs modernes :* Macfarlane, *Visit to the seven Apocalyptic Churches,* 1832; Arundell, *Discoveries in Asia Minor,* t. II, p. 302-307; von Prokesch-Osten, *Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient,* Stuttgart, 1836-1837, t. III, p. 304 sq.; von Schubert, *Reise in's Morgenland,* 2e édit., Erlangen, 1840, t. I, p. 316-318; Van Capelle, *Commentatio de regibus et antiquitatibus Pergamenis,* Amsterdam, 1842; Welcker, *Tagebuch einer griechischen Reise,* Berlin, 1865, t. II, p. 193 sq.; *Ergebnisse der Ausgrabungen zu Pergamon,* trois rapports publiés sur les fouilles allemandes par MM. Humann, Conze et Bohn, en 1880, 1882 et 1888, dans le *Jahrbuch der königl. preussischen Kunstsammlungen;* Thiersch, *Die Königsburg von Pergamon,* Stuttgart, 1883; Urlichs, *Pergamon, Geschichte und Kunst,* Leipzig, 1883; E. Reclus, *Nouvelle géographie universelle,* t. IX, *L'Asie antérieure,* Paris, 1884, p. 598-612; Humann, *Führer durch die Ruinen von Pergamon,* Berlin, 1885; Fabricius et Trendelenburg, l'article *Pergamon* dans les *Denkmäler des klassischen Altertums* de Baumeister, t, II, p. 1206-1287, Berlin, 1889; U. Pedroli, *Il regno di Pergamo, Studi e ricerche,* Turin, 1896; E. Le Camus, *Les sept Églises de l'Apocalypse,* Paris, 1896, p. 247-264; G. Habich, *Die*

L. Fillion.

PERGÉ (Grec : Πέργη, Vulgate : *Perga*), ville de Pamphylie, située à l'ouest du Cestrus, à environ 60 stades (12 kil.) de l'embouchure. Strabon, XIV, IV, 2 (fig. 23). Saint Paul et saint Barnabé dans leur première mission viennent de Paphos à Pergé en remontant le fleuve. Act., XIII, 13-14. Les Apôtres y séjournèrent probablement peu et ne paraissent pas y avoir prêché. Conybeare et Howson, *The Life and Epistles of St. Paul,* in-8°, Londres, 1891, p. 131, suivis par C. Fouard, *S. Paul et ses missions,* in-8°, Paris, 1892, p. 26-28, croient que saint Paul et ses compagnons arrivèrent à Pergé à l'époque où les habitants fuient les plaines malsaines du rivage pour se réfugier sur les hauteurs du Taurus; W. Ramsay, *The Church in the Roman empire,* 1893, p. 16-18, croit au contraire que cette migration est de date récente et qu'elle n'est pas antérieure aux Turcs. C'est à Pergé que Jean Marc quitta saint Paul et s'en retourna à Jérusalem. Act., XIII, 13. Voir Jean Marc, t. III, col. 1166. A leur retour de Pisidie, saint Paul prêcha à Pergé. Act., XIV, 24.

Pergé était la seconde ville de Pamphylie, le centre des

indigènes, tandis qu'Attalie était une colonie grecque. A Pergé se trouvait un temple célèbre d'Artémis, la même divinité que l'Artémis d'Éphèse. Les monnaies lui donnent le titre de reine de Pergé, Γάνασσα, en



23. — Monnaie de Pergé. — Tête laurée d'Artémis à droite. — ℞. ΑΡΤΕΜΙΔ | ΠΕΡΓΑΙ. Artémis en chiton court, debout à gauche, le carquois sur l'épaule, appuyée sur un sceptre et tenant une couronne de laurier. A ses pieds une biche; dans le champ I.

dialecte pamphylien et plus communément celui d'Artémis de Pergé. C. Lankoronski, *Les villes de Pamphylie et de Pisidie,* in-f°, Paris, 1890-1891, t. I, p. 17-37, 39, 49, 62. Inscription, n. 33 et 36, p. 172-173. W. Ramsay dans le *Journal of hellenic Studies,* 1880, p. 147-271; Hill, *Catalog. of British Museum, Pamphylia,* in-8°, Londres, 1897, p. 129-131. Le temple d'Artémis était situé près de la ville sur une hauteur. On



24. — Plan de Pergé.
D'après Lankoroski, *Les villes de Pamphylie,* t. I, p. 174.

y tenait chaque année une grande assemblée. Strabon, XIV, IV, 2. Il en reste quelques ruines. Le temple et son enceinte avaient droit d'asile. *Arch. Epigraph. Mittheilungen aus Oesterreich,* 1897, p. 67; C. Lankoronski, *Les Villes de Pamphylie,* t. I, p. 174, n. 39; Hill, *Catalogue of the Greek coins of Lycia, Pamphylia,* 1897, p. 119-142. Pergé porte aujourd'hui le nom de Murtana. E. BEURLIER.

PÉRIBOLE (hébreu : *gédér,* « mur; » Septante : περίπατος, περίβολος; Vulgate : *peribolus*), enceinte, mur formant enceinte. — Ézéchiel, XLII, 7, 10, parle d'un mur extérieur, long de cinquante coudées et parallèle aux chambres du Temple, de manière à laisser un espace vide entre les chambres et le mur. Les Septante traduisent par περίπατος, « lieu où l'on se promène, » ce qui convient à l'espace vide et non au mur. La Vulgate emploie le mot *peribolus,* de περίβολος, qui veut toujours dire « enceinte » ou « clôture ». — Sous Simon Machabée, on grava sur des tables d'airain le récit de ce qui avait été fait pour l'indépendance et la gloire de la nation, et on plaça ces tables sur le péribole du Temple, en un lieu apparent. I Mach., XIV, 48. Il est à croire que le mot péribole ne désigne pas ici le mur même du Temple, à distance duquel étaient tenus les gentils, mais un mur d'enceinte donnant sur le parvis des gentils et ménageant le lieu apparent qui permettait à tous de lire l'inscription. — Dans le Temple d'Hérode, le parvis des gentils contenait un péribole, ou mur d'enceinte, probablement à la place du péribole machabéen. Josèphe, *Bell. jud.,* V, V, 2, en parle en ces termes : A l'intérieur des portiques, « tout l'espace à ciel ouvert était dallé de pierres de toutes sortes. Quand on se rendait par là au second Temple, tout autour s'élevait une barrière en pierre, δρύφακτος λίθινος, de trois coudées de hauteur, fort élégamment construite. A intervalles égaux, se dressaient des colonnes pour rappeler, les unes en caractères grecs, les autres en latins, la loi de pureté en vertu de laquelle il n'est permis à aucun étranger d'entrer dans l'ἅγιον (le saint), car le second Temple était appelé ἅγιον (le saint). » Pareille défense était déjà en vigueur au temps d'Antiochus le Grand, puisque ce prince reconnaît « qu'il n'est permis à aucun étranger de pénétrer dans le péribole du Temple, interdit aux Juifs eux-mêmes quand ils n'ont pas été purifiés conformément à la loi de leurs pères. » Josèphe, *Ant. jud.,* XII, III, 4. L'historien juif dit ailleurs, *Ant. jud.,* XV, XI, 5; *Bell. jud.,* VI, II, 4, que l'infraction à cette défense comportait la peine de mort, et que l'autorité romaine avait sanctionné l'application de cette loi même à des Romains. Cf. Philon, *Legat. ad Caium,* 31, édit. Mangey, t. II, p. 577; *Middoth,* II, 3; *Kelim,* I, 8. On a révoqué en doute l'assertion de Josèphe concernant la peine de mort infligée aux étrangers qui franchissaient le péribole. Mais, en 1871, la vérité de l'assertion a dû être reconnue, lorsque Clermont-Ganneau, *Revue archéologique, nouv. sér.,* t. XXIII, 1872, p. 214-234, 290-296, pl. X, retrouva une colonne de pierre portant, en grec, l'une des inscriptions mentionnées par Josèphe. Cette inscription, actuellement à Constantinople, au musée Tschnili-Kiöschk, et dont le musée judaïque du Louvre possède un moulage, est ainsi conçue :

ΜΗΘΕΝΑ ΑΛΛΟΓΕΝΗ ΕΙΣΠΟ
ΡΕΥΕΣΘΑΙ ΕΝΤΟΣ ΤΟΥ ΠΕ
ΡΙ ΤΟ ΙΕΡΟΝ ΤΡΥΦΑΚΤΟΥ ΚΑΙ
ΠΕΡΙΒΟΛΟΥ ΟΣ Δ ΑΝ ΛΗ
ΦΘΗ ΕΑΥΤΩΙ ΑΙΤΙΟΣ ΕΣ
ΤΑΙ ΔΙΑ ΤΟ ΕΞΑΚΟΛΟΥ
ΘΕΙΝ ΘΑΝΑΤΟΝ

« Que nul étranger ne pénètre au dedans de la barrière qui entoure l'ἱερόν (les parvis réservés) et du péribole; celui qui serait pris serait cause pour lui-même que la mort s'ensuivrait. » Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.,* Leipzig, t. II, 1898, p. 271-275. En conséquence de cette défense, les Juifs surveillaient avec soin les entrées du péribole. Aussi s'émurent-

ils violemment quand ils crurent que saint Paul avait fait franchir l'enceinte sacrée à un gentil, Trophime d'Éphèse. Ils entraînèrent l'Apôtre hors du Temple dont ils firent aussitôt fermer les portes. Act., XXI, 29, 30. Le péribole était appelé *soreg* et l'on donnait le nom de *hel* à l'espace compris entre cette barrière et les bâtiments du Temple lui-même. Cf. *Middoth,* II, 3. Ce traité de la Mischna n'attribue à la barriere que dix palmes (0m67) de hauteur; l'indication de Josèphe, *Bell. jud.,* V, v, 2, parlant de trois coudées (1m57), paraît plus vraisemblable. L'espace circonscrit par le péribole s'élevait de quelques degrés au-dessus du terre-plein du parvis des gentils. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XV, XI, 5. Treize portes donnaient accès dans le *hel* et devant chacune se dressait l'une des colonnes mentionnées plus haut. Saint Paul semble faire allusion à ce mur de séparation, *medium parietem maceriæ,* dans son Épître aux Éphésiens, II, 14. Voir TEMPLE. H. LESÊTRE.

PÉRIL (grec : κίνδυνος; Vulgate : *periculum*), risque de perdre la vie. — L'hébreu n'a pas de mot particulier pour rendre l'idée de péril. Il se sert des locutions *benéfés*, « pour la vie », au risque de la vie, II Reg., XVIII, 13 (*qeri*); XXIII, 17; III Reg., II, 23; Lam., V, 9; Prov., VII, 23, et *berâšênû,* « pour notre tête », au risque de notre tête. I Par., XII, 19. L'Ecclésiastique, XXXIV, 13, dit qu'il a été plusieurs fois en péril de mort, mais qu'il en a été tiré par son expérience, Vulgate : « par la grâce de Dieu ». Dans deux autres passages de ce livre, on peut recourir au texte hébreu pour y trouver ce qui correspond à l'idée de péril. On lit dans les Septante et la Vulgate, III, 27 : « Qui aime le péril y périra. » Il y a dans l'hébreu : « Qui aime les richesses, *tôbôt,* soupirera après elles. » Plus loin, XLIII, 26, les versions traduisent : « Ceux qui naviguent sur la mer en racontent le péril. » Il y a dans l'hébreu : « Ceux qui descendent sur la mer en raconteront l'extrémité, *qâṣâh,* » diront, s'ils le peuvent, jusqu'où elle s'étend. Tobie, IV, 4, rappelle à son fils les périls que sa mère a courus pendant qu'elle le portait dans son sein. Esther, XIV, 1, 4, en péril de mort, demande à Dieu son assistance. Plusieurs fois, il est question des périls affrontés par les princes Machabées et leurs compatriotes. I Mach., XI, 23; XIV, 29; II Mach., I, 11; XI, 7; XV, 17. — Les Apôtres étaient en péril sur la barque pendant la tempête. Luc., VIII, 23. Saint Paul a été en péril à toute heure. I Cor., XV, 30. Il énumère tous ceux par lesquels il a passé. II Cor., XI, 26. Dieu l'en a délivré. II Cor., I, 10. D'ailleurs aucun péril ne le détachera de l'amour du Christ. Rom., VIII, 35. H. LESÊTRE.

PERIPSEMA (grec : περίψημα), qualificatif que se donne saint Paul, I Cor., IV, 13 : « Nous sommes comme les περικαθάρματα du monde et le περίψημα de tous. » Le mot περικαθάρματα désigne le produit d'un nettoyage complet, les balayures d'une maison, et le mot περίψημα, de περιψάω, « frotter tout autour, » le résidu ou la râclure d'un objet qu'on a remis en état. L'Apôtre voudrait donc dire qu'il est traité par la plupart des hommes comme la balayure et le rebut de l'humanité. Cf. Is., LIII, 3. Cependant les deux mots grecs sont susceptibles d'un autre sens. Le premier est un composé de κάθαρμα, nom donné à des misérables que l'on entretenait à Athènes aux frais de l'État, pour en faire des victimes expiatoires en cas de malheurs publics. Cf. Aristophane, *Plut.,* 454; *Eq.,* 1133; Döllinger, *Paganisme et Judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. I, p. 315. Dans l'ancienne Italique, περικάθαρμα était rendu par *lustramentum,* pour *lustramen,* « objet expiatoire. » Cf. S. Ambroise, *In Ps. CXVIII,* VIII, 7, t. XV, col. 1297. Dans les Proverbes, XXI, 18 : « Le méchant sert de rançon pour le juste, » les Septante rendent *kofér,* « rançon, » par περικάθαρμα. Le mot περίψημα se prête également à un sens analogue. Dans l'édition sixtine du livre de Tobie, V, 18, on lit : « Que l'argent devienne le περίψημα de notre enfant, » c'est-à-dire sa rançon. D'après Hesychius et Suidas, les Athéniens jetaient à la mer l'homme dont ils faisaient leur victime expiatoire en disant : « Sois notre περίψημα. » Cf. Cornely, *I Epist. ad Cor.,* Paris, 1890, p. 111. Dans l'idée de saint Paul, les Apôtres seraient donc comme des victimes expiatoires, rejetées par le monde et associées au Christ pour compléter ce qui manque à ses souffrances. Col., I, 24. Leur abjection participerait ainsi à celle du Messie, dont il est dit dans Isaïe, LIII, 3, 5 :

> Il était méprisé et abandonné des hommes...
> Mais c'étaient vraiment nos maladies qu'il portait...
> Il a été transpercé à cause de nos péchés.

Saint Paul serait à la fois « balayure et rebut » et en même temps « rançon et victime expiatoire », à l'exemple du Messie. Le second sens est rendu probable par la gradation que suit l'Apôtre : les prédicateurs de l'Évangile sont traités « comme les derniers des hommes, comme des condamnés à mort »; après le dénuement, les coups, les malédictions, les persécutions, les calomnies, l'idée d'expiation paraît se présenter plus logiquement que celle du mépris et de l'humiliation. I Cor., IV, 9-13. H. LESÊTRE.

PERKINS Guillaume, théologien calviniste, né en 1558 à Warton dans le comté de Warwick, mort en 1602. Il étudia à l'université de Cambridge. Ministre calviniste, il acquit une grande réputation comme prédicateur. Dans ses œuvres publiées à Londres, 1616, 3 in-f°, on remarque : *A digest or harmonic of the old and new Testament; Exposition of Galatians, Exposition of Christ's sermon on the Mount; Commentary on Hebr. XI; Exposition of Jude; Exposition of Revelation I, II, and III.* — Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica,* p. 347; Walch, *Biblioth. theologica,* t. IV, p. 701, 758, 857. B. HEURTEBIZE.

PERLE (grec : μαργαρίτη; Vulgate : *margarita*), substance qui se forme dans l'intérieur de plusieurs espèces de coquilles marines. — 1° Un certain nombre de coquilles sont tapissées intérieurement par une substance calcaire argentée, secrétée par le manteau du mollusque, comme la coquille elle-même dont la composition chimique est identique. Cette substance s'appelle nacre. Parfois, à la suite d'une blessure faite au mollusque par la piqûre d'un petit ver, par un grain de sable ou un petit corps étranger introduit et enfermé dans la coquille, il se produit une concrétion isolée de matière nacrée, sous forme ronde, oblongue ou irrégulière. C'est la perle. Elle est généralement adhérente à la coquille, mais peut aussi se sécréter à l'intérieur du manteau et des organes. D'abord très petite, elle s'accroît par couches annuelles. Ce qui fait son prix, c'est sa grande dureté, sa dimension et surtout son éclat chatoyant qui reproduit celui de la nacre. Sa coloration va du blanc azuré au blanc jaunâtre, au jaune d'or et au noir bleuâtre; on trouve même des perles roses, bleues et lilas. Les principales coquilles perlières sont l'*avicula margaritifera* (fig. 25), la *meleagrina margaritifera,* appelée aussi printadine ou mère-perle, la *pinna marina,* l'*unio margaritiferus,* mulette ou moulette perlière, etc. On trouve aussi des perles dans les huîtres et les moules ordinaires; mais elles sont ternes et sans valeur. Les Chinois et les Indiens font produire des perles d'un certain prix à des moules et des huîtres, en introduisant dans le manteau de ces bivalves de petits corps durs qui déterminent la sécrétion nacrée.

Les anciens recueillaient les coquilles perlières dans la mer Rouge, dans la mer des Indes, cf. Pline, *H. N.*, IX, 54; XXXIV, 48; Strabon, XV, 717, et dans le golfe Persique, aux environs de l'île de Tylos. Cf. Pline, *H. N.*, VI, 32; Strabon, XVI, 767; Athénée, III, 93; Élien, *Hist. animal.*, X, 13. Les perles ont été estimées à très haut prix dans l'antiquité. Pline, *H. N.*, IX, 54, dit qu'elles occupent le sommet parmi les choses précieuses. Cf. Pline, *H. N.*, VI, 24; IX, 56, 58; XXXIII, 12; XXXIV, 48; XXXVII, 6. Les Romains en faisaient grand cas. La femme de Caligula, l'impératrice Lollia Paulina, en possédait dans sa parure pour 40 millions de sesterces (près de 10 millions de francs). On en mettait à toutes les parties du costume. Cléopâtre, dans une fête donnée par Marc-Antoine, en avala une qui valait des centaines de mille francs. Horace, *Sat.*, II, III, 238-240, parle d'un personnage qui prit une perle à l'oreille de Métella et la fit dissoudre dans du vinaigre, pour avaler tout d'un trait un million de sesterces (près de 250 000 francs). Le goût de ces objets coûteux s'était également répandu en Grèce et en Orient.

2° Les perles ont été certainement connues en Palestine, au moins depuis l'époque de Salomon. Mais on ne sait pas d'une manière certaine quel mot pouvait les désigner. Le mot *gâbîs* est le nom du cristal, probablement du cristal de roche, et non des perles. Voir CRISTAL, t. II, col. 1119. Les *penînîm* ne sont que des pierres précieuses, d'après les versions. Prov., III, 15; VIII, 11; XX, 15; XXXI, 10. Ces pierres précieuses peuvent sans doute être des perles, puisque ces dernières sont des sécrétions calcaires; elles pourraient être aussi du corail rouge ou une substance analogue. Voir CORAIL, t. II, col. 957. A Suse, il y avait dans le palais royal un dallage fait avec de l'émeraude et du *dar*. Esth., I, 6. Le mot *dar* est le nom des perles en arabe. Les Septante traduisent par λίθος πίννινος, « pierre de pinne, » de *pinna marina*, ce qui indiquerait une incrustation de nacre provenant des coquilles du mollusque perlier. La Vulgate rend *dar* par *lapis parius*, « pierre de Paros, » marbre. Il est assez probable en effet qu'il s'agissait de marbre translucide et nuancé comme les perles ou la nacre. Dans le Cantique, I, 10, on dit à l'Épouse : « Nous te ferons des *tôrîm* avec des *ḥărûzîm*. » D'après les versions, il s'agit de « chaînes d'or marquetées d'argent ». Il est possible que les deux mots hébreux désignent des colliers dans la composition desquels entraient les perles, le corail et les pierres précieuses. Ils ne se rencontrent pas ailleurs, et ce sens leur convient bien, par comparaison avec les termes arabes correspondants. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwörterbuch*, p. 278, 885.





25. — *Avicula Margaritifera.*

3° Dans le Nouveau Testament, la mention des perles est très claire. Notre-Seigneur compare le royaume des cieux à un marchand qui trafique sur les perles. En ayant rencontré une de grand prix, il vend tout ce qu'il a pour l'acheter. Matth., XIII, 45, 46. Il ne craint pas d'engager momentanément toute sa fortune, parce qu'il est sûr de revendre la perle avec gros bénéfice à quelque riche amateur. Saint Paul recommande aux femmes chrétiennes d'éviter le luxe dans leur parure et de savoir se passer de perles. I Tim., II, 9. La femme qui représente la grande Babylone est ornée de perles. Apoc., XVII, 4; XVIII, 16. Babylone faisait commerce de ces précieux objets. Apoc., XVIII, 12. — Le Sauveur défend de jeter les perles devant les pourceaux, qui les fouleraient aux pieds. Matth., VII, 6. La doctrine et la grâce de l'Évangile ne doivent pas être communiquées à des âmes indignes qui les profaneraient.

H. LESÊTRE.

PERSANES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — 1° Sous les rois de Perse, Cyrus et ses successeurs, un grand nombre de Juifs s'établirent dans toutes les parties de leur empire, et il est à croire que dans les synagogues on expliqua les Écritures dans la langue du pays. Nous savons du moins par le Talmud, *Sota*, 49[b], que les Israélites qui habitaient en Perse, en parlaient la langue en même temps que l'hébreu. Mais s'il a existé des traductions persanes de l'Écriture à leur usage, il ne nous en est rien parvenu. On ne possède rien non plus des anciennes versions du Nouveau Testament, qui ont dû être faites d'assez bonne heure, puisque le christianisme se répandit en Perse dès les premiers siècles. Saint Jean Chrysostome, *Hom. II*, 2, *in Joa.*, t. LIX, col. 32, dit expressément que de son temps l'Évangile de saint Jean était traduit en persan. et Théodoret de Cyr, *Græc. affect. curat.*, IX, t. LXXXIII, col. 1045, dit que les Perses « vénèrent les écrits de Pierre, de Paul, de Jean, de Matthieu, de Luc et de Marc, comme venant du ciel, » ce qui semble indiquer qu'ils étaient traduits en leur langue. De toutes ces versions primitives, rien n'a survécu.

2° *Le Pentateuque.* — Maimonide parle d'une traduction persane du Pentateuque antérieure à Mahomet. L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*, Berlin, 1832, p. 9. Celle que nous possédons est bien moins ancienne. Elle a été imprimée pour la première fois à Constantinople en 1546, en caractères hébreux, et réimprimée, en caractères perses, dans la quatrième partie de la Polyglotte de Walton. Elle a pour auteur Rabbi Jacob ben-Joseph Taous (« le Paon »), qui vivait à Constantinople dans la première moitié du XVI[e] siècle. Quelques critiques

ont voulu la faire remonter plus haut, mais il est impossible de lui donner une origine antéislamique, parce qu'elle est écrite en néo-perse et abonde en mots arabes, ce qui ne se rencontre que dans les livres écrits depuis la conversion de la Perse au mahométisme. De plus, Babel, Gen., x, 10, est traduit par « Bagdad »; or Bagdad ne fut bâtie qu'en 763 (l'an 145 de l'Hégire). A. Kohut, *Kritische Beleuchtung der persischen Pentateuch-Uebersetzung des Jacob Ben-Joseph Tavus unter stetiger Rücksichtsname auf die ältesten Bibelversionen,* in-8°, Leipzig et Heidelberg, 1871, de même que Lorsbach, dans le *Ienaer All. Lit. Zeitung,* 1816, n. 58; Zunz, dans Geiger *Wissenschaftliche Zeitschrift*, 1839, t. IV, p. 391, et Munk, *Notice sur Rabbi Saadia Gaon*, Paris, 1838, p. 62-87, s'accordent à faire naître R. Jacob vers 1510. La traduction, faite sur l'hébreu, est d'une littéralité excessive : Taous évite les anthropomorphismes et emploie des euphémismes; il se sert du Targum d'Onkelos et de la version arabe de Saadia, des commentaires de Kimchi et d'Aben Ezra; dans plusieurs passages, il laisse l'hébreu sans le traduire. Gen., VII, 11; XII, 6, 8, etc.; Exod., III, 14; XVII, 7; Num. XXI, 28, etc., Deut., III, 10, etc. Son œuvre a peu de valeur critique. « L'auteur de cette traduction, étant juif, dit Richard Simon, *Hist. critique du vieux Testam.*, p. 307, a affecté partout les hébraïsmes, et c'est ce qui fait qu'elle ne peut pas être d'un grand usage, si ce n'est dans les synagogues des Juifs de Perse. »

3° *Manuscrits de diverses traductions persanes de livres de l'Ancien Testament.* — Il existe en manuscrit des traductions persanes de plusieurs livres de l'Ancien Testament. La Bibliothèque nationale de Paris en possède plusieurs. Le *Catalogue des manuscrits hébreux,* Paris, in-4°, 1866, signale les suivants (cf. *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecæ regiæ,* in-f°, t. I, Paris, 1739, *Codices hebraici,* p. 4-5) : — N° *70* (ancien *34*), Genèse et Exode, renfermant l'hébreu original et, après chaque verset, la version persane, de même que le n° *71* (ancien *35*) qui contient le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome. Cette version persane, écrite en caractères hébreux, reproduit la paraphrase chaldaïque d'Onkelos; elle est différente de celle qui a été imprimée dans la Polyglotte de Constantinople et dans le t. VI de la Polyglotte de Walton. — N° *90* (ancien *38*), Josué, les Juges, Ruth, Esdras et Néhémie, en caractères hébreux. Traduction très littérale sur l'hébreu. Écrit en 1601. — N° *91* (ancien *39*). Livres de Samuel, des Rois et des Paralipomènes, en caractères hébreux. Écrit dans la ville de Lâr, comme le précédent, en 1601. — N° *97* (ancien *44*). Isaïe, Jérémie et Ézéchiel, en caractères hébreux. Ézéchiel s'arrête au ch. x, 4. La version est faite sur le texte massorétique, d'après la paraphrase chaldaïque de Jonathan. Écrit au commencement du XVIe siècle. — N° *100* (ancien *25*). Jérémie, en caractères hébreux. La version est très différente de celle du n° 97; elle a été faite sur la paraphrase chaldaïque. — N° *101* (ancien *47*). Lamentations et les douze petits prophètes, en caractères hébreux. Traduction faite sur le texte hébreu, mais avec de nombreux contre-sens. — N° *116* (ancien *43*). Proverbes, Cantique des Cantiques, Ruth, Ecclésiaste, Esther, texte hébreu ponctué accompagné verset par verset de la traduction persane, faite sur l'hébreu et écrite en caractères hébreux. — N° *117* (ancien *113*). Proverbes, Ecclésiaste et Cantique avec traduction persane, suivant verset par verset, l'hébreu qui est ponctué. Elle est écrite en caractères hébreux. En général, elle s'accorde avec celle du n° *116*, mais avec beaucoup de variantes. C'est le manuscrit dont s'est occupé Hassler, dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1829, p. 469-480. — N° *118* (ancien *40*). Job et les Lamentations, texte hébreu ponctué avec traduction persane, verset par verset, en caractères hébreux. — N° *120* (ancien *42*). Job, du même traducteur, mais avec de nombreuses variantes. Hébreu et persan comme au n° *118*. — N° *122* (ancien *41*). Job (incomplet). La traduction est presque toujours d'accord avec la précédente. — N° *127* (ancien *224*), Esther, texte hébreu ponctué, suivi verset par verset de la traduction persane, en caractères hébreux. En tête du manuscrit se trouve un calendrier liturgique qui finit à l'année 1523. — N° *128* (ancien *45*). Daniel, avec une histoire apocryphe de ce prophète (cette histoire a été publiée en caractères hébreux avec une traduction allemande par Zotenberg, dans Ad. Merx, *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes,* 1869, t. I, p. 385-427. — N° *129* (ancien *46*). Daniel. Cette version s'accorde avec celle du n° 128. — N° *130* (ancien *236*). Livres deutérocanoniques, en caractères hébreux. La traduction de Tobie est faite d'après le texte hébreu publié pour la première fois à Constantinople en 1516 et reproduit dans le t. IV de la Polyglotte de Londres. Judith est traduit d'après le texte hébreu publié à Venise vers 1650, Bel et le dragon, d'après l'hébreu contenu dans le même volume où se trouve l'hébreu de Judith.

Parmi les manuscrits persans, écrits en persan, la Bibliothèque nationale, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale de Paris,* in-8°, 1905, possède les traductions suivantes de livres de l'Ancien Testament : N° *1*. Une traduction persane des Psaumes, d'origine juive, copiée en 1316 sur un manuscrit judéo-persan du Lâr, avec les variantes de deux autres manuscrits. — N° *2*. Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des Cantiques, Esther, Ruth. Écrit à Agra en 1604 d'après un manuscrit judéo-persan. — N° *3*. Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des Cantiques, Esther (non achevé). La traduction est la même que la précédente, avec quelques variantes. — N° *4*. Isaïe, Jérémie, Lamentations (deux versions), Baruch. Copié en 1606 à Hamadan d'après un manuscrit judéo-persan. — N° *5*. Judith, traduit sur la Vulgate, par le P. Gabriel, capucin (commencement du XVIIe siècle).

La Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg possède aussi plusieurs versions persanes qui faisaient partie de la collection du karaïte Abraham Firkowitz et de la société d'Odessa. Cf. A. Harkavy et H. L. Strack, *Catalog der hebraischen Bibel-Handschriften in St-Petersburg,* in-8°, Saint-Pétersbourg et Leipzig, 1875. — N° *139*. Petits prophètes, contenant Michée, I, 13, jusqu'à Malachie, III, 2. — N° *140*. Haphtaroth, en hébreu ponctué, avec la traduction persane; la version persane est écrite en caractères arabes. — N° *141*. Pentateuque hébreu et persan. L'hébreu est ponctué, mais d'une façon particulière. La version est écrite en petits caractères et suit l'original verset par verset, mais elle est très différente de la version de R. Jacob Taous. — N° *142*. Fragments de Job.

Walton, dans les Prolégomènes de sa *Polyglotte,* XVI, 9, p. 694. mentionne deux Psautiers manuscrits traduits sur la Vulgate.

La bibliothèque du British Museum à Londres possède (voir Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum,* in-4°, Londres, part. I, 1899) : N° *159,* version persane des Psaumes par Baba ben Nurial, faite à Ispahan vers 1740, par ordre de Nadir Chah. Cette traduction est précédée du texte hébreu du Pentateuque et suivie de divers poèmes en caractères persans rabbiniques. — N° *160,* même version persane des Psaumes. Caractères rabbiniques persans du XVIIIe ou XIXe siècle.

La Bibliothèque bodléienne d'Oxford possède trois exemplaires (Nos *1827-1829*) de la traduction persane des Psaumes faite par un religieux portugais, le P. Juan, 1610; deux exemplaires (un incomplet) d'une autre traduction différente des Psaumes (Nos *1830-1831*);

une traduction de Judith, d'après la Vulgate (N° *1832*).

4° *Traductions persanes des Évangiles.* — 1. *Imprimées.* — Les chrétiens des provinces occidentales de la Perse, se rattachant à l'Église syriaque, se servirent d'abord de la Peschito. Aussi une des premières traductions des Évangiles qui fut faite en persan dérive-t-elle de la Peschito. Elle a été publiée dans la Polyglotte de Walton, d'après un manuscrit appartenant à Pococke et écrit en 1341, avec une traduction latine de Sam. Clericus et de Thom. Grovius. La traduction latine a été réimprimée par Bode, in-4°, Helmstadt, 1751, avec une préface historique et littéraire. Une seconde traduction des Évangiles, faite sur le texte grec, fut publiée d'après deux manuscrits, l'un de Cambridge, l'autre d'Oxford; avec les variantes du manuscrit de Pococke traduit d'après la Peschito, par un professeur arabe de Cambridge, Abraham Wheloc, et par Pierson. *Quatuor Evangeliorum versio persica*, in-f°, Londres, 1652-1657. Elle est accompagnée d'une traduction latine. — Nadir Schah fit faire en 1740, par les jésuites Duhan et Desvignes, une nouvelle traduction persane des quatre Évangiles, qui a été publiée par Dorn à Saint-Pétersbourg en 1848. Voir Dorn, dans *Hall. Allg. Literaturzeitung*, 1848, t. II, p. 464. — Colebrooke a fait imprimer à Calcutta en 1804 une version des Évangiles. De même L. Sebastiani à Sérampore en 1812. H. Martyn a édité à Londres en 1821 *The New Testament, translated from the Greek into Persian.* — La société biblique a publié depuis diverses traductions persanes complètes ou partielles des Écritures.

2. *Manuscrites.* — Le fonds persan de la Bibliothèque nationale de Paris contient les manuscrits suivants : N° *6*. Les quatre Évangiles. Traduction anonyme, copiée en 1756. — N° 7. Traduction des quatre Évangiles, dont il est parlé plus haut, faites par des missionnaires, et des docteurs arméniens sur la Vulgate par l'ordre qu'en donna le roi de Perse Nadir Schah, en 1736. Copie de l'original, faite par les soins de P. Lagarde († 1750). — N° *8*. Autre traduction des Évangiles, faite sur le grec, écrite pour le roi Louis XIII en 1616, par un missionnaire français. — N° *9*. Même traduction avec quelques légères divergences. Écrite en 1631. — N° *10*. Évangile de saint Matthieu. Copié sur un très ancien manuscrit du Vatican. Cette version se rapproche beaucoup de celle qui est contenue dans le n° *9*. — N° *11*. Autre copie (incomplète) de l'Évangile de saint Matthieu, faite sur le manuscrit précédent. — N° *12*. Évangéliaire pour le commun du temps. Copié en 1374.

La Bibliothèque bodléienne possède le Nouveau Testament traduit par le R. H. Martin, deux exemplaires (N°s *1833-1834*) et plusieurs traductions plus ou moins complètes des Évangiles (N°s *1835-1840*). Voir Sachau et Ethe, *Catalogue of the Persian manuscripts in the Bodleian Library*, in-4°, Oxford, 1889, col. 1050-1056.

La Bibliothèque de Berlin possède le manuscrit d'une traduction persane de l'Évangile de saint Matthieu (N° *1096*) qui est pour le fond la même que celle qui a été publiée à Londres par Whelock, in-f°, 1657. Le N° *1097* contient entre autres choses la traduction des douze premiers chapitres de saint Matthieu, faite en 1799. Voir W. Pertsch, *Verzeichniss der persischen Handschriften*, t. IV des *Handschriften Verzeichnisse der k. Bibliothek zu Berlin*, in-4°, Berlin, 1888, p. 1043-1045.

Voir Rosenmüller, *De versione Pentateuchi persica comment.*, in-4°, Leipzig, 1813 ; J. Fürst, *Bibliotheca judaica*, t. III, p. 453 ; J. Mc Clintock et J. Strong, *Cyclopædia of Biblical Literature*, t. VII, New-York, 1889, p. 984 ; *The Bible of every Land*, in-4°, Londres, 1860, p. 64-71.

F. VIGOUROUX.

PERSE (hébreu ; *Pâras ;* Septante : Περσίς ; Vulgate : *Persis*), contrée d'Asie. Le nom de la Perse est, dans les inscriptions cunéiformes, *Pârça*, en perse, *Pârs* et *Fârs*, en arabe, *Fâris*.

I. GÉOGRAPHIE. — La Perse proprement dite (fig. 26) occupait primitivement la partie la plus méridionale de la grande chaîne de montagnes qui s'étend de la mer Noire au golfe Persique tout le long de la rive gauche du Tigre. Le pays était borné au sud et au sud-ouest par le golfe Persique, au nord-ouest et au nord par la Susiane et la Médie, à l'est par de grands déserts. La région qui avoisine la mer se compose de bancs d'argile et de sable parallèles au rivage ; elle a été modifiée sur plusieurs points par le travail des alluvions. Le sol est tantôt marécageux, tantôt rocheux et mal arrosé, partout malsain et stérile. Cf. Pline, *H. N.*, XII, 20. Au delà, plusieurs chaînes de hauteurs s'élèvent graduellement l'une derrière l'autre, dans toute la longueur du pays, pour atteindre le plateau. Cette région moyenne est ordinairement boisée et fertile en céréales, sauf dans plusieurs cantons du nord et de l'est. Cf. Strabon, XV, 727. Quelques rivières seulement, l'Oroatis, l'Araxès, le Bagradas, parviennent à traverser les hauteurs et les sables et à se jeter dans le golfe. D'autres n'ont pas d'écoulement ; leurs eaux forment au fond des vallées des lacs dont le niveau varie avec les saisons. La partie montagneuse se découpe en pics aigus, couverts de neige, séparés par des ravins aux parois presque verticales, au fond desquels se précipitent de furieux torrents. Le sommet le plus élevé, le Kouh-i-Dina, au nord, atteint 5200m ; au sud, le Djébel Boukoun monte jusqu'à 3230m.

Sur le haut plateau, le climat se ressent de la sécheresse du sol et de l'absence de rivières. La pureté de l'atmosphère est telle qu'on peut distinguer à l'œil nu les satellittes de Jupiter ; la planète elle-même y jette de si vifs rayons qu'elle porte une ombre très nette sur une surface claire. On s'explique ainsi le goût des anciens mages pour l'observation des astres et le culte qu'ils rendaient à certains d'entre eux. Voir MAGE, t. IV, col. 544. Par contre, comme cette pureté de l'atmosphère n'oppose aucun obstacle aux rayons solaires et au rayonnement nocturne, on peut passer, en moins de quelques heures, de 7 à 62 degrés centigrades. En hiver, avec des tourbillons de neige, la température peut descendre à — 30°.

La race était endurcie à la fatigue par la vie dans la montagne. Élancés et robustes, la tête fine sous leur épaisse chevelure et leur barbe bouclée (fig. 27), les Perses étaient intelligents et passionnés pour la guerre. Plusieurs tribus se partageaient le pays : les Pasargades, les Maraphiens et les Maspiens, qui exerçaient la prépondérance, les Panthialéens, les Dérousiéens et les Carmanes, qui menaient la vie sédentaire, les Daens, les Mardes, les Dropiques et les Sagartiens, qui préféraient l'état nomade. De gros villages avaient été bâtis sur le bord de la mer, Armouza, Sisidôna, Apostana, Gogana et Taôkê, ce dernier possédant un palais royal. Cf. Hérodote, I, 125 ; Néarque, dans Arrien, *Hist. indic.*, XXXVII, 5, 7, 8 ; XXXIX, 3 ; Strabon, XV, III, 3. A l'intérieur s'élevaient les villes de Carmana, au nord-est, cf. Ptolémée, VI, 8, de Gabœ, au nord, avec un palais, cf. Plotémée, VI, 4 ; Strabon, XV, III, 3, de Persépolis et de Pasagardes, au centre du pays. Cf. E. Reclus, *Géographie universelle*, t. IX, p. 168-187 ; Maspero, *Histoire ancienne*, t. III, p. 456-459.

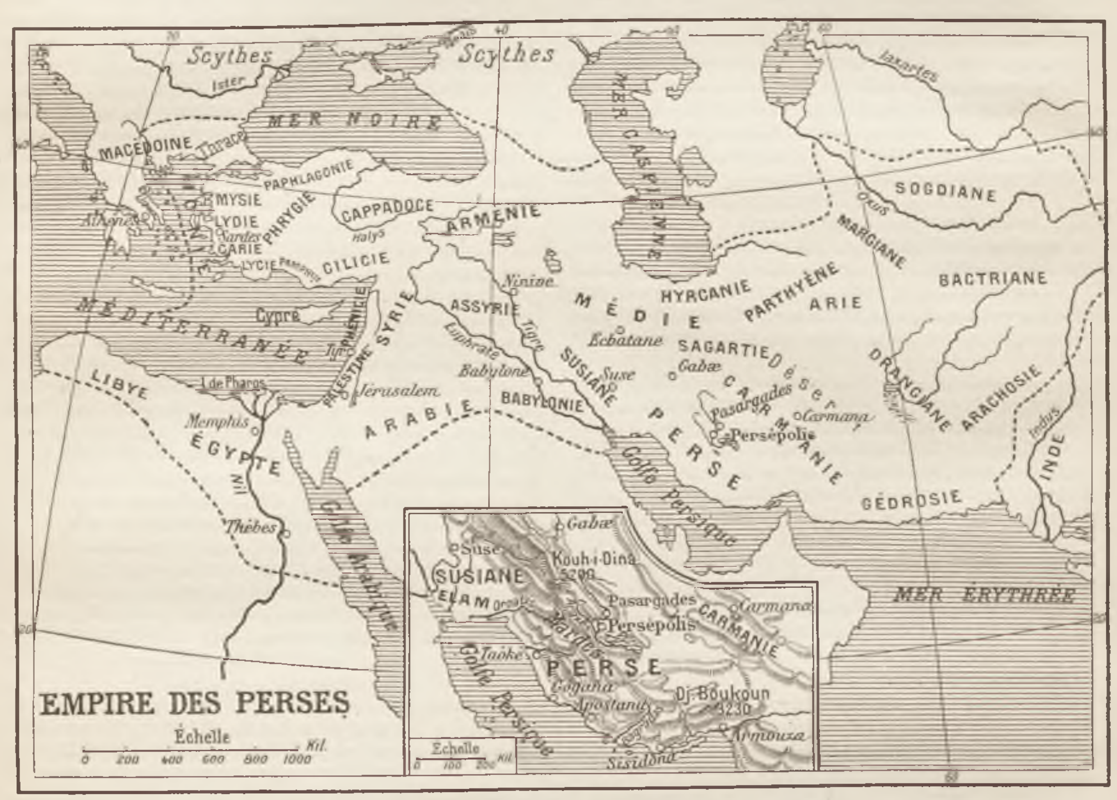
II. HISTOIRE. — Les Perses ne sont pas nommés dans la table ethnographique, mais ils étaient, comme les Mèdes, japhétites et de race iranienne. Gen., X, 2. Primitivement confinés dans leurs vallées ardues, ils avaient dû s'étendre au nord-ouest aux dépens de l'Élam, au moment où ce pays avait été affaibli par la puissance assyrienne. Voir ÉLAM, t. II, col. 1638. Ils élisaient leurs rois dans la famille d'un de leurs chefs primitifs, Akhâmanisch, l'Akhéménès des Grecs, dont

la légende s'est emparée. Cf. Élien, *Var. hist.*, xii, 21. Tchaispi ou Téispès, son successeur et peut-être son fils, profita de la ruine de Suse par Assurbanipal pour s'emparer de la partie orientale de l'Élam. C'était le pays d'Ansân, et lui-même prit dès lors le titre de roi d'Ansân. Cf. Hérodote, vii, 11, et l'inscription de Béhistoun, col. i, lig. 5, 6. Ce titre est attribué à Cyrus et à ses trois prédécesseurs par les monuments babyloniens de Cyrus, *Cylindre,* lig. 20, 21, dans les *Beiträge zur Assyriologie,* t. ii, p. 20, 21, d'où l'on conclut que la conquête du pays d'Ansân est bien l'œuvre de Téispès, et qu'il n'existe pas de lacune dans la série chronologique entre ce dernier et Akhéménès.

Phraorte, roi des Mèdes (647-625), qui songeait à l'attaque de l'Assyrie, commença par s'annexer ses voisins, et soumit les Perses, dont les princes devinrent désormais vassaux de la Médie. Cf. Hérodote, i, 102. Il fut vaincu et périt dans son attaque contre les Assyriens. Son fils Cyaxare (624-585), pour s'assurer la victoire, réorganisa son armée, composée de Mèdes et de Perses. Cf. Hérodote, vii, 62. Ces derniers prirent part à la lutte contre Assurbanipal, à la prise de Ninive, et aux diverses campagnes du roi des Mèdes. Voir Médie, t. iv, col. 919.

A Téispès avait succédé Cambyse, et à Cambyse son fils Cyrus, vers 559. Celui-ci pensa que les Perses, autrefois dominés par les Mèdes, pouvaient et devaient à leur tour exercer la souveraineté dans l'empire médo-perse. En 553, il se révolta contre Astyage, fils et successeur de Cyaxare; il le défit, s'empara d'Ecbatane et substitua une administration perse au gouvernement mède. L'empire n'était pas changé extérieurement; mais tandis que les rois précédents avaient été les chefs des Mèdes et des Perses, Cyrus et ses successeurs furent rois des Perses et des Mèdes. Voir l'inscription de Béhistoun, col. i, lig. 34, 35, 40, 41, 46, 47; col. ii, lig. 18. Dans la Bible, Daniel parle toujours des Mèdes et des Perses, Dan., v, 28; vi, 8, 12, 15; le livre d'Esther, i, 3, 14, 18, 19, nomme au contraire les Perses et les Mèdes, sauf dans un endroit où il est question du livre des rois de Médie et de Perse, Esth., x, 2, qui contenait les annales du royaume commencées sous les anciens rois. Voir Cyrus, t. ii, col. 1191-1194. — Les rois de Perse se succédèrent dans l'ordre suivant, jusqu'à la conquête d'Alexandre le Grand :

Cyrus	550	Artaxerxès Ier	465
Cambyse	529	Darius II	424
Smerdis le Mage	522	Artaxerxès II Mnémon	405
Darius Ier	521	Artaxerxès III Ochus	359
Xerxès Ier	485	Darius III Codoman	336



26. — Carte de la Perse.

Sur ces rois, voir Médie, t. iv, col. 920; Cambyse, t. ii, col. 89; Darius Ier, col. 1299; Assuérus (Xerxès Ier), t. i, col. 1141; Artaxerxès Ier, col. 1039; Darius II, t. ii, col. 1306; Artaxerxès II, t. i, col. 1042; Darius III, t. ii, col. 1306. — Alexandre le Grand, roi de Macédoine, conquit l'empire des Perses en 331. Voir Alexandre le Grand, t. i, col. 345. Après sa mort, la Perse fit partie du royaume de Syrie, gouverné par les Séleucides. Voir Syrie. Mais ensuite les rois Parthes la disputèrent à ces derniers et Arsace VI finit par s'en emparer en 138. Voir Arsace, t. i, col. 1034. Les Arsacides y régnèrent jusqu'en 226 après J.-C.

III. Mœurs et coutumes des Perses. — Hérodote, i, 131-140, fournit quelques détails sur la manière de vivre des Perses. Les Perses pratiquaient la polygamie, épousant plusieurs femmes et ayant en outre des concubines en grand nombre. Ils se faisaient gloire d'avoir beaucoup d'enfants; mais les hommes ne s'en occupaient qu'à l'âge de cinq ans; jusqu'à vingt, ils leur apprenaient à monter à cheval, à tirer de l'arc et à dire la vérité. Assez sobres du côté de la nourriture, ils l'étaient beaucoup moins dans l'usage du vin et

s'enivraient à tout propos, même quand il s'agissait de délibérer sur des choses sérieuses. Les grands festins donnés par Xerxès Ier répondaient parfaitement au goût de ses sujets. Le vin royal y était servi en abondance. Esth., I, 5-11. Le texte sacré remarque que « le vin avait mis la joie au cœur du roi, » et, s'il observe que « chacun buvait sans que personne lui fît violence, » c'est que sans doute l'utilité de cette violence ne se faisait nullement sentir. Curieux des usages de l'étranger, ils adoptaient tout ce qui pouvait contribuer à leurs plaisirs. Aussi leurs mœurs s'efféminèrent au point que, malgré leur nombre et leurs ressources, ils furent incapables de tenir tête aux Grecs. S'estimant eux-mêmes au-dessus de tous les autres peuples, ils méprisaient ces derniers à proportion de leur éloignement. On s'explique ainsi qu'ils se soient montrés si outrés de la conduite des Grecs à leur égard et se soient imaginé qu'ils les réduiraient aisément.

Leur législation ne permettait à personne, pas même



27. — Perses de Persépolis.
D'après G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, t. V, p. 179, 191.

au roi, de faire mourir un homme pour un seul crime. Le mensonge leur était odieux et ils trouvaient honteux de faire des dettes. Ils se donnaient des marques de respect proportionnées à la condition de chacun. Ils ne pouvaient supporter les lépreux, dont ils attribuaient la maladie à un péché commis contre le soleil. Cf. Ctésias, *Res persic.*, 41. On sait par la Bible, Dan., VI, 8; Esth., VIII, 8, qu'un décret signé de l'anneau royal était irrévocable, et que, pour l'empêcher d'avoir son effet, il fallait un autre décret qui rendît le premier impraticable. Esth., VIII, 10, 11. Cf. I Esd., VI, 11. Hérodote, IX, 108, 110, montre Xerxès se refusant à révoquer une parole donnée, malgré le plus grave inconvénient, et ajoute que la loi ne permet pas au roi de refuser les grâces qu'on lui demande le jour du festin royal. Sur les courriers des rois de Perse, voir ANGARIER, t. I, col. 575. Les archives du royaume étaient tenues avec grand soin. I Esd., IV, 15, 19; Esth., VI, 1; X, 2. Sur l'écriture perse, voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 137-146. Sur la monnaie, voir DARIQUE, t. II, col. 1294. Sur l'administration provinciale, voir SATRAPE.

Les rois perses tenaient à habiter dans de magnifiques palais. Le site austère de l'antique Pasargades et la simplicité de la demeure royale de Cyrus ne convenaient plus à leurs goûts raffinés. Ils s'y rendaient pour ceindre la couronne, après la mort de leur prédécesseur, cf. Plutarque, *Artaxerxes*, 3, mais ils n'y demeuraient pas. Darius Ier préféra le séjour de Persépolis; il développa la ville, y éleva de splendides bâtiments et tint même à ce que son tombeau fût creusé dans les rochers à pic des environs, où plusieurs de ses successeurs vinrent le rejoindre (fig. 28). Cf. M. Dieulafoy, *L'art antique de la Perse*, t. II, pl. X; Flandin-Coste, *La Perse ancienne*, pl. 173-176. Voir PERSÉPOLIS. Xerxès Ier agrandit et orna le palais de Persépolis. Artaxerxès Ier préféra Suse. Il y édifia un palais plus vaste que tout ce qu'on avait fait jusqu'alors. Cf. Dieulafoy, *L'acropole de Suse*, p. 274-358.

Les rois perses recevaient leurs vassaux et les ambassadeurs étrangers sur leur trône d'or, au fond de leur apadana ou salle de réception. Voir PALAIS, t. IV, col. 1972. On ne les apercevait qu'un instant. Ils portaient une robe de pourpre avec des broderies d'or. Plutarque, *Artaxerxes*, 24, estime un de ces vêtements à 12 000 talents (70 millions de francs). Une bandelette bleue et blanche formait diadème autour de la kidaris du roi. On ne l'entrevoyait lui-même qu'à l'ombre d'un parasol et au vent d'un chasse-mouches. Il ne paraissait d'ailleurs en public qu'à cheval ou sur son char, entouré de sa garde. Les hommes de sa famille et des six anciennes familles princières pouvaient l'aborder à toute heure et composaient son conseil. Esth., I, 14. Une lettre d'Artaxerxès à Esdras mentionne ces sept conseillers. I Esd., VII, 14. Ce droit conféré à six familles venait de ce que sept Perses s'étaient concertés pour tuer Smerdis le Mage et faire désigner l'un d'eux pour roi, à condition que chacun des six autres aurait toujours libre accès auprès de l'élu et que celui-ci ne pourrait prendre femme que dans la famille de ses compagnons. Ce fut Darius qui devint roi et la convention fut observée. Hérodote, III, 76, 84. La fréquentation de leur harem, la chasse et quelquefois la guerre occupaient le temps de ces monarques. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. III, p. 736-746.

Sur la religion des Perses, voir MAGE, t. IV, col. 544; MÉDIE, col. 921; MICHEL, col. 1069. Il ne faut pas juger de cette religion, à l'époque des Achéménides, par la forme systématique et philosophique qui lui a été imposée par Zoroastre ou les réformateurs désignés sous ce nom, et n'a triomphé que bien des siècles plus tard. D'après Hérodote, I, 131, 132, les Perses ne représentaient pas les dieux; mais, sur le sommet des montagnes, ils offraient des sacrifices à la divinité suprême, qui est le ciel, au soleil, à la lune, à la terre, au feu, à l'eau et aux vents. Ils y joignirent ensuite la déesse Mylitta des Assyriens. Ils sacrifiaient, sans autel ni feu, et coupaient la victime par morceaux qu'ils faisaient bouillir, ils invoquaient le dieu, avec le secours d'un mage, pour la prospérité du roi et celle de tous les Perses en général, et disposaient ensuite de la victime.

Les Achéménides étaient certainement polythéistes. On les voit invoquer Ormuzd, le dieu bon, Mithra, Anahata, et aussi Ahriman, le principe du mal concrétisé pour eux sous forme du dieu malfaisant. C'est parce que les fourmis, les serpents et d'autres reptiles ou volatiles étaient l'œuvre de ce dieu, que les mages les tuaient de leurs propres mains. Hérodote, I, 140. Les Perses croyaient à la survivance de l'âme. Après la mort, l'âme se trouvait exposée à des dangers, contre lesquels les vivants pouvaient la défendre par des sacrifices offerts aux dieux protecteurs. Plus tard, ces dangers se spécialisèrent dans un jugement subi sur le pont Cinvât, et à la suite duquel les âmes étaient envoyées au bonheur, ou à l'enfer, ou à un état intermédiaire. A la fin du monde, tous ressuscitent, subissent une nouvelle épreuve qui purifie les pécheurs

et arrivent enfin à être sauvés, à l'exception d'Ahriman et de quelques autres.

Les Perses connaissaient aussi certains cas d'impureté; il leur était défendu de souiller l'eau, parce que l'impureté se communique surtout par elle. Ils ne voulaient pas non plus souiller la terre avec le contact des cadavres. Ils laissaient dévorer ceux-ci par les oiseaux et les chiens, ou ne les inhumaient qu'enduits de cire pour empêcher le contact, cf. Hérodote, I, 140, et plus tard les déposaient dans les tours du silence. Ces pratiques se conciliaient avec leur foi à la résurrection.

On a souvent cherché à établir des relations d'influence réciproque ou de dépendance sur certains points entre la religion des Perses et celle d'Israël. Ces relations sont difficiles à préciser et surtout à justifier. « En fait, presque tous les points où l'on croit voir des rapports étroits, même la résurrection, appartiennent selon nous à la réforme. Que si l'on compare le judaïsme à la réforme elle même, l'influence des Perses ne saurait être antérieure aux environs de l'an 150 avant J.-C. Or il est constant qu'à cette époque le judaïsme était déjà dans une fermentation extraordinaire, en possession de toutes les idées qu'on dit empruntées au mazdéisme. » Lagrange, *La religion des Perses,* Paris, 1904, p. 45, 46.

IV. Les Perses dans la Bible. — 1° Dans son cantique de victoire, Judith dit que « les Perses ont frémi de sa vaillance et les Mèdes de son audace. » Judith, XVI, 12. Les faits racontés dans le livre de Judith doivent se placer vraisemblablement sous les règnes d'Assurbanipal. en Assyrie, et de Manassé, en Juda. Voir t. III, col. 1830, A cette époque, Phraorte, roi des Mèdes, s'apprêtait à entrer en campagne contre le monarque assyrien. Judith parle donc des Perses et des Mèdes, non comme de vassaux, mais comme de rivaux des Assyriens. Elle nomme ceux-ci au troisième rang, les Mèdes au second et les Perses au premier, ce qui donnerait à penser que le cantique a été composé à une époque où l'Assyrie avait été soumise par les Mèdes et où ceux-ci subissaient la domination des Perses.

2° Ézéchiel, XXVII, 10, dit que les Perses, les Lydiens et les Libyens servaient dans l'armée de Tyr et étaient ses hommes de guerre. Ailleurs, XXXVIII, 5, il met dans l'armée de Gog des Perses, des Éthiopiens et des Libyens. La présence des Perses dans ces énumérations a quelque lieu d'étonner, surtout dans le premier passage. Les Lydiens d'Asie Mineure et les Libyens du nord de l'Afrique étaient en communication facile avec Tyr par mer. Les Perses au contraire auraient eu à traverser la Médie, la Babylonie et la Syrie pour atteindre cette ville. Aussi se pourrait-il que le mot *pâras* désignât, dans le premier texte, les Pharusiens, de l'île de Pharos, à l'embouchure du Nil, qui étaient d'excellents archers. Dans le second texte, il s'agit d'une armée idéale, dans laquelle la présence des Perses étonne moins à côté des Scythes, des Arméniens, des Éthiopiens et des Libyens. Pourtant, comme les Perses sont associés à ces deux derniers peuples africains, on peut douter qu'ici encore *pâras* désigne la Perse.

3° Daniel, V, 28, annonça à Baltasar que son royaume allait être donné aux Mèdes et aux Perses. La nuit même, Cyrus prit la ville. Le prophète se trouva ensuite en rapport avec Darius le Mède, qui gouvernait la Babylonie au nom de Cyrus le Perse, mais d'après la loi des Mèdes et des Perses, plusieurs fois invoquée. Dan., VI, 8, 12, 15, 28. Voir Darius le Mède, t. II, col. 1298. — Dans une de ses visions « pour le temps de la fin, » c'est-à-dire ici pour le temps qui doit aboutir à l'époque messianique, le prophète voit successivement un bélier à deux cornes, qui figure l'empire des Mèdes et des Perses, et un bouc velu, qui figure la monarchie grecque. Dan., VIII, 20-22. — La troisième année de Cyrus, roi de Perse, le prophète a une autre vision sur les destinées du peuple d'Israël. Cette vision a lieu deux ans après l'édit qui a autorisé le retour des Israélites en Palestine. I Esd., I, 1-3, Daniel n'a pas profité de l'autorisation et la plupart des exilés sont demeurés volontairement en Babylonie. L'ange qui lui apparaît lui dit : « Le chef du royaume de Perse m'a résisté vingt et un jours, et Michel, un des premiers chefs, est venu à mon secours, et je suis demeuré là auprès des rois de Perse. » Dan., X, 13. L'ange qui parle au prophète est probablement Gabriel, qui s'était déjà montré à lui. Dan., IX, 21. Le chef du royaume de Perse n'est pas un homme, mais un *śar,* comme Michel, tandis que les rois sont appelés *malké Pâras.* S'il résiste vingt et un jours, c'est qu'il souhaite que tous les Israélites ne quittent pas le royaume de Perse, où leur présence est



28. — Vue des ruines de Persépolis. D'après F. Justi, *Geschichte des alten Persiens,* p. 102.

avantageuse. Michel, qui est le protecteur du peuple de Dieu, vient cependant en aide au premier ange pour faire cesser l'opposition de l'ange des Perses. Voir Michel, t. iv, col. 1068-1069. Cf. Rosenmüller, *Daniel*, Leipzig, 1832, p. 348-351. L'ange revèle ensuite au prophète les destinées de la Perse : « Il y aura encore trois rois en Perse; le quatrième posssèdera de plus grandes richesses que tous les autres, et quand il sera puissant par ses richesses, il soulèvera tout contre le royaume de Javan. Et il s'élèvera un roi vaillant, qui aura une grande puissance et fera ce qui lui plaira... » Dan., xi, 2, 3. Ces trois rois qui doivent suivre Cyrus sont Cambyse, Darius Ier et Xerxès Ier, en négligeant l'éphémère Smerdis. Le quatrième, à partir de Cyrus, est Xerxès Ier, puissant par ses richesses et qui mit tout en mouvement contre la Grèce. Les cinq autres rois ne sont pas nommés dans la prophétie; mais avec eux la Perse perdit peu à peu de sa puissance. Deux grands princes sont surtout mis en relief : Xerxès Ier qui alla porter le défi aux Grecs jusque chez eux, Alexandre le Grand qui releva le défi au cœur même de l'empire perse. Voir Daniel, t. ii, col. 1275.

4° La délivrance des Israélites exilés fut l'œuvre de Cyrus, roi de Perse, dès la première année de son arrivée au pouvoir souverain. II Par., xxxvi, 22, 23; I Esd., 1-11. Le livre d'Esdras raconte ensuite ce qui fut fait par les rois de Perse au sujet des Juifs : l'autorisation de rebâtir le Temple, I Esd., iii, 7; iv, 3; les tentatives hostiles des ennemis des Juifs auprès de Xerxès et d'Artaxerxès, I Esd., iv, 7; la lettre d'Artaxerxès interdisant la restauration de la ville, I Esd., iv, 18-22; l'édit de Darius confirmant l'autorisation donnée par Cyrus de rebâtir le Temple et assignant des redevances pour les sacrifices, I Esd., vi, 6-12; le retour d'Esdras sous Artaxerxès, I Esd., vii, 1-6, et, en général, la bienveillance dont firent preuve les rois de Perse. I Esd., ix, 9. Néhémie remplissait les fonctions d'échanson auprès d'Artaxerxès, quand il obtint de revenir à Jérusalem pour en relever les murailles. II Esd., ii, 1-10.

5° Tous les événements rapportés dans le livre d'Esther se passent à Suse et dans le royaume des Perses, sous le règne de Xerxès. Voir Assuérus, t. i, col. 1141; Esther, t. ii, col. 1973; Mardochée, t. iv, col. 753.

6° La victoire d'Alexandre le Grand sur Darius, roi des Perses et des Mèdes, est rappelée I Mach., i, 1. On raconte ensuite comment Néhémie, renvoyé en Judée par le roi de Perse, retrouva une eau épaisse à l'endroit où l'on avait jadis caché le feu sacré, que cette eau, répandue sur le sacrifice, s'était enflammée, et que le roi de Perse, informé de l'événement, fit enclore le lieu où l'on avait trouvé l'eau et ainsi le rendit sacré. II Mach., i, 19-35. Voir Naphthar, col. 1597. — En Perse s'élevaient les temples que les deux rois Antiochus III et Antiochus IV cherchèrent en vain à piller. I Mach., vi, 1-4; II Mach., i, 13-16; ix, 1, 2; voir Nanée, t. iv, col. 1473. — Enfin, c'est de Perse que les Mages arrivèrent pour adorer l'enfant Jésus. Matth., ii, 1-12. Voir Mage, t. iv, col. 543-545. — Les Perses ne sont pas nommés dans le Nouveau Testament, mais seulement les Mèdes. Act., ii, 9.

Bibliographie. — Hérodote, I; Xénophon, *Anabasis, Hellenica, Cyropædia*; J. Gilmore, *Fragments of the Persika of Ctesias*, in-8°, Londres, 1889; J. Malcolm, *History of Persia from the earliest Ages to the present Times*, 2 in-4°, Londres, 1815; B. Brisson, *De regio Persarum principatu*, 1691; in-8°, Strasbourg, 1710; J. H. G. Kern, *Specimen historiarum continens scriptores græcos de rebus persicis Achæmenidarum monumentis collatos*, in-8°, Liège (1855); M. Dieulafoy, *L'art antique de la Perse*, 2 in-f°, Paris, 1884-1889; G. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. vi, Perse, 1890, p. 403-897; G. Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient eastern World, fifth Monarchy*, t. iv, 1867; G. W. Benjamin, *Persia*, in-12, Londres, 1888; F. Justi, *Geschichte des alten Persiens*, in-8°, Berlin, 1879; A. von Gutschmid, *Geschichte Irans und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grossen bis zum Untergang der Arsaciden*, in-8°, Tubingue, 1888; Ker Porter, *Travels in Georgia, Persia, with numerous engravings*, 2 in-4°, Londres, 1821-1828; Flandin et P. Coste, *Voyage en Perse* (*Perse ancienne*), Paris, texte, in-8°; planches, in-f°, 1843-1854.

H. Lesêtre.

PERSÉE (grec : Περσεύς), le dernier roi de Macédoine (fig. 29). La Vulgate l'appelle : *Persen Cetæorum regem*. Il succéda à Philippe V, qui passait pour son père, mais on ignore s'il était son fils légitime ou illégitime ou supposé (179 avant J. C.). En 171, il fit la guerre avec plus de bravoure que de succès. Il la soutint d'abord habilement, mais en 168 il fut défait à Pydna, près de l'*Azam* actuel, sur la côte occidentale du golfe de



29. — Monnaie de Persée, roi de Macédoine.

Tête de Persée à droite, diadémée. — ℞. Dans une couronne, aigle éployé, tenant un foudre. Dans le champ : ΒΑΣΙ | ΛΕΩΣ ΠΕΡ | ΣΕΩΣ et un monogramme.

Salonique, par L. Æmilius Paulus. Il se rendit, avec sa famille, à Samothrace, entre les mains du vainqueur qui l'emmena à Rome et le fit figurer à son triomphe. Avec lui finit le royaume de Macédoine. Après un court emprisonnement, il fut autorisé à se retirer à Albe où il mourut. Le bruit de sa défaite arriva jusqu'en Palestine et contribua à donner aux Juifs une haute idée de la puissance militaire des Romains. I Mach., viii, 5.

PERSÉPOLIS (grec : Περσέπολις), une des capitales du royaume de Perse sous les Achéménides. Elle est nommée une fois, II Mach., ix, 2, d'après un grand nombre de commentateurs. Antiochus IV Épiphane, à court d'argent, tenta de piller le temple de cette ville, d'après ces commentateurs, mais les habitants le forcèrent à fuir honteusement. — Alexandre le Grand avait déjà mis le feu à Persépolis, lors de sa guerre contre les Perses, pour venger, dit-on, la prise d'Athènes par Xerxès. Clitarque, dans Athénée, xiii, p. 576; Diodore de Sicile, XVII, lxxi, 2, 3; lxxii, 6; Plutarque, *Alexand.*, 38; Quinte-Curce, v, 7, 3. D'après Diodore de Sicile, *loc. cit.*, et quelques autres, Arrien, iii, 18, 11; Pline, *H. N.*, vi, 26, la ville entière aurait été la proie des flammes; d'après Strabon, XV, iii, 6, et Plutarque, *loc. cit.*, le palais royal aurait été seul détruit. Une partie de ses monuments avait certainement échappé à la destruction. Ptolémée, vi, 44; vii, 5, 13. On y voit encore des ruines importantes. Strabon, XV, iii, 6, dit que Persépolis était, après Suse, la plus riche des villes de Perse, quand elle fut incendiée par Alexandre, et ses ruines attestent encore son ancienne splendeur; il est douteux, malgré les suppositions contraires, qu'elle se soit relevée jamais de ce désastre.

Persépolis était située près de la plaine de Merdascht,

au confluent de l'Araxe (*Bendamir*) et du Médus (*Pulouan*), à 40 kilomètres environ de Pasargades, la capitale primitive de la Perse, avec laquelle on l'a autrefois confondue à tort. Darius, fils d'Hystaspe, fut le premier roi qui y établit sa cour. D'après Athénée, *Deipnosoph.*, XII, p. 513, les rois de Perse résidaient à Persépolis pendant trois mois en automne, mais son affirmation n'est pas confirmée par les autres écrivains anciens. Xénophon, *Cyrop.*, VIII, p. 22; Plutarque, *De exil.*, XII, édit. Didot, t. IV, p. 730; Zonaras, III, 26. Quoi qu'il en soit de ce point, il est certain que Persépolis, depuis Darius Ier, fut avec Suse une des résidences royales. La magnificence de ses ruines (fig. 28, col. 155), remplit les voyageurs d'admiration. Elles portent aujourd'hui le nom de *Chel Minar* « les quarante colonnes ». On y voit encore les restes de deux superbes palais élevés par Darius fils d'Hystaspe et par son fils Xerxès, en même temps que le reste d'autres édifices. — Voir M. Dieulafoy, *L'art antique de la Perse,* in-f°, t. III, 1885; G. N. Curzon, *Persia,* 2 in-8°, Londres, 1892, t. II, p. 115-196.

La ville de Persépolis est-elle réellement la ville dont parle l'auteur du second livre des Machabées? Il y a des raisons d'en douter. Le premier livre des Machabées, VI, 1, place l'événement qui est rapporté II Mach., IX, 2, en Élymaïde, et non dans la Perse proprement dite où se trouvait Persépolis. On peut traduire le nom de Persépolis « ville ou capitale des Perses » et entendre par là Suse. Voir ÉLYMAÏDE, t. II, col. 1712. Le temple que voulait piller le roi séleucide était dédié à Nanée. II Mach., IX, 2. Nanée était une déesse élamite qui devait être honorée à Suse et non à Persépolis. Voir NANÉE, t. IV, col. 1473.

PERSIDE (grec : Περσίς, féminin de Περσικος, « Perse »; Vulgate : *Persis*), chrétienne de Rome, saluée par saint Paul, Rom., XVI, 12 : « Saluez Perside, la bien-aimée, qui a travaillé beaucoup pour le Seigneur. » On ne sait plus rien sur elle. Le nom de *Persis* se lit comme celui d'une affranchie, *Corpus inscript. lat.*, t. VI, n. 23959.

PERSONNE (hébreu : *pânêh;* Septante : πρόσωπον; Vulgate : *persona*), tout être intelligent, divin ou humain. — L'idée abstraite de personne est étrangère à l'hébreu. On y emploie le mot *pânêh*, « face », pour désigner uue personne en particulier. La face de Jéhovah est prise pour sa personne même. Exod., XXXIII, 14; Deut., IV, 37; Ps. XXI (XX), 10; LXXX (LXXIX), 17; Lam., IV, 16; Is., LXIII, 9. Saint Paul pardonne « à la face » du Christ, c'est-à-dire à cause de la personne du Christ. II Cor., II, 10. — D'autres fois, le mot *pânai*, « ma face », se prend dans le sens de « ma personne ». II Reg., XVII, 11; Is., III, 15, etc. Une seule fois le mot personne se lit avec le sens que nous lui donnons en français. II Cor., I, 11. — Le plus souvent, les versions se servent du mot πρόσωπον, *persona,* pour rendre les locutions hébraïques *nâśa' pânîm,* « lever la face », *hikkîr pânîm,* « regarder la face », *gûr mip-penê,* « craindre devant la face », qui signifient en réalité : juger quelqu'un d'après l'extérieur et se laisser influencer plus que de raison par les apparences. Les versions traduisent un peu servilement par βλέπειν εἰς πρόσωπον, *respicere personam,* « regarder au visage », λαμβάνειν πρόσωπον, *accipere personam,* « recevoir la personne ». Il est vrai que les deux mots grec et latin désignent originairement la figure et le masque, et se rapprochent ainsi du sens de *pânêh.* Les auteurs sacrés rappellent fréquemment que Dieu ne juge pas les hommes selon les apparences, ou, comme nous traduisons en français, « ne fait pas acception » des personnes. Deut., X, 16; II Par., XIX, 7; Job, XXXIV, 19; Sar., VI, 8; Act., X, 34; Rom., II, 11; Gal., II, 6; Eph., VI, 9; Col., III, 25; I Pet., I, 17. On voit que les Apôtres reviennent souvent sur cette idée pour l'opposer soit aux prétentions des Juifs qui se regardaient comme des privilégiés, soit à l'erreur des païens qui refusaient à l'esclave les droits de l'homme libre. Les ennemis de Notre-Seigneur reconnaissent eux-mêmes qu'il ne juge pas les hommes sur leur extérieur. Matth., XXII, 16; Luc., XX, 21. Il est prescrit de ne porter aucun jugement en tenant compte de l'extérieur des personnes, de leur puissance, de leur richesse, etc. Lev., XIX, 15; Deut., I, 17; XVI, 19; Job, XXXII, 21; Prov., XVIII, 5; XXIV, 23; Jacob., II, 1, 9. Par contre, il faut avoir égard à la personne du vieillard pour le respecter. Lev., XIX, 32. H. LESÊTRE.

PESCHITO. Voir SYRIAQUES (VERSIONS) DE LA BIBLE.

PESTE (hébreu : *débér, qétéb, qotéb, mâvét, réšef;* Septante : quelquefois λοιμός, mais presque toujours θάνατος, « mort »; Vulgate : *pestilentia, pestis*), maladie épidémique qui se propage rapidement dans une population et fait périr les hommes en grand nombre.

I. NATURE DE LA PESTE. — 1° *Son origine.* — La peste est due à un bacille très court, à bouts arrondis, qu'on trouve dans le pus des bubons pesteux, dans le foie, la rate et le sang des pestiférés. Ce bacille à été découvert en 1894, à Hong-Kong, par Yersin, de l'Institut Pasteur. Cf. Yersin, *Ann. de l'Institut Pasteur,* Paris, sept. 1894, p. 662; Netter, *La peste et son microbe,* Paris, 1900. Il ne résiste pas à une dessiccation prolongée pendant trois ou quatre jours, ni à une température de 58° pendant quelques heures ou de 100° pendant quelques minutes, ni à l'action des désinfectants habituels.

2° *Sa transmission.* — La peste est une maladie contagieuse qui se transmet par le contact direct avec la malade ou avec des objets infectés par lui. L'air ne transporte pas le germe infectieux, sinon à très faible distance; l'isolement est donc une cause d'immunité. Le sol conserve le bacille, mais en atténuant sa virulence. Certains animaux contractent et transmettent facilement la peste. Les rats et les souris sont les premiers atteints et succombent en masse à la veille ou au début d'une épidémie. Puis viennent les buffles, les porcs, les chiens, les poules, etc. Les mouches paraissent être des agents directs de transmission Le bacille pesteux pénètre dans l'économie surtout par les lésions de l'enveloppe cutanée, mais aussi en partie par les voies respiratoires et le tube digestif. Il s'attaque à toute l'humanité, sans distinction de race, de sexe ou d'âge. Sa propagation est favorisée par la famine, la misère, la malpropreté, le manque d'hygiène, les excès, l'encombrement qui multiplie les points de contact. L'altitude et la température n'ont que peu d'influence sur le développement et la durée des épidémies.

3° *Son développement dans l'organisme.* — Après une période d'incubation de trois à dix jours, quelquefois de vingt-quatre heures seulement, la maladie débute par des frissons, un violent mal de tête et une fièvre intense, accompagnée de délire et d'accablement. Au bout de deux ou trois jours, si le cas est bénin, la convalescence commence. Le plus souvent, la fièvre, le délire et l'insomnie augmentent. Les bubons, ou gonflements ganglionnaires, apparaissent à l'aîne, puis à l'aisselle et enfin au cou; ils grossissent et suppurent du huitième au dixième jour. En même temps ou peu après, les charbons, ou tumeurs gangréneuses entourées d'une zone très rouge, se montrent et se développent, de préférence aux jambes et au cou. La mort peut arriver à cette période. La durée de la maladie est d'environ huit jours, bien que la mort se produise parfois dès le deuxième ou troisième jour, ou même plus tôt. La prédominance des bubons fait donner à la maladie le nom de peste bubonique. Elle devient peste pneumonique si le mal se localise surtout sur l'appareil pulmonaire. Des hémorragies sous-cutanées peuvent

produire des taches noires sur la peau; c'est alors la peste hémorragique ou mort noire. Quand les symptômes de dépression s'accentuent, la maladie ressemble à une grave fièvre typhoïde et prend le nom de peste typhoïdique. Il y a donc différentes variétés de pestes, les unes malignes, les autres bénignes et moins contagieuses. La peste est souvent foudroyante, notamment au début des épidémies; elle tue alors ses victimes en quelques heures. Parfois, au contraire, elle est si atténuée que les malades peuvent continuer à vaquer à leurs occupations. C'est alors la peste ambulatoire.

4° *Ses ravages.* — La peste est, avec la fièvre jaune, la plus meurtrière des maladies. Au début de l'épidémie, presque personne n'échappe; on estime qu'ensuite la mortalité est en moyenne de 50 à 60 pour cent, pouvant aller cependant à 90 ou 95 pour cent. La période d'activité de l'épidémie est de huit mois environ; ensuite la mortalité baisse lentement. Depuis la peste d'Athènes, décrite par Thucydide, *Bell. Pelop.*, II, 48, l'histoire a enregistré un certain nombre de pestes très meurtrières. La peste noire, qui sévit en Asie et en Europe de 1346 à 1361, coûta la vie à 24 millions d'hommes en Europe, et probablement à un plus grand nombre en Asie. Quelques détails empruntés à la description de la peste de Marseille, en 1720, donneront une idée de ce qui devait se passer dans les villes de l'antiquité quand l'épidémie les visitait. « Marseille présente alors le plus épouvantable spectacle; cent mille personnes se craignent, veulent se fuir et se rencontrent partout. Les liens les plus sacrés sont rompus. Tout ce qui languit est déjà réputé malade, tout ce qui est malade est regardé comme mort. On s'échappe de sa propre maison, où quelques parents rendent le dernier soupir; on n'est reçu dans aucune autre. Les portes de la ville sont encombrées d'une foule empressée de se dérober au souffle empoisonné. Les gens du peuple campent sous des tentes... Il en est qui vont chercher un refuge sur le sommet des collines ou dans le fond des cavernes. Les marins se croient plus heureux parce qu'ils vivent dans des barques sur le port. Mais la mer et les ruisseaux, les collines et les cavernes ne protègent point contre les atteintes de la contagion... Toutes les boutiques fermées, le commerce arrêté, les travaux interrompus, toutes les rues, toutes les places, toutes les églises désertées; ce n'est encore là qu'un premier coup d'œil de la dévastation de Marseille. Quelques jours après, l'aspect de Marseille était effrayant. De quelque côté qu'on jette les yeux, on voit les rues jonchées des deux côtés de cadavres qui s'entretouchent et qui, étant presque pourris, sont hideux et effroyables à voir. Comme le nombre des forçats qu'on a pour les prendre dans les maisons est beaucoup inférieur pour pouvoir dans tous les quartiers les retirer journellement, ils y restent souvent des semaines entières et ils y resteraient encore plus longtemps, si la puanteur qu'ils exhalent et qui empeste les voisins ne les déterminait, pour leur propre conservation, de faire un effort sur eux-mêmes et d'aller les retirer des appartements où ils sont pour les traîner sur le pavé. Ils vont les prendre avec des crocs et les tirent de loin avec des cordes jusqu'à la rue; ils font cela pendant la nuit pour être libres de les traîner le plus loin qu'ils peuvent de leurs maisons et de les laisser étendus devant celle d'un autre qui frémit, le lendemain matin, d'y trouver ce hideux objet qui l'infecte et lui porte l'horreur et la mort. On voit tout le cours, toutes les places, tout le port, traversés de ces cadavres qui sont entassés les uns sur les autres. Sous chaque arbre du cours et des places publiques, sous l'auvent de chaque boutique, on voit entre tous ces cadavres un nombre prodigieux de pauvres malades et même des familles tout entières, étendus misérablement sur un peu de paille ou sur de mauvais matelas. » A. Boudin, *Histoire de Marseille,* cité par L. Laruelle, *La peste dans l'état actuel de la science,* dans la *Revue des questions scientifiques,* Bruxelles, juillet 1897, p. 41-43. Voir tout l'article, p. 39-73, et E. Deschamps, *Peste,* dans le *Traité de médecine* de Brouardel, Paris, 1903, t. II, p. 52-58. Tel était le spectacle que devaient présenter équivalemment les villes anciennes quand la peste y éclatait. Les rares victimes de la peste qui échappent à la mort demeurent languissantes, plus ou moins paralysées et atteintes dans leur intelligence. La peste, qui se répandait dans tout l'ancien monde, est aujourd'hui confinée dans quelques foyers, en Afrique, la Cyrénaïque, et en Asie, l'Assyrie, l'Irak-Arabie, la Perse, le Turkestan, l'Afghanistan, l'Hindoustan et la Chine. Elle ne détermine pas toujours, dans les endroits où elle est endémique, les mêmes désastres qu'autrefois en Europe. Mais elle a eu de temps en temps des réveils terribles, et l'on a pu constater que sa virulence ne s'était pas atténuée avec les siècles. En 1894, elle fit à Canton, en quelques semaines, 60 000 victimes. En revanche elle n'a jamais envahi l'Amérique. — Voir H. F. Müller, *Die Pest,* in-8°, Vienne, 1900.

II. La peste dans la Bible. — 1° *Ses caractères.* — La peste apparaît dans la Bible comme un mal qui effraie par sa soudaineté et ses ravages. Sa nature infectieuse ressort de ce fait qu'elle accompagne souvent la famine dans les villes assiégées, où toute hygiène est rendue impossible. Mais les écrivains sacrés ne fournissent aucun détail permettant d'identifier la peste dont ils parlent. Les noms qui la désignent en hébreu sont des termes généraux, impliquant l'idée de mort, mais convenant à diverses calamités. Pour rendre ces différents termes, les Septante n'ont guère que le mot θάνατος, « mort », dont la signification est très étendue. Cf. Ose., XIII, 14. Il est donc à croire que les termes du texte hébreu visent des affections morbides assez diverses, n'ayant de commun que leur caractère virulent, leur extension rapide et la multiplicité de leurs ravages. Le typhus, la peste noire, le choléra, et d'autres épidémies analogues ont donc pu sévir sur les Israélites et leurs voisins, sans qu'il soit possible de préciser, en aucun cas, la nature spécifique du mal. Cf. W. Ebstein, *Die Medizin im Alten Testament*, Stuttgart, 1901, p. 100-101.

2° *Pestes mentionnées dans la Bible.* — 1. Après la peste du bétail, qui constitue la cinquième plaie d'Égypte, Exod., IX, 3-6, un autre genre de peste s'abattit, sous forme de pustules, sur les hommes et les animaux. Exod., IX, 8-11. Ce fut la sixième plaie. Voir Pustules. Sur le mal épidémique qui frappa les Philistins détenteurs de l'Arche, voir Ofalim, t. IV, col. 1757. — 2. La peste signalée sous David, à la suite du dénombrement, dura trois jours et fit périr 70 000 hommes. Reg., XXIV, 15; I Par., XXI, 12-14. L'exécution de la sentence divine est alors confiée à un ange, « qui promène la mort dans tout le territoire d'Israël. » Cette peste est présentée comme un châtiment divin, que David lui-même préféra à une famine de trois ans et à une guerre de trois mois. Elle commence et elle s'arrête sur l'ordre de Dieu. Il y a donc là une épidémie qui peut être naturelle en elle-même et analogue à celles qui sévissaient de temps en temps, mais qui fut surnaturelle dans ses circonstances. — 3. Sous le roi Ézéchias, l'ange de Jéhovah fit périr en une nuit 185 000 hommes de l'armée de Sennachérib, aux environs de Jérusalem. IV Reg., XIX, 35; Is., XXXVII, 36. Josèphe, *Ant. jud.*, X, I, 5, attribue ce ravage à une peste, λοιμικὴ νόσος. Mais les textes ne donnent aucun détail permettant de reconnaître le genre de maladie. Il ne serait pas impossible que l'agent employé par Dieu ait été le typhus, qui se distingue de la peste par l'absence de bubons et de charbons, mais dont on a observé fréquemment le développement au milieu des armées

en campagne, au point de lui faire donner le nom de typhus des camps. « Le typhus est une des affections les plus graves, les plus meurtrières. La proportion de mortalité ne saurait être calculée; elle varie essentiellement suivant les lieux, les circonstances au milieu desquelles la maladie éclate. Ainsi, dans quelques épidémies, presque tous les malades succombent, ou bien la mortalité en enlève la moitié, les deux tiers. » Grisolle, *Traité de pathologie interne,* Paris, 1874, t. I, p. 71. L'intervention de Dieu aurait rendu le mal particulièrement meurtrier pour les soldats de Sennachérib. Hérodote, II, 141, confirme le fait, tout en le dénaturant. D'après cet historien, l'armée assyrienne campait devant Péluse, dans le delta du Nil, quand une multitude de rats rongèrent dans le cours d'une nuit les carquois, les arcs et les courroies des soldats, si bien que, devenus incapables de se servir de leurs armes, les Assyriens n'eurent plus qu'à prendre la fuite le lendemain. Cette invasion de rats est curieuse à noter. Peut-être pourrait-elle être l'indice d'une peste à laquelle, comme il arrive d'ordinaire, ces rongeurs auraient succombé les premiers. — Sur la maladie du roi Ézéchias, voir ULCÈRE. — 4. Amos, IV, 10, mentionne une peste qui sévit de son temps, sous le roi Jéroboam II, *bedérék,* « à la manière » de la peste d'Égypte, et non ἐν ὁδῷ, *in via,* « sur le chemin » de l'Égypte, comme traduisent les versions, qui ont pris *dérék* dans son sens ordinaire de « route ». Le prophète fait également allusion à la puanteur des camps montant jusqu'aux narines, ce qui permet de penser que l'épidémie s'étendit surtout sur les armées de Jéroboam. — Bien d'autres pestes que celles-là se produisirent sans nul doute dans le cours de l'histoire d'Israël. La plupart furent limitées, moins meurtrières et dues à des causes purement naturelles. Josèphe, *Ant. jud.,* XV, VII, 7, cite une peste qui, au temps d'Hérode, fit périr beaucoup d'hommes du peuple et de courtisans. Quelques années plus tard, la disette fut accompagnée d'une nouvelle peste; le double mal se prolongea durant deux ans et causa de grands ravages. *Ant. jud.,* XV, IX, 1. Notre-Seigneur avait prédit que des pestes et des famines précéderaient la ruine de Jérusalem. Matth., XXIV, 7; Luc., XXI, 11. Pendant le siège de la ville, la peste ne put manquer de se joindre aux autres maux, quand il fallut laisser les cadavres sans sépulture dans les rues, dans les maisons et autour des murailles. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* V, XII, 3; XIII, 7; VI, I, 1, etc.

3° *Les menaces de peste.* — 1. Le Seigneur menace les Israélites infidèles de trois fléaux : l'épée, c'est-à-dire la guerre, la peste et la famine. Lev., XXVI, 25. Après une révolte du peuple au désert, Jéhovah veut le détruire par la peste et ne pardonne que sur les instances de Moïse, en stipulant cependant qu'aucun des coupables ne verra la Terre Promise. Num., XIV, 12, 23. La menace de la peste et de toutes sortes de maladies est encore rappelée dans le Deutéronome, XXVIII, 21-26. Dans son cantique, Moïse y joint la mention de la famine, des bêtes féroces et de l'épée. Deut., XXXII, 24, 25. Cette menace répondait à une crainte déjà ancienne parmi les Hébreux. Quand Moïse se présenta pour la première fois devant le pharaon, il lui demanda l'autorisation d'emmener son peuple à trois jours de marche dans le désert, « pour offrir des sacrifices à Jéhovah, afin qu'il ne nous frappe pas de la peste ou de l'épée. » Exod., V, 3. — 2. Des prières sont adressées au Seigneur dans le Temple de Salomon, pour qu'il préserve les Israélites de la peste et des autres fléaux, III Reg., VIII, 37; II Par., VI, 28, et le Seigneur promet de les exaucer. II Par., VII, 13. Ces prières sont réitérées sous Josaphat. II Par., XX, 9. Du reste, la peste est le châtiment de l'infidélité; quant au juste, qui met sa confiance dans le Seigneur, il est à l'abri « de la peste funeste », *mid-débér havvôṭ,* et non *mid-dâbâr,* ἀπὸ λόγου ταραχώδους, *a verbo aspero,* « de la parole funeste », comme ont lu les versions. Il n'a à craindre, Ps. XCI (XC), 3, 6 :

> Ni la peste (*débér*) qui marche dans les ténèbres,
> Ni la contagion (*qétéb*) qui ravage en plein midi.

Deux prophètes, Jérémie et Ézéchiel, reviennent fréquemment sur la menace de la peste. Ils joignent ordinairement trois fléaux : l'épée, la famine et la peste. Jer., XIV, 12; XXI, 7, 9; XXIV, 10; XXVII, 8, 13; XXIX, 17-18; XXXII, 24, 36; XXXIV, 17; XXXVIII, 2; XLII, 17, 22; XLIV, 13; Ezech., VII, 15; XII, 16. Dans une ville assiégée, les trois fléaux s'appellent l'un l'autre. L'ennemi empêche le ravitaillement et souvent accapare les sources; la famine et les maladies infectieuses sont bientôt la conséquence du siège. C'est là ce dont les prophètes menacent Jérusalem. Ézéchiel, XXVIII, 33, appelle contre Sidon la peste et l'épée; il ne parle pas de famine, parce que la ville pouvait se ravitailler par mer. Une autre fois, faisant écho à la menace de Moïse, il annonce l'envoi contre Jérusalem de « quatre châtiments terribles, l'épée, la famine, les bêtes malfaisantes et la peste. » Ezech., XIV, 19, 21. La mention des trois principaux fléaux s'est perpétuée dans l'Église. L'une des invocations des litanies des Saints demande encore que les fidèles soient préservés *a peste, fame et bello.*

4° *La peste des animaux.* — Jérémie, XXI, 6, prédit qu'à Jérusalem Dieu frappera de la peste hommes et bêtes. Les animaux d'Égypte furent atteints par les pustules de la sixième plaie, IX, 9-10. La plaie précédente avait été particulière à ceux qui se trouvaient dans les champs, chevaux, ânes, chameaux, bœufs et brebis. Exod., IX, 3, 6. Les animaux domestiques ont toujours été extraordinairement nombreux dans les champs de la Basse-Égypte et parfois les épizooties y exercent de prodigieux ravages. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 329. Le texte sacré ne permet pas de préciser le genre de peste qui constitua la cinquième plaie. Le typhus du gros bétail, la fièvre charbonneuse, la péripneumonie contagieuse ou d'autres causes infectieuses ont pu facilement entrer en activité sur l'ordre de Dieu, tout en résultant naturellement de la putréfaction engendrée par les cadavres des grenouilles de la seconde plaie, ou des piqûres envenimées des cousins et des mouches des deux plaies suivantes. Cette plaie n'atteignit du reste que les animaux laissés dehors, dans les champs. Cf. S. Augustin, *In Heptat.,* II, 33, t. XXXIV, col. 608. Les autres devaient être frappés par la sixième plaie, sans cependant en périr. C'est ce qui permit ensuite au pharaon de pouvoir atteler sa charrerie pour la mettre à la poursuite des Hébreux. Exod., XIV, 6-9. — 5° Les versions parlent quelquefois de pestilence, Ps. I, 1, et d'homme pestilent, Prov., XV, 12; XIX, 25; XXI, 11; XXIX, 8; I Mach., X, 61; XV, 3, 21, dans des passages où il n'est question que d'impiété ou d'impies. Les Juifs appellent saint Paul « une peste », τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμόν, *hunc hominem pestiferum,* Act., XXIV, 5, c'est-à-dire un homme qu'ils jugent dangereux comme la peste.

H. LESÊTRE.

PÉTASE (grec : πέτασος), chapeau à fond bas et à larges bords dont était coiffé le dieu Mercure. II Mach., IV, 12, dans le texte grec. Voir MERCURE, 2°, t. IV, col. 992.

PETAU Denis, théologien français, né à Orléans en 1583, mort à Paris le 11 décembre 1652, entré au noviciat de Nancy en 1605, professa d'abord la rhétorique puis, pendant 22 ans, la théologie dogmatique au collège de Clermont à Paris avec un rare succès. Petau n'appartient à l'exégèse que par la paraphrase en vers grecs de tous les Psaumes de David et des cantiques de la Bible : Διονυσίου τοῦ Πεταβίου... παράφρασις ἔμμετρος ἁπάντων τῶν τοῦ Δαβίδου Ψαλμῶν, καὶ

τῶν ἐν ταῖς ἱέραις βίβλοις; cette paraphrase est accompagnée d'une sorte de traduction latine pour la commodité de ceux qui ne savent pas le grec. In-12, Paris, 1637. — On peut signaler aussi ses commentaires sur Job et Osée restés manuscrits, ainsi qu'une paraphrase en vers grecs sur les Lamentations de Jérémie et des remarques sur Jérémie, Ézéchiel et Daniel.

P. Bliard.

PETERSEN Jean Guillaume, théologien protestant et visionnaire allemand, né à Osnabruck en 1649, mort près de Magdebourg le 31 janvier 1727. Après avoir étudié à Lubeck, à Giessen et à Rostock, il fut nommé pasteur à Hanovre, puis surintendant dans le diocèse de Lubeck. Ministre à Lunebourg, il fut accusé de renouveler les erreurs des Millénaires et forcé, en 1692, de renoncer à la prédication. On lui reprochait en outre de regarder toutes les religions comme également bonnes. Il se retira alors près de Magdebourg, continuant avec l'aide de sa femme à propager toutes ses erreurs. Nous citerons parmi les écrits de ce visionnaire : *Psalmen Davids, nach dem Maas der ertheilten Gabe Christi, in dem reichesten prophetischen Sinne, durch den Schlussel Davids aufgeschlossen*, in-4°, Francfort et Leipzig, 1719; *Zeugniss Iesu aus dem königlichen Propheten Iesaia durch den Geist der Weissagung, von Capitel zu Capitel erklärt, worinnen gezeiget wird, dass der Geist Gottes nebst der vergangenen, auch auf die gegenwärtige, ingleichen auf die nachfolgende Zeit nach seinem völligen Sinn gedeutet habe*, in-4°, Francfort, 1719; *Zeugniss Iesu in dem Propheten Ieremia*, in-4°., Francfort, 1719; *Zeugniss Iesu aus dem Propheten Ezechiel, durch den Geist der Weissagung dargethan*, in-4°, Francfort, 1719; *Sinn des Geistes in dem Propheten Daniel*, in-4°, Francfort, 1720; *Apostolischer Zusammenhang, darinnen das verklärte Evangelium so wohl in der Apostelgeschichte : als in allen Episteln Paulli, Petri, Ioannis, Iacobi and Iudæ in der Connexion, als dem Schlussel der wahren Exegesis und Erforschung des Sinnes und des Geistes hervorleuchtet und gezeiget ist*, in-4°, Francfort, 1722; *Erklärung der zwölf kleinen Propheten*, in-4°, Francfort, 1723. *Erklärung des Hohenliedes Salomonis*, in-8°, Budingen, 1728. J.-G. Petersen écrivit lui-même sa biographie : *Lebensbeschreibung J. W. Petersen's, der heiligen Schrift Doctoris, vormals Professoris zu Rostock*, in-8°, Halle, 1717, et sa femme deux ans plus tard l'imita en publiant : *Leben Frauen J. E. Petersen, Gebohrner von und zu Merlau, Hernn Dr J. W. Petersen's Eheliebsten*, in-8°, s. l. (Halle), 1719. — Voir en outre Walch, *Biblioth. theologica*, t. IV, p. 496, 528, 538, 545, 552, 557, etc.

C. Heurtebize.

PETHOR (hébreu : *Petôr;* Septante : Φαθουρά; *Alexandrinus* : Βαθουρά), ville de Mésopotamie, patrie de Balaam. La Vulgate a traduit ce nom de lieu par *ariolum*, « devin, » dans Num., XXII, 5, tandis que les Septante l'ont conservé comme nom propre. Dans le second passage où le texte hébreu mentionne cette ville, Deut., XXIII, 4 (Vulgate, 5), il est omis par les Septante et par saint Jérôme. C'est à Pethor que Balac, roi de Moab, envoya chercher Balaam, afin de lui faire maudire les enfants d'Israël. Voir Balaam, t. I, col. 1319. Le Deutéronome nous apprend que Pethor était une ville d'Aram Naharaïm ou Mésopotamie et les Nombres, qu'elle était située sur « le fleuve du pays des fils de son peuple » (Vulgate par erreur : des fils d'Ammon) c'est-à-dire de l'Euphrate. Le nom de cette ville, en assyrien *Pitru*, se lit sur l'obélisque de Salmanasar. Voir Eb. Schrader, *Keilinschriften and Geschichtforschung*, 1878, p. 140, 220, 231. Elle était située sur le haut Euphrate, au confluent de ce fleuve et du Sagur, qui vient de l'ouest, à une centaine de kilomètres au nord-est d'Alep, à plus de 600 kilomètres de la Palestine. Thothmès III s'était déjà emparé de Pethor, lors de ses conquêtes dans l'Asie antérieure, comme on le voit sur les listes de Karnak où le pharaon enumère ses victoires. H. Brugsch, *Geschichte Aegyptens*, 1877, p. 454, n. 280; W. M. Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, 1893, p. 291. Cf. J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, 1874, p. 98; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, p. 133, lig. 37-40; p. 163, lig. 36; p. 173, lig. 85-86. C'est à tort que J. Marquart, *Fundamente israelitischer und jüdischer Geschichte*, 1896, p. 74, et H. Winckler, dans Schrader, *Keilinschriften und das alte Testament*, 3e édit., p. 148, prétendent que Pethor était en Égypte.

PÉTRA (hébreu : סֶלַע, *Séla'*, « pierre »; employé parfois sans article, Is., XVI, 1; XLII, 11, quelquefois avec l'article, הַסֶּלַע, *has-Séla'*, Jud., I, 36; IV Reg., XIV, 7; Septante : Πέτρα, ἡ Πέτρα; Vulgate : *Petra*), ville de l'Idumée (fig. 30). Voir Ed. Robinson, *Biblical Researches*, 2e édit., 1856, t. II, note XXXVII, p. 521-524. D'après le sentiment général des interprètes, il est question de cette ville dans les quatre passages bibliques cités plus haut, et probablement aussi II Par., XXV, 12, texte parallèle à IV Reg., XIV, 7. — Le texte, Jud., I, 36, mentionne simplement Pétra comme formant la limite du territoire des Amorrhéens. — IV Reg., XIV, 7, il est dit qu'Amasias, roi de Juda, « battit 10 000 Iduméens dans la vallée du Sel, » c'est-à-dire de la mer Morte, et qu' « il s'empara de Séla' » ou Pétra. — II Par., XXV, 11-12, nous lisons qu'après cette victoire d'Amasias, ses troupes se saisirent d'un grand nombre d'Iduméens, qu'ils menèrent sur la hauteur de Pétra (hébreu, *Séla'*; Vulgate : *ad præruptum cujusdam petræ*), d'où ils les précipitèrent. — Isaïe, XVI, 1, suppose idéalement que les Moabites, battus par les Hébreux et réfugiés à Pétra, envoient de là le tribut au roi de Jérusalem, pour faire leur soumission; XLII, 11, le même prophète invite les habitants de Séla à chanter avec tout l'univers la gloire du Dieu d'Israël. — Le prophète Abdias fait au moins allusion à Pétra aux ℣. 2-4 de sa prophétie :



30. — Monnaie de Pétra.

Buste d'Hadrien à droite, tête laurée, épaules drapées. ΑΥΤΟΚΡΑΤΩΡ. — ℞. Pétra assise sur un rocher tenant dans la main gauche un trophée. Dans la droite un patère. ΠΕΤΡΑΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ.

> [Édom], je te rendrai petit parmi les nations...
> L'orgueil de ton cœur t'a égaré,
> Toi qui habites le creux des rochers (*séla'*),
> Qui t'assieds sur les hauteurs,
> Et qui dis en toi-même :
> Qui me précipitera jusqu'à terre?
> Quand tu élèverais ton aire comme l'aigle,
> Quand tu la placerais au milieu des étoiles,
> Je t'en précipiterai, dit Jéhovah.

I. Identification. — Il n'y a pas de doute que l'ancienne *Séla'* ne corresponde à la *Pétra* des Grecs et des Romains. Les passages de la Bible qui la mentionnent la placent tous dans l'Idumée et font d'elle une ville importante de cette région. Les caractères de Pétra conviennent fort bien à ce que les écrivains sacrés

nous disent de *Séla'* : aussi est-ce d'une manière à peu près unanime qu'on a identifié de tout temps les deux localités. Voir Eusèbe, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 147, 286. L'ancien nom hébreu de Pétra semble avoir été conservé sous la forme *Sal'*, que l'écrivain arabe Yalkoût emploie pour désigner une forteresse située précisément dans l'ouadi Mouça, sur l'emplacement de Pétra. Nöldeke, *Der arabische Name von Petra*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1871, t. xxv, p. 259-260. Les ruines de Pétra sont situées dans la vallée que les Arabes appellent *Ouadi Mouça*, « Vallée de Moïse, » et ils lui ont attribué ce nom parce qu'ils placent en ce lieu l'un des rochers qui, frappés par Moïse, fournirent aux Hébreux une eau miraculeuse durant leur marche à travers le désert. « Le fond de la cuvette où était autrefois la ville elle-même, est bossué, mamelonné; l'ouadi Mouça la coupe sensiblement par le milieu en allant de l'est à l'ouest. Ce nom de Ouadi Mouça a été donné par les Arabes à l'ensemble de Pétra et à son débouché vers l'Arabah. » J. de Kergorlay, *Pétra*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 avril 1907, p. 902. — Pétra a donné son nom à l'Arabie Pétrée; en effet, l'épithète « Pétrée » n'a pas le sens de pierreuse, rocheuse; il s'agit du district de l'Arabie dont Pétra était la capitale : ἡ κατὰ Πέτραν 'Αραβία. Agathemerus, *Geographiæ expositio compendiara*, vi, 21, dans C. Müller, *Geographi græci minores*, édit. Didot, t. ii, p. 499.

II. Situation géographique. — Pétra était située par 30° 19 de latitude N. et 35° 31 de longitude E., au cœur des montagnes d'Édom, à peu près à mi-chemin entre l'extrémité sud de la mer Morte et la pointe nord du golfe d'Akabah. Voir la carte, t. iii, col. 330. On compte cinq jours de marche pour la première partie, six pour la seconde; environ 100 kil. à partir de la pointe d'Akabah. Pétra se trouvait à 500 milles romains de Gaza, Pline, *H. N.*, vi, 22, au pied du mont Hor, Josèphe, *Ant. jud.*, IV, iv, 7, sur les contreforts orientaux de la longue et profonde vallée, nommée Arâbah, qui unit la mer Morte à la mer Rouge. Elle appartient maintenant à la province du Hedjaz. Elle était comme isolée du reste du monde par la ceinture de rochers gigantesques qui l'entourait. « A l'est, à l'ouest, se dressent des parois abruptes; au nord, les hauteurs découpées par des ravins parallèles limitent l'horizon d'une arête continue; au sud, les pentes sont plus douces, mais là aussi une muraille de grès forme le rebord du bassin. » E. Reclus, *Nouvelle géogr. universelle*, t. ix, 1884, p. 797. Le cirque au milieu duquel s'étalaient les habitations et les monuments de Pétra n'est aisément abordable que de deux côtés. On peut y pénétrer par le sud-ouest, en suivant un sentier de montagne rude et escarpé. L'entrée la plus naturelle, comme aussi la plus pittoresque, est du coté de l'est; elle consiste dans un long défilé, qui porte le nom arabe de Sik. Rien n'est plus saisissant que cette gorge étroite et sinueuse, aux parois perpendiculaires, haute de 80, 100 et 200 mètres, qu'on suit pendant plus d'une heure, en longeant le cours d'eau principal de Pétra, auquel le Sik sert de lit. Strabon, XVI, iv, 21, et Pline, *H. N.*, vi, 32, mentionnent aussi cet étrange couloir, où parfois deux chameaux chargés ont de la peine à passer de front, et dont mainte portion est inaccessible au soleil. Les tombes et les temples taillés dans le roc y font leur apparition assez longtemps avant qu'on n'arrive à Pétra.

En sortant du Sîk, on se trouve dans le bassin où était bâtie la ville. Sa forme est à peu près quadrangulaire. D'après Pline, *H. N.*, vi, 32, sa largeur était de deux milles romains ; ce qui correspond assez exactement aux mesures indiquées par les voyageurs les plus récents : de 1500 à 1800 m. du S. au N.; de 1000 à 1200 de l'E. à l'O. La nature est déchirée, tourmentée; les moindres ravins sont des précipices. Les rochers nus qu'on voit de toutes parts consistent parfois en calcaire; mais le plus habituellement en grès, et ces grès ont des colorations merveilleuses, dont les visiteurs parlent avec enthousiasme : le rouge et le jaune dominent; mais on rencontre toutes les nuances, depuis le rouge presque noir jusqu'au rose tendre, et depuis le jaune foncé jusqu'au jaune citron; au lever et au coucher du soleil ces teintes sont très agréables à contempler. Autrefois, la vallée était cultivée avec soin; elle est maintenant sans culture aucune, quoique l'eau y soit abondante. Sur les pentes, les restes de murs de soutènement prouvent qu'on avait des jardins en terrasses.

Le grès est très friable de sa nature; aussi les montagnes de Pétra n'ont-elles pas échappé à l'érosion du temps, et elles continuent de se désagréger chaque jour; en s'effritant ainsi, elles prennent les formes les plus variées, les plus bizarres. Lorsque d'en haut on jette un coup d'œil sur le sommet des rochers, on dirait une mer étrange, dont les vagues se seraient figées. Emplacement singulier, sans doute, pour y installer une ville importante. L'histoire de Pétra va nous faire comprendre pourquoi il fut choisi.

III. Histoire de la ville. — Un profond mystère enveloppe la fondation de *Séla'*, qui se perd dans les temps les plus reculés. A l'origine, les habitants de la contrée étaient les Horréens (voir Horréens, t. iii, col. 757-758), c'est-à-dire des Troglodytes. Ils sont mentionnés Gen., xiv, 6, à l'époque d'Abraham et de Chodorlahomor. C'est par eux que doivent avoir été creusées les premières grottes de Pétra, qui n'étaient encore que de grossières cavités. Plus tard, les Horrhéens furent supplantés par les Édomites, qui descendaient d'Ésaü, Deut. ii, 12, 22. Grâce à ceux-ci, *Séla'* acquit alors une importance nouvelle, bien qu'elle ne fût pas leur capitale; cet honneur appartenait à Bosra. Voir Bosra 1, t. i, col. 1859. Vers la fin du ixe siècle avant notre ère, elle fut conquise par Amasias de Juda, qui la détruisit en partie et lui donna le nom de Jectéhel. Voir Jectéhel, t. iii, col. 1216. Aussi n'est-il plus question d'elle pendant quelque temps dans les saints Livres. Amos, i, 12, ne mentionne pas Séla' parmi les villes du pays d'Édom. Toutefois, elle était trop bien située, pour ne pas redevenir une ville très importante.

C'est aux Nabuthéens qu'elle dut la période la plus florissante de son histoire. Ce petit peuple d'origine sémitique, voir Nabuthéens, t. iv, col. 1444, venu d'Orient on ne sait pas au juste à quelle époque, était beaucoup plus trafiquant que guerrier. Il possédait des richesses énormes, et il avait besoin, sur l'un des chemins fréquentés par les caravanes, d'un endroit sûr, difficilement accessible, à l'abri d'un coup de main des maraudeurs arabes, qui pût servir d'entrepôt à ses marchandises, et de résidence aux vieillards, aux femmes et aux enfants, durant ses déplacements commerciaux. Pétra convenait admirablement pour ce but. D'un côté, par sa situation même, elle était facile à défendre contre une invasion; de l'autre, elle se trouvait au centre des routes les plus fréquentées d'alors par le commerce : route d'Égypte à Damas, route de Gaza, route d'Akâbah, route du golfe Persique, etc. Pline, *H. N.*, vi, 32. De nombreux marchands romains et étrangers s'y étaient installés à l'époque de Strabon, *loc. cit.*, et Diodore de Sicile, xix, 98, compare à des armées les caravanes qui traversaient ces parages. Vers l'an 300 av. J.-C., et même un peu plus tôt, Pétra nous apparaît donc tout à coup comme la capitale des Nabuthéens, qui s'en étaient emparés à leur tour, peut-être au ve ou au ive siècle. A deux reprises au moins, les Séleucides, qui gouvernaient alors la Syrie, essayèrent de la réduire, car ses richesses les tentaient; mais ils furent repoussés vigoureusement. Diodore de Sicile, xix, 95. Josèphe

nous apprend que, vers l'an 70 avant notre ère, elle servait de résidence à l'un des princes arabes nommés Arétas, et qu'elle fournit ensuite un refuge à Hyrcan II, roi de Jérusalem. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, II, 3; *Bell. jud.*, I, VI, 2.

A l'époque de Pompée, Pétra devint tributaire de Rome, comme tout le reste du territoire des Nabuthéens. Un siècle plus tard, 105 après J.-C., Trajan l'incorpora à l'empire; il l'agrandit et l'embellit considérablement. Dion Cassius, LXVIII, 14. Son successeur, Adrien, la prit en affection singulière, lui donna son nom, « Hadriana », et tailla dans ses énormes rochers de nouveaux édifices. Mais, peu de temps après, le commerce se détourna vers Palmyre; les Nabuthéens cessèrent d'avoir le



31. — Vue de la nécropole de Pétra. D'après une photographie.

monopole des transports et la décadence de Pétra commença. Sous les empereurs byzantins, ce n'était plus qu'une simple bourgade. Les Arabes achevèrent sa ruine au VIIe siècle, lorsqu'ils en furent devenus maîtres, et elle devint bientôt un lieu de désolation complète. Au moyen âge, entre les années 1260 et 1277, elle reçut la visite du sultan d'Égypte Bibars, qui fut frappé, lui aussi, de la coloration de ses rochers et de ses monuments taillés dans le roc. Voir Quatremère, *Mémoire sur les Nabatéens,* dans le *Journal asiatique,* 1835, t. XV, p. 31-34. Puis on la perdit complètement de vue. Elle n'a été retrouvée qu'en 1812, par le célèbre explorateur allemand Burckhardt. Ce furent deux Français, L. de Laborde et Linant de Bellefonds qui levèrent, en 1830, le premier plan exact des ruines; non sans péril, car les Bédouins qui habitent ou fréquentent ces parages sont agressifs, superstitieux et pillards. On compte les visiteurs qui s'y sont succédé à d'assez rares intervalles. Voir leur liste dans Libbey, *The Jordan Valley,* t. II, p. 325. L'antique *Sélaʿ* n'est plus habitée aujourd'hui que par quelques misérables familles, qui vivent dans les tombes. Elle a eu sa part de la malédiction lancée contre l'Idumée. Cf. Jer., XLIX, 14-19. — Au commencement du Ve siècle de notre ère, Pétra était un siège métropolitain, qui dépendait du patriarcat de Jérusalem. On ignore à quelle époque et dans quelles circonstances le christianisme y avait pénétré. La tradition d'après laquelle saint Paul serait venu à Pétra lorsqu'il se retira en Arabie après sa conversion, cf. Gal., I, 17, pourrait bien n'être qu'une légende.

IV. ÉTAT ACTUEL. — Bien que Pétra ne soit plus aujourd'hui qu' « un immense tombeau », E. Reclus, *loc. cit.,* p. 797, ses ruines comptent parmi les plus remarquables que nous ait léguées l'antiquité.

De la cité même, bâtie dans la vallée, il ne reste à peu près rien. Elle a été « tellement bouleversée, qu'en certains endroits il est difficile de retrouver les traces des rues, des places ou des carrefours. Un grand temple bien délabré, les débris des décorations qui ornaient la voie triomphale sur les bords d'un oued desséché, des culées de ponts, quelques colonnes et des dizaines d'hectares de pierres culbutées pêle-mêle, sous lesquelles s'abritent des légions de serpents et de scorpions, voilà, à l'heure présente, l'antique ville » de Pétra. Voir la *Revue des deux mondes,* avril 1907, p. 824.

Dans la partie méridionale de l'emplacement de la cité, on distingue en particulier une plate-forme qui paraît avoir été l'agora ou le forum, les restes d'un temple, un arc de triomphe et surtout, tout à fait à l'ouest, le *Qasr Fir'aoûn* ou « Château de Pharaon », vaste édifice carré qui était probablement un temple. C'est l'édifice le mieux conservé de la ville proprement dite; mais son style n'a rien d'extraordinaire, et il date sans doute d'une époque relativement tardive. Au sud-est on admire, entièrement taillé dans le roc, un amphithéâtre qui a jusqu'à 33 rangées de gradins, et qui pouvait contenir 3 000 spectateurs. Dans la partie septentrionale, au nord de la rivière, spécialement du côté de l'est, on voit quelques-uns des monuments les plus somptueux de Pétra. Ce sont des tombeaux également creusés et sculptés dans le rocher : entre autres, une grande tombe à trois étages de colonnes — on en compte jusqu'à dix-sept au second étage — une tombe corinthienne, un autre tombeau muni d'une terrasse et de nombreuses colonnes doriques. Dans toutes les directions, et particulièrement au nord et à l'ouest du parallélogramme formé par la vallée, les montagnes qui entourent Pétra sont remplies de tombes plus simples, taillées elles aussi dans le rocher et ne présentant aucun ornement extérieur. On peut les compter par milliers. Les tombes plus riches sont élégamment ornées de façades, de colonnes ou de pilastres, de frontons, etc. Le tout est monolithe, le grès se prêtant aisément, par la souplesse de son grain, à toutes sortes de sculptures. L'architecture de ces divers édifices est extrêmement variée : on y trouve les styles égyptien, syrien, grec, romain. Les tombes sont souvent superposées et elles atteignent presque les sommets les plus élevés des montagnes; on avait pratiqué des escaliers dans le roc, pour arriver jusqu'à elles. En un endroit, on voit un vrai colombarium. Quelques tombeaux ont 10, 15, 20 m. de hauteur. Parfois, la chambre sépulcrale était de dimensions considérables; une entre autres, qui a de 10 à 12 m. de haut et 18 m. de large.

Quelques-uns des monuments de Pétra sont en dehors de son enceinte. Dans le Sik, à une certaine distance de la ville, on aperçoit tout à coup, avec une légitime admiration, à un tournant du défilé, le *Kaznéh Firaoûn* ou « trésor de Pharaon », taillé dans la paroi rose du rocher et orné de deux rangées de colonnes superposées, avec des bas-reliefs dans l'intervalle; il est dans un état de conservation remarquable, et c'est une véritable merveille dans ce désert (fig. 32). C'est une tombe d'ordre corinthien; les salles intérieures sont très simples. Dans la direction opposée, au nord-est et environ à une heure de marche de la ville, on trouve le *Deir,* le « couvent », qui reproduit en grand et avec moins de grâce le plan du *Kaznéh.* Ses proportions sont colossales : 45 m. de développement sur 40 de hauteur; l'église de la Madeleine à Paris n'est pas aussi grande. Ainsi qu'il a été dit plus haut, quelques-unes des tombes remontent vraisemblablement jusqu'à l'époque lointaine des Horréens. Deux Hauts-Lieux, découverts récemment, l'un au sommet d'une montagne qui domine la vallée de Pétra, l'autre à l'ouest, du côté du mont Hor, sont pareillement très anciens. Sur le premier, voir *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement,* octobre 1900; *Mittheilungen des deutsch. Palästina Vereins,* 1901, n. 2, p. 21, et surtout la *Revue biblique internationale,* t. XII, avril 1903, p. 280-288. La plupart des édifices proprement dits ne datent que du dernier siècle antérieur à notre ère ou des deux premiers siècles après J.-C.



32. — *Kaznéh Firaoûn.* D'après une photographie.

V. Bibliographie. — Reland, *Palæstina ex monumentis veteribus illustrata,* 1714; Burckardt, *Reisen in Syrien,* 1823, t. ii, p. 703-708; Léon de Laborde et Linant de Bellefonds, *Voyage dans l'Arabie Pétrée,* Paris, 1830-1834; E. Robinson, *Palæstina und die südlich angrenzenden Länder,* Halle, 1842, t. iii, p. 60, 128, et 760; J. Wilson, *The Lands of the Bible visited and described,* Édimbourg, 1847, t. i, p. 291-336; A. Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1860, p. 87-98; K. Ritter, *The comparative geography of Palestine and the Sinaitic Peninsula,* trad. angl., Édimbourg, 1866, t. i, p. 421-425, 434-451; E. H. Palmer, *The Desert of Exodus,* Londres, 1871, t. ii; duc de Luynes, *Voyage d'exploration à la mer Morte et sur la rive gauche du Jourdain, à Pétra,* etc., Paris, 1871, p. 274; Visconti, *Viaggio in Arabia Petrea,* 1872; Ebers et Guthe, *Palæstina in Bild und Wort, nebst der Sinaihalbinsel...,* Stuttgart, 1884, t. ii, p. 233-250; V. Guérin, *La Terre Sainte,* 2e partie. Paris, 1884, p. 313-323; E. Hull, *Mount Seir, Sinai and Western Palestine,* dans le *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement,* Londres, 1886; H. E. Hart, *Some Account of the Fauna and Flora of Sinai, Petra and Wady Arabah,* Londres, 1891; G. Dalman, *Petra und seine Felsheiligthümer,* in-8°, Leipzig, 1908.; F. Buhl, *Geschichte der Edomiter,* Leipzig, 1893; A. Sargerton-Galichon, *Sinaï, Ma'ân, Pétra : sur les traces d'Israël et chez les Nabatéens,* Paris, 1904; Brunnow et von Domoszweski, *Die Provincia arabica,* t. i, Strasbourg, 1904; W. Libbey, *The Jordan Valley and Petra,* New-York, 1905.

L. Fillion.

PÉTREL, oiseau de mer. Voir Mouette, t. iv, col. 1327.

PETRI, PEETERS Barthélemy, théologien belge catholique, né vers 1547 à Op-Linter près Tirlemont, mort à Douai le 26 février 1630. Après avoir pendant dix ans enseigné la philosophie à Louvain, il fut forcé en 1580 par les guerres de chercher un refuge à Douai où il fut pourvu d'un canonicat dans l'église Saint-Amé et d'une chaire de théologie où il enseigna jusqu'à sa mort. Il publia : *Actus Apostolorum a S. Luca conscripti et in eosdem Actus commentarius perpetuus,* in-4°, Douai, 1622. Il termina après la mort de Guillaume Estius la publication des commentaires de ce théologien sur les Épitres : *In omnes divi Pauli et septem catholicas Apostolorum Epistolas commentarii,* 2 in-f°, Douai, 1614-1616. Les notes sur le chapitre v de la première Épître de saint Jean et sur les deux autres Épîtres de cet Apôtre sont de Barthélemy Petri. Voir Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas,* t. viii, p. 76; Valère André, *Bibliotheca Belgica,* p. 109.

D. Heurtebize.

PÉTRIN (hébreu : *miš'érét*), ustensile dans lequel on pétrit la farine (fig. 33). — Les grenouilles de la deuxième plaie d'Égypte montèrent jusque dans les fours et les pétrins. Cf. Exod., vii, 28 (Vulgate, viii, 3). Les Égyptiens se servaient de pétrins plus longs que larges. Voir t. iv, fig. 512, col. 32, un autre pétrin dans lequel deux hommes à la fois pétrissaient le pain avec les pieds. Il était facile aux grenouilles de s'introduire dans ces pétrins posés à terre. Les Septante rendent les mots hébreux par φυράματα καὶ κλιβάνοι, « les masses de pâte et les fours », et la Vulgate par « les fours et les restes d'aliments ». — Au départ d'Égypte, les Hébreux emportèrent leur pâte avant qu'elle fût levée, serrèrent dans leurs manteaux les pétrins qui la contenaient et les mirent sur leurs épaules. Exod., xii, 34. Il s'agit ici évidemment de ces pétrins plus petits, de forme ronde, qu'on posait sur un support et dans lesquels un seul homme debout pétrissait avec les mains. Voir t. i, fig. 590, col. 1891. Tous ces pétrins paraissent fabriqués en jonc ou en osier, comme les corbeilles ordinaires. Dans ce second passage les versions ne rendent pas le mot *miš'érét* et font envelopper directement la pâte dans les manteaux. — Suivant la conduite des Israélites, Dieu bénira ou maudira leur *téné* et leur *miš'érét,* c'est-à-dire leur corbeille à provisions, cf. t. ii, col. 963, et leur pétrin. Deut., xxviii, 5, 17 (dans les Septante : « tes magasins et tes restes », et dans la Vulgate : « tes greniers et tes restes »). Les versions n'ont compris, dans aucun des quatre passages, la signification du mot *miš'érét.* Ce mot, d'ailleurs, ne se retrouve plus en dehors de ces passages. Les Israélites ont continué sans nul doute à se servir de pétrins; mais les auteurs sacrés n'ont plus eu l'occasion de les mentionner.



33. — Pétrin égyptien. Tombeau de Rekhmara.

« Au-dessus d'un vase de farine, on lit : *cuisson des pains.* Un homme délaie la farine avec une pelle » dans le pétrin; « un autre verse l'eau (?) avec une outre (?). La pâte est déposée en forme de cube sur une planche épaisse. Deux hommes, assis sur des escabeaux, la pétrissent sur des planches en forme de pains coniques. » Ph. Virey, *Le tombeau de Rekhmara,* p. 47.

H. Lesêtre.

PÉTRINISME. Voir Baur, t. i, col. 1523.

PETROPOLITANUS (CODEX). Deux manuscrits, l'un de l'Ancien Testament, l'autre du Nouveau, sont généralement connus sous ce nom.

1. Le premier est un palimpseste de 88 feuillets in-octavo : les feuillets primitifs au nombre de 44 ont été pliés en deux. Il contient des fragments du Livre des Nombres selon la version des Septante : i, 1-30; i, 40-ii, 14; ii, 30-iii, 26; v, 13-23; vi, 6-vii, 7; vii, 41-78; viii, 2-16; xi, 3-xiii, 11; xiii, 28-xiv, 34; xv, 3-28; xv, 32-xvi, 31; xvi, 44-xviii, 4; xviii, 15-26; xxi, 15-22; xxii, 30-41; xxiii, 12-27; xxvi, 54-xxvii, 15; xxviii, 7-xxix, 36; xxx, 9-xxxi, 48; xxxii, 7-xxxiv, 17; xxxvi, 1-13. Tischendorf qui l'a édité dans ses *Monumenta sacra ined., nova coll.,* t. i, Leipzig, 1855, l'attribue au vie siècle, à cause des abréviations qu'il renferme, bien que l'écriture ait un aspect plus archaïque. On le désigne en critique par la lettre H.

II. L'autre *Petropolitanus* consiste en un seul feuillet arraché à la couverture de bois d'un manuscrit syriaque. Il est du viie siècle et contient Act., ii, 45-iii, 8. Tischendorf dans sa huitième édition du Nouveau Testament l'appelle G (lettre qui désignait autrefois le manuscrit des Actes de la Bibliothèque *Angelica,* désigné maintenant par L). Von Soden lui attribue le symbole α 1002.

F. Prat.

PEUPLIER (hébreu : *libnéh;* Septante : ῥάβδος στυρακίνη, Gen., xxx, 37; λεύκη, Ose., iv, 13; Vulgate : *populea, populus*), un des grands arbres de la Palestine.

I. Description. — Les Peupliers composent avec les Saules toute la famille des Salicinées, arbres et arbrisseaux caractérisés par les fleurs disposées en chatons dioïques. Les graines, à la maturité, s'échappent en grand nombre d'une capsule bivalve, emportées par le vent sous la forme de flocons blancs grâce aux poils soyeux dont elles sont revêtues. Les Peupliers se distinguent par leur taille franchement arborescente, leurs feuilles à limbe élargi et porté sur un pétiole comprimé suivant le plan médian, leurs étamines enfin plus nombreuses dans chaque fleur.

Dans aucun autre genre, peut-être, le dimorphisme sexuel n'est plus accentué, au point que le vulgaire donne souvent des noms différents aux pieds mâles et femelles de la même espèce. Les premiers sont aussi préférés et presque exclusivement propagés par la culture à cause de leur croissance rapide, de leur tige plus élevée, de leur végétation de tout point plus vigoureu se



34. — *Populus alba.*
Rameau, fleurs et chatons dioïques; graines.

les feuilles paraissant plus vite au printemps, et tombant plus tard en automne. En outre, ils n'ont pas l'inconvénient passager mais très réel des plantes fructifères au moment où se dispersent les semences cotonneuses.

Les espèces de Palestine se répartissent en trois séries distinctes. 1° La plus commune au bord des eaux dans toute la plaine littorale de Syrie, l'Ypreau, *Populus alba* de Linnée (fig. 34), est facile à reconnaître au feutre couleur blanc de neige qui revêt les jeunes rameaux et le dessous des feuilles. Dans la région montagneuse du Nord on trouve aussi le Tremble, *Populus tremula,* de la même section des Peupliers blancs, pour les squames ciliées de ses chatons, mais à feuilles vertes sur les deux faces, et, en plus, une race intermédiaire entre les deux précédentes, dont elle est probablement un produit hybride, le *P. canescens* ou Grisaille, à bois tenace, tronc élancé, et feuillage cendré. 2° Le curieux Peuplier de l'Euphrate, si remarquable par le polymorphisme de ses feuilles, tantôt larges et deltoïdes, tantôt étroites au point de simuler un Saule, est un arbre de la région désertique à rameaux étalés avec une cime glauque, disséminé depuis l'Afrique septentrionale jusqu'à l'Himalaya, mais surtout abondant dans la dépression du Jourdain et en Mésopotamie. Il ressemble aux Peupliers blancs par ses bourgeons velus et ses squames laciniées, mais possède les étamines indéfinies de la section suivante. 3° Dans les vallées du Liban le Peuplier noir est aussi répandu, surtout sous la forme pyramidale, que dans l'Europe moyenne, quoique de spontanéité douteuse. Les jeunes rameaux et les feuilles sont glabres, comme chez toutes les espèces de la section *Aigirus,* avec les bourgeons visqueux et les étamines au nombre de 12 à 30. F. Hy.

II. Exégèse. — Les anciens et les modernes sont également partagés sur le sens du mot *libnéh :* les uns y voient le *styrax officinalis,* l'aliboufier; les autres le peuplier blanc. L'étymologie ne saurait trancher le différend. *Libnéh* vient de la racine *lâban,* « être blanc. » Ce nom peut s'appliquer au *styrax* comme au peuplier. L'aliboufier donne une sorte de lait blanchâtre qui se coagule et forme la gomme ou résine de styrax. Cette résine blanche aurait pu donner son nom à l'arbre lui-même, comme en arabe où لبنى, *lobna,* désigne l'aliboufier et son produit. Le nom de *libnéh* convient aussi et mieux encore au peuplier, à cause de la blancheur de ses jeunes rameaux et du dessous de ses feuilles. Parmi les traductions anciennes on trouve une grande divergence d'interprétation. Si pour Gen., xxx, 37, les Septante, suivis par l'arabe de Saadias et par l'éthiopien, traduisent par ῥάβδος στυρακίνη branche d'aliboufier; dans Ose., iv, 13, ils rendent *libnéh* par λεύκη, le peuplier. La Vulgate traduit dans les deux endroits par *populus, populea,* peuplier. Les exégètes modernes comme Gesenius, *Thesaurus,* p. 740; Michaëlis, *Supplement. ad Lexica hebraica,* t. ii, p. 1404; E. Fr. C. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde,* in-8°, Leipzig, 1830, t. iv, p. 261, préfèrent la traduction *styrax,* à cause du rapprochement de l'hébreu *libnéh* avec l'arabe *lobna.* D'autre part O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. i, p. 292; H. B. Tristram, *The natural History of the Bible,* in-12, Londres, 1889, p. 389, préfèrent la traduction *peuplier blanc.* Le contexte est plutôt en faveur de ce dernier sentiment. Dans Gen., xxx, 37, « Jacob prit des baguettes vertes de *libnéh,* d'amandier et de platane. Il y pela des bandes blanches, en mettant à nu le blanc des baguettes; puis il plaça les baguettes ainsi pelées en face des brebis dans les rigoles. » Sans doute des rameaux d'aliboufier pouvaient servir aussi bien que des branches de peuplier à cet usage. Mais près des deux grands arbres mentionnés, l'amandier et le platane, un grand arbre comme le *peuplier blanc* semble plus naturellement placé qu'un arbuste comme le *styrax officinalis.* Le second passage, Ose., iv, 13, est plus décisif encore. Il s'agit de l'idolâtrie d'Israël. « Ils offrent, dit le prophète, des sacrifices sur les sommets des montagnes; ils brûlent de l'encens sur les collines sous le chêne, le *libnéh,* et le térébinthe, parce que l'ombrage en est bon. » Le chêne et le térébinthe sont de grands arbres à l'ombrage épais, près desquels on serait étonné de trouver mentionné un arbuste comme l'aliboufier, tandis que le beau et large peuplier blanc trouve une place naturelle. Peut-être que les exégètes qui ont préféré traduire *libnéh* par l'aliboufier, en rejetant le peuplier, ont-ils pensé surtout au port élancé et peu touffu du peuplier pyramidal. Mais le peuplier blanc a tout un autre port et n'est pas déplacé près du chêne et du térébinthe aux frais ombrages. Aussi préférons-nous traduire *libnéh* par *peuplier blanc.* Voir Styrax. E. Levesque.

PEUR. Voir Frayeur, t. ii, col. 2399.

PEVERELLI Barthélemi, exégète italien, né à Vérone en 1695, mort à Modène le 22 octobre 1766, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus, le 29 octobre 1713, enseigna d'abord les humanités puis l'Écriture Sainte à Modène. Ses leçons sur les Actes des Apôtres : *Lezioni sacre e morali sopra il santo libro de gli Atti Apostolici,* Vérone, 1766-1777, 2 in-4°, sont tout à la fois une œuvre de science et une œuvre de piété; elles s'adressent à l'intelligence et au cœur. P. Bliard.

PEZRON Paul, savant chronologiste de l'ordre de Cîteaux, né en 1639 à Hennebont en Bretagne, mort a Chessy le 10 octobre 1706. Il fut admis dans l'ordre de Cîteaux à l'abbaye de Prières et y exerça les fonctions de maître des novices. En 1677 il fut nommé sous-prieur du collège des Bernardins à Paris, où il se fit recevoir docteur. Il enseigna ensuite la théologie jusqu'en 1690 et fut alors choisi comme visiteur de son ordre. En 1697 il fut élu abbé de la Charmoye; mais quelques années plus tard, en 1703, il se démit de cette charge afin de pouvoir se livrer plus facilement à la prière et à l'étude. Il a publié : *Essay d'un commentaire littéral et historique sur les Prophètes*, in-12, Paris, 1693 : l'auteur entreprend d'y expliquer les prophètes selon l'ordre chronologique; *Histoire évangélique confirmée par la Judaïque et la Romaine*, 2 in-12, Paris, 1696. Dom Pezron est surtout connu par son ouvrage : *L'Antiquité des temps rétablie et défendue contre les Juifs et les nouveaux chronologistes, où l'on prouve que le texte hébreu a été corrompu par les Juifs, avec un canon chronologique depuis le commencement du monde jusqu'à Jésus-Christ*, in-4°, Paris, 1687. Dom Pezron y rétablit la chronologie du texte des Septante. Ses conclusions furent attaquées par dom Martianay, de la congrégation de Saint-Maur et par Le Quien. Il leur répondit par la *Défense de l'antiquité du temps contre le P. Jean Martianay : où l'on soutient la tradition des Pères et des Églises contre celle du Talmud et où l'on fait voir la corruption de l'Hébreu des Juifs*, in-4°, Paris, 1691. Dom Pezron publia en outre dans les Mémoires de Trévoux : *Dissertation touchant l'ancienne demeure des Chananéens et de l'usurpation qu'ils ont faite sur les enfants de Sem*, 1704, p. 15; *Dissertation sur les anciennes et véritables bornes de la terre promise*, 1705, p. 1015. — Voir D. François, *Biblioth. générale des écrivains de l'Ordre de S. Benoit*, t. II, p. 387. B. HEURTEBIZE.

PFAFF Christophe Matthieu, exégète protestant, né à Stuttgart le 25 décembre 1686, mort le 19 novembre 1760. Docteur et professeur de théologie à Tubingue, il fut chancelier de l'Université de cette ville et membre de l'Académie des sciences de Berlin. Parmi les nombreux écrits de cet auteur on remarque : *Notæ exegeticæ in Evangelium Matthæi quibus sensus ejusdem litteralis perspicue breviterque evolvitur*, in-4°, Tubingue, 1721. — Voir C. P. Leporin, *Verbesserte Nachricht von C. M. Pfaffen's Leben, Controversien und Schriften*, in-4°, Leipzig, 1726; Walch, *Bibl. theologica*, t. IV, p. 390, 637, 915, 917. B. HEURTEBIZE.

PFEFFINGER Daniel, théologien protestant, n vers 1661, mort le 24 novembre 1724. Professeur de théologie et de langues orientales, il publia : *Notæ in prophetiam Haggai*, in-4°, Strasbourg, 1703; *Dissertationes in Epistolam ad Ephesios*, in-8°, Strasbourg, 1721. — Voir J. Wieger, *Programma in J. D. Pfeffingeri obitum*, in-f°, Strasbourg, 1724; Walch, *Bibl. theologica*, t. IV, p. 591, 702. B. HEURTEBIZE.

PFEIFFER Auguste, théologien et orientaliste protestant, né à Lauenbourg le 27 octobre 1640, mort à Lubeck le 11 janvier 1698. Archidiacre de l'église Saint-Thomas à Leipzig, professeur de langues orientales et de théologie, puis surintendant des églises de Lubeck, Auguste Pfeiffer publia un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous devons citer : *Commentarius in Obadiam, præter genuini sensus evolutionem et collationem, interpretum exhibens versionem latinam et examen commentarii Is. Abarbanelis Judæi doctissimi, sed christianis infensissimi et inter alia abstergens indignissimam Judæorum calumniam, christianos esse Idumæos eosque manere pœnas Idumæis in sacro Codice denuntiatas*, in-4°, Wittenberg, 1666; *Prælectiones in prophetiam Jonæ recognitæ et in justum commentarium redactæ, quibus emphases vocum eruuntur, verus Sacræ Scripturæ sensus exponitur, sententiæ variæ et Judæorum et christianorum adducuntur, falsæ refelluntur et quæstiones dubiæ resolvuntur*, in-4°, Wittenberg, 1671; *Dubia vexata Scripturæ Sacræ, sive loca difficiliora Veteris Testamenti succincte decisa*, in-4°, Dresde, 1679; *Critica sacra de sacri Codicis partitione, editionibus variis, linguis orientalibus*, in-8°, Dresde, 1680; *Theologia mystica Veteris Testamenti per typos rariores promulgata et ad historiam Novi Testamenti adplicata*, in-8°, Stralsund, 1727. — Voir J. E. Pfeiffer, *Memoria A. Pfeifferi, theologi Lubecensis*, in-4°, Rostock, 1700; Walch, *Bibl. theologica*, t. IV, p. 233, 577, 581, 791. B. HEURTEBIZE.

PHACÉE (hébreu : *Peqah;* Septante : Φακεέ), dix-huitième roi d'Israël (759-739, ou 750-731). Phacée était fils de Romélie, personnage inconnu ou peut-être décrié, comme le donnerait à supposer l'affectation avec laquelle Isaïe, VII, 4, 5, 9; VIII, 6, appelle le roi d'Israël simplement « le fils de Romélie ». Phacée n'entra d'ailleurs dans l'histoire que par la porte du crime. Il était officier de Phacéia, *salîšô*, « son officier », par conséquent attaché à sa personne. Il ne tarda pas à conspirer contre lui pour le faire disparaître et prendre sa place, comme avaient fait récemment, dans ce malheureux royaume d'Israël, Sellum pour Zacharie, et Manahem, père de Phacéia, pour Sellum. Phacéia ne régnait que depuis deux ans, quand Phacée réussit à le frapper à Samarie, dans la tour de la maison royale. Avec le roi périrent deux de ses officiers fidèles, Argob et Arié. Pour réussir dans son entreprise criminelle, le meurtrier s'était assuré le concours de cinquante Galaadites. D'après la Vulgate, ces derniers sont au contraire du parti de Phacéia et périssent avec lui. Leur nombre précis indique des conjurés plutôt que des victimes. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XI, 1, on ne sait sur quelle donnée, dit que le crime eut lieu au milieu d'un festin. IV Reg., XV, 25.

Devenu roi dans de telles conditions, Phacée ne pouvait que favoriser en Israël les habitudes idolâtriques mises en honneur par ses prédécesseurs. Il n'y manqua pas. IV Reg., XV, 28. Il régnait depuis deux ans à Samarie, quand, à Jérusalem, un jeune prince de vingt-cinq ans, Joatham, succéda à son père, Ozias, qui avait régné cinquante-deux ans. D'autre part régnait en Syrie Rasin II, qui jadis, en même temps que Manahem, avait été obligé de prêter hommage au roi d'Assyrie, Téglathphalasar III, quand celui-ci avait soumis la Syrie septentrionale. Phacée et Rasin, au lieu de s'entendre avec le roi de Juda pour faire face ensemble aux incursions assyriennes, préférèrent comploter tous les deux contre leur voisin du sud. Dès le temps de Joatham, leurs entreprises hostiles se dessinèrent. IV Reg., XV, 37. Cependant elles ne prirent corps que quand un jeune roi de vingt ans, Achaz, fut monté sur le trône de Jérusalem, la dix-septième année de Phacée. Rasin et ce dernier se portèrent ensemble contre la capitale de Juda pour l'attaquer. Leur projet n'allait à rien moins qu'à détrôner Achaz pour mettre à sa place le fils de Tabéel, personnage inconnu, peut-être Rasin lui-même, en tous cas un prince tenu par la Syrie dans une étroite dépendance. Is., VII, 6. Voir TABÉEL. L'armée syrienne s'avançait à travers le territoire d'Éphraïm. A l'approche des ennemis, Achaz et tout son peuple furent saisis d'épouvante. Le prophète Isaïe s'efforça de les rassurer contre les menaces de Rasin et du fils de Romélie, « ces deux bouts de tisons fumants », dont le dessein ne devait pas avoir d'effet, et sur lesquels allaient s'abattre bientôt les fureurs de l'Assyrie. Is., VII, 1-9; VIII, 1-4. Malgré leurs

efforts, les rois de Syrie et de Samarie ne purent vaincre Achaz à Jérusalem. Ils se tournèrent alors chacun de leur côté. Rasin alla s'emparer d'Élath, sur la mer Rouge et fit dans le royaume de Juda un grand nombre de prisonniers qu'il déporta à Damas. IV Reg., XVI, 6; II Par., XXVIII, 5. Phacée, opérant pour son compte, battit l'armée d'Achaz et lui tua cent vingt mille hommes en un jour. Zéchri, guerrier d'Éphraïm, mit à mort Maasias, fils du roi, Ezrica, intendant de la maison royale, et Elcana, le premier ministre. En toutes ces rencontres, les Israélites firent à leurs frères deux cent mille prisonniers, femmes, fils et filles, qu'ils emmenèrent à Samarie avec un butin considérable. II Par., XXVIII, 6-8. Sur la valeur de ces chiffres, voir NOMBRE, t. IV, col. 1682-1683.

Dieu ne permit pas cependant que des frères se traitassent comme des étrangers. L'armée israélite revenait à Samarie avec ses captifs et son butin, quand un prophète de Jéhovah, nommé Oded, se présenta au-devant d'elle et lui reprocha la fureur avec laquelle elle avait tué tant d'hommes de Juda. On allait maintenant réduire en esclavage des milliers de survivants. Mais Éphraïm, lui aussi, n'était-il pas coupable envers Jéhovah? Le prophète concluait au renvoi des prisonniers, si l'on voulait échapper à la colère de Dieu. Son observation était trop juste pour ne pas éveiller la pitié dans l'âme des vainqueurs. Quelques-uns des chefs d'Éphraïm appuyèrent énergiquement les paroles d'Oded. L'armée abandonna ses captifs et son butin. Par les soins des chefs, on fournit aux prisonniers des vêtements et des chaussures; on les fit manger et boire, on les oignit, on fit monter sur des ânes ceux qui défaillaient et on les reconduisit tous à Jéricho, où on les remit aux mains de leurs compatriotes. II Par., XXVIII, 9-15. Ce jour-là, grâce à l'initiative du prophète et à l'intelligence des chefs, un grand acte de fraternité fut accompli en Israël. L'intervention de Phacée n'apparaît pas dans cet événement. Peut-être tout se fit-il à son insu, ou du moins n'osa-t-il pas s'opposer à un mouvement qui entraînait tout son peuple.

Les choses n'en restèrent pas là. Achaz, effrayé de la campagne menée si rudement contre lui par les deux alliés, prit alors un parti désastreux pour l'indépendance nationale. Il envoya des messagers à Téglathphalasar pour lui dire : « Je suis ton serviteur et ton fils; monte et délivre-moi de la main du roi de Syrie et de la main du roi d'Israël, qui se sont levés contre moi. » IV Reg., XVI, 7. Il faut ajouter que les Iduméens et les Philistins avaient attaqué Juda à leur tour, lui avaient emmené des captifs et pris des villes. II Par., XXVIII, 16-18. Le roi d'Assyrie se hâta d'acquiescer à une demande qui répondait merveilleusement à ses ambitieux projets. En vain Isaïe chercha-t-il à faire tomber les illusions d'un peuple qui « se réjouissait au sujet de Rasin et du fils de Romélie », menacés par l'Assyrien. En vain prédit-il que ce sauveur deviendrait pour Juda un envahisseur et un conquérant. Is., VIII, 6, 7. Téglathphalasar descendit et s'abattit d'abord sur le royaume d'Israël, sans que le roi de Syrie osât venir au secours de son allié. Arrivant par la vallée de l'Oronte, du Léontès et du haut Jourdain, il prit successivement les villes d'Ajon, d'Abel-Beth-Machaa, de Janoé, de Cédès, d'Asor, puis Galaad, la Galilée et tout le pays de Nephthali, c'est-à-dire toute la partie septentrionale du royaume d'Israël, et il en déporta les habitants en Assyrie. II Reg., XV, 29. Il est dit ailleurs, I Par., V, 26, que Téglathphalasar emmena captifs les Rubénites, les Gadites et la demi-tribu de Manassé, et qu'il les conduisit à Hala, à Chabor, à Ara et au fleuve de Gozan. Après les Israélites, le roi d'Assyrie tomba sur les Philistins, ces autres ennemis de Juda, et sur les Syriens, contre lesquels il fit deux campagnes. Tous ces événements se passèrent dans les années 734-732. Le roi de Juda eut ensuite son tour, comme il fallait s'y attendre et comme Isaïe l'avait annoncé. II Par., XXVIII, 20.

Une des inscriptions de Téglathphalasar, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. X, 2; cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 522, 523, raconte la campagne contre la terre de Pilasta, la Palestine. Parmi les villes prises à l'entrée de la terre de *Bêt-Ilu-um-ri*, maison d'Amri ou d'Israël, on a cru reconnaître celles de Galaad et d'Abel-Beth-Maacha (Abiilakka). Mais il est possible qu'il faille lire plutôt Galza et Abilakka. Cf. Rost, *Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III*, t. I, p. 78-79. L'inscription ajoute, lig. 26-28 : « La terre de Bêt-Ilu-um-ri... la totalité de ses habitants, avec leurs biens, je transportai en Assyrie. »

Phacée avait échappé à la déportation, probablement en se cachant dans les montagnes. Il ne survécut guère au désastre. Parvenu à la royauté par l'assassinat, il fut assassiné à son tour par Osée, fils d'Éla, qui régna à sa place. II Reg., XV, 30. L'inscription de Téglathphalasar relate le fait. Voir OSÉE, t. IV, col. 1905. Ce qui se dégage de ces récits, c'est que Phacée fut un ambitieux sans scrupule, qui ne recula pas devant l'alliance avec les étrangers pour l'oppression de ses frères de Juda, mais qui ne sut et ne put rien faire pour la défense de son propre royaume, qu'il vit le premier très sérieusement entamer par les conquérants assyriens.

H. LESÊTRE.

PHACÉIA (hébreu : *Peqaḥyâh*; Septante : Φακεσίας), dix-septième roi d'Israël (761-759, ou 752-751). Il était fils de Manahem, à la mort duquel il devint roi. Son règne de deux ans se résume en ces mots, si souvent redits au sujet des rois d'Israël : « Il fit ce qui est mal aux yeux de Jéhovah et ne se détourna pas des péchés de Jéroboam, fils de Nabat, qui avait fait pécher Israël. » II Reg., XV, 24. Il est possible que le tribut payé naguère au roi d'Assyrie, et que Manahem avait fait peser sur les riches, ait indisposé ces derniers contre son fils. Un des officiers du roi le mit à mort et frappa avec lui deux personnages dont le nom a été conservé, Argob et Arié, fidèles à Phacéia et, à ce titre, partageant probablement son impopularité. II Reg., XV, 25. Voir PHACÉE, col. 178.

H. LESÊTRE.

PHADAÏA (hébreu : *Pedâyâh*, une fois *Pedâyâhû*; « Jéhovah rachète ou délivre »), nom de six ou sept Israélites. M. Bliss a trouvé au sud de la colline





35. — Cachet d'un Phadaïa.
ישמעאל פדיהו, *Išma'el Pedayahu*.

d'Ophel, à Jérusalem, un cachet scarabéoïde qui porte le nom de Phadaïa écrit en hébreu ancien (fig. 35). Voir *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus*, 23 juillet 1897, p. 374.

1. PHADAÏA (Septante : Φαδαια; *Alexandrinus :* Ειεδδιλά), père de la reine Zébida, mère du roi Joakim. Il était originaire de Ruma. IV Reg., XXIII, 36.

2. PHADAÏA (Septante : Φαδαιας), fils du roi de Juda Jéchonias et père de Zorobabel. I Par., III, 18-19. Le *Vaticanus* et l'*Alexandrinus*, I Par., III, 19, indiquent Salathiel comme père de Zorobabel, comme le font d'ailleurs Agg., I, 1, etc.; I Esd., III, 2, etc.; Néhé-

mie, II Esd., XII, 1; Matth., I, 12; et Luc., III, 27; il est ainsi le neveu, non le fils de Phadaïa. Il faut donc ou que le texte I Par., III, 27, soit altéré ou, comme on l'a supposé, que Zorobabel fût le fils de Phadaïa et de la femme de Salathiel qui serait devenue son épouse après la mort de son frère, en vertu de la loi du lévirat. Voir ZOROBABEL. Phadaïa était probablement né à Babylone où son père avait été emmené en captivité.

3. **PHADAÏA** (hébreu : *Pedâyâhû*; Septante : Φαδαΐα), père de Joel. Joel fut mis par David à la tête de la demi-tribu de Manassé cisjordanique. I Par., XXVII, 20.

4. **PHADAIA** (Septante : Φαδαΐα), fils de Pharos qui, du temps de Néhémie, travailla à la reconstruction des murs de Jérusalem. II Esd., III, 25.

5. **PHADAÏA** (Septante : Φαδαίας), Israélite qui se tint à la gauche d'Esdras, lorsque celui-ci fit au peuple la lecture de la loi à Jérusalem. II Esd., VIII, 4. Quelques interprètes le confondent avec Phadaïa 4, d'autres avec Phadaïa 7.

6. **PHADAÏA** (Septante : Φαδαΐα), fils de Colaïa, de la tribu de Benjamin, ancêtre de Sellum qui habita à Jérusalem au retour de la captivité. II Esd., XI, 7. Dans I Par., IX, il ne figure pas parmi les ancêtres de Sellum.

7. **PHADAÏA** (Septante : Φαδαια), lévite à qui Néhémie confia, en même temps qu'à quelques autres Israélites, la garde des magasins qui contenaient le produit de la dîme du blé, du vin et de l'huile. II Esd., XIII, 13. Divers commentateurs pensent que ce Phadaïa est le même que Phadaïa 4 ou Phadaïa 5, mais on ne peut ni l'affirmer, ni le nier avec certitude; quoi qu'il en soit, Néhémie avait choisi Phadaïa comme représentant des lévites et défenseur de leurs intérêts.

PHADASSUR (hébreu : *Pedâhṣûr*, «[celui que] le rocher délivre »; Septante : Φαδασσούρ, Φαδασσοὺρ), chef d'une famille de la tribu de Manassé et père de Gamaliel, du temps de l'exode. Num., I, 10; II, 20; VII, 54, 59; X, 23. Voir GAMALIEL 1, t. III, col. 102.

PHADON (hébreu : *Pâdôn*, « délivrance »; Septante : Φαδών), chef d'une famille de Nathinéens, qui revint en Palestine avec Zorobabel après la captivité de Babylone. I Esd., II, 44; II Esd., VII, 47.

PHAHATH MOAB (hébreu : *Paḥat Mô'ab*, « gouverneur de Moab »; Septante : Φαὰθ Μωάβ), chef d'une des principales familles de la tribu de Juda. On explique ordinairement ce nom comme signifiant « gouverneur (ou pacha) de Moab ». Pour expliquer cette signification, on a fait toutes sortes d'hypothèses, dont aucune n'est pleinement satisfaisante. La plus naturelle, si le nom n'est pas altéré, consiste à supposer que le chef de la famille exerça réellement un certain pouvoir dans le pays de Moab. Il est question, I Par., IV, 21-22, des descendants de Séla, fils de Juda, qui « dominèrent sur Moab ». Quoi qu'il en soit, les descendants de Phahath-Moab formaient une des principales familles juives au retour de la captivité de Babylone : elle est nommée la quatrième dans les deux listes de captifs qui revinrent en Palestine du temps de Zorobabel, I Esd., II, 6; II Esd., VII, 11; et le cinquième dans la liste des compagnons d'Esdras, I Esd., VIII, 4; son chef signa le second l'alliance du temps de Néhémie parmi les chefs du peuple. II Esd., X, 14. Elle était aussi très importante par le nombre de ses membres, la plus nombreuse après celle de Sénaa le Benjamite. Celle-ci comptait près de 4000 membres, I Esd., II, 35; II Esd., VII, 38; celle de Phahath Moab en avait 2818. II Esd., VII, 11 (2812, d'après I Esd., II, 6). Elle se composait de deux branches, celle de Josué et celle de Joab, comme on le lit expressément, II Esd., VII, 11, « fils de Josué et de Joab » (la conjonction *et* manque dans II Esd., II, 6, mais on doit très vraisemblablement l'y suppléer). Nous ignorons ce qu'étaient ce Josué et ce Joab; nous connaissons seulement un Joab descendant de Juda, nommé I Par., IV, 14, cf. II, 54, sans pouvoir dire si c'est celui dont il est parlé dans Esdras et dans Néhémie. Esdras, à son retour en Palestine, emmena avec lui 218 hommes « des fils de Joab », I Esd., VIII, 9; il les énumère à part, après avoir compté plus haut, au ℣. 4, deux cents hommes de Phahath-Moab.

Tout ce que nous savons des descendants de Phahath Moab, lorsqu'ils furent revenus dans leur patrie, se résume dans ces trois points : — 1° Esdras obligea huit d'entre eux qui sont nommés par leurs noms, à répudier les femmes étrangères qu'ils avaient épousées. I Esd., X, 30. — 2° Hasub, qui était probablement un des chefs de la famille, travailla à la réparation d'une partie des murs de Jérusalem et de la tour des Fourneaux ou des Fours (t. II, col. 2344). Quelques commentateurs confondent cet Hasub avec celui qui répara une autre partie des murs de Jérusalem, II Esd., III, 23, mais c'est sans raison. — 3° Lorsque les principaux d'entre les Juifs signèrent avec Néhémie l'alliance que le peuple fit avec Dieu, le représentant de la famille de Phahath Moab signa après Pharos, le second sur quarante-quatre parmi les chefs du peuple. II Esd., X, 14.

PHALAÏA (hébreu : *Pelâ'yâh*, « Jéhovah fait des choses admirables »; Septante : Φελιά, omis dans II Esd., VIII, 7), un des lévites qui aidèrent Esdras à expliquer la loi au peuple, II Esd., VIII, 7, et qui signèrent plus tard, avec Néhémie, l'alliance contractée entre Dieu et son peuple. II Esd., X, 10. — Un fils d'Elioénaï, de la race royale de David, appelé *Pelâyâh* dans le texte hébreu, porte le nom de Phéléia dans la Vulgate. I Par., III, 24.

PHALANGE, ordre de bataille usité chez les Grecs, consistant en la disposition des troupes par colonnes, en files espacées pour la marche, rapprochées pour la charge et serrées pour l'attaque. La Vulgate a traduit par ce mot « phalanges », I Reg., XVII, 8, l'hébreu *ma'arkot* (Septante : παράταξις), qui désigne l'armée d'Israël rangée en ordre de bataille par Saül contre les Philistins et contre Goliath. — Sur la manière dont les Syro-Macédoniens disposaient leur ordre de bataille, voir I Mach., VI, 35.

PHALÉA (hébreu : *Pilha'*; Septante : Φαγλαΐ), un des chefs de famille qui signèrent l'alliance entre Dieu et son peuple au temps de Néhémie. II Esd., X, 24.

PHALEG (hébreu : *Pélég*, « division »; Septante : Φάλεκ; Josèphe, *Ant. jud.*, I, XI, 5), descendant de Sem, fils d'Héber, frère aîné de Jectan et père de Réü, un des ancêtres d'Abraham. Gen., X, 25; XI, 16, 17, 18, 19; I Par., I, 19, 25. Il fut appelé Phaleg, dit la Genèse, X, 25, « parce qu'en ses jours la terre fut divisée. » On a donné de cette phrase les explications les plus diverses. Les uns l'ont entendue de la dispersion des peuples dont parle la Genèse à propos de la construction de la tour de Babel, XI, 9; d'autres, du partage de la terre par Noé entre ses petits-fils ou bien de la séparation des enfants d'Héber dont les uns seraient allés en Arabie, pendant que les autres demeuraient en Babylonie. Ces explications sont peu vraisemblables, de même que l'opinion de ceux qui voient dans cette division une allusion

à une catastrophe terrestre, tremblement de terre, éruption volcanique, au commencement de la canalisation en Babylonie, etc. Les expressions du texte sacré sont si vagues qu'on ne peut aujourd'hui en préciser le sens avec certitude : si elles semblent plutôt faire allusion à la dispersion du peuple, Gen., xi, 9, il faut remarquer que la Genèse, xi, 4, 8, 9, emploie le verbe *pûṣ*, « disperser », et non le verbe *pâlag*, « diviser », pour marquer cette dispersion. — Divers commentateurs ont voulu sans raison suffisante prendre le nom de Phaleg comme un nom ethnographique ou un nom géographique et ils l'ont rapproché de celui de la ville de *Phaliga*, mentionnée par Isidore de Charax comme située au confluent du Chaboras et de l'Euphrate, mais il n'est nullement question de cette ville avant cet auteur, qui vivait seulement au IIIe siècle avant J.-C. — Phaleg engendra Réü à l'âge de 30 ans et mourut à l'âge de 239 ans, laissant des fils et des filles. Gen., xi, 18-19. Il est nommé dans la généalogie de Notre-Seigneur en saint Luc, iii, 35.

PHALEL (hébreu : *Pâlal*, « [Dieu] juge »; Septante : Φαλάχ; *Alexandrinus :* Φαλάξ), fils d'Ozi. Du temps de Néhémie, il rebâtit une partie des murs de Jérusalem, « vis-à-vis de l'angle et de la haute tour qui fait saillie en avant de la maison du roi, près de la cour de la prison. » II Esd., iii, 25.

PHALET (hébreu : *Pélét*, « délivrance, évasion »; Septante : Φαλέκ; *Alexandrinus :* Φαλέτ, I Par., ii, 47), nom de deux Israélites, dans le texte hébreu. Dans la Vulgate, le nom de l'un des deux est écrit Phallet, I Par., xii, 3. Le Phalet de notre version latine était de la tribu de Juda et de la famille de Caleb l'Hesronite, le quatrième des six fils de Johaddaï. I Par., ii, 47.

PHALETH (hébreu : *Pélét;* Septante : Φαλέθ), nom de deux Israélites, dans le texte hébreu. La Vulgate écrit le nom de l'un d'eux Phéleth, Num., xvi, 1. Celui qu'elle écrit Phalet était de la tribu de Juda, fils de Jonathan, de la descendance de Jéraméel. I Par., ii, 33.

PHALLET (hébreu : *Pélét;* Septante : Ἰωφαλέτ; *Alexandrinus :* Φαλλήτ), fils d'Azmoth et frère de Jaziel, de la tribu de Benjamin. Les deux frères sont comptés parmi les *gibborim* de David. Ils étaient allés se joindre à lui à Siceleg. I Par., xii, 3.

PHALLONITE (hébreu : *hap-Pelôni*, I Par., xi, 27, 36; xxvii, 10; Septante : ὁ Φελωνί : I Par., x, 27; ὁ Φελλωνί, ℣. 36; ὁ ἐκ Φαλλους; Vulgate : *Phallonites*, I Par., xxvii, 10; *Phalonites*, I Par., xi, 27; *Phelonites*, ℣. 36), originaire de Bethphaleth, d'après un certain nombre de commentateurs. Deux des *gibborim* de David, Hellés ou Hélés (t. iii, col. 567), I Par., xi, 27; xxvii, 10, et Ahia 1 (t. i. col. 291), I Par., xi, 36, sont dits Phallonites ou Pélonites. Cette dénomination semblerait désigner une ville de Péloni ou Pélon, mais comme on ne connaît aucune ville de ce nom et que dans II Reg., xxiii, 26, Hélés est appelé *hap-Palti*, « le Phaltite » (Vulgate : *de Phalti*), beaucoup de critiques croient que la leçon de II Reg. est la meilleure et que *hap-Palti* veut dire que Hélés était originaire de (Beth)phaleth (t. i, col. 1709), ville du Négeb au sud de la Palestine, dans la tribu de Juda. Il y a cependant contre cette identification une difficulté sérieuse qui n'est pas résolue : c'est que Hélés était Éphraïmite, d'après II Par., xxvii, 10, et que Bethphaleth était une ville de Juda, nom d'Éphraïm. On a imaginé d'autres hypothèses, mais toutes sont purement conjecturales.

PHALLU (hébreu : *Pallû';* Septante : Φαλλός, Φαλλούς), second fils de Ruben, le fils aîné de Jacob. Gen., xlvi, 9; Exod., vi, 14 : Num., xxvi, 5; I Par., v, 3. Il eut pour fils Éliab et devint le chef de la famille des Phallonites. On compte parmi ses descendants Dathan et Abiron. Num., xxvi, 5, 8.

PHALLUITES (hébreu : *hap-Pallu'i;* Septante : ὁ δῆμος τοῦ Φαλλουί; Vulgate : *Phalluitæ*), descendants de Phallu. Num., xxvi, 5.

PHALONITE, dans la Vulgate, I Par., xi, 27. Voir Phallonite.

PHALTI (hébreu : *Paltî;* Septante : Φαλτί), nom de deux Israélites et nom ethnique. Phalti, nom d'homme, signifie « (Dieu) est mon libérateur ».

1. **PHALTI**, fils de Raphu, de la tribu de Benjamin. Il fut l'un des douze espions que Moïse envoya dans la terre de Chanaan pour l'explorer. Num., xiii, 9.

2. **PHALTI**, fils de Laïs, de Gallim. Saül lui donna en mariage sa fille Michol qu'il avait déjà mariée avec David. I Reg., xxv, 44. Après la mort de Saül, David se fit rendre Michol par Abner. Phalti la suivit en pleurant jusqu'à Bahurim où Abner l'obligea de retourner chez lui. II Reg., iii, 15. Dans ce dernier passage, Phalti est appelé Phaltiel, ce qui est la forme complète de son nom, El (Dieu) étant sous-entendu dans Phalti.

3. **PHALTI**, pour Phaltite. II Reg.. xxiii, 26. Hélés est désigné dans ce passage comme étant « de Phalti », selon la traduction de la Vulgate. Ailleurs il est dit Phellonite. Voir Phallonite.

PHALTIAS (hébreu : *Pelatyâh*, « Yah est mon libérateur; » *Pelatyâhû*, sous une forme plus complète dans Ézéchiel, xi, 1, 13), nom de quatre Israélites dans le texte hébreu. Il ne diffère que par le nom divin, qui est ici exprimé, de Phalti et de Phaltiel ou Phalthiel. Dans la Vulgate, deux de ces noms sont écrits Phaltias (dans quelques exemplaires Phalthias), le troisième est écrit Pheltias, Ezech., xi, 1, 13, et le quatrième Pheltia. II Esd., x, 22.

1. **PHALTIAS** (Septante : Φαλεττία), descendant de David, fils d'Hananias et père de Jésaïas. I Par., iii, 21.

2. **PHALTIAS** (Septante : Φαλαεττία), le premier nommé des quatre fils de Jési, de la tribu de Siméon. Ils se mirent à la tête de cinq cents hommes de leur tribu, pour aller combattre dans la montagne de Séir les restes des Amalécites qui s'y étaient réfugiés et, les ayant vaincus, s'y établirent à leur place. I Par., iv, 42-43.

PHALTIEL (hébreu : *Palṭî'êl*, voir Phaltia; Septante : Φαλτιήλ), nom de deux Israélites.

1. **PHALTIEL**, fils d'Ozan, chef de la tribu d'Issachar, qui fut choisi par Moïse pour représenter sa tribu dans le partage de la Terre Promise. Num., xxxiv, 26.

2. **PHALTIEL**, le même que Phalti, le mari de Michol. II Reg., iii, 15. Voir Phalti 2.

PHANUEL (hébreu : *Penû'êl*, « face de Dieu; » Septante : Φανουήλ), nom de trois Israélites et nom de lieu.

1. **PHANUEL**, fils d'Hur et petit-fils de Juda. Il fut le père de Gédor. I Par., iv, 4.

2. **PHANUEL**, le dernier nommé des onze fils de Sésac, de la tribu de Benjamin, qui s'établirent à Jérusalem. I Par., viii, 25.

3. PHANUEL, de la tribu d'Aser, père de la prophétesse Anne. Luc., II, 36. Voir ANNE, 5, t. I, col. 630.

PHANUËL (hébreu : *Penî'él,* « face de Dieu, » Gen., XXXII, 30, 31; *Penû'èl, ibid.*, 32; Jud., VIII, 8, 17; I (III) Reg., XII, 25; Septante : εἶδος Θεοῦ, Gen., XXXII, 30; εἶδος τοῦ Θεοῦ, 32; Φανουήλ, partout ailleurs), localité située sur les rives du Jaboc où Jacob lutta avec l'ange et où s'éleva une ville du même nom. Elle est mentionnée sur les monuments égyptiens sous la forme ..., *Penualu.* W. M. Muller, *Asien und Europa,* p. 168.

I. IDENTIFICATION ET DESCRIPTION. — Phanuël était à l'est du Jourdain et de Socoth, puisque Gédéon franchit le fleuve et passa par Socoth avant d'arriver à Phanuël. Cf. Jud., VIII, 4, 5, 8. Il était sans doute en vue et non loin du Jourdain, dont Jacob disait en arrivant au Jaboc : « J'ai passé *ce* Jourdain. » Gen., XXXII, 10. Le même arrivant de Galaad et Mahanaïm qu'il faut chercher au nord du Jaboc, la rive opposée, où il allait passer le lendemain et rencontrer l'ange, est nécessairement la rive gauche ou méridionale du Jaboc, aujourd'hui le *Nahr-Zerqâ.* Cf. Gen., XXXII, 13, 21-23. Phanuël parait être oubliée depuis longtemps, car l'*Onomasticon* se contente de l'indiquer « près du Jaboc », et les anciens écrivains juifs n'en font plus mention. Les savants anglais pensent qu'on doit chercher ce lieu probablement sur les pentes septentrionales du *Djébel Osa*. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 138; Conder, *Heth and Moab,* Londres, 1887, p. 177-179. Rich. von Riess le croit plutôt sur la rive septentrionale du Jaboc, c'est-à-dire du côté opposé. *Bibel-Atlas,* Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 231. M. Merill, *East of Jourdan,* 2e édition, New-York, 1883, p. 384, le suppose au *Teloul ed-dehab,* au nord de la rivière et non loin de sa sortie des montagnes. M. Gotl. Schumacher préfère *Medouar-Nôl,* village situé à une heure et quart au nord-est d'un excellent gué de la *Zerqâ,* se trouvant au nord de *Aïn es-Zerqâ.* Dans *Mittheilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins,* 1901, p. 2. Quelques autres auteurs ont proposé, quoique en hésitant beaucoup, le *Tell Der'alla.* Cf. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Leipzig, 1896, p. 260. La similitude de ce nom avec *Tar'élâh* identifiée dans les Talmuds avec Succoth, a fait penser qu'il s'agit de la même localité. *Ibid.* Cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* Paris, 1860, p. 218-219; Schumacher, *loc. cit.*, 1889, p. 21; Armstrong, etc., *loc. cit.*, p. 166. L'identification de *Der'alla* avec *Tar'elâh* n'est pas sans vraisemblance, mais celle de *Tar'elâh* avec Socoth est contestable. L'itinéraire de Gédéon poursuivant les Madianites, Jud., VIII, 4-5, paraît indiquer cette localité tout près du Jourdain et Phanuël, où « il monta » de Socoth, plus à l'est et plus près de la montagne. Il semble toutefois qu'il y ait là un souvenir des faits racontés Gen., XXXII. Cette identification, si elle n'est pas d'une certitude absolue, parce que les données positives font défaut pour désigner ce *tell,* me semble d'une très grande probabilité. Les diverses indications bibliques s'appliquent parfaitement à lui et on ne trouve d'autres sites ou d'autres vestiges de villes auxquels on puisse les rapporter de même.

Le *Tell Der'alla* est un grand tell au sommet aplati, s'élevant de sept à huit mètres au-dessus de la plaine environnante, où l'on constate des restes d'anciennes constructions, et semblable à tous ces anciens *tell* que l'on a reconnu être formés de débris d'anciennes cités. Il est à deux kilomètres et demi environ vers le sud d'*Abou 'Obeidah,* où les musulmans vénèrent le tombeau du général de ce nom, compagnon de Mahomet; à la lisière orientale du *Ghôr,* et à deux ou trois cents mètres seulement des montagnes d'où sort le *Zerqâ,* sur le chemin qui monte de la vallée aux montagnes, se dirigeant vers *Salt, Djebéhat* et *Amman,* voie que dut prendre Gédéon poursuivant les Madianites et les *Benê-Qédem.* Ce qui parait avoir fait hésiter les palestinologues, c'est que le *nahr ez-Zerqâ* passe à un kilomètre au sud du *tell,* alors que la Bible indique Phanuël au sud de la rivière; mais son cours actuel est un cours nouveau que l'eau s'est frayé à travers les siècles. L'ancien lit de la rivière, large de vingt mètres et profond de cinq ou six, se voit au nord du *tell* qui est immédiatement sur la rive méridionale. De là on aperçoit à trois kilomètres vers l'ouest et non loin du Jourdain un autre *tell* de même forme. C'est à celui-ci, semble-t-il, qu'il faut placer Socoth.

II. HISTOIRE. — Jacob, venant de Mésopotamie et ayant quitté Mahanaïm pour s'avancer vers le Jourdain, était arrivé sur la rive du Jaboc, où il avait établi son campement. De là il envoya en avant ses serviteurs avec les présents destinés à apaiser son frère Ésaü qui s'avançait à sa rencontre. S'étant levé pendant la nuit, il fit passer le gué du Jaboc à toute sa famille et à ses troupeaux, et le passa après eux. Resté seul sur le bord de la rivière, un personnage mystérieux, que la Genèse appelle un homme, *'îš,* XXXII, 23, et le prophète Osée, XII, 3-4, un ange, se présenta et se mit à lutter avec lui jusqu'au lever de l'aurore. En quittant Jacob, l'ange lui donna le nom d'Israël, et Jacob en souvenir du fait appela l'endroit Phanuël, disant : « Jai vu mon Dieu face à face et mon âme a été sauvée. » Gen., XXXIII. Levant les yeux, Jacob vit son frère Ésaü qui s'avançait vers lui. De là, il se retira à l'endroit qu'il appela Socoth et où il s'établit avant de monter vers Sichem. Gen., XXXIII. — Dans le partage de la Terre Promise, Phanuël dut échoir, avec Socoth et toute la partie orientale de la vallée du Jourdain, à la tribu de Gad. Cf. Jos., XIII, 27. — Phanuël était devenue une ville forte au temps de Gédéon. Le libérateur d'Israël poursuivant les Madianites, ayant franchi le Jourdain, demanda aux habitants de Socoth du pain pour ses hommes fatigués, afin de pouvoir continuer la poursuite de l'ennemi. Ceux-ci refusèrent en ajoutant à leur refus le mépris et l'injure. Les habitants de Phanuël firent de même. « Quand je reviendrai victorieux, j'abattrai cette tour, » jura Gédéon. A son retour, il tint son serment et mit à mort les principaux habitants de la ville. Jud., VIII, 4-17. — Jéroboam Ier, après avoir restauré Sichem, fit de même pour Phanuël. III Reg., XII, 25. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VIII, 4, il s'y fit construire un palais. Il n'est plus question depuis de Phanuël. L. HEIDET.

PHARA, nom d'un Israélite et d'une ville.

1. PHARA (hébreu : *Purâh,* « rameau »; Septante : Φαρά), serviteur de Gédéon. Il alla pendant la nuit avec son maître dans le camp des Madianites. Jud., VII, 10-11.

2. PHARA (Septante : Φαραθωνί), ville de Judée, fortifiée par Bacchide pendant la guerre contre Jonathas. I Mach., IX, 50. Le nom de cette ville est douteux. La Vulgate distingue deux villes, Thamnatha et Phara; de même Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 3, Θαμναθὰ καὶ Φαραθω; et aussi la version syriaque. Les Septante ne font qu'une seule ville de τὴν Θαμναθὰ Φαραθωνί. Si la leçon du grec était la véritable, ce qu'on peut contester, nous n'aurions dans l'Écriture aucune autre trace de l'existence de Phara, mais si l'on admet la distinction de Tamnatha et de Phara ou Pharathon, nous retrouvons le nom de cette dernière dans le livre des Juges, XII, 13, 15, et dans l'histoire des rois. II Reg., XXIII, 30; I Par., XI, 31; XXVII; 14. Sur cette identification et sur la ville même, voir PHARATHON, col. 204.

PHARAÏ (hébreu : *Pa'ărai;* Septante : Οὐραιοερχί, par corruption de Φααραι ὁ 'Αρβί), un des vaillants soldats de David. II Reg., XXIII, 35. Dans I Par., XI, 37, il est appelé Naaraï. Voir NAARAÏ, col. 1428. Il était d'Arab, ville de la tribu de Juda, de *Arbi,* dit la Vulgate. II Reg., XXIII, 35. Voir ARBI, t. I, col. 886.

PHARAM (hébreu : *Pir'âm;* Septante : Φιδών; *Alexandrinus :* Φεραάμ), roi amorrhéen de Jérimoth, du temps de Josué, qui avec trois autres rois du sud de la Palestine répondit à l'appel d'Adonisédec roi de Jérusalem et marcha avec eux contre les Gabaonites qui s'étaient soumis aux Israélites. Jos., X, 3. Ils furent tous battus par Josué devant Gabaon et s'étant enfuis, ils se réfugièrent dans la caverne de Macéda, mais ils y furent pris et mis à mort, après qu'on leur eut mis le pied sur le cou (voir PIED), par ordre du vainqueur, puis pendus à cinq poteaux et enfin ensevelis dans la caverne. Jos., X, 10, 20-27.

PHARAN (hébreu : *Pâ'rân;* Septante : Φαράν), nom d'un désert de l'Arabie Pétrée, d'une chaîne de montagnes et, d'après certains commentateurs, d'une localité.

1. PHARAN (DÉSERT DE) (hébreu : *midbâr-Pâ'ran,* Gen., XXI, 21; Num., X, 12; XIII, 1, 4, 27 (hébreu : XII, 16; XIII, 3, 26); I Reg., XXV, 1; Septante : ἔρημος Φαράν, Num., XIII, 4, 27; τοῦ Φαράν, Num., X, 12; XIII, 1; Gen., XXI, 21; Septante : Φαράν Αἰγύπτου), désert de l'Arabie Pétrée, appelé aujourd'hui *Badiet-et-Tih,* « désert de l'Égarement », parce que les Israélites y errèrent plusieurs années. Num., XIV, 32-33.

I. IDENTIFICATION. — Le désert de Pharan est formé par le large plateau de l'Arabie Pétrée qui est borné à l'est par la partie de la vallée de l'Arabah, s'étendant du sud de la mer Morte au golfe Élanitique (voir ARABAH, t. I, col. 821); à l'ouest par le désert de Sur, Gen. XVI, 7 (voir SUR); au sud par le *Djébel et-Tih,* et au nord par les montagnes des Amorrhéens, c'est-à-dire par la frontière méridionale du pays de Chanaan, Deut., I, 19-20, ou de la Palestine, aux environs de Bersabée. Voir H. S. Palmer, *Sinai from the fourth Egyptian dynasty to the present day,* Londres, 1878, p. 198, 205; E. H. Palmer, *The desert of the Exodus,* 1831, t. II, p. 508-510.

II. DESCRIPTION. — Le *Badiet et-Tih* est un grand plateau désert qui compte environ deux cent quarante kilomètres de longueur, du sud au nord, et à peu près autant de largeur. Dans sa longueur il est coupé par l'ouadi *el-Arisch,* qui le divise ainsi en deux parties. La partie orientale, plus élevée que la partie occidentale, est un plateau calcaire d'une surface irrégulière, une contrée montagneuse coupée de grands et de petits ouadis dont beaucoup se dirigent vers le nord. Le côté méridional se termine en un long escarpement, abrupt vers le sud et s'abaissant doucement vers le sud-est.

La surface du plateau est aride, sans physionomie marquée, et son aspect n'est relevé que par quelques groupes isolés de montagnes. La contrée est presque sans eau, à l'exception de quelques sources, entourées de tamaris et d'acacias et fréquentées par les gazelles dans les grands ouadis; l'eau ne s'obtient souvent dans le lit des ouadis qu'en creusant de petits puits, *thémail,* et en la puisant avec la main. A peu près partout, le terrain est très dur et recouvert de petits cailloux. Malgré l'aridité du sol, une grande quantité d'herbes brunes et desséchées sont éparses à la surface, et fournissent un combustible pour le campement. Pendant la plus grande partie de l'année, le terrain semble brûlé et mort; mais il arrive, avec la pluie, à une vie soudaine. Dans les ouadis, la végétation est beaucoup plus abondante que dans les plaines. Là, il y a toujours des pâturages suffisants pour les chameaux; çà et là même, quelques endroits sont susceptibles de culture. E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus,* t. II, p. 327-348.

III. HISTOIRE. — 1° Le nom de Pharan est mentionné pour la première fois dans la Genèse, XIV, 6. L'auteur sacré indique dans son récit la limite septentrionale du désert et l'extrême point sud qu'atteignit l'expédition de Chodorlahomor et de ses alliés contre les rois de la Pentapole et les pays voisins. Après avoir battu les Raphaïm, les Zuzim et les Émim, les confédérés battirent aussi « les Chorréens ou Horréens, dans les montagnes de Séir, jusqu'à *'Êl-Pârân,* qui est près du désert. » La Vulgate traduit *'Êl-Pârân,* par *campestria Pharan,* « plaine de Pharan », les Septante, par ἡ τερέβινθος τοῦ Φαράν, « le térébinthe de Pharan ». Plusieurs savants modernes croient que *'Êl-Pârân* désigne la ville d'Aila ou Élath. Voir ÉLATH, t. II, col. 1643. Le texte est trop peu précis pour qu'on puisse trancher la question avec certitude. D'*Êl-Pârân,* les envahisseurs n'ayant rien à piller dans le désert de Pharan, ne poussèrent pas plus loin vers le sud; ils se dirigèrent vers la fontaine de Masphath (*'Ên Mispât*), qui est le même lieu que Cadès, Gen., XIV, 7, situé dans le désert de Pharan. Cadès est placé plusieurs fois dans le désert de Sin, Num., XX, 1; XXVII, 14; XXXIII, 36; Deut., XXXII, 51, mais Sin était le nom particulier de la partie septentrionale du désert de Pharan. Cf. Num., XIII, 27 (26). Voir CADÈS 1, t. II, col. 21. — 2° Dans le désert de Pharan habita Ismaël, fils d'Abraham et de sa servante Agar, que Sara fit chasser afin qu'Isaac devînt seul héritier des biens paternels. Gen., XXI, 10, 21. — 3° Mais le désert de Pharan doit sa principale renommée à ce que les Israélites y ont erré pendant trente-huit ans : il a été ainsi le théâtre des événements les plus remarquables de l'histoire du peuple de Dieu pendant cette période. Voici les principaux. Mais tout d'abord, comme semblent l'exiger les textes bibliques, prenons le désert de Pharan dans un sens moins restreint et étendons-le jusqu'au massif du Sinaï. — Le premier épisode saillant est l'incendie d'une partie du camp d'Israël à *Tab'êrâh,* Num., XI, 1-3, en punition des murmures du peuple contre Dieu et contre Moïse. Voir EMBRASEMENT, t. II, col. 1729, et INCENDIE, t. III, col. 864. Plusieurs sont d'avis qu'on pourrait l'identifier avec la station *Qibrôt-Hattaâvah.* Cf. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 275. — *Qibrôt-Hattaâvah* était en tout cas dans le voisinage. Cette localité fut ainsi appelée, « Sépulcres de concupiscence », comme traduit la Vulgate, à cause des nombreux Israélites qui y furent frappés par la main de Dieu, à la suite de leurs murmures contre la manne, lors du second envoi des cailles. Num., XI, 4-6, 31-34. Voir SÉPULCRES DE CONCUPISCENCE. — De *Qibrôt-Hattaâvah* les Hébreux se mirent en marche pour Haséroth, autre endroit du désert de Pharan, pris dans un sens plus large. Voir HASÉROTH, t. III, col. 445. C'est là que Marie, sœur de Moïse, de concert avec Aaron, parla contre son frère. Frappée de la lèpre, elle fut sequestrée sept jours hors du camp, et le peuple dut attendre sa guérison pour se remettre en voyage. Num., XII. — Partant d'Haséroth les Israélites gagnèrent le sommet du plateau d'*et-Tih,* et allèrent planter leurs tentes dans le désert de Pharan, au sens strict du mot, c'est-à-dire dans la partie de cette solitude qui renfermait Cadès (*Aïn-Qadis*). Il ne fallut pas moins de dix-neuf étapes pour atteindre ce terme final. Les dix-neuf stations, dont plusieurs nous restent inconnues, sont énumérées Num., XXXIII, 17-36. Cf. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 277; L. de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres,* in-f°, Paris, 1841, p. 120-127. A Cadès, située dans la partie septentrionale du désert de Pharan qu'on appelle aussi

quelquefois désert de Sin, Moïse reçut de Dieu l'ordre d'envoyer dans la Terre Promise, les douze espions chargés de l'explorer. Sur la route qu'ils suivirent, cf. E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus,* t. II, p. 510-513, 351. Voir ESPION, 2°, t. II, col. 1966. A leur retour, le rapport décourageant qu'ils firent au peuple provoqua une révolte, Dieu la punit en condamnant tous les Israélites âgés de vingt et un ans lors de leur sortie d'Égypte, à mourir dans le désert. Caleb et Josué furent seuls exceptés de cette peine. Le peuple, consterné de cette sentence et passant alors de l'abattement à la présomption, voulut, malgré Moïse, envahir le pays de Chanaan et il se fit tailler en pièces, par les Amalécites et les Chananéens dans les environs d'Horma. Voir HORMA 1, t. III, col. 755. Il fut refoulé sur Cadès. Num., XIII-XIV. Alors commença pour les enfants d'Israël, du côté de la mer Rouge, cette vie errante de trente-huit ans, dans le désert.

Les derniers incidents du séjour des Israélites dans le désert de Pharan, depuis que la génération coupable y eut semé ses ossements, eurent encore lieu à Cadès. Marie, sœur de Moïse y mourut; Moïse donnant suite aux plaintes amères du peuple à cause du manque d'eau, y frappa le rocher et en fit jaillir une source abondante d'eau, qu'on appela *Mê-Merîbâh* ou « Eaux de contradiction ». Voir EAUX DE CONTRADICTION, t. II, col. 1523. De Cadès, Moïse envoya des messagers au roi d'Édom pour obtenir la permission de traverser son territoire, afin de gagner ainsi les frontières de la Terre Promise : mais Édom refusa formellement. Quelque temps après, se rapprochant de la Terre Promise dans la direction de l'est, les enfants d'Israël quittèrent définitivement le désert de Pharan. Num., XX, 1-22.

Le nom de Pharan ne paraît plus que deux fois dans l'histoire sainte. David, persécuté par Saül, se réfugia dans le désert de Pharan, après la mort de Samuel, I Reg., XXV, 1, d'après le texte hébreu, le *Codex Alexandrinus* et la Vulgate. Le *Codex Vaticanus* lit *Maon,* à cause de la suite du récit. Voir MAON, t. IV, col. 703. — Adad l'Iduméen, fuyant devant Joab, traversa avec ses hommes le désert de Pharan et emmena avec lui plusieurs habitants du pays qui l'accompagnèrent en Égypte où il se réfugia. III Reg., III, 18.

A. MOLINI.

2. PHARAN (hébreu : *Êl-Pâ'rân ;* Septante : τερέβινθος τοῦ Φαράν; Vulgate : *campestria Pharan,* Gen., XIV, 6), l'extrême point méridional de l'expédition de Chodorlahomor contre les rois de la Pentapole. Êl-Pharan, d'après les Septante et la Vulgate, était dans le désert; d'après l'hébreu, près du désert. L'appellation de Pharan lui vient probablement du désert du même nom, dont il aurait été dans des temps très reculés la dernière limite orientale. D'après les Septante, *'êl* désigne un térébinthe qui était connu et célèbre dans le pays. Beaucoup de commentateurs croient que cette traduction est exacte. D'après d'autres, *'êl* serait le nom antique de la ville d'Élath, mais ce n'est qu'une conjecture. Voir plus haut, col. 188.

A. MOLINI.

3. PHARAN (MONTAGNE DE) (hébreu : *har Pâ'rân;* Septante : ὄρος Φαράν), montagne du désert de Pharan. Elle est nommée dans deux passages de l'Écriture : Deut., XXXIII, 2; Hab., III, 3. L'un et l'autre font allusion, en langage poétique, aux merveilles opérées par Dieu à l'époque de la sortie d'Égypte. Dans l'exorde du cantique où il bénit les tribus d'Israël, Moïse s'écrie :

Jéhovah est venu du Sinaï,
Il s'est levé pour eux de Séïr,
Il a resplendi des montagnes de Pharan,
Il est sorti du milieu des saintes myriades.
De sa droite jaillissaient sur eux des jets de lumière.

Habacuc, III, 3, supplie Dieu de renouveler l'œuvre de miséricorde et de justice acccomplie dans le passé en se montrant de nouveau à son peuple :

Dieu vient de Théman
Et le Saint de la montagne de Pharan.

Les données de ces textes sont trop vagues pour nous permettre d'établir avec certitude l'identité des monts de Pharan. D'où la divergence d'opinion parmi les savants. Les uns les identifient avec le *Djébel Moukrah* (1050 mètres d'élévation) à 46 kilomètres au sud d'*Aïn-Qadis,* à 80 kilomètres à l'ouest d'Édom, et à 200 kilomètres au nord du Sinaï. Le *Djébel Moukrah* occupe la partie méridionale du plateau accidenté qu'habitent aujourd'hui les Arabes *Azâziméh.* W. Schultz, *Das Deuteronomium erklärt,* 1859; Palmer, *The Desert of the Exodus,* p. 510, 288, 344-345. — D'autres, au contraire, retrouvent les montagnes de Pharan dans la chaîne qui du Sinaï se projette vers le nord-est, tout le long de la côte ouest du golfe Élanitique jusqu'à Édom. Driver, *Deuteronomy,* Édimbourg, 1902, p. 391. — *Har-Pâ'rân* peut signifier aussi « la région montagneuse et sauvage qui est située au sud de la Palestine. » L.-Cl. Fillion, *Bible commentée,* t. VI, p. 520.

A. MOLINI.

1. PHARAON (hébreu : *Par'ôh;* Septante : Φαραω), titre des rois d'Égypte. — I. SIGNIFICATION. — Le sens du terme pharaon n'est point douteux dans la Bible : c'est le nom générique des rois d'Égypte, au temps d'Abraham, de Moïse et de l'Exode, des rois et des prophètes. Gen., XII, 15-20; Exod., VI, 11; III Reg., IX, 16; Is., XXXVI, 6, etc. Pour deux d'entre eux seulement le nom générique se rencontre à côté du nom propre : « Pharaon Néchao » et « Pharaon Ephrée », de la XXVIe dynastie. Quatre autres sont désignés simplement par leur nom propre, dont deux de la XXIIe dynastie, Sésac et Zara; et deux de la XXVe, Sua et Tharaca. Voir ces noms. Ces exceptions n'infirment en rien l'usage général et l'on peut dire que pour les auteurs sacrés tout roi d'Égypte s'appelait Pharaon, de la même manière que plus tard toute reine d'Éthiopie s'appela Candace, que dans les temps modernes tout empereur de Russie s'appelle tsar.

II. ÉTYMOLOGIE. — L'origine du mot pharaon est égyptienne. Ὁ Φαραὼν κατ' Αἰγυπτίους βασιλέα σημαίνει. Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, 6, 2, nous en avait déjà prévenus. Rosellini, *Monumenti storici,* 1832, I, p. 116-117; Lepsius, *Die Chronologie der Aegypter,* 1849, p. 336, et Chabas, *Le papyrus magique Harris,* 1860, p. 1860, p. 173, note 2, ont proposé successivement comme origine du mot pharaon l'expression égyptienne [hiéroglyphes], *pa râ,* « le soleil, le dieu Râ ». Avec plus d'apparence de raison, Stern, *Koptische Grammatik,* 1880, p. 92, et *Zeitschrift für äg. Sprache,* t. XXII, 1884, p. 52, a affirmé que Pharaon était identique à [hiéroglyphes], *pa our âa,* « le grand prince ». Mais ce titre fréquent, qu'on rencontre en particulier dans le traité entre Ramsès II et les Khétas et dans une stèle du temps de Scheschanq IV, « était celui que la chancellerie égyptienne donnait aux princes asiatiques ou africains, soit qu'ils reconnussent, soit qu'ils ne reconnussent pas la suzeraineté des Pharaons. » Maspero, *Sur deux stèles récemment découvertes,* dans *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes,* t. XV, 1893, p. 85. De bonne heure cependant, E. de Rougé, *Note sur le mot Pharaon,* dans le *Bulletin archéologique de l'Athéneum français,* 1856, p. 66-68, avait indiqué l'étymologie vraie de ce mot en le dérivant de [hiéroglyphes], *per âa,* « la grande maison, le palais ». Il se rencontrait avec l'οἶκος μέγας de la tradition grecque conservée par Horapollon, *Hieroglyphica,* I, 61, édit. Leemans, 1835, p. 58. Cf. Maspero,

Histoire ancienne de l'Orient classique, t. I, 1895, p. 263, note 4. Pour les autres appellations royales, voir Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben,* édit. anglaise, 1895, p. 58, et Maspero, *loc. cit.*, p. 263-264. Aujourd'hui tout le monde est d'accord que Pharaon, *Pare'ôh,* est la forme hébraïsée de *per āa*, comme le [cunéiforme], *Pi-ir-'-u* de Sargon paraît en être la forme assyrianisée. Cf. Oppert, *Mémoire sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie,* 1869, p. 15. L'étude des textes égyptiens de plus en plus nombreux nous a fourni sur l'expression *per āa* et sur son évolution dans la langue des données d'un haut intérêt pour la Bible.

III. Historique. — Ici nous avons pour guide principal, sans nous y astreindre de tous points et sans nous dispenser de recourir aux sources, un remarquable article de Griffith : *Chronological value of Egyptian words found in the Bible,* dans les *Proceedings of the Society of biblical archæology,* t. XXIII, 1901, p. 72-76. Sous l'Ancien Empire où les inscriptions officielles sont les seuls témoins de la langue, le mot [hiéroglyphes] est pris au sens littéral de « grande maison », palais du souverain : [hiéroglyphes], *per āa n souten*. Mariette, *Mastabas, C* 1, p. 112. Il entre surtout en composition avec toute une série de titres : « Ami unique de la faveur de la grande maison », *ibid., C* 25, p. 160; « connu de la grande maison », *ibid., D* 51, p. 314; « médecin de la grande maison », *ibid., D* 11, p. 203; « surintendant du jardin » ou « domaine de la grande maison », *Inscription d'Ouni,* dans E. de Rougé, *Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties,* pl. VII, lig. 9. Dans tous ces titres nous voyons *per āa* s'écarter de son sens primitif, une métonymie s'ébauche, si bien que partout nous pourrions le traduire par « roi ». Pourtant ce n'en est pas encore le synonyme adéquat, ce n'en est qu'une paraphrase respectueuse, quelque chose comme le Saint-Siège pour le pape, la Sublime Porte pour le sultan. Cf. W. M. Muller, art. *Pharaoh,* dans Cheyne, *Encyclopedia biblica,* t. III, col. 3687. — Au moyen empire, XII[e]-XVII[e] dynastie, avec les papyrus nous sortons des textes officiels et de leurs artifices. Désormais c'est l'idiome populaire, plus fidèle interprète de la nature du langage et de ses particularités, qui va nous fournir des exemples. Là encore *per āa* se montre tantôt avec un sens franchement littéral, tantôt avec un sens plus vague derrière lequel se cache le roi. Ainsi, à la XII[e] dynastie, il est question de taxes sur le bétail pour « la grande maison ». Griffith, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob,* 1898, pl. XVI, et p. 30. A la XIII[e] dynastie on parle de « la porte de la promenade du roi dans la grande maison ». Mariette, *Papyrus égyptiens du musée de Boulaq,* t. II, 1878, n. XVIII, pl. XXX; de « provisions envoyées à la grande maison », *ibid.*, pl. XXXIII. Dans un document qui est pour le moins de la fin du moyen empire, nous lisons encore : « la cour de la grande maison », Erman, *Die Märchen des Papyrus Westcar,* 1890, pl. VIII et p. 10. Deux remarques sont à faire sur les textes de cette période : 1° Le mot *per āa* s'y trouve ordinairement au duel, [hiéroglyphes], *per(oui) āa(oui)*, « les deux grandes maisons », particularité qui tient à ce que l'Égypte fut de tout temps divisée en deux terres, la terre du Sud et la terre du Nord. L'union des deux terres se faisait dans la personne du roi, qui devenait ainsi le double roi, le roi de la Haute et le roi de la Basse-Égypte, et, par suite, ce qui se rapportait à lui revêtait un caractère de dualité pour répondre à sa double personnalité. Ainsi « la Maison Blanche (magasin royal) » était « la double Maison Blanche », le Palais était « la double grande maison ». Cf. Erman, *Aegypten, loc. cit.*, et Maspero, *Les contes populaires de l'ancienne Égypte,* 3[e] édit. (1905), p. 14, note 1.

2° *Per āa* à cette époque est presque toujours suivi du souhait royal par excellence [hiéroglyphes], *ānk oudja senb,* « vie, santé, force! » ce qui est un signe, dans le fond, que la métonymie prend corps de plus en plus, que le nom du palais marche vers une personnification et va être attribuée au maître lui-même du palais. En effet, la personnification est un fait accompli sous le nouvel empire. — A la XVIII[e] dynastie, une lettre, adressée à Aménophis IV (Khounaton), porte en suscription [hiéroglyphes], *per āa ānk oudja senb Neb* : « Pharaon v. s. f.! le Maître! » tandis qu'à l'intérieur la titulature complète du roi remplit les trois premières lignes. Griffith, *Hieratic Papyri*, etc., pl. XXXVIII et p. 92. A la XIX[e] dynastie, *per āa* prend le déterminatif personnel [hiéroglyphes], « Pharaon v. s. f! » et devient une expression courante pour désigner le roi, comme dans le *Conte des deux frères*, écrit au temps de Ramsès II. Birch, *Select papyri,* t. II, 1860, pl. X, lig. 8, 9, 10; pl. XI, lig. 1, 3, 4, etc. Et, remarque importante, le mot « Pharaon » se présente toujours sans être accompagné du nom royal jusqu'à la XXII[e] dynastie. A cette époque seulement on commence à le faire suivre du nom du roi. De ce fait l'un des Scheschanq (Sésac) est le premier exemple, dans une stèle hiératique : [hiéroglyphes], « le pharaon v. s. f. Shashaka v. s. f. ». Spiegelberg, *Eine Stele aus der Oase Dachel,* dans *Recueil des travaux,* t. XXI, 1899, p. 13. A la XXV[e] dynastie abondent les documents légaux et dans les dates des papyrus de l'époque de Taharqa on trouve *per āa* précédant le nom royal. Revillout, *Quelques textes démotiques archaïques,* papyrus *3228* du Louvre. A partir de ce moment jusqu'à la fin de la période païenne, tous les rois en démotiques sont intitulés « Pharaon », [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], ou avec le cartouche [hiéroglyphes]. — Chez les Coptes, l'ancien *per āa* perdit le *aïn* et devint **περο,** Griffith, *Stories of the high priest of Memphis,* 1900, p. 73, note 7; puis le **π** initial, considéré à tort comme l'article, disparut à son tour et il resta **ερο, ρρο, ονρω.** Steindorff, *Zeitschrift fur äg. Sprache,* t. XXVII, 1889, p. 107; Sethe, *Das ägyptische Verbum,* t. I, 1899, p. 22.

IV. Le mot pharaon et la critique de la Bible. — On a voulu tirer contre l'authenticité du Pentateuque une objection de la manière dont y figure le mot Pharaon. Les uns ont dit : « De la part d'un homme (Moïse) élevé à la cour du roi, nous aurions pu nous attendre... à des renseignements plus précis sur les noms propres... Il y en a si peu que, dans toute cette histoire (l'Exode), il est toujours question du roi Pharaon, qu'il s'agisse de celui dont la fille recueillit l'enfant dans le fleuve, ou de celui devant lequel le vieillard octogénaire se présente pour demander la liberté de son peuple. Le rédacteur n'éprouve pas le moindre besoin de distinguer par leurs noms des personnages si importants. La notice qu'il survint un autre roi qui ne savait rien de Joseph... n'est pas précisément l'indice d'un témoignage immédiat. » Reuss, *L'histoire sainte et la loi,* t. II, 1879, p. 80-81. Sans nous arrêter à relever l'expression inexacte « roi Pharaon », cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* t. IV, 1902, 5[e] édit., p. 375-376, il nous suffira de remarquer, qu'en ne désignant le roi que par son titre générique de Pharaon Moïse est en parfait accord avec les usages d'Égypte à son époque. Il nomme le roi comme on le nommait du

temps de Ramsès II, comme faisait, par exemple, l'auteur du *Conte des deux Frères*. On ne peut donc lui demander une meilleure mise au point. « Ce fut surtout au temps des Ramsès, quand le peuple d'Israël était prisonnier en Égypte, que ces mots (*per ā̄a*) servirent à dénommer le roi du Delta et de la Thébaïde... Lorsque nous donnons aujourd'hui à Ramsès le nom de Pharaon, nous employons l'expression même dont se servaient ses contemporains pour le désigner. » V. Loret, *L'Égypte au temps des Pharaons*, 1889, p. 18. Par cette simple observation nous voyons aussi le cas qu'il faut faire de cette autre affirmation, au sujet du séjour d'Abraham en Égypte, Gen., XII, 15 sq. : « Le récit contient une pâle représentation des choses d'Égypte; il ne connaît ni le nom du Pharaon ni le nom de sa capitale. » Gunkel, *Genesis*, 1901, p. 156. Sans doute, au temps d'Abraham, *per ā̄a* n'était pas encore devenu l'expression usuelle pour désigner le roi. Mais rappelons-nous que Moïse vit, écrit et meurt en pleine époque ramesside. Voudrait-on qu'il eût fait de l'archaïsme ou du style de basse époque! Et précisément, ce qui fait que le Pentateuque, en ce qui concerne le mot Pharaon — seul point en question ici — est pour nous l'œuvre de Moïse, c'est que le mot Pharaon reste indéterminé sous sa plume. Le préciser par l'adjonction d'un prénom serait nous rejeter au moins à la XXII[e] dynastie, c'est-à-dire après l'an 1000. C'est justement pour placer la composition du Pentateuque vers cette date que d'autres ont émis des conjectures d'apparence plus scientifique. Ils veulent bien que le titre « Pharaon » soit employé familièrement dans la littérature populaire du Nouvel-Empire. Mais c'est plus tard seulement, affirment-ils, qu'il devient le mot usuel pour « roi » et se substitua aux anciennes expressions comme *honef*, « sa majesté », et *souten*. Par conséquent les Hébreux ne purent le recevoir qu'après l'an 1000 avant J.-C. W. M. Müller, art. *Pharaoh, loc. cit.* M. W. M. Müller oublie que l'évolution du mot *per ā̄a* est complète sous la XVIII[e] dynastie, témoin l'adresse de la lettre à Aménophis IV. Pharaon est donc dès lors le mot usuel, le terme courant et à la portée de tous qu'un historien emploiera de préférence. Et pourquoi les Hébreux vivant en Égypte et mêlés aux Égyptiens, pourquoi Moïse surtout, élevé dans le palais royal, auraient-ils ignoré ce fait et parlé autrement que les gens qui les entouraient? Ce raisonnement garde toute sa valeur même dans l'hypothèse peu recevable de ceux qui veulent faire coïncider l'Exode avec les temps troublés d'Aménophis IV. W. M. Müller, *loc. cit.*, prétend tirer une confirmation de son dire dans le fait qu'en Asie, au XIV[e] siècle, le mot Pharaon est absent des *Lettres* cunéiformes de *Tell Amarna* adressées à Aménophis III et à Aménophis IV de la XVIII[e] dynastie. Mais on ne peut établir de parité entre les auteurs de ces lettres, des roitelets syriens, vivant en dehors de la vie égyptienne, et les Hébreux habitant la terre même des Pharaons, et Moïse surtout « instruit dans toute la sagesse des Égyptiens », Act., VII, 22, et auquel nous ramène à chaque instant, comme à l'auteur du Pentateuque, ce que nous révèle l'égyptologie. Cf. Heyes, *Bibel und Aegypten*, 1904, p. 24. C. LAGIER.

2. **PHARAON D'ABRAHAM.** — 1° C'est le premier que mentionne la Bible. Gen., XII, 15. Avec Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, t. I, p. 256-258, et d'autres, ce Pharaon doit-il être cherché parmi les Aménémhat ou les Osortésen de la XII[e] dynastie, c'est-à-dire aux environs de l'an 2000? Il n'y aurait pas d'hésitation possible si nous devions admettre comme certaine la récente chronologie basée par Ed. Meyer, *Aegyptische Chronologie*, dans les *Abhandlungen der königlichen preussischen Akademie*, 1904, sur un lever de Sothis découvert dans un papyrus de Kahun par Borchardt. *Zeitschrift für äg. Sprache*, t. XXXVII, 1899, p. 99-101. J. H. Breasted, *A history of Egypt*, in-8°, New-York, 1905, et *Ancient Records of Egypt*, t. I, 1906, p. 25-39, accepte de confiance cette chronologie. Mais ainsi que le remarque Maspero, *Revue critique*, nouvelle série, t. LXII, 1906, p. 142, « lors même qu'on admettrait l'authenticité des calculs élevés sur cette observation, la réduction systématique du nombre de siècles assignés aux dynasties antérieures à la XVIII[e] n'est qu'une affaire de sentiment. M. Borchardt ayant à choisir pour l'époque de la XII[e] dynastie entre deux périodes sothiaques dont l'une le reportait au début du troisième millénaire avant J.-C., et l'autre au début du quatrième, a choisi la première *a priori* parce que l'autre ne lui convenait pas, et Ed. Mayer s'est rangé à cette façon de penser sur l'autorité de Borchardt : en bonne critique ils auraient dû se borner à poser l'alternative et à indiquer leur opinion personnelle sans l'ériger en axiome *ne varietur.* » Voir dans *Archæological Report*, 1904-1905, de l'*Egypt Exploration Fund*, p. 43-44, un résumé de la question et des discussions qu'elle a soulevées entre Allemands. Faut-il maintenant avec d'autres retarder l'arrivée d'Abraham en Égypte? C'est en particulier l'opinion de Sayce, *The Egypt of the Hebrews and Herodotos*, 3[e] édit., 1902, p. 16 sq. Il faut l'en croire si l'on accepte les calculs de Flinders Petrie, *Researches in Sinai*, Londres, 1906, c. XII, p. 163-185. Celui ci reprend résolument la période sothiaque abandonnée par Borchardt et Ed. Meyer, tâche de l'étayer à l'aide de dates trouvées au Sinaï, et assigne comme origine à la XII[e] dynastie l'an 3459. Reste alors l'espace suffisant pour caser entre la XII[e] dynastie (3459-3246) et la XVIII[e], qu'on admet de part et d'autre commencer vers 1580, pour caser, dis-je, la longue XIII[e] dynastie et les suivantes qui comprennent la période des Hyksos. Reste aussi pour les dynasties XIII-XVII, si peu connues, « assez de jeu dans la chronologie relative de l'Égypte pour que, dit Maspero, *loc. cit.*, nous y puissions ranger les faits nouveaux sans être obligés à démolir et à reconstruire un système rigoureux à chaque découverte d'un règne inconnu. » Étant données ces incertitudes de la chronologie générale, qui s'aggravent encore dans les détails, il n'est donc pas possible actuellement d'identifier le Pharaon d'Abraham ni même la dynastie contemporaine. Mais ce Pharaon n'en rappelle pas moins la vallée du Nil. Quoi qu'on en ait dit, il agit et parle en roi égyptien. L'exactitude de l'écrivain sacré et la confiance qu'il mérite ressortent pleinement du récit.

2° Le pharaon, dit la Genèse, XII, 16, fit bon accueil à Abraham. Ce n'était pas la première fois que des Sémites trouvaient faveur en Égypte. Le tombeau de Khnoumhotep à Beni-Hassan nous fournit un tableau d'immigrants asiatiques qui peut servir d'illustration à la descente d'Abraham, des enfants de Jacob et de Jacob lui-même en Égypte. Voir t. II, la planche entre les colonnes 1067-1070. La caravane compte, hommes, femmes, enfants, trente-sept personnes. Quand même l'inscription ne le dirait pas, on ne peut se tromper sur la race à leurs traits, à leurs vêtements multicolores, à leurs armes. Ils ont le nez fortement aquilin, la barbe des hommes est noire et pointue, leurs armes sont l'arc, la javeline, la hache, le casse-tête et le boumerang. Si la plupart des hommes n'ont pour vêtement que le pagne bridant sur la hanche, le chef porte un riche manteau, les femmes, de longues robes de bon goût et de belle élégance, le tout rayé, chevronné, quadrillé de dessins bleus sur fond rouge ou rouges sur fond bleu, semé de disques blancs centrés de rouge. Des ânes portent le mobilier. Un autre âne est muni d'une sorte de selle à bords relevés où sont assujettis deux enfants. C'est le grand veneur Néferhotep qui a rencontré ces Amou, le scribe royal Khéti les a aussitôt inscrits et, en les pré-

sentant à son maître, il lui transmet la requête du chef de la tribu, Abescha. Celui-ci demande à s'établir sur les terres de Pharaon. En signe de soumission, il offre les produits du désert, du kohl, un bouquetin et une gazelle. Knoumhotep le reçoit, lui et les siens, avec le cérémonial usité pour les personnages de distinction. Ceci se passait sous la XIIe dynastie, en l'an VI d'Osortésen II, avant la venue d'Abraham en Égypte. Cf. Newberry, *Beni-Hasan*, part. I, pl. XXXI, XXXVIII et p. 69 (Mémoire I de l'*Archæological Survey*).

3° Abraham avait une raison de plus d'être bien traité : il était accompagné de Sara, remarquable par sa beauté, et qu'il faisait passer pour sa sœur. Les sujets du Pharaon en préviennent aussitôt leur maître. Et Sara enlevée est placée dans le harem royal. En Égypte, comme dans tout l'Orient, le roi, outre l'épouse principale, avait un harem où il s'arrogeait le droit d'introduire toute femme libre à sa convenance. Un grand officier en était le gouverneur. Il avait sous lui un scribe et divers fonctionnaires. Cf. Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben*, édit. anglaise, p. 74. Tout ce monde était attentif à prévenir les désirs et les passions de leur seigneur, comme les courtisans du *Conte des deux Frères*. Une boucle de cheveux parfumés a été apportée par le Nil. Les scribes et les sorciers s'écrièrent aussitôt : « Cette boucle de cheveux appartient à une fille de Phra-Armachis qui a en elle l'essence de tous les dieux ! » Des messagers à la hâte se mettent en campagne et l'on amène la personne que le Pharaon salue grande favorite. Maspero, *Les contes populaires de l'ancienne Égypte*, 3e édit. (1905), p. 13-14. Mais les préférences des Égyptiens allèrent de tout temps aux filles de l'Asie. Dans l'*Ostracon 2262* du Louvre nous voyons le prince Samentou, fils de Ramsès II, accepter dans son harem une fille sémite de basse naissance, « suivant une ancienne coutume pratiquée par les Pharaons comme par les sujets. » Spiegelberg, *Ostraca hiératiques du Louvre*, dans *Recueil des travaux*, t. XVI, 1894, p. 64-65. Les roitelets syriens pour se faire bien venir du Pharaon, sous la XVIIIe dynastie, ne manquent pas de le pourvoir de femmes esclaves et se prévalent du présent. C'est ainsi qu'Abkhiba de Jérusalem rappelle qu'il a envoyé au Pharaon vingt et une esclaves. Winckler, *Die Thontafeln von Tell-el-Amarna*, n. 181, p. 309. Aménophis II admit dans son harem au moins trois princesses sémites, dont l'une, comme suite, n'amena pas moins de trois cent dix-sept compagnes choisies. Petrie, *A history of Egypt*, t. II, 3e édit., 1889, p. 181-182. Ces quelques exemples que l'on pourrait multiplier, suffisent à prouver que l'enlèvement de Sara était un geste vraiment pharaonique. On sait ce qui en résulta. « Et Pharaon appela Abraham et lui dit : Qu'est-ce que tu as fait? Pourquoi ne m'as-tu pas fait savoir que c'était ta femme ? Pour quel motif m'as-tu dit qu'elle était ta sœur, de telle sorte que *je la prisse pour femme?* » Gen., XII, 18-19. Il semble que les grandes plaies dont Dieu frappa le Pharaon à cause de Sara aient réveillé dans son cœur la crainte de l'adultère. Tout défunt avait en effet à répondre à ses juges sur cet article et la porte du séjour des dieux lui était fermée s'il ne pouvait dire : « Je n'ai pas eu commerce avec une femme mariée. » Pierret, *Le Livre des morts des anciens Égyptiens*, c. CXXV, p. 374.

4° Sara fut donc rendue à Abraham et celui-ci avec tous ses biens et les présents qu'il avait reçus remonta « vers la région méridionale... Et il était très riche et possédait beaucoup d'or et d'argent. » Gen., XIII, 1, 2. Cet or ne lui venait pas de la terre de Chanaan qui n'en produisait pas, mais de la munificence du Pharaon. De tout temps l'or abonda en Égypte apporté par les Nomades, et le Pharaon en était l'unique dispensateur. Il y abonda surtout à partir de la XIIe dynastie lorsque les limites de l'empire furent reportées par la conquête à la seconde cataracte, jusqu'à Semnéh, et que les districts de l'or furent ouverts aux expéditions annuelles. Nous apprenons par la tombe d'Améni que cet officier dirigea deux expéditions aux mines de l'Etbaye, suivi la première fois d'une escorte de quatre cents, la seconde fois de six cents hommes. A chaque fois il ramena au Pharaon Osortésen Ier tout l'or qui lui avait été demandé. Newberry, *loc. cit.*, pl. VIII, p. 21-26. Au retour d'une de ses campagnes en Nubie, Osortésen III délégua à Abydos son trésorier Ichernefret pour orner le sanctuaire d'Osiris, ses barques et tout le mobilier avec l'or rapporté. *Stèle 1204 de Berlin*, publiée par H. Schaefer, dans les *Untersuchungen zur Geschichte und Alterthumskunde Aegyptens* de Sethe, t. IV, fascic. 2, 1905. Les prodigieux trésors découverts à Dahchour par M. de Morgan confirment cette abondance de l'or sous la XIIe dynastie. *Fouilles à Dahchour*, 1894, pl. XV-XXV et p. 60-72; *Fouilles à Dahchour*, 1894-1895, pl. V-XIII et p. 51-53, 58-65, 67-68. Sous la XVIIIe dynastie cette richesse excitera l'*auri sacra fames* des roitelets syriens. Il leur faut de l'or, de l'or pur, ils y reviennent sans cesse dans leur correspondance. « Que mon frère, écrit l'un d'eux à Aménophis III, m'envoie de l'or en grande quantité, sans mesure; qu'il m'en envoie plus qu'il n'a fait à mon père. Car dans la terre de mon frère l'or est aussi commun que la poussière. » Winckler, *loc. cit.*, n. 25.

Quant à l'objection tirée de la présence du chameau parmi les dons du Pharaon à Abraham, voir CHAMEAU, t. II, col. 524-525. Ajoutons que les études et les fouilles récentes confirment sur ce point les données de la Bible. Le musée de Berlin possède un vase en terre cuite représentant un chameau accroupi, chargé de quatre jarres et monté par son conducteur. Von Bissing, *Zur Geschichte des Kameels*, dans la *Zeitschrift für äg. Sprache*, t. XXXVIII, 1900, p. 68-69, estime que cet objet remonte aux derniers Ramessides, 1100-1000 avant J.-C. Flinders Petrie, dans ses fouilles de 1907, *Gizeh and Rifeh*, p. 23, a trouvé aux environs d'Assiout, dans une tombe de la XIXe dynastie, la représentation bien authentique d'un chameau. Le même Flinders Petrie, *Abydos*, part. II, 1903, pl. X, n. 224 et p. 27, 49 (Mémoire XXIV de l'*Egypt Exploration Fund*) avait déjà trouvé en Abydos une tête de chameau en terre cuite, contemporaine des objets de la Ire dynastie.

C. LAGIER.

3. PHARAON DE JOSEPH. — 1° En admettant, comme on le fait généralement aujourd'hui, que l'Exode eut lieu dans les premières années de Menephtah qui commença de régner vers 1225, et en ajoutant à ce chiffre les 430 ans que les Hébreux passèrent en Égypte, Exod., XII, 40, nous obtenons la date approximative de 1655, époque de leur arrivée dans la terre de Gessen, époque aussi des Hyksos égyptianisés, mais à leur déclin. Cela concorde avec la tradition. Jean d'Antioche, dans *Hist. græc. fragm.*, fragm. 30, édit. Didot, t. IV, p. 555. Or, parmi les derniers rois Hyksos, XVIe ou XVIIe dynastie, se trouvent les Apapi, et c'est précisément sous un Apapi, d'après la tradition encore, que Joseph devint vizir d'Égypte : λέγουσι τινες... τῷ τετάρτῳ ἔτει τῆς βασιλείας αὐτοῦ (Ἄφωφις) τὸν Ἰωσὴφ ἐλθεῖν εἰς Αἴγυπτον δοῦλον. Οὗτος κατέστησε τὸν Ἰωσὴφ κύριον Αἰγύπτου καὶ πάσης τῆς βασιλείας αὐτοῦ τῷ ιζ' ἔτει τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ. Syncelle, *Chronographie*, édit. Dindorf, 1829, p. 204. L'un des Apapi, peut-être le second, serait donc le Pharaon de Joseph. Voir JOSEPH, t. III, col. 1657. Contre ce calcul on a invoqué la stèle de Ménephtah. Voir MÉNEPHTAH, t. IV, col. 956-957. En l'an V de Ménephtah, disent quelques-uns, les Hébreux sont en Palestine où ils se trouvent en conflit avec les Égyptiens, ce qui permet à Ménephtah d'affirmer qu'« Israël est déraciné; qu'il n'y en a plus de graine » ou « de postérité ». W. Müller, *loc. cit.*, col. 3688; Steindorff,

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, t. xv, 1896, p. 330, etc. A cela on a fait deux réponses principales : — *a*) Les troupes de Ménephtah, si tant est qu'elles poussèrent jusqu'en Palestine, purent y trouver des Israélites, mais non ceux de l'Exode. Jacob en effet descendit en Égypte seulement avec ses fils et leur famille, au nombre de soixante-dix personnes, Gen., XLVI, 27; mais une partie de la tribu, de cette tribu qui avait déjà fourni à Abraham trois cent dix-huit hommes pour combattre Chodorlahomor, Gen., XIV, 14, resta au pays. D'autres Israélites durent revenir dans l'intervalle. Tout ce monde campait dans la région d'Hébron, autour du tombeau d'Abraham où Joseph avait ramené le corps de son père. Gen., L, 13. Pendant que les Israélites de Gessen poursuivaient leur marche au désert, c'est dans ce lieu de ralliement des groupes épars que Menephtah put écraser les Hébreux restés dans le pays ou revenus d'Égypte soit après la fin de la disette, soit lors du voyage de Joseph, soit à d'autres époques. Cf. Daressy, *Revue archéologique*, 3e série, 1898, t. XXXIII, p. 262-266. — *b*) « Il me semble, dit Édouard Naville, que nous avons là une allusion très courte au fait que l'Exode a eu lieu, » que nous avons aussi « la version égyptienne, ou plutôt le nom que les Égyptiens donnaient à cet



36. — Anneau (sceau) portant le nom d'Apapi Ier, le « bon roi Aaouserra, donnant la vie ». Le chaton, en stéatite vernissée de vert, est taillé en forme de scarabée avec une tête d'homme, et sertie dans une légère monture d'or. Sur la base du chaton est gravée en intaille et dans un cartouche le nom du roi. Un fil d'or fixe le chaton à la monture. D'après Newberry, *Scarabs*, frontispice.

événement : l'anéantissement des Israélites. Je ne vois rien là qui aille à l'encontre de l'ancienne idée qui plaçait l'Exode au commencement du règne de Menephtah, c'est-à-dire peu avant le moment où la stèle a été gravée. Les Israélites étaient dans le désert marchant vers la Terre Promise... Pour les Égyptiens ils n'existaient plus, ils avaient disparu dans le désert et ils n'avaient laissé derrière eux aucune postérité. Cette explication me semble en harmonie avec le langage habituel des Pharaons. Dans la bouche du roi d'Égypte ou de ses écrivains officiels, la sortie des Israélites ne pouvait être que leur destruction ». *Les dernières lignes de la stèle mentionnant les Israélites*, dans *Recueil des travaux*, t. XX, 1898, p. 37. Cf. *Revue égyptologique*, t. IX, 1900, p. 111. Le Pharaon de Joseph était donc probablement Apapi II (fig. 36). Qu'il soit égyptianisé, il le montre par sa manière de faire. En effet :

2° Ce pharaon célèbre le jour de sa naissance. Gen., XL, 20. Les théogamies des temples, expression d'une tradition antique et commune à tous les Pharaons, nous disent de reste qu'un pareil jour devait être tout à la joie. Ne rappelait-il pas le jour où les déesses accoucheuses avaient reçu dans leurs bras le pharaon « dès l'œuf », le dieu nouveau-né, et l'avaient présenté à son père selon le sang, Ra ou Amon, tout le ciel étant dans la jubilation ? Cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, 1902, p. 48-55, 66-67; Prisse d'Avennes, *Monuments de l'Egypte*, pl. XXI, fig. 3-4. Les Ptolémées, gardiens des croyances et des coutumes pharaoniques, fêteront de même « le jour de la naissance du dieu bon » Épiphane, *Pierre de Rosette*, texte hiérogl. lig. 10, « la fête de la nouvelle année — τὰ γενέθλια — de Sa Majesté, » le dieu Évergète Ier. *Décret de Canope*, lig. 3. Et ces jours solennels sont une occasion de faveurs pour leurs sujets, *Pierre de Rosette*, lig. 47, comme pour l'échanson du Pharaon de Joseph, Gen., XL, 21, comme pour les prisonniers à l'avènement de Ramsès IV, Maspero, *Notes sur quelques points de grammaire et d'histoire*, dans *Recueil des travaux*, t. II, 1880, p. 115-117, ou ceux de la *Pierre de Rosette*, lig. 14. Ce dernier passage semble



37. — Aménothès, architecte sous Aménophis III, célèbre surtout dans la science des formules magiques et de ce chef devenu plus tard dieu ptolémaïque. Il était à ce double titre conseiller de son maître. — Musée du Caire. — Découvert à Karnak par M. Legrain en 1901.

exclure des faveurs certains coupables. Le grand panetier devait avoir à se reprocher un grand crime, car le Pharaon le condamne à la décapitation, comme Horemheb plus tard, à côté d'autres criminels châtiés moins sévèrement, condamnera au même supplice le receveur qui avait enlevé à un homme de peine la barque et le chargement qu'il convoyait pour le service d'un maître. *Revue égyptologique*, t. VIII, 1898, p. 120-121. Puis, en exemple, on suspendit à un gibet le cadavre du panetier, Gen., XL, 19, 22, comme fera Aménophis II pour sept chefs syriens révoltés, tués de sa main, et suspendus l'un aux murs de Napata, les autres aux murs de Thèbes. Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 292. Cf. Capart, *Note sur la décapitation en Égypte*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, t. XXXVI, 1898, p. 125-126. Sur les plus anciens monuments de l'Égypte se trouvent des exemples de décapita-

tion. Quibell, *Hierakonpolis,* part. I, 1900, pl. XXIX.

3° Deux ans après, le pharaon eut le double songe des sept vaches grasses et des sept vaches maigres, des sept épis pleins et des sept épis desséchés. L'esprit « frappé », il convoque ses conseillers, comme cela arrive dans toutes les grandes circonstances : les sages et les magiciens. Gen., XLI, 1-8. C'est ainsi qu'Osortésen Ier, songeant à reconstruire le Temple d'Héliopolis, assemble son conseil et expose son plan que tous approuvent. L. Stern, *Urkunde über den Bau des Sonnentempels zu On,* pl. I, lig. 1-17, dans *Zeitschrift für äg. Sp.* t. XII, 1874, p. 85 sq. C'est ainsi encore que Ramsès II, d'après la stèle de Kouban, sollicité d'assurer l'eau aux caravanes des mines d'or, s'inspire de ses conseillers pour la construction de nouvelles citernes. Prisse d'Avennes, *loc. cit.,* pl. XXI. Si le cas était ardu, ce n'était plus seulement les sages ou *ḥakamim* qu'on appelait en délibération, mais aussi les magiciens ou *ḥartumim.* Voir DIVINATION, t. II, col. 1443-1444; MAGIE, t. IV, col. 563. « La sorcellerie avait sa place dans la vie courante aussi bien que la guerre, le commerce, la littérature, les métiers qu'on exerçait, les divertissements qu'on prenait... Le prêtre était un magicien... Pharaon en avait toujours plusieurs à côté de lui... et qui étaient ses sorciers attitrés. » Maspero, *Les contes,* préface, p. XLVI. Ils possédaient les secrets de Thot, gardaient soigneusement les écrits hermétiques par lesquels ils avaient puissance sur la nature. Cf. Maspero, *loc. cit.,* p. 102-103, et *Histoire ancienne,* t. I, p. 145-146, 279-280. Ce sont ces mêmes conseillers, sages ou devins (fig. 37), dont le prophète raillera plus tard l'impuissance à sauver le pharaon et l'Égypte des Assyriens. Is., XIX, 11-13. Le pharaon de Joseph ne fit donc, en convoquant les sorciers, qu'agir suivant la pratique courante. C'est, d'après la tradition, ce même Apapi qui ayant construit un temple à Soutek rêva d'imposer aux Thébains le culte de son dieu. Les grands ou sages ne purent lui dire quel moyen employer, tandis que le collège des devins et des scribes trouva un expédient qui lui plut. Maspero, *Les contes,* p. 238-242. Mais cette fois les devins furent impuissants à résoudre le cas.

4° L'échanson rétabli dans sa charge se souvint alors de Joseph qui expliqua le double songe. « Puisque Dieu t'a montré tout ce que tu as dit, tu seras établi sur ma maison et au commandement de ta bouche tout le peuple obéira, je ne serai plus grand que toi que par mon trône, » dit le Pharaon à Joseph. Gen., XLI, 39-40. Le fait d'appeler Joseph à une si grande charge n'a rien que de très naturel de la part d'un roi Hyksos, puisque sous les dynasties indigènes la même chose se présente. A la cour de Ménephtah, le Chananéen Ben-Matana est le premier porte-parole du Pharaon. Mariette, *Abydos,* t. II, pl. L; *Catalogue général des monuments d'Abydos,* p. 422, n. 1145. Nésamon et Néferkaram-per-Amon, sous leurs noms égyptianisés, sont deux esclaves arrivés à être l'un, surintendant des domaines d'Amon-Ra, l'autre, procureur du Pharaon. *Papyrus Abbot,* pl. IV et passim. Ce qui avait lieu pour des esclaves pouvait à plus forte raison avoir lieu pour des étrangers de marque. A la cour de Thèbes, sous la XVIIIe dynastie, étaient élevés à l'égyptienne et comblés d'honneurs les fils des princes syriens, qu'on renvoyait ensuite à l'occasion commander dans leur pays. Mariette, *Karnak,* pl. XVII. Un chef de Gaza, Yabitiri, avait été conduit tout jeune en Égypte par un inspecteur égyptien. « Je m'attachai au roi mon maître, écrit Yabitiri au Pharaon et je demeurai à la porte du roi mon maître... Le joug du roi mon maître est à mon cou et je le porterai. » Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* n. 214. Ce sera plus tard le cas de Hadad l'Iduméen qui, nous l'avons vu, épousa la sœur de la reine et dont le fils fut élevé parmi les princes du sang. Jeroboam sera accueilli de même par Sésac. III Reg., XI, 40.

5° Quand la Bible fait dire à Joseph par le Pharaon : « De ta bouche dépendra tout mon peuple, » elle ne fait que traduire un titre égyptien, *ra-ḥeri* ou *ro-ḥeri,* « bouche supérieure. » Le fonctionnaire qui portait ce titre était le premier intermédiaire entre les fonctionnaires et le Pharaon : toutes les affaires passaient par lui. Un certain Rahotep était « la bouche du roi de la Haute-Égypte et l'oracle du roi de la Basse-Égypte ». Brugsch, *Wörterbuch,* t. VI, p. 671. Tenouna de la XVIIIe dynastie s'intitule « grande bouche supérieure du pays tout entier ». Id., *Recueil des monuments,* pl. LXVI a. Avant d'être roi, Ramsès III fut élevé par son père à la dignité de « grande bouche supérieure de tous les pays d'Égypte ». Chabas, *Re-*



38. — Tradition du sceau. — Au nom de Toutankhamon, le grand chancelier remet au prince Houi le sceau de gouverneur ou vice-roi d'Éthiopie. XVIIIe dynastie. L'inscription se traduit : « Remise du sceau de la dignité de royal fils par le grand chancelier, afin que prospère la dignité du royal fils de Kousch Houi. » (Son commandement) va de Nekhen (El-Kab) à Keri (Djébel Barkal). — D'après Newberry, *Scarabs,* pl. II. — L'anneau et son chaton sont colorés en jaune pour indiquer qu'ils sont en or. Les deux personnages portent la robe de fin lin. Tombe de Houi à Thèbes. Colline de Kournet Mouraï, près du petit temple de Deir el-Medinet.

cherches sur la XIXe dynastie p. 14, 27. Mais cette fonction n'entraînait pas nécessairement avec elle celle de vizir. Même dans le *Papyrus Hood-Wilbour,* lig 14, elle ne vient qu'après la fonction de maréchal de la cour. Cf. Maspero, *Études égyptiennes,* t. II, p. 25-26. C'est pourquoi après avoir établi Joseph *sur toute sa maison,* le Pharaon qui veut faire mieux encore dit de nouveau : « Voici que je t'ai établi *sur toute la terre d'Égypte.* » Et en même temps il lui fait la tradition du sceau royal et de la robe de fin lin que nous voyons portée par Rekhmara, vizir de Thothmès III, dans l'exercice de ses fonctions. Chez Newberry, *The life of Rekhmara,* pl. XII, Rekhmara est assis dans la longue robe de vizir; pl. XII et XXIII, il fait sceller les provisions du temple d'Amon, et il nous dit, pl. XVII, lig. 3, que lui-même il scelle de son sceau les portes du Trésor. Dans une tombe thébaine, Toutankhamon nommait Houi à la dignité de vice-roi de Chus

et lui remettait en grande pompe le sceau royal sous la forme d'un anneau d'or massif (fig. 38). Joseph reçoit de plus un collier d'or. Voir COLLIER, t. II. fig. 308, col. 837. C'était la récompense royale par excellence. La scène se reproduit souvent dans les tombeaux des grands fonctionnaires et les inscriptions ne manquent pas de noter le nombre de fois que le Pharaon gratifia de la sorte le défunt. Ahmès d'El-Kab, le bras droit de son homonyme Ahmès Ier dans l'expulsion définitive des Hyksos, reçut jusqu'à sept fois l'or de la vaillance. E. de Rougé, *Mémoire sur le tombeau d'Ahmès*, 1849, p. 61. Il suffira de renvoyer à Newberry, *Rock Tombs of el-Amarna*, part. II, 1905, pl. XXXIII et p. 36-37 (Mémoire XIV de l'*Archeological Survey*), où Mérira est aujourd'hui encore les *saïs* des équipages cairotes. Cf. en particulier Newberry, *The rock tombs of el-Amarna, loc. cit.*, pl. XIII, XV, XVI, XVII, où Khounaton sur son char est suivi de la reine et de ses filles également sur leurs chars. — Sur *abrek*, du héraut de Joseph, cf. Spiegelberg, *Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament*, 1904, p. 14-18, et voir ABREK, t. I, col. 90; sur le nom donné à Joseph, voir SAFNAT PA'NÉAH. En changeant le nom de Joseph, le Pharaon se conformait à une coutume égyptienne. Plus haut nous avons déjà rencontré portant des noms égyptiens plusieurs étrangers. Un certain Sarebibina, grand-prêtre d'Amon et prêtre de Baal et d'Astarté, sous Aménophis IV, s'appelait en égyptien *Abaï*. Lepsius, *Denk-*



39. — Triomphe d'Aménophis III. Stèle découverte dans le temple funéraire de Méneplitah. Musée du Caire 1377. — Le tableau est double. La partie de gauche, incomplète ici, montre le pharaon sur son char marchant sur les Syriens. — La partie de droite est complète : le pharaon foule sous son char les vils Éthiopiens dont les chefs sont liés sur les chevaux. En légende, on lit : « (Le Dieu bon) maitre du glaive, puissant à les enchainer (ses ennemis du Sud); détruisant la race de la vile Kous, amenant leurs chefs en prisonniers vivants. »

accablé d'or littéralement, et à la *stèle C 123* du Louvre où Séti Ier de son balcon tend les mains vers son favori Horkhem pendant qu'on passe au cou de celui-ci le collier d'or. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit. t. II, p. 128-129.

6° Il fallait que le peuple qui devait obéir à Joseph connût aussi son élévation, et c'est pourquoi Pharaon le fait monter sur son second char. Gen., XLI, 43. Ce n'était plus la litière des anciens temps portée à épaules d'hommes ou assujettie entre deux ânes, mais le vrai char asiatique introduit en Égypte avec le cheval par les Hyksos. A partir de cette époque les monuments représentent partout le Pharaon paradant, combattant et triomphant sur un char enlevé par de grands chevaux (fig. 39). Il en est de même pour les hauts fonctionnaires. Naturellement la hiérarchie des chars suivait la hiérarchie des personnages, et comme Joseph était établi le premier après le roi, il devait marcher immédiatement après lui. Cf. Heyes, *Bibel und Aegypten*, I fasc., p. 250-253. Grâce aux tombes de Tell el-Amarna, il n'est pas difficile de reconstituer Pharaon sur son char et son cortège, s'avançant au vent des grands éventails, précédé de ses coureurs que nous rappellent *mäler aus Aegypten und Aethiopien*, publiés par Naville, Sethe et Borchardt, t. I, p. 16-17. Un chef des orfèvres, Kertana, devint Nefer-renpit. Naville, *Das ägyptische Totenbuch der 18-20 Dynastie*, 1886, Introduction p. 64. Ben-Matana, que nous connaissons, fut pour tous les Égyptiens *Ramsès-m-per-ra*, « Ramsès dans le temple de Ra » avec le surnom de *Mer-on* « aimé d'Héliopolis ». La princesse héthéenne qu'épousa Ramsès II ne nous est connue que par le nom égyptien que lui imposa le Pharaon : *Our-ma-neferou-ra*, « la grande qui voit les beautés de Ra ». Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 405-406.

7° Quant au mariage de Joseph avec une fille d'un prêtre d'Héliopolis, il était des plus honorables. Le sacerdoce d'Héliopolis occupait l'un des premiers rangs par son antiquité et par la qualité de son dieu. A défaut de ses filles, le Pharaon alliait ses favoris à des filles de prêtre. Lui-même ne croyait pas déroger en choisissant parmi elles son épouse principale. La femme d'Amasis, la mère de Psammétique III, était de race sacerdotale. Wiedemann, *Aegyptische Geschichte*, 1880, p. 659.

8° On ne pouvait entrer en Égypte ou en sortir sans

l'assentiment du Pharaon. Aux immigrants autorisés à s'y établir était assignée la place qu'ils devaient habiter. Nous avons vu les Amou du tombeau de Khnumhotep demander à se fixer en Égypte. Des *Schasou* au temps de Menephtah ne pénètrent avec leurs troupeaux dans les pâturages laissés libres par le départ des Hébreux qu'avec l'autorisation des gardes qui veillaient à la frontière, et aussitôt le Pharaon en est prévenu. *Anastasi VI*, pl. VI, 4. Dans le traité entre le roi héthéen Khétasar et Ramsès II, les contractants s'engageaient réciproquement à se rendre les transfuges. Lig. 22-25, dans *Records of the past*, 1re série, t. IV, p. 30. L'Égyptien Sinouhit réfugié chez les tribus voisines du Sinaï ne peut rentrer en Égypte que sur l'invitation du Pharaon alors régnant. Maspero, *Les contes*, p. 71-73. Nous ne sommes donc pas surpris de voir le Pharaon de Joseph autoriser Jacob et sa famille à demeurer en Égypte et leur désigner un territoire, Gen., XLVII, 1-6, pas plus que nous ne serons surpris de voir Ménephtah résister au départ des Israélites jusqu'à la dixième plaie. C. LAGIER.

4. **PHARAON DE L' « OPPRESSION ».** Exod., I, 10, etc. Voir RAMSÈS II.

5. **PHARAON DE L'EXODE.** Voir MÉNEPHTAH, t. IV, col. 955-957.

6. **PHARAON (FILLE DU).** — I Par., IV, 18. Dans une généalogie, il est question d'une fille de Pharaon : *Hi autem filii Bethiæ filiæ Pharaonis quam accepit Mered.* Mered avait peut-être rendu de grands services au Pharaon. Dans l'histoire de l'Égypte, il n'est pas rare de voir le roi récompenser ses serviteurs en les mariant à l'une de ses nombreuses filles. Bethia serait-elle une fille de Ramsès II ? Convertie à son mariage, elle aurait reçu un nom nouveau, בִּתְיָה, *Bityah*, « la fille de Jéhovah », nom d'autant plus auguste que son rang était plus élevé. Voir BETHIA, t. I, col. 1686; JUDAÏA, t. III, col. 1778; MÉRED, t. IV, col. 996.

7. **LE PHARAON CONTEMPORAIN DE DAVID.** — Quand l'armée de David battit les Iduméens, Adad, de la race royale d'Édom chercha un refuge auprès du Pharaon. III Reg., XI, 15-22. Ce Pharaon était probablement Psousennès II. Voir ADAD 3, t. I, col. 166.

8. **LE PHARAON BEAU-PÈRE DE SALOMON.** — Un Pharaon donna à Salomon sa fille en mariage. III Reg., III, 1. Voir SALOMON.

9. **LE PHARAON DE JÉROBOAM ET DE ROBOAM.** — Voir SÉSAC. L'Écriture lui donne le titre de roi et non celui de Pharaon.

10. **LE PHARAON ENNEMI D'ASA.** — Il est appelé « roi d'Éthiopie », II Par., XIV, 9, mais il était sans doute aussi roi d'Égypte. Voir ZARA.

11. **LE PHARAON CONTEMPORAIN D'OSÉE, ROI D'ISRAEL.** — Il est appelé roi d'Égypte. IV Reg., XVII, 4. Voir SUA.

12. **LE PHARAON CONTEMPORAIN D'ÉZÉCHIAS,** ennemi de Sennachérib. Is., XXXVI, 6. Voir THARACA.

13. **LE PHARAON CONTEMPORAIN DE JOSIAS.** — Voir NÉCHAO, col. 1547.

14. **LE PHARAON CONTEMPORAIN DE SÉDÉCIAS,** dont il est question dans Jérémie et dans Ézéchiel. Voir ÉPHRÉE, t. II, col. 1882. C. LAGIER.

PHARATHON (hébreu : *Pir'âṭôn ;* Septante : Φαραθών; *Alexandrinus :* Φρααθών), ville d'Éphraïm, patrie du juge Abdon, fils d'Illel, où il fut enseveli. Jud., XII, 13-15. De là fut aussi Banaïas, un des vaillants chefs de l'armée de David. II Reg., XXIII, 30; I Par., XI, 31; XXVII, 14. Cette ville était bâtie sur la montagne d'Amalec. Voir AMALEC, t. I, col. 427. Elle fut plus tard fortifiée, munie de murs élevés, de portes et de serrures, par Bacchide, général de l'armée d'Antochius. I Mach., IX, 50. Quelques commentateurs ont douté si la Φαραθωνί des Machabées (*Alexandrinus* et *Sinaiticus* [2] : Φαραθών; Vulgate : *Phara;* Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, I, 3 : Φαραθῶ) était identique à la Pharathon des Juges, parce que les villes fortifiées par le général gréco-syrien sont attribuées à la Judée. Mais la phrase peut s'interpréter différemment : Il bâtit des villes fortes en Judée et [en outre] les forteresses de Jéricho, etc. ; ou bien la Judée est prise ici dans l'acception plus générale qui lui a été souvent attribuée de « pays d'Israël ». Thamnata et Thopo (Taphua [?]), citées en ce passage, n'appartiennent pas non plus à la province de Judée. Pharatha, d'après le rabbin Estôri ha-Parchi (XIIIe siècle), était située « à environ six heures de Sichem, à l'ouest déclinant un peu au sud et appelée *Fer'attâ'.* » *Caftor va-Phérach*, édit. Luncz, Jérusalem, 1897-1899, p. 288. *Fer'atâ'* est aujourd'hui un petit village de moins de deux cents habitants, à douze kilomètres environ à l'ouest-sud-ouest de Naplouse, l'ancienne Sichem. On s'y rend de cette ville par deux sentiers escarpés, difficiles et formant de nombreux détours; et ce sont sans doute ces difficultés qui ont induit l'écrivain juif en erreur sur la distance réelle entre ces deux localités, car on ne peut contester qu'il ne désigne la même localité. *Fer'atâ'* s'élève sur une colline de 555 mètres d'altitude au-dessus du niveau de la mer Méditerranée. Les belles pierres, régulièrement taillées que l'on voit dans les murs des habitations modernes ou que l'on trouve éparses aux alentours, attestent que le village actuel, s'il s'agit de Thamna d'Éphraïm, comme permet de le croire l'ordre des villes procédant du sud au nord, a succédé à une localité antique de quelque importance. On rencontre aussi des sarcophages en pierre de style grec et des tombes antiques. A sept ou huit cents mètres, au nord-est du village, un petit sanctuaire musulman dédié à l'*ouély Abou-Djoud* est en grande vénération dans le pays. L'identification d'Estôri reproduite par le rabbin Jos. Schwarz, *Tebuoth ha-Arez*, édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 187, a été adoptée par Ed. Robinson, *Neue biblische Forschungen in Palästina*, Berlin, 1887, p. 175; Guérin, *Samarie*, t. II, p. 179-180, et la plupart des palestinologues. Cl. R. Conder cependant identifie *Far'attâ'* avec *Éphra*, Jud., VI, 11, et propose de voir Pharathon dans *Fir'aûn*. *The survey of Western Palestine, Memoirs*, t. II, p. 162-163, 164. Cf. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old Testament*, Londres, 1887, p. 137. *Fir'aûn* est un grand village de sept à huit cents habitants, situé à trois kilomètres au sud de *Tûl-Karem*, sur une des collines qui bordent la plaine côtière méditerranéenne. Son nom procède sans doute de la même étymologie que *Fer'atâ'*; mais tandis que celui-ci conserve la forme historique arabisée du nom de *Fer'atôn*, comme *'Anâṭâ*, par exemple, celle de *Anaṭôt*, on s'expliquerait difficilement comment contrairement au fait le plus constant dans la modification des noms anciens en Palestine, ce serait le *ṭ* intermédiaire qui aurait disparu tout en laissant subsister la syllabe finale *ôn*. La *Chronique samaritaine* (XIIe siècle) connaît déjà le nom de *Fer'atâ* dans sa forme actuelle et en fait remonter l'origine à l'époque des Juges. Suivant un récit légendaire, le lieu aurait été ainsi appelé, de la racine *fâra'*, parce que là, à l'occident du mont sacré de Garizim, les Israélites dissidents par

rapport à eux, se seraient retirés et « multipliés à l'instar des rameaux d'un arbre touffu ». *Chron. samarit.*, ch. XLI, édit. Juynboll, Leyde, 1848, p. 41.

L. HEIDET.

PHARATHONITE (hébreu : *hap-Pir'âṭônî;* Septante : ὁ Φαραθωνίτης; ὁ Φαραθωνί), originaire de Pharathon. Un des juges d'Israël, Abdon, Jud., XII, 13, 15, et Banaïas, un des vaillants soldats de David, II Reg., XXIII, 30; I Par., XI, 31; cf. XXVII, 14, étaient de Pharathon. Voir PHARATHON.

PHARÈS, nom, dans la Vulgate, de deux Israélites qui ont des noms différents dans le texte hébreu.

1. PHARÈS hébreu : *Péréṣ,* « brèche »; Septante : Φαρές), fils de Juda et de Thamar et frère jumeau de Zara. Voir THAMAR. Au moment de la naissance, Zara présenta le premier la main et la sage-femme y attacha un fil cramoisi, mais il retira la main et son frère, qui fut appelé pour cela Pharès, sortit le premier. Gen., XXXVIII, 28-30. Ces détails sont donnés par la Genèse, à cause de l'importance des droits d'aînesse. Ces droits paraissent avoir été donnés à Pharès, car il est toujours nommé le premier dans les listes généalogiques. Gen., XLVI, 12; Num., XXVI, 20; I Par., II, 4; Matth., I, 3. Ses descendants furent bénis de Dieu, selon le souhait des parents de Booz, Ruth, IV, 12. ils devinrent très nombreux; Pharès fut la tige de la mission royale de David et l'ancêtre de Notre-Seigneur. Matth., I, 3; Luc., III, 33. La postérité de Juda forma quatre familles principales, et Pharès fut la souche de deux d'entre elles, celle des Hesronites et celle des Hamulites, par ses deux fils Hesron et Hamul. Num., XXVI, 20. Les deux autres fils de Juda ne furent chefs que d'une famille chacun, Séla de celle des Sélaïtes, et Zaré de celle des Zaréites. Num., XXVI, 20. La généalogie des descendants de Pharès est donnée, Ruth, IV, 18-22, jusqu'à David, et plus en détail, I Par., II, 5, 9-III, 24, jusqu'après la captivité de Babylone. Outre les rois de Juda, tous descendants de Pharès, les livres historiques de l'Ancien Testament nous font connaître parmi les Pharésites, les généraux de David, Jesboam, I Par., XXVII, 3, ainsi que Joab et ses frères, Abisaï et Azaël. fils de Sarvia, sœur de David, I Par., II, 16, qui descendaient de Pharès au moins par leur mère; leur père n'est nommé nulle part dans l'Écriture. Du temps de Zorobabel, 468 des fils de Pharès habitèrent Jérusalem. II Esd., XI, 4-6. Cf. I Par., IX, 4.

2. PHARÈS (hébreu : *Péréṣ;* Septante : Φαρές), le premier nommé des fils que Machir eut de Maacha. Il était de la tribu de Manassé. I Par., VII, 16.

3. PHARÈS, un des mots prophétiques qui furent écrits sur la muraille de la salle du festin de Baltassar. Voir BALTASSAR 2, t. I, col. 1421-1422.

PHARÉSITES (hébreu *hap-Parṣî;* Septante : δῆμος ὁ Φαρεσί; Vulgate : *Pharesitæ*), descendants de Pharès, fils de Juda. Num., XXVI, 20. Voir PHARÈS, 1.

PHARIDA (hébreu : *Perîdâ',* II Esd., IX, 57; *Perûdâ',* I Esd., II, 55; Septante : Φεριδά, II Esd., IX, 57; Φαδουρά, I Esd., II, 55), éponyme d'une famille de « serviteurs de Salomon » qui retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 55; II Esd., IX, 57. Dans le premier passage, la Vulgate écrit Pharuda, conformément à l'orthographe du texte original. Les « serviteurs de Salomon » étaient des Nathinéens. Voir NATHINÉENS, t. IV, col. 1486.

PHARISIENS. — I. LES SOURCES. — Tout ce que nous savons des pharisiens — ou à peu près — nous vient de Josèphe, du Talmud et du Nouveau Testament. Josèphe parle souvent des pharisiens et les passages qui suivent sont surtout à étudier : *Bell. jud.*, II. VIII, 14; *Ant. jud.*, XIII, V, 9; XIII, X, 5-6; XVII, II, 4; XVIII, I, 2-4; *Vita*, 2, 38. Le portrait qu'il nous en trace est doublement précieux, parce qu'il est d'un contemporain et d'un homme qui fut quelque temps affilié au pharisaïsme. Malheureusement, l'historien juif, désireux d'être compris de ses lecteurs païens, nous les présente comme une école *philosophique,* les assimile aux *stoïciens* et les met constamment en opposition avec les sadducéens et les esséniens, qui seraient d'après lui des sectes (αἱρέσεις) du même genre. Ces réserves faites, les détails qu'il nous donne sont fort instructifs et trouvent dans les faits leur confirmation. — Le Talmud contient de nombreux détails sur les pharisiens, principalement dans leur contraste avec les sadducéens et le vulgaire (*'am hâ-'ârèṣ*). On trouvera dans Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* 2e édit., t. II, Leipzig, 1898, p. 384-388, les textes de la Mischna à ce sujet. Bien que la Mischna n'ait été rédigée dans son état actuel que vers la fin du second siècle, par Juda le Saint, beaucoup de parties sont antérieures et supposent l'existence du temple. Mais ce qu'il y a dans le Talmud (Mischna, Ghemara et Midrasch) de plus intéressant que les textes particuliers, c'est l'esprit *pharisaïque* dont il est imprégné d'un bout à l'autre. Non seulement le Talmud est l'œuvre des pharisiens, mais il peut être regardé comme l'image vivante et l'incarnation du pharisaïsme. — Les allusions du Nouveau Testament aux pharisiens ne sont qu'accidentelles et les informations qu'elles nous fournissent ne sont le plus souvent qu'indirectes. Mais les pharisiens jouent un tel rôle dans l'histoire évangélique et apostolique que cette source de renseignements devient pour nous d'une très haute importance. Les récits et les discours de l'Évangile éclairent d'un jour très vif les données étrangères et trouvent aussi en elles leur commentaire et leur explication.

II. LES NOMS DES PHARISIENS. — Le mot « pharisiens » est en hébreu פְּרוּשִׁים, en araméen פְּרִישִׁין, état emphatique פְּרִישַׁיָּא, d'où vient le grec Φαρισαῖοι. C'est donc le participe passif de פָּרַשׁ, *pâras,* « séparer »; et la seule question est de savoir si les pharisiens sont ainsi appelés parce qu'ils s'éloignent des choses impures, capables de produire une souillure légale, ou parce qu'ils se séparent des personnes dont le contact et le commerce les souilleraient. Une raison d'adopter le premier sens pourrait être que le dérivé פְּרִישָׁה ou פְּרִישׁוּת signifie l'éloignement des choses impures, l'exemption de toute impureté. Mais des raisons plus puissantes militent en faveur du second sens. D'abord l'éloignement des choses impures entraîne nécessairement l'éloignement des personnes impures, c'est-à-dire de celles qui n'observent pas les prescriptions relatives aux aliments ou aux contacts impurs. Ensuite toute l'histoire des pharisiens nous les montre séparés du vulgaire et formant entre eux une sorte de cercle fermé. Enfin les écrivains anciens adoptent unanimement cette acception. *Clementinæ hom.*, XI, 28, t. II, col. 296 (les pharisiens et les scribes οἵ εἰσιν ἀφωρισμένοι); Origène, *In Matth.*, XXIII, 2, t. XIII, col. 1611 (dividunt seipsos quasi meliores a multis... qui interpretantur *divisi* et *segregati*); *In Matth.*, XXIII, 23, t. XIII, col. 1626; *Ibid.*, XXIII, 29, t. XIII, col. 1633 (recte Pharisæi sunt appellati, id est *præcisi*); *In Joa.*, VI, 13, t. XIV, col. 240 (διῃρημένοι τινὲς καὶ στασιώδεις); *Ibid.*, XIII, 54, t. XIV, col. 504; Pseudo-Tertullien, *Contra hær.*, à la fin du *De præscript.*, t. II, col. 61 (*additamenta quædam legi adstruendo a Judæis* divisi *sunt*); S. Épiphane, *Cont. hær.*, XVI, 1, t. XLI, col. 249 (ἐλέγοντο δὲ Φαρισαῖοι διὰ τὸ ἀφωρισμένους εἶναι αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἄλλων); S. Jé-

rôme, *Adv. Luciferian.*, 23, t. XXIII, col. 178 (Pharisæi a Judæis *divisi*, propter quasdam observationes superfluas, nomen quoque a dissidio susceperunt); *In Matth.*, XXII, 23, t. XXVI, col. 163 (*unde et* divisi *vocabantur a populo*). Le Talmud donne de l'étymologie du nom des pharisiens la même explication. On peut voir les passages dans le *Lexique* de Buxtorf et la définition des pharisiens dans l'*Aruch*. — Le sens du mot « pharisien » étant « séparatiste », il n'est guère probable que les pharisiens eux-mêmes se soient donné ce nom; ils finirent par l'accepter; mais tout porte à croire qu'il leur fut attribué d'abord par leurs adversaires. En effet, selon toute apparence, les pharisiens apparaissent pour la première fois dans l'histoire sous le nom de חֲסִידִים, *hăsîdîm*, « les hommes pieux », lors du soulèvement des Machabées. Le nom de pharisiens est encore relativement rare dans la Mischna et presque toujours (sauf deux fois), il est mis dans la bouche des sectes hostiles. Enfin nous savons que les pharisiens s'appelaient entre eux חֲבֵרִים, *hăbêrîm*, « associés ou compagnons ». — Un fait très digne de remarque et trop peu remarqué, c'est la synonymie *apparente*, dans le Nouveau Testament, entre scribes et pharisiens. Non seulement les scribes et les pharisiens sont très souvent nommés ensemble comme une classe à part, mais ce qu'un Évangile attribue à un pharisien est par un autre Évangile attribué à un scribe ou réciproquement. C'est que, à l'époque néo-testamentaire, les scribes appartenaient en général au parti pharisien; aucun scribe sadducéen n'a laissé un nom dans l'histoire et cela n'est pas pour surprendre, car les sadducéens rejetant toute tradition, le métier de scribe était chez eux presque réduit à rien. Tous les pharisiens n'étaient pas scribes, puisqu'on distinguait, même parmi les pharisiens, l'ignorant (הֶדְיוֹט) et le savant (חָכָם), mais à peu près tous les scribes étaient pharisiens. Cependant les Évangélistes ont conscience que les mots « scribes » et « pharisiens » ne sont pas pleinement synonymes, puisque, assez souvent, ils mentionnent les pharisiens à côté des scribes, Matth., XII, 38; XV, 1; XXIII, 2, 13, 14, 15, 23, 25, 27, 29; Marc., VII, 1, 5; Luc., V, 21, 30; VI, 7; XI, 53; XV, 2; cf. Act., V, 34. Ils signalent même quelquefois les scribes appartenant au parti pharisien, Marc., II, 6 (οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαιων); cf. Luc, V, 30. Saint Jean ne parle pas des scribes, sauf une fois dans l'épisode de la femme adultère, VIII, 3. Saint Luc emploie le mot γραμματεύς concurremment avec νομικός et νομοδιδάσκαλος. Voir SCRIBES et SADDUCÉENS.

III. HISTORIQUE. — 1° *Origine des pharisiens.* — L'esprit de séparation, si caractéristique des pharisiens, commence à se manifester chez les Juifs revenus de l'exil de Babylone avec Zorobabel et Esdras. Dès cette époque, la terminologie usitée dans la suite entre en vigueur, quoique dans un sens différent. Obéissant aux exhortations d'Esdras et de Néhémie, les Israélites dévots se séparent des habitants du pays (*'am hâ'arêṣ*), c'est-à-dire des païens ou des Juifs infidèles qui étaient restés en Judée après la déportation. I Esd., VI, 21; IX, 1; X, 11; II Esd., IX, 2; X, 29. Mais les pharisiens proprement dits, qui se séparent de la masse du peuple trop peu zélée pour l'observation rigoureuse de la loi, ne remontent pas si haut. Leur première apparition a lieu lors de la grande persécution entreprise par les rois de Syrie en vue d'helléniser la Palestine. En montant sur le trône (175 avant J.-C.), Antiochus Épiphane avait juré d'exterminer la religion juive, et il fut puissamment secondé dans ce dessein par la lâcheté et l'ambition d'un certain nombre de personnages influents appartenant au sacerdoce, entre autres les grands-prêtres Jésus, surnommé Jason, et Ménélas. En 170, le monarque sacrilège avait pénétré dans le lieu saint et enlevé le trésor du Temple. Peu de temps après il interdisait la circoncision, la célébration du sabbat, les sacrifices, en un mot tout le culte judaïque. Le 15 du mois de casleu, un autel de Jupiter Olympien remplaça dans le Temple l'autel de Jéhovah, et le 25 du même mois on y immolait des victimes. Cette profanation fit éclater le soulèvement des Machabées qui trouvèrent bientôt un ferme appui dans un parti qui s'était formé un peu auparavant pour résister à l'hellénisme et pour maintenir intacte la religion mosaïque. Les Assidéens, חֲסִידִים, οἱ 'Ασιδαῖοι, « les hommes pieux » — c'est ainsi qu'on les nommait et qu'ils s'étaient peut-être nommés eux-mêmes — sont les ancêtres des pharisiens ou pour mieux dire ils ne se distinguent pas, au nom près, des pharisiens. Depuis Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Greifswald, 1874, p. 78-86, l'identité est généralement admise. Cf. I Mach. I, 65-66; II, 42; VII, 12-13; II Mach. XIV, 6. Cohen, *Les Pharisiens*, t. I, p. 106, émet l'hypothèse que les assidéens, en disparaissant, donnèrent naissance aux deux sectes des pharisiens et des esséniens : « Une fraction (les assidéens) restant fidèle à la tradition naziréenne, se réfugia, contre les orages de ces temps malheureux, dans un ascétisme obstiné. L'autre fraction (les pharisiens) — et ce fut la plus nombreuse — *se séparant* de ses frères en doctrine et les laissant dans la retraite, marcha en avant d'un pas résolu, aspirant ouvertement à diriger dans les voies nouvelles le judaïsme réformé. » Si l'origine assignée aux esséniens est très contestable, la descendance des pharisiens du vieux parti assidéen semble établie.

2° *Les pharisiens sous les Asmonéens.* — C'est sous le roi Jean Hyrcan' (135-105) que les pharisiens apparaissent pour la première fois dans l'histoire sous la dénomination de pharisiens. Voici comment Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, X, 5-6, raconte l'anecdote. Dans un festin, où les principaux d'entre les pharisiens étaient invités, le roi pria les convives de ne pas lui ménager leurs conseils. Pendant que les autres se récriaient, en exaltant à l'envi les vertus du monarque, un des assistants, nommé Éléazar, lui dit que ce qu'il aurait de mieux à faire pour plaire à Dieu serait de se démettre du souverain pontificat. Comme le roi en demandait la raison : « C'est, ajouta l'autre, qu'au rapport des anciens ta mère a été captive. » Un sadducéen, présent à la scène, lui insinua alors que pour sonder les véritables sentiments des pharisiens à son égard il n'avait qu'à leur demander quel supplice méritait l'insolent. Tous opinèrent, non pas pour la mort, mais pour la prison ou la peine du fouet; et le roi jugeant par là qu'ils lui étaient hostiles et qu'ils prenaient secrètement parti pour le coupable, se déclara désormais contre eux et se jeta dans les bras des sadducéens. D'après le Talmud de Babylone le fait se serait passé sous Alexandre Jannée (104-76). Sur l'avis d'un sadducéen du nom d'Éléazar, le roi aurait feint de vouloir se démettre du pontificat afin de savoir ce que les pharisiens pensaient de lui. Un pharisien, donnant dans le piège, lui aurait dit : « O roi, contente-toi de la couronne royale et laisse la couronne des pontifes aux descendants d'Aaron. » A ces mots, Alexandre Jannée aurait fait mettre à mort tous les pharisiens. Des deux anecdotes la dernière est certainement la plus invraisemblable. Voir E. Montet, *Le premier conflit entre pharisiens et sadducéens d'après trois documents orientaux*, Paris, 1887. Ces récits légendaires peuvent contenir un fond de vérité. Les pharisiens ne pouvaient pas voir de bon œil les Asmonéens usurper et retenir dans leur maison le souverain pontificat. Les visées profanes et les ambitions mondaines de Jean Hyrcan n'étaient point pour leur plaire. Les cruautés de ses deux fils et successeurs immédiats, Aristobule et Alexandre, n'étaient pas non plus de nature à les concilier et ils avaient contre ces deux princes un grief

nouveau, celui d'avoir ajouté à la qualité de pontife le titre de roi que Jean Hyrcan n'avait pas osé prendre. A la mort d'Alexandre Jannée, les pharisiens rentrèrent en faveur. Ici encore il faut, dans le récit de Josèphe, faire la part de la légende. Sur le conseil du monarque expirant, sa femme Alexandra se serait livrée aux mains des pharisiens, leur permettant de réparer à leur gré les injustices de son mari, sans épargner sa mémoire ni même son cadavre. Touchés de ces avances, les pharisiens auraient accordé au roi défunt de magnifiques funérailles et pris sous leur protection ses deux enfants Aristobule et Hyrcan qui lui succédaient, celui-ci comme roi, celui-là comme pontife. *Ant. jud.*, XIII, xv, 5; xvi, 2; *Bell. jud.*, I, v, 1-2. Mais les pharisiens, abusant de leur pouvoir, tirèrent une terrible vengeance de tous ceux dont Alexandre Jannée s'était servi pour les persécuter. Les massacres et les exils arbitraires leur aliénèrent bientôt les cœurs et furent pour beaucoup dans la révolution qui fit passer le sceptre des mains d'Hyrcan II à celles d'Aristobule et qui amenèrent, avec l'intervention de Pompée, la perte de l'autonomie juive. Dans les temps troublés qui suivirent on n'entend plus parler des pharisiens. Ils rentrent en scène à l'avènement d'Hérode auquel six mille d'entre eux refusent le serment de fidélité. Frappés d'une forte amende et plusieurs même punis de mort, ils restent en défaveur durant tout ce règne; mais leur crédit auprès du peuple n'en devenait que plus grand. *Ant. jud.*, XVII, ii, 4. A partir d'ici les pharisiens, grâce au Nouveau Testament et au Talmud, apparaissent en pleine lumière historique; mais toute la période précédente est fort obscure, parce que les pharisiens, qui par leurs scribes et leurs légistes se trouvaient maîtres de la littérature, ont enseveli dans un silence systématique la dynastie des Asmonéens. Judas Machabée lui-même est à peine nommé dans le Talmud et l'on ne fait exception que pour le chef de la famille Matathias. Voir Gaster, *The Scroll of the Hasmonæans* (*Megillath Bene Hashmunai*), dans *Transactions of the ninth internat. Congress of Orientalists*, t. ii, Londres, 1893, p. 3-32.

IV. Doctrines des pharisiens. — 1° *Les pharisiens et les traditions.* — Les pharisiens, dit Josèphe, se faisaient remarquer par leur exacte interprétation de la Loi, *Bell. jud.*, II, viii, 14 : οἱ μετὰ ἀκριβείας δοκοῦντες ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα. Cf. *Vita*, 38; *Ant. jud.*, XVII, ii, 4. Nous le savions déjà par saint Paul qui s'exprime presque dans les mêmes termes. Act., xxii, 3; xxvi, 5; Phil., iii, 5. Mais ce qui les distinguait des sadducéens, c'était l'admission de la tradition *orale* qui interprétait et au besoin complétait la Loi, tandis que les sadducéens, en principe du moins, refusaient de rien reconnaître en dehors de la Loi écrite. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, x, 6 : Νόμιμά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωυσέως νόμοις. Les Évangélistes mettent aussi en relief ce caractère des pharisiens. Matth., xv, 2; Marc., vii, 3. Le Talmud va jusqu'à dire qu'on est moins coupable en allant contre la Thora qu'en rejetant les prescriptions des scribes. *Sanhedrin*, xi, 3; cf. *Aboth*, iii, 11; v, 8. Repousser ces traditions c'était rompre ouvertement avec les pharisiens. *Ant. jud.*, XIII, xvi, 2. Geiger, *Sadducäer und Pharisäer*, dans *Jüd. Zeitschrift*, t. ii, 1863, est donc bien mal inspiré lorsqu'il prétend que le pharisaïsme était l'image anticipée du protestantisme. — Les traditions se divisaient en traditions juridiques (*Halacha*) et en traditions historiques (*Hagada*). Voir Midrasch, t. iv, col. 1078-1079. Sur les unes et sur les autres on peut consulter Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3e édit., t. iii, 1898, p. 330-350. Pour constater à quelles minuties puériles descendait la casuistique des pharisiens, il n'y a qu'à parcourir l'ouvrage de J. de Pauly et Neviasky, *Rituel du judaïsme*, Orléans, 1898-1901, surtout fasc. vi : *Des aliments préparés par un païen. De la vaisselle d'un païen.*

2° *Les pharisiens et la théologie.* — Les pharisiens et les sadducéens étaient en désaccord sur trois points principaux : l'immortalité de l'âme, la résurrection des justes et le libre arbitre. — *A*) *L'immortalité de l'âme.* — Les sadducéens étaient matérialistes : ils n'admettaient ni anges, ni esprits. Act., xxiii, 8. Ils affirmaient que l'âme périt avec le corps. Josèphe, *Bell. jud.*, II, viii, 14; *Ant. jud.*, XVIII, i, 4 : Σαδδουκαίοις τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασιν. Les pharisiens au contraire étaient spiritualistes : ils admettaient la survivance des âmes, celles des méchants comme celles des bons. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, i, 3 : Ἀθάνατον ἰσχὺν ταῖς ψυχαῖς πίστις αὐτοῖς εἶναι. — *B*) *La résurrection des justes.* — Il est évident que pour les sadducéens il ne pouvait être question de résurrection, puisque l'âme ne survivait pas. Matth., xxii, 23; Marc., xii, 18, Luc., xx, 27; Act., xxiii, 8. Les pharisiens, de leur côté, enseignaient bien que les méchants sont punis dans l'autre monde, mais ils réservaient aux justes seuls le privilège de la résurrection. Josèphe exprime cela en termes qui rappellent la métempsychose des platoniciens (mais non pas celle des pythagoriciens), *Bell. jud.*, II, viii, 14 : ψυχὴν πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν ἀγαθῶν μόνην, τὰς δὲ τῶν φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι. Mais ce texte est mis en lumière par le rapprochement de *Ant. jud.*, XVIII, i, 3, qui présente le dogme de la résurrection sous un jour orthodoxe, le seul qui cadrât avec les idées juives. — *C*) *Le libre arbitre.* — Ici la description de Josèphe est des plus confuses, parce qu'il revêt les concepts sémitiques d'une terminologie hellénique. A l'en croire, les esséniens auraient fait tout dépendre du *destin*; les sadducéens, tout rapporté au libre arbitre; les pharisiens, partie au libre arbitre et partie au *destin*, *Ant. jud.*, XIII, v, 9 : τινὰ καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης ἔργον εἶναι λέγουσιν τινὰ δ'ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν συμβαίνειν τε καὶ μὴ γίνεσθαι. Sans même parler de ce schématisme suspect, la notion du destin est tellement contraire aux idées sémitiques qu'il est difficile de deviner ce que Josèphe a voulu dire. Peut-être se rapprocherait-on de la vérité en remplaçant le destin par la grâce et le secours de Dieu ou encore par la providence et la prédestination. Que tel soit bien le sens, le passage suivant le prouve, *Bell. jud.*, II, viii, 14 : εἱμαρμένῃ τε καὶ Θεῷ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην. D'après cela, les esséniens auraient été fatalistes ou mieux prédestinationistes, les sadducéens auraient été rationalistes et précurseurs de Pélage, les pharisiens auraient tenu le juste milieu et sauvegardé le libre arbitre de l'homme tout en reconnaissant la nécessité du concours divin. Mais, encore une fois, il convient de se défier de ce schématisme.

3° *Les pharisiens et la politique.* — Aux yeux des pharisiens la religion primait tout : aussi ne furent-ils jamais, à proprement parler, un parti politique. Les assidéens, leurs ancêtres, s'étaient ralliés aux Machabées aussi longtemps que l'indépendance de la patrie fut une condition essentielle de la liberté religieuse. Ce résultat obtenu, ils se retirèrent peu à peu de la lutte et ne suivirent jamais les Asmonéens dans leurs visées ambitieuses de domination et d'agrandissement. Il n'est pourtant pas tout à fait exact de dire que les pharisiens, par principe et comme parti religieux, faisaient abstraction de la politique. Il y eut toujours parmi eux deux courants opposés : les uns acceptaient le fait accompli et se soumettaient à la domination étrangère, comme à un châtiment divin, aussi longtemps que la liberté religieuse leur était accordée, n'attendant un sort meilleur que d'un événement providentiel; les autres, regardant le joug de l'étranger comme essentiel-

lement contraire à la théocratie judaïque et aux privilèges d'Israël, épiaient toutes les occasions de révolte et comptaient parmi les zélotes les plus ardents. On vit ces deux tendances rivales se manifester lors de l'avènement d'Hérode et au moment du grand soulèvement national de l'an 66 de notre ère.

V. Les pharisiens et l'Évangile. — 1° *Prélude aux hostilités entre Jésus et les pharisiens.* — *A*) *Saint Jean-Baptiste.* — Jaloux de conserver leur influence, les pharisiens étaient les ennemis-nés de quiconque gagnait l'estime ou les sympathies du peuple. Leur attitude à l'égard du Baptiste fut une sourde défiance et peut-être une hostilité déclarée. Pendant que toutes les classes de la société accouraient en masse au Jourdain pour y recevoir le baptême du Précurseur, les pharisiens et les sadducéens s'y rendaient aussi, mais pour l'épier et le prendre en faute. C'est du moins l'impression laissée par le récit de saint Matthieu rapportant les paroles sévères que leur adresse Notre-Seigneur, iii, 7 : « Race de vipères, qui vous a enseigné à fuir la colère imminente? Faites donc de dignes fruits de pénitence. » Dans saint Luc, iii, 7, ces paroles sont adressées à la foule en général; mais le premier Évangile nous montre qu'elles visaient principalement les pharisiens et les sadducéens. Nous ne voyons pas cependant qu'ils aient trempé dans le complot contre la vie du Baptiste : les rancunes d'Hérode Antipas et la haine d'Hérodiade prévinrent leur vengeance.

B) *Origine du conflit entre Jésus et des pharisiens.* — Le solennel témoignage que Jean rendit à Jésus dut rendre celui-ci suspect aux pharisiens; mais il n'était pas besoin de cela pour exciter leur antipathie. Ils ne pouvaient manquer de s'apercevoir que la popularité du nouveau thaumaturge amoindrissait leur influence et que sa doctrine était le contrepied de leur enseignement. Le discours sur la montagne contient déjà la condamnation de leur formalisme, v, 20 : « Je vous le dis, si votre justice n'est pas plus abondante que celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. » L'autorité avec laquelle Jésus enseignait faisait l'admiration des foules qui ne pouvaient s'empêcher de la mettre en contraste avec la manière sournoise et embarrassée des scribes et des pharisiens. Matth., vii, 18-29; cf. Marc., i, 22. Ceux-ci avaient dû remarquer dans tout le Sermon sur la montagne, en particulier dans le parallèle entre l'ancienne et la nouvelle loi, Matth., v, 17-48, un antagonisme latent dirigé contre eux, et la déclaration de Jésus qu'il n'était pas venu abolir la loi mais l'accomplir ou la compléter, n'était pas faite pour les rassurer. Le conflit, désormais inévitable, éclata à l'occasion de la guérison du paralytique. Avant de lui rendre la santé du corps, Jésus lui avait dit : « Mon fils, tes péchés te sont remis. » Et les pharisiens présents de s'écrier aussitôt : « Celui-là blasphème : qui peut remettre les péchés si ce n'est Dieu seul? » A la vérité, saint Matthieu, viii, 3, et saint Marc, ii, 6, ne mentionnent en cet endroit que les scribes, mais saint Luc nomme expressément les scribes et les pharisiens, v, 21, ou ce qui est pour lui la même chose les pharisiens et les docteurs de la loi (νομοδιδάσκαλοι), et il ajoute qu'ils étaient venus de la Galilée, de la Judée et de Jérusalem, v, 17, sans aucun doute dans des vues malveillantes.

2° *Lutte ouverte entre Jésus et les pharisiens.* — *A*) *Les griefs des pharisiens.* — Les trois griefs principaux sont rapportés par les Synoptiques dans le même ordre et rattachés aux mêmes circonstances extérieures; mais comme saint Matthieu intercale, entre les deux derniers, divers événements, il n'est pas sûr que les Évangélistes entendent marquer une succession chronologique. — *a*) *Premier grief : rémission des péchés.* La guérison du paralytique amena le premier conflit entre Jésus et les pharisiens. Quand Jésus dit à l'infirme : « Confiance, mon fils, tes péchés te sont remis, » ils s'écrièrent : « Celui-là blasphème! » et le miracle fait incontinent par le Sauveur ne leur dessilla point les yeux. Matth., ix, 1-8; Marc., ii, 1-12; Luc., v, 11-26. Saint Matthieu et saint Marc attribuent cette réflexion aux scribes; saint Luc, aux scribes et aux pharisiens : la variante est sans importance. — *b*) *Deuxième grief : fréquentation des pécheurs.* Peu de temps après, Jésus et ses disciples assistaient au festin donné par saint Matthieu récemment converti. Les pharisiens se scandalisèrent de les voir en compagnie de païens et de publicains; mais Jésus leur ferma la bouche par ces paroles : « Ce ne sont pas les hommes bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades... Je suis venu appeler les pécheurs (à la pénitence) et non pas les justes. » Matth., ix, 9-13; Marc., ii, 13-17; Luc., v, 27-32. Ici saint Matthieu ne nomme pas les pharisiens; les deux autres Synoptiques nomment les pharisiens et les scribes. Dans la même occasion, on fit un grief à Jésus de ne pas jeûner, lui et ses disciples. Saint Matthieu, il est vrai, ix, 14, attribue ce reproche aux disciples de Jean-Baptiste; mais la manière dont le grief est formulé montre que ces disciples de Jean-Baptiste étaient de connivence avec les pharisiens ou qu'ils étaient pharisiens eux-mêmes. En effet, Marc, ii, 18, et Luc, v, 33, mentionnent expressément les pharisiens. — *c*) *Troisième grief : violation du sabbat.* Il est très vraisemblable que les pharisiens, si pointilleux sur l'observation exacte du sabbat, incriminèrent souvent la conduite de Jésus. Les Synoptiques rapportent à ce sujet deux faits caractéristiques, qu'ils racontent dans le même ordre et à peu près dans les mêmes termes. Un jour de sabbat, les disciples traversant un champ de blé presque mûr arrachaient quelques épis pour apaiser leur faim et les mangeaient après les avoir broyés dans leurs doigts. Aussitôt les pharisiens de crier à la violation du repos sabbatique. Ils ne se scandalisent pas de voir les disciples cueillir quelques épis dans un champ étranger — car l'usage et la Loi elle-même le permettaient — mais de les voir *préparer leur nourriture* un jour de sabbat, contrairement à leur absurde interprétation de la Loi. Jésus leur répond qu'ils ne comprennent rien à l'esprit de la législation : *Misericordiam volo et non sacrificium;* que la Loi n'est pas faite pour les cas de nécessité, comme le prouve l'exemple de David consommant les pains de proposition; que d'ailleurs le Fils de l'Homme est maître du sabbat et peut en dispenser qui il veut. Matth., xii, 1-8; Marc., ii, 23-28; Luc., vi, 1-6. — L'autre fait met encore plus en relief l'aveugle prévention des pharisiens. Jésus allait guérir un paralytique : il lui suffisait pour cela d'une parole et d'un acte de volonté. Or, les pharisiens s'indignaient d'avance de cette prétendue violation du sabbat. Le Sauveur les confond en leur rappelant qu'ils n'hésitent pas eux-mêmes à relever une brebis tombée dans un fossé. Combien plus est-il permis de soulager un malheureux. Matth., xii, 9-14; Marc., iii, 1-6; Luc., vi, 6-11.

B) *Les embûches des pharisiens.* — Plusieurs fois les pharisiens, soit seuls soit unis aux sadducéens, essayèrent de prendre Jésus en défaut et de le faire tomber dans un piège. Après le miracle de la multiplication des sept pains, ils lui demandent « un signe du ciel ». Marc et Matthieu notent expressément que c'était pour le « tenter ». Marc., viii, 11 (πειράζοντες αὐτόν); Matth., xvi, 1. Jésus, qui accomplissait sous leurs yeux prodige sur prodige, refusa de satisfaire leur curiosité malveillante et mit aussitôt en garde ses disciples contre « le levain des pharisiens et d'Hérode », comme parle Marc, viii, 15, ou contre « le levain des pharisiens et des sadducéens », comme s'exprime Matthieu, xvi, 6, ce qui montre que les ennemis du Sauveur s'étaient déjà coalisés. Ils espéraient, si Jésus ne faisait pas droit à

leur requête, persuader aux foules que c'était un faux prophète, incapable de prouver sa mission divine. — La seconde embûche fut encore mieux tendue. Ils lui demandèrent s'il était possible de renvoyer sa femme pour n'importe quel motif. Ils étaient sûrs de sa réponse négative et par conséquent assurés de le mettre en contradiction avec la loi de Moïse qui avait autorisé le divorce, Marc., x, 2-11; Matth., xix, 1-9; Jésus répéta ce qu'il avait dit dans son sermon sur la montagne, Matth., v, 31-32; cf. Luc., xvi, 18, rejetant la tolérance du divorce sur l'imperfection de la loi mosaïque et sur la dureté de cœur des Juifs. — La conspiration la mieux ourdie fut cependant la troisième. Fallait-il ou non payer le tribut à César? Matth., xxii, 15-22; Marc., xii, 13-17; Luc., xx, 20-26. En disant non, Jésus se posait en adversaire de l'ordre de choses établi et devenait criminel politique; en disant oui, il s'aliénait les sympathies d'un grand nombre de ses auditeurs. On pourrait deviner, alors même que saint Matthieu, xxii, 16, et saint Marc, xii, 13, n'en feraient pas mention expresse, que les partisans d'Hérode étaient ici de concert avec les pharisiens. Mais les sadducéens eux-mêmes n'étaient pas loin; car ils vinrent à la rescousse dès que Jésus eut fermé la bouche à ses autres adversaires et essayèrent de l'embarrasser sur le dogme de la résurrection en lui posant le cas d'une femme qui aurait eu successivement sept maris. Matth., xxii, 34-40; Marc., xii, 28-34; Luc., xx, 39-40. Presque aussitôt après, un scribe ou légiste voulut savoir quel était le plus grand des commandements. Le récit de saint Marc, xii, 28, 34, ne fait pas supposer d'intentions malveillantes, mais celui de saint Matthieu, xxii, 35-40, note le dessein de prendre Jésus en défaut (πειράζων αὐτον). A partir de ce jour les scribes et les pharisiens cessèrent de « tenter » Jésus Matth., xxii, 46. Mais la mesure de leurs iniquités était comble et leur condamnation était prête à fondre sur eux. Cf. Luc., xviii, 10-14.

3° *Le dénouement de la lutte. — A) Le grand discours contre les pharisiens.* — Ce fut seulement deux ou trois jours avant sa passion, que Jésus prononça le terrible réquisitoire enregistré par les Évangélistes. Ce discours est placé par les trois Sypnoptiques en connexion avant la dernière tentative des pharisiens; mais tandis que saint Marc et saint Luc se contentent de l'indiquer sans le reproduire, Marc., xii, 38-40, Luc., xx, 45-57, saint Matthieu lui donne un développement et une forme schématique, où l'on ne peut nier le dessein de résumer et de coordonner les principales accusations du Sauveur contre ses perfides ennemis. *Sept* fois Jésus renouvelle ses objurgations en commençant toujours par la formule : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites. » Matth., xxiii, 13, 15, 23, 25, 27, 29. Une seule fois, ỳ. 16, la formule change : *Væ vobis duces cæci.* Le huitième *væ* qui se trouve dans la Vulgate et dans un certain nombre de manuscrits grecs, ỳ. 14, est très probablement interpolé d'après Marc., xii, 20, et Luc., xx, 47; en effet, non seulement il fait défaut dans les meilleurs manuscrits, mais il interrompt évidemment la suite des idées. — Jésus-Christ reproche aux Pharisiens : 1° de fermer aux autres le royaume des cieux, c'est-à-dire l'accès de l'Église, sans y entrer eux-mêmes; 2° de parcourir la terre et les mers à la recherche d'un prosélyte pour en faire un fils de perdition; 3° d'enseigner que le serment fait par le Temple ou par l'autel est invalide et que le serment fait par l'or du Temple ou par la victime posée sur l'autel est valide; 4° de payer exactement la dîme de la menthe, de l'anis et du cumin et de négliger la justice et la miséricorde; 5° de laver soigneusement les vases et les ustensiles et de compter pour rien l'impureté de l'âme; 6° de ne faire attention qu'à l'extérieur et aux dehors et d'être, au fond du cœur, comme des sépulcres blanchis; 7° d'élever aux prophètes de magnifiques tombeaux et de les persécuter ou de les mettre à mort. Il termine par cette accablante apostrophe : « Serpents, race de vipères, comment échapperez-vous à la condamnation de la géhenne? » On peut lire dans les commentaires de Knabenbauer, de Schegg ou de Schanz, les textes rabbiniques justifiant et expliquant ces imputations du Sauveur. Voir Mc Klintock, *Cyclopædia of biblical... Literature,* t. viii, 1889, p. 69-70, des détails curieux sur les cas d'impureté légale et le payement des dîmes.

B) La revanche des pharisiens. — Une circonstance assez significative c'est que, dans les jours qui précèdent immédiatement la passion, les pharisiens cessent de se montrer. Dans le récit même de la passion, les Évangélistes ne les nomment plus (sauf Jean, xviii, 3, pour l'expédition nocturne de Gethsémani et Matthieu, xxvii, 62, quand il s'agit de faire garder le sépulcre). Il les remplacent par les scribes, c'est-à-dire par les représentants des pharisiens au sein du sanhédrin. Il est remarquable que les sadducéens s'effacent aussi et que les princes des prêtres, c'est-à-dire les chefs du parti sadducéen, qui entraient dans le sanhédrin, prennent leur place. Maintenant les scribes et les princes des prêtres sont pleinement d'accord contre leur commun adversaire. Ils ont su gagner les anciens, les notables qui ne sont ni scribes ni prêtres et qui forment un tiers du sanhédrin. La coalition des adversaires de Jésus datait de loin. Dès le début du ministère public, les pharisiens s'étaient concertés avec les hérodiens sur les moyens de le perdre. Matth., xxii, 16; Marc., iii, 6; cf. xii, 13. Pour atteindre ce but, les pharisiens et les sadducéens oubliaient leurs rivalités et leurs querelles. Matth., xvi, 1, 6, 11, 12; xxii, 34. Mais, en ce moment, leur entente est parfaite et leur plan arrêté. « Les princes des prêtres, dit saint Luc, xix, 47-48, et les scribes et les premiers du peuple cherchaient à le perdre; mais ils ne savaient comment faire, car tout le peuple était suspendu à ses lèvres. » Désormais les trois fractions du sanhédrin marchent toujours ensemble. Luc., xx, 1; xxii, 66; Marc., xiv, 43, 53; Matth., xxvii, 41. Mais on voit que l'aristocratie sacerdotale joue le rôle principal et dirige l'action.

4° *Les pharisiens et l'Église naissante.* — La mort de Jésus semble avoir assouvi les rancunes des pharisiens, tandis que la haine des sadducéens, loin de s'apaiser, ne cessait de croître. Ceux-ci, vivant du temple et de l'autel, étaient profondément remués, nonobstant l'indifférentisme religieux d'un grand nombre d'entre eux, par tout ce qui menaçait la religion nationale. Les disciples n'eurent pas d'ennemis plus irréconciliables. Dans le conflit qui ne tarda pas à se produire, ce fut un pharisien, Gamaliel, qui prit publiquement la défense des Apôtres et fit entendre raison à leurs persécuteurs : au contraire, l'aristocratie sacerdotale, composée de sadducéens (Act., v, 17 : *Princeps sacerdotum et omnes qui cum illo erant; quæ est hæresis Sadducæorum*; cf. v, 24), avait pris l'initiative des mesures de rigueur. Act., v, 17-42. Plus tard saint Paul, poursuivi pour infraction à la Loi qui interdisait d'introduire des étrangers dans le Temple, s'appuya résolument sur le parti des pharisiens et se fit gloire d'avoir été jadis pharisien lui-même. Act., xxiii, 6-10; cf. xxii, 3. Il ne faut pas méconnaître ce qu'il y avait de sérieux dans le pharisaïsme. Si le zèle des pharisiens était souvent aveugle ou mal éclairé, il n'en était pas moins sincère. Les convictions fortes au service de la passion sont plus faciles à tourner au bien qu'un scepticisme armé d'indifférence. Saint Paul dépassait tous ses compatriotes par l'ardeur de son pharisaïsme : malgré cela — ou plutôt à cause de cela — la grâce divine eut vite raison de lui. Il est à croire qu'une partie de l'église-mère de Jérusalem se recruta au sein des pharisiens. Ainsi s'explique l'attachement aux pratiques de l'ancienne Loi qui la carac-

térisa si longtemps. Act., II, 46-47; III, 1; XXI, 20, etc. Ce fut un très grand danger pour l'Église au berceau. On s'aperçut bientôt que les pharisiens, en embrassant la religion du Christ, n'avaient pas dépouillé le particularisme qui était leur caractère dominant. L'assemblée des Apôtres à Jérusalem fut rendue nécessaire grâce à leurs agissements; tout fait penser que le conflit d'Antioche fut provoqué par eux, et l'on peut sans témérité les soupçonner d'être entrés dans les complots qui essayèrent d'entraver l'œuvre de Paul et l'admission des Gentils dans l'Église. Act., XV, 5. Cf. J. Thomas, *L'Église et les judaïsants à l'âge apostolique,* dans les *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse,* in-8°, Paris, 1899, p. 1-196.

VI. Traits caractéristiques du pharisien. — « Enveloppée comme d'un étroit réseau par les six cent treize prescriptions du code mosaïque renforcées de traditions sans nombre, la vie du pharisien était une intolérable servitude. Les purifications rituelles prescrites à la suite des souillures que causait le seul contact d'objets impurs, remplissent plusieurs traités du Talmud : par exemple tout le sixième et dernier *seder* de la Mischna intitulé *Teharôth* et comprenant douze traités. Impossible de quitter sa maison, de prendre de la nourriture, de faire une action quelconque, sans s'exposer à mille infractions. La peur d'y tomber paralysait l'esprit et oblitérait le sens supérieur de la moralité naturelle. Toute la religion dégénérait en un formalisme mesquin. L'homme était tenté de se croire l'artisan de sa propre justice; il ne devait rien qu'à lui-même; il devenait le créancier de Dieu. A quoi bon le repentir, la prière ardente et humble, les soupirs vers le ciel du pécheur et du publicain? N'était-il pas, lui, le juste qui jeûnait deux fois par semaine, le lundi et le jeudi, selon la coutume de sa secte, qui payait exactement la dîme de la menthe, de l'anis et du cumin, qui n'oubliait jamais aucun rite traditionnel? Le pharisaïsme nourrissait l'amour-propre, la présomption et l'orgueil. Il fomentait aussi l'hypocrisie. L'idéal du pharisien était élevé, mais il n'avait pour l'atteindre que son orgueil. Ce mobile ne suffisant pas, sa seule ressource était de dissimuler ses défaillances et de les tourner en vertus devant le vulgaire (*'am hâ-ârêṣ*), objet de ses craintes et de ses mépris. Quels stratagèmes de casuiste retors pour tempérer la rigueur du jeûne, pour modérer l'incommodité du repos sabbatique! Ainsi le traité *Erubin* permet de placer un domicile *fictif* au terme du voyage autorisé un jour de sabbat pour le prolonger d'autant et d'unir fictivement plusieurs domiciles pour porter des aliments de l'un dans l'autre, sans enfreindre la loi du repos. » Voir F. Prat, *Théologie de saint Paul,* p. 33-34, et comparer Bousset, *Die Religion des Judentums,* Berlin, 1903, *Die Frommen,* p. 161-168. Les prétentions exclusives des pharisiens à la justice légale, leur suffisance, leur présomption, leur ostentation, leur orgueil en un mot, ne sont guère contestés. Sur ce point, les accusations de l'Évangile et le réquisitoire de saint Paul (surtout Rom., IX, 31-32; X, 1-4) se trouvent pleinement justifiés. Mais il s'est trouvé des auteurs pour nier la sincérité du portrait que l'Évangile nous trace de leur hypocrisie. Il ne sera donc pas hors de propos d'en appeler à l'autorité du Talmud qui est, comme nous l'avons dit, l'œuvre de pharisiens. Le Talmud de Jérusalem, aussi bien que celui de Babylone, distingue sept espèces de pharisiens dont la dernière seulement, ou tout au plus les deux dernières, sont exemptes de duplicité. Voici d'abord le passage du Talmud de Jérusalem, d'après M. Schwab, *Traité des Berakhoth,* Paris, 1871, p. 171 : « Il y a sept pharisiens : 1° celui qui accepte la loi comme un fardeau; 2° celui qui agit par intérêt; 3° celui qui se frappe la tête contre le mur pour éviter la vue d'une femme; 4° celui qui agit par ostentation; 5° celui qui prie de lui indiquer une bonne action à accomplir; 6° celui qui agit par crainte et 7° celui qui agit par amour. En voici une explication plus détaillée : le premier ressemble à quelqu'un qui chargerait les commandements divins sur les épaules pour les transporter; le deuxième à celui qui dirait : prêtez-moi de l'argent pour que j'accomplisse le précepte; le troisième : je vais accomplir ce devoir religieux, puis me permettre une transgression légale et les contrebalancer l'un par l'autre; le quatrième semble dire : je me rends compte de tout ce que j'ai et c'est par bonne volonté que j'obéis à la religion : le cinquième qui a conscience de ses devoirs, tâche d'effacer ses péchés par sa bonne conduite; le sixième agit par crainte comme Job; le septième par amour comme Abraham et ce dernier degré est le meilleur de tous. » Les explications du Talmud de Babylone, *Sota,* 22 *b* et les définitions de l'*Aruch* diffèrent très sensiblement. Voir Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talmudicæ,* sur Matth., III, 7, *Works,* Londres, 1684, t. II, p. 125. Les énonciations sibyllines des deux Talmuds sont diversement interprétées. Le nom de la première classe, par exemple, פרוש שכמי, est dérivé par le Talmud de Babylone de שכם, « Sichem », et non de שכם, *sekém,* « épaule », et expliqué : « qui accomplit la loi à contre-cœur, comme les Sichémites, Gen., XXXIV, 10, reçurent la circoncision. » La seconde פרוש נקפי, « le pharisien qui hésite », désignerait le pharisien qui dirait à celui qui demande un service : « Attendez un peu; je suis occupé à faire une bonne action. » La cinquième classe voudrait dire d'après l'*Aruch* : « Personne ne peut me montrer que j'ai mal agi. » Quoi qu'il en soit de ces commentaires, nous pouvons conclure de ces textes que beaucoup de ceux qui se disaient pharisiens obéissaient à des mobiles peu avouables.

Les jugements des auteurs sur les pharisiens sont assez divergents. Pour certains, le pharisaïsme aurait représenté l'orthodoxie juive. « Les Pharisiens reflétaient fidèlement les aspirations, les idées du peuple, et d'un autre côté ils exerçaient, par leur enseignement et leur autorité, sur ces mêmes idées une influence très grande. Toutes les faces du caractère national, favorables et défavorables, toutes les nuances de l'esprit public se retrouvaient en eux. » Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. franç., Bruxelles, 1858, t. IV, p. 130. Selon d'autres, les sadducéens auraient été les conservateurs tandis que les pharisiens auraient incarné l'idée de progrès. Kohler, dans *The Jewish Encyclopædia,* t. IX, 1905, p. 662-665, Ces vues en apparence contradictoires ne sont pas inconciliables. Sur beaucoup de points, les sadducéens, s'attachant à la lettre de la Loi, pouvaient passer pour plus conservateurs; tandis que les traditions pharisiennes, entendues au sens large comme enseignement ou opinion des sages, avaient l'air d'innovations. Dans le droit criminel par exemple, les sadducéens étaient plus rigoristes; ils appliquaient, sans distinction et sans miséricorde, la peine du talion : les pharisiens tempéraient cette rigueur et admettaient des compensations pécuniaires. Comparez Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, x, 6 : Ἄλλως τε καὶ φύσει πρὸς τὰς κολάσεις ἐπιεικῶς ἔχουσιν οἱ Φαρισαῖοι. *Bell. jud.,* II, VIII, 14 (les sadducéens sont moins sociables et plus rudes dans leurs rapports); *Ant. jud.,* XX, IX, 1 : εἰσὶ (οἱ Σαδδουκαῖοι) περὶ τὰς κρίσεις ὠμοὶ παρὰ πάντας τοὺς Ἰουδαίους. — D'un autre côté, les pharisiens faisaient appel à leurs *traditions* pour atténuer l'incommodité du repos sabbatique et pour écarter l'obligation des visites au Temple prescrites par la Loi. Leur but était de transformer le jour du Seigneur en jour de fête et en jour de joie. Les *fictions* dont nous avons parlé plus haut étaient destinées à les y aider. En tout cela, les sadducéens, préoccupés surtout de la fréquentation et du service du Temple, voulaient qu'on s'en tînt à la lettre de la Thora.

VII. Bibliographie. — Ugolini, *Trihæresium sive dissertatio de tribus sectis Judæorum* (dans *Thesaurus antiq. sacr.*, t. xxii), et Triglandius, *Trium scriptorum illustrium de tribus Judæorum sectis syntagma*, 1703, ont recueilli un certain nombre d'anciennes dissertations sur les pharisiens; Carpzov, *Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri Codicis*, Helmstedt, 1748, p. 173-215, en donne la bibliographie. Parmi les monographies plus récentes on peut citer : Grossmann, *De Pharisæismo Judæorum Alexandrino*, Leipzig, 1846-1850; *De collegio Pharisæorum*, Leipzig, 1851; Biedermann, *Pharisäer und Sadducäer*, Zurich, 1854; Wellhausen, *Die Pharisäer und Sadducäer*, Greifswald, 1874; Cohen, *Les Pharisiens*, 2 in-8°, Paris, 1877; Montet, *Essai sur les origines des partis sadducéen et pharisien et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus-Christ*, Paris, 1883; Narbel, *Étude sur le parti pharisien, son origine et son histoire*, Paris, 1891; Elbogen, *Die Religionsanschauung der Pharisäer*, Berlin, 1904. — En dehors des monographies, les quatre ouvrages suivants donnent des renseignements précieux : Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, Breslau, 1857, p. 101-158; Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandten Schriften*, Leipzig, 1890, p. 10-14, 44-46 (seconde édition d'un ouvrage publié d'abord sous un autre titre); Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., t. ii, Leipzig, 1892, p. 380-419; Bousset, *Die Religion des Judenthums*, Berlin, 1903, p. 161-168. — Toutes les encyclopédies bibliques ont sur les pharisiens des articles d'importance et de valeur inégale : Twisleton, dans le *Dictionary of the Bible* de Smith; Ginsburg, dans *Cyclopædia of biblical Literature* de Kitto; Reuss, dans *Real-Encyclop.* de Herzog, 1re édit.; Sieffert, *Ibid.*, 2e et 3e édit.; Daniel dans *Allgemeine Encyclop.* de Ersch et Gruber; Hamburger, dans *Realencycl. für Bibel und Talmud;* Kaulen, dans *Kirchenlexicon*, 1re et 2e édit.; Hausrath, dans *Bibel-lexikon* de Schenkel; J. Strong, dans *Cyclopædia of biblical, theological and ecclesiastical Literature*, New-York, t. viii, 1894, p. 68-76; Eaton, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, Édimbourg, t. iii, 1900, p. 821-829; Prince, article *Scribes and Pharisees*, dans *Encyclopædia biblica*, Londres, t. iv, 1903, col. 4321-4329; Kaufmann Kohler, dans *The Jewish Encyclopædia*, t. ix, 1905, p. 661-666. — Comme articles de revues, nous devons nous borner à signaler : Montet, *Le premier conflit entre Pharisiens et Sadducéens*, dans le *Journal asiatique*, 1887, p. 415-423; Hanne, *Die Pharisäer und Sadducäer als politische Parteien*, dans *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, Halle, 1867; Müller, *Pharisäer und Sadducäer oder Judaismus und Mosaismus*, dans les comptes rendus de l'Acad. de Vienne, philos. et hist., t. xxxv, 1860, p. 95-164; Geiger, *Sadducäer und Pharisäer*, dans *Jüd. Zeitschrift*, t. ii, 1863, p. 11-54; Krüger, *Beiträge zur Kenntniss der Pharisäer und Essener*, dans *Theolog. Quartalschrift*, Tubingue, 1894, p. 431-496.

F. Prat.

PHARMACIEN (hébreu : *rôqêah;* Septante : ὁ μυρεψός; Vulgate : *unguentarius*), celui qui prépare les remèdes (fig. 40). Le nom est le même que celui du parfumeur, à cause des préparations à l'huile dont l'un et l'autre s'occupaient principalement. Le mot *rôqêah* ne se trouve que dans le texte hébreu de l'Ecclésiastique, xxxviii, 8, avec le sens de pharmacien. On lit en effet dans ce passage :



40. — Préparation et administration des remèdes. — Une peinture découverte dans la maison des Vettii à Pompéi représente sous la forme d'*Amorini*, le *medicus* qui chez les anciens préparait et administrait les remèdes. — A droite est un pressoir d'où jaillit l'huile médicinale dans un petit bassin circulaire. De chaque côté deux Amorini tiennent un gros marteau dont ils frappent des coins de bois qui, en pénétrant au dedans, font descendre les planches mobiles du pressoir, lequel écrase les matières d'où est extraite l'huile médicinale. — Plus loin, une Psyché assise remue avec une longue cuiller l'huile posée sur un trépied dans un petit bassin. Deux Amorini debout en font autant. — A gauche un petit Amorino est au comptoir et tient une grosse bouteille. Sur le comptoir est placée une balance. Sur le côté postérieur du comptoir est un rouleau de papyrus contenant le formulaire. A côté est une armoire avec des vases de verre et une statuette d'Apollon, dieu de la santé. — A gauche est une Psyché dont le maintien indique une malade. Un Amorino, tenant un vase et une cuiller, va lui administrer le remède qui y est contenu. Derrière Psyché est la servante de la malade. Voir *Domus Vettiorum*, in-f°, Naples, 1898, p. 6, pl. xiii.

> Le Seigneur fait produire à la terre ses remèdes,
> Et l'homme sensé ne les dédaigne pas...
> Il a donné aux hommes la science
> Pour qu'ils se fissent un nom par ses dons merveilleux.
> Par eux l'homme procure la guérison
> Et il parvient à enlever la douleur.
> Le pharmacien en fait des médicaments,
> Et son œuvre est à peine achevée
> Que par lui la santé se répand sur la terre.
>
> Eccli., xxxviii, 4-8.

Cf. Ezech., xxx, 21. Le pharmacien n'était pas d'ordinaire distinct du médecin. — Sur les remèdes employés par les pharmaciens israélites et cités dans la Sainte Écriture, voir Médecine, t. iv, col. 912, 913.

H. Lesêtre.

PHARNACH (hébreu : *Parnâk*; Septante : Φαρνάχ), zabulonite, père d'Élisaphan. Celui-ci était le chef de la tribu de Zabulon du temps de Moïse, un des douze Israélites qui furent chargés de présider au partage de la Terre Promise. Num., xxxiv, 25.

PHAROS (hébreu : *Par'ôš*, « mouche »; Septante : Φορός; dans I Esd., ii, 3, Φαρές), chef d'une famille dont

les descendants au nombre de 2172, I Esd., II, 3; II Esd., VII, 8, retournèrent de Babylonie en Palestine avec Zorobabel. Un autre groupe, comprenant 150 hommes, sous leur chef Zacharie, revint plus tard en Judée avec Esdras. I Esd., VIII, 3. Sept des « fils de Pharos » avaient épousé des femmes étrangères et Esdras les obligea à les répudier. I Esd., X, 25. — Phadaïa « fils de Pharos », répara une partie des murs de Jérusalem. II Esd., III, 25. — Parmi les chefs du peuple qui signèrent l'alliance que Néhémie fit renouveler entre Dieu et les Israélites, le premier nommé est Pharos, probablement le représentant de la famille de ce nom. II Esd., X, 14. Un sceau antique en cornaline porte le nom de Pharos gravé en lettres phéniciennes (fig. 41). Voir W. von Landau, *Beiträge zur Altertumskunde des Orients,* t. IV, in-8°, Leipzig, 1905, p. 43.



41. — Pierre gravée au nom de Pharos.

PHARPHAR (hébreu : *Parpar;* Septante : Φαρφάρ; *Alexandrinus :* Φαρφαρά), la seconde des rivières qui arrosent la ville de Damas. Elle est mentionnée par Naaman, qui, dans IV Reg., V, 12, répond au prophète Élisée, lorsque celui-ci lui conseille d'aller se laver dans le Jourdain pour se guérir de la lèpre : « L'Abana et le Pharphar, les rivières de Damas, ne sont-ils pas meilleurs que toutes les eaux d'Israël? » — Le Pharphar s'appelle aujourd'hui *Nahr el-Aouadj,* voir ABANA, t. I, col. 14, et un de ses affluents porte encore le nom de *Barbar.* Il a deux sources principales, l'une sur la pente orientale de l'Hermon, au-dessous du pic central; l'autre, à quelques kilomètres au sud, près du village de *Beit Djann.* Les deux cours d'eau se réunissent près de Sasa et, par un lit profond creusé au milieu des rochers, vont se jeter dans la direction de l'est dans un lac marécageux, le *Bahret Hidjanéh,* à six kilomètres environ au sud du lac où débouche le Barada, l'ancien Abana. L'Aouadj ne passe pas à Damas même, mais à douze kilomètres de la ville; il mérite néanmoins le nom de fleuve de Damas, parce qu'il arrose toute la plaine qui porte le nom de la ville, et, par d'anciens canaux, ses eaux en arrosent les champs et les jardins presque jusqu'aux murailles de la cité. Le cours du *Nahr el-Aouadj* est d'une soixantaine de kilomètres et son volume d'eau est à peu près le quart de celui du Barada. — Voir J. L. Porter, *Five years in Damascus,* 3 in-12, Londres, 1855, t. I, p. 299, 311-312, 318-321, 389; t. II, p. 12-14, 247-248; Id., *The Rivers of Damascus,* dans le *Journal of sacred Literature,* t. V, octobre 1853, p. 45-57; Ed. Robinson, *Notes on biblical Geography, the A'waj,* dans la *Bibliotheca sacra,* t. VI, 1849, p. 366-371. F. VIGOUROUX.

PHARSANDATHA (hébreu : *Paršandâtâ';* Septante : Φαρσαννές; *Alexandrinus :* Φαρσανεστάν), le premier nommé des dix fils d'Aman qui furent mis à mort à Suse par les Juifs le 13 du douzième mois appelé Adar après la chute et l'exécution de leur père. Esther, IX, 7. Le nom de Pharsandatha est en perse, d'après certains philologues, *Fraçna-data,* « donné par prière ». Cf. J. Oppert, *Commentaire du livre d'Esther,* 1864, p. 21.

PHARUDA. I Esd., II, 55. Voir PHARIDA, col. 205.

PHARUÉ (hébreu : *Parûaḥ;* Septante : Φουασούδ; *Alexandrinus :* Φαρρου; Lucien : Βαρσαούχ), père de Josaphat. Salomon chargea Josaphat de la levée des tributs sur la tribu d'Issachar. III Reg., IV, 17.

PHARURIM (hébreu : *Parvarîm;* Septante : Φαρουριμ), partie des dépendances du Temple. IV Reg., XXIII, 11. L'auteur sacré raconte dans ce passage que le roi Josias « fit disparaître les chevaux que les rois de Juda avaient dédiés au soleil à l'entrée de la maison de Jéhovah, près de la chambre de Nathanmélech, l'eunuque qui était à *Parvarîm* ». Au premier livre des Paralipomènes, XXVI, 16-18, nous lisons au sujet des portiers du sanctuaire : « A Séphim et à Hosa [échut la garde du] côté de l'occident, avec la porte *Salléket* sur le chemin montant (Vulgate : *juxta portam quæ ducit ad viam ascensionis*)... Il y avait... au *Parbâr*, à l'occident quatre [lévites] sur le chemin, deux au *Parbâr.* » (Vulgate : *In cellulis quoque janitorum ad occidentem quatuor in via, binique per cellulas.*) Le *Parbâr* dont il est question ici, d'après le contexte, était situé à l'ouest du Temple, près de la porte appelée *Salléket* (*dejectio*), à l'endroit peut-être où est la Bab Silsilis actuelle. Le chemin mentionné conduisait du Temple à la colline appelée aujourd'hui le mont Sion, en traversant la vallée du Tyropœon. — On ne s'entend pas sur la signification précise du mot *parbâr.* La plupart croient que ce mot est le même que celui de *parvârîm* (au singulier *parvâr*), les deux ne diffèrent entre eux que par une lettre, ב, *b*, et ו, *v*. La Vulgate a traduit *parbâr* par « cellules ». Gesenius, *Thesaurus,* p. 1123, entend par *parvarîm* des portiques ou des colonnades ouvertes qui entouraient le Temple; il rapproche ce mot du perse *farouar,* « maison d'été, kiosque ». D'autres ont traduit *parbâr* par « faubourgs », parce que c'est le sens donné par les Targuens et le Talmud aux mots *paryârin* et *parvilm.* Buxtorf, *Lexicon chaldaicum,* 1640, p. 1804, 1805. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XV, XI, 5, qui dit que deux des portes du Temple d'Hérode débouchaient à l'ouest εἰς τὸ προάστειον, dans le faubourg de la ville. Voir TEMPLE. — Les six portiers dont parle I Par., XXVI, 16, avaient leur poste, quatre probablement en dehors de la porte, du côté du chemin, et deux à l'intérieur de la porte. — Pour les chevaux du soleil qui étaient à Pharurim, voir NATHANMÉLECH, col. 1485.

PHASÉ, nom donné à la Pâque, dans la Vulgate, dans tous les livres de l'Ancien Testament, Exod., XII, 11, etc., excepté Ezech., XLV, 21, et I Esd., VI, 19, 20, où cette fête est appelée *Pascha,* comme dans tout le Nouveau Testament, lorsqu'elle n'est pas désignée par son autre nom de « fête des Azymes ». Voir PAQUE, t. IV, col. 2094, et AZYMES, 2°, t. I, col. 1313.

PHASÉA (hébreu : *Paséaḥ,* « boiteux »; Septante : Φασή), chef d'une famille de nathinéens qui retourna de captivité en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 49; III Esd., VII, 51. Un des membres de cette famille appelé Joïada restaura avec Mosollam la porte Ancienne de Jérusalem. II Esd., III, 6. Certains commentateurs font cependant de Phaséa « père de Joïada » un personnage distinct du chef de la famille nathinéenne. — Le texte hébreu mentionne un descendant de Juda qui porte le même nom, mais la Vulgate l'a écrit Phessé. I Par., IV, 12.

PHASÉLIDE (grec : Φασηλίς), ville de l'Asie Mineure, située sur les confins de la Lycie et de la Pamphylie (fig. 42). C'était une colonie dorienne. Hérodote, II, 178. Sa position était très favorable pour le commerce. Bâtie dans un isthme, elle n'avait pas moins de trois ports. C'était la première terre qui apparaissait au navigateur dans le voyage de Cilicie à Rhodes. Tite Live, XXXVII, 23; Cicéron, *Verr.,* IV, 10 (22). Dès le IIe siècle avant J.-C., sous le règne d'Amasis, elle avait à Naucratis, en Égypte, une part dans l'Hellénium, qui était une sorte de bourse de commerce pour les Grecs. Hérodote,

II, 178. Son trafic était très considérable. Strabon, XIV, III, 9; Thucydide, II, 69; VIII, 88; Polybe, XXX, 9. Le mont Solyme, au-dessous duquel elle était située, servait comme de phare aux navires qui se dirigeaient vers Phasélide. « Sur la côte orientale de Lycie, dit Élisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle,* t. V, 1884, p. 480, se dresse, à 2375 mètres, la montagne de *Takh talou,* le *Solyma* des anciens, à la base entaillée de gorges, aux pentes moyennes couvertes d'arbrisseaux; c'est sur le versant méridional de ce pic superbe que brûle jour et nuit la *Chimère* dont parlent les géographes grecs et romains et qui a donné lieu à tant de fables La source du feu, le *Yanar* ou *Yanar-tach,* jaillit d'une ouverture profonde d'un mètre environ, au-dessus de laquelle s'élèvent les débris d'un temple. Aucune fumée n'accompagne la flamme; à quelques mètres de distance, la roche serpentineuse d'où s'élance le feu mystérieux n'a pas une température supérieure à celle



42. — Monnaie de Phasélide.

Poupe de galère; dans le champ ΦΑΣΗ. — ℞. Minerve Promachos. A droite un monogramme dans un cercle, à gauche Φ.

des terrains environnants; des arbres croissent dans le voisinage et un ruisseau serpente sous l'ombrage... Une autre ouverture du rocher, semblable à celle du Yanar, est maintenant éteinte. » — Phasélide à l'époque des Romains, devint un repaire de pirates. P. Servilius les attaqua et détruisit la ville. Cicéron, *Verr.,* IV, 10 : Elle perdit son indépendance en 72-75 avant J.-C. Elle fut restaurée, mais elle ne recouvra jamais sa première prospérité. On y voit encore des ruines de ses anciens monuments; son port est devenu un marais d'où s'exhalent des miasmes délétères. Elle porte aujourd'hui le nom de Tekrova.

C'est à l'époque où la piraterie ne prédominait pas encore à Phasélide que les Romains écrivirent aux habitants de cette ville et de quelques autres, situées la plupart sur la route que suivait le commerce maritime de la Lycie en Italie, pour leur demander de porter aide et appui à Simon Machabée et aux Juifs. I Mach., XV, 23. Phasélide avait donc une colonie juive vers 139 avant notre ère. — Voir Fr. Beaufort, *Karamania or description of the south Coast of Asia minor,* in-8°, Londres, 1817, p. 53-65; Ch. Texier, *Asie Mineure,* in-12, Paris, 1862, p. 697-699; G. F. Hill, *Catalogue of Greek, Coins in the Brit. Museum, Lycia,* 1897, p. LXVII.

F. VIGOUROUX.

PHASÉRON (grec : Φασιρών), nom d'une tribu nabuthéenne, « les fils de Phaséron, » qui fut battue par Jonathas Machabée, I Mach., IX, 66, dans les environs de Bethbessen. Cette tribu est inconnue.

PHASGA (hébreu : *Pisgâh*), montagne du pays de Moab. Dans le texte hébreu, ce nom est toujours précédé de l'article : *hap-Pisgâh.* Il n'est jamais employé seul, mais précédé tantôt de *rô's,* « sommet du Phasga », tantôt de *'asdôt,* mot qui est diversement interprété. On n'est pas d'accord sur le point de savoir si *Pisgâh* est un nom propre ou un nom commun; les deux opinions ont des partisans. La Vulgate l'a toujours considéré comme un nom propre; les Septante l'ont rendu tantôt comme un nom propre et tantôt comme un nom commun : Φασγά dans Deut., III, 67; XXXIV, 1; Jos., XII, 3; XIII, 20; et κορυφὴ τοῦ λελαξευμένου, « sommet du (mont) taillé », escarpé, dans Num., XXI, 20; XXIII. 14. Saint Jérôme, *Onomast.,* édit. Larsow, 1862, p. 73 et 227, explique aussi le sens de Phasga par *abscissum* et *excisum.* On peut l'interpréter par « section, partie ». Gesenius, *Thesaurus,* p. 1114. — Sur les *'asdôt Pisgâh,* mentionnées Deut., III, 17; IV, 49; Jos., XII, 3; XIII, 20, voir ASÉDOTH, t. I, col. 1076.

1° L'Écriture dit expressément que le Phasga est dans le pays de Moab, Num., XXI, 20; vis-à-vis de Jéricho, Deut., XXXIV, 1, et du désert de Jésimoth, Num., XXI, 20, à l'est de la pointe septentrionale de la mer Morte. Deut., IV, 49; Jos., XII, 3. — Le mont Phasga fait partie de la chaîne des Abarim. Deut., XXXII, 19, comparé avec XXXIV, 1. Les monts Abarim s'étendent du nord au sud, à l'est de la mer Morte, depuis l'ouadi *Hesban* jusqu'au *Zerka Maïn.* Voir ABARIM, t. I, col. 17. Le mont Nebo était un des pics des Abarim. Voir NÉBO 2, t. IV, col. 1544. Phasga est-il un autre nom de la chaîne ou d'une partie de la chaîne des Abarim, ou bien un des pics du mont Nébo ou bien enfin simplement un nom commun, désignant le sommet du mont Nébo? Dans ce dernier cas, la phrase du Deutéronome, XXXIV, 1, « Moïse monta sur le mont Nébo, au sommet du Phasga, » devrait se traduire : « Moïse monta sur le mont Nébo, au sommet de la hauteur. » On peut alléguer en faveur de cette version, outre les passages des Septante rapportés plus haut, le Targum de Jérusalem et celui du Pseudo-Jonathan qui rendent invariablement *Pisgâh* par *ramata,* « colline, élévation », et ne le regardent pas comme un nom propre. Cette explication est difficile à concilier avec les textes qui représentent le Phasga comme une montagne au pied de laquelle campèrent les Israélites, cf. Num., XXIII, 14 et XXIV, 2, et d'où jaillissaient des sources d'eau. Deut., III, 17; IV, 49; Jos., XII, 3; XIII, 26. Les divers passages dans lesquels l'Écriture nomme le mont Phasga semblent s'expliquer plus commodément en admettant que c'était une montagne de la chaîne des Abarim distinguée, par ce nom propre, des autres parties de la chaîne. C'est du mont Nébo que Moïse, Deut., XXXII, 49, contemple la Terre Promise avant de mourir. Or nous lisons, Deut., XXXIV, 1, « Moïse monta des plaines de Moab sur le mont Nébo, au sommet du Phasga; » ce dernier sommet paraît donc bien n'être qu'un pic du Nébo, mais, à cause de son élévation, il désignait sans doute aussi toute la montagne. — Les voyageurs modernes n'ont pas trouvé de traces du nom de Phasga dans la Moabitide. Quelques-uns d'entre eux identifient le Phasga avec le *Djébel* ou *Râs Siaghah,* C. R. Conder, *Palestine,* 1889, p. 259, mais le *Djébel Neba,* à l'est du Siaghah est plus élevé.

2° Le mont Phasga est nommé pour la première fois dans les Nombres, XXI, 20. En s'approchant de la Terre Promise pour en faire la conquête, les Israélites allèrent camper « de Bamoth (voir BAMOTH-BAAL, t. I, col. 1423) à la vallée qui est dans le pays de Moab au sommet du Phasga, en vue du désert (de Jésimon) ». De là, Moïse fit demander à Séhon, roi des Amorrhéens, qui régnait à Hésébon, dans le voisinage, l'autorisation de traverser pacifiquement son territoire. Séhon ne l'accorda point, mais, au contraire, attaqua Israël. Il fut battu et les Israélites allèrent camper sur la rive orientale du Jourdain vis-à-vis de Jéricho. — Balac, roi de Moab, ne se sentant pas de force à les arrêter, eut recours à Balaam, et lui demanda de maudire ses ennemis, afin qu'il pût ainsi les mettre en fuite. Balaam prononça son second oracle, au sujet d'Israël, du champ de *Sofim* (Vulgate : « d'un lieu élevé, » *in locum sublimem*), au sommet du Phasga. Num., XXIII, 11-24. — Le Phasga est nommé ensuite plusieurs fois comme marquant la frontière orientale de la Terre Promise qui doit s'étendre à l'est « jusqu'à la mer de sel ou mer Morte » au pied de *'Ašdot hap-Pisgâh.* Deut., III, 17; IV, 49; Jos., XII, 3. — Moïse donna *'Asdôt hap-Pisgâh* à la tribu de Ruben. Jos., XIII, 20. — Enfin Moïse, sur l'ordre de Dieu,

« monta des plaines de Moab sur le mont Nébo, au sommet du Phasga. » Deut., XXXIV, 1. C'est là qu'il contempla la Terre Promise et qu'il mourut. — Quant à la vue dont on jouit de cette montagne sur la Palestine, voir NÉBO, t. IV, col. 1544.

PHASHUR (hébreu : *Pashûr;* Septante : Φασσούρ), chef d'une famille sacerdotale. II Esd., VII, 41. Son nom est écrit Pheshur I Esd., II, 38; X, 22; II Esd., X, 3, dans la Vulgate. « Les fils de Phashur » retournèrent de Babylonie en Palestine avec Zorobabel au nombre de 1247. I Esd., II, 38; II Esd., VII, 41. Six d'entre eux sont nommés par leur nom dans I Esd., X, 22, comme ayant épousé des femmes étrangères, qu'Esdras les obligea à répudier. — Phashur (Pheshur), ou le chef de la famille de ce nom, signa du temps de Néhémie l'alliance contractée entre Dieu et son peuple. II Esd., X, 3. — Dans le texte hébreu, plusieurs autres Ismaélites sont nommés aussi *Pašḥûr*. La Vulgate écrit les noms de trois d'entre eux qui furent contemporains de Jérémie Phassur (voir ce mot) et Pheshur, dans II Esd., XI, 12, celui qu'elle appelle Phassur dans I Par., IX, 12. — Certains commentaires identifient le Phashur dont les fils revinrent à la captivité avec un des Phassur nommés par Jérémie : ce n'est pas impossible, mais peu probable. Voir PHASSUR 2.

PHASPHA (hébreu : *Pispâh;* Septante : Φασφά), second fils de Jéther, un des principaux chefs de famille de la tribu d'Aser. I Par., VII, 38.

PHASSUR (hébreu : *Pasḥûr*), nom de six Israélites. La Vulgate écrit le nom de deux d'entre eux Phashur et Pheshur. Voir ces deux noms.

1. **PHASSUR** (Septante : Πασχώρ), prêtre, fils d'Emmer. Un des oracles de Jérémie, XX, 1-6, est dirigé contre lui. Phassur était inspecteur en chef (hébreu : *pâqîd nâgîd;* Vulgate : *princeps*) ou intendant du temple de Jérusalem. Ayant entendu Jérémie prophétiser la ruine de Jérusalem et du Temple, il le frappa et le fit mettre aux ceps dans le Temple à la porte Haute de Benjamin. Il ne le délivra que le lendemain. Jérémie lui dit alors : « Jéhovah ne t'appelle plus Phassur (étymologie incertaine; Gesenius, *Thesaurus,* p. 1135, l'explique par « sécurité tout autour »), mais *Mâgôr Missâbîb* (*terreur* tout autour), parce que voici ce que dit Jéhovah. « Je te livrerai à la terreur toi et tous tes amis. » Tous ses amis seront frappés par l'ennemi, Juda sera livré au roi de Babylone, et Phassur et les siens seront emmenés en captivité. Jerémie, ℣. 6, termine sa prophétie en reprochant au fils d'Emmer d'avoir prophétisé des mensonges. Il devait donc avoir prédit que Juda serait délivré des attaques des Chaldéens. Le texte sacré ne nous dit rien de plus sur le sort de Phassur et de sa famille, mais on ne saurait douter que la prophétie qu'il avait faite contre eux n'ait été réalisée. — Phassur, fils d'Emmer, peut être le même que Phassur, père de Gédélias. Voir PHASSUR 3.

2. **PHASSUR** (Septante : Πασχώρ), fils de Melchias, contemporain de Jérémie comme le précédent, prêtre selon les uns, cf. I Par., IX, 12, prince du peuple, selon les autres. Il fut mêlé à deux événements de la vie de Jérémie. Le roi Sédécias l'envoya auprès du prophète avec le prêtre Sophonie pour lui demander de consulter Jéhovah au sujet de la guerre que lui faisait les Chaldéens, dans l'espoir d'en obtenir une prédiction favorable, mais Jérémie annonça la prise de Jérusalem. Jer., XXI, 1. — Plus tard, nous retrouvons le fils de Melchias, Jer., XXXVIII, 1, parmi les grands de la cour qui, ayant entendu Jérémie prophétiser la ruine de Jérusalem, pendant qu'il était dans la cour de la prison, pressèrent le roi de le faire mettre à mort et obtinrent de lui de le jeter dans la citerne boueuse de Melchias d'où il fut retiré par l'eunuque éthiopien Abdémélech. Jer., XXXVIII, 1-13. — Ce Phassur est peut-être le même que le « Phassur, fils de Melchias », qui est nommé I Par., IX, 12, et II Esd., XI, 12, comme aïeul d'Adaïas, lequel figure parmi les prêtres qui habitèrent Jérusalem au retour de la captivité, mais on ne peut établir qu'il soit le chef éponyme des « fils de Phashur » qui revinrent de captivité avec Zorobabel. Voir PHASHUR, col. 223. — Quelques commentateurs croient aussi que le fils de Melchias est le père de Gédélias, Jer., XXXVIII, 1, mais ce n'est guère vraisemblable, Gédélias « fils de Phassur » étant nommé dans ce ℣. 31, avant « Phassur, fils de Melchias », et sans l'indication d'aucun lien de parenté. Le nom de « Phassur, fils de Melchias », manque, il est vrai, dans les Septante, mais il se lit dans l'hébreu comme dans la Vulgate.

3. **PHASSUR** (Septante : Πασχώρ), père de Gédélias. Gédélias fut un des ennemis de Jérémie. Jer., XXXVIII, 1. Certains commentateurs confondent ce Phassur avec l'un des précédents. Voir PHASSUR 1 et 2.

4. **PHASSUR** (Septante : Φασχώρ), père de Jéroham, aïeul d'Adaïas et fils de Melchias. I Par., IX, 12. Quelques commentateurs le prennent pour un personnage différent de Phassur 2, mais la distinction des deux n'est pas certaine. Le livre de Néhémie, II Esd., XI, 12, mentionne aussi Phassur (dont elle écrit le nom Peshur), fils de Melchias, comme ancêtre du prêtre Adaïa, fils de Jéroham. Seulement dans ce passage la généalogie est plus complète; elle contient quelques noms qui sont omis dans I Par., IX, 12.

PHATAÏA (hébreu : *Petaḥyâh,* « Jéhovah délivre »; Septante : Φεθεΐα), un des Lévites qui avaient épousé une femme étrangère. Esdras l'obligea à la répudier. I Esd., X, 23. Nous le retrouvons dans II Esd., IX, 5, le dernier de ceux des Lévites qui du temps de Néhémie adressèrent à Dieu une longue prière pour le renouvellement de l'alliance entre lui et son peuple. Dans ce passage, les Septante omettent son nom et la Vulgate l'écrit Phathahia. — Le texte hébreu mentionne deux autres *Petaḥyâh* qui sont appelés dans notre version latine Phétéia, I Par., XXIV, 16, et Phathahia, II Esd., XI, 24.

PHATHAHIA (hébreu : *Petaḥyâh*), nom de deux Israélites dans la Vulgate. Voir PHATAÏA.

1. **PHATHAHIA** (Septante omettent son nom), lévite. II Esd., IX, 5. C'est le même que la Vulgate appelle Phataïa. I Esd., X, 23.

2. **PHATHAHIA** (Φαθαΐα), fils de Mesézebel, descendant de Zara, de la tribu de Juda, contemporain de Néhémie. Il était « sous la main du roi » Artaxerxès, c'est-à-dire son représentant ou son mandataire ou son conseiller pour toutes les affaires qui concernaient les Juifs. II Esd., XI, 24.

PHATHUEL (hébreu : *Petû'êl;* Septante : Βαθουήλ), père du prophète. Joel Joel. I, 1. On ne connaît que son nom, et encore ce nom est-il diversement écrit dans les manuscrits grecs et dans les versions. Voir JOEL 15, t. III, col. 1582.

PHATURÈS, PHATHURÈS, PHÉTROS (hébreu : *Patrôs;* Septante : γῆ Παθουρῆς et γῆ Φαθουρῆς; Vulgate : *Phatures,* dans Jérémie, XLIV, 1, 15; *Phathures,* dans Ézéchiel, XXIX, 14; XXX, 14; *Phetros,* Is., XI, 11), la Haute Égypte.

I. Étymologie et signification. — Phathurès ou Phétros est un mot égyptien hébraïsé. Il se décompose de l'avis général, en *pa ta risi*, , ou *P-to-res*, « la terre du sud », et il désigne la Haute Égypte, la Thébaïde des Grecs, le Saïd des Arabes, par opposition à *pa ta mehit*, , ou *P-to-mehel*, « la terre du nord », la Basse Égypte, le Delta. Pour ces noms et leurs variantes, voir Brugsch, *Dictionnaire géographique de l'ancienne Égypte, Supplément*, 1880, p. 1399. La plus ancienne histoire de l'Égypte est unanime à nous montrer la division du pays en deux terres et en même temps son union dans les mains d'un seul chef. Déjà les rois des premières dynasties font l'union des deux terres et la figurent par le *sam-taoui*, c'est-à-dire la ligature du lotus, emblème de la Haute Égypte, et du papyrus, emblème de la Basse Égypte. Quibell, *Hierakonpolis*, part. I, 1900, pl. xxxvii-xxxviii et p. 11. Chaque région avait sa couronne propre, couronne blanche pour la Haute Égypte, couronne rouge pour la Basse Égypte. Les deux couronnes réunies formaient le pschent (fig. 43). Le royaume du sud commençait plus ou moins loin de Memphis, suivant les époques, et se terminait à Bigeh et à Philæ. Dès l'Ancien Empire, il eut ses gouverneurs dont la résidence ne paraît pas avoir été fixe. Ouni, que Mérenra de la VI[e] dynastie nomma à la dignité de *hatj-ā mer res*, « chef gouverneur du midi », résidait à la cour. Le territoire de la province méridionale descendait alors jusqu'à Memphis. E. de Rougé, *Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties*, p. 135. Hirkhouf qui eut le même honneur après Ouni était gouverneur d'Éléphantine. J. de Morgan, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique*, t. i, p. 172. Quand plus tard Thèbes eut obtenu la suprématie et fut devenue Nout-Risit, « la ville par excellence du sud », la grande capitale, c'est là que résida le gouverneur du midi. A une époque où les Hébreux vivaient encore tranquilles en Égypte, Rekhmara, nomarque de Thèbes, vizir de Thotmès III, etc., joignait à ses autres charges celle de gouverneur du midi. Mais alors , *Resit*, la région du midi, si elle allait toujours jusqu'à Bigeh, ne descendait plus que jusqu'à Siout, puisque c'est dans ces limites que Rekhmara perçoit les taxes de son commandement. Newberry, *The life of Rekhmara*, 1900, pl. v-vi et p. 26. Après les Ramessides et la disparition des rois prêtres, les Bubastites de la XXII[e] dynastie firent de la Thébaïde déchue un apanage royal et la maintinrent de la sorte sous leur dépendance, avec des alternatives toutefois. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 6[e] édit., 1904, p. 476. Elle ne tarda pas de tomber aux mains des Éthiopiens et, sous ces derniers, vers la fin du viii[e] siècle, puis sous les Saïtes, vii[e] et vi[e] siècles, elle devint une principauté théocratique régie par des femmes de sang royal. Toutes ces péripéties contribuèrent politiquement à rendre réelle, de nominale qu'elle était auparavant, la démarcation déjà si tranchée par la nature elle-même, entre la Haute et la Basse Égypte. Le nom d'Égypte ou Mesraïm se restreignit à la dernière.



43. — Couronnes d'Égypte.
1. Couronne blanche. — 2. Couronne rouge. — 3. Pschent.

II. La terre du sud chez les prophètes. — 1° Isaïe, xi, 11, prophétisant la venue du Messie, annonce qu'il apportera au monde le règne de la justice, et spécialement qu'« il étendra de nouveau sa main », comme il avait déjà fait pour la sortie d'Égypte, et qu'« il rappellera le reste de son peuple » dispersé aux quatre points cardinaux. Il le rappellera en particulier du sud, c'est-à-dire de l'Égypte, de Phétros et de l'Éthiopie. On ne s'explique pas que les Septante lisent ici ἀπὸ Βαβυλωνίας pour *a Phetros*, contrairement au texte hébreu suivi par la Vulgate. Quoi qu'il en soit, Phétros est le même mot que Phaturès. Jer., xliv, 1, 15. Isaïe est pleinement d'accord avec l'état de choses existant en Égypte de son temps, lorsqu'il distingue la terre du sud de Mesraïm devenue au sens restreint l'Égypte proprement dite. De plus il suit l'ordre géographique, allant du nord au sud jusqu'à l'Éthiopie, jadis soumise à l'Égypte, maintenant indépendante d'elle et parfois la dominant. Asarhadon ne fait pas autrement quand il se déclare « le roi des rois d'Égypte (*Musur*), de la Haute Égypte (*Paturisi*) et de l'Éthiopie (*Kusi*). » Budge, *The history of Esaraddon*, n° 5, p. 16 19. — 2° Jérémie, xliv, 1 : « Parole qui fut transmise par Jérémie à tous les Juifs qui habitaient le pays d'Égypte, à Magdal, à Taphnès et dans Memphis, et dans la terre de Phaturès. » ỳ. 15 : « Et tout le peuple de ceux qui habitaient en Égypte (et) à Phaturès, répondirent à Jérémie... » Jérémie suit aussi l'ordre géographique et met en parallèle Mesraïm et Phaturès, soit qu'il annonce aux Juifs réfugiés et dispersés en Égypte le châtiment de leur idolâtrie par la main de Nabuchodonosor, soit qu'il cite la réponse de ces mêmes Juifs opiniâtres dans leur incrédulité. Tous ceux de Mesraïm et ceux de Phaturès (ỳ. 15), Dieu les atteindra en Mesraïm où ils occupent trois villes, Magdal à la frontière orientale, Taphnis un peu plus haut dans les terres et enfin Memphis à la pointe de Delta; il les atteindra pareillement en Haute Égypte (ỳ. 1); d'un mot, dans les deux régions distinctes où s'étend la dispersion. Cf. Ézéchiel, xxx, 13-14, où l'on voit la même opposition entre Mesraïm et Phaturès. — 3° Dans Ézéchiel, xxx, 14, le Seigneur prédit la dispersion de la terre de Phaturès. Au chap. xxix, 12-13, le Seigneur vient de dire : « Je disperserai les Égyptiens parmi les nations, et je les séparerai dans tous les pays... Après quarante ans je rassemblerai les Égyptiens du milieu des peuples parmi lesquels ils avaient été dispersés. » Il ajoute, ỳ. 14 : « Je ramènerai les captifs d'Égypte; je les placerai dans la terre de Phaturès, *dans la terre de leur naissance*, et ils y feront un royaume humilié. » Dans l'état actuel de nos connaissances, la réalisation de cette prophétie reste obscure par plus d'un côté. Ni les documents assyriens et égyptiens, ni Josèphe et les autres écrivains ne font la lumière sur ces quarante années suivies du rétablissement de l'Égypte dans un royaume limité à la terre du sud. Cf. W. M. Müller, art. *Pathros*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. iii, p. 693. Une seule chose est certaine : après les invasions des Assyriens, l'Égypte était frappée à mort, et malgré son renouveau sous Amasis, elle était bien « un royaume humilié ». Les Perses allaient venir. Peut-être est-ce dans la période qui va d'Amasis aux Perses (570-525) qu'il faudra placer la restauration signalée par le prophète? Il y eut là, semble-t-il, un moment d'accalmie et de paix relative, surtout dans la Haute Égypte délivrée des Éthiopiens. Mais il est un point de la prophétie où nos connaissances nous permettent de vérifier l'exactitude d'Ézéchiel. Il dit expressément que Phaturès est *la terre d'origine* des Égyptiens, *terra nativitatis suæ*. En cela il est d'accord avec la tradition égyptienne

consignée par Hérodote II, 4, 15, et Diodore II, 50, Thinis, , *Theni,* dans la Haute-Égypte, fut en effet le berceau et la première capitale de l'Égypte, Ménès, le premier roi historique, en était originaire, les deux premières dynasties sont appelées thinites. Brugsch, *Histoire d'Égypte,* 1re partie, 2e édit., Leipzig, 1875, p. 29-30. De plus, les inscriptions attestent la priorité du sud en le plaçant toujours avant le nord ; ainsi, par exemple, le Pharaon est constamment en premier lieu roi de la Haute Égypte. Enfin Amélineau a découvert (1895-1898) les tombes des plus anciens rois à Abydos, nécropole de Thinis, et cette découverte est venue donner à la tradition la plus éclatante confirmation. Cf. Petrie, *The royal Tombs,* 2 in-8°, 1900-1901 (Mémoires XVIII et XXI de l'*Egypt Exploration Fund*). Venus d'Asie par la mer Rouge et l'ouadi Hammâmât, suivant l'opinion la plus probable, les Égyptiens s'établirent donc dans les environs d'Abydos. Ce fut là qu'ils *naquirent* en quelque sorte comme peuple et d'où ils s'étendirent au sud et au nord sur toute la vallée du Nil. Cf. J. de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte,* t. II, 1897, p, 214 sq.

C. LAGIER.

PHAÜ (hébreu : פָּעוּ, *Pâ'û,* Gen., XXXVI, 39; פָּעִי, *Pâ'i,* I Par., I, 50; Septante : Φωγώρ), ville d'Idumée où résidait Adar (appelé Adad I Par., I, 50), roi d'Édom. Le site de cette ville est inconnu. U. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palastina,* t. III, Lund, 1835, p. 18, propose de reconnaître Phaü dans *Phau'ara.* F. Buhl, *Geschichte der Edomiter,* 1893, p. 38, combat cette identification.

PHÉ, lettre hébraïque. Voir PÉ, col. 1.

PHEDAEL (hébreu : *Pedâh'êl* « Dieu délivre »; Septante : Φαδαήλ), fils d'Ammiud, de la tribu de Nephthali. Il fut chef de sa tribu et Moïse le chargea de la représenter dans le partage de la Palestine, avec les chefs des autres tribus israélites. Num., XXXIV, 28.

PHEGIEL (hébreu : *Pag'î'êl,* Septante : Φογαιήλ, Φαγεήλ), fils d'Ochran, chef de la tribu d'Aser, du temps de Moïse. Il offrit au Tabernacle les mêmes présents et les mêmes sacrifices que les autres chefs de tribus. Num., I, 13; II, 27; VII, 72, 77. Il marchait à la tête des Asérites. Num., X, 26.

PHELDAS (*Pildâš;* Septante : Φαλδές), le sixième des huit fils de Nachor, frère d'Abraham et de Melcha, sa nièce. Gen., XXII, 22. Le nom פלדשו a été trouvé dans les inscriptions nabuthéennes. M. A. Levy, *Ueber die nabatäischen Inschriften,* dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. XIV, 1860, p. 440.

PHÉLÉIA (hébreu : *Pelâ'yâh* [voir PHALAÏA, col. 182]; Septante : Φαδαΐα; *Alexandrinus :* Φαλαια), troisième fils d'Elioénaï, de la race royale de David. I Par., III, 24.

PHÉLÉLIA (hébreu : *Pelalyâh,* « Jéhovah juge »; Septante : Φαλαλιά), prêtre, fils d'Amsi et père de Jéroham qui était lui-même père d'Adaïa, contemporain de Néhémie. II Esd., XI, 12. C'était un des descendants de Pheshur ou Phassur, fils de Melchias.

PHÉLETH (hébreu : *Pélét;* Septante : Φαλέθ), père de Hon, de la tribu de Ruben. Hon prit part à la révolte de Coré et des deux autres Rubénites Dathan et Abiron contre Moïse et Aaron. Num., XVI, 1. Les Septante et le texte samaritain appellent Phéleth fils de Ruben. — Un descendant de Jéraméel de la tribu de Juda, qui est aussi appelé *Pélét* dans le texte hébreu, est appelé Phaleth, dans la Vulgate. I Par., II, 33.

PHÉLÉTHIENS (hébreu : *hap-Pelêṭi;* Septante : ὁ Φελεθί), gardes du corps du roi David. II Reg., VIII, 18; XV, 18; III Reg., I, 38, 44; I Par., XVIII, 17. La Vulgate nomme aussi les Phéléthiens, IV Reg., XI, 19, parmi les gardes qui accompagnèrent le roi Joas lors de son intronisation, mais l'hébreu et les Septante n'en font pas mention et parlent seulement des Céréthiens. Dans tous les autres passages cités plus haut, les Phéléthiens sont toujours joints aux Céréthiens et nommés à leur suite. On croit communément que leur nom n'est qu'une variante de celui de Philistin. Cf. Ezech., XXV, 15; Soph., II, 5. Voir CÉRÉTHIENS, t. II, col. 441.

PHÉLONITE. I Par., XI, 36. Voir PHALLONITE, col. 183.

PHELTI (hébreu : *Piltai;* Septante : Φελετί), représentant de la famille sacerdotale de Miamin et Moadia du temps du grand-prêtre Joacim. II Esd., XII, 17. Voir MIAMIN 3, col. 1058.

PHELTIA (hébreu : *Pelatyâh* [voir PHALTIAS, col. 184]; Septante : Φαλτιά), un des chefs du peuple qui du temps de Néhémie signèrent l'alliance entre Dieu et les Israélites. II Esd., X, 22.

PHELTIAS (hébreu : *Pelatyâh* et *Pelatyâhû* [voir PHALTIAS, col. 184]; Septante : Φαλτιάς), fils de Banaïas, contemporain d'Ézéchiel, un des chefs du peuple. Le prophète, dans une vision, XI, 1-13, fut transporté à la porte orientale du Temple de Jérusalem et il vit là vingt-cinq hommes au milieu desquels étaient Jézonias, fils d'Azur, et Pheltias. Dieu lui ordonna de prophétiser contre eux et comme il prophétisait, Pheltias mourut.

PHÉNENNA (hébreu : *Peninnâh,* « corail ou perle; » Septante : Φεννάνα), seconde femme d'Elcana, père de Samuel. Elle avait des enfants et Anne, la première femme et la femme préférée d'Elcana, n'en avait point. Phénenna, jalouse sans doute de la préférence que montrait son mari, reprochait sa stérilité à Anne qui était humiliée et blessée de ses reproches. I Reg., I, 1-8. Quand ses prières lui eurent obtenu de Dieu un fils qui fut Samuel, Anne s'écria dans son cantique, à l'adresse de Phénenna, I Reg., II, 5 :

La stérile enfante sept fois,
Et celle qui avait beaucoup de fils est flétrie.

PHÉNICE (grec : Φοινιξ; Vulgate : *Phœnice*), port de Crète. Act., XXVII, 12. Voir PHŒNICE.

PHÉNICIE, nom donné à la côte de Syrie et au territoire compris entre le mont Liban à l'est et la mer Méditerranée à l'ouest. Sa longueur a été très différente selon les diverses époques. Elle s'étendait depuis Gébal ou Byblos jusqu'à Dor ou Tantourah, mais on l'a prolongée aussi jusqu'à Joppé et même Rhinocolure, à la frontière de l'Égypte, avant l'établissement des Philistins dans la Séphélah. Jamais elle n'a désigné un État unique, gouverné par un même chef; elle fut toujours divisée en un certain nombre de villes possédant chacune un territoire particulier et une domination plus ou moins étendue.

I. NOM. — 1° Le nom de Phénicie nous vient des Grecs et non des Phéniciens eux-mêmes. La forme grecque est Φοινίκη, *Odys.,* IV, 83; Hérodote, III, 5; Thucydide, II, 69; Strabon, XVI, II, 21; Ptolémée, V, 15, 21, et la forme latine, *Phœnice.* Cicéron, *Acad.,* II, 20; Tacite, *Hist.,* V, 6; Pomponius Mela, I, 12; Pline, *H. N.,* V, 13. Les auteurs latins plus récents écrivirent le

nom *Phœnicia* et cette forme a prévalu parmi les modernes, mais elle ne se trouve pas dans l'Écriture. Ce nom ne se lit que dans les livres écrits en grec, puisqu'il est d'origine grecque, c'est-à-dire dans le second livre des Machabées, III, 5, 8; IV, 4, 22; VIII, 8; X, 11, et dans les Actes, XI, 19; XV, 3; XXI, 2; XXVII, 12 : Φοινίκη et *Phœnice.* Saint Marc, VII, 26, mentionne une Syro-phénicienne Συροφοίνισσα, *Syrophœnissa.*

2° L'Ancien Testament, en dehors de II Mach., ne désigne pas autrement la Phénicie que par le nom général de terre de Chanaan. Gen., X, 19; Is., XXIII, 11; Abd., 20. Cf. Matth., XV, 22, appelant « Chananéenne » la femme que saint Marc, VII, 26, appela Syro-phénicienne, et les Septante rendant (quelquefois à tort), Jos., V, 12, la locution « terre de Chanaan » par ἡ Φοινίκη ou ἡ χώρα τῶν Φοινίκων. Exod., XVI, 3, 5; Jos., V, 1; Is., XXIII, 2; Job, XL, 15 (30). Cf. Deut., III, 9. Voir CHANAAN 2, t. II, col. 537. Mais il faut observer que ce nom de Chanaan n'est pas réservé seulement à la Phénicie; il est plus étendu et s'applique à des territoires et à des peuples qui n'étaient pas phéniciens. L'absence d'un nom général pour la Phénicie provient de ce que les cités phéniciennes étaient indépendantes les unes des autres et n'étaient unies par aucun lien politique. La table ethnographique de la Genèse, X, 15-



44. — Monnaie de Laodicée du Liban.

Tête diadémée et radiée d'Antiochus, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ. [Phoenician legend] Neptune, debout, de face, drapé aux trois quarts dans sa chlamyde, tenant une patère de la main droite et le trident de la main gauche. Dans le champ à gauche, ΛΑ (pour Laodicée); à droite, un monogramme.

18, énumère séparément Sidon, l'Aracéen, l'Aradien, le Samaréen, et les écrivains hébreux ne désignent jamais les Phéniciens par un nom ethnique spécial, mais par les noms des villes auxquelles ils appartiennent : les gens de Sidon, les gens de Tyr, I Esd., III, 7; les Giblites, III Reg., V, 18; les gens d'Arad, Ezech., XXVII, 11; les Aracéens, les Sinéens, les Samaréens, Gen., X, 17, 18; les habitants d'Acho, d'Achzib et d'Aphec. Jud., I, 31. En englobant d'ailleurs la Phénicie dans la terre de Chanaan, les écrivains hébreux parlaient comme les Phéniciens eux-mêmes. Une monnaie de Laodicée du Liban (fig. 44), frappée au nom d'Antiochus IV Épiphane, nous montre que, à cette époque encore (175-164 avant J.-C.), on donnait au pays le nom de Chanaan. On y lit en effet ללאדכא אם בכנען, « De Laodicée, mère (métropole) de Chanaan. » Gesenius, *Phœniciæ monumenta,* t. II, p. 267. Étienne de Byzance, *De urbibus,* édit. Dindorf, Leipzig, 1835, t. I, p. 464, dit formellement : Χνα, οὕτως ἡ Φοινίκη ἐκαλεῖτο. Cf. la citation de Philon de Byblos dans Eusèbe, *Præp. evang.,* I, 10, t. XXI, col. 84 : Ἀδελφος Χνᾶ τοῦ πρώτου μετονομασθεντος Φοίνικος. Chna est une forme apocopée de Chanaan. Dans le papyrus Harris, I, 9, lig. 1 et suiv., la Phénicie est appelée aussi *Kanaan.* Voir W. M. Müller, *Asien und Europa,* 1893, p. 181. Saint Augustin nous apprend que de son temps les paysans carthaginois, en latin, *Pœni,* dénomination qui n'est pas différente de *Phœnices,* s'appelaient eux-mêmes *Chanani : Interrogati rustici nostri quid sint,* dit-il, *In Rom. inch. Expos.,* 13, t. XXXV, col. 2096, *punice respondentes Chanani...* Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 696; Schröder, *Die phönizische Sprache,* in-8°, Halle, 1869, p. 6 (et les citations, *ibid.*). Sur le nom Chanaan-Phénicie, voir W. M. Müller, *Asien und Europa,* p. 205-208. Le nom géographique de Chanaan ne désigne pas directement le peuple qui habitait sur la côte, mais le pays lui-même d'après son caractère physique. Chanaan signifie « le pays bas », qui longeait la Méditerranée, par opposition au pays haut, Aram ou la Syrie, formée par les montagnes qui s'élevaient à l'ouest. *Cur dicta sit terra Chanaan interpretatio hujus nominis aperit. Chanaan quippe interpretatur Humilis,* dit saint Augustin, *Enarr. in Ps. CIV,* 7, t. XXXVII, col. 1394.

3° L'étymologie du mot grec Φοῖνιξ est controversée. Le nom de la Phénicie paraît tiré, d'après les uns, du nom de ses habitants. Les Grecs les appelèrent Φοίνικες, d'où les Latins tirèrent *Phœnices* et *Pœni,* à cause de la couleur rouge-brun de leur peau (φοινός). R. Pietschmann, *Geschichte der Phönizier,* Berlin, 1889, p. 13. D'après d'autres, les Hellènes antérieurs à Homère donnèrent au pays situé à l'ouest du Liban le nom de Φοινίκη, parce que ce qui les frappa le plus quand ils le visitèrent, ce fut le palmier qui y est indigène et élève sa couronne de palmes au-dessus de l'olivier, du



45. — Monnaie de Tyr.

Tête diadémée d'Antiochus IV, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΝΤΙΟΧΟΥ. Un palmier.

figuier et du grenadier; Phénicie veut dire le pays des palmiers, φοῖνιξ signifiant « palmier » en grec. G. Rawlinson, *History of Phœnicia,* 1889, p. 1. Cet arbre figure sur des monnaies de Tyr (fig. 45) et de plusieurs autres villes phéniciennes. Babelon, *Les rois de Syrie,* Paris, 1890, p. XCIX, 75 (n° 577, 578), pl. XIII, n° 12. Voir, pour d'autres monnaies phéniciennes reproduisant le palmier, Schröder, *Phönizische Sprache,* pl. XVIII, fig. 11, 12, 14.

II. ORIGINE DES PHÉNICIENS. — La table ethnographique de la Genèse, X, 15-18, fait descendre les Phéniciens de Chanaan, fils de Noé. Elle énumère parmi les fils de Chanaan, Sidon, son premier-né, l'Aracéen, le Sinéen, l'Aradien et le Samaréen, c'est-à-dire que Sidon, Arca (voir ARACÉEN, t. I, col. 866), Arad ou Arvad et Simira, qui comptaient parmi les principales villes de Phénicie, furent fondées et habitées par les descendants de Chanaan. Sidon fut en effet tout d'abord la ville la plus florissante du pays, et Tyr, qui n'est pas nommée dans le Pentateuque et n'apparaît que dans le livre de Josué, XIX, 29, n'acquit que plus tard la prééminence. Voir TYR, SIDON.

On croit généralement que les Phéniciens ont émigré des bords du golfe Persique sur les rives de la Méditerranée environ 3000 ans avant notre ère. Hérodote, I, 1; VII, 89; Strabon, XVI, III, 2; Justin, XVIII, III, 2. Ce dernier, abréviateur de Trajan Pompée, dit : « La nation syrienne fut fondée par les Phéniciens, qui étant troublés par un tremblement de terre, quittèrent leur pays d'origine et s'établirent d'abord sur les bords du lac Assyrien (probablement le *Bahr Nedjif,* dans le voisinage de Babylone) et puis sur les bords de la Méditerranée, où ils bâtirent une ville qu'ils appelèrent Sidon, à cause de l'abondance du poisson, car les Phéniciens appellent le poisson *sidon* ». Ces affirmations

ont été contestées, mais le fond paraît exact. G. Rawlinson, *History of Phœnicia*, p. 54. Quel a été leur berceau primitif? Nous l'ignorons. On en fait assez généralement aujourd'hui un peuple sémitique, surtout à cause de sa langue, qui diffère très peu de l'hébreu et est apparentée aux autres langues sémitiques, mais il ne résulte pas de là nécessairement que les Phéniciens fussent des descendants de Sem et que l'origine chamitique qui leur est attribuée par la Genèse soit controu-



46. — Carte de la Phénicie.

vée. Les Phéniciens, commerçants par goût et par tempérament, ont pu adopter la langue des nations et des tribus avec lesquelles ils étaient en affaires. Il est possible aussi que Sémites et Chamites aient parlé longtemps la même langue et que les Phéniciens vivant au milieu des Sémites aient toujours parlé un idiome semblable à celui de leurs plus proches voisins. Cf. Th. J. Ditmar, *Ueber das Vaterland der Phönizier*, in-12, Berlin (1889).

III. Le pays. — 1° *Étendue.* — La longueur de la Phénicie a varié aux diverses époques et les anciens géographes n'ont eu qu'une idée assez vague de ses dimensions. Si on l'étend du cap Possidi à Rhinocolure, elle eut en ligne droite, environ 610 kilomètres de longueur, mais, en général, les Phéniciens n'ont pas de beaucoup dépassé le mont Carmel. Pomponius Méla, *Chorogr.*, I, 11-12, édit. Teubner, p. 15-16, en remontant du sud au nord la fait commencer à Joppé (fig. 46).

De la frontière d'Égypte au mont Carmel, sur une longueur de 240 kilomètres, on ne rencontre aucun promontoire, aucune baie digne de ce nom. Du Carmel qui s'avance assez avant dans la mer et offre un refuge aux navires, jusqu'à Beyrouth, pendant 146 kilomètres, la côte est presque régulière. Ce n'est qu'au nord de Beyrouth que la ligne de côtes devient accidentée. De cette ville à Tripoli, elle est coupée par plusieurs promontoires et plusieurs baies. A partir de là, de Tripoli à Tortose (Antaradus), la mer fait une forte échancrure dans les terres. Jusqu'au delà de Gabala, la côte remonte vers le nord avec peu de sinuosités, mais ensuite, jusqu'au cap Possidi, elle est très irrégulière; les monts Bargylus et Casius se prolongent dans la mer et forment des promontoires dont le cap Possidi est le plus remarquable.

La largeur du territoire occupé par les Phéniciens sur le rivage de la Méditerranée variait de 12 à 15 kilomètres à 50. La frontière orientale était l'arête montagneuse qui sépare les eaux qui se déversent dans la mer à l'ouest, de celles qui se déversent à l'est dans l'Oronte, le Litany et le Jourdain. Entre ces montagnes et la mer, on trouve des plaines d'alluvion et sur le rivage même une bande de sable blanc, plus ou moins large, qui se distingue par sa finesse et par son excellente qualité siliceuse, spécialement dans le voisinage de Sidon et au pied du mont Carmel.

2° *Plaines et montagnes.* — Les plaines les plus remarquables sont celles de Saron, d'Accho, de Tyr, de Sidon et de Marathus. Les montagnes qui appartiennent ou se rattachent à la Phénicie sont le Carmel, le Casius, le Bargylus et le Liban. Voir Carmel 2, t. II, col. 290, et Liban, t. IV, col. 1277. Le Bargylus des anciens, Ansayriéh ou Nasariyéh des modernes s'étend de l'Oronte près d'Antioche à la vallée de l'Éleuthérus. L'eau y abonde et là prennent naissance le Nahr-el-Kebir qui a son embouchure près de Latakiéh, le Nahr-el-Melk, le Nahr-Amrit, le Nahr-Kublé, le Nahr-el-Abrath, etc. Le Liban était la chaîne la plus importante, la défense naturelle la plus forte de la Phénicie; les armées étrangères n'osaient guère s'aventurer à l'ouest de ses cimes.

3° *Climat.* — Le climat de la Phénicie est très varié, à cause de l'étendue de ses côtes et de la diversité des altitudes. Pendant l'hiver, les tempêtes sont nombreuses et la pluie abondante, la navigation, interrompue et même impossible, mais de mai à octobre, le baromètre varie fort peu, le ciel est sans nuage et sans pluie.

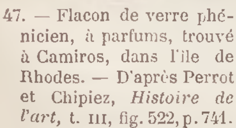
4° *Productions.* — Le sol produit le palmier qui, autrefois surtout, était très abondant, le sycomore, le pin maritime, le platane, sur la côte; et dans les montagnes le cèdre, « la gloire du Liban », le pin d'Alep, le cyprès, etc., le chêne, le noyer, le peuplier et le caroubier. Les arbres fruitiers indigènes dans le pays sont l'olivier, la vigne, le dattier, le noyer et le figuier. Voir ces mots. On trouve sur la côte les coquillages dont les Phéniciens tiraient la couleur pourpre. Voir Pourpre.

5° *Villes principales.* — Les principales villes de Phénicie, depuis Laodicée au nord jusqu'à Joppé au sud, étaient au nombre de vingt-cinq : Laodicée, Gabala, Balanea, Paltos; Arad ou Arvad, Gen., x, 18; Ezech., xxvii, 8, avec Antaradus, Marathus, Simyra, Orthosiade et Arca; Tripoli, Calamus, Triéris et Botrys; Gébal (Byblos), Ezech., xxvii, 9; III Reg., v, 18 (32); Aphaca; Béryte, voir Béroth, t. I, col. 1625; Sidon, Sarepta et Ornithopolis; Tyr et Ecdippe; Accho et Porphyrion; Dor et Joppé. Sarepta est nommée dans l'Écriture, III Reg., xvii, 9-24; Abd., 20; Luc., iv, 26, ainsi qu'Orthosiade, I Mach., xv, 37, Accho, Dor, Joppé et surtout Tyr et Sidon. Voir ces mots. La plaine de la Phénicie dans le sens strict s'étendait du *Promonto-*

rium Album des anciens (*Râs el-Beyad* ou *Abyad* des modernes), à huit kilomètres environ au sud de Tyr jusqu'à l'ancien *Bostrenus* (*Nahr el-Auly* des modernes) à deux kilomètres au nord de Sidon, Robinson, *Biblical researches,* 2e édit., 1856, t. II, p. 473, occupant une plaine ondulée de 450 kilomètres de longueur.

IV. Le commerce. — Les Phéniciens sont surtout célèbres par leur commerce, leur industrie et leurs navigations. Doués du génie du négoce, leur trafic nous explique toute leur histoire. Il leur avait procuré de grandes richesses qui les avaient rendus célèbres. Cf. Ps. XLIV (XLV), 13; LXXXVI (LXXXVII), 4; Ezech., XXVII; Ose., IX, 13; Zach., IX, 2-3.

« Ce petit peuple, attaché à la frange d'un littoral, possédait le monopole des grandes navigations dans la Méditerranée et fournissait à tous ses voisins les objets précieux importés des extrémités du monde, aussi bien par les voies de terre où cheminaient les caravanes, que par les voies de mer, pratiquées des navires. Les Phéniciens avaient acquis des ports sur la mer Rouge, afin de s'élancer vers l'océan des Indes et de visiter les côtes de l'Afrique, de l'Asie, même de l'Insulinde, ainsi qu'en témoignent nombre d'inscriptions phéniciennes trouvées à Rejang, dans l'île de Sumatra, et datant de vingt-deux à vingt-trois siècles... Pour aller chercher l'étain qu'ils vendirent d'abord aux Égyptiens, puis aux Hellènes, de la Petite et de la Grande Grèce, les Phéniciens avaient même osé franchir les portes d'Hercule, et s'aventurer sur la « mer Ténébreuse ». Enfin, devançant de vingt siècles les Diaz et les Vasco de Gama, n'avaient-ils pas, par ordre du roi d'Égypte, Néchao II, accompli la circumnavigation complète du continent d'Afrique? Le récit des navigateurs affirmant qu'ils avaient vu le soleil d'abord à leur droite, puis à leur gauche, pendant ce long périple, entraîne Hérodote à douter de l'authenticité de ce voyage et c'est précisément ce dire sur lequel s'appuient maintenant les géographes pour conclure à la réalité de l'évènement. » Élisée Reclus, *La Phénicie et les Phéniciens*, in-8o, Neuchatel, 1900, p. 15-16.


47. — Flacon de verre phénicien, à parfums, trouvé à Camiros, dans l'île de Rhodes. — D'après Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art,* t. III, fig. 522, p. 741.

Les Phéniciens firent leur apprentissage de la navigation lorsqu'ils habitaient sur les bords du golfe Persique, en voyageant au moyen de radeaux d'une île à l'autre, selon la tradition antique. Pline, *H. N.*, VII, LVI, 206, édit. Teubner, 1870, t. II, p. 52. Quand ils se furent établis sur le territoire qu'on a appelé de leur nom, ils perfectionnèrent peu à peu leurs moyens de transport. La situation du pays le rendait très favorable pour le commerce. Pomponius Mela, I, 12; J. Kenrick, *Phœnicia,* Londres, 1855, p. 186-187. Le Liban leur fournissait en abondance un excellent bois de construction pour les navires; Chypre, tous les matériaux nécessaires pour le gréement du vaisseau, de la quille jusqu'aux voiles. Nous ne connaissons pas en détail le navire phénicien, mais nous savons qu'il faisait l'admiration des Grecs. Dans Xénophon, *Œconom.*, VIII, Ischomachos dit qu'il n'avait jamais vu de navire mieux disposé qu'un vaisseau phénicien. Voir Navire, t. IV, fig. 405, col. 2427. Ézéchiel, XXVII, a tracé un tableau célèbre du commerce de Tyr, qui était celui de tous les Phéniciens. Cf. Is., XXIII, 2-8. Ils fournissaient à l'ancien monde des produits textiles renommés. Damas et l'Arabie lui vendaient la laine à tisser. Ezech., XXVII, 18, 21. Leurs


48. — Peigne phénicien en ivoire, trouvé en Espagne. Musée du Louvre.

tissus étaient estimés par-dessus tous les autres, *Iliad.*, VI, 290, à cause de la beauté et de l'éclat de leurs couleurs et aussi, souvent, à cause de la délicatesse et de la richesse de leurs broderies. Voir Perrot, *Histoire de l'art,* t. III, p. 877. Leurs étoffes de pourpre jouissaient d'une grande réputation. Voir Pourpre.

Le verre était avec les tissus un des principaux objets


49. — Buste de femme ornée de ses bijoux. Sculpture gréco-phénicienne, trouvée à Elché (ancienne Ilici) en Espagne Musée du Louvre.

du commerce des Phéniciens. Voir Verre. Les Égyptiens le connaissaient avant eux, mais quoiqu'ils n'aient pas été les premiers à le connaître, ils l'exploitèrent sur une large échelle et avec le plus grand succès. Sidon, Tyr et Sarepta se distinguèrent par leurs manufactures. Il fut exporté dans tout le monde ancien et l'on en a retrouvé de très beaux échantillons, transparents ou demi-transparents et diversement colorés (fig. 47).

L'art céramique en Phénicie fut loin d'égaler celui du verre, mais ils fabriquaient de la poterie à bon marché et la répandirent ainsi très loin. Strabon, III, v,

11; Scylax, *Periplus,* 112, dans *Geogr. min.,* édit. Didot, t. I, p. 94. Ils fabriquaient aussi des objets de toilette, comme le peigne en ivoire qui a été retrouvé en Espagne (fig. 48), et des bijoux de toute sorte (fig. 49).

Les ouvriers phéniciens étaient aussi habiles en métallurgie, comme ils le montrèrent dans la fabrication des deux colonnes du temple de Salomon, voir III Reg., VII, 21; et des ustensiles en bronze destinés au service du même temple, III Reg., VII, 14; II Par., II, 14. Ils fabriquaient pour l'exportation de nombreux objets en métal, statuettes, coupes, patères, etc., et les vendaient à l'étranger (fig. 50). *Iliad.,* XXIII, 740-744; *Odys.*, IV, 615; XV, 115. Leur art est de qualité inférieure; c'est une imitation un peu gauche et maladroite de l'art assyrien et surtout de l'art égyptien, mais ces œuvres n'en faisaient pas moins leur chemin à travers le monde qui, en dehors des bords de l'Euphrate et du Nil, ne connaissaient rien de mieux dans ces temps antiques. Voir G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* t. III, p. 403-439, 518-535; Clermont-Ganneau, *L'imagerie phénicienne,* Paris, 1880, p. 2.



50. — Coupe de travail phénicien, trouvée dans l'île de Chypre. Musée du Louvre.

Ézéchiel, dans son chapitre XXVII, énumère une partie des pays avec lesquels trafiquait la ville de Tyr: la Syrie Damas, la Palestine, l'Égypte, l'Arabie, la Babylonie, l'Assyrie, la Mésopotamie (Haran), l'Arménie (Thogormah), l'Asie Mineure, l'Ionie, Cypre, l'Hellade (Javan), l'Espagne (Tharsis). Avec les uns, les Phéniciens faisant leur commerce par terre; avec les autres, par mer. Grâce à leurs découvertes géographiques et à leurs découvertes astronomiques qui leur permirent de naviguer en pleine mer, sans s'astreindre à longer seulement les côtes, ils élargirent sans cesse le cercle de leur commerce. Ils établirent un peu partout des comptoirs qui facilitèrent leur négoce. Voir A. Daux, *Recherches sur les emporia phéniciens, dans le Zeugir et le Bysacium,* in-8°, Paris, 1869.

Les Phéniciens achetaient en Palestine les chênes de Basan, pour en faire des rames, Ézech., XXVII, 6, le froment de Mennith (voir MENNITH, t. IV, col. 972), le baume, le miel, l'huile et la résine, ỹ. 17, les ceintures fabriquées par les femmes israélites, Prov., XXXI, 24, et sans doute toutes les productions du pays. Cf. Joel, III, 3-6. En échange, ils donnaient les étoffes et les bijoux de leurs artistes (fig. 51); les Tyriens allaient vendre leur poisson jusqu'à Jérusalem, avec toute espèce de marchandises, *omnia venalia,* et ce ne fut pas sans peine que Néhémie les obligea à respecter le repos du sabbat. II Esd., XIII, 16-21.

Les Phéniciens n'exercèrent pas toujours leur commerce sans violer les lois de la justice. Ils s'étaient souvent rendus odieux par leurs pirateries et par leurs rapines. Ils enlevaient par la ruse et la violence tous ceux qu'ils pouvaient surprendre, hommes, femmes, enfants, pour les vendre comme esclaves. La fraude, ἀπατήλια, *Odyss.*, XIV, 883, était pour eux, en même



51. — Bijoux phéniciens sur une statue de femme drapée, trouvée dans les ruines du temple de Curium en Chypre. Pierre calcaire. Le vêtement forme des plis très marqués. La tête manque. Autour du cou, une petite chaîne à laquelle était suspendu un objet brisé. Au-dessous un collier à gros grains; plus bas, deux autres grands colliers auxquels sont suspendus des ornements en forme de glands; enfin, traces d'un quatrième collier qui paraît porter un ornement en forme de tête de taureau. Une longue chaîne, travaillée avec beaucoup d'art, descend du cou jusqu'au-dessous de la main droite; quatre anneaux sont attachés à l'ornement en forme de lyre que deux têtes d'aspic nouent à la chaîne. Aux bras, un bracelet. — D'après di Cesnola, *Atlas*, in-f°, part. 2, pl. CX, fig. 588.

temps que la vente de leurs marchandises, un moyen de s'enrichir. Hérodote, II, 56; V, 58; *Odyss.*, XIV, 290; XV, 415-484; Cicéron, *De Rep.*, III, 36; Thucydide, I, 8. Le mensonge leur était familier pour dissimuler leurs voyages et les sources de leurs profits. Le ψεῦσμα Φοινικικόν était devenu proverbial. Strabon, III, v, 5, *Etymologic. Magn.*, édit. Craisford, Oxford, 8, 48, p. 797. Cf. Hérodote, III, 107, 110, 111, 115. Un capitaine phénicien, qui allait de Cadix au pays de l'étain (Cassitérides), s'étant aperçu qu'il était suivi par un navire romain, n'hésita pas à aller briser le sien sur la côte pour ne pas révéler le pays où il allait s'approvisionner. L'État le dédommagea de sa perte volontaire. Les Phéniciens réussirent ainsi à conserver longtemps l'empire de la mer. On comprend sans doute que ce



52. — Buste supposé de Melkarth. Musée du Louvre.

peuple de marchands ne négligeât rien pour cacher à ceux qui seraient devenus leurs concurrents les routes qui leur servaient à faire fortune, mais il eût été désirable pour leur honneur qu'ils n'eussent employé que des moyens honnêtes dans leur trafic. Il faut d'ailleurs reconnaître qu'ils rendirent aussi de véritables services.

Malgré leur rapacité et leurs pillages trop fréquents, les marchands phéniciens étaient ordinairement reçus avec bienveillance par les pays qu'ils visitaient et à qui ils vendaient des objets estimés, qu'ils étaient seuls à fournir. Ils méritaient ce bon accueil, parce qu'ils achetaient



53. — Autel phénicien de Hagiar Kim. Malte.
D'après Perrot, *Histoire de l'art*, t. III, p. 304, fig. 229.

aux indigènes leurs produits, qu'ils les intéressaient et les instruisaient par les récits plus ou moins fabuleux de leurs voyages et leur apportaient un luxe et des éléments de bien-être inconnus. Le premier vaisseau, a-t-on dit, qui partit du port de Sidon pour aller trafiquer à l'étranger, emportait dans ses flancs la civilisation et le progrès. Progrès très relatif, il est vrai, mais progrès

cependant, quoique matériel surtout. Quand ils inventèrent l'écriture alphabétique et la communiquèrent aux Grecs, ils devinrent les bienfaiteurs de l'humanité et ils supplantèrent peu à peu toutes les écritures imparfaites imaginées jusque-là. Voir Alphabet, t. i, col. 402. Ils ne nous ont guère laissé d'ailleurs que quelques inscriptions, la plupart religieuses, et point de littérature, absorbés qu'ils étaient par leurs opérations mercantiles. L'existence de Sanchoniaton est révoquée en doute, Philon de Byblos et les autres écrivains anciens qu'a produits la Phénicie ne sont pas antérieurs au commencement de notre ère.

V. Religion. — La religion des Phéniciens eut une grande influence sur les Israélites, à toutes les époques de leur histoire et particulièrement à l'époque d'Achab, où la reine Jézabel, Phénicienne d'origine, et fille d'Ithobal, grand-prêtre d'Astarthé (Ménandre d'Éphèse, fragm. 1, dans les *Hist. græc. fragm.*, édit. Didot, t. iv, p. 446), voulut la faire dominer par la force dans le royaume des dix tribus. Le voisinage et la prospérité de la Phénicie ne pouvaient manquer d'exercer une fâcheuse influence sur les Israélites, déjà enclins par eux-mêmes à l'idolâtrie. Aussi adorèrent-ils les dieux de Tyr et de Sidon et pratiquèrent-ils les rites de leur religion. Jud., x, 6.



54. — Prêtre carthaginois. Musée Lavigerie à Carthage.

A la tête du panthéon phénicien étaient le dieu Baal et sa compagne, la déesse Astarthé ou Astoreth. Voir Baal, t. i, col. 1315, et Astarthé, col. 1180. Chaque ville eut son Baal; de là les Baalim, Jud., ii, 11; iii, 7; x, 6, etc., Baal-samin ou des cieux, Baal des mouches, voir Béelzébub, t. i, col. 1547, etc. Les autres principales divinités phéniciennes furent El, Melkarth (fig. 52), Dagon, t. ii, col. 1204; Hadad, t. iii, col. 391. Adonis, voir Thammuz, Sydik, Eschmûn, les Cabires. Onca, Tanith, Tanata ou Anaïtis, Baalith, Baaltis ou Beltis. On honorait ces divinités par des sacrifices et par des hymnes, des processions et des offrandes votives. On élevait des temples et des autels en leur honneur (fig. 53). Des prêtres (fig. 54) et des prêtresses (fig. 55) étaient attachés à leur service. Leur culte était déshonoré par des sacrifices humains, Porphyre, *De abstin.*,



55. — Prêtresse carthaginoise. Musée Lavigerie à Carthage.

ii, 56; Quinte Curce, iv, 15; cf. Jer., xix, 4-5; Mich., vi, 7; IV Reg., iii, 27; xvi, 3; xxi, 6, et par des pratiques licencieuses. Ovide, *Metam.*, x, 240; Hérodote, i, 199; Justin, xviii, 5; Eusèbe, *Vita Const.*, iii, 55, 3, t. xx, col. 1120; Lucien, *De Dea Syra*, 50-52; *Corpus inscript. semit.*, t. i, fasc. 1, p. 92. Les Phéniciens n'avaient qu'une idée vague de l'immortalité de l'âme, mais ils faisaient des provisions pour la vie d'outre-tombe. « Après la pluie le soleil brille de nouveau, » lit-on sur une inscription funéraire. Gesenius, *Monum.*, p. 147. Ils étaient très religieux à leur façon et ils faisaient fréquemment des vœux à leurs dieux, comme le prouvent spécialement les nombreuses stèles votives trouvées à Carthage, voir *Corpus inscript. semit.*, part. i, t. i, et les ex-votos trouvés en grande quantité en Chypre, où le temple de Golgi a fourni à ceux qui l'ont fouillé 228

statues votives, et une seule chambre du trésor de Curium plus de trois cents objets consacrés, en argent ou argentés. Di Cesnola, *Cyprus*, p. 146, 325, 306-334.

VI. HISTOIRE. — *I. CARACTÈRE DE LEUR GOUVERNEMENT.*— Les villes phéniciennes étaient autonomes, lorsqu'elles apparaissent dans l'histoire, et sous le gouvernement d'un roi; pendant la période de la prépondérance égyptienne, de 1600 à 1350 environ, aucune d'elles ne paraît avoir prédominé sur les autres. Elles tenaient surtout à la liberté de leur commerce; le reste semble leur avoir importé peu; elles n'ont jamais eu le goût des conquêtes; elles se soumettaient même sans trop de difficulté aux rois d'Égypte et d'Assyrie plus forts qu'elles et leur payaient tribut, quand ils faisaient campagne contre leur territoire. Une inscription égyptienne antérieure à Moïse est à ce sujet très significative.

Sur le tombeau de Rekhmara qui fut préfet de Thèbes sous Thothmès III (XVIIIe dynastie), on voit le défunt recevant au nom du Pharaon les hommages des nations tributaires. Parmi elles sont représentés les Phéniciens (fig. 56). « Viennent, dit l'inscription, et sont les bienvenus les princes de Phénicie et des îles qui sont au milieu de la Grande Verte (la mer), à l'état de courbés et d'inclinés pour les volontés de sa majesté le roi du midi et du nord, Ramenkheper, vivificateur éternellement. Ses victoires sur tous les pays [ont porté] chez eux le dégoût [de combattre (?)]. Leurs apports sur leur dos, ils présentent l'hommage [pour que leur soient donnés] les souffles de vie, comme désireux de subsister par l'émanation de sa majesté... » Ph. Virey, *Le tombeau de Rekhmara*, dans les *Mémoires de la mission du Caire*, t. V, fasc. 1, p. 33. Les Égyptiens avaient de bonne heure envahi la Phénicie.



56. — Phéniciens apportant leur tribut en Égypte. Tombeau de Rekhmara.
Mémoires de la mission du Caire, t. V, fasc. 1, pl. V.

II. LA PHÉNICIE SOUS LES ÉGYPTIENS. — La plus ancienne inscription égyptienne qui mentionne la Phénicie la nomme *Dahé* ou *Zahi*. W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 176-182. D'après ses calculs, entre 1587 et 1562 avant notre ère, Aahmés atteignit son territoire. Il nomme des *Fenkhu* qui travaillaient dans des carrières. Thothmès Ier, vers 1541-1516, envahit toute la Syrie jusqu'à l'Euphrate. Thothmès III, vers 1503-1449, mentionne la 23e année de son règne une victoire sur les *Fenkhu* et les autres habitants de la Syrie; la 29e année, il fait une campagne contre les Rutennu, Tunep, Arvad et Zahi et s'empare d'un riche butin; sa 30e année, il prend Cédès, Simyra et Arvad; sa 34e année, il fait payer tribut au pays de Zahi, de Rutennou et d'Asi (Cypre). Aménophis III, vers 1414-1379, tient sous sa domination la Phénicie et la Syrie tout entière. Les lettres de Tell el-Amarna nomment les gouverneurs de Tyr, de Béryte, de Simyra, de Gebal, d'Accho, de Sidon, etc., qui représentaient le Pharaon dans ces villes à cette époque. Voir *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. V, 1896, p. 131, 133, 151, 267, 271, etc. Ramsès II envahit à son tour le pays et une inscription de lui se voit encore près du *Nahr-el-Kelb* (le Lycus). — M. W. M. Müller, *Asien und Europa*, p. 208-212, nie que les *Fenh*=*Fenkhu* des textes hiéroglyphiques soient les Phéniciens mais, quoi qu'il en soit de ce nom, les guerres des Pharaons contre le pays sont historiques.

III. SUPRÉMATIE DE SIDON. — Ce qu'ils faisaient à l'égard des Égyptiens, auxquels ils payaient tribut dans l'intérêt de leur commerce, les Phéniciens le firent à l'égard de presque tous leurs vainqueurs, à toutes les périodes de leur histoire. Après avoir été à peu près égales entre elles, les cités phéniciennes acquirent cependant plus ou moins d'importance. Aradus (Arvad) et surtout Sidon exercèrent d'abord une certaine suprématie. Du temps d'Homère, tous les marchands de Phénicie n'étaient connus que comme Sidoniens. *Iliad.*, XXIII, 743-748; VI, 290-295; *Odys.*, IV, 613-619; XV, 460. Avec le déclin de la puissance égyptienne, après Ramsès II, du temps de Moïse, Sidon se fit connaître comme « Sidon la grande ». Jos., XI, 8; XIX, 28. Son territoire s'étendit jusqu'à Laïs (Dan). Jud., XVIII, 7-8. Ce fut sans doute la crainte qu'inspirait son pouvoir qui empêcha les Hébreux, lors de la conquête de la Terre Promise, de s'emparer de villes qui n'auraient pu leur résister par leurs propres forces, Accho, Achazib, Aphec, Jud., I, 31; cf. Eccli., XLVI, 21, et qui avaient été attribuées à Aser, lors du partage de la Terre Sainte. Cf. Jos., XIX, 26.

Les cités du voisinage de Sidon, Sarepta, Heidun, peut-être Béryte (Beyrouth), Ecdippe et Accho acceptèrent sa suzeraineté. Elle se distingua particulièrement pendant cette période par ses progrès dans les arts, dans la guerre et dans la navigation. Les premiers navigateurs grecs les rencontrèrent dans toutes les parties de la Méditerranée où ils s'aventuraient, et l'on savait qu'ils fréquentaient de plus des régions inconnues à l'Hellade. Une guerre qu'ils eurent à soutenir contre les Philistins, qui s'étaient établis au sud de leur pays sur les rives de la Méditerranée, leur mérita une grande réputation d'audace, mais elle fut pour eux un échec fatal à leur puissance. Les Philistins, conduits par le chef des Ascalonites, assiégèrent Sidon par terre, la bloquèrent et voulurent la forcer à se rendre, mais ses habitants se sauvèrent par mer et se réfugièrent à Tyr, Justin, *Hist. Philipp.*, XVIII, 3. Avant cette défaite, à l'époque des Juges et antérieurement à la judicature de Jephté, les Sidoniens avaient opprimé les Israélites, Jud., X, 12, mais nous n'avons aucun détail à ce sujet.

IV. SUPRÉMATIE DE TYR. — L'hégémonie passa alors à Tyr. C'était vers 1250 avant notre ère. Voir J. Kenrick, *Phœnicia*, p. 343. Elle dura jusqu'en 877. Du temps de Josué, Tyr est appelée « une ville forte », Jos., XIX, 29, et elle ne le cédait probablement alors qu'à Sidon en importance. L'arrivée dans ses murs des Sidoniens vaincus lui assura la suprématie. Dans le *Voyage d'un Égyptien*, trad. Chabas, 1866, p. 169, vers 1350, elle est mentionnée comme un port « plus riche en poissons qu'en sable ». Vers 1130, la colonisation de Gadès

(fig. 57), au delà des colonnes d'Hercule, sur le rivage de l'Atlantique, marque un nouvel élan et une hardiesse plus grande qu'auparavant dans les entreprises commerciales et dans le rayon d'action de la Phénicie. Ce furent les Tyriens qui effectuèrent les plus longs voyages, Hérodote, I, 1, et qui cherchèrent à nouer le plus de relations pour ouvrir à leur commerce toute espèce de débouchés. L'histoire sainte nous en fournit des exemples remarquables. Lorsque David fut acclamé roi à Hébron, Abi-Baal occupait le trône de Tyr (fig. 58). Dius,



57. — Monnaie de Gadès.
Tête d'Alexandre le Grand. — ꝶ. *Meba'alê Agadir*. « Des citoyens de Gadès ». Deux poissons.

Fragm. II; Ménandre, *Fragm.* I, dans *Histor. Græc. fragm.*, édit. Didot, t. IV, p. 398, 446. Cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 17, 18. Il eut pour successeur son fils Hiram, âgé de dix-neuf ans. *Ibid.* Celui-ci semble avoir discerné promptement les hautes qualités de David et le profit qu'il pourrait tirer de son alliance. Peu après la prise de Jébus par le jeune roi, il lui envoya des ambassadeurs avec des cèdres du Liban, des maçons et des charpentiers pour lui bâtir un palais. I Par., XIV, 1. Cf. II Reg., VII, 2. Les bonnes relations durèrent



58. — Sceau en sardoine ayant appartenu לאבי בעל à « Abi-Baal. » Musée de Florence. Grossi au double.

pendant tout leur règne. III Reg., v, 1. Lorsque David prépara les matériaux pour la construction du temple de Jérusalem, les sujets d'Hiram, Sidoniens et Tyriens, « lui apportèrent beaucoup de cèdres. » I Par., XXII, 4.

Sous son fils Salomon, les rapports devinrent encore plus étroits. A la mort de David, Hiram lui envoya une ambassade. III Reg., v, 1; Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 6, et Salomon en profita pour lui demander son concours dans l'œuvre de la construction du Temple. Josèphe reproduit les lettres qu'il dit avoir été échangées entre les deux monarques en cette circonstance; il assure qu'elles étaient conservées dans les archives de Tyr et de Jérusalem. *Ant. jud.*, VIII, II, 7-8. Il leur fut facile de s'entendre. Les Phéniciens avaient tout intérêt à vendre leur bois du Liban et à recevoir en échange les denrées qui abondaient en Palestine, et dont la Phénicie avait besoin pour sa nombreuse population. L'accord fut conclu à ces conditions : Salomon fournirait annuellement ,pendant la durée du contrat, 20000 cors d'orge, autant de froment, 20000 baths d'huile et la même quantité de vin. III Reg., v, 3-12. Les Phéniciens donneraient en échange les bois nécessaires et les ouvriers qui dirigeraient et exécuteraient les travaux de construction et de décoration. Hiram avait fait élever lui-même des temples à ses dieux, Melkarth et Astoreth, Ménandre, *Fragm.* I, p. 446; il envoya au roi d'Israël un excellent architecte qui s'appelait aussi Hiram.

La construction du temple de Jérusalem et du palais royal dura vingt ans. III Reg., VI, 38; VII, 1; cf. IX, 10. Quand tout fut achevé, Salomon, pour reconnaître les services que lui avait rendus Hiram, lui céda de son propre gré vingt villes de Galilée, dans le voisinage d'Acho, qui faisait probablement partie du royaume de Tyr. A cause de ce voisinage, elles semblaient donc devoir être à la convenance du roi phéniciénn, mais elles étaient placées sur un plateau nu et désolé, qui déplut au prince tyrien; il exprima son mécontentement en donnant au territoire le nom de Chabul, « rebut, balayures. » III Reg., IX, 10-13. Voir CHABUL, t. II, col. 473. Leur amitié mutuelle n'en fut pas d'ailleurs rompue pour cela. Saint Justin. *Dial. cum Tryph.*, 34, t. XI, col. 549, reproche à Salomon d'avoir adoré les idoles à Sidon. Ménandre, *Fragm.* II, p. 447 (dans Clément d'Alexandrie, *Strom.* I, 21, t. VIII, col. 840), raconte que le roi de Tyr lui donna une de ses filles en mariage. Cf. III Reg., XI, 1 (Sidoniennes). Quoi qu'il en soit de ces faits, il est certain que les deux rois s'entendirent pour aller faire un commerce fructueux à Ophir. Voir OPHIR 2, col. 1289. Les Phéniciens étaient les maîtres de la Méditerranée, mais il ne l'étaient pas de la mer Rouge. Ils fournirent des matelots au roi de Juda qui mit à profit leur habileté dans le golfe Persique, III Reg., IX, 26, ce qui les enrichit les uns et les autres.

Hiram mourut à l'âge de 53 ans, après un règne de 33 ans. Il eut pour successeur son fils Baléazar. Ménandre *Fragm.* I, p. 446. Après lui, le trône fut occupé par Abd.-Asboreth, qui périt de mort violente. Dans l'espace de 34 ans, trois rois moururent assassinés et la dynastie régnante fut changée trois fois, Ithobal ou Eth-Baal, en montant sur le trône, y ramena la tranquillité. Il était en même temps grand-prêtre d'Astoreth. Il fit alliance avec Achab, roi d'Israël, et lui donna sa fille Jézabel en mariage. III Reg., XVI, 31. Ménandre lui attribue la fondation de Botrys, sur la côte, au nord de Gebal. *Fragm.* IV, p. 447. En fondant cette ville, Ithobal avait peut-être pour but de se défendre contre l'Assyrie qui était alors pour la Phénicie une menace perpétuelle.

Ithobal eut pour successeur son fils Balezor ou Baal-asar, et celui-ci, son fils Matgen ou Mattan. Tyr était alors divisée entre le parti aristocratique et le parti populaire. Justin, *Hist. Phil.*, XVIII, 5. Mattan craignait que le parti populaire ne l'emportât. Pour l'empêcher, il donna sa fille Élisa à son frère Sicharbas, grand-prêtre de Melkarth, qui épousa ainsi sa nièce et de la sorte devint l'héritier présomptif du royaume. A sa mort, Mattan laissait un fils appelé Pygmalion, âgé de 8 ou 9 ans. Le parti populaire le choisit pour son roi, et Sicharbas et Élisa rentrèrent dans la vie privée. Au bout de sept ans, le jeune Pygmalion fit tuer son beau-frère, qui était en même temps son oncle. Élisa (Didon), sa sœur, réussit à lui échapper et se sauva avec une flotte d'abord en Chypre, puis en Afrique où elle bâtit la ville devenue si célèbre sous le nom de Carthage, 143 ans après la construction du temple de Jérusalem, raconte Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 18. Sur ce récit, cf. la critique de O. Meltzer, *Geschichte der Karthager*, 1870, p. 111-141; G. Rawlinson, *Phœnicia*, p. 122-126.

Voici la liste des rois de Tyr depuis Hiram jusqu'à Pygmalion, avec les années de leur règne, d'après Pietschmann, *Geschichte der Phönizier*, p. 299. Ménandre,

d'où sont tirés ces chiffres, *loc. cit.*, ne les donne que jusqu'à Pygmalion.

	Avant J.-C.
Hiram	969-936
Baalbazer	935-919
Abdastart	918-910
Metuastart	909-898
Astharymos	897-889
Phellés (8 mois)	— 888
Ithobaal	887-856
Baalazar	855-850
Mettenos	849-821
Pygmalion	820-774

V. LA PHÉNICIE SOUS LES ASSYRIENS. — Quand les Phéniciens avaient été affranchis des invasions égyptiennes, ils n'avaient pas tardé longtemps à avoir à redouter celles des Assyriens. Il est possible que vers l'an 1140, Nabuchodonosor Ier, roi de Babylone, ait fait déjà une incursion en Phénicie. Cf. Winckler, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, 1892, p. 95 et note 18, p. 329, mais les Assyriens devaient être pour ce pays un ennemi bien plus à craindre. Théglathphalasar Ier, vers 1100, poussa ses troupes jusqu'à la Méditerranée près d'Arvad. Au IXe siècle, vers 877, sous le règne d'Ithobal, Assurbanipal pilla le pays. Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, 1889, p. 122. La Phénicie n'eut pas moins à souffrir qu'Israël sous les successeurs de ce prince. Parmi les tributaires de Salmanazar II figurent Tyr, Sidon, Gebal, et Arvad, de même que Jéhu d'Israël. Mattanbaal d'Arvad combattit contre les Assyriens avec Achab d'Israël à la bataille de Karkar (854 avant J.-C.). Au VIIIe siècle, Théglathphalasar III, qui ravagea Israël, reçut aussi le tribut d'Arvad, de Tyr et de Gébal, à qui il fit plusieurs fois la guerre. Voir Pietschmann, *Geschichte der Phönizier*, p. 299 sq., Salmanasar IV, d'après un fragment de Ménandre, dans Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XIV, 2, assiégea Tyr pendant cinq ans. Les ennemis les plus redoutables d'Israël et puis de Juda. Sargon, Sennachérib, Asarhaddon, Assurbanipal tinrent la Phénicie sous leur joug. Au VIe siècle, le vainqueur de Jérusalem, Nabuchodonosor II, assiégea Tyr et Sidon. Sidon fut prise après avoir perdu par la peste la moitié de ses défenseurs. Ezech., XXVIII, 21-23. Tyr résista pendant treize ans. Ménandre, *loc. cit.* Cf. Ezechiel, XXVI, 2, 8-12, 17-18, vers 585. Les prophéties contre la grande ville phénicienne commençaient ainsi à s'accomplir.

Les habitants de la Palestine avaient eu plus d'une fois à se plaindre de la cupidité et des violences des Phéniciens. Ps. LXXXII (LXXXIII), 8; Ezech., XXVI, 2; Joel, III, 3-6; Amos, I, 9; I Mach., V, 15; II Mach., VIII, 10. Les prophètes avaient prédit le châtiment que Dieu infligerait à Tyr et à Sidon. Is., XXIII, 1-17; Jer., XXV, 22; XXVII, 3; XLVII, 4; Ezech., XXVI-XXVIII; Ose., IX, 13-15; Joel, III, 4-8; Amos, I, 9-10; Zach., IX, 3-7. Ces menaces ne devaient cependant s'exécuter complètement que plus tard. — La Phénicie passa du joug de Babylone sous celui de Cyrus, vainqueur de Nabonide et de Baltassar.

VI. LA PHÉNICIE SOUS LA DOMINATION PERSE ET GRECQUE. — Les Phéniciens n'eurent pas alors à se plaindre de la domination perse. Cyrus ne les inquiéta pas. Cf. Hérodote, III, 19, 44. Vers cette époque ils purent fournir des matériaux aux Juifs pour la reconstruction du temple de Jérusalem, I Esd., III, 7, et ils furent payés en blé et en vin. Cambyze les comprit dans la même satrapie que la Palestine, la Syrie et Cypre, et il eut recours à leur marine. Hérodote, III, 19. Il n'essaya pas de les forcer à le servir contre Carthage. Leurs marins aidèrent les Perses contre les Grecs, jusqu'en 351 où Sidon se révolta. Ochus les soumit bientôt. — Ils conservèrent leurs rois jusqu'après la bataille d'Issus (333), où ils furent asservis par Alexandre le Grand, qui infligea un long siège et un dur châtiment à Tyr. Voir TYR. Après la mort d'Alexandre, la Phénicie échut à Laomédon, en 320 à Ptolémée Lagus, en 314 à Antigone. En 287, elle fut de nouveau soumise à Ptolémée Lagus, et elle demeura pendant près de 70 ans sous la domination des Lagides qui les gouvernèrent avec sagesse, jusqu'au règne de Philopator. Ce roi monta sur le trône en 222, et se montra faible et mauvais administrateur. Antiochus III en profita. En 219, il chassa les Égyptiens de Séleucie, le port d'Antioche, et prit possession de Tyr et d'Accho qui avait reçu alors le nom de Ptolémaïde. En 198, à la suite de la victoire d'Antiochus sur Scopas, Polybe, XVI, 18; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 3, la Phénicie devint définitivement la possesion des Séleucides. La fondation d'Alexandrie l'avait rendue jalouse de l'Égypte; elle s'accommoda fort bien du gouvernement des rois de Syrie, qui la traitèrent avec faveur, participèrent à ses fêtes, II Mach., IV, 18, visitèrent ses principales villes, II Mach., IV, 44-50. Elle les paya de retour. Tite Live, XXVII, 30. Pendant le règne d'Antiochus Épiphane, ce prince, ayant condamné injustement à la mort, à Tyr même, les Juifs qui avaient dénoncé les crimes de Ménélas, voir t. IV, col. 964, les Tyriens touchés de leur sort, leur donnèrent une sépulture honorable, II Mach., IV, 49, mais il n'en avait pas toujours été ainsi. Ils s'étaient joints aux ennemis des Juifs au commencement de la persécution. I Mach., V, 15. Plus tard, entraînés par leur avidité mercantile, ils acceptèrent les propositions des généraux d'Antiochus, quand ils leur offrirent de leur vendre à bas prix les prisonniers qu'ils espéraient faire dans la guerre contre Judas Machabée, ce qui leur assurerait, en les revendant, un gain considérable. II Mach., VIII, 11. Ils accoururent en foule à la suite de l'armée syrienne, I Mach., III, 41, apportant avec eux une grande quantité d'or et d'argent. Nicanor avait compté payer avec le bénéfice de la vente des esclaves juifs les deux mille talents d'argent que son maître Antiochus devait payer aux Romains. II Mach., VIII, 10. Voir ANTIOCHUS IV, t. I, col. 698. Il fut complètement battu par Judas Machabée. Les cupides marchands phéniciens eurent la vie sauve, mais il leur fallut donner au vainqueur l'argent qu'ils avaient apporté. II Mach., VIII, 25; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VII, 4. C'est le dernier événement dans lequel les Phéniciens se trouvent mêlés à l'histoire juive. — Ils s'hellénisèrent de plus en plus sous le gouvernement des Séleucides. Leurs monnaies portèrent des légendes grecques à côté des légendes phéniciennes, les noms grecs devinrent à la mode. Antipater et Apollonius, philosophes stoïciens de Tyr, Strabon XVII, II, 22, Philon de Byblos, Dius, Théodote, Philostrate, Boëthus et Diodote, péripatéciciens de Tyr, Hermippe de Béryte étudièrent la philosophie grecque, Strabon, XVII, II, 22; leurs littérateurs écrivirent leurs ouvrages en grec.

VII. LA PHÉNICIE EST SOUMISE AUX ROMAINS. — Le royaume des Séleucides prit fin l'an 83 avant J.-C. et la Phénicie dut alors se soumettre à Tigrane, le roi d'Arménie contemporain de Lucullus et de Pompée. Ce ne fut pas pour longtemps. Les Romains attaquèrent Tigrane en 69 et ne tardèrent pas à le déposséder de la Syrie et de la Phénicie. Ce fut alors la fin pour toujours de son indépendance. La Phénicie fit partie de la province de Syrie sous un proconsul ou un propréteur. Cependant Tyr, Sidon et Tripoli restèrent cités libres. Les Actes, XII, 20-23, supposent cette autonomie relative. Ils nous apprennent qu'Hérode Agrippa était en discussion l'an 44 avec Tyr et Sidon et que ces deux villes lui envoyèrent une ambassade à Césarée pour calmer sa colère. Hérode ne leur aurait point cherché querelle, si ces cités avaient été complètement gouvernées par Rome, car autrement il aurait eu sur les bras les Romains eux-mêmes, ce à quoi il n'aurait eu garde de s'exposer.

VIII. LE CHRISTIANISME EN PHÉNICIE. — Le christianisme ne tarda pas à s'implanter en Phénicie, comme

l'avaient prédit les prophètes. Ps. LXXXVI (LXXXVII), 4; cf. Zach., IX, 4. Notre-Seigneur avait daigné visiter le pays de Tyr et de Sidon, dont il avait déclaré l'incrédulité moins coupable que celle des Juifs, Matth., XI, 21-22; Luc., X, 13-14, et il avait guéri la fille de la Chananéenne qui était possédée. Matth., XV, 21; Marc., VII, 24-31. Des Phéniciens avaient été témoins de ses miracles, Luc., VI, 17. Quelques-uns des nouveaux chrétiens qui avaient quitté Jérusalem après le martyre de saint Étienne se dispersèrent en Phénicie et y prêchèrent la foi aux Juifs qui habitaient le pays. Act., XI, 19. Quand saint Paul, lors de son troisième voyage de mission (an 58), se rendant en Palestine à son retour de Grèce et d'Asie Mineure, débarqua à Tyr, il y trouva une église déjà établie et y séjourna pendant sept jours, bien accueilli par les nouveaux chrétiens, hommes, femmes et enfants. Act., XXI, 3-6. Le christianisme fut florissant dans cette ville pendant les deux premiers siècles. Origène s'y retira vers 250 et c'est là qu'il mourut.

VII. BIBLIOGRAPHIE. — *Corpus inscriptionum semiticarum*, in-f°, part. I, t. I, Paris, 1881-1889; Scylax, *Periplus*, dans C. Müller, *Geographi minores*, édit. Didot, in-4°, Paris, 1855-1861, t. I; Falconer, *Voyage of Hanno*, Londres, 1797; F. C. Movers, *Die Phönizier*, 2 tomes en 4 in-8°, Bonn, 1841-1856; Walpole, *Ansayrii*, in-8°, Londres, 1851; John Kenrick, *Phœnicia*, in-8°, Londres, 1855; W. Gesenius, *Scripturæ linguæque Phœniciæ monumenta*, 3 in-4°, Leipzig, 1857; E. Renan, *Mission de Phénicie*, in-4°, Paris, 1864; *Voyage d'un Egyptien en Syrie, en Phénicie*, traduit par Chabas, in-4°, Paris, 1866; Hans Prutz, *Aus Phönizien. Geographische Skizzen und historische Studien*, in-8°, Leipzig, 1876; di Cesnola, *Cyprus*, in-8°, Londres, 1877; Id., *Salaminia*, in-8°, Londres, 1882; G. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. III, 1885; G. Rawlinson, *History of Phœnicia*, in-8°, Londres, 1889; Id., *Phœnicia*, dans *Story of the Nations*, in-8°, Londres, 1889; B. Pietschmann, *Geschichte der Phönizier*, in-8°, Berlin, 1889; A. Mayr, *Aus den phönischen Nekropolen von Malta*, in-4°, Munich, 1905; W. von Landau, *Die Bedeutung der Phönizier im Völkerleben*, in-8°, Leipzig, 1906.

F. VIGOUROUX.

PHÉNIX, oiseau fabuleux, dont les auteurs anciens font souvent mention. Cf. Métral, *Le Phénix*, Paris, 1824. D'après Hérodote, II, 73, le phénix arrivait d'Arabie, tous les cinq cents ans, apportait avec lui le corps de son père, enveloppé de myrrhe, et le déposait dans le temple du soleil. Lucien, *Hermot.*, 53; Pline, *H. N.*, X, 2; Ovide, *Amor.*, II, 6, 54; *Metam.*, XV, 391; Claudien, *Laud. Stil.*, II, 417; Horapollon, II, 57, etc., font aussi mention du phénix. Tacite, *Annal.*, VI, 28, rapporte différentes traditions à son sujet, en concluant que « tout est incertain et augmenté de fables », mais que du moins « il est sûr qu'on voit quelquefois cet oiseau en Égypte. » On a voulu reconnaître le phénix dans l'oiseau d'Osiris, le *bonou;* mais cet oiseau est un vanneau ou une espèce de héron. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, p. 131, note 2. Les premiers écrivains ecclésiastiques ont fait grand état de la fable du phénix, parce qu'ils y voyaient un symbole de la résurrection. Voici la forme que prend la fable dans la *Didascalie*, 20, trad. Nau, Paris, 1902, p. 108 : Le phénix « est unique, car s'il avait une femelle, les hommes en verraient bientôt beaucoup, tandis que maintenant on n'en voit qu'un qui entre en Égypte tous les cinq cents ans, et va à l'autel qui est appelé du Soleil. Il rassemble du cinnamome, puis, priant vers l'orient, le feu s'allume de lui-même, le brûle et le réduit en cendre; puis, de cette cendre, il se forme un ver, qui croît semblable à lui et devient un phénix parfait; puis il s'éloigne et retourne d'où il est venu. » Cf. *Ibid.*, p. 166. La même légende se retrouve dans S. Clément, *I Cor.*, 25, t. I, col. 261; les *Constitutions apostoliques*, V, 7, t. I, col. 846; Tertullien, *De resur. carn.*, 13, t. II, col. 811; S. Ambroise, *De exces. fratr.*, II, 59, t. XVI, col. 1331, etc. Ces auteurs font séjourner le phénix en Arabie ou dans l'Inde; il n'apparaît en Égypte que pour y périr et y renaître. — Dans un passage où il parle de ses espérances de longue et heureuse vie, Job, XXIX, 18, s'exprime ainsi :

Je disais : Je mourrai dans mon nid,
J'aurai des jours nombreux comme le *ḥôl*.

Le mot *ḥôl*, fréquemment employé dans la Bible hébraïque, y a toujours le sens de « sable », et la comparaison du sable est usitée pour donner l'idée d'un peuple nombreux, Gen., XXII, 17; Jos., XI, 4; I Reg., XIII, 5; Is., X, 22, etc., et aussi d'un petit nombre d'années que l'on assimile à un grain de sable. Eccli., XVII, 8, 9. Dans ce dernier passage, cent ans sont comparés à un grain de sable; Job, au contraire, se promettait des jours nombreux comme le sable. Cependant les massorètes ont noté ici le mot *ḥôl* d'un signe indiquant qu'il n'a pas le même sens que dans les autres passages. Les Septante l'on traduit primitivement par φοῖνιξ, qui veut dire à la fois « palmier » et « phénix ». Comme le palmier se nomme en hébreu *tâmâr* et non pas *ḥôl*, les Septante avaient donc eu en vue tout d'abord le phénix. Pour corriger l'amphibologie du mot grec, on substitua ensuite l'expression στέλεχος φοίνικος, « tronc de palmier ». Les talmudistes assurent que dans ce passage de Job il est question du phénix, *Sanhedrin*, fol. 108, 2, et les commentateurs rabbiniques affirment la même chose. D'après eux, le phénix serait le seul de tous les animaux qui aurait refusé de partager le fruit défendu avec Ève, et plus tard Noé aurait souhaité au phénix une vie sans fin. Cf. Buxtorf, *Lexic. talmud.*, col. 720. Le phénix aurait été appelé *ḥoli* par les Égyptiens, si l'on en croit les hiéroglyphes interprétés par G. Seyffarth, dans la *Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellsch*, t. III, p. 64, et les mots *allôê* ou *alloê*, reproduisant *ḥôl*, sont traduits dans les glossaires coptes-arabes par *semendel* ou *semendar*, noms communs aux deux animaux qui échappent à l'action du feu, la salamandre et le phénix. L'idée d'oiseau paraît appelée dans le texte de Job par celle du nid, mentionné au vers précédent, et le phénix était dans l'antiquité le symbole de la longue vie; on disait proverbialement : φοίνικος ἔτη βιοῦν, « vivre les années du phénix ». Lucien, *Hermot.*, 53. Il faut observer cependant qu'au lieu de *qinni*, « mon nid », les Septante, Saint Éphrem et Barhebræus ont lu *qânaï* pour *qânéh*, « roseau », dans le premier vers, ce qui rendrait moins probable la mention d'un oiseau dans le second. Rosenmüller, *Jobus*, Leipzig, 1806, t. II, p. 694; Welte, *Das Buch Job*, Fribourg-en-B., 1849, p. 283; Delitzsch, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876, p. 381-383; Knabenbauer, *In Job*, Paris, 1886, p. 342, etc., regardent comme possible ou même probable la désignation du phénix par le mot *ḥôl*. Elle ne peut étonner de la part d'un auteur familier avec les choses de l'Égypte et de l'Arabie. La mention d'un mythe, pris comme simple terme de comparaison par un écrivain sacré, ne soulève pas non plus de difficulté, cette mention n'impliquant à aucun degré la réalité du mythe allégué. Cependant cette explication ne s'impose pas. D'autres interprètes se contentent d'entendre le mot *ḥôl* dans son sens habituel de « sable », adopté par la Vulgate. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 454; Le Hir, *Le livre de Job*, Paris, 1873, p. 354.

H. LESÊTRE.

PHERATH (hébreu : *Perâṭâh*, avec le *hé* local; Septante : Εὐφράτης; Vulgate : *Euphrates*), lieu où Jérémie, sur l'ordre de Dieu, alla cacher dans le creux d'un rocher la ceinture neuve qu'il venait d'acheter, où il la trouva ensuite toute pourrie. Jer., XIII, 1-7. Les anciens interprètes et commentateurs ont généralement

cru qu'il était là question du fleuve de l'Euphrate. Bochart cependant, *Geographia sacra*, 3e édit., *Opera*, 1692, t. I, col. 956, et quelques autres après lui, y ont vu plutôt la petite ville d'Éphrata. Cf. Knabenbauer, *In Jer.*, 1889, p. 183-186. Les palestinologues modernes contestent l'ancienne identification et voient le Pherath ou plutôt *Phârah* (le ת, *t*, n'étant que le ה transformé par la présence du ה local) de Jérémie dans l'*Ouadi Fârah*, ou vallée de Phârah, avec l'article *haf-Fârah* (Septante : Φαρά; Vulgate, *Aphara*). Jos., XVIII, 23. Voir APHARA, t. I, col. 721. Sur une trentaine de fois que les auteurs nomment l'Euphrate, à l'exception de deux ou trois cas isolés, c'est presque toujours « le fleuve d'Euphrate », où sa nature est déterminée par le contexte : en Jérémie, XIII, sur quatre fois que le nom est répété de suite, non seulement cet appositif ne lui est pas adjoint, mais c'est celui de « rocher » ou « région rocheuse ». « Prends la ceinture que tu as achetée et qui ceint tes reins; lève-toi et va à *Perâtha* et cache-la dans un creux du rocher, » *binqiq has-sâla'*. Jer., XIII, 4. Quand le Seigneur veut instruire le peuple par un symbole prophétique, pour frapper davantage son attention, c'est toujours sous ses yeux qu'il le fait exposer; il serait étrange, en ce cas, qu'il envoyât Jérémie à une distance de près de trente jours de marche.

Formé par la jonction de l'*ouâd' er-Redeidâh* et de l'*ouad' ibn 'Idd*, appelé encore *ouâdi-'Anâtâ*, parce qu'il passe sous cette localité qui est l'antique Anathoth, patrie de Jérémie, l'*ouadi-Fârah* commence à trois kilomètres au nord-est de *'Anâtâ* (fig. 59). De chaque côté de la vallée s'élèvent, à une hauteur de plus de cent mètres, de gigantesques rochers percés d'innombrables grottes, les unes naturelles, les autres artificielles. Plusieurs d'entre elles sont sans doute de celles où se cachèrent les Israélites fuyant devant les Philistins, aux premiers temps du règne de Saül, I Reg., XIII, 6, et auxquelles faisaient allusion ces ennemis d'Israël, XIV, 11, en voyant Jonathas monter de la vallée qui est sous Machmas, c'est-à-dire de l'*Ouadi-Soueinit*, l'un des affluents de l'*Ouadi-Fârah*, qu'il rejoint un peu plus bas. C'est probablement dans l'une d'elles que Jérémie cacha sa ceinture. Les juifs fidèles, au temps de la persécution d'Antiochus, durent chercher avec Mathathias et ses fils un refuge dans cette même vallée et les circonvoisines. Cf. I Mach., I, 56; II, 26, 31. Au temps de la guerre de Judée, Simon ben Gioras ne trouvait pas de cachette plus sûre que ces grottes, pour y renfermer ses trésors, et que la vallée pour y séjourner avec ses partisans. *Bell. jud.*, IV, IX, 4. Josèphe appelle l'endroit Pharan, mais le *n* est sans doute le signe de l'accusatif. En ces mêmes lieux, où les Assidéens avaient accueilli les Machabées et les fugitifs d'Israël plutôt qu'ils ne s'étaient joints à eux, I Mach., II, 42, et II Mach., XIV, 67, les âmes redoutant les dangers du monde vinrent, au Ve siècle de l'ère chrétienne, y reprendre la vie de mortification des Esséniens, comme sous l'ancienne loi. C'est à Fârah, à six milles à l'ouest de Jérusalem, que les Chariton, les Euthyme, les Théoctiste, les pères de la vie cénobitique, l'inaugurèrent en Palestine. Cf. Cyrille Scyth., *Vita S. Euthymii*, n. 12, 41, 114, 184; *Acta sanct.*, januarii t. II, p. 668, 672, 686, 691; *Vita S. Charitonis, ibid.*, septembris t. VII, p. 576.



59. — Vue de l'ouadi *Farâh*, au nord-est de Jérusalem, non loin d'Anatoth. D'après une photographie de M. L. Heidet.

A cette époque, la ville de Phara, qui avait vraisemblablement pris son nom de la vallée, le portait encore, à quelques stades en aval des grottes qui formaient la Laure de Phara ou Pharan; ses ruines sont connues aujourd'hui sous le nom seulement de *Khirbet el-Qoreini*. Au pied des grands rochers, jaillit une source pure et abondante qui se déverse dans des bassins naturels où se jouent de nombreux petits poissons, des crabes et des grenouilles et forme un ruisseau qui va

s'unir, environ six kilomètres plus bas, au *Nahr el-Kelt*. Au-dessus de la fontaine, des moines russes ont jeté en 1905, là où se voient les restes de l'ancienne église, les fondements d'un nouveau monastère et occupent les anciennes grottes. — Voir Schick, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins*, t. III, p. 6; Buhl, *Geographie des alten Palästina*, in-8°, 1896, p. 99-100.

L. HEIDET.

PHÉRÉZÉEN (hébreu : *hap-Perizzi;* Septante : Φερεζαῖοι, dans la Genèse en général et en quelques endroits; plus communément Φερεζαῖος, au sing., correspondant à l'hébreu qui conserve partout ce nombre. La Vulgate emploie quatorze fois *Pherezæus* et huit fois *Pheresæi*), peuplade du pays de Chanaan dont le territoire fut promis à Abraham et conquis par les Israélites. Le Phérézéen est nommé seul avec le Chananéen, Gen., XIII, 7; XXXIV, 30, et Jud., I, 4, pour désigner avec ce dernier toutes les populations du pays. Serait-ce pour spécifier une classe particulière d'entre elles? Selon Gesenius, *Thesaurus*, p. 1126, *Perizzi* a la même signification que *Perâzi*, « campagnard, paysan ». Ce nom serait ainsi l'équivalent de celui de *fellah, fellahin*, employé aujourd'hui pour désigner la classe des cultivateurs par opposition à toutes les autres classes. Quelle que soit la signification étymologique du nom, on ne peut cependant admettre que dans les cas précités le Phérézéen désigne ainsi une catégorie, tandis que le Chananéen représenterait la population des villes ou celle exerçant les professions industrielles et libérales. Dans la plupart des cas le Phérézéen est cité parmi toutes les autres populations comme une d'entre elles, c'est-à-dire comme une tribu ou une nation. De plus, s'il désignait ainsi toute une catégorie, il devrait représenter les « campagnards » de toute la Terre Promise, ceux de la plaine comme ceux de la montagne, ceux de la région septentrionale comme ceux du midi, tandis qu'il est expressément donné pour une des peuplades de la montagne seulement, *in montanis*, Jos., XI, 3, et de la partie méridionale, *in meridie*, *ibid.*, XII, 8. L'opposition du Phérézéen au Chananéen ne l'indiquerait-elle pas plutôt comme le représentant des populations autochtones, tandis que le Chananéen représenterait la race conquérante et dominatrice, comme le *fellah* représente aujourd'hui la race aborigène et le turc l'étranger dominateur? Si aucune indication positive n'appuie cette conjecture, on peut remarquer toutefois que le Phérézéen n'est pas nommé dans la table ethnographique de la Genèse, X, 6-20, parmi les tribus descendant de Chanaan ou de Cham. La population phérézéenne paraît avoir été concentrée dans la partie montagneuse qui devint le partage des fils de Joseph, Éphraïm et Manassé, c'est-à-dire dans la contrée qui forma plus tard la province de Samarie. Jacob étant encore à Sichem, disait à Siméon et à Lévi, ses fils, qui venaient de massacrer les habitants de la ville : « Vous me mettez dans le plus grand embarras, en me rendant odieux aux habitants de ce pays, aux Chananéens et aux Phérézéens. » Gen., XXXIV, 30. Quand les fils de Joseph, d'Éphraïm et de Manassé se plaignaient de manquer d'espace pour s'établir, Josué leur répondait : « Puisque vous êtes un peuple nombreux, montez à la forêt et faites-vous là de l'espace dans le pays des Phérézéens et des Raphaïm, puisque la montagne d'Éphraïm est étroite pour vous. Jos., XVII, 14-16. Abraham les avait trouvés établis jusqu'aux alentours de Béthel. En parlant de la rixe survenue entre les pasteurs du patriarche et de Lot son neveu, alors établi entre Béthel et Haï : « En ce temps, fait remarquer l'auteur sacré, le Chananéen et le Phérézéen habitèrent ce pays. Gen., XIII, 7. Les fils de Juda et de Siméon, trouvèrent les Chananéens et les Phérézéens devant eux quand ils faisaient la conquête de leur territoire particulier. Jud., I, 4-5. Il est possible toutefois qu'en ce passage le nom de Phérézéen ait une signification générique pour désigner les autres habitants de la contrée, distincts des Chananéens proprement dits, car ce sont ordinairement les Amorrhéens qui sont présentés comme les habitants du territoire qui deviendra celui de Juda et de Siméon. Cf. Gen., XIV, 7, 13; Deut., I, 7, 19, 27, 44; Jos., X, 5, 6, 12; Jud., I, 36. — Les Phérézéens furent vaincus avec les autres peuplades de Chanaan et en partie exterminés par Josué et les Israélites. Jos., III, 10; IX, 1; XI, 3, 8; XII, 8; XXIV, 11; Judith, V, 20. Ce qui en resta fut soumis au tribut et à la corvée; on les retrouve dans cette condition sous le règne de Salomon, travaillant aux constructions élevées par ce roi. III Reg., IX, 20; II Par., VIII, 7. Ils sont signalés encore en général avec les éléments chananéens, après la captivité, et on reproche aux Juifs peu fidèles à la loi de prendre de leurs filles en mariage. I Esd., IX, 1.

L. HEIDET.

PHERMESTA (hébreu : *Parmaštâ';* Septante : Μαρμασιμά), le septième des fils d'Aman, qui fut mis à mort par les Juifs de Suse. Esther, IX, 9. D'après J. Oppert, *Parmašta'* est le perse *Paramaistâ*, « celui qui se met au premier rang. » *Commentaire du livre d'Esther*, 1864, p. 22.

PHESDOMIM (hébreu : *Pas Dammîm;* Septante : Φασοδαμίν; *Alexandrinus* : Φασοδομι), localité de Juda. I Par., XV, 13. Le nom complet est *'Éfés Dammîm*, comme il se lit I Sam. (I Reg.), XVII, 1 (Vulgate : *in finibus Dommim*). L'aleph initial de ce nom propre paraît avoir disparu devant l'article dans I Par., XI, 13 : בפס, *bap-Paz*, pour *be-hap-Paz*. Voir DOMMIM, t. II, col. 1483.

PHESHUR. I Esd., II, 38; X, 22; II Esd., X, 3. Voir PHASHUR, col. 223. — II Esd., XI, 12. Voir PHASSUR 4, col. 224.

PHESSÉ (hébreu : *Paséaḥ* [voir PHASÉA, col. 220]; Septante : Βεσσηε; *Alexandrinus* : Φεσση), second fils d'Esthon, de la tribu de Juda et de la famille de Caleb. I Par., IV, 12.

PHÉTÉIA (hébreu : *Petaḥyâh* [voir PHATAÏA, col. 224]; Septante : Φεταία), prêtre, contemporain de David, chef de la dix-neuvième famille sacerdotale. I Par., XXIV, 16.

PHÉTHROS (hébreu : *Patrôs*), la Haute Égypte. Is., XI, 11. Les Septante traduisent dans ce passage Βαβυλωνία, mais ils ont rendu ailleurs le mot hébreu par Φαθωρῆς, de même que la Vulgate l'a rendu par Phaturès. Voir PHATURÈS, col. 224.

PHÉTRUSIM (hébreu : *Patrusîm;* Septante : Πατροσωνιειμ), descendants de Mesraïm. Gen., X, 13-14; I Par., I, 12. La forme plurielle du mot indique qu'il s'agit ici d'un nom ethnique désignant une collectivité d'hommes. Phetrusim « est évidemment formé avec le mot *Patros* où l'on a reconnu depuis longtemps *p-to-res*, « le pays du midi », la Thébaïde. » E. de Rougé. *Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties*, p. 8. Les Phétrusim sont donc les habitants de Phaturès ou Phetros, la terre du sud, la Haute Égypte. Voir PHATURÈS.

C. LAGIER.

PHICOL (hébreu : *Pikôl;* Septante : Φιχόλ et Φιχώλ), chef de l'armée d'Abimélech, roi de Gérare. L'étymologie de ce nom est inconnue; il est probablement chananéen. On ne sait si c'est un nom propre ou un titre de dignité. Si l'on admet avec beaucoup de commentateurs que la Genèse parle de deux Phicol, et non d'un seul, il est plus naturel de supposer que ce mot est simplement le titre du général qui commandait les soldats d'Abi-

mélech. La Genèse, XXV, 22, dit que Phicol ou le Phicol accompagna le roi de Gérare, lorsqu'il alla trouver Abraham pour faire alliance avec lui. Nous retrouvons les deux mêmes personnages ou deux personnages désignés par le même nom, Gen., XXVI, 26, qui vont faire alliance avec Isaac. Si l'Abimélech du temps d'Isaac était le fils de celui qui avait fait alliance avec Abraham, il est vraisemblable que le Phicol de Gen., XXVI, 26, était le successeur de celui de Gen., XXI, 22, et c'est le sentiment le plus vraisemblable. Voir Abimélech 1 et 2, t. I, col. 53, 54.

PHIGELLE, chrétien d'Asie. II Tim., I, 15. Voir Phygelle.

PHIHAHIROTH (hébreu, *Pi Haḥîrôṭ; Haḥîrôt;* Septante : 'Επιρωθ, Είρώθ, ἐπαυλις), localité d'Égypte.

I. De Ramessès a Phihahiroth. — Réunis à Ramessès, quelque part à l'entrée de l'Ouadi Toumilat, les Israélites s'engagèrent dans l'Ouadi le long du canal et vinrent camper à Socoth dans les environs de Phithom. Voir Phithom. Exod., XII, 37. Là ils touchaient à l'extrémité nord du lac Timsah et au désert. Deux routes s'ouvraient devant eux : la route du nord, la plus courte, longeant d'abord les terres cultivées, puis le bord de la Méditerranée, et de là, courant en droiture au pays des Philistins et à la côte syrienne, la route du sud, plus longue et plus difficile, à cause des montagnes qu'il faut traverser, route que suivaient encore les Bédouins avant le percement de l'isthme. C'est par cette seconde route que les Hébreux devaient marcher. « Partis de Socoth, ils campèrent à Etham, aux confins extrêmes du désert. » Exod., XIII, 17, 18, 20. Voir Etham, t. II, col. 2002-2003. Maintenant, comme l'armée de Pharaon approche, et que Dieu veut sauver son peuple, et le sauver par un prodige capital dans l'histoire des Juifs, il lui fait abandonner la route d'Etham qui contournait vraisemblablement le lac Timsah par son extrémité septentrionale, et le ramène en arrière sur le bord occidental et vers le sud pour placer la mer entre lui et le désert. Il le fit camper à Phihahiroth, entre Magdala et la mer, vis-à-vis de Béelsephon. Exod., XIV, 1-2. C'était une folie au point de vue humain, puisque les Hébreux allaient être pris entre la mer, les montagnes et l'armée de Pharaon. Mais Dieu avait ses vues.

II. Le nom et le site. — 1° On a cherché l'étymologie de Phihahiroth du côté de l'hébreu. Le Targum et la Peschito regardent פִּי, *pi,* dans ce nom comme l'état construit de פֶּה, *péh,* « bouche », tandis que pour le premier חירת, *ḥirôt,* signifie montagne ou rocher, et pour le second, « fossé » ou « canal ». Cf. S. Jérôme, *Epist. LXXVIII, ad Fabiolam,* t. XXII, col. 702. Mais Phihahiroth étant un nom égyptien, il faut nous en tenir à l'égyptien. Dans ses fouilles de Tell el-Maskhouta, Naville a rencontré sur une stèle de Ptolémée Philadelphe le nom de , *Pikeheret* ou *Pikerehet,* « la demeure du serpent sacré ». *Store-City of Pithom,* 4e édit., 1903, pl. VIII, IX, lig. 7, X lig. 26. Pikeheret était un sanctuaire d'Osiris dans la terre de Socoth. Il joue un rôle important dans la stèle. Les listes géographiques des temples donnent aussi Pikeheret sous la forme *Askeheret,* . E.-J. de Rougé, *Inscriptions et notices recueillies à Edfou (Haute Égypte),* t. II, pl. CXLV. Elles la nomment alternativement avec Pi-tum et parlent de son serpent sacré, Dümichen, *Geographische Inschriften,* t. III, pl. XXXIII, et, comme la stèle de Philadelphe, la placent dans la région de Socoth. Il y avait donc deux temples dans le VIIIe nome, proches l'un de l'autre, Pi-tum et Pikeheret, ce dernier dans le voisinage de la mer. Sans doute Pikeheret ne se rencontre que sur des monuments ptolémaïques. Mais on peut croire que, là comme ailleurs, les Grecs n'innovèrent pas; ils restaurèrent un ancien culte, agrandirent ou reconstruisirent le temple, respectant une tradition locale et antique. Par suite, il reste probable qu'Osiris, dès la plus ancienne époque, eut un sanctuaire à Pikeheret, *Store-City of Pithom,* p. 30. Et Pikeheret semblerait être le même mot que la Phihahiroth de la Bible.

2° Mais où placer Phihahiroth? Ici la Bible ne nous fournit qu'un point de repère : la retraite des Hébreux vers le sud par le bord occidental du golfe arabique. Mais dans l'Exode station et jour de marche n'étant pas synonymes, nous ne savons combien ils marchèrent dans cette direction. De plus, nous ne savons pas davantage la position de Magdala et de Béelsephon. Les théories sur l'étendue de la mer à l'époque de la XIXe dynastie viennent encore compliquer la question. Certains savants veulent que la mer ait alors communiqué non seulement avec les lacs Amers, mais aussi avec le lac Timsah, au moins par intermittences, ce qui permettrait de chercher Phihahiroth sur les bords de ce dernier lac et Béelsephon en face sur le bord oriental où se trouve la colline actuelle de Toussoum : c'est la théorie de Naville. D'autres, et c'est le grand nombre, nient qu'on puisse attribuer cette extension aux temps historiques; ce serait dans la pré-histoire que la mer en se retirant aurait laissé derrière elle le lac Timsah, peut-être même les lacs Amers, suivant quelques-uns. Par conséquent, Phihahiroth serait à reculer vers le sud, jusqu'au seuil de Chalouf, Lecointre, *La campagne de Moïse pour la sortie d'Égypte* (1882); et même jusqu'à Adjroud qui n'est pas sans rappeler vaguement Phihahiroth. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* 2e édit., 1881, p. 509.

III. Hypothèse de M. Naville. — 1° Le savant égyptologue regarde comme difficile de ne pas admettre qu'au temps de Ramsès II, le golfe s'étendit beaucoup plus au nord qu'aujourd'hui. La mer Rouge ne comprenait pas seulement les lacs Amers, mais aussi le lac Timsah. Il appuie son dire du témoignage des anciens, confirmé suivant lui par les études géologiques des modernes. En conséquence, l'ancien canal aurait été borné à l'ouadi Toumilat, ou à peu près. Tout d'abord Strabon, XVII, 3, 20, place Héroopolis à l'extrémité du golfe arabique. Pline, *H. N.,* VI, XXXIII, 2, dit que sur le golfe d'Æant (arabique) se trouve Héroum. Tous les écrivains de l'antiquité, même les plus récents d'entre eux, parlant d'Héroopolis, semblent supposer le voisinage de la mer. Agathémère fait commencer le golfe arabique à Héroopolis : 'Αραβίος κόλπος.., ἄρχεται ἀπὸ 'Ηρώων πολέως. Müller, *Geographi græci minores,* édit. Didot, t. II, p. 465. Artémidore affirme que les navires partaient d'Héroopolis pour la terre des Troglodytes, dans Strabon XVI, IV, 5. D'où l'on peut sûrement conclure que non seulement au temps de l'Exode, mais même sous les Romains, le golfe s'étendait jusque dans le voisinage d'Héroopolis, à l'ouest d'Ismaïliah. *Store-City of Pithom,* p. 10, 25-26. Nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut penser de ces textes.

Ce point lui semblant acquis, M. Naville cherche à situer en conséquence Pikeheret-Phihahiroth. Par la stèle de Philadelphe et par les textes géographiques, on a vu que Pikeheret était un sanctuaire d'Osiris. Les Grecs, par suite, durent l'appeler Sérapéum, Or, l'*Itinéraire d'Antonin,* édition Wesseling, p. 170, mentionne un Sérapiu ou Sérapéum à dix-huit milles d'Ero ou Héroopolis, et ce ne peut être que Pikeheret, puisque c'est le seul sanctuaire d'Osiris que l'on connaisse dans le voisinage d'Héroopolis. Si l'on cherche maintenant la place qu'il a dû occuper, elle nous est indiquée au pied du Djébel Maryam, falaise plate qui forme comme le fond du lac Timsah sur la rive occidentale. A sa base

et sur les bords du canal se trouve un vaste emplacement romain, en partie recouvert par les lagunes. Il ne concorde pas tout à fait avec la distance de l'*Itinéraire*, mais l'*Itinéraire* ne mérite pas une confiance absolue. Là seulement put être le Sérapéum, et non à huit kilomètres plus loin, endroit que les ingénieurs français ont appelé de ce nom. Ce dernier endroit portait bien une stèle de Darius, mais s'il y a place pour une tour de garde, un *migdol*, il n'y a pas trace d'habitations. *Store-City of Pithom*, p. 25. Que ce soit bien là la situation de Pikeheret, les textes égyptiens et la version des Septante le confirment. *La stèle de Philadelphe* parle de taxes annuelles en chevaux ou en bétail affectées au sanctuaire de Pikeheret, pl. x, lig. 17-20. D'autre part, le *Papyrus Anastasi VI*, pl. IV, nous a appris que sous Ménephtah les Shasou d'Atuma demandèrent à conduire leurs troupeaux dans les pâturages qui appartenaient au domaine ou à la ferme *ah*, de Pharaon, dans la terre de Socoth. Ce mot *ah* désigne un domaine avec pâturages où l'on élève et nourrit les chevaux et tout bétail. Si nous passons maintenant à l'Exode, nous trouvons que les Septante ont rendu *vis-à-vis* de *Phihahiroth*, de l'hébreu et de la Vulgate, par ἀπενάντι τῆς ἐπαυλέως, « devant le domaine, la ferme », l'équivalent exact de l'égyptien *ah*. Ainsi, tandis que l'hébreu donne le nom propre du sanctuaire d'Osiris, les Septante nous parlent du domaine que le *Papyrus Anastasi VI* nous a fait connaître comme étant dans la terre de Socoth où se trouve Pikeheret. Nous avons ainsi le cadre du campement des Israélites : au nord-ouest, Phihahiroth-Pikeheret sur le lac Timsah, non loin de Phithom, proche de l'actuel *Djébel Maryam ;* au sud-est, Migdol ou Magdala, la butte marquée par la stèle des Perses, à peu de distance de l'actuelle station du Sérapéum sur le canal ; à l'est, la mer et, au delà, sur la rive asiatique, Béelsephon, l'actuelle colline de Toussoum. Voilà ce qui semble probable à M. Naville. *Store-City of Pithom*, p. 31.

2° La géographie de l'isthme, selon M. Naville, a contre elle le témoignage d'Hérodote qui vit l'Égypte sous les Perses. A lui tout seul cet auteur suffit à ruiner la thèse que nous venons d'exposer. Il dit du canal qu'il avait « quatre journées de navigation... On commença à le creuser, poursuit-il, dans cette partie de la plaine d'Égypte qui est du côté de l'Arabie. La montagne qui s'étend vers Memphis, et dans laquelle sont les carrières, est au-dessus de cette plaine et lui est contiguë. Le canal commence donc au pied de la montagne ; il va d'abord pendant un long espace, *d'occident en orient*, il passe ensuite par les gorges de cette montagne et *se porte au midi* dans le golfe d'Arabie. » II, 158. « La signification du passage et l'intention de l'auteur sont visibles : Hérodote décrit les deux directions du canal, l'une de l'ouest à l'est dans le sens de l'Ouadi Toumilat, l'autre de l'est au sud, dans le sens des lacs Amers. La montagne dont il parle est le versant méridional de la chaîne qui longe l'Ouadi, et la gorge de cette montagne correspond à l'ouverture septentrionale du bassin qui contient les lacs Amers. La topographie de l'historien ne s'accorde en aucune façon avec la carte de M. Naville qui place l'ancien rivage de la mer Rouge entre Pikeheret et le lac Timsah, ne laissant ainsi aucun moyen de tracer le coude décrit par le canal de l'est au sud, ni de comprendre en outre, comment les vingt lieues de l'Ouadi Toumilat auraient exigé quatre jours de voyage, quand la journée de navigation, en Égypte, était de treize à quatorze lieues. — On remarquera que la description d'Hérodote est confirmée de plusieurs manières, et notamment par les traces du canal creusé ou recreusé par les Perses depuis les lacs Amers jusqu'aux environs de Suez. Entre ces deux points la Commission d'Égypte a découvert des ruines et des inscriptions, surtout dans le voisinage de Chalouf, près de l'ancien canal (appelé aujourd'hui canal des Pharaons), qui fut retrouvé par le général Bonaparte. » E. Lefébure, *Les fouilles de M. Naville à Pithom*, dans la *Revue des religions*, t. XI, 1885, p. 322. Les traces de ce dernier canal semblent montrer que cinq cents ans avant J.-C. les lacs Amers et le lac Timsah étaient séparés et ne différaient guère de ce qu'ils sont aujourd'hui. — Strabon, XVII, I, 26, fait franchir au canal les lacs Amers : διαρρεῖ δὲ καὶ διὰ τῶν πικρῶν καλουμένων λιμνῶν. Et il nous « représente ces lacs comme dessalés par le canal soit qu'il prenne quelque partie pour le tout, soit qu'il confonde les lacs avec le canal lui-même, qui était large et poissonneux. » E. Lefébure, *loc. cit.*, p. 323. — Pline, qui suit Strabon et d'autres auteurs, compile sans bien comprendre et semble même faire partir le canal de la mer Rouge pour venir aboutir aux lacs, *usque ad fontes amaros. H. N.*, VI, 33. Quoi qu'il en soit, Strabon et Pline nous montrent le canal se prolongeant bien plus loin que l'Ouadi Toumilat à travers des lacs qu'ils distinguent de la mer Rouge. Philadelphe, dans la stèle de Phithom, parle du « Grand lac noir », *Kemour*, et du « lac du Scorpion » (Timsah actuel) comme étant navigables et communiquant par le canal avec la mer Rouge, ce qui permettait aux marchandises du pays des Troglodytes de venir débarquer dans le lac Timsah, pl. x. On ne peut donc accorder à M. Naville que le canal se soit borné à l'ouadi Toumilat. Les lacs Amers de Pline et de Strabon ne peuvent se placer que dans le site actuel de ce nom et ils correspondent, semble-t-il, au grand lac noir de Ptolémée II. Par conséquent, si plus loin Strabon, XVII, III, 20, dit qu'Héroopolis est sur le golfe arabique, si Pline le répète avec lui, *loc. cit.*, nous ne devons pas les prendre à la lettre, pas plus que nous ne prenons à la lettre Josèphe disant que la mer Rouge s'étend jusqu'à Coptos, qui est sur le Nil. *De Bell. jud.*, IV, x, 5. « Les Anciens, qui appelaient *mer* toute grande étendue d'eau, ont regardé les lacs Amers et leur canal tantôt comme faisant partie et tantôt comme ne faisant pas partie de la mer Rouge. On ne peut même comprendre autrement le passage où Aristote dit que Sésostris, le premier, essaya de canaliser la mer Rouge, τὴν ἐρυθρὰν θάλατταν ἐπειράθη διορύττειν. *Metereolog.* I, 14. Les lacs Amers étaient une mer intérieure à peine séparée de l'autre, si bien que l'on pouvait les réunir toutes les deux sous un même nom, quand le sujet n'exigeait pas une précision d'ailleurs peu conforme aux habitudes de l'antiquité. » E. Lefébure, *loc. cit.*, p. 324. Quant aux auteurs qui avec Artémidore font partir les navires d'Héroopolis pour la terre des Troglodytes, cela ne préjuge en rien la question des lacs. Héroopolis était la dernière ville d'Egypte, la plus connue, que l'on rencontrait avant de s'engager dans les lacs reliés à la mer Rouge. On pouvait donc dire que la navigation commençait à cette place. Il n'y a pas d'autre conséquence à en tirer. On ne peut rien tirer non plus du Clysma que la seconde inscription latine de Phithom place à neuf milles d'Ero. Clysma signifie port et pouvait convenir à bien des localités différentes, comme les mots Migdol et Sérapéum. Ce Clysma était quelque part sur le lac Timsah et différait de l'autre Clysma que l'*Itinéraire d'Antonin* place sur la mer Rouge à soixante huit milles d'Héroopolis. Reste le texte d'Agathémère qui pourrait recevoir la même explication que les autres textes. Mais il faut remarquer de plus que cet auteur copie Eratosthène. Celui-ci, dans Strabon, XVI, IV, 4, dit que l'on a à sa droite la Troglodytique quand on longe la côte depuis Héroopolis : ὅπερ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ ἀποπλέουσιν ἀπὸ Ἡρώων πόλεως. Il fait donc simplement Héroopolis *le point de départ* de la navigation, tandis qu'Agathémère change les mots concernant

Héroopolis dont il fait *le commencement du golfe arabique*. Son témoignage en perd toute sa valeur.

Mais peut-être que la géologie donnera raison à M. Naville? Linant de Bellefonds lui est tout entier favorable et il s'en prévaut à plusieurs reprises. *Store-City of Pithom*, p. 25, 26, etc. Partant d'un point communément admis, savoir que la mer Rouge et la mer Méditerranée ont communiqué dans les temps préhistoriques, il signale trois atterrissements successifs intervenus entre les deux mers. Le premier est antérieur à l'histoire, c'est celui qui existe entre les lagunes les plus au sud du lac Menzaleh et le lac Timsah, nommé seuil de Gisr. Le second se trouve entre le lac Timsah et les lacs Amers, c'est le seuil du Sérapéum. Le troisième est situé entre les lacs Amers et le fond du golfe actuel, c'est le seuil de Chalouf. Selon l'auteur, l'atterrissement du Sérapéum s'est produit après Moïse, à plus forte raison celui de Chalouf, et il explique dans ce sens les textes des anciens. Linant, *Mémoires sur les principaux travaux d'utilité publique exécutés en Égypte depuis la plus haute antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, 1872-1873, p. 178-194, surtout p. 195-197, où l'auteur se résume. Les autres géologues sont moins affirmatifs. Ils s'accordent en général pour dire que la mer Rouge n'a pas dû dépasser le Sérapéum depuis les temps historiques. Mais ils admettent par contre que les lacs Amers, à une époque récente, n'ont fait qu'un avec la mer Rouge. Cf. Lecointre, *La campagne de Moïse pour la sortie d'Égypte* (1882), p. 37-38. La difficulté gît donc tout entière dans le seuil de Chalouf. Par sa nature, il est hors de doute qu'il est bien antérieur à Moïse, puisqu'il est d'origine tertiaire. Cf. O. Fraas, *Aus dem Orient : geologische Beobachtungen am Nil, auf der Sinai-Halbinsel und in Syrien*, 1867, p. 170-173; O. Ritt, *Histoire de l'Isthme de Suez*, p. 5. Mais ce seuil a pu être soulevé par les modernes tremblements de terre ou les mouvements du sol. C'est l'opinion de M. Ritt, *loc. cit.*, p. 4-5. Il n'insiste pas et passe à des preuves d'un autre ordre, aux mesures données par les anciens sur la largeur de l'isthme. « Hérodote, dit-il, rapporte que la distance du mont Casius, formant cap sur la Méditerranée, à la mer Erythrée était de mille stades, c'est-à-dire d'environ cent kilomètres, le stade unitaire employé par le savant historien dans toutes ses observations équivalant à peu près à cent mètres. Or, d'après l'examen de la carte, la distance du cap Casius à la mer Rouge est un peu supérieure à la plus petite largeur de l'isthme. Il résulte donc de l'assertion d'Hérodote, que l'isthme de Suez n'avait pas plus de quatre-vingt-dix à quatre-vingt-quinze kilomètres de large, il y a deux mille ans; c'est-à-dire que la mer Rouge devait faire, à cette époque, une pointe d'environ cinquante kilomètres dans l'intérieur de l'isthme. *Loc. cit.*, p. 5. Cf. Linant, *loc. cit.*, p. 161-165. M. Vigouroux répond que M. Ritt « suppose que le stade d'Hérodote n'était que de trois cents pieds; en réalité, il était du double, c'est-à-dire de six cents, comme nous le lisons formellement dans la description du lac Moeris, où il est dit que le stade équivaut à cent oryges et l'orygе à six pieds. Hérodote, II, 149. Le stade était donc de six cents pieds. Par conséquent la distance du mont Casius au golfe de Suez, était, non pas de quatre-vingt-quinze, mais de cent quatre-vingt-cinq kilomètres : c'est plus que la distance actuelle, laquelle ne dépasse pas cent treize kilomètres environ. » *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, 6e édit., 1896, p. 397-398 et p. 390-396, utilisées ci-dessus. C'est même trop, et nous restons perplexes sur la nature du stade employé ici par un auteur qui change à ce sujet d'une page à l'autre. Lecointre, *loc. cit.*, p. 93-99. Les chiffres d'Hérodote, répond-on, confirmés par ceux de Strabon, XI, I, 5, 6; XVII, 1, 21, de Pline, *H. N.*, V, 2, de l'*Itinéraire*, s'appliquent sans doute à la route suivie, et cette route avait ses circuits et ses détours Nous aurions ainsi l'explication de la différence entre ces distances et celles des modernes qui mesurent en ligne droite. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 399.

V. CONCLUSION. — Que conclure maintenant par rapport à Phihahiroth? Évidemment, il faut reculer cette station plus au sud que ne le fait Naville, que ne le suppose Linant. Mais combien plus au sud la reporter? En admettant qu'au temps d'Hérodote, c'est-à-dire au Ve siècle avant J.-C., la largeur de l'isthme ait répondu à peu près à ce qu'elle est aujourd'hui, s'ensuit-il qu'au temps de l'Exode, c'est-à-dire au XIIIe siècle avant J.-C., il en ait été de même? Le seuil de Chalouf, par son origine tertiaire, semble nous l'assurer. Mais ce seuil est un soulèvement, de l'avis de tous les géologues; et, suivant l'ingénieur Lecointe, ce soulèvement qui correspond à un affaissement du côté de la Méditerranée, se poursuit toujours, puisque le fond du canal recreusé par Amrou est resté par places, à Chalouf spécialement, « dans un état de conservation vraiment merveilleux ; les talus sont réguliers, les arêtes vives, le fond de cailloux et d'argile parfaitement plat et sans trace d'ensablement... Sa cote est de 17m76, tandis que celle de la hauteur de la mer Rouge est de 18m36 : il n'aurait donc plus aujourd'hui que soixante centimètres à demi marée, et resterait toujours à sec à marée basse : par suite le canal serait hors de service. » *Loc. cit.*, p. 38. Le même auteur en déduit que le seuil a dû se relever, au minimum, de quatre mètres vingt depuis Ptolémée Philadelphe et « qu'à l'époque de Moïse, il devait être profondément submergé ». *Loc. cit.*, p. 39. Il s'en faut que tous se soient ralliés à cette opinion. Le dernier mot sur la question, controversée entre savants qui ne cherchent pas à supprimer le caractère miraculeux du passage de la mer Rouge, le dernier mot est aux fouilles nouvelles et à leurs révélations. En attendant, on peut penser avec les uns que Phihahirot se trouvait en face des lacs Amers, avec les autres, qu'elle était vers Adjroud, en face de la mer Rouge proprement dite. Cette dernière opinion repose sur la tradition juive alexandrine, acceptée par les premiers chrétiens, et qui peut n'être qu'une accommodation aux conditions géographiques de l'époque. Peut-être encore nous forcerait-elle à reporter trop haut Phihahiroth pour que son identification si séduisante avec Pikeheret n'en souffrît pas. Pourtant, qui sait? L'innombrable multitude des Hébreux avec leurs troupeaux et leurs bagages occupait une immense place et le « vis-à-vis de Phihahiroth » peut nous donner de la marge.

C. LAGIER.

PHILADELPHIE (grec : Φιλαδελφία), ville ancienne de Lydie, en Asie Mineure, sur la rive méridionale du Kogamos, affluent de l'Hermus, actuellement *Alachehr*,



— Monnaie de Philadelphie (dernière partie du Ier siècle de notre ère). — Tête de Diane, à gauche, avec un carquois. — ℞. Apollon jouant de la lyre : ΦΙΛΑΔΕΛΦΕΩΝ ΕΡΜΙΠΠΟΣ ΑΡΧΙΕΡΕΥΣ.

c'est-à-dire « la bigarrée », dans le vilayet d'Aïdin, dans le pachalik d'Anatolie, à 118 kil. de Smyrne, qui lui est reliée par une ligne de chemin de fer. Elle était bâtie sur les derniers contreforts du mont Tmolus, au bord du haut plateau central de l'Asie Mineure (fig. 60). Voir la carte de Lydie, t. IV, col. 448. Elle est mentionnée deux fois dans le Nouveau Testament : Apoc., I, 11, dans la liste des sept Églises de l'Asie

proconsulaire auxquelles saint Jean devait envoyer le livre de ses visions; Apoc., III, 7, en tête de la lettre adressée à l'ange, c'est-à-dire à l'évêque de la ville. Elle fut fondée par Attale II Philadelphe (voir ATTALE II, t. I, col. 1227-1228), roi de Pergame entre les années 159-138 avant J.-C., auquel appartenait son territoire et dont le surnom servit à la désigner. En 133 avant J.-C., elle passa sous la domination romaine, avec tout le royaume de Pergame. Voir PERGAME, t. IV, col. 137. Située tout auprès de la région volcanique nommée *Katakékauménê*, « district brûlé, » qui est très exposé aux tremblements de terre, elle eut beaucoup à souffrir de ce fléau; elle était presque en ruines à l'époque de Strabon, XIII, IV, 10. Mais elle ne tarda pas à se relever. Elle porta pendant quelque temps, au Ier siècle de l'ère chrétienne, le nom de Néocésarée, qu'on lit sur des monnaies contemporaines des règnes de Tibère, de Caligula et de Claude. Sous Vespasien, elle reçut l'épithète de *Flavia.* On lui donna aussi, à l'époque de sa plus grande prospérité, le titre de « petite Athènes », à cause du grand nombre de ses temples et de ses fêtes. Cf. J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus,* 2e édit., 3 vol., in-8°, Gotha, 1878, t. III, 2e partie, p. 276. A l'époque byzantine, c'était encore une ville grande et peuplée, qui faisait un commerce considérable. Philadelphie eut la gloire de ne tomber au pouvoir des Turcs qu'en 1390, après huit années de vigoureuse résistance, alors que toutes les autres villes d'Asie Mineure étaient déjà entre leurs mains.

Alachehr (fig. 61), qui a succédé à la cité antique, est à 200 mètres au-dessus du niveau de la mer, et domine une vaste et fertile plaine. De loin, elle a un aspect imposant; mais elle est mal bâtie et très malpropre, comme la plupart des villes orientales. Son activité commerciale est encore très importante. La terrasse sur laquelle elle se dresse est couverte de jardins et d'arbres; la plaine est un champ immense, bien cultivé, que traversent de nombreux canaux d'irrigation. La population s'occupe beaucoup d'agriculture, comme au temps de Strabon, qui comparait son sol à celui de Catane, en Sicile, sous le rapport de la fertilité. Cf. Strabon, XII, 8; XIII, 4. Son vin était déjà très renommé dans les temps anciens, Virgile, *Georg.*, II, 98, et elle en exportait de grandes quantités; ses monnaies portaient souvent, pour ce motif, la tête de Bacchus ou celle d'une bacchante. Les ruines de l'ancienne cité sont peu nombreuses; elles consistent dans les restes d'un théâtre, d'un stade, de deux enceintes, etc. Mais nous devons à Philadelphie une lettre de l'Apocalypse III, 7-13, qui ne mourra jamais. Son évêque y reçoit de grands éloges, comme celui de Smyrne, Apoc., II, 8-11, et pas un seul reproche. La communauté chrétienne qu'elle abritait était peu considérable encore, Apoc. III, 8, et les Juifs essayaient de la troubler, Apoc., III, 9; mais pasteurs et fidèles résistaient vaillamment à cette « synagogue de Satan ». Notre-Seigneur n'a donc qu'à les louer, à leur promettre une brillante récompense et à leur recommander de conserver avec soin le don précieux qu'ils ont reçu. Apoc., III, 10-11. Dans l'épître intéressante qu'il leur écrivit quelques années plus tard, saint Ignace d'Antioche met également les chrétiens de Philadelphie en garde contre les juifs. Cf. Funk, *Die apostolischen Väter,* in-8°, Tubingue, 1901, p. 98-102. Aujourd'hui encore, l'élément chrétien est de beaucoup prépondérant parmi la population d'Alachehr; la bénédition du Christ a porté bonheur à cette Église comme à celle de Smyrne.



61. — Vue d'Alachehr. D'après une photographie.

Nous ne savons pas dans quelles circonstances spéciales le christianisme avait pénétré à Philadelphie.

D'après les *Constitut. Apost.*, VII, 46, t. I, col. 1053, son premier évêque, nommé Démétrius, aurait été institué par saint Pierre lui-même. L'apologiste saint Miltiade, dans Eusèbe, *H. E.*, V, 17, t. XX, col. 473, mentionne une prophétesse, nommée Ammia, qui aurait appartenu à l'Église primitive de Philadelphie. Durant la période byzantine, cette ville était le siège d'un évêché qui dépendait du centre métropolitain de Sardes. — Voir Arundell, *Discoveries in Asia Minor*, in-8°, t. I, p. 34; Curtius, *Nachtrag zu den Beitragen zur Geschichte und Topographie Kleinasiens*, dans les *Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1873; Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, in-8°, Londres, 1890, p. 86; Id., *Cities and Bishoprics of Phrygia*, 2 in-8°, t. I, p. 196; t. II, p. 353; Mgr Le Camus, *Les sept Églises de l'Apocalypse*, in-4°, Paris, 1896, p. 203-216.

L. FILLION.

PHILARQUE (grec : ὁ φυλάρχης; Vulgate : *Philarches*), chef de tribu, chef de troupes comme φύλαρχος. Cf. μεριδάρχης, I Mach., X, 65. Nos éditions de la Vulgate donnent ce mot comme un nom propre, et beaucoup de commentateurs acceptent cette interprétation, mais la phrase grecque : τὸν δὲ φυλάρχην τῶν περὶ Τιμόθεον, s'entend plus naturellement du « commandant ou chef de ceux qui étaient avec Timothée », c'est-à-dire de ses soldats. II Mach., VIII, 32; cf. ỳ. 30. Le texte sacré nous dit que Judas Machabée ayant battu Timothée et Bacchide, les vainqueurs mirent à mort le philarque, « homme très pervers, qui avait fait aux Juifs beaucoup de mal. »

1. PHILÉMON (grec, Φιλήμων), riche chrétien de Colosses à qui saint Paul écrivit une de ses lettres. Le nom qu'il portait était très répandu en Phrygie, comme le témoignent Ovide, *Metam.*, VIII, 631; Aristophane, *Aves*, 762, et de nombreuses inscriptions. Wieseler, *Chron. des Apost. Zeitalt.*, 1884, p. 452, a prétendu conclure d'un passage de l'Épître aux Colossiens, IV, 7, que Philémon était originaire de Laodicée, et que la lettre qui lui est adressée était celle que l'Apôtre envoya, par les soins de Tychique, à cette dernière Église, Col. IV, 16. Mais il est plus naturel de supposer que Philémon habitait, comme son esclave Onésime, Col., IV, 9, « l'un d'entre vous, » la ville de Colosses. On y montrait encore sa maison au temps de Théodoret, *In Epist. ad Philem., Proœm.*, t. XXVI, col. 601, et les *Constitutions apostoliques*, IV, 46, t. I, col. 1053, en font l'évêque de cette cité. D'après les *Menées* grecques du 22 novembre, il aurait subi là le martyre en compagnie d'Appia, d'Archippe et d'Onésime. J.-B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers, Ignatius*, Londres, 1884, t. II, p. 535. Saint Paul n'ayant jamais été à Colosses, il est probable que Philémon et les siens l'avaient connu dans un voyage à Éphèse. Act., XIX, 26; I Cor., XVI, 19. En tout cas, c'est à l'Apôtre lui-même, qu'il devait sa conversion, ỳ. 19.

Philémon paraît avoir joui d'une certaine fortune : il a des esclaves; il reçoit de nombreux amis dans sa maison, ỳ. 22; il est connu par sa libéralité envers les pauvres, ỳ. 5-7; la communauté chrétienne se réunit chez lui, ỳ. 2. L'épithète de συνεργός, que lui donne Paul, v. 1, laisse entendre qu'il servait avec zèle la cause de l'Évangile parmi ses compatriotes. C'était une âme généreuse, droite, loyale, toute dévouée à la personne de l'Apôtre, ỳ. 13, 17, 22. — Les traditions le présentent tantôt comme prêtre, tantôt comme évêque ou comme diacre; les martyrologes grecs l'appellent simplement « un saint apôtre ». Lightfoot, *Ignatius*, II, p. 535. Philémon semble avoir été marié : sa femme est sans doute cette Appie qui figure avec lui, dans l'adresse de l'Épître à côté d'Archippe lequel, vraisemblablement, était leur fils.

C. TOUSSAINT.

2. PHILÉMON (ÉPITRE A). — Cette lettre se distingue des autres Épîtres de l'Apôtre par des caractères tout particuliers. C'est d'abord la plus courte : elle n'a que quelques lignes. Elle semble, de plus, avoir été écrite tout entière de la main de Paul, ỳ. 19, cas fort rare pour les Épîtres de saint Paul. Enfin elle n'est adressée ni à une église, ni à un chef d'église comme les lettres pastorales, mais à une famille, plus exactement encore, à un ami personnel, pour une affaire d'ordre privé.

I. CONTENU DE L'ÉPITRE. — Malgré son peu d'étendue, ce billet présente les divisions habituelles des grandes épîtres : préambule, corps du sujet, épilogue. — 1° *Préambule*, ỳ 17. — Il se compose de l'adresse et de l'action de grâces. L'adresse mentionne en première ligne Philémon, le chef de famille, à qui la lettre est principalement destinée. Elle y ajoute les noms d'Appia sa femme et d'Archippe son fils. Les autres membres de la famille du riche Colossien sont désignés par ces mots « l'église qui se réunit dans ta maison ». L'action de grâces, en louant, d'une façon délicate, la foi et la charité de Philémon, prépare la requête que l'Apôtre va lui présenter, ỳ 1-7.

2° *Corps de l'Épître*, ỳ. 8-21. — Saint Paul y sollicite le pardon d'Onésime, avec un art consommé. L'Apôtre n'aborde son sujet qu'avec mille précautions. Il n'énonce pas de suite l'objet de sa demande. Il rappelle d'abord à Philémon quel est celui qui la lui adresse, ỳ 8-9, c'est Paul lui-même. Au besoin, il pourrait commander, il aime mieux, par amour, le supplier et demander, comme service personnel, ce qu'il pourrait exiger comme apôtre. Comment Philémon pourrait-il refuser cette grâce à celui qui passe sa vie au service des gentils, qui endure, en ce moment même, toutes les souffrances de la captivité, et qui est arrivé à l'âge de la vieillesse? A ces motifs, Paul joint ceux qu'il trouve dans la personne de son client, ỳ 10-16. Celui en faveur de qui il intercède est son « fils spirituel », qu'il a enfanté dans sa prison; c'est cet Onésime qui, jusqu'ici, il est vrai, n'a guère justifié la signification de son nom (Onésime, en grec, signifie « utile ») mais qui, désormais, en est tellement digne, que Paul l'aurait volontiers gardé auprès de lui pour l'aider dans l'œuvre de l'Évangile et faire pour lui tout ce que Philémon ferait lui-même s'il était présent, mais Paul n'a voulu devoir cette précieuse assistance qu'à la bonne volonté de Philémon lui-même. De plus, celui pour qui parle l'Apôtre n'est plus un simple esclave, c'est « un frère » et un frère pour l'éternité, frère aimé de Paul et, à plus forte raison, de Philémon qui l'avait aimé autrefois comme maître, en sorte que si Onésime a été séparé de Philémon pour un temps, c'est afin qu'il le recouvre pour l'éternité, non plus comme un esclave, mais comme un frère bien-aimé. L'Apôtre prononce alors le mot décisif : « Reçois-le, ỳ. 17-21, comme tu me recevrais moi-même. » Il est vrai qu'Onésime ne s'est pas enfui seulement de chez son maître, mais qu'il lui a causé quelque grave dommage. Mais Paul s'offre pour le réparer. Il s'engage, par écrit, à indemniser Philémon, bien qu'au fond celui-ci soit son débiteur puisqu'il lui doit son salut. Cette idée remplit l'âme de Paul de confiance. Il reproduit sa prière, au ỳ. 20, sur un ton qui écarte jusqu'à la possibilité d'un refus. Bien plus, au verset suivant, il attend de Philémon quelque chose de mieux encore. Quoi donc? Le tour de phrase est général et laisse aux interprètes la place à diverses hypothèses. Les uns supposent un bienfait quelconque en plus du bon accueil réservé à Onésime, d'autres (De Wette, Oltramare, Reuss, Godet), l'affranchissement pur et simple.

3° *Épilogue*, 22-25. — L'Apôtre prie Philémon de lui préparer un logement, car il espère suivre de près Onésime à Colosses. Les autres versets contiennent les

salutations des compagnons de Paul, ce sont les mêmes noms que dans l'Épître aux Colossiens, à part celui de Jesus Justus qui probablement n'était pas connu de Philémon. Par contre, Épaphras est mentionné le premier de tous, étant l'ami personnel de Philémon. Il était alors à Rome et partageait l'appartement que le prisonnier Paul avait loué. Col., IV, 10-12.

II. LIEU ET DATE DE LA COMPOSITION DE L'ÉPÎTRE. — De l'aveu de presque tous les critiques, l'Épître à Philémon a été rédigée en même temps que les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens. « Ces trois lettres, dit Sabatier, forment un groupe distinct dans l'ensemble des Épîtres de la captivité et ne doivent point être séparées. Écrites en même temps, portées en Asie Mineure par les mêmes messagers, elles gardent des traces frappantes de cette parenté d'origine. Philem., 10, et Col., IV, 9; Philem., 23, 24, et Col., IV, 10, 12, 14; Philem., 2, et Col., IV, 17. Ces Épîtres, en effet, se supposent l'une l'autre. A. Sabatier, *L'Apôtre Paul*, 3e édit., 1896, p. 233. D'après leur contenu, elles ont été certainement écrites durant une des deux captivités de Paul. Mais est-ce celle de Rome ou celle de Césarée? Les exégètes modernes ne sont point d'accord sur ce point. Voir leurs arguments, pour ou contre, à l'article COLOSSIENS (ÉPÎTRE AUX), t. II, col. 867.

III. AUTHENTICITÉ. — On ne trouve pas de traces certaines de l'Épître à Philémon chez les Pères apostoliques. Br. F. Westcott, *Canon of the N. T.*, 1884, p. 48. Les premières citations formelles de l'Épître à Philémon viennent d'Origène qui l'attribue à Paul et en extrait plusieurs passages. *In Jerem.*, hom. XIX, 2; *Comm. series in Matth.*, § 66, 72, t. XIII, col. 501, 1707, 1715. Tertullien, *Adv. Marc.*, V, 11, t. II, col. 254, remarque que la brièveté de cet écrit l'a mis à l'abri des falsifications de Marcion. D'après saint Épiphane, *Hær.*, XLII, 9, t. XLI, col. 708, la lettre à Philémon occupait dans le recueil de Marcion l'avant-dernière place, après les Épîtres aux Colossiens et aux Laodicéens et avant celle aux Philippiens, tandis que, d'après Tertullien, elle venait après celle-ci, comme la dernière. On la trouve mentionnée dans le canon de Muratori, à côté des trois Épîtres pastorales. Voir t. II, col. 170. Les deux anciennes versions syriaque et latine la contenaient. Saint Jérôme, *Comm. in Epist. Philem.*, *Proœm.*, t. XXVI, col. 601, observe pourtant que plusieurs ne la croyaient pas écrite par saint Paul ou que, si elle était de lui, elle n'était pas inspirée, car elle ne contenait rien pour l'édification : c'était plutôt une lettre de recommandation qu'une lettre doctrinale. A quoi l'illustre exégète répondait : on trouve, dans toutes les lettres de Paul, des détails se rapportant aux choses de la vie, par exemple, II Tim., IV, 13, où l'Apôtre donne l'ordre de lui rapporter son manteau et ses livres, et d'ailleurs jamais cette lettre n'aurait été reçue par toute l'Église, si l'on n'avait pas cru qu'elle fût de Paul. Saint Chrysostome, *In Philem. Prol.*, t. LXII, col. 702, reproduit à peu près les mêmes raisons contre ceux qui considéraient cette Épître au-dessous de la dignité du grand Apôtre. A partir de ce moment, l'authenticité de notre Épître n'a laissé aucun doute dans les esprits. Elle n'a été mise en question que par Christian Baur qui lui dénia son origine paulinienne, opinion plus ou moins adoptée par Weizsäcker, Pfleiderer, Steck, von Manen. Pour ces critiques, l'Épître à Philémon est l'embryon d'un roman chrétien analogue à celui des *Récognitions clémentines*, destinées à mettre en exemple la belle idée chrétienne que chaque fidèle se retrouve lui-même dans chacun de ses frères. Cette hypothèse n'a aucun fondement.

La lettre à Philémon est d'une telle originalité et l'âme de Paul l'a si bien marquée de son empreinte ineffaçable, qu'on ne peut douter de son authenticité. Voir P. Sabatier, *L'Apôtre Paul*, 3e édit., p. 235, 236; Renan, *Saint Paul*, 1869, introd., p. XI. Von Soden, dans le *Hand-Commentar zum N. T.*, t. III, part. I, Fribourg-en-B., 1893, p. 73, admire, dans cette lettre, un témoignage charmant de la délicatesse et de l'humour de l'Apôtre, et tout à la fois de l'élévation de sentiment et de langage avec laquelle il savait traiter les choses concrètes de la vie. Les objections tirées du vocabulaire de l'Épître méritent à peine de retenir l'attention. Les sept ἁπαξ λεγόμενα qu'on y signale, ἀναπέμπειν, ἀποτίνειν, ἄχρηστος, ἐπιτάσσειν, ξενία, ὀνίνασθαι, προσοφείλειν, n'enlèvent pas l'impression générale que le style de l'Épître ne soit celui de Paul, en particulier celui des autres Épîtres de la captivité. On retrouve, en effet, plusieurs des expressions favorites de Paul : ἐπιγνωσις, παρρησια, παράκλησις. La belle métaphore ὅν ἐγέννησα ἐν τοῖς δεσμοῖς, ℣. 10, rappelle I Cor., IV, 15, l'adverbe ταχα, ℣. 15, l'Épître aux Romains, V, 7. Il y a, en outre, nombre de coïncidences verbales avec les Épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens, aux Philippiens, par exemple, δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ, II, 1, 9; Eph., III, 1; συνεργός et συστρατιώτης, V, 1, 2; Phil., II, 25; ἀνῆκον, V, 8; Eph., V, 4; Col., III, 18; συναιχμάλωτος, V, 23; Col., IV, 10; ἀδελφὸς ἀγαπητός, V, 16; Eph., VI, 21; Col., IV, 7.

IV. MÉRITE LITTÉRAIRE. — Tous les critiques s'accordent à reconnaître, dans l'Épître à Philémon, un vrai petit chef-d'œuvre de l'art épistolaire. Érasme, *In Philem.*, 20, défie même Cicéron de dépasser l'éloquence de ces quelques lignes. On ne sait ce qu'il faut le plus admirer dans cette page, unique en son genre parmi les écrits de Paul, la finesse, la grâce, la délicatesse de sentiment et de langage, les tournures heureuses, les insinuations habiles, les sous-entendus pleins de tact et d'à-propos. Cette Épître nous révèle la souplesse du génie de Paul. « Ce ne sont, dit Sabatier, que quelques lignes familières, mais si pleines de grâce, de sel, d'affection sérieuse et confiante, que cette courte Épître brille, comme une perle de la plus exquise finesse, dans le riche trésor du Nouveau Testament. Jamais n'a mieux été réalisé le précepte que Paul lui-même donnait à la fin de sa lettre aux Colossiens : « Que votre « parole sorte toujours revêtue de grâce, assaisonnée de « sel, de manière à savoir comment vous devez répondre « à chacun. Col., IV, 6. » *L'Apôtre Paul*, 3e édit., p. 234, 236. La conservation de cette Épître est due sans doute au respect, à l'affection, au culte de la famille de Philémon pour tout ce qui émanait de l'Apôtre Paul.

V. LA QUESTION DE L'ESCLAVAGE. — On a parfois reproché à Paul d'avoir renvoyé Onésime à son maître au lieu de prendre occasion de cet incident pour proclamer, au nom de l'Évangile, l'émancipation des esclaves. Il faut, au contraire, louer l'Apôtre de ne s'être point posé en Spartacus imprudent et d'avoir traité avec une si grande sagesse un point de doctrine si grave et si délicat. On doit lui savoir gré d'avoir tracé la ligne de conduite que le christianisme devait prendre à l'égard d'une institution qui tenait, par tant de liens intimes, à la vie politique, sociale, économique, des sociétés anciennes. En renvoyant l'esclave à son maître, Paul reconnaît, respecte l'institution existante mais il ne lui donne pas, comme on l'a prétendu, une sorte de consécration qui la rende intangible. Il pose, au contraire, les principes qui doivent, dans un avenir plus ou moins rapproché, la faire disparaître du monde civilisé. Par le fait qu'il fait de l'esclave chrétien le frère de son maître et qu'il efface dans le Christ toutes les différences sociales, il ruine, par la base, cette oppression de l'homme par l'homme. Voir ONÉSIME, t. IV, col. 1812.

VI. BIBLIOGRAPHIE. — J.-B. Lightfoot, *S. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, in-8°, Londres, 1892; H. K. von Soden, *Die Briefe an die Kolosser, Epheser, Philemon*, Fribourg, 1893, p. 73; Meyer, *Comment. über die Briefe an die Kolos. und*

Phil., t. VIII, IX; H. Oltramare, *Comment. sur les Épitres de saint Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon*, in-8°, Paris, 1891; Vincent, dans *Intern. Critic. Commentary, Epist. to the Philip. and to Philemon*, p. 157, Édimbourg, 1897; Holtzmann, *Der Brief an Philemon, kritisch untersucht* dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1873, p. 428-441. C. TOUSSAINT.

PHILÈTE (grec : Φιλήτος, « aimé »), chrétien infidèle à sa foi qui partagea l'hérésie d'Hyménée, en disant que la résurrection était déjà accomplie. II Tim., II, 17-18. Voir HYMÉNÉE, t. III, col. 391. On ne sait rien autre chose de certain sur sa vie. Ce qu'on lit dans le Pseudo-Abdias, *Apostolicæ historiæ*, IV, 2-3, dans J. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, 1719, t. II, p. 517-520, sur ses rapports avec l'apôtre saint Jacques, fils de Zébédée, est fabuleux. On trouve séparément les noms d'Hyménée et de Philète parmi ceux de la maison de César dont les cendres avaient été déposées dans des Columbaria de Rome. Voir J. G. Walch, *De Hymenæo et Phileto*, dans ses *Miscellanea sacra*, Amsterdam, 1744, p. 81-121; J. Ellicott, *The Pastoral Epistles of St. Paul*, 4e édit., Londres, 1860, p. 133-134.

PHILIPPE (grec : Φίλιππος, « ami des chevaux »), nom de deux rois de Macédoine, d'un oncle d'Antiochus Épiphane, de deux Hérodes, d'un apôtre et d'un diacre.

1. PHILIPPE II, fils d'Amyntas (fig. 62) roi de Macédoine (360-336 avant J.-C.), et père d'Alexandre le Grand.



62. — Monnaie de Philippe II, roi de Macédoine.
Tête de Jupiter laurée, à droite. — ℞. ΦΙΛΙΠΠΟΥ. Cavalier marchant à droite et portant une palme.

C'est seulement en cette dernière qualité qu'il est nommé I Mach., I, 1; VI, 2.

2. PHILIPPE V, roi de Macédoine (220-179 avant J.-C.) (fig. 63). Il était fils de Démétrius II, et lui succéda sur le trône. Voulant agrandir son royaume, il entra en conflit avec les Romains pendant qu'ils étaient en guerre avec Carthage et profita de la cir-



63. — Statère de Philippe V, roi de Macédoine.
Tête de Philippe V, diadémée, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩ[Σ] ΦΙΛΙΠΠΟΥ. Hercule debout, à gauche, portant sa massue et une corne d'abondance.

constance pour consolider son pouvoir. Mais lorsque la victoire de Zama eut permis aux Romains de l'attaquer à leur gré, en 200, il ne put leur résister longtemps, malgré sa bravoure. Il lutta contre eux jusqu'en 198, où l'arrivée de T. Q. Flaminius lui fut fatale. Celui-ci le battit en 197 à Cynoscéphale en Thessalie et lui imposa une paix humiliante. Philippe termina sa vie en vains efforts pour regagner une partie de sa puissance perdue. Le premier livre des Machabées, VIII, 5, rappelle la défaite de Philippe V et celle de Persée comme une preuve de la grande force des Romains.

3. PHILIPPE, « Phrygien d'origine, » et par caractère plus cruel qu'Antiochus IV Épiphane lui-même qui l'avait nommé gouverneur de Jérusalem, 170 avant J.-C. II Mach., V, 22. Il fit brûler dans les cavernes des environs de Jérusalem les Juifs qui s'y étaient réfugiés pour célébrer le sabbat et qui ne se défendirent point pour respecter le repos de ce jour. II Mach., VI, 11. Plus tard, effrayé de la résistance et des progrès de Judas Machabée qui avait battu Apollonius et Séron, généraux d'Antiochus, Philippe demanda des secours contre lui à Ptolémée, gouverneur syrien de la Cœlésyrie et de la Phénicie, qui lui envoya Nicanor, fils de Patrocle et Gorgias. Voir NICANOR, t. IV, col. 1613, et GORGIAS, t. III, col. 277. II Mach., VIII, 8-9.

Philippe était frère de lait, σύντροφος, *collactaneus*, d'Antiochus IV Épiphane. II Mach., IX, 29. Le premier livre des Machabées, VI, 14, l'appelle « un des amis » du roi. Sur ce titre, voir AMI 2, 7°, t. I, col. 480. Quand Antiochus IV entreprit sa campagne en Perse, il voulut emmener son familier avec lui. Là, sentant sa fin approcher, il le chargea de la régence et lui remit son diadème, ses insignes royaux et son anneau, afin qu'il les transmît à son fils, Antiochus, encore mineur (163 avant J.-C.). I Mach., VI, 14-15. Mais à la nouvelle de la mort d'Épiphane, Lysias qui était en Syrie s'empara du pouvoir au nom du jeune Antiochus qui n'était qu'un enfant et dont il était le tuteur (voir ANTIOCHUS V, t. I, col. 700) et lui donna le nom d'Eupator. I Mach., VI, 17. Philippe, qui ne se sentait pas le plus fort, n'osa pas revenir aussitôt à Antioche. Il se rendit en Égypte, emportant avec lui le corps d'Antiochus IV, auprès de Ptolémée Philométor, afin de lui demander appui contre Lysias. II Mach., IX, 29. Il réussit sans doute dans ses démarches et pendant que Lysias faisait la guerre en Judée contre Judas Machabée, Philippe, avec l'aide des troupes syriennes qui étaient revenues de Perse et de Médie, occupa Antioche. I Mach., VI, 56; II Mach., XIII, 23. Lysias, informé de cet événement, s'empressa de faire la paix avec les Juifs (voir LYSIAS 1, t. IV, col. 458) et de retourner avec son armée en Syrie; il reprit Antioche, I Mach., VI, 63, et d'après Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IX, 7, s'empara de la personne de Philippe et le fit mettre à mort. — Un certain nombre d'historiens distinguent le frère de lait d'Antiochus Épiphane de Philippe le Phrygien, mais plus communément on admet que c'est un seul et même personnage. Quelques critiques veulent révoquer en doute le voyage de Philippe en Égypte, II Mach., IX, 29, parce qu'il n'est pas mentionné I Mach., VI, 56. La prétérition de I Mach., VI, 56, ne prouve nullement que le voyage n'ait pas eu lieu. — Tite Live, XXXVII, 41, mentionne un Philippe qui avait le commandement des éléphants dans l'armée syrienne à la bataille de Magnésie (190 avant J.-C.), mais rien n'autorise à l'identifier avec celui dont parlent les livres des Machabées.

4. PHILIPPE Ier HÉRODE, premier mari d'Hérodiade et père de Salomé. Les Évangélistes ne le désignent que sous le nom de Philippe. Matth., XIV, 3; Marc., VI, 17; Luc., III, 19. Voir HÉRODE 4, t. III, col. 649.

5. PHILIPPE II HÉRODE, tétrarque de Trachonitide et d'Iturée. Luc., III, 1. Il rebâtit l'ancienne Panéas, qui prit de lui son nom de Césarée de Philippe. Matth., XVI, 13; Marc., VIII, 27. Voir HÉRODE 5, t. III, col. 649-650.

6. PHILIPPE (SAINT), un des douze Apôtres (fig. 64).

I. SAINT PHILIPPE D'APRÈS LES ÉVANGILES. — Il était originaire de Bethsaïde en Galilée, comme Simon Pierre et André, Joa., I, 44; XII, 21. Cette communauté d'origine explique comment il était particulièrement lié avec saint André. Joa., XII, 22; VI, 5-8. C'était aussi un ami de Nathanaël ou Barthélemy. Joa., I, 45-46. Saint Philippe est nommé le cinquième dans toutes les listes des Apôtres et les trois Évangélistes nomment immédiatement après lui son ami Barthélemy. Matth., X, 3; Marc., III, 18; Luc., VI, 14; cf. Act., I, 13. Cet apôtre est donc placé immédiatement après les deux frères Pierre et André et les deux fils de Zébédée, et ce rang lui revient historiquement, parce qu'il fut un des premiers disciples du Sauveur. Lorsque saint Jean-Baptiste eut



64. — L'apôtre saint Philippe. Type traditionnel. D'après Albert Dürer.

révélé à André, qui était son disciple, ce qu'était Jésus, André s'empressa de communiquer la grande nouvelle à son frère Simon et il l'annonça aussi sans doute à son ami Philippe qui était probablement comme lui disciple de Jean-Baptiste. Ces faits se passaient à Béthanie au delà du Jourdain. Joa., I, 28. Le lendemain Jésus, ayant rencontré Philippe, lui dit : « Suis-moi, » Joa., I, 43, et l'heureux élu se mit aussitôt à sa suite, ayant été appelé directement le premier de tous les Apôtres. Il ne tarda pas à faire part de son bonheur à son ami Nathanaël et l'amena à son nouveau Maître. Joa., I, 45, 48. La manière dont Philippe parle à Nathanaël du « prophète » qu'avait prédit Moïse et qu'il venait de rencontrer semble indiquer que la venue du Messie avait été déjà auparavant un sujet d'entretien entre les deux amis. Comme Nathanaël était de Cana, Joa., XXI, 2, on est porté à croire que c'est à son arrivée dans cette ville que Philippe rencontra Nathanaël. Cf. Joa., II, 1. Celui-ci ne put croire d'abord que quelque chose de bon pût venir de Nazareth : « Viens et vois, » lui dit Philippe, et son ami fut bientôt convaincu. Joa., I, 46-49. Philippe avait d'ailleurs mal renseigné son ami, n'étant pas encore bien instruit lui-même, en lui parlant de Jésus comme fils de Joseph et originaire de Nazareth. Joa., I, 45.

Les trois synoptiques se contentent de nommer Philippe dans leur catalogue des Apôtres, mais saint Jean, né comme lui sur les bords du lac de Tibériade, nous fournit sur sa personne, outre le récit de sa vocation, quelques renseignements particuliers propres à intéresser ses lecteurs d'Asie Mineure. Philippe assista aux noces de Cana, car il doit être compris parmi « les disciples » qui y avaient été invités avec Jésus. Joa., II, 2. Clément d'Alexandrie, dans ses *Stromates,* III, 4, t. VIII, col. 1129, le nomme comme étant le disciple à qui Jésus aurait dit : « Laisse les morts ensevelir leurs morts », Matth., VIII, 22, quand ce disciple, que l'Évangéliste ne désigne pas par son nom, lui aurait demandé d'aller ensevelir son père. Le Maître aurait voulu le former ainsi au détachement nécessaire à un apôtre, mais nous ignorons sur quel fondement Clément d'Alexandrie appuie son identification.

Ce qui est certain, c'est que Notre-Seigneur voulut lui inspirer pleine confiance en lui, lors du miracle de la multiplication des pains. A la vue de la foule qui l'entourait, Jésus lui demanda : « Où achèterons-nous du pain, pour que ce monde puisse manger? » Jésus, ajoute l'Évangéliste, « disait cela pour l'éprouver, car il savait ce qu'il allait faire. » Philippe s'attendait si peu à un miracle, qu'il lui répondit : « Deux cents deniers de pain ne suffiraient pas pour que chacun en eût un morceau. » Joa., VI, 5-7. Saint Jean Chrysostome conclut de là que Philippe avait particulièrement besoin des instructions du Sauveur. *Hom.* XLII, 1, *in Joa.,* t. LIX, col. 239. *Tentat fidem Philippi, consilium petere minime indigens,* dit J. Corluy, *Comment. in Ev. Joannis,* 2e édit., Gand, 1880, p. 135. Des commentateurs modernes ont supposé, en se plaçant à un point de vue plus positif, que si Philippe avait été interrogé directement, c'est parce qu'il était chargé des provisions et que s'il avait parlé de deux cents deniers, c'est parce que c'était la somme qui était alors dans la possession des Apôtres. Cl. Fillion, *Évangile selon saint Jean,* 1887, p. 118.

Saint Jean nous a conservé dans son Évangile deux autres épisodes où l'apôtre Philippe joua un rôle. Parmi les pèlerins qui s'étaient rendus à Jérusalem à l'occasion de la fête de Pâques, il y avait des prosélytes grecs qui désiraient voir Jésus. Attirés peut-être par le nom grec de Philippe ou bien le connaissant auparavant, ils s'adressèrent à lui afin qu'il les présentât au Maître. Philippe semble n'avoir pas osé le faire lui seul. Il appela son ami André qui était moins timide et les deux ensemble prévinrent Notre-Seigneur qui adressa à la foule un discours, confirmé par une voix du ciel. Joa., XII, 20-30. — Une autre fois, et c'est la quatrième où saint Jean parle nommément de saint Philippe, dans le discours après la Cène, Jésus dit à ses Apôtres qu'ils avaient vu son Père. Philippe ne comprit pas ce que le Maître entendait par là, qu'ils avaient vu le Père dans le Fils qui est un avec lui, et attachant à ces paroles un sens matériel, il répondit à Jésus dans l'espoir de voir quelque théophanie comme les patriarches. « Seigneur, montrez-nous le Père et cela nous suffit. » « Il y a longtemps que je suis avec vous, et tu ne m'as pas connu? » répliqua le Sauveur (d'après le texte grec). « Philippe, celui qui m'a vu a vu aussi le Père. Comment peux-tu dire : Montrez-nous le Père. Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? » Joa., XIV, 7-10. La demande faite par Philippe avec la simplicité de son caractère fournit ainsi à Jésus-Christ l'occasion de donner à ses Apôtres sur son union avec son Père céleste une leçon profonde qui resta profondément gravée dans la mémoire de saint Jean.

Philippe étant natif de Bethsaïde et, lié comme il l'était avec les fils de Zébédée et Nathanaël, dut être l'un des deux disciples anonymes, Joa., XXI, 2, à qui Jésus ressuscité apparut sur les bords de la mer de Galilée; ce n'est toutefois qu'une hypothèse. — Cet apôtre n'est

nommé qu'une autre fois dans le Nouveau Testament, avec les dix autres qui étaient rassemblés dans le Cénacle, après l'Ascension, Act., I, 13, et il reçut avec eux le Saint-Esprit le jour de la Pentecôte. Act., II, 1-3.

II. Saint Philippe d'après la tradition. — A partir de ce moment nous ne savons plus rien sur cet apôtre que par les témoignages de la tradition qui ne sont pas en tout concordants. Les plus anciens écrivains ecclésiastiques ne l'ont pas toujours distingué exactement de l'Évangéliste Philippe, un des sept diacres. Voir Philippe 7. Eusèbe lui-même, *H. E.*, III, 31, t. XXI, col., 281, les confond ensemble.

Ce qui se dégage avec le plus de certitude des traditions anciennes, c'est que saint Philippe évangélisa la Phrygie. D'après le Bréviaire romain et plusieurs martyrologes, il avait évangélisé d'abord la Scythie et la Lydie. Tous les monuments sont d'accord pour lui faire passer les dernières années de sa vie à Hiérapolis en Phrygie, Polycrate, évêque d'Éphèse dans la dernière partie du IIe siècle, qui avait tous les moyens d'être bien informé, dit dans sa lettre au pape Victor dont un fragment nous a été conservé par Eusèbe, *H. E.*, III, 31, t. XX. col. 280 : « ...Philippe, qui fut un des douze Apôtres, et mourut à Hiérapolis, ainsi que deux de ses filles qui avaient vieilli dans la virginité. Son autre fille... fut enterrée à Éphèse. » Cf. Théodoret de Cyr, *In Ps.* CXVI, *1*, t. LXXX, col. 1808; Nicéphore, *H. E.*, II, 44, t. CXLV, col. 880; dans les œuvres de S. Jérôme, *De vitis apost.*, t. XXIII, col. 721. D'après tous ces auteurs à l'encontre de Caïus, voir Philippe 6, l'apôtre saint Philippe fut marié et eut trois filles, dont deux restèrent vierges et dont la troisième mourut à Éphèse où elle était probablement mariée. Papias, qui fut évêque d'Hiérapolis, connut les filles de l'apôtre et apprit d'elles, au rapport d'Eusèbe, qu'un mort avait été ressuscité de son temps, par leur père sans doute. Eusèbe, *H. E.*, III, 39, t. XX, col. 297; Nicéphore, *H. E.*, III, 2, t. CXLV, col. 937. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 6, t. VIII, col. 1156. L'antique nécropole d'Hiérapolis, dont les nombreux tombeaux ont été conservés par les eaux pétrifiantes de la ville, au milieu desquelles ils sont incrustés, contient une inscription où il est fait allusion à une église dédiée à saint Philippe, en souvenir de son apostolat : τοῦ εὐδόξου Ἀποστόλου καὶ θεολόγου Φιλίππου. W. M. Ramsay, *The Cities und Bishoprics of Phrygia*, Londres, 1895-1897, p. 552. Les restes de l'Église qu'on voit encore à Hiérapolis, au nord à l'entrée de la grande nécropole, près des anciens tombeaux, sont peut-être ceux de l'Église qui avait été consacrée à la mémoire du saint apôtre. Voir E. Le Camus, *Voyage aux sept Églises de l'Apocalypse*, in-4°, Paris, 1896, p. 189-190. Cf., dans le *Dictionnaire*, le plan d'Hiérapolis, fig. 147, t. III, col. 705.

La mort de saint Philippe est racontée de façons très diverses. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 9, t. VIII, col. 1281, dit faussement que les apôtres Matthieu, Philippe et Thomas moururent de mort naturelle. Le Pseudo-Hippolyte, *De duodecim Apostolis*, t. X, col. 952, et la plupart des documents anciens disent que saint Philippe fut martyrisé sous Domitien à Hiérapolis, et qu'il fut crucifié la tête en bas. Il devait avoir environ 87 ans. Voir *Acta sanctorum*, maii t. I, p. 10. Sa sœur Marianne et ses deux filles qui étaient avec lui à Hiérapolis furent enterrées plus tard à côté de lui, d'après les Ménologes grecs. Dans un sermon attribué à saint Jean Chrysostome, *Hom. de XII Apost.*, t. LIX, col. 495, on lit que « Philippe conserve Hiérapolis par ses miracles ». Les reliques du saint ont été depuis transportées à Rome dans l'église des Saints-Apôtres, où elles sont placées avec celles de saint Jacques le Mineur, fils d'Alphée, sous le grand autel. L'Église latine célèbre la fête de ces deux Apôtres le 1er mai. — Il existe des Actes apocryphes de saint Philippe qui ne contiennent guère que des fables. Voir Actes apocryphes des apôtres, VII, *Acta S. Philippi*, t. I, p. 164. Sur un prétendu Évangile de saint Philippe, voir Évangiles apocryphes, II, 50, t. III, col. 2117.

F. Vigouroux.

7. **PHILIPPE (SAINT) L'ÉVANGÉLISTE** (grec : Φίλιππος ὁ Εὐαγγελιστής), un des sept premiers diacres. Il est nommé pour la première fois dans les Actes, VI, 5, le second des sept diacres que les Apôtres chargèrent de s'occuper des veuves des juifs hellénistes convertis à la foi. Il est distingué de l'apôtre du même nom, dans le livre des Actes, XXI, 8, par le titre d'évangéliste. Voir Évangéliste, t. II, col. 2057. Ce fut, après saint Étienne, celui des sept diacres qui joua le rôle le plus important. Il annonça le premier l'Évangile aux Samaritains et baptisa le premier Gentil.

La persécution qui suivit la lapidation de saint Étienne l'obligea à quitter Jérusalem. Act., VII, 1. Il se rendit à la ville de Samarie, y prêcha Jésus-Christ et y opéra de nombreux miracles. Il fit de nombreuses conversions et conféra le baptême à beaucoup de Samaritains, hommes et femmes, et aussi à Simon le Magicien. Les Apôtres, ayant appris à Jérusalem qne Samarie avait reçu la parole de Dieu, Pierre et Jean s'empressèrent d'aller administrer aux nouveaux fidèles le sacrement de confirmation. Simon le Magicien toutefois se montra indigne de la grâce en offrant à saint Pierre d'acheter pour de l'argent le pouvoir de conférer le Saint-Esprit. Act., VIII. 5-24.

2° Un ange du Seigneur commanda alors au diacre Philippe de se diriger vers le midi de la Judée, sur la route de Jérusalem à Gaza. Là, il rencontra l'eunuque de Candace, reine d'Éthiopie. Voir Candace, t. II, col. 131. Tous les détails de la rencontre sont donnés par les Actes, VIII, 26-29. Saint Luc avait pu les apprendre de la bouche même du diacre évangéliste, pendant le séjour qu'il fit plus tard dans sa maison avec saint Paul à Césarée, et il les dépeint au vif. L'Éthiopien, assis sur son char, lisait le chapitre LIII d'Isaïe, mais il ne le comprenait pas. Philippe l'accoste, monte avec lui sur le char, lui explique le sens messianique de la prophétie, l'évangélise, et arrivé auprès d'une fontaine, sur la demande du néophyte, lui confère le baptême. Une tradition identifie cette fontaine avec celle d'*él-Haniéh*, entre Aïn Karîm et Bethléhem ; et on l'appelle la Fontaine de saint Philippe. Liévin, *Guide Indicateur de la Terre Sainte*, 4e édit., 1897, t. II, p. 29-30. Cf. V. Guérin, *Judée*, t. I, p. 109. « La tradition qui rattache à l'Aïn-el-Haniéh les souvenirs (de saint Philippe) est, je l'avoue, dit V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 293-294, depuis longtemps consacrée, en quelque sorte, par les témoignages presque unanimes de tous les pélerins qui l'ont visitée... Mais cette tradition, qui ne paraît pas remonter à une époque antérieure à celle des Croisades, doit évidemment céder le pas, pour tout esprit impartial, à la tradition primitive, telle qu'elle est consignée dans le Pèlerin de Bordeaux, dans Eusèbe et dans saint Jérôme (qui placent la fontaine de saint Philippe à l'*Aïn ed-Dirouéh*) au-dessous de Bethsur, *Onomast.*, édit., Larsow et Parthey, 1862, p. 104, 105, (et qui sont)... les plus sérieuses autorités que l'on puisse consulter en pareille matière... En outre, les circonstances elles-mêmes du récit des Actes des Apôtres relativement à ce baptême semblent s'opposer matériellement à l'hypothèse qui place à l'Aïn el-Haniéh le lieu de cet événement. Le texte sacré nous dit que l'eunuque de la reine d'Éthiopie était sur un char... Or la route qui passe près de l'Aïn el- Haniéh ne paraît pas avoir été jamais carrossable. Au contraire, la route à côté de laquelle coule l'Aïn ed-Dirrouéh conserve encore çà et là, les traces d'un ancien passage. » Saint Jérôme, dans l'Épitaphe de sainte Paule, t. XXII, col. 886, dit qu'elle visita la fontaine sur la « vieille

route » qui mène à Gaza. « L'épithète de *vetus*, vieille, donnée par saint Jérôme à la route conduisant à Gaza par Hébron explique très bien, dit V. Guérin, p. 293, le sens que l'on doit donner à celle de *deserta*, déserte, employée dans les Actes pour désigner la même voie. Il ne faut pas prendre ce dernier mot à la lettre et croire que cette route était réellement déserte, puisqu'elle traversait des villes et des villages; elle était seulement abandonnée alors par la plupart de ceux qui se rendaient à Gaza, lesquels en prenaient une autre plus occidentale, comme le font encore les caravanes d'aujourd'hui. »

La fontaine d'Aïn ed-Dirrouéh est sur le bord de la route actuelle de Jérusalem à Hébron, au bas de la colline sur laquelle sont les restes de l'antique Bethsur. L'eau de la fontaine s'écoule à un mètre environ au-dessus de la chaussée, à l'est, par un bloc de marbre rouge cannelé, dans un réservoir fait en partie de sarcophages. Le filet d'eau est assez abondant. Les femmes des environs vont y puiser de l'eau dans des outres et laver leur linge dans le réservoir. Les ruines d'une vieille église bâtie au-dessus de la source conservent le souvenir du baptême de l'eunuque éthiopien. L'eau est absorbée sur place dans la terre comme l'observe saint Jérôme. *Onomast.*, p. 105 (Notes prises sur les lieux en mars 1888). Après que l'eunuque eut été baptisé, le nouveau converti et l'apôtre se séparèrent. Les fonctions que l'Éthiopien remplissait à la cour de la reine Candace font croire qu'il était réellement eunuque. Le langage des Actes ne permet pas de supposer que c'était un juif né en Éthiopie; il devait être un prosélyte de la porte, Is., LI, 4-5, son état l'empêchant d'être un prosélyte de justice. Deut., XXIII, 1. Ce fut, comme le remarque Eusèbe, *H. E.*, II, 1, t. XX, col. 137, πρῶτος ἐξ ἐθνῶν, « le premier des gentils converti » et à ce titre l'acte de saint Philippe est particulièrement mémorable. Il remplit bien en cette circonstance ses fonctions d'évangéliste. En conférant le baptême à un descendant de Cham, à un homme de cette race méprisée, à un eunuque et à un Éthiopien, cf. Amos, IX, 7, il montrait que Jésus-Christ était le Sauveur de tous les hommes et qu'il n'excluait personne de son royaume. Cet événement accompli sans témoins, et en faveur d'un prosélyte qui quitta aussitôt la Palestine, eut moins d'éclat que plus tard la conversion du centurion Corneille, mais elle en était comme le prélude. De retour en Éthiopie, le néophyte, d'après la tradition, y prêcha l'Évangile et convertit la reine elle-même. Eusèbe, *H. E.*, II, 2, t. XX, col. 137; S. Jérôme, *In. Is.*, LIII, t. XXIV, col. 509; Nicéphore, *H. E.*, II, 6, t. CXLV, col. 769. Quant à Philippe, « l'Esprit du Seigneur le ravit à la vue de l'eunuque, » Act., VIII, 39, et il prêcha l'Évangile à Azot, dans les villes philistines et sur toute sa route jusqu'à Césarée, ℣. 40, où habitait probablement sa famille.

3° *Saint Philippe reçoit saint Paul à Césarée.* — Nous ne retrouvons le diacre Philippe que plusieurs années plus tard, et c'est la dernière fois qu'il est nommé dans les Actes, XXI, 8. Saint Paul venant de Ptolémaïde et allant à Jérusalem, à la fin de sa troisième mission, reçut chez lui l'hospitalité comme chez une ancienne connaissance. L'apôtre des gentils devait s'entendre pleinement avec celui qui avait baptisé le premier gentil. Il demeura plusieurs jours à Césarée avec ses compagnons dans la maison du diacre Philippe et c'est là que le prophète Agabus annonça à saint Paul sa prochaine captivité. Saint Luc nous apprend, Act., XXI, 9, que leur hôte avait quatre filles « qui prophétisaient », et qui instruisaient sans doute ceux qui voulaient se convertir au christianisme, aidant leur père dans son œuvre d'évangéliste. C'est la mention de ces quatre filles qui a amené la confusion des traditions relatives à Philippe l'apôtre et à Philippe l'évangéliste. Les témoignages anciens qui attribuent trois filles à l'apôtre et le font évêque d'Hiérapolis, ont été rapportés plus haut. Voir PHILIPPE 6, col. 269. Un passage de Caïus, cité par Eusèbe, *H. E.*, III, 31, t. XX, col. 281, attribue au diacre Philippe ce qui regarde en réalité l'Apôtre du même nom. Cet écrivain ecclésiastique était contemporain du pape Zéphyrin (202-219). Eusèbe, *H. E.*, II, 25, col. 208. D'après l'*Histoire littéraire de la France*, t. I, 1, p. 356, il était originaire de la Gaule. Il eut à Rome une discussion publique avec le montaniste Proclus, qu'il publia plus tard sous le titre de Διαλογος πρὸς Πρόκλον; c'est dans ce dialogue que nous lisons : « Après cela les quatre filles de Philippe furent prophétesses à Hiérapolis en Asie, où l'on voit leur tombeau et celui de leur père Philippe. » Ce nombre de quatre et le titre de prophétesses montrent qu'il faut entendre par là Philippe l'Évangéliste. Act., XXI, 8. Caïus est la seule autorité ancienne qu'on puisse citer en faveur de cette opinion, qui compte encore aujourd'hui des défenseurs. Cependant la plupart des critiques reconnaissent que le témoignage de Caïus n'a pas la valeur de celui de Polycrate qui écrivait avant lui et vivait non loin d'Hiérapolis. Voir J.-B. Lightfoot, *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, Londres, 1875, p. 45.

Un Ménologe grec, dans Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, 1889-1890, t. III, p. 3, appelle les quatre filles de saint Philippe Hermione, Charitine, Iraïs et Eutychiane. D'après les traditions les plus anciennes, leur père devint évêque de Tralles et il y mourut de mort naturelle. *Acta Sanctorum*, junii t. I, p. 609. Des martyrologes plus récents le font mourir à Césarée. Du temps de saint Jérôme, on montrait encore dans cette dernière ville, la maison où le diacre Philippe avait reçu saint Paul et les chambres de ses quatre filles. Le saint docteur raconte que sainte Paule y fit un pèlerinage. *Epist.* CVIII, 8, t. XXII, col. 82. L'Église célèbre la fête de l'évangéliste saint Philippe le 6 juin.

F. VIGOUROUX.

PHILIPPES (grec : Φίλιπποι; Vulgate, *Philippi*), ville très ancienne et citadelle très forte de la Macédoine (fig. 65). Elle était située entre les monts Hémus



65. — Monnaie de Philippes.

TI CLAUDIUS CAESAR. AUG. PM. TRP. IMP. Tête de l'empereur Claude, à gauche. — ℞. COL AUG IUL PHILIP. Entre deux cippes, statues de Jules César et d'Auguste, placées sur un piédestal sur lequel on lit DIVUS AUG.

et Pangée, à l'est du fleuve Strymon, près de la frontière de Thrace et de la rivière Gangès ou Gangitès, sur une colline élevée (fig. 66). Cf. Appien, *De bellis civ.*, IV, 106. Elle dominait une vaste plaine, d'une grande fertilité, mais dont quelques parties sont marécageuses. Elle n'était séparée de la mer Égée que par environ trois heures de marche, et avait pour port la petite ville de Néapolis Datémon, aujourd'hui Cavalla. Voir NÉAPOLIS, t. IV, col. 1542. Ce fut d'abord une colonie fondée par les habitants de l'île de Thasos, située non loin de là. Elle porta en premier lieu le nom de *Krénidès*, ou « Fontaines », à cause des sources très abondantes qui l'arrosent. En 356 avant J.-C., elle fut conquise par Philippe II de Macédoine, père d'Alexandre

le Grand, qui l'agrandit considérablement, la fortifia et lui donna son propre nom. Sa situation stratégique était fort importante, car elle commandait tout à la fois les routes de Grèce et de Thrace. De plus, on avait découvert des gisements très riches d'or et d'argent dans la montagne voisine, le Pangée, et ces deux motifs réunis avaient excité la convoitise du roi Philippe. La recherche de l'or fut la grande affaire de toute la région pendant plusieurs siècles, et la ville en obtint un redoublement de prospérité.

Dès l'année 168 avant J.-C., elle tomba sous la domination de Rome. C'est dans sa vaste plaine qu'en 42 avant notre ère Octave et Antoine, héritiers de César, remportèrent une victoire décisive sur Brutus et Cassius, les derniers défenseurs de la république. Devenu empereur, Octave établit à Philippes une colonie de vétérans, et lui donna le nom de *Colonia Augusta Julia Philippensium*. Cf. Pline, *H. N.*, IV, 18; Act., XVI, 12. Ce fut un quatrième élément apporté à la population, qui se composait déjà de Macédoniens, de Grecs et de Thraces. Après la bataille d'Actium, 31 avant J.-C., d'autres vétérans furent envoyés à Philippes. Cf. Dion Cassius, LI, IV, 6. Il n'est donc pas étonnant qu'on ait trouvé sur l'emplacement de la ville de nombreuses monnaies et inscriptions latines (fig. 66). Philippe reçut alors le « jus italicum », qui accordait à ses habitants des droits et des privilèges presque égaux à ceux des citoyens de Rome. Voir Marquardt, *Römische Staatsverwaltung,* 2 in-8°, Leipzig, t. I, 1873, p. 187.

Les débuts du christianisme à Philippes sont racontés tout au long, dans les termes les plus dramatiques, au livre des Actes, XVI, 12-40. Rien de plus modeste, et aussi rien de plus touchant. C'était pendant le second voyage apostolique de saint Paul, vers l'année 53. Appelé en Macédoine par une vision surnaturelle, Act., XVI, 9, l'apôtre des gentils traversa la mer Égée, et vint en droite ligne à Philippes, avec Silas, Timothée et saint Luc. Durant un séjour rapide, il réussit à fonder une chrétienté vaillante et généreuse, malgré l'opposition des Juifs et des autorités romaines. Voir PAUL (SAINT), t. IV, col. 2209. C'était la première fois que Paul annonçait l'évangile en Europe. La persécution qui éclata après son départ contre les néophytes ne fit qu'exciter davantage leur zèle. I Thess., II, 2. Saint Paul fit à Philippes une seconde visite plus prolongée, pendant son troisième voyage, vers l'année 58, après avoir quitté Éphèse. Act., XX, 1-2. Cette fois, la ville n'est pas mentionnée nommément par l'historien sacré; mais le texte suppose de la façon la plus évidente que Paul vit alors toutes les chrétientés de Macédoine. Il y revint encore une troisième fois, de Corinthe, pendant ce même voyage, Act., XX, 3-6, vers la Pâque de l'année 59. De Rome, à la fin de sa première captivité, il écrivit aux Philippiens une de ses lettres les plus intimes, voir PHILIPPIENS (ÉPÎTRE AUX), qui montre à quel degré il leur était attaché et combien il était payé de retour. Cf. Phil., I, 1; II, 12; IV, 3, 10; II Cor., XI, 8-9.



66. — Vue de la plaine de Philippes. D'après une photographie de M. H. Cambournac.

Un passage des Actes, XVI, 12, relatif à la ville de Philippes, a de tout temps créé quelque difficulté aux interprètes. Le texte présente en cet endroit plusieurs variantes, qui prouvent qu'on ne le comprenait pas très bien et que les copistes cherchaient à le rendre plus clair. On lit, d'après la leçon la plus commune, qui est vraisemblablement la meilleure : εἰς Φιλίππους, ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις, κολωνία. Vulgate : *Philippos, quæ est prima partis Macedoniæ civitas, colonia.* Le Codex *B* supprime l'article

devant μερίδος; le Codex *D* substitue κεφαλή, « capitale, » aux mots πρώτη τῆς μερίδος. Cf. E. Nestle, *Novi Testamenti supplementum,* in-8°, Leipzig, 1896, p. 60. Ce passage peut avoir deux sens, auxquels se ramènent les principales interprétations des commentateurs : 1° Philippes était une ville macédonienne de premier rang; 2° c'est la première des villes de Macédoine qu'atteignit saint Paul. Le premier sens serait contraire à l'histoire, si l'on prétendait, avec quelques auteurs, que Philippes était alors la capitale de la province de Macédoine : c'est Thessalonique qui possédait ce privilège. D'autres interprètes se sont souvenus que, dès l'année 167 avant J.-C., la Macédoine avait été distribuée en quatre districts, dont les inscriptions mentionnent clairement l'existence, voir Macédoine, t. iv, col. 475 — Μακέδονων πρώτης, Μ. δευτέρας, Μ. τετάρτης, c'est-à-dire (monnaie) des Macédoniens de la première, de la seconde, de la quatrième (division) — et ils ont dit que Philippes était la première ville, le chef-lieu de la *Macedonia prima,* dont elle faisait partie. Mais cela aussi est inexact, car la métropole officielle de ce district était Amphipolis. Cf. Tite-Live, xlv, 29-30. Peut-être pourrait-on, avec quelques commentateurs, regarder les mots πρώτη τῆς μερίδος... comme un de ces titres d'honneur que les villes grecques convoitaient alors si ardemment et qu'elles aimaient à se faire octroyer par les Romains; dans ce cas, le sens serait : Philippes était une ville importante, jouissant de grands privilèges, etc. Cf. C. T. Kuinoel, *Acta Apostolorum,* 2e édit., in-8°, Leipzig, 1827, p. 542. On trouve, en effet, d'anciennes monnaies sur lesquelles la cité porte le titre de πρωτη. Voir Rettig, *Quæstiones Philippenses,* in-8°, Giessen, 1831, p. 5. On a proposé aussi quelques modifications au texte, en vue de le rendre plus clair. M. Frd. Blass, *Acta Apostolorum,* in-8°, Gœttingue, 1895, *h. l.,* lit πρώτης au lieu de πρώτη τῆς : « Ville de la première région de la Macédoine. » MM. Westcott et Hort, *The New Testament in the original Greek,* Cambridge, 2 in-12, 1882, t. ii, p. 96-97, transforment μερίδος en Πιερίδος : « Ville chef-lieu de la Macédoine Piéride. » On nommait ainsi la région à laquelle appartenait Philippes. Cf. Hérodote, vii, 212; Thucydide, ii, 99. Mais ce ne sont là que de simples conjectures. D'autres, spécialement W. Meyer dans son commentaire de ce passage, *Kritisch-exegetisch. Commentar über das Neue Test.,* part. iii, *Die Apostelgeschichte,* 8e édit., in-8°, Gœttingue, 1899, p. 278, 280, rattachent le mot πόλις à κολωνία, et traduisent : « La première ville colonie fondée dans ce district. » Mais cette association ne saurait être justifiée sous le rapport de la syntaxe. Il resterait à dire que la proposition aurait une signification locale : pour saint Paul, arrivant du côté de la mer Égée et de l'île de Samothrace, Philippes était la première ville proprement dite de Macédoine placée sur sa route; car le port de Néapolis, ajoute-t-on, aurait appartenu à la Thrace, non à la Macédoine. Voir van Steenkiste, *Actus Apostolorum breviter explicati,* in-8°, 4e édit., Bruges, 1882, p. 246; J. Felten, *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 311-312. Cf. Neapolis, t. iv, col. 1542. Cette interprétation supprime la difficulté; mais elle est difficile à justifier.



67. — Ruines du Direkeir à Philippes. D'après une photographie.

La chrétienté de Philippes a eu aussi l'honneur de recevoir une lettre de saint Polycarpe. Cf. Funk, *Die apostolischen Väter,* in-8°, Tubingue, 1901, p. 110-116. La ville s'est maintenue durant tout le moyen âge; elle est souvent mentionnée dans l'histoire des guerres du xive siècle. Plus tard, elle fut détruite par les Turcs. Les ruines, complètement inhabitées, portent le nom de *Filibedjik.* Elles consistent dans les substructions

d'un amphithéâtre et dans les restes d'un stade, d'un temple de Claude, etc. Elles ont fourni des inscriptions très intéressantes. — Voir Leake, *Travels in northern Greece,* 1835, t. III, p. 214-225; Heuzey, *Exploration archéologique de Macédoine,* Paris, 1864-1876; W. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen,* in-8°, 5e édit., 1900, p. 206-226; Id., *The Church in the Roman Empire,* in-8°, 1896, p. 156-158; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes,* 2e édit., p. 211-229; *Corpus inscriptionum latinarum,* t. III, 1re partie, p. 633-707, et le *Supplementum,* 7337-7358.

L. Fillion.

PHILIPPI Henri, chronologiste, né aux environs de Saint-Hubert (grand-duché de Luxembourg) le 30 mars 1575, mort à Ratisbonne le 30 novembre 1636. Admis le 26 août 1597 dans la Compagnie de Jésus, il professa plusieurs années les belles-lettres, la théologie et l'Écriture Sainte aux universités de Gratz, Vienne et Prague. Le P. Philippi s'occupa surtout de chronologie. Ses travaux en cette matière, qui se rapportent à l'exégèse, peuvent encore, même à notre époque, être consultés avec profit. Ce sont d'abord des ouvrages généraux : 1° *Generalis synopsis sacrorum temporum... intelligentiæ sacrarum litterarum accommodata,* in-4°, Cologne, 1624; 2° *Manuale chronologicum veteris Testamenti,* in-8°, Anvers, 1635; 3° *Chronologiæ veteris Testamenti accuratum examen,* Cologne, 1637. — On peut signaler ensuite, comme traités plus particuliers : *Notæ et quæstiones chronologicæ in Pentateuchum Moysis,* in-4°, Vienne, 1633; — *In libros Josue, Judicum, Ruth, Regum, Paralipomenon, Esdræ, Nehemiæ,* in-4°, Cologne, 1637; — *In libros Tobiæ, Judith, Esther, Prophetarum,* in-4°, Cologne, 1637; — *In duos libros Machabæorum,* in-4°, Cologne, 1637. P. Bliard.

PHILIPPIENS (ÉPITRE AUX). — I. Importance. — Cette lettre, la plus épistolaire entre les Épitres, est une de celles qui offrent, à divers points de vue, le plus d'intérêt parmi les écrits de saint Paul. Ce qui charme d'abord le lecteur, c'est le ton intime et familier, l'abandon touchant avec lequel l'Apôtre épanche ses joies, ses tristesses, ses espérances. L'épître aux Philippiens est une lettre d'ami. Aucune discussion ni argumentation théologique. Si l'Apôtre parle des judaïsants, ce n'est pas avec une intention de polémique, mais pour prémunir son troupeau, I, 17; III, 2, 18. De même le beau passage sur la *kénose* (*exinanivit*) du Christ, II, 7, si riche en conclusions dogmatiques, n'est là que pour appuyer une exhortation pratique à l'abnégation et au dévouement. L'âme de Paul se reflète donc ici dans ce qu'elle avait de merveilleusement tendre, délicat, affectueux, reconnaissant, pour une communauté répondant à peu près à son idéal. On s'attend à ce qu'une lettre écrite dans de pareils sentiments exprime mieux que toute autre la situation personnelle de l'auteur. Les Philippiens tenaient à être mis au courant de tout ce qui concernait leur apôtre bien-aimé. De fait, la présente Épître est le meilleur document pour combler les lacunes de la fin du livre des Actes. L'historien y peut recueillir des données certaines sur les derniers mois de la captivité de Paul à Rome. Il constate les progrès de l'Évangile dans la cité et jusque dans la maison des Césars, l'effet produit, dans les prétoires, par les chaînes du vaillant prisonnier, les luttes qu'il soutient contre des ennemis envieux et jaloux qui essaient d'exciter les Juifs contre lui et d'aggraver une position déjà si pénible, les espoirs mêlés d'inquiétudes qui traversent l'esprit de Paul et donnent à sa lettre un fond de mélancolie qui contraste avec les autres sentiments exprimés dans la lettre, enfin les projets qu'il nourrissait dans le cas où il serait rendu à la liberté. Mais tout cela n'est rien auprès de la valeur qui s'attache, pour la théologie, au chap. II de cette lettre, encore qu'il ait été écrit sans aucune préoccupation dogmatique, dans le seul but de proposer en exemple le renoncement du Verbe fait chair. La conception christologique de l'Apôtre a su trouver, à cet endroit, des expressions qui surpassent en clarté et en précision toutes celles des autres Épîtres. A ce point de vue seul l'Épître aux Philippiens serait déjà hors de pair.

II. Les relations de saint Paul avec l'Église de Philippes. — Aucune Église n'a été en rapports aussi étroits et aussi suivis avec l'Apôtre; aucune ne lui a donné autant de consolations. Il l'appelle lui-même « sa joie et sa couronne ». IV, 1. C'est vers l'automne de l'an 52, dans son second voyage, que saint Paul prêcha l'évangile à Philippes et y fonda la première communauté chrétienne de Macédoine en compagnie de Silas, de Timothée et de l'auteur des Actes. Voir Act., XVI. Les premières et les plus nombreuses conversions paraissent s'être produites parmi les femmes d'un certain rang, déjà affiliées au judaïsme. La plus connue est Lydie, riche marchande de pourpre, originaire d'Asie Mineure, qui fut baptisée par Paul avec toute sa maison et donna l'hospitalité à la troupe apostolique. Voir Lydie, col. 447. Ce fut là le commencement de l'Église de Philippes. On sait à la suite de quels événements Paul et Silas durent quitter la communauté naissante. Act., XVI, 16-40. Voir Paul, t. IV, col. 2208, La nouvelle Église devait compter peu de Juifs; elle était surtout composée de gentils, les femmes paraissent y avoir tenu une place considérable. Leur influence s'y maintint longtemps, puisque dans cette lettre l'Apôtre regarde la mésintelligence de deux d'entre elles, Evodie et Syntyque, comme un sérieux danger pour l'Église de Philippes tout entière, IV, 2, 3.

Il paraît qu'en Macédoine les femmes jouèrent, de tous temps, un rôle social plus considérable que partout ailleurs. C'est ce qu'attestent, en grand nombre, les inscriptions de ce pays. La jeune Église, après le départ précipité de l'Apôtre, ne cessa de croître et de prospérer. Saint Luc, que plusieurs critiques supposent originaire de cette ville, voir Luc, col. 376, y continua pendant près de cinq ans l'œuvre de son maître. Les persécutions ne parvinrent pas à ébranler les généreux néophytes, II Cor., VIII, 2 : ils restèrent fidèles à Paul et à son Évangile. L'Apôtre ne revit probablement ses chers Philippiens qu'à son départ d'Éphèse vers l'an 58, lors de son troisième voyage à Corinthe. Il se rendit alors en Macédoine pour l'œuvre des collectes. On croit qu'il écrivit à Philippes sa seconde lettre aux Corinthiens, II Cor., II, 13; VII, 5; VIII, 1; IX, 2, 4. Il avait sous les yeux le spectacle de leur foi, de leur générosité, de leur ardeur. Ils étaient prêts, dit-il, non seulement à donner leurs biens, mais à se donner eux-mêmes, II Cor., VIII, 1-5, pour l'œuvre du Seigneur. Au printemps de l'année suivante, en se rendant à Jérusalem pour y porter la collecte, saint Paul passa la semaine de Pâques à Philippes, Act., XX, 5, 6; il y retrouva saint Luc. Les Épîtres pastorales surtout, I Tim., 13, laissent entendre que l'Apôtre réalisa le vœu qu'il énonçait dans sa lettre aux Philippiens, I, 26; II, 24, et qu'après sa première captivité il revit sa chère Église. Durant les intervalles plus ou moins longs qui séparèrent ces divers séjours, les relations les plus amicales ne cessèrent jamais entre la communauté de Philippes et son fondateur. A diverses reprises, les Philippiens envoyèrent des secours d'argent à leur père bien-aimé, deux fois à Thessalonique, IV, 16; une fois, à Corinthe, II Cor., XI, 9, et à Rome, Phil., IV, 18. Cette dernière fois, ils ne se contentèrent pas de secours matériels, ils envoyèrent Épaphrodite, le chef de leur église, auprès du prisonnier. Paul, qui connaissait les sentiments élevés de ces âmes généreuses, ne craignait pas d'accepter d'eux

un service qu'il aurait refusé de la part d'autres Églises. Il trouvait aussi là, chaque fois, l'occasion de leur envoyer des remerciements et des nouvelles de ses travaux. Aussi a-t-on supposé, avec quelque vraisemblance, qu'il leur écrivit d'autres lettres que celles que nous possédons. Dans son Épître aux Philippiens, Polycarpe semble y faire allusion quand il dit que le bienheureux et glorieux Paul leur écrivit « des lettres », ἐπιστολαί. *Ad Phil.*, III, t. V, col. 1008. Il se peut toutefois, comme le remarque Lightfoot, que ce pluriel, suivant l'usage des Grecs et des Latins, puisse être circonscrit à une lettre unique. Quoi qu'il en soit, un passage de la présente Épître de Paul, III, 1, paraît sous-entendre d'autres lettres antérieures.

III. Lieu et date de composition. — La lettre aux Philippiens a été écrite en prison. I, 7, 13, 14, 17. Est-ce à Rome ou à Césarée? L'opinion générale des critiques, même de ceux qui datent de Césarée les Épîtres aux Colossiens, aux Ephésiens, à Philémon, penche pour la première hypothèse. On a définitivement abandonné celle de Paulus (1799), Böttger (1837), Rilliet (1841), Thiersch (1879), qui plaçaient à Césarée la rédaction de cette Épître. Les termes mêmes de la lettre lui sont défavorables. Le prétoire tout court, I, 13, s'entend mieux de la cour impériale que du palais d'Hérode à Césarée, Act., XXIII, 35; la maison de César, IV, 22, ne peut s'appliquer à la maison du gouverneur Félix; les prédicateurs envieux et jaloux dont se plaint l'Apôtre, I, 17, supposent une église bien plus considérable que celle de Césarée. Son espoir d'être bientôt rendu à la liberté, I, 25, 27; II, 24, son projet de revenir à Philippes, se conçoivent mieux à Rome qu'après l'appel à César. Le point difficile est de savoir si cette lettre a précédé ou suivi les Épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens, à Philémon, ou, en d'autres termes, si elle a été écrite au commencement ou à la fin des deux ans de captivité dont parlent les Actes, XXVIII, 30. Ici les opinions se partagent. La majorité des critiques (Meyer, Weiss, Godet, Lipsius, Holtzmann, Zahn, Jülicher, Ramsay) penchent vers la seconde manière de voir. Ils font remarquer qu'on ne peut expliquer sans un long séjour à Rome les succès de la prédication de Paul dans le prétoire, I, 12, dans la maison de César, IV, 22. Il faut, de plus, un temps suffisant pour les deux voyages, aller et retour, entre Rome et Philippes, indiqués dans l'Épître; message de Rome à Philippes pour annoncer la captivité de l'Apôtre, voyage d'Épaphrodite de Philippes à Rome, annonce de sa maladie en Macédonie, lettre au messager qui apprend à Épaphrodite et à Paul l'inquiétude des Philippiens au sujet de cette maladie; toutes ces allées et venues, ces échanges de nouvelles, ces envois de secours exigeaient alors un intervalle assez long. Qu'on ajoute à cela le fond de tritesse, presque de découragement, qui se détache de la lettre, l'absence de Luc et d'Aristarque, II, 20, envoyés sans doute en mission par l'Apôtre, l'isolement où se trouve le prisonnier, l'attente imminente de son procès, l'incertitude de plus en plus grande sur l'issue de son appel à César, la possibilité d'une condamnation à mort, on trouvera là tous les indices d'une captivité déjà longue qui touche à sa fin. A ces arguments, Lightfoot répond qu'il n'y a pas de verset décisif, pas même, I, 12, en faveur d'une longue détention; que les succès de Paul dans Rome, I, 13-17, peuvent avoir eu lieu dès les premiers mois de son arrivée dans la Ville éternelle, que l'absence de salutations, de la part de Luc et d'Aristarque ne prouve rien, les arguments *a silentio* étant, par eux-mêmes, toujours très précaires; que le ton général de la lettre est celui de la joie et de la confiance, non celui de la tristesse et de l'abattement; enfin, que les 1200 kilomètres entre Rome et Philippes, par la voie Egnatienne, peuvent être parcourus dans l'espace d'un mois. Farrar insiste, à son tour sur les analogies entre cette épître et celle aux Romains, comme si, remarque von Soden, il n'y en avait pas de plus frappante encore avec l'Épître aux Corinthiens. Le même auteur allègue encore l'absence de toute controverse avec le judaïsme semi-gnostique combattu dans l'Épître aux Colossiens, prétendant qu'il est contraire à toute psychologie de ne pas prolonger jusque dans l'Épître aux Philippiens, une préoccupation aussi envahissante, si cette Épître avait été écrite, en réalité, après l'Épître aux Colossiens. Or, remarque excellemment Ramsay, Paul n'avait pas à envoyer à Philippes un traité contre des hérésies qui ne s'y étaient jamais montrées. Aussi l'opinion de Lightfoot et de Farrar qui est aussi celle de Hort et de Sanday, est-elle de moins en moins acceptée des exégètes. Il semble donc, d'après la chronologie la plus reçue, que l'Épître aux Philippiens date de la fin de l'an 63, tout au plus des premiers mois de l'an 64.

IV. Authenticité. — Les témoignages en faveur de de l'origine paulinienne de la lettre aux Philippiens sont à peu près les mêmes que pour les grandes Épîtres. Dès la fin du Ier siècle, Clément de Rome paraît s'être inspiré du passage christologique déjà cité, Phil., II, 6-8, quand il écrit : « Le Christ appartient à ceux qui ont des sentiments humbles et qui ne s'élèvent pas au-dessus de son troupeau. Le sceptre de la majesté de Dieu, le Seigneur Jésus-Christ n'est pas venu avec la jactance de l'orgueil, l'arrogance, *quoiqu'il l'ait pu*, Phil., II, 6-8, mais avec des sentiments humbles. Voyez, frères bien-aimés, quel exemple nous est proposé, car si le Seigneur a eu de tels sentiments d'humilité, que ferons-nous, nous qu'il a amenés sous le joug de sa grâce? » *I Cor.*, XVI, 1. On trouverait encore d'autres réminiscences en comparant entre eux : *I Cor.*, XLVII, = Phil., IV, 15; *ib.*, XXI = Phil., I, 27; *ib.*, II = Phil., I, 10; II, 15. Diverses expressions des épîtres de saint Ignace offrent des ressemblances caractéristique avec l'Épître aux Philippiens, *Rom.*, II = Phil., II, 17; *Philad.*, VIII = Phil., II, 3; *Smyrn.*, IV = Phil., IV, 18; *ib.*, XI = Phil., III, 15; et surtout : *ib.*, II, 3 = Phil., III, 15, 16, « Etant parfaits, aspirez aussi aux choses parfaites. » — L'épître de Polycarpe aux mêmes Philippiens, II, 1, est encore plus explicite : « Le glorieux Paul qui, étant personnellement parmi vous, vous a enseigné exactement et sûrement la parole de la vérité; lequel aussi étant absent vous a écrit *des lettres* (ou une lettre) que vous n'avez qu'à étudier pour être édifiés dans la foi qui vous a été donnée. » Or une de ces lettres est certainement celle-ci, car le même Polycarpe semble y avoir fait des emprunts : I = Phil., IV, 10; II = Phil., II, 10; IX = Phil., II, 16; X = Phil., II, 2, 5; XII = Phil., III, 18. On rencontre des réminiscences semblables dans le Pasteur d'Hermas, dans les Testaments des douze patriarches, dans l'épître à Diognète, t. II, col. 1168; dans Théophile d'Antioche, cité par S. Jérôme, *Epist.* CXXI, 6, *ad Algas.*, t. XXII, col. 1020, enfin dans la belle lettre des Églises de Vienne et de Lyon, Eusèbe, *H. E.*, V, 1, 2, t. XX, col. 433, où se trouve reproduit le passage sur les abaissements du Christ, II, 6. Il paraît, d'après les *Philosophumena*, X, 11, t. XVI, 3, col. 3426, que les Séthiens, se servaient de Phil., II, 6, 7, pour expliquer leurs doctrines. Des écrits du Valentinien Théodote, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 4, t. VIII, col. 1196, a conservé deux citations de l'Épître aux Philippiens, II, 7. Elle a sa place, avec toutes les autres, dans les versions syriaque et latine et elle se trouvait dans le recueil de Marcion. Mentionnée par le canon de Muratori, voir Canon, t. II, col. 170, elle est attribuée à saint Paul, à la fin du IIe siècle, par saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, 18; V, 13, t. VII, col. 1026, 1158. Tertullien, *De resur.*, 23; *Cont. Marc.*, V, 20; *De præscr.*, 26, t. II, col. 826, 843, 522, 557; Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, I, 524, t. VIII, col. 312, 408; *Strom*, IV, 12, 13, 94, t. VIII,

col. 1196. Origène et Eusèbe reconnaissent aussi son origine paulinienne qui a été admise par toute l'antiquité. Les premiers doutes, à ce sujet, ne commencent qu'avec Schrader qui attaque l'authenticité d'une partie de la présente Épître, III, 1-IV, 9. En 1845, Baur et ses disciples la rejettent complètement. Voici leurs griefs. Cet écrit, disent-ils, est dépourvu de toute originalité : c'est une imitation des autres Épîtres. On y trouve, de plus, des idées semi-gnostiques, une doctrine sur la justification qui n'est pas celle de Paul, des anachronismes évidents comme l'existence de l'épiscopat et du diaconat, autant d'indices de l'époque réelle où ce pastiche aurait été composé, c'est-à-dire au second siècle, quand s'opère la réconciliation des deux partis en lutte dans l'Église, partis symbolisés ici par les deux diaconesses, Évodie et Syntyque, IV, 2. Le nom de Clément dont la tradition faisait un ami de Pierre et que l'auteur de l'Épître présente comme un collaborateur de Paul, n'est qu'un mythe destiné à concourir à cette œuvre de conciliation.

Ces difficultés de Baur ne présentent guère plus qu'un intérêt purement historique depuis les travaux de Lünemann, *Pauli ad Phil. Ep. contra Baurium defendit*, 1847; B. Brückner, *Ep. ad Phil. Paulo auctori vindicata contra Baurium*, 1848; Ernesti, dans les *Studien und Kritiken*, 1848, p. 858-924; Schenkel, *Bibellexicon*, 1872, t. IV, p. 531. Cependant, après plusieurs années, l'Épitre aux Philippiens fut de nouveau combattue par Hitzig, 1870; Kneucker, 1881; Huisch, 1873; Hœkstra, 1875; Bindermann, 1885, et surtout par Holsten qui reprit l'attaque avec plus d'ardeur; abandonnant les arguments ruineux de son maître, les rapprochements imaginaires avec le gnosticisme et les allusions aux légendes du second siècle, il prétendit prouver que la langue et les doctrines de l'Épître aux Philippiens n'étaient pas celles des autres écrits de l'Apôtre. Il dressa un catalogue très minutieux des expressions propres à cette Épître et les mit en regard des locutions habituelles aux grandes Épîtres de saint Paul, Voir Lightfoot, dans le *Speaker's Commentary on Phil.*, p. 43. On y trouve une quarantaine d'*hapax legomena*, mais cela ne prouve rien. On en compte plus de cent dans l'Épître aux Romains et plus de deux cents dans la première Épître aux Corinthiens. « Toutes les raisons avancées dans ce domaine contre l'authenticité n'ont de valeur que pour celui qui fait de l'apôtre Paul, cet esprit le plus vivant et le plus mobile de tous ceux que le monde a jamais vus, un homme d'habitude et de routine, qui devait écrire chacune de ses lettres comme toutes les autres, ne faire que répéter dans les suivantes ce qu'il avait dit dans les précédentes, et le redire toujours de la même manière et dans les mêmes termes. Dès que l'on a renoncé à cette manière de voir, toutes les objections contre l'authenticité de la lettre aux Philippiens tombent d'elles-mêmes. » Schürer, dans la *Litteratur Zeitung*, 1877. D'ailleurs, la terminologie paulinienne n'est pas absente de notre Épître. On y relève une vingtaine de mots exclusivement employés par saint Paul, tels que βραβεῖον, δοκιμή, ἔνδειξις, κενοῦν, etc., étrangers aux autres livres du Nouveau Testament. De plus, nombre de tournures de phrases, de figures, de procédés de style, certaines répétitions de mots rappellent les grandes Épîtres les plus authentiques. « Cette lettre, dit Schenkel, dans *Bib. Lexik.*, 1872, t. IV, p. 531, porte la garantie de son authenticité dans son style et ses expressions mêmes, dans la fraîcheur du sentiment intime qui l'a dictée, dans la sérénité d'esprit et la tendresse de cœur qui s'y expriment de la manière la plus naturelle, et sans la moindre trace d'affectation. »

Quant aux divergences de doctrine, Holsten, dans *Jahrb. für prot. Theol.*, t. I, p. 125; t. II, p. 58, 282, en allègue deux principales. 1º *La christologie.* — Holsten trouve une opposition entre le Christ de l'Épître aux Philippiens et celui de la première Épître aux Corinthiens, XV, 45. D'après celle-ci, dit-il, saint Paul conçoit le Christ dans sa préexistence, comme un homme céleste, ἄνθρωπος ἐπουράνιος, alors que dans l'autre Épître, il en fait un être purement divin, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, qui ne devient homme que par l'Incarnation, appartenant, par suite, à un ordre d'êtres plus élevé que l'humanité, même céleste. — Il suffit, pour lever la contradiction, de replacer, dans son contexte, le passage allégué de l'Épître aux Corinthiens, où l'Apôtre parle, non de la préexistence du Christ, comme dans l'Épître aux Philippiens, mais du Christ après sa résurrection, revêtu du corps *spirituel*, incorruptible et lumineux qu'est celui des justes qui ressuscitent. La doctrine christologique de cette Épître n'est pas davantage en opposition avec celle des autres Épîtres pauliniennes. Seulement elle reproduit, sous une forme peut-être plus philosophique, ce qu'avait enseigné l'Épître aux Galates, IV, 4 : « Or, quand le temps est venu, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme; » l'Épître aux Romains, VIII, 3 : « Dieu a envoyé son propre Fils dans une chair semblable à la chair du péché; » la IIe Épître aux Corinthiens, VIII, 9 : « Jésus-Christ, lui qui, étant riche, s'est fait pauvre à cause de nous. »

2º *La justification.* — On a encore objecté que celui qui, dans les Épîtres aux Galates et aux Romains, a si énergiquement opposé entre elles la justification par Dieu, δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ, et la justification par la foi, δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει, n'a pu dire, comme le fait l'Épître aux Philippiens, III, 6, que sa justice légale était ἄμεμπτος, « irréprochable. » Mais il est facile de voir que l'Apôtre se place, en cet endroit, au point de vue juif, extérieur, charnel qu'il combat lui-même. Racontant son passé, il veut rappeler son zèle pour le judaïsme et montrer qu'il n'était, sur ce point, inférieur à aucun de ses contemporains. Il a donc recherché avec ardeur la justice légale, mais c'est pour en avoir expérimenté l'impuissance qu'il l'a plus tard rejetée avec tant d'énergie. Aussi, même les auteurs qui tiennent en défiance les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens (Jülicher, Hilgenfeld, Pfleiderer, Lipsius, Holtzmann) sont unanimes à défendre celle-ci. L'authenticité de l'Épître aux Philippiens est donc un résultat définitivement acquis dans le domaine de la critique scientifique. Voir Knowling, *The witness of the Epistles*, p. 63.

V. Intégrité. — L'expression τὸ λοιπὸν, au reste, qui ouvre le c. III de l'Épître, a donné lieu à divers doutes sur l'unité de l'Épître tout entière. Clemen soutient que l'épître actuelle se compose de deux lettres de l'Apôtre à l'église de Philippes, la seconde comprenant II, 19-24; III, 2-IV, 3; IV, 8, 9. Seulement c'est l'éditeur et non Paul lui-même, qui aura fondu les deux lettres en une seule. *Die Einheit d. paulin. Briefe*, 1894. Pour Spitta, *Zur Geschichte und Litt. d. Urchristenthums*, 1893, l'Épître actuelle est interpolée : il n'y verrait de la main de l'Apôtre que les passages suivants : I, 1-7, 12-14, 18-26; II, 17-29; IV, 10-21, 23; tous les autres auraient été ajoutés par une main étrangère. — Toutes ces hypothèses n'arrivent pas à expliquer pourquoi saint Paul n'a pas encore remercié les Philippiens de leur envoi d'argent, auquel il a déjà fait allusion, I, 5, 11; II, 30. La lettre ne doit donc pas se terminer au ch. III. La locution τὸ λοιπόν n'est pas, en soi, la conclusion obligée de toute lettre de Paul; elle lui sert assez souvent de transition pour passer d'un sujet à un autre; 1 Cor., VII, 29; Phil., IV, 8; I Thes., IV, 1; II Thes., III, 1. Voir Jacquier, *Histoire des livres du N. T.* t. I, p. 352, 1903; Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, 4e édit., 1885, p. 69.

VI. Occasion et but de l'Épitre. — La lettre aux Philippiens est, avant tout, une lettre de remerciement. Si l'Apôtre réserve pour la fin sa dette de reconnaissance, c'est pour mieux marquer combien elle lui tient à cœur. Quand on écrit pour un objet déterminé, on peut le traiter soit en commençant, soit en finissant. Comme il s'agissait, d'autre part, d'une affaire d'argent, Paul aura préféré débuter par les nouvelles et les exhortations. Pourtant il fait allusion, par trois fois, I, 5-11; II, 30, dans le courant de la lettre, aux secours que les Philippiens lui avaient envoyés, II, 25; IV, 18, comme on l'a vu plus haut, col. 278. Épaphrodite s'acquitta de sa mission avec le plus grand dévouement. En même temps qu'il remettait à l'Apôtre l'offrande des fidèles, il lui donnait les nouvelles les plus consolantes de l'Église de Philippes. A part quelques rivalités de peu d'importance, rien n'était venu troubler la paix: La persécution n'avait fait que montrer la patience des fidèles. Les judaïsants essayaient en vain de les surprendre : l'autorité de Paul était là trop vénérée pour qu'on pût oser quelque chose contre lui. S'il y avait des scandales de chrétiens relâchés, c'était assurément en dehors de Philippes. L'état de l'Église était donc des plus satisfaisants. L'Apôtre dut en ressentir une grande joie. Mais une nouvelle épreuve vint obscurcir cette éclaircie. Épaphrodite qui s'était associé aux travaux de l'Apôtre captif tomba dangereusement malade et faillit mourir, II, 26. On l'apprit à Philippes avec un vif chagrin et l'on souhaita son retour. Épaphrodite désirait lui-même revoir sa patrie pour calmer les inquiétudes de ses amis. Aussi, quand il eut repris assez de forces pour pouvoir se remettre en route, l'Apôtre voulant faire cesser au plus tôt les craintes de tous, s'empressa de congédier le convalescent, lui remettant, pour les Philippiens, cette Épître pleine de tendresse, écrite de la main de Timothée, II, 25, 28, lettre toute intime d'un père qui écrit à sa famille ponr la remercier d'une marque d'affection, lui donner de ses nouvelles, lui adresser des exhortations et des conseils, lui faire espérer son prochain retour, II, 24. Telle est la situation d'où est sortie cette Épître.

VII. Analyse de l'Épitre. — Bien que l'unité de cette lettre vienne plutôt de la logique des sentiments que de celle des idées, on peut cependant y trouver les trois grandes divisions des autres Épîtres.

1° *Prologue,* I, 1-11. — Il renferme l'adresse, l'action de grâces et les vœux de l'Apôtre pour sa chère communauté de Philippes. L'adresse, ℣. 1-2, a ceci de spécial qu'elle mentionne les ἐπίσκοποι et les διάκονοι comme les deux éléments essentiels de l'organisation ecclésiastique à Philippes. L'action de grâces, ℣. 3-8, prend les tons les plus délicats, les plus affectueux pour exprimer aux Philippiens la joie que Paul éprouve de leur zèle pour la prédication de l'Évangile, depuis le jour de leur conversion jusqu'à cette heure où ils viennent de prêter leur concours à l'œuvre apostolique. Aussi l'Apôtre demande-t-il à Dieu, 9-11, pour eux, les dons surnaturels les plus excellents en charité, en science, en pureté morale.

2° *Corps de l'Épître,* I, 12-IV, 9. — Les nouvelles y alternent avec les exhortations. On ne peut donc songer à un ordre méthodique. Mais comme les nouvelles prédominent au début de la lettre et ses exhortations vers la fin, on la divise généralement en deux parts à peu près égales. — *A*) *Partie historique,* I, 12-II, 30. Elle comprend divers morceaux. — *a*) *Nouvelles personnelles,* I, 12-26. L'Apôtre s'empresse de rassurer les Philippiens; sa situation présente tourne de plus en plus aux intérêts et au progrès de l'Évangile. Son arrivée à Rome a été le point de départ d'un redoublement de zèle dans la prédication de l'Évangile. La prison de Paul est, en un sens, plus féconde que ne l'avait été sa libre activité. Ses chaînes, traînées au prétoire, sont à elles seules comme une prédication. A son exemple, et animés par la façon dont il supportait sa captivité, ses disciples et les autres chrétiens de Rome prêchaient. Il n'y a pas jusqu'à la jalousie de ses ennemis, sans doute les judaïsants, qui n'aidât au progrès de l'Évangile. Car cette émulation aboutit, à la fin, à étendre la connaissance du Christ. Aussi Paul s'en réjouit-il sincèrement. Pour lui, le Christ est tout. Que lui importe l'avenir? Il est sûr que de toute façon le Christ sera glorifié, soit par sa vie, soit par sa mort, ℣. 19-21. Il s'en remet donc au choix de Dieu. Il attend avec confiance l'issue de son procès, car, en toute hypothèse, il est sûr d'y trouver son profit. En effet, s'il est condamné à mort, il sera réuni au Christ; s'il recouvre la liberté, il en profitera pour de nouvelles conquêtes apostoliques. Il croit pourtant que cette seconde alternative est la plus probable, qu'il pourra revoir les Philippiens, travailler à leur perfectionnement et se procurer ainsi un surcroît d'honneur, au jour de la Parousie, ℣. 21-26.

b) *Exhortation à l'union, à la concorde, à la fidélité dans toute leur conduite,* I, 27-II, 18. — Après ces premiers épanchements d'amitié, l'Apôtre en vient au seul reproche que méritât l'Église de Philippes ou, plus exactement, une portion minime de cette Église. Il s'était récemment passé une querelle d'amour-propre entre deux personnes de qualité, Évodie et Syntyque — peut-être deux diaconesses — qui avait quelque temps troublé les esprits et divisé les cœurs. Le cas avait été de peu d'importance. Aussi l'Apôtre n'y fait-il qu'une légère allusion. Il va droit à l'obstacle de l'union fraternelle : l'égoïsme qu'il faut combattre par l'humilité et le renoncement. Il faut entrer dans l'esprit d'abnégation dont le Christ nous a donné un exemple si sublime. Lui qui jouissait d'un état divin et qui eût pu, par conséquent, paraître ici-bas dans une gloire égale à celle de Dieu, il n'a pas jugé opportun de s'approprier un tel honneur, mais, au contraire, il s'est dépouillé de cet état divin en entrant dans l'état de serviteur, vivant en tout à la manière humaine et poussant même l'abaissement jusqu'à mourir sur une croix. Mais plus il s'est abaissé, plus il a été élevé, II, 5-11. A cette exhortation spéciale à l'abnégation volontaire, saint Paul ajoute trois recommandations qui se rapportent à la fidélité chrétienne en général, la première en vue du salut des lecteurs eux-mêmes, ℣. 12, 13, la seconde, pour l'édification du monde extérieur, ℣. 14, 15; la troisième, en vue de leur Apôtre, ℣. 17-18.

c) *Nouvelles de Timothée et d'Épaphrodite,* II, 19-30. — Après l'exhortation d'autres nouvelles. Elles concernent les deux compagnons d'œuvre de saint Paul, qui sont actuellement avec lui : Timothée qui avait travaillé avec lui à la fondation de leur église et qu'il se propose de leur envoyer sous peu, puis Épaphrodite leur messager auprès de lui. Il enverra Timothée dès qu'il aura vu la tournure que prendra son procès, il espère le suivre sans retard, ℣. 19-24. Quant à Épaphrodite, il ne veut pas tarder un instant à le leur rendre. Il raconte la grave maladie qu'il a contractée à Rome, sa convalescence inespérée, l'accueil empressé qu'ils devront faire à un homme qui lui a été si utile! ℣. 25-30.

B) *Partie morale,* III, 1-IV, 9. — Au dernier moment, Paul, qui peut-être songeait à abréger sa lettre, revient aux divers avis qu'il juge utiles aux Philippiens. Il les met en garde : — *a*) *Contre les judaïsants* qu'il traite avec la plus grande sévérité et une énergie d'expressions toute sémitique, III, 2-14. Il montre, par son propre exemple, le cas qu'il faut faire de la justice légale : elle n'est que poussière et ordure auprès de la vraie justice, qui est celle du Christ. — *b*) *Contre les mauvais exemples* de chrétiens mondains et sensuels dont l'Apôtre parle avec larmes. Ces exemples ne venaient pas de leur Église. Ces ennemis de la croix du Christ qui déshonorent, par leur vie sensuelle, sans doute par l'ivro-

gnerie, le nom chrétien, étaient étrangers à la communauté, 18, 19. — c) *Contre les dissensions,* IV, 29. L'Apôtre touche d'un mot le cas qu'il visait plus haut, d'une manière générale, II, 2-11, celui des deux femmes, Évodie et Syntyque, qui, sans doute, avaient joué un rôle important dans la fondation de l'Église de Philippes.

3° *Épilogue,* IV, 10-23. — Saint Paul remercie, dans les termes les plus délicats, la générosité des Philippiens. Suivent quelques salutations. Il charge l'assemblée de saluer elle-même tous ses membres et il la salue de la part des collaborateurs qui l'entourent ainsi que de la part des membres de l'Église de Rome, surtout de ceux de la maison de l'empereur.

VIII. TEXTE. — Cette Épître ne présente pas de difficultés spéciales au point de vue du texte. Elle se trouve dans les manuscrits suivants : N, A, B, C, D, F, G, K, L, P, 17, 31, 37, 47, 67, 80, 137, et dans les versions latines, égyptiennes (copte, memphitique, sahidique), syriaque, arménienne, gothique, éthiopienne. Voir Weiss, *Kritische Text Untersuchungen und Text Herstellung,* 1896.

IX. BIBLIOGRAPHIE. — S. Jean Chrysostome, *In Philipp. hom.*, t. LXII, col. 205-298; Théodore de Mopsueste, *In Epist. B. Pauli commentaria,* t. LXVI, col. 922-926; Théodoret, *Opera,* t. LXXXII, col. 557-589; Pseudo-Athanase, *Synops.*, t. XXVIII, col. 420; Œcuménius, t. CXVIII, col. 1256-1325; Théophylacte, t. CXXIV, col. 1140-1204; S. Thomas d'Aquin, *In omnes divi Pauli Apostoli Epistolas commentaria;* Estius, *In omnes Pauli Apostoli Epistolas commentarii.* — *Commentateurs modernes :* *Henry Alford, *Greek Testament,* 1849-1861; *de Wette, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament,* 1836-1848; *H. A. Meyer, *Kritisch-exegetisches Handbuch über die Briefe an die Philipper,* 5e édit., 1886; J. Beelen, *Commentarius in Epistolam ad Philippenses,* in-4°, Louvain, 1852; *C. J. Ellicott, *A critical and grammatical Commentary on St. Pauls' Epistles to the Philippians,* 1888; *H. von Soden, *Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper,* 1889; *J.-B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians,* 12e édit., 1896; *B. Weiss, *Der Philipperbrief ausgesetzt,* 1859; *A. Klöpper, *Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper,* 1893; *J. Agar Beet, *A commentary on St. Paul's Epistles to the Philippians,* 1891; *R. A. Lipsius, *Briefe an die Galater, Römer, Philipper,* dans le *Handcommentar zum Neuen Testament,* bearbeitet von Holtzmann, Lipsius, Schmiedel, von Soden, 2e édit., t. II, part. 2, Fribourg-en-B., 1892.

C. TOUSSAINT.

PHILISTIE, pays des Philistins. La Vulgate appelle exceptionnellement *Philisthæa* le territoire occupé par les Philistins, Is., XIV, 29, 31, comme elle appelle aussi quelquefois ses habitants *Palæstini,* Gen., XXI, 33, etc. Dans le passage d'Isaïe, saint Jérôme a rendu par *Philisthæa* le nom hébreu *Peléšét* qui là et ailleurs, Ps. LX, 10; LXXXIII, 8; LXXXVII, 4; CVIII, 10, etc., désigne proprement le pays des Philistins. Voir PHILISTINS, I.

PHILISTINS, peuple qui habitait le sud-ouest de la Palestine (fig. 68).

I. NOM. — Les Philistins sont appelés en hébreu ordinairement *Pelištîm;* quelquefois *Pelistiyim;* au singulier, *Pelišti.* Ces mots désignent les habitants du pays lui-même, lequel est appelé aussi *Peléšét.* Les Septante appellent les Philistins Φυλιστιειμ (variante : Φιλιστιειμ) dans le Pentateuque, Josué et l'Ecclésiastique, XLVI, 18; XLVII, 7; L, 26; I Mach., III, 24; Ἀλλόφυλοι, « étrangers, » dans les autres livres de l'Ancien Testament. Ils ne sont pas nommés dans le Nouveau. La Vulgate les appelle *Philistæus, Philistiim, Philistini, Palæstini.* Les documents égyptiens, d'après l'opinion la plus répandue parmi les égyptologues, les appellent , *Purusati* = *Pulusati* (les Égyptiens transcrivaient la lettre *l* par un *r*, parce qu'ils ne distinguaient pas les deux sons l'un de l'autre dans leur langue et dans leur prononciation).




68. — Types philistins sur les monuments égyptiens de Médinet-Abou.

II. ORIGINE DES PHILISTINS. — Elle a été longtemps très controversée et aujourd'hui encore on ne peut la déterminer avec une entière certitude. L'Écriture ne l'indique nulle part d'une manière explicite, mais elle les fait venir de Caphtor. Nous lisons dans le Deutéronome, II, 23 : « Les Hévéens, qui habitaient dans des villages jusqu'à Gaza (c'est-à-dire dans le pays qui devint celui des Philistins) furent détruits par les Caphtorim, qui, étant sortis de Caphtor, s'établirent à leur

place. » La Vulgate appelle les Caphtorim Cappadociens et Caphtor, la Cappadoce. Amos, IX, 6, met à son tour dans la bouche de Dieu ces paroles; « N'ai-je pas fait venir les Philistins de Caphtor (Vulgate : *Palæstinos de Cappadocia*)? » Jérémie, XLVI, 4, appelle aussi les Philistins « les restes de l'île de Caphtor » (Vulgate : *Palæsthinos reliquias insulæ Cappadociæ*). Mais l'Écriture ne précise pas la situation de Caphtor. La table ethnographique, Gen., X, 13-14, nous apprend seulement que les Caphtorim étaient des descendants de Mesraïm. Cf. I Par., I, 12. Le texte de la Genèse, dans sa forme actuelle, représente les Philistins comme issus des Casluim et ne signale aucun rapport de parenté directe entre eux et les Caphtorim : *Chasluim, de quibus egressi sunt Philisthiim et Caphtorim*, comme traduit la Vulgate. D'après les autres textes scripturaires qui ont été rapportés, il est très vraisemblable qu'il y a une transposition dans le ỳ. 14 de Gen., X, et que c'est après le mot Caphtorim et non avant, qu'il faut lire l'incidente : « et d'où sont sortis les Philistins. » Quoi qu'il en soit, et de quelque manière qu'on interprète le passage de la table ethnographique,

Les Septante et la Vulgate ont traduit le nom de Caphtor par « Cappadoce ». Sur l'identification du nom hébreu, voir CAPHTORIM, t. II, col. 211. D'après les renseignements fournis par les documents égyptiens, les Philistins, ou au moins une partie d'entre eux, durent donc venir de la côte méridionale de l'Asie Mineure, en longeant les côtes de Syrie, peut-être avec les Héthéens, et s'établir finalement dans la Séphéla.

Des savants modernes ont voulu identifier Caphtor avec l'île de Crète et considèrent les Philistins comme des Crétois d'origine. Ils s'appuient principalement sur le nom de Céréthéens donné a une tribu philistine et à une partie des gardes du corps de David. Voir CÉRÉTHÉENS, t. II, col. 441. De la distinction qu'établit plusieurs fois le texte sacré entre le Céréthéen et le Phéléthien = Philistin, I Reg., XXX, 14; II Reg., VIII, 18; XV, 18; XX, 3, 7, 23; III Reg., I, 38, 44; IV Reg., XI, 19; I Par., XVIII, 17, et du parallélisme ou de la synonymie qu'établissent entre les Céréthéens et les Philistins, Sophonie, II, 5 (hébreu : *gôï Kerêtîm;* Septante : πάροικοι Κρητων; Vulgate : *gens perditorum*) et Ézéchiel, XXV, 16 (hébreu: *Kerêtîm;* Septante : Κρῆτας;



69. — Chars des Philistins. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. CCXX.

l'origine chamitique des Philistins n'en demeure pas moins établie par son témoignage.

Les documents égyptiens ont fourni de nouvelles lumières sur ce peuple. Le nom de *Purusati* donné par les Égyptiens aux Philistins porte à croire que c'était là leur nom national et qu'on ne doit pas en chercher l'étymologie, comme on l'a fait souvent jusqu'à nos jours, dans une racine sémitique. La manière dont ils sont représentés sur les monuments, leur costume, leur armure, leur type sont ceux que les documents égyptiens attribuent aux peuples de la côte méridionale de l'Asie Mineure et des îles de la mer Égée. W. M. Müller, *Asien und Europa*, p. 342, 362. Les inscriptions égyptiennes appellent la côte méridionale de l'Asie Mineure *Kefto* et même *Kptâr*, W. M. Müller, *Die Urheimath der Philistäer*, dans *Stud. zur vorderas. Geschichte*, 1900, p. 5; H. Sayce, *The higher Criticism and the verdict of the Monuments*, 2e édit., p. 13, et ce nom rappelle le Caphtor biblique. De tout cela on peut conclure que les Phéniciens n'étaient pas de race sémitique, à l'encontre de plusieurs savants, tels que Schwalley, *Die Rasse der Philistäer*, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1891, p. 103-108. On a voulu, sans autre preuve qu'une coïncidence fortuite, expliquer le nom des Philistins dans le sens d'« émigrants », en le dérivant de la racine פלש, *plš*, « émigrer, » qui existe encore en éthiopien, mais cette étymologie suppose que c'est un nom qui leur a été donné par les habitants du pays où ils ont émigré et nous avons vu qu'il est probable que c'est au contraire leur nom primitif. Il est vrai que les Septante, dans quelques livres de l'Écriture, col. 286, ont traduit leur nom par ἀλλόφυλοι, mais ce nom qu'on peut rendre par « étrangers » n'est pas nécessairement la traduction du mot « Philistins ».

Vulgate : *interfectores*), on doit conclure qu'il y avait en effet des Philistins d'origine crétoise et des Philistins venus d'autres contrées. Les découvertes de M. Arthur J. Evans en Crète ont montré que cette île était un ancien foyer de civilisation très avancé. Evans, *Cretan Pictograph and præ-Phœnician Script*, in-8°, Londres, 1895; Id., *The Mycenæan Tree and Pillar Enlt and its Mediterranean Relations, with illustrations from recent Cretan finds*, in-4°, Londres, 1901; Id., *The prehistoric Tombs of Knossos*, in-4°, Londres, 1906. La présence de diverses tribus philistines dans la Séphéla s'explique facilement par l'arrivée successive dans cette contrée de divers émigrants qui se sont ensuite plus ou moins unis ou fondus ensemble par suite de la communauté d'intérêts. Les Céréthéens semblent avoir habité l'extrémité méridionale de la Palestine. I Reg. (Sam.), XXX, 14. Mais les détails nous font défaut sur l'histoire de ces diverses émigrations. Nous savons cependant qu'une des invasions principales eut lieu sous le règne du pharaon Ramsès III. Les monuments (fig. 69) de ce roi nous les montrent emmenant avec eux, sur des chars traînés par des bœufs, leurs femmes et leurs enfants. W. M. Müller, *Asien und Europa*, p. 366.

On a essayé de faire des inductions sur l'origine des Philistins d'après leur langage. Malheureusement la langue que parlaient primitivement les Philistins ne nous est pas connue. On sait que le roi de Geth, du temps de David et de Salomon, s'appelait Achis (hébreu : *'Akiš*); les inscriptions assyriennes d'Asarhaddon et d'Assurbanipal nomment un Ikausu, roi d'Accaron, qui rappelle le nom d'Achis (cf. W. M. Muller, *Die Urheimath der Philister*, dans *Studien zur vorderasiatischen Geschichte*, 1900, p. 9); un roi de Dor est nommé

Bidir dans le papyrus Golénischeff, *ibid.*, p. 37. On peut supposer que le titre de *sérén* (*seranîm*) donné dans l'Écriture aux chefs des cinq principales villes des Philistins est un mot de leur langage primitif. Mais ces données sont trop maigres pour en tirer quelque conclusion sur la nature de leur langue originelle. Après leur arrivée en Palestine, ils semblent avoir adopté assez vite le langage du pays; leurs noms dans l'Ancien Testament et dans les documents cunéiformes, sont pour la plupart sémitiques ou chananéens.

II. Géographie. — L'étendue du pays occupé par les Philistins n'a pas été la même aux diverses époques de leur histoire. Leur territoire, après l'occupation de la Terre Promise par les Hébreux, embrassait surtout la plaine maritime de la Séphélah qui s'étendait d'Ascalon au nord jusqu'au désert de Gaza au sud et des possessions de la tribu de Juda à l'est à la mer Méditerranée à l'ouest. Jos., xiii, 2-3; I Reg. (Sam.), vi, 12; Is., ix, 12 (hébreu, 11). C'était la Philistie propre. Les Grecs employaient ce nom, dont nous avons fait Palestine, dans un sens imprécis et il s'étendit peu à peu jusqu'au Jourdain. Reland, *Palæstina*, 1714, p. 38. Les Philistins, malgré les conquêtes qu'ils firent à diverses époques, demeurèrent toujours eux-mêmes renfermés dans leur territoire, qui comprenait cinq villes principales, leur servant de centre : Gaza, Azot, Ascalon, Geth et Accaron, I Reg. (Sam.), vi, 17; Jos., xiii, 3; Jer., xxv, 20; Soph., ii, 4-7, etc. (voir ces noms), et quelques autres bourgs ou villages fortifiés ou non murés, Jabné ou Jamnia, II Par., xxvi, 6; Siceleg, I Reg. (Sam.), xxvii, 5, et autres. Deut., ii, 23; I Reg. (Sam.), vi, 18.

La plaine de la Séphélah est plate et unie, avec de légères ondulations; suffisamment arrosée, fertile et presque partout cultivable. Voir Séphélah. La côte, depuis le Carmel jusqu'à Gaza, formée de dunes et de collines de sable peu élevées, ne possède pas de grands ports naturels. Les villes maritimes, Azot, Ascalon, Gaza, avaient de petits ports (μαιουμᾶς), mais peu sûrs, et les Philistins ne purent jamais rivaliser pour leur commerce avec les Phéniciens. En revanche, la route qui longeait la mer avait une importance capitale pour les caravanes qui devaient passer à Gaza pour se rendre en Égypte, ou en Phénicie, et pour remonter en Syrie, en Babylonie et en Assyrie. Les conquérants égyptiens étaient obligés de suivre cette voie pour porter leurs armes au nord et sur les bords de l'Euphrate et du Tigre; les rois de Ninive et de Babylone devaient faire de même, en sens contraire, pour soumettre la vallée du Nil. Les invasions égyptiennes dans l'Asie antérieure et les invasions babyloniennes en Égypte remontent à une antiquité reculée.

III. Organisation politique. — 1° *Gouvernement.* — Les Philistins étaient un peuple assez avancé en civilisation. Ils avaient une organisation supérieure à celle des tribus qui habitaient à leur arrivée la terre de Chanaan, et leur supériorité militaire les mit en état de s'établir avec solidité sur le territoire dont ils s'emparèrent. Voir W. M. Müller, *Asien und Europa*, p. 364-366.

Les Philistins avaient cinq *seranîm* ou chefs particuliers. On peut supposer que c'était parce qu'ils appartenaient à cinq tribus différentes d'origine. Toutes ces tribus avaient sans doute des liens de parenté et elles avaient pu être attirées, à la même époque ou à des époques différentes, par les besoins de l'émigration, sur la côte occidentale de la Palestine. Les *Pulusati* étaient peut-être venus les premiers, les *Céréthéens* ensuite. Cf. W. M. Müller, *Die Chronologie der Philistereinwanderung, loc. cit.*, p. 30-42. — Le nom général de *seranîm* donné à leurs chefs leur est particulier et doit être un reste de leur langue primitive. Il n'est jamais employé qu'au pluriel. On n'en a pas encore découvert d'étymologie satisfaisante. Les Septante traduisent ce nom le plus souvent par σατράπαι, I Reg. (Sam.), v, 8, 11; vi, 4, 12, 16, 18; vii, 7; xxix, 2, 6, 7; et σατραπεία, Jos., xiii, 3; Jud., iii, 3; aussi par ἄρχοντες, Jud., xvi, 5, 8, 18, 23, 27, et par στρατηγοί, I Par., xii, 19. La Vulgate a *reguli*, Jos., xiii, 3; *satrapæ*, Jud., iii, 3; xvi, 8; I Reg., v, 8, 11; vi, 12, 16; vii, 7; xxix, 2, 6, 7, *principes*, Jud., xvi, 5, 18, 23, 27; I Par., xii, 19; *provinciæ*, I Reg., vi, 5, 18. *Seranîm* désigne donc certainement le chef de chacune des cinq grandes villes philistines, Gaza, Azot, Ascalon, Geth et Accaron. Jos., xiii, 3.

Ces chefs avaient tout à la fois une autorité militaire et civile. Ils avaient sous leurs ordres des *śarîm* ou commandants de troupes, I Reg. (Sam.), xviii, 30 (manque dans les Septante; Vulgate : *principes*); xxix, 3 (σατράπαι, στρατηγοί; *principes*), en temps de guerre. Les textes parlent tantôt « des armées », I Reg. (Sam.), xxiii, 3; xxix, 1, et tantôt « de l'armée », xxviii, 1. Chacun des *seranîm* avait sans doute ses troupes personnelles, cf. I Reg. (Sam.), xxviii, 1; xxix, 2, mais ils agissaient toujours ensemble et d'un commun accord. Leurs forces étaient divisées par groupes de mille, subdivisés en centaines. I Reg. (Sam.), xxix, 2. C'est tantôt le chef de Gaza, nommé le premier, Jos., xiii, 3; Amos, i, 6-7, tantôt le chef d'Azot, tantôt celui de Geth ou d'une autre des cinq villes qui paraît avoir été à la tête des Philistins. I Reg. (Sam.), v, 1; vi, 17; I Par., xx, 6. Chaque *sérén*, gouvernait outre sa ville capitale, les dépendances du voisinage. I Par., xviii, 1; I Reg. (Sam.), v, 6; Jos., xv, 45-47.

On ne sait si la dignité des *seranîm* était héréditaire ou élective et si le titre de roi, donné quelquefois aux chefs philistins, implique une fonction particulière. Ce n'est pas probable. Aucun des rois nommés dans l'Écriture ne régnait sur toutes les villes de la Philistie et ceux qui sont nommés dans les documents cunéiformes sont à la tête des villes où nous savons qu'il y avait des *seranîm*. Jer., xxv, 20; Zach., ix, 5. La division du pays en cinq districts, qu'on retrouve dès le commencement, peut avoir été le résultat de la manière dont les émigrants avaient fait la conquête du pays, peut-être successivement. Leur politique semble avoir consisté surtout, dans leurs rapports avec les Israélites, non pas à s'emparer de leur territoire, mais à les empêcher de former un tout compact dont ils auraient eu à redouter la puissance. Dès que les Israélites veulent s'unifier sous Héli et Samuel, il les attaquent. I Reg. (Sam.), vii, 7; de même du temps de Saül, xiii-xiv; quand David ne règne que sur le sud de la Palestine, ils le laissent en paix; dès que les douze tribus se soumettent à lui, ils lui font la guerre. II Reg., v, 17. Pour dominer plus sûrement les Israélites, au moment où ils faisaient effort pour s'unir entre eux, les Philistins leur imposèrent le désarmement et leur interdirent la fabrication des armes, au commencement du règne de Saül. I Reg. (Sam.), xiii, 19-23. La supériorité de leur organisation militaire les mettait d'ailleurs en état d'imposer leur volonté à leurs voisins.

2° *L'armée philistine.* — Les Philistins se distinguaient par leur valeur guerrière. On comptait parmi eux des soldats redoutables, surtout par leur force exceptionnelle. Voir Goliath, t. iii, col. 268. L'histoire de David, II Reg. (Sam.), xv, 18, 19, 22, et ce qui nous est raconté des Céréthéens et des Phélétiens (voir ces mots), attestent qu'ils avaient le goût des armes et qu'ils en faisaient métier. Ils étaient divisés et groupés d'une manière régulière, I Reg., xxix, 2, armés de l'arc, xxxi, 3; I Par., x, 3, mais ce qui faisait surtout leur force et mettait Israël dans l'impossibilité de leur résister en plaine, c'étaient leurs chars. I Reg. (Sam.), xiii, 5; II Reg. (Sam.), i, 6; cf. Jud., i, 19. Leurs fantassins avaient des armes défensives comme des armes offensives, le bouclier, le casque, la cuirasse, l'arc, la lance,

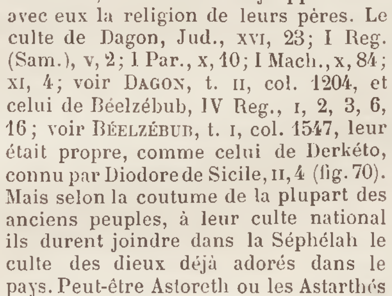
la pique et l'épée large et courte (fig. 69). I Reg., XVII, 5-7. Ils étaient aussi marins et l'histoire enregistre quelques-unes de leurs campagnes navales. Des navires partis d'Ascalon, au commencement de leur séjour dans la Séphélah, battirent les vaisseaux de Sidon et saccagèrent la ville pendant les premières années du XIIe siècle avant notre ère. Justin, XVIII, III, 5. Les monuments de Ramsès III nous ont conservé la forme de leurs navires (voir fig. 230, t. IV, col. 861) et aussi le souvenir de leur défaite par ce pharaon qui les battit sur terre et sur mer avec leurs confédérés. Soit que cette défaite eût ralenti leur ardeur, soit surtout qu'ils trouvassent plus de profit, avec moins de danger, à rester tranquilles dans leur riche plaine, et à se contenter du commerce intérieur ou côtier, ils semblent avoir renoncé, d'ailleurs d'assez bonne heure, aux expéditions aventureuses sur mer.

3° *Agriculture et commerce.* — Les Philistins, tout en s'exerçant à la guerre, ne négligeaient pas l'agriculture. Ils cultivaient le blé, dans leur riche plaine de la Séphélah, qui l'a toujours produit en abondance. Jud., XV, 5; cf. IV Reg., VIII, 2. Ils s'adonnaient aussi sans doute au commerce, la situation de leur territoire, comme nous l'avons vu col. 289, le rendait un lieu de passage pour les caravanes qui trafiquaient entre l'Égypte et les pays asiatiques et ils devaient mettre à profit cette circonstance si avantageuse.

4° *Religion.* — En s'établissant sur la côte occidentale de la Méditerranée, les Philistins y apportèrent avec eux la religion de leurs pères. Le culte de Dagon, Jud., XVI, 23; I Reg. (Sam.), V, 2; I Par., X, 10; I Mach., X, 84; XI, 4; voir DAGON, t. II, col. 1204, et celui de Béelzébub, IV Reg., I, 2, 3, 6, 16; voir BÉELZÉBUB, t. I, col. 1547, leur était propre, comme celui de Derkéto, connu par Diodore de Sicile, II, 4 (fig. 70).



70. — Derkéto. Calcédoine gravée du Musée du Louvre.



Mais selon la coutume de la plupart des anciens peuples, à leur culte national ils durent joindre dans la Séphélah le culte des dieux déjà adorés dans le pays. Peut-être Astoreth ou les Astarthés furent-elles du nombre des divinités adoptées; peut-être aussi vénéraient-ils déjà ces déesses, compagnes de leurs dieux, avant leur émigration. I Reg. (Sam.), XXXI, 10; Hérodote, I, 105. Ils avaient des temples consacrés à Dagon et l'on y vénérait sa statue, I Reg., V, 2-5; XXXI, 9-10; I Par., X, 10; I Mach., X, 83-84; on lui offrait des sacrifices *zébah*. Jud., XVI, 2-3. Des prêtres, *kohănim*, étaient voués à son culte. I Reg. (Sam.), VI, 2. On lui demandait conseil dans les circonstances difficiles. I Reg. (Sam.), VI, 2. On consultait aussi les devins (*qôsmîm;* Vulgate : *divini*), qui paraissent avoir joui d'un grand crédit, VI, 2. Leurs *'ônenim* (Vulgate : *augures*) étaient renommés. Is., II, 6. Les Philistins avaient une coutume religieuse singulière à Azot. A la suite de la chute de la statue de Dagon, dans le temple fameux de cette ville, quand l'arche y avait été déposée, ils ne marchaient pas sur le seuil de la porte, mais le franchissaient d'un bond. I Reg. (Sam.), V, 4. Cf. Soph., I, 9. Ils emportaient avec eux dans leurs guerres les statues de leurs dieux (*'ăsabêhèm;* Septante : θεοί; Vulgate : *sculptilia sua*). II Reg. (Sam.), V, 21. Voir IDOLE, 20°, t. III, col. 821. Ils attribuaient leurs victoires à la protection de leurs divinités et consacraient leurs trophées dans leurs temples. I Reg. (Sam.), V, 1-2; XXXI, 9. Ils ne pratiquaient pas la circoncision, ce qui les distinguait des autres habitants de la Palestine et des Égyptiens, et les faisait mépriser par les Israélites qui les appelaient avec dédain « incirconcis ». Jud., XIV, 3; XV, 18; I Reg. (Sam.), XIV, 6; XVII, 26, 36; XXXI, 4; II Reg. (Sam.), I, 20.

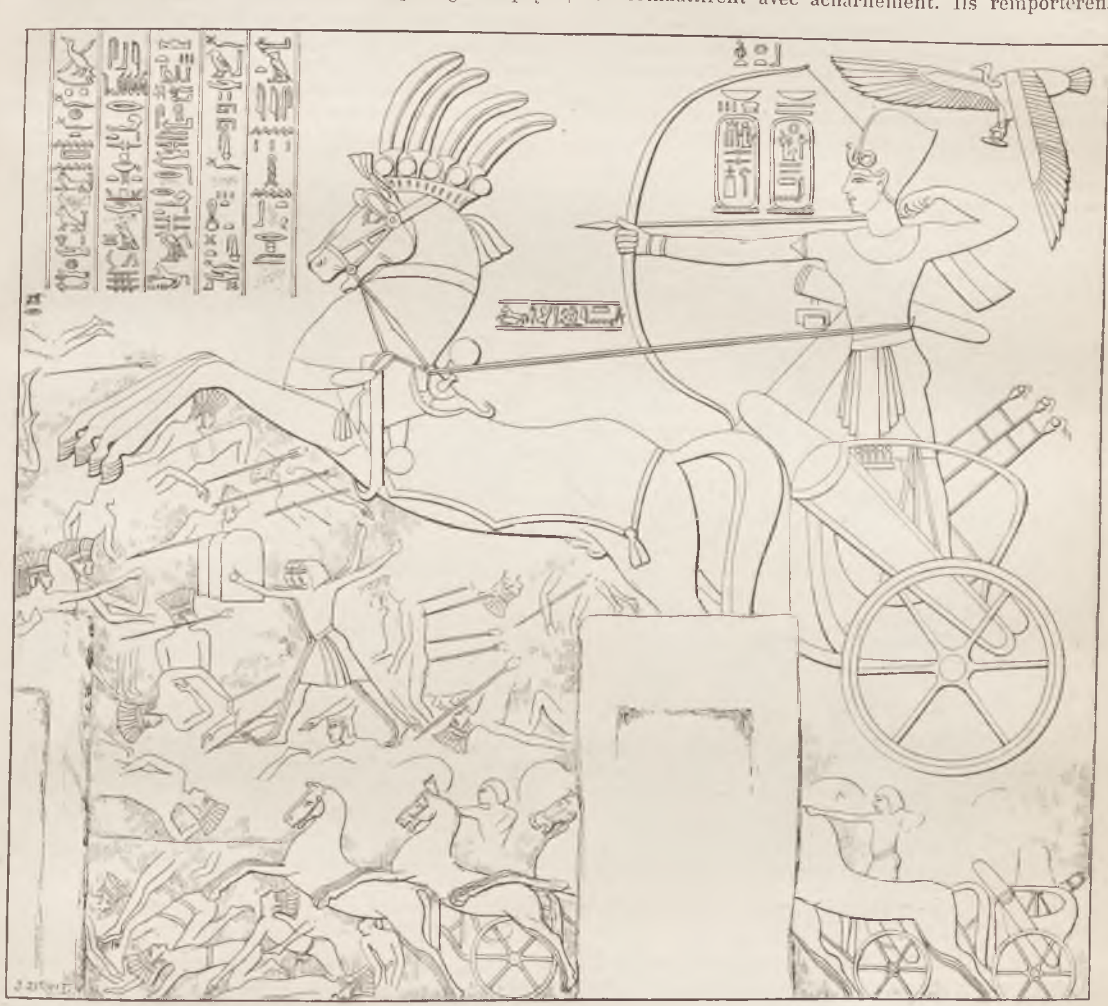
IV. HISTOIRE. — 1° *Avant l'établissement des Israélites en Palestine.* — Nous ne savons rien de l'histoire des Philistins avant leur arrivée en Palestine. Nous ignorons aussi l'époque de cette arrivée. Du temps d'Abraham, il y avait déjà des Philistins (*Palæstini* dans la Vulgate) dans la terre de Chanaan, Gen., XXI, 33, 34, mais ils paraissent avoir habité alors plus au sud que les émigrants du même nom qui s'établirent plus tard dans la Séphélah. Ils avaient à leur tête un chef qui portait le titre de roi, *mélék,* et s'appelait Abimélech. Il demeurait à Gérare, Gen., XXXVI, 1, au sud de Gaza. Sur les rapports du roi de Gérare avec Abraham et Isaac, voir ABIMÉLECH, t. I, col. 53, 54, et GÉRARE, t. III, col. 200. Il faut observer que quelques savants ne croient pas qu'Abimélech fût un véritable Philistin; ils supposent que le titre de « roi des Philistins » lui est attribué, non pas parce qu'il était de leur race, mais parce qu'il habitait dans la contrée qui reçut plus tard le nom de Philistie. Quoi qu'il en soit, tout le monde admet que des Philistins étaient en possession de la Séphélah du temps de Moïse, et les Israélites, sur l'ordre de Dieu, évitèrent de se rendre dans la Terre Promise, « par le chemin du pays des Philistins, » quoiqu'il fût le plus court, parce qu'ils n'étaient pas capables de forcer le passage et de lutter contre des hommes aguerris tels que les habitants du pays. Exod., XIII, 17. Les Caphtorim (Philistins) avaient déjà chassé auparavant les Hévéens de Gaza, à une époque de date inconnue. Deut., II, 23.

L'histoire antérieure du pays ne nous est connue que très imparfaitement et d'une manière tout à fait fragmentaire, au moyen des rares renseignements épars dans les documents cunéiformes et hiéroglyphiques. Depuis longtemps déjà les plaines qui s'étendent sur le rivage occidental de la Méditerranée avaient été témoins des grands conflits qui avaient mis aux prises l'Afrique septentrionale avec l'Asie occidentale.

Les lettres de Tell el-Amarna fournissent la preuve qu'antérieurement au XVe siècle avant notre ère la civilisation babylonienne et probablement sa domination s'étaient implantées sur la côte palestinienne et dans toute la Palestine. Sous la XVIIIe dynastie égyptienne, le pays de Chanaan faisait partie de l'empire pharaonique sous le nom de *Ḫaru*. Les noms des villes philistines et de nombreuses villes palestiniennes reviennent constamment dans les lettres de Tell el-Amama, Gaza, Ascalon, Joppé, Lachis, Geth, Gazer, Aïalon, Jérusalem, etc. Thothmès III, Séti Ier, Ramsès II, Ménephtah avaient cherché à s'assurer la possession du pays et entretenu des soldats à Gaza. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., 1884, p. 313; H. Brugsch, *Geschichte Aegyptens,* 1877, p. 529, 581. Ramsès II fit le siège d'Ascalon. Il nous en a laissé la représentation sur les murs du grand temple de Karnak, voir t. I, fig. 286, col. 1061, et elle nous montre que les Philistins n'y étaient pas encore établis; du moins les hommes que combat le pharaon ne ressemblent-ils en aucune façon à ceux que va nous faire connaître Ramsès III. — C'est du temps de ce derner roi qu'eut lieu la plus grande invasion philistine. Ramsès III nous a conservé sur les bas-reliefs de Médinet-Abou les principaux épisodes de la grande campagne que les *Pulusati* et d'autres peuples de la mer entreprirent contre l'Égypte sous son règne. Le texte qui accompagne les tableaux de la guerre est peu explicite et très incomplet, mais nous voyons par l'ensemble que les confédérés furent battus sur terre (fig. 71) et sur mer (voir col. 291), et il leur fit des prisonniers (fig. 72). Néanmoins pour se débarrasser d'eux, le roi d'Égypte leur fit des concessions et il accorda aux *Pulusati* la plaine de la Séphélah pour s'y établir. Les nouveaux venus trouvèrent des émigrants déjà établis dans le pays; ils s'unirent à eux et apportèrent aux anciens occupants un accroissement de force considérable dont les

conséquence ne tardèrent pas à se faire sentir pour les Israélites.

2° *Histoire des Philistins depuis l'époque de Josué jusqu'au règne de Saül* — Lorsque les douze tribus avaient conquis la Terre Promise, elles avaient dû renoncer à s'emparer de la plaine des Philistins, n'étant ni assez fortes ni assez bien armées pour en chasser les possesseurs. Cette plaine faisait partie de leur héritage, Jos., xv, 4, 45-47, mais au moment du partage du pays le gouvernement d'Héli que les Philistins commencèrent à attaquer, et de façon redoutable, les Israélites dont ils furent dès lors les ennemis acharnés pendant des siècles. Ils avaient peu redouté les descendants de Jacob, tant que ceux-ci étaient restés divisés en tribus séparées et indépendantes, mais quand elles travaillèrent à former un seul peuple uni et fort, dont la cohésion devenait un péril pour les habitants de la Séphélah, les Philistins les combattirent avec acharnement. Ils remportèrent



71. — *Pulusati* battus sur terre par le pharaon Ramsès III. Bas-relief de Médinet-Abou. D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte*, pl. 120.

elle n'était pas encore entre leurs mains. Jos., xiii, 2-3; Jud., iii, 3. La tribu de Juda, à qui elle avait été attribuée, fit quelques tentatives pour s'y établir, et remporta quelques succès contre Gaza, Ascalon et Accaron, Jud., i, 18, mais elle ne put s'y maintenir. Les Philistins, qui ne se sentaient pas sans doute encore assez forts à cette époque, ne semblent d'ailleurs avoir rien fait en ce moment pour s'opposer à l'établissement des Israélites dans la terre de Chanaan. Ils eurent même d'abord des relations de bon voisinage, Jud., xiv, 1, 7, 10, 11. Ce ne fut que lorsque l'arrivée de nouveaux émigrants du temps de Ramsès III eut augmenté leur puissance, qu'ils se mirent à harceler les Hébreux. Jud., x, 6, 7, 11. Samgar frappa six cents d'entre eux. Jud., iii, 31. Samson eut à lutter contre eux pendant toute sa vie. Jud., xiv-xvi. Voir Samson. Mais ce fut surtout sous

contre Israël d'éclatantes victoires à Aphec à la fin de la judicature d'Héli et s'emparèrent de l'arche sainte. I Reg. (Sam.), iv, 1-11. Voir Aphec 3, t. i, col. 728; Arche d'alliance, t. i, col. 920. Les châtiments divins obligèrent les vainqueurs à renvoyer l'arche à Israël. I Reg. (Sam.), v-vi. Samuel ayant succédé à Héli comme juge d'Israël rassembla tout le peuple à Masphath. Les Philistins en prirent ombrage et marchèrent de nouveau en armes contre eux, mais cette fois, ils furent battus à Èben-Ézer (La Pierre du Secours). Le succès des Israélites fut tel qu'ils recouvrèrent les places qu'ils avaient perdues et que leurs ennemis les laissèrent en paix jusqu'à l'avènement de Saül, vii, 5-13.

3° *Guerres des Philistins contre Saül.* — L'élection d'un roi qui réunit sous son pouvoir les douze tribus d'Israël était propre à inspirer des inquiétudes aux

Philistins pour leur indépendance. C'était spécialement contre eux que la royauté avait été établie, VIII, 20. Aussi luttèrent-ils avec acharnement contre Saül pendant toute sa vie et ne furent-ils satisfaits qu'après avoir anéanti sa puissance à Gelboé et l'avoir réduit à se donner la mort. Pendant cette longue guerre qui dura tout le règne de Saül, c'est-à-dire pendant quarante ans, il y eut des deux côtés alternatives de succès et de revers, mais, quoique Saül eût fait de grands efforts pour former une armée, les Philistins furent le plus souvent vainqueurs. Saül entreprit d'abord de les chasser des environs de sa ville natale, Gabaa, qui lui servait de résidence et où ses ennemis s'étaient établis, X, 5; XII, 9; XIII, 3. Grâce à la bravoure de Jonathas, fils aîné de Saül, les Philistins furent battus à Gabaa, et Saül appela aussitôt tout le peuple à prendre les armes contre les Philistins, XIII, 2-4. Ces derniers ne perdirent pas de temps pour répondre à ces menaces. Avec trois mille chars (nombre marqué par une note de la Massore, quoique le texte porte trente mille, chiffre trop élevé, par erreur, et en contradiction avec le chiffre suivant qui porte six mille cavaliers, c'est-à-dire six mille soldats montés sur des chars) et de nombreux fantassins, ils allèrent camper à Machmas et remplirent de terreur les Israélites qui coururent en foule se cacher dans les environs et même se réfugier au delà du Jourdain. XIII, 5-7. Cependant les Philistins, après qu'un de leurs avant-postes eût été battu par la vaillance de Jonathas et eût porté la frayeur dans tout leur camp, furent défaits depuis Machmas jusqu'à Aïalon, XIII, 16-XIV, 21.

Ce ne fut qu'au bout de plus de vingt ans que les Philistins purent reprendre l'offensive. Saül, après sa victoire, avait aussi battu les Amalécites, mais à cause de sa désobéissance aux ordres de Dieu, il avait été rejeté et David avait été sacré secrètement à sa place. Ce dernier événement venait de s'accomplir, lorsque les Philistins rassemblèrent leurs troupes à Socho dans la tribu de Juda et campèrent à Éphès Dommim, entre Socho et Azéca. Saül, pour les arrêter, se porta avec son armée dans la vallée du Térébinthe, à une vingtaine de kilomètres au sud-ouest de Jérusalem. Là le géant Goliath défia les Israélites. Le jeune David releva le défi, le tua, et entraîna ainsi la défaite de toute l'armée philistine, XVII. Voir GOLIATH, t. III, col. 268. Les Israélites poursuivirent leurs ennemis jusqu'à Geth et à Accaron, mais ils les laissèrent en paix dans leur territoire, XVIII. David put se réfugier chez Achis, le roi de Geth, pendant la persécution de Saül et il y fut, ainsi qu'ensuite à Siceleg, à l'abri des poursuites de son ennemi, XXI, 10-15; XXVII. La paix n'était pas cependant établie entre Israël et la Philistie. Il y avait sans doute de temps en temps des incidents de frontière et des escarmouches comme dans l'épisode de Céilah, XXIII, 1-5, mais ce ne fut qu'à la fin du règne de Saül que la guerre entre les deux peuples recommença avec violence. Cette fois le théâtre de la bataille fut le nord de la Palestine, à l'extrémité occidentale de la plaine d'Esdrelon. Les Philistins avaient-ils été attirés en cet endroit par le désir de faire une razzia fructueuse dans la riche plaine, comme autrefois les Madianites au temps de Gédéon, ou par l'espoir d'y battre plus facilement les ennemis en terrain plat avec le secours de leurs chars, ou pour couper en deux le territoire du royaume et en briser la force, on est réduit aux conjectures. Quoi qu'il en soit, Saül avait cherché à se protéger contre eux en s'adossant au mont Gelboé, tandis que les Philistins campaient à Sunam, mais ce fut en vain, la défaite d'Israël fut complète, Saül et Jonathas périrent dans la bataille, les vainqueurs s'emparèrent des villes qu'abandonnèrent leurs habitants et pénétrèrent jusqu'au delà du Jourdain, XXVIII, 1-XXIX, 1-2; XXXI, 1-10. Si les Philistins avaient voulu diviser les douze tribus pour briser leur force, ils avaient pleinement réussi. Les luttes intestines qu'a-



72. — *Pulusati* prisonniers de Ramsès III. Bas-relief de Médinet-Abou. D'après une photographie.

mèna la mort de Saül ne pouvaient que fortifier la suprématie des Philistins. Ils cherchèrent à la maintenir en attaquant David sans retard.

4° *Du règne de David à celui d'Achaz.* — Dès que David eut été reconnu comme roi par les douze tribus et que l'unité du royaume eut été ainsi reconstituée, ils s'avancèrent en armes dans la vallée de Raphaïm au sud-ouest de Jérusalem et établirent même un poste à Bethléhem. I Par., XI, 16. Les Israélites réunis pouvaient lutter avantageusement contre eux, et avec un chef comme David, ils battirent deux fois leurs ennemis à Raphaïm et, dans la seconde rencontre, les poursuivirent depuis Gabaa jusqu'à Gézer. II Reg. (Sam.), V, 17-25; I Par., XIV, 8-16.

Sept ans plus tard environ, la situation des belligérants était tellement changée que ce fut David qui prit l'offensive et s'empara de Geth. I Par., XVIII, 1. La puissance des Philistins était désormais brisée. L'Écriture mentionne encore quatre combats contre les Philistins, qui eurent lieu vers la fin du règne de David ou à des dates inconnues, II Reg. (Sam.), XXI, 15-22, mais ils furent sans grande importance et servirent surtout à faire éclater la bravoure de quelques-uns des soldats d'Israël.

Sous le règne de Salomon, les villes philistines, en conservant leur autonomie, III Reg., II, 39, lui payèrent sans doute tribut, III Reg., IV, 21, 24; II Par., IX, 26, mais le schisme des dix tribus leur permit de relever la tête. Roboam pour les arrêter fortifia contre eux Geth et les villes limitrophes de leur territoire. II Par., XI, 8. Ils réussirent à prendre Gebbéthon et à s'y établir. Cette place commandait les défilés qui menaient de la plaine de Saron à Samarie. Voir GEBBÉTHON, t. III, col. 142. Les rois d'Israël Nadab et Baasa firent donc de longs efforts pour la leur reprendre. III Reg., XV, 27; XVI, 15, 17. Du temps de Josaphat, roi de Juda, quelques Philistins lui payaient encore tribut, II Par., XVII, 11, mais sous son fils Joram, s'étant joints à des pillards arabes, ils saccagèrent le palais du roi, XXI, 16-17. Du temps de Joas, Hazaël, roi de Damas, prit la ville de Geth. IV Reg., XII, 17. Les Philistins parvinrent sans doute à la reprendre après son départ, car Ozias, en leur faisant la guerre, détruisit les murs de cette ville avec ceux de Jamnia et d'Azot. II Par., XXVI, 6. Cf. Amos, VI, 2. La haine des habitants de la Séphélah contre les Israëlites s'en augmentait toujours. Nous apprenons par les prophètes, Joel, III, 4-6; Amos, I, 6-10, que, unis aux Iduméens et aux Phéniciens, ils avaient fait la traite des esclaves et vendu les Juifs dont ils s'étaient emparés. Pendant le règne d'Achaz, ils mirent à profit les embarras que les Iduméens et les Syriens causaient à ce roi pour s'emparer des villes de Juda qui étaient dans leur voisinage. II Par., XXVIII, 18. Cf. Is., IX, 11. Mais le moment approchait où les habitants de la Séphélah allaient avoir affaire à des ennemis plus redoutables que Juda, aux Assyriens, selon la prophétie d'Isaïe, XIV, 28-31. Ils avaient eu déjà à souffrir de leur part lors de leurs premières invasions contre le royaume du nord de la Palestine.

5° *Les Philistins aux prises avec les Assyriens.* — Le pays des Philistins avait été soumis au tribut par les rois d'Assyrie en même temps qu'Israël et l'Idumée par Rammannirar III. Téglathphalasar III comptait, vers 734, parmi ses vassaux, Mitinti d'Ascalon et Hanon de Gaza, qui avaient pris part avec Rasin de Damas et Phacée d'Israël à la révolte contre Ninive (734-732). Rukipti succéda à son père Mitinti comme roi d'Ascalon et fit sans doute sa soumission au roi d'Assyrie. A l'approche des Assyriens, Hanon de Gaza s'enfuit en Égypte, et sa capitale fut prise et pillée. Après le départ des vainqueurs, il y revint, et en 720 nous le trouvons parmi les alliés de Sô ou Sévé, le Schabak égyptien, qui avait promis son appui à Osée d'Israël, IV Reg., XVII, 4, mais ne l'avait pas sauvé. Il fut battu et fait prisonnier à Raphia par Sargon, le vainqueur de Samarie. Sargon déposa aussi Azuri, roi d'Azot, et le remplaça par son frère Ahimiti; mais quand Sargon se fut éloigné, les habitants d'Azot chassèrent Ahimiti et le remplacèrent par Yamani. Le roi de Ninive marcha en 711 contre les rebelles et s'empara d'Azot, Is., XX, 1, de Geth, etc., déporta les habitants du pays, les remplaça par des colons qu'il fit venir de l'est de l'Assyrie et les plaça sous le gouvernement d'un Assyrien. Ce fut pour peu de temps. Sous le règne de Sennachérib, Mitinti d'Azot figure parmi les tributaires de Sennachérib. Ezéchias, qui avait secoué le joug des Assyriens, avait battu les Philistins, IV Reg., XVIII, 8, et les avait entraînés en partie dans sa révolte.

Quand Sennachérib porta la guerre en Palestine, Sidqa d'Ascalon, l'un des chefs philistins, fut défait par ce roi et envoyé captif en Assyrie; Sarludari, fils d'un ancien roi d'Ascalon, fut mis sur le trône à sa place. Le roi d'Accaron, Padi, avait refusé de se révolter contre le roi de Ninive. Ses sujets l'avaient saisi et envoyé captif à Ézéchias roi de Juda. Sennachérib obligea le roi de Juda à le lui rendre et le rétablit sur le trône. Il saccagea en même temps plusieurs villes des Philistins. Depuis lors ces derniers semblent être restés fidèles aux Assyriens. Asarhaddon et Assurbanipal énumèrent parmi leurs tributaires Silbel de Gaza, Mitinti d'Ascalon, Ikausu d'Accaron, Ahimilki d'Azot. Quand l'Égypte voulut secouer le joug de l'Assyrie sous le règne de Tharaka, les Philistins restèrent fidèles aux Assyriens. Hérodote, II, 157, raconte que le roi d'Égypte Psammétique assiégea Azot pendant 29 ans. Cf. Jer., XXV, 20. Le temple d'Ascalon, dédié à « Aphrodite Urania », dit Hérodote, I, 105, fut pillé par les Scythes.

6° *Les Philistins tributaires des Chaldéens et des Perses.* — Après la chute de l'empire assyrien, lorsque Néchao II porta la guerre sur l'Euphrate (608), il prit Gaza à son passage. Hérodote, II, 159. Sa défaite à Carchamis ne tarda pas à amener Nabuchodonosor en Égypte et il semble n'avoir rencontré aucune résistance dans le pays des Philistins, fort maltraité pendant toutes ces guerres. Soph., II, 4-7; Jer., XVII, 1-7; Ezech., XXV, 15-17. Nabonide fit lever des tributs jusqu'à Gaza pour la construction du grand temple de Sin à Harran. *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, 2, p. 98.

Lorsque Babylone fut tombée au pouvoir des Perses et que Cambyse marcha contre l'Égypte, Gaza fut la seule ville philistine qui s'opposa à son passage. Polybe, XVI, 40. Quand Darius organisa son empire, les Philistins, avec la Palestine, firent partie de la cinquième satrapie. Hérodote, III, 91. Ils fournirent leur contingent à la flotte de Xerxès. Hérodote, VII, 89. Pendant quelque temps, Ascalon paraît avoir été soumise à Tyr, du moins, Scylax, dans son *Périple*, l'appelle « une ville tyrienne. » *Geographi min.*, édit. Didot, t. I, p. 79. Gaza jouit alors d'une grande prospérité. Hérodote, III, 15. On ne sait rien de précis sur les villes philistines pendant les dernières années de la monarchie perse. Mais le livre de Néhémie, II Esd., XIII, 23-24, nous apprend que, de son temps, la communauté de malheurs ayant atténué sans doute la haine qui divisait Philistins et Israélites, plusieurs Juifs avaient épousé des femmes philistines, originaires d'Azot, qui avaient appris à leurs enfants à parler la langue de cette ville, de sorte qu'ils ne connaissaient même pas la langue juive.

7° *Les Philistins à l'époque des Lagides et des Séleucides.* — Sous Alexandre le Grand et ses successeurs, la Philistie soutint de fréquentes guerres. Alexandre assiégea Gaza, qui lui refusait le passage, quand il se rendait de Tyr en Égypte, et la traita durement (332). Diodore de Sicile, XVII, XLVIII, 7; Arrien, II, 265; Q. Curce, IV, 67. — Après sa mort, la Syrie échut à

Laomédon. En 320, Ptolémée Ier s'empara de Gaza et de Joppé. Antigone les prit en 315. Ptolémée les reprit en 315, Diodore de Sicile, XIX, 80, mais il en fut chassé l'automne suivant par Démétrius et Antigone. Diodore, XIX, 93. Ptolémée fit une nouvelle tentative en 302 et elle fut en partie couronnée de succès. La Philistie resta à ses successeurs. Antiochus le Grand, en 219, entreprit de la reprendre. Il s'empara de Gaza et c'est dans cette ville, en 218, qu'il prépara l'invasion de l'Égypte. Une grande bataille fut livrée à Raphia en 217, le roi de Syrie fut battu et Ptolémée recouvra les villes philistines. Polybe, V, 82-86. Un nouvel effort d'Antiochus en 201 le rendit maître de Gaza, les Égyptiens furent battus à Phanéion en 200 et toute la Syrie tomba ainsi au pouvoir des Séleucides.

La domination des successeurs d'Alexandre contribua beaucoup à la diffusion de la civilisation grecque en Philistie. Déjà auparavant, sous les rois perses, les rapports commerciaux des Philistins avec les Grecs avaient introduit dans les villes philistines des monnaies du type athénien. E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalt. J. C.*, 3e édit., t. II, 1898, p. 84; E. Babelon, *Les Perses Achéménides*, 1893, p. LV-LXIV, 47-52, pl. VIII. Sous les Séleucides, on se mit à parler grec, on donna aux dieux les noms des dieux grecs, on imita les institutions grecques. Antiochus Épiphane, qui chercha à helléniser les Juifs, ne dut éprouver aucune difficulté à établir les mœurs grecques dans la Séphélah.

8o *Histoire des Philistins à l'époque des Machabées. Leur assujettissement par les Romains.* — 1. Du temps des Machabées, les Syriens eurent d'ordinaire les Philistins comme auxiliaires dans leur lutte contre les Juifs; ils en avaient dans leurs armées, ils partaient souvent de la Séphélah pour attaquer les fils de Mathatias; les Philistins achetaient comme esclaves les prisonniers juifs. I Mach., III, 41. Les Hasmonéens eurent ainsi souvent à les combattre. Judas Machabée prit Azot et la pilla. I Mach., V, 68. Bacchide fut obligé, pour éviter ces incursions, de fortifier Emmaüs, Béthoron, Thamnatha, Pharathon, Gézer. I Mach., IX, 50-52. Jonathas, ayant pris le parti d'Alexandre Balas contre Démétrius, essaya en 147 de s'emparer de Joppé, mais sans succès; il battit cependant Apollonius près d'Azot et brûla le temple de Dagon. I Mach., X, 75-85; cf. XI, 4. Ascalon lui ouvrit ses portes. I Mach., X, 86. Il reçut en don Accaron d'Alexandre Balas. I Mach., X, 89. Plus tard, Jonathas soumit Ascalon et obligea Gaza à traiter avec lui (145-143). I Mach., XI, 60-62. Simon Machabée prit à son tour Joppé et y établit ensuite des Juifs, ainsi qu'à Gaza. I Mach., XII, 33; XII, 11, 43-48. Jean Hyrcan semble avoir perdu ces villes qui lui furent enlevées par Antiochus Sidètes, mais ce dernier dut les lui rendre à cause de l'intervention de Rome. Alexandre Jannée se rendit maître de Raphia, d'Anthédon et de Gaza. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 3; *Bel. jud.*, I, IV, 2. — 2. Pompée rendit leur autonomie aux villes philistines, mais il les incorpora dans la province de Syrie (63 avant J. C.). Josèphe, *Bell. jud.*, I, VII, 7. Gabinius (57-55 avant J. C.) rebâtit les villes détruites ou maltraitées par les Juifs. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIV, 53; *Bell. jud.*, I, VIII, 4. César rendit Joppé aux Juifs. *Ant. jud.*, XIV, X, 6. Antoine donna à Cléopâtre toute la côte de la Méditerranée depuis l'Égypte jusqu'au fleuve Éleuthère, à l'exception de Tyr et de Sidon (36 avant J. C.). Plutarque, *Anton.*, 36; Josèphe, *Bell. jud.*, I, XVIII, 5. Auguste (30 avant J. C.) donna à Hérode Gaza, Anthédon, Joppé et la tour de Straton dont Hérode fit Césarée. — 3. Quand le royaume d'Hérode fut divisé, Gaza fut sous la dépendance directe du gouverneur de Syrie; il en fut de même pour Joppé et Césarée à la déposition d'Archélaüs (6 de notre ère). Azot et Jamnia furent données à Salomé; leurs revenus, après la mort de Salomé, furent attribués à l'impératrice Livie et plus tard à Tibère. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XI, 4-5; XVIII, II, 2; VI, 3; *Bell. jud.*, II, VI, 3; IX, 1; E. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalt. J. C.*, 3e édit., t. II, 1898, p. 78. — Pendant toutes ces révolutions, Ascalon conserva ses franchises, conquises en 104 avant J. C. — 4. En 66 de notre ère, au commencement de la révolte des Juifs contre Rome, les Juifs de Césarée furent égorgés par les autres habitants de la ville, avec la connivence du procurateur Gessius Florus. Des massacres eurent lieu aussi à Ascalon. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVIII, 5. Les Juifs révoltés brûlèrent de leur côté Ascalon, détruisirent Anthédon et Gaza. *Bell. jud.*, II, XVIII, 1. Cestius Gallus prit Joppé et en massacra la population juive, mais les Juifs la reprirent et s'y tinrent jusqu'à ce qu'elle fût détruite par Vespasien. *Bell. jud.*, II, XVIII, 10; XX, 4; III, IX, 2. Ainsi s'était accomplie peu à peu la ruine de la Philistie. Cf. Zach., X, 5-7. Le nom des Philistins n'apparaît plus dans le Nouveau Testament.

V. Bibliographie. — Frisch, *De origine, diis et terra Palæstinorum*, Tubingue, 1696; Wolf, *Apparatus Philistæorum bellicorum*, Wittenberg, 1711; F. Hitzig, *Urgeschichte und Mythologie der Philistäer*, Leipzig, 1845; Bertheau, *Zur Geschichte der Israeliten*, Gœttingue, 1842, p. 186-200, 280-285, 306-308; G. Bour, *Der Prophet Amos*, Giessen, 1847, p. 76-94; Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, Giessen, 1850, p. 215-225; Fr. W. Schultz, dans Herzog, *Real-Encyklopädie*, 2e édit., t. XI, 1883, p. 618-636; Kneucker, dans Schenkel, *Bibel-Lexicon*, t. IV, 1872, p. 541-559; Ritter, *Erdkunde*, t. XVII, Berlin, 1852, p. 168-192; Stark, *Gaza und die philistäische Küste*, Iéna, 1852; Hanneker, *Die Philistäea*, Eichstädt, 1872; V. Guérin, *Judée*, t. II, 1869, p. 45-51; Schwally, *Die Rasse der Philistäer*, dans Hilgenfeld, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XXXIV, 1890, p. 103, 265; W. M. Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, 1893, p. 386-390.

F. Vigouroux.

PHILOLOGUE (grec: Φιλόλογος), chrétien de Rome, salué par saint Paul. Rom., XVI, 15. Ce nom était commun parmi les esclaves et les affranchis de la maison impériale. *Corpus inscript. lat.*, t. VI, 4116; Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, 3e édit., t. II, col. 1626. Origène suppose qu'il pouvait être le mari de Julie, nommée avec lui. Voir Julie, t. III, col. 1866. Le pseudo-Dorothée. *De septuaginta discip.*, 41, *Patr. Gr.*, t. XIII, col. 1063, dit qu'il était un des soixante-dix disciples et que saint André le fit évêque de Sinope dans le Pont. Cf. Pseudo-Hippolyte, *De septuaginta Apostolis*, 41, t. X, col. 955, qui répète les mêmes choses. On célèbre sa fête le 4 novembre. Voir *Acta sanctorum*, novembris t. II, 1894, p. 222-224.

PHILOMÉTOR, « aimant sa mère, » surnom donné par antiphrase à Ptolémée VI, roi d'Égypte, qui détestait sa mère. II Mach., IV, 21; IX, 29; X, 13. Voir Ptolémée VI.

PHILON, écrivain juif, contemporain de Jésus-Christ.

I. Sa vie. — On n'a que fort peu de renseignements sur la vie de Philon. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VIII, 1; cf. Eusèbe, *H. E.*, II, 4, t. XX, col. 148, il appartenait à une famille distinguée; son frère Alexandre (ou plutôt le fils de son frère, Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, 3e édit., Gœttingue, 1868, t. VI, p. 259) exerçait en Égypte les fonctions d'alabarque, probablement de fermier général des impôts sur la rive droite du Nil, fonctions qui furent plusieurs fois confiées à de riches Juifs. Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 11, t. XXIII, col. 625, dit que Philon était de famille sacerdotale; mais cette indication ne trouve sa confirmation chez aucun historien, pas même chez Eusèbe, et les écrits de Philon ne font aucune allusion à ce point. Ils sont d'ailleurs très sobres

de détails concernant leur auteur. Celui-ci y mentionne seulement ses fréquentes retraites dans le désert pour y jouir de la comtemplation, sans un grand résultat, *Leg. allegor.*, II, 21, édit. Mangey, t. I, p. 81; la part qu'il prenait aux festins des fêtes, *Leg. allegor.*, III, 53, t. I, p. 118; le soin avec lequel il s'adonnait à la philosophie, *De special. leg.*, II, 1, t. II, p. 299, et son voyage pour les fêtes à Jérusalem. *Fragm. de Provident.*, t. II, p. 646. Le seul événement historique auquel ait été mêlé Philon est l'ambassade à Caligula, en l'an 40 après J.-C. On sait que quand Caligula se mit en tête de se faire rendre partout les honneurs divins, et même d'installer sa statue dans le Temple de Jérusalem, les Juifs s'abstinrent partout de participer à ce culte. Malmenés à cette occasion par leurs concitoyens gréco-égyptiens, les Juifs d'Alexandrie envoyèrent à Rome une députation à la tête de laquelle fut placé Philon; une députation contraire suivit la première, sous la conduite d'Apion, ennemi déclaré des Juifs. Philon et ses collègues trouvèrent l'empereur à Pouzzoles et ne purent l'aborder. A Rome, ils furent reçus par Caligula dans la maison de Mécènes, eurent à y subir toutes sortes d'affronts et finalement se virent congédier sans avoir rien obtenu. Peu de temps après, l'assassinat de l'empereur résolut la difficulté. Philon a fait lui-même le récit de son ambassade, *De legat. ad Caium*, t. II, p. 545-600. Cf. Beurlier, *Le culte impérial*, Paris, 1891, p. 264-271. Au début de cet écrit, Philon dit de lui-même qu'il était alors un vieillard, γέρων. On en conclut que sa naissance remontait à une vingtaine d'années avant Jésus-Christ. D'après Eusèbe, *H. E.*, II, 17, t. XX, col. 173, que saint Jérôme reproduit dans sa notice, t. XXIII, col. 627, Philon se serait rendu une seconde fois à Rome, sous Claude, et y aurait connu saint Pierre; à Alexandrie, il aurait été en rapport avec les chrétiens de saint Marc. Ces derniers renseignements sont regardés comme sujets à caution. On ignore la date de la mort de Philon. A la lecture de ses écrits, on voit que Philon n'avait rien de l'étroitesse du pharisien, attaché principalement à la lettre de la Loi. Il était au contraire homme de mysticisme et de culte intérieur. Cf. *De cherub.*, 27. t. I, p. 155, 156; *De plantat.*, 30, t. I, p. 348; *De somn.*, I, 42, t. I, p. 657. Il avait un sentiment très élevé de piété et d'obéissance envers Dieu et il professait que délaisser son service, c'était renoncer au bonheur. Cf. Ritter, *Philo und die Halacha*, Leipzig, 1879.

II. Ses écrits. — Philon a laissé de nombreux écrits, dont quelques-uns se sont perdus. Eusèbe, *H. E.*, II, 18, t. XX, col. 183, et saint Jérôme, *De vir. ill.*, 11, t. XXIII, col. 628, donnent le catalogue de ceux qu'ils connaissaient. On peut les classer comme il suit :

I. Questions et solutions. — Dans le projet de Philon, elles devaient porter sur tout le Pentateuque. Eusèbe ne connaît que ce qui concerne la Genèse et l'Exode. Une version arménienne a conservé la plus grande partie des questions sur la Genèse et l'Exode; une ancienne version latine, ignorée des premiers éditeurs du texte grec de Philon, reproduit les questions sur la Genèse; en grec, on ne possède qu'un très grand nombre de fragments épars dans les Pères, les Chaînes et les anciens recueils de commentaires.

II. Commentaires allégoriques sur la Genèse. — Ils se composent de différents traités : 1° *Allégories des lois*, trois livres sur Gen., II, 1-17; II, 18-III 1; III, 8-19, édit. Mangey, t. I, p. 43-137. — 2. *Des chérubins et du glaive de flamme*, sur Gen., III, 24; IV, 1, t. I, p. 138-162. — 3. *Des sacrifices d'Abel et de Caïn*, sur Gen., IV, 2-4, t. I, p. 163-190. Saint Ambroise s'est beaucoup servi de ce traité dans son *De Caïn et Abel*, t. XIV, col. 315-360. — 4. *Que le pire cherche à nuire au mieux*, sur Gen., IV, 8-15, t. I, p. 191-225. — 5. *De la postérité de Caïn qui se croit sage et de son changement de demeure*, sur Gen., IV, 16-25, t. I, p. 226-261. — 6. *Des géants*, sur Gen., VI, 1-4, t. I, p. 272-299. — 7. *De l'agriculture*, sur Gen., IX, 20, t. I, p. 300-328, avec un second livre intitulé : *De la plantation de Noé*, sur Gen., IX, 20, t. I, p. 329-356. — 8. *De l'ivresse*, sur Gen., IX, 21, t. I, p. 357-391. Eusèbe et saint Jérôme indiquent deux livres ; il n'en reste qu'un, probablement le premier. — 9. *De la sobriété*, sur Gen., IX, 24-27, t. I, p. 392-403, intitulé dans Eusèbe et saint Jérôme : *De ce qu'un esprit sobre souhaite et maudit.* — 10. *De la confusion des langues*, sur Gen., XI, 1-9, t. I, p. 404-435. — 11. *De la migration d'Abraham*, sur Gen., XII, 1-6, t. I, p. 436-472. — 12. *De l'héritier des choses divines*, sur Gen., XV, 2-18, t. I, p. 473-518. — 13. *De l'union à contracter pour s'instruire*, sur Gen., XVI, 1-6, t. I, p. 519-545. — 14. *Des exilés*, sur Gen., XVI, 6-14, t. I, p. 546-577. Saint Ambroise utilise ce traité dans son *De fuga sæculi*, t. XIV, col. 569-596. — 15. *Du changement de noms*, sur Gen., XVII, 1-22, t. I, p. 578-619. — 16. *Des songes*, sur Gen., XXVIII, 12; XXXI, 11, et XXXVII, 40, 41, t. I, p. 620-699. Eusèbe et saint Jérôme indiquent cinq livres sur ce sujet; il y en aurait donc trois de perdus et ceux qui restent sont probablement le troisième et le quatrième.

III. Exposition de la législation mosaïque. — 1. *De la création du monde*, t. I, p. 1-42, comme base naturelle de toute la législation. — 2. *Sur Abraham*, t. II, 1-40, la vie des patriarches montrant en action la loi non écrite. — 3. *Sur Joseph*, t. II, p. 41-79. Philon avait écrit sur Isaac et Jacob des livres qui sont perdus et auxquels il fait allusion au début du traité sur Joseph. — 4. *Du décalogue*, t. II, p. 180-209. — 5. *Des lois spéciales*, en quatre livres comprenant plusieurs traités : I. *De la circoncision*, t. II, p. 210-212; *De la monarchie*, en deux livres, traitant de l'unité de Dieu, t. II, p. 213-232; *Des honoraires des prêtres*, t. II, p. 232-237; *Des victimes*, t. II, p. 237-250; *De ceux qui offrent les victimes*, t. II, p. 251-264. — II. *Sur les troisième, quatrième et cinquième préceptes*, t. II, p. 270-277, et spécialement *Du septennaire*, t. II, p. 277-298. Le traité *Des devoirs envers les parents* manque. La plus grande partie en a été éditée par Maï, *De cophini festo et de colendis parentibus*, Milan, 1818; tout le texte l'a été par Tischendorf, *Philonea*, Leipzig, 1868, p. 1-83. — III. *Sur les sixième et septième préceptes*, t. II, p. 299-334. — IV. *Sur les trois derniers préceptes*, t. II, p. 335-358, et *De la justice*, t. II, p. 358-374. — 6. *Des trois vertus, De la force*, t. II, p. 375-383; *De la charité*, t. II, p. 383-405; *De la pénitence*, t. II, p. 405-407; il faut y joindre le morceau *Sur la noblesse*, dont la source est la vertu, non la naissance, t. II, p. 437-444. Les vertus se rapportent au décalogue parce qu'elles aident à en accomplir les préceptes. — 7. *Des récompenses et des peines*, t. II, p. 408-428, et *Des exécrations*, t. II, p. 429-437, formant un seul traité.

IV. Écrits spéciaux. — 1. *Vie de Moïse*, en trois livres, t. II, p. 80-133, 134-144, 145-179. Eusèbe ne cite pas cet écrit, mais seulement un traité *Sur le tabernacle*, qui n'en est qu'une partie. — 2. *Que tout homme de bien est libre*, t. II, p. 445-470. — 3. *Contre Flaccus*, t. II, p. 517-544, et *De l'ambassade à Caïus*, t. II, p. 545-600, deux livres qui se rapportent aux persécutions auxquelles furent en butte les Juifs d'Alexandrie, surtout sous Caligula. — 4. *De la Providence*, seulement en arménien et traduit en latin par Aucher, *Philonis Judæi sermones tres*, Venise, 1822, p. 1-121. — 5. *Sur Alexandre et que les animaux ont une raison à eux*, également en arménien, cf. Aucher, p. 123-172. — 6. *Hypothétiques*, apologie des Juifs, qu'on a tout lieu de croire identique au traité suivant. — 7. *Sur les Juifs*, ou apologie des Juifs. On n'en a que des fragments dans Eusèbe, *Præpar. evang.*, VIII, 6, 7, t. XXI, col. 606-614. — 8. *De la vie contemplative*, t. II, p. 471-486. C'est

une description de la vie des thérapeutes, qui avaient transporté l'essénisme aux environs d'Alexandrie. Eusèbe pensait que ces contemplatifs étaient des chrétiens, disciples de saint Marc. Saint Jérôme le croit aussi, et à leur suite, beaucoup d'auteurs l'ont admis. Cf. Montfaucon, *Le livre de Philon de la vie contemplative*, Paris, 1709. On fait valoir contre l'authenticité de l'ouvrage que Philon ne fait allusion à cette colonie de thérapeutes dans aucun autre endroit de ses écrits, que le persiflage du *Banquet* de Platon qu'on y rencontre, *De vit. contempl.*, 7, ne concorde guère avec l'admiration professée par Philon pour le grand philosophe grec, que l'ascétisme décrit dans cet ouvrage n'est, à proprement parler, ni juif, ni chrétien, etc. Néanmoins, ces raisons ne sont pas absolument convaincantes, et l'authenticité du traité a encore, parmi les modernes, de nombreux partisans, tels que Delaunay, dans la *Revue archéologique*, t. XXII, 1870, p. 268-282; t. XXVI, 1873, p. 12-22; Renan, dans le *Journal des savants*, 1892, p. 83-93; Massebieau, dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XVI, 1887, p. 170-198, 284-319; Conybeare, *Philo about the contemplative Life*, Oxford, 1895; Wendland, *Die Therapeuten und die philonische Schrift*, dans le *Jahrb. fur class. philol.*, 1896, p. 695-772, etc. On remarque surtout l'analogie que présente ce traité avec les autres écrits de Philon au point de vue de la langue et des idées, de sorte que la thèse de l'authenticité paraît en somme mieux établie que la thèse contraire.

V. ŒUVRES APOCRYPHES. — Sont considérés comme inauthentiques les ouvrages suivants, ordinairement attribués à Philon : 1. *De l'incorruptibilité du monde*, t. II, p. 487-516, qui soutient la thèse de l'éternité du monde. — 2. *Du monde*, t. II, p. 601-624, compilation tirée des autres écrits de Philon. — 3. *Sur Samson* et *sur Jonas*, seulement en arménien et en latin. — 4. *Interprétation des noms hébreux*, œuvre probablement anonyme attribuée à Philon par Origène, au témoignage de saint Jérôme, *Lib. de nomin. hebraic.*, t. XXIII, col. 771, qui juge à propos de la refondre totalement et de la compléter. — 5. *Livre des antiquités bibliques*, qui raconte l'histoire biblique d'Adam à Saül. Le texte latin suppose un texte grec, qui lui-même suppose un original hébreu. Cf. Massebieau, *Le classement des œuvres de Philon*, dans la *Bibliothèque des hautes études, Scienc. relig.*, t. I, 1889, p. 1-91. — 6. *Abrégé des temps*, postérieur à Philon. — En outre, sont perdus vingt et un livres mentionnés par Philon lui-même ou cités par des auteurs postérieurs. — La meilleure édition complète des œuvres de Philon était celle de Mangey, Londres, 1742, 2 in-f°; elle sera désormais remplacée par l'édition critique, en cours de publication, de Cohn et Wendland, Berlin, 1896-1906, t. I-V. La traduction latine a été faite par Sigismond Gelenius, Bâle, 1554; une traduction française a été publiée par Bellier, Paris, 1588, et revue par Morel, Paris, 1612. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. III, 1898, p. 487-542, qui donne toute la bibliographie concernant Philon. On voit que l'écrivain juif s'occupe surtout du Pentateuque. On peut dire que les trois quarts de son œuvre s'y rapportent. Il ne cite d'ailleurs que fort peu les autres Livres sacrés. — Dans la plupart de ses écrits, Philon est assez médiocre écrivain. Sa composition est lâche, avec des longueurs et des répétitions; les idées sont souvent confuses, formulées sans clarté ou imparfaitement exposées; l'abus des métaphores contribue à rendre la pensée plus indécise. Philon n'est pas un écrivain châtié; c'est un penseur assez superficiel qui se contente d'écrire comme il parle.

III. SES DOCTRINES. — *I. LEUR SOURCE.* — La formation intellectuelle de Philon se montre à la fois juive et grecque; mais c'est surtout le philosophisme grec qui dirige sa pensée. Il connaît et cite les grands poètes, Homère, Euripide et les autres. Platon est pour lui le maître « sacré » par excellence, ἱερώτατος, cf. *Quod omnis probus liber*, t. II, p. 447, et saint Jérôme, *De vir. ill.*, 11, t. XXIII, col. 629, transcrit le dicton qui courait à ce propos parmi les Grecs : « C'est ou Platon qui philonise ou Philon qui platonise. » Il appelle Philon un « Platon juif », *Epist.* LXX, 3, t. XXII, col. 666. Cf. *Epist.* XXII, 35, col. 421. Aux yeux de Philon, Parménide, Empédocle, Zénon, Cléanthe sont des hommes divins. Cf. *De Provid.*, II, 48. Il est également pythagoricien, cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 15, 72; II, 19, 100, t. VIII, col. 767, 1039; Eusèbe, *H. E.*, II, 4, 3, t. XX, col. 148. Les récentes études sur la philosophie stoïcienne démontrent que Philon a emprunté à Zénon et à son école la théorie de la nature à la fois providence, juge, cité universelle, dont Moïse et le grand-prêtre sont les citoyens par excellence. *De septenar.*, t. II, p. 279; *De monarch.*, t. II, p. 227. Cf. Hans von Arnim, *Quellenstudien zu Philo von Alexandria*, Berlin, 1880, p. 101-140; Massebieau, *Le classement*, p. 11-12. « Philon doit à sa foi juive les croyances religieuses qui orientent sa pensée : la transcendance divine, la nécessité d'un intermédiaire par qui Dieu agit et se manifeste; il a reçu de Platon les spéculations brillantes qui la dominent; la théorie des idées, l'exemplarisme, mais c'est aux stoïciens qu'il emprunte toute la charpente qui la soutient, c'est-à-dire toute sa théorie sur le monde, sur sa constitution intrinsèque sur le rôle qu'y jouent la raison et la loi. » J. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, Paris, 1906, p. 70. Cependant, au-dessus de tous les philosophes, il place Moïse, auquel tous, d'après lui, ont emprunté ce qu'ils ont de vrai. Cette idée avait été formulée, avant Philon, par Aristobule, 170-150 avant J.-C., cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 14, 97, t. IX, col. 145, voir ARISTOBULE, t. I, col. 964, et même par Hermippe Callimaque, 246-204 av. J.-C., cf. Origène, *Cont. Cels.*, I, 15, t. XI, col. 682. Philon la reproduit, *Vit. Mosis*, t. II, p. 163, et Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 22 *init.*, la reprend à son tour. Pour Philon, la Loi de Moïse est l'expression parfaite de la sagesse divine; elle est la seule source de toute philosophie, c'est à cette source qu'ont puisé tous les grands penseurs grecs. Pour justifier ce système, Philon voit surtout dans l'Écriture des allégories, ce qui lui permet d'y retrouver les doctrines les plus variées de la philosophie grecque. En réalité, il prête à l'Écriture les idées que sa culture grecque lui suggère. C'est le triomphe de l'hellénisme, dont il croit faire une doctrine essentiellement mosaïque. Juif et Grec à la fois, Philon s'imagine réaliser ainsi l'unité de deux civilisations et de deux peuples. Pour lui, comme bientôt après pour saint Paul, « il n'y a pas de différence entre le Juif et le Grec. » Rom., X, 12. Seulement l'Apôtre parle ainsi parce que le même Christ est devenu le Seigneur de tous, tandis que Philon, qui ignore totalement l'enseignement et l'action du Christ, pourtant son contemporain, n'a réalisé qu'une vaine et superficielle tentative. Les éléments si divers qu'il combine ensemble n'arrivent à former qu'une unité factice. Voici quelles sont ses idées principales :

II. DIEU. — Dieu est l'absolu par essence; il est éternel, immuable, simple, libre, se suffisant à lui-même. Il est le souverain bien, la souveraine beauté, la souveraine unité. Il est ἄποιος, sans propriété particulière, sans ποιότης, c'est-à-dire sans qualité positive qui le détermine ou le limite. On peut dire qu'il est, mais non ce qu'il est. Il n'est cependant pas une abstraction; il jouit d'une personnalité absolue, qui réunit en elle toute perfection.

III. LES ÊTRES INTERMÉDIAIRES. — Dieu, étant l'être absolu et immuable, ne peut entrer en rapport avec le monde changeant et imparfait. Il y a donc des êtres

intermédiaires qui agissent sur ce monde sans que Dieu ait à se commettre avec lui. Philon prend ces êtres intermédiaires là où il les trouve; il emprunte les « idées » à Platon, les « énergies » aux stoïciens, les « anges » à la théologie juive et les « démons ou génies » à la mythologie grecque. Ces forces spirituelles, identiques malgré la diversité des noms, sont les agents de Dieu en ce monde; c'est par elles qu'il le gouverne. Les intermédiaires ainsi supposés sont en nombre illimité; quelquefois Philon les réduit à trois, quatre ou cinq, ou même à deux, l'énergie créatrice appelée Dieu, et l'énergie royale appelée Seigneur. Philon leur accorde la personnalité, mais parfois la leur refuse. Il les place si avant dans l'essence divine qu'on a peine à les en distinguer; et cependant, il faut bien qu'ils en soient distincts, pour éviter à Dieu ce contact avec le monde que l'écrivain déclare impossible. Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1881, t. III, 2, p. 365.

IV. LE LOGOS. — Pour Philon, le *Logos* est à la tête de tous ces êtres. Il est l'agent par excellence de la puissance divine. Il n'est ni increé, comme Dieu, ni créé comme les autres êtres. Il est parole créatrice, et non-seulement l'organe de Dieu vis-à-vis du monde, mais encore le médiateur entre le monde et Dieu. On ne peut savoir cependant si, dans la pensée de Philon, il se confond avec Dieu ou s'il constitue une personne distincte de lui. Il est certain que les idées juives ne permettaient pas d'admettre une seconde personnalité divine qui eût paru inconciliable avec le dogme de l'unité absolue de Dieu. Voir LOGOS, t. IV, col. 325-327, Le *Logos* exerce surtout son activité dans le monde moral; il est l'inspirateur de tout bien, l'initiateur de toute vie supérieure, le guide du salut, le législateur, le grand-prêtre, l'intercesseur, l'introducteur dans la vie éternelle. Philon a certainement connu le livre de la *Sagesse*, composé au moins un demi-siècle avant lui, dans le milieu hellèniste et alexandrin où il vécut lui-même. Cf. Sap., XIII, 8, 9, et *De profug.*, 38, t. I. p. 577. Dans sa description du *Logos*, il s'en est inspiré d'autant plus volontiers que l'auteur du livre sacré s'inspirait lui-même de Platon. Voir SAGESSE (LIVRE DE LA). « Il est incontestable qu'il y a entre les doctrines platoniciennes et philoniennes d'une part, et les endroits du livre de la Sagesse de l'autre part, un accord frappant, affectant non seulement le fond des pensées, mais encore l'expression. Il n'est pas possible que pareille concordance soit l'effet du hasard. Nous avouons donc volontiers que, dans sa description de la Sagesse, l'auteur sacré a fait des emprunts au platonisme et qu'il a, en suivant Platon, marché dans une voie à peu près parallèle à celle où entra plus tard l'alexandrin Philon. » J. Corluy, *La Sagesse dans l'A. T.*, dans le *Congrès scient. internat. des cathol.*, 1889, t. I, p. 81. Aujourd'hui, on admet assez généralement le caractère stoïcien du Logos de Philon. Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, p. 385; Schürer, *Geschichte*, t. III, p. 557; Bousset, *Die Religion des Judentums in neutest. Zeitalter*, Berlin, 1903, p. 346. Pour Philon, le *Logos* est encore l'âme du monde, idée qu'il emprunte à Platon. « Ce que l'âme est dans l'homme, le *ciel*, je pense, l'est dans le monde... Il y a donc deux natures indivisibles, la raison qui est en nous, et cette autre raison divine. » *Quis rer. divin. hær.*, 48, t. I, p. 506. « Le *Logos* très ancien de Celui qui est, est entouré du monde comme d'un vêtement... Comme il est le lien de toutes choses, il tient ensemble et resserre toutes les parties, ne les laissant ni se dissoudre ni se disperser. » *De profug.*, 20, t. I, p. 562; cf. *De migr. Abrah.*, 1, t. I, p. 436. Cf. J. Lebreton, *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, p. 63-90; Hackspill, *Étude sur le milieu religieux et intellectuel du Nouveau Testament*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 379-383.

V. LE MONDE. — Dans bon nombre de passages, Philon affirme nettement l'idée de création. Dieu a tout tiré du néant, *Leg. alleg.*, III, 3, t. I, p. 89; il a appelé du néant à l'être. *De justit.*, 9, t. II, p. 367, etc. Philon reproche aux philosophes d'avoir ignoré la création. *De opif. mund.*, 1, 61, t. I, p. 2, 41. D'autres fois, par une singulière inconséquence, il la nie. *De plantat.*, 1, t. I, p. 329; *De profug.*, 2, t. I, p. 547. Ailleurs, *De somn.*, II, 6, t. I, p. 665, il suppose comme préexistante une matière informe, indéterminée, sans qualité, à laquelle Dieu donne la forme, la détermination, la qualité et une âme. Cf. *De opif. mund.*, 5, t. I, p. 5. En tous cas, Dieu n'agit sur la matière que par son *Logos* et les êtres intermédiaires. Ceux-ci continuent l'œuvre première en veillant à la conservation et au gouvernement du monde. Les astres sont des êtres intelligents, composés d'une âme et d'un corps, mais dont la volonté toujours droite ne pèche jamais. *De opif. mund.*, 24, t. I, p. 17.

VI. L'HOMME. — Toutes les âmes préexistent à l'union avec le corps. Elles habitent les régions aériennes. Il en est qui s'approchent de la terre et finissent par s'unir à des corps mortels. Si elles le font pour se livrer à la philosophie, elles retournent ensuite à la demeure céleste; mais elles sont perdues si elles se laissent absorber par le corps. *De gigant.*, 3, t. I, p. 263, 264. « L'homme est mortel selon le corps, et immortel selon l'âme. » *De opif. mund.*, 46, t. I, p. 32. Mais Philon ne sait affirmer l'immortalité que pour les justes. Il parle des Juifs persécutés qui « se précipitent volontiers vers la mort, comme vers l'immortalité. » *Leg. alleg.*, 16, t. II, p. 562. Il ne dit rien de la sanction réservée aux méchants, ni rien de la résurrection, malgré ce qu'il pouvait lire à ce sujet dans les livres de Daniel, des Machabées et de la Sagesse.

VII. LA RELIGION. — Elle consiste à connaître et à honorer le Dieu unique. Le vrai prêtre est aussi un prophète, illuminé de Dieu. *De justit.*, 8, t. II, p. 367, 368. Le Juif doit exercer le prosélytisme, *De victim.*, 12, t. II, p. 260, 261, mais avec douceur, parce que les idolâtres sont victimes de leur éducation et de leur ignorance. *De monarch.*, I, 7, t. II, p. 220. Quant aux apostats, ils sont dignes de toutes les poursuites et de tous les châtiments. Aux Juifs qui seraient tentés d'innover, en matière de religion, il rappelle qu' « il n'est pas avantageux d'ébranler les coutumes des ancêtres. » *Adv. Flacc.*, 6, t. II, p. 523.

VIII. LA MORALE. — Le grand principe de la morale philonienne est le dégagement de la matière, source de tout mal. Comme les stoïciens, Philon impose l'obligation de combattre et de contenir les passions, les besoins et les affections sensuelles. Il se distingue d'eux, cependant, en ce qu'ils estimaient cette lutte à la portée des forces humaines, tandis que, pour lui, on ne peut la mener à bien qu'avec le secours de Dieu. Seul, Dieu peut faire croître la vertu dans l'âme, et cette vertu consiste à tout faire en vue de Dieu. Il suit de là que la foi en Dieu est le premier des devoirs, tandis que l'incrédulité est le pire des crimes. La récompense de la vertu sera la vue même de Dieu dans l'autre monde. Mais, dès ici-bas, on peut s'élever jusqu'à cette vue de Dieu par l'extase. En état d'extase, l'âme s'élève au-dessus de tous les êtres, même du Logos, et plonge dans l'essence divine elle-même. On arrive à l'extase en se dépouillant de soi-même pour s'abandonner passivement à l'action de Dieu. On est alors animé, comme les cordes d'un instrument, par le souffle d'en haut et, de fils du Logos, on devient fils de Dieu et presque l'égal du Logos. Philon prétend avoir atteint plusieurs fois cet état extatique. Cf. *Quis rerum divin. hæres*, t. I, p. 482, 508, 511. Le règne messianique, tel qu'il le conçoit, n'est guère que l'extension de cet état d'extase à toute la nation juive. Les Juifs pratiqueront alors de si sublimes vertus que les na-

tions, frappées d'admiration, les renverront tous dans leur pays, où le sol se couvrira de moissons spontanées, pour que les saints ne soient pas détournés de leur contemplation. Une nombreuse postérité et une longue vie leur seront alors accordées. On reconnaît ici les idées millénaristes familières aux coreligionnaires de Philon. Cf. Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. IV, p. 249-262; Drummond, *Philo Judæus or the Jewish-Alexandrian Philosophy,* Londres, 1888; Schürer, *Geschichte,* t. III, p. 542-562, et les auteurs qu'il cite; Ed. Herriot, *Philon le Juif,* Paris, 1898; J. Martin, *Philon,* Paris, 1907.

On voit comment Philon, qui se pique de philosophie et de littérature, utilise les philosophes grecs avec un parfait éclectisme. « Il emprunta, sans choix, à chaque philosophe, les théories purement physiques... Mais comme Philon vénérait les philosophes et que son orthodoxie n'était pas toujours assez avisée, il n'arrivait pas à bien discerner chez les philosophes leur réelle doctrine. Il lisait le *Timée,* et c'était avec une admiration et un respect presque aussi absolu que s'il s'était agi de la Genèse. Donc, dans ses ouvrages, il mêle au hasard l'enseignement de la Bible avec celui des philosophes; il garde avec une parfaite quiétude toute son orthodoxie; et lorsque, à propos de Dieu, de la création et de la providence, l'enseignement des philosophes ruinerait celui de la Bible, Philon n'aperçoit pas la contradiction; il n'a jamais conscience que le *Timée* ne s'accorde pas avec la Genèse; il n'a jamais songé à se demander si l'accord existe. Il a passé sa vie à lire les philosophes, et on peut bien affirmer qu'il ne les a jamais compris, et que jamais non plus le souci de choisir dans leurs œuvres les vérités qui s'y trouvent, et de faire servir toutes ces vérités à l'éclaircissement du dogme, n'a guidé son étude. » J. Martin, *Philon,* p. 42, 43. « La philosophie de Philon est si fuyante et si incertaine, que l'on hésite toujours à en trop presser les maximes. » Lebreton, *Les théories du Logos,* p. 88. A l'égard des doctrines bibliques, il prend des libertés bien autrement répréhensibles. Ses théories sur les êtres intermédiaires et sur le Logos, sur l'existence de la matière indépendamment de Dieu, sur l'impossibilité où est Dieu d'agir directement sur elle, sur sa nature essentiellement mauvaise, sur l'origine des âmes et la formation de l'homme, sur l'extase et l'obtention sur terre de la vue de Dieu, sont en contradiction formelle avec la doctrine des Livres Saints. « Philon ne voit pas comment la doctrine enseignée dans la Bible montre, dans des faits concrets, très différents de vaines allégories, la toute-puissance absolue d'un Dieu maître et père de l'homme. Il ne voit pas que l'intervention de Dieu au début de l'histoire présage une autre intervention encore : il ne voit pas le dogme de la chute et la promesse du Rédempteur. Le messianisme est l'aboutissement du judaïsme; le messianisme ne tient aucune place dans la pensée de Philon. Si son âme est restée religieuse, l'idée grecque a dissous en lui la foi juive. » A. Dufourcq, *L'avenir du christianisme,* Paris, 1904, p. 87. Il est à croire que la plupart des écrits de Philon étaient composés quand Jésus-Christ prêcha son Évangile. On ne peut donc dire si le silence qu'il garde à son sujet provient d'un parti-pris ou d'une inattention assez explicable de sa part. On sait que Josèphe, écrivant un demi-siècle après lui, a probablement gardé le même silence. Voir t. III, col. 1516.

IV. Son exégèse. — 1° *Son texte biblique.* — Philon interprète la Bible exclusivement d'après la traduction des Septante. Il avait certainement la connaissance de l'hébreu, comme le montrent ses étymologies des noms; celles-ci sont souvent fort arbitraires, mais Philon ne dépasse pas sur ce point ce que se permettaient les docteurs palestiniens. Pour lui, l'Écriture est inspirée; les oracles que contient le Pentateuque ont pour auteur, les uns Dieu lui-même immédiatement, les autres le prophète qui est l'instrument de Dieu. Dieu d'ailleurs ne parlait pas lui-même; il se contentait de former dans l'air les syllabes. Philon considère la version des Septante comme reproduisant l'hébreu avec une exactitude rigoureuse, au point qu'on peut regarder les traducteurs comme de vrais prophètes. C'est lui qui prétend que les traducteurs, comme s'ils eussent été inspirés, rendirent tous l'hébreu par des expressions identiques, bien qu'ils travaillassent séparément. Il ajoute qu'en mémoire de ce fait, on célébrait chaque année, dans l'île de Pharos, une fête qui attirait à la fois les Juifs et les Grecs, Cf. *Vit. Mosis,* II, 5-7, t. II, p. 139-140. Cependant, il n'indique pas le nombre des traducteurs, et laisse entendre que ces derniers n'ont travaillé que sur le Pentateuque. On comprend que, dans ces conditions, il ne fasse pas de différence, au point de vue de l'inspiration, entre le texte de la version grecque et le texte hébreu. Il y a lieu toutefois de se demander comment il a pu, s'il savait l'hébreu, affirmer une exactitude de traduction qui n'existe pas. Sur le texte des Septante dont se sert Philon, cf. Schürer, *Geschichte,* t. III, p. 489. — 2° *Son allégorisme.* — Philon avait eu des devanciers dans l'emploi de la méthode allégorique. Plus de quatre siècles avant lui, les philosophes grecs avaient commencé à réduire leurs mythes religieux à de simples allégories, afin d'en pouvoir fournir une explication plus rationnelle et d'empêcher le peuple de se prévaloir des exemples scandaleux des dieux. Théogène de Rhegium, Héraclite, Métrodore de Lampsaque s'appliquèrent à donner aux légendes de la mythologie grecque des interprétations physico-allégoriques. Cf. Tatien, *Orat.,* 27, t. VI, col. 864. Les stoïciens Zénon, Cléanthe, Chrysippe, adoptèrent les mêmes procédés d'interprétation, cf. Cicéron, *De nat. deor.,* III, 24, malgré les protestations de Platon et d'Isocrate. Cf. Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* t. II, p. 48-50, 141, 142; Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs,* Paris, 1904, p. 270-355. A Alexandrie même, la mythologie égyptienne avait été l'objet de semblables interprétations de la part des philosophes grecs. On voit, au début du traité de Plutarque sur *Isis et Osiris,* comment chaque école prétendait retrouver dans les légendes égyptiennes ses principes et sa doctrine. Les Juifs eux-mêmes y voyaient quelque chose de leurs croyances et de leur histoire. Cf. *De Is. et Osir.,* 31. L'idée d'imiter ce procédé d'interprétation devait venir naturellement aux Juifs hellénistes, désireux de faire accepter par le monde grec les récits merveilleux de la Bible. Sans nier la valeur historique de ces récits, qu'on ne pouvait assimiler aux mythes grecs, ils s'efforcèrent de les interpréter comme des allégories scientifiques ou morales. Ainsi Aristobule allégorisa, à l'usage de Ptolémée VI, les anthropomorphismes du Pentateuque, et Aristée faisait remonter à Moïse lui-même les principes de l'allégorisme. Cf. Eusèbe, *Præpar. evang.,* VIII, 9, t. XXI, col. 636. Voir Aristobule, 1, t. I, col. 964; Alexandrie (École exégétique d'), t. I, col. 360. Les thérapeutes étaient des allégoristes. « Ils interprètent la loi mosaïque allégoriquement, persuadés que les mots de cette loi ne sont que les signes et les symboles de vérités cachées. De plus, ils possèdent des écrits d'anciens sages, fondateurs de leur secte, qui leur ont laissé beaucoup de monuments de la sagesse allégorique dont ils font leurs modèles... La loi entière leur apparaît comme un être organique, qui aurait pour corps le sens littéral, et pour âme le sens caché ». Philon, *De vit. contempl.,* 3, t. II, p. 475, 476. Cf. Karppe, *Étude sur les origines et la nature de Zohar,* Paris, 1901, p. 15-17. Les Juifs palestiniens cultivaient eux-mêmes le genre allégorique dans leurs Mi-

draschim. Voir Midrasch, t. iv, col. 1079, 1080. Philon, avec son estime pour les philosophes grecs et son désir de faire accepter les écrits bibliques comme les trésors de la parfaite sagesse, ne pouvait manquer de faire appel à toutes les ressources de l'allégorisme et de transporter ainsi dans le domaine de l'hellénisme une méthode déjà en faveur auprès des rédacteurs de la Hagada palestinienne. Cf. Frankel, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, 1851, p. 190-200. Il n'était donc pas le premier à se servir de l'allégorisme pour expliquer les Livres Saints; mais il faut reconnaître qu'avant lui personne, dans le monde juif, n'avait encore employé cette méthode d'une manière aussi étendue et aussi systématique. Cf. R. Simon, *Hist. crit. du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 92, 97, 98, 371, 373. — Toutefois, Philon ne néglige pas le sens littéral du texte sacré; mais il le traite comme secondaire et uniquement destiné à ceux qui ne sont pas capables de s'élever à une sagesse supérieure. C'est un corps dont le sens allégorique est l'âme, et l'intérêt de l'âme demande qu'on prenne soin du corps. Il dit, en s'inspirant des idées qu'il a prêtées aux thérapeutes : « Quelques-uns, bien assurés que le texte des lois symbolise des réalités intelligibles, s'appliquent avec grand soin à ces réalités et ne font plus aucun cas de la lettre. Je blâme leur parti-pris; il fallait, en effet, avoir souci de l'un et de l'autre, rechercher avec grand zèle les choses invisibles, et conserver comme un précieux trésor l'élément visible... Il faut assimiler la lettre au corps, et le sens mystique à l'âme. De même donc que l'on doit veiller sur le corps, parce qu'il est la demeure de l'âme, ainsi l'on doit tenir compte de la lettre. » *De migr. Abrah.*, 16, t. i, p. 450-451. « La lettre des Saintes Écritures ressemble à l'ombre des corps, les sens mystérieux dégagés des Écritures sont la vraie réalité. » *De confus. ling.*, 38, t. i, p. 434. Cf. Col., ii, 17; Heb., x, 1. Philon tient surtout à écarter du texte sacré les conceptions anthropomorphiques. Il dit à leur sujet : « Pour ce qui est de la propre interprétation, l'esprit le plus lent ne manquera pas de concevoir qu'ici, il faut saisir, en dehors de la lettre, une autre chose. » *De somn.*, 16, t. i, p. 635, 636. La lettre ainsi reléguée à l'arrière-plan, Philon allégorise en toute liberté. Il se refuse à entendre littéralement les six jours de la création, *Leg. alleg.*, i, 2, t. i, p. 44; le récit de la formation d'Ève, *Leg. alleg.*, ii, 7, t. i, p. 70; le paradis terrestre, *De mund. opif.*, 54, t. i, p. 37; la tentation d'Ève, *De mund. opif.*, 56, t. i, p. 38, etc. Abraham reçoit l'ordre de sortir de son pays, de sa parenté, de la maison de son père. Gen., xii, 1-3. Dieu indique par là ce qu'il faut faire pour purifier l'âme : l'éloigner du corps, de la sensibilité et de la conversation. *De migr. Abrah.*, 1, t. i, p. 436. Le traité *De congressu* explique le texte où il est dit que Sara envoya Abraham à sa servante pour en avoir des enfants. Gen., xvi, 1-6. Sur ce thème, Philon explique que, désirant épouser la philosophie, il commença par entrer successivement en rapport avec trois servantes de celle-ci, la grammaire, la géométrie et la musique, et qu'il en apporta les fruits à l'épouse légitime. *De congress.*, 14, t. i, p. 530. Certaines lois même ne peuvent se prendre dans le sens littéral, par exemple, celle qui exempte les fiancés du service militaire. Deut., xx, 5. Cette loi signifie simplement que ceux qui n'ont pas fait grand progrès dans la vertu ne doivent pas s'exposer à la tentation. *De agricult.*, t. i, p. 322. Ces exemples montrent comment Philon traite les récits bibliques. Les personnages ont aussi leur signification allégorique. Adam est l'homme inférieur, Caïn l'égoïsme, Noé la justice, Sara la vertu féminine, Rébecca la sagesse, Abraham la vertu acquise par la science, Isaac la vertu produite par la nature, Jacob la vertu qui résulte de la pratique et de la méditation, etc. L'Égypte symbolise le corps, Chanaan la piété, la tourterelle la sagesse divine, la colombe la sagesse humaine, etc. En un mot, tout dans la Bible, hommes, choses, évènements, devient sujet d'allégorie et même n'est mentionné que dans ce but. Sans doute, il y a des allégories dans la Sainte Écriture. Voir Allégorie, t. i, col. 368. Mais encore faut-il qu'il existe un rapport naturel et justifiable entre le sens littéral et le sens allégorique ou mystique. Voir Mystique (Sens), t. iv, col. 1371-1374. Philon ne doutait pas de la valeur objective de ses interprétations; il s'imaginait que, dans l'extase, c'était Dieu même qui l'inspirait. « J'ai appris plus d'une fois une merveilleuse doctrine; c'était mon âme qui me l'enseignait. Il lui arriva en effet d'être soulevée par Dieu et de prophétiser cela même qu'elle ne savait pas. » *De cherub.*, 9, t. i, p. 143. Cf. *De migr. Abrah.*, 7, t. i, p. 441. Son système n'en est pas moins, dans son application, subjectif et arbitraire. Il a porté au delà des limites permises l'exagération d'un principe vrai. Aussi, bien qu'elle soit presque complètement exégétique, son œuvre n'apporte-t-elle qu'une contribution insignifiante à l'intelligence des Livres Saints. Cf. Cornely, *Introd. in U. T. libros sacros*, Paris, t. i, 1885, p. 598-599.

V. Son influence. — 1° *Nouveau Testament.* — On a signalé un certain nombre de resemblances de pensée ou d'expression entre Matth., iii, 10; vii, 18, 19, et *De agricult.*, 2, 3, t. i, p. 301; Matth., vii, 13, 14, et *Leg. alleg.*, ii, 24, t. i, p. 84; Matth., xxiii, 23-28, et *De cherub.*, 27, 28, t. i, p. 155, 156; Joa., v, 3, et *De victim.*, 8, t. ii, p. 257; Rom., i, 25, et *De sacrif. Abel*, 20, t. i, p. 177; I Cor., xv, 47-49, et *Leg. allegor.*, i, 29, t. i, p. 62; II Cor., v, 6, et *De agricult.*, 29, t. i, p. 310, etc. Dans l'Épître aux Colossiens, les rapprochements possibles seraient au nombre de plus de vingt-cinq. Ces analogies prouvent seulement que la terminologie et les idées de l'école d'Alexandrie étaient assez répandues au temps des Apôtres pour que ceux-ci pussent y faire des allusions plus ou moins formelles. Dans l'Épître aux Hébreux, les ressemblances sont d'un autre ordre. Elles portent sur les points suivants : 1. Caractère et mission du grand-prêtre, Heb., v, 1, 2, et *De monarch.*, ii, 12, t. ii, p. 230; *De præm.*, 9, t. ii, p. 417. — 2. Le vrai grand-prêtre est le Logos, Heb., v, 5-10; vii, 25, et *De profug.*, 20, t. i, p. 562; *De leg. spec.*, iii, 24, t. ii, p. 322; *De somn.*, i, 37, t. i, p. 653; *Vit. Mos.*, iii, 14. — 3. Le Temple et la liturgie, Heb., ix, x, et *De somn.*, i, 37, t. i, p. 653; *Vit. Mos.*, iii, 1-18; *Legat. ad Caj.*, 39, t. ii, 591. — 4. Difficulté du pardon, Heb., vi, 4-6, et *De præm.*, 1, t. ii, p. 409. — 5. Le serment de Dieu, Heb., vi, 13, et *Leg. alleg.*, iii, 72, t. i, p. 127; *De sacrif. Abel*, 28, t. i, p. 181. — 6. Le pontife Melchisédech, Heb., vii, 1, et *Leg. alleg.*, iii, 25, t. i, p. 102, 103, etc. D'autres ressemblances sont purement verbales, Heb., iv, 12, et *Quis rer. divin. hæres*, 48, t. i, p. 506; Heb., iii, 5, et *Leg. alleg.*, iii, 81, t. i, p. 132; Heb., v, 8, et *De agricult.*, 23, t. i, p. 315, etc. Rien n'autorise à supposer un document antérieur auquel les deux auteurs auraient puisé chacun de leur côté. Plusieurs savants en concluent que le rédacteur de l'*Épître aux Hébreux* connaissait plusieurs traités de Philon. Quoi qu'il en soit, il ne dépend de lui en aucune manière pour le fond même des idées. Pour éviter toute confusion entre sa doctrine et celle de Philon, il s'abstient même d'employer le nom de *Logos* et fait du Christ le Fils même de Dieu. Voir Hébreux (Épître aux), t. iii, col. 543, 544. Cf. Petau, *De incarn. Verbi*, XII, xi, 1, 2; Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Iéna, 1875, p. 321-330. Il faut de plus observer que la plupart des ressemblances entre les écrits de Philon et des Épîtres de saint Paul s'expliquent par le livre de la Sagesse et parce que ces idées étaient devenues courantes dans les milieux juifs.

2° *Exégètes postérieurs.* — Le système allégorique de Philon inspira ceux qui après lui étudièrent ou enseignèrent dans l'école d'Alexandrie. Il est presque exact de dire qu'il « avait absorbé, comme un immense réservoir, tous les petits ruisseaux de l'exégèse biblique à Alexandrie, pour déverser ensuite ses eaux dans les rivières et les canaux à mille bras de l'interprétation juive et chrétienne des Saintes Écritures. » Siegfried, *Philo von Alexandria,* p. 27. Il eut à Alexandrie même d'illustres imitateurs, Clément d'Alexandrie, qui admettait la création instantanée et tendait à introduire l'allégorie dans l'explication du paradis terrestre, *Strom.*, v, 11; vi, 16, t. ix, col. 109, 370, 376; voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. II, col. 803; Origène qui, comme Philon, distinguait dans l'Écriture un corps et une âme, *Periarchon,* iv, 11, t. xi, col. 365; *In Levit.*, homil. v, 5, t. xii, col. 456, excluait l'anthropomorphisme et appliquait avec grande hardiesse le système de l'interprétation allégorique; voir ORIGÈNE, t. iv, col. 1874-1878; saint Athanase, *Orat. II cont. Arian.*, 49, 60, t. xxvi, col. 249, 276, et saint Cyrille, *Glaphyr. in Gen.*, 1, t. lxix, col. 13, 16, qui, en beaucoup de points, suivent la tradition alexandrine. Voir ATHANASE (SAINT), t. I, col. 1209; CYRILLE D'ALEXANDRIE (SAINT), t. II, col. 1185. A la même tradition se rattache, au VIIe siècle, Anastase le Sinaïtique, *In Hexaemer.*, 7, t. lxxxix, col. 961, 968, qui blâme cependant l'abus du sens allégorique chez Origène, et dit que Philon, Papias, Irénée, Justin, Pantène, Clément et les deux Grégoire de Cappadoce entendaient dans un sens mystique les six jours et le paradis terrestre. Voir ALEXANDRIE (ÉCOLE EXÉGÉTIQUE D'), t. I, col. 358. La réaction contre l'allégorisme se produisit à Antioche de Syrie. Voir ANTIOCHE (ÉCOLE EXÉGÉTIQUE D'), t. I, col. 683. Cf. Vigouroux, *La cosmogonie mosaïque,* Paris, 1882, p. 20-57. — L'idée de Philon sur la dépendance des philosophes grecs par rapport à Moïse est adoptée par saint Justin, *Apol.*, I, 59; *Dial. cum Tryph.*, 7, t. vi, col. 416, 491, par Tatien, *Orat.*, 36-41, t. vi, col. 880-888, Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, t. viii, col. 819; v, 3, t. ix, col. 31, Théodoret, *Græc. Affect.*, II, t. lxxx, col. 840, et presque tous les Pères des cinq premiers siècles. Cependant Origène, *Cont. Cels.*, I, 16; vii, 27, t. xi, col. 687, 1459, et saint Augustin, *De civ. Dei,* xviii, 27, t. xli, col. 583. sont moins affirmatifs. — Eusèbe et saint Jérôme considèrent Philon comme un écrivain important et lui consacrent une notice. Deux autres Pères lui empruntent fréquemment ses pensées, Clément d'Alexandrie, cf. la préface de Potter, Oxford, 1715, reproduite dans Migne, t. viii, et saint Ambroise, dans ceux de ses livres où il traite les mêmes sujets que Philon, *In Hexaemer., De paradis., De Cain et Abel, De Noe et arca, De Abrah., De fug. sæc., De Jacob.* Cf. Siegfried, *Philo von Alexandria,* p. 371-391. — En appliquant à leurs explications des textes sacrés l'allégorisme philonien, les Pères alexandrins, même Origène, n'avaient pas dépassé certaines limites, imposées par la nécessité de sauvegarder le sens littéral de la Sainte Écriture. L'opposition que rencontra de bonne heure l'exégèse allégorique empêcha d'ailleurs leur méthode de faire loi dans l'Église. Il n'en fut pas de même pour l'exégèse juive. Obligée de se dérober à l'explication littérale d'un bon nombre de passages bibliques, elle recourut de plus en plus à l'allégorisme pour se tirer d'embarras. A l'allégorie des choses, elle ajouta celle des mots, des chiffres, des lettres elles-mêmes, pour aboutir à la kabbale. Philon, sans doute, n'y fut pour rien; le Talmud même l'ignore absolument. Néanmoins « il existe entre la kabbale et le nouveau platonisme d'Alexandrie de telles ressemblances, qu'il est impossible de les expliquer autrement que par une origine commune. » A. Franck, *La kabbale ou la philosophie religieuse des Juifs,* Paris, 1889, p. 213. Partis des mêmes principes, obéissant aux mêmes besoins, Philon et les kabbalistes aboutirent aux mêmes résultats, et rien ne ressemble mieux à l'œuvre du premier que le *Zohar,* qui renchérit encore sur l'allégorisme de l'écrivain d'Alexandrie. Cf. *Sepher ha-Zohar*, édit. Lafuma-Giraud, Paris, 1906.

VI. BIBLIOGRAPHIE. — Fabricius, *Dissertatio de Platonismo Philonis,* in-4°, Leipzig, 1693; Stahl, dans l'*Allgemeine Bibliothek der Biblischen Literatur* d'Eichhorn, t. iv, fasc. v, p. 770-890; Plank, *Commentatio de principiis et causis interpretationis Philonianæ allegoricæ,* 1807; Grossmann, *Quæstiones philonianæ,* part. I, *De theologiæ Philonis fontibus et auctoritate,* 1829; Gfrörer, *Philo und die alexandrinische Theosophie,* 2 in-8°, Stuttgart, 1831-1835; Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie,* 2 in-8°, 1834; Creuzer, *Kritik der Schriften des Juden Philo,* dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1832; Kirchbaum, *Der jüdische Alexandrinismus,* Leipzig, 1841; Bucher, *Philonische Studien,* 1848; M. Wolf, *Die Philonische Philosophie,* Leipzig, 1849; 2e édit., Gothenbourg, 1858; J. Biet, *Essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie,* in-8°, Paris, 1854; F. Delaunay, *Philon d'Alexandrie,* in-8°, Paris, 1867; C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments,* in-8°, Iéna, 1875; Ed. Ryle, *Philo and Holy Scripture,* in-16, Londres, 1895; Ed. Herriot, *Philon le Juif,* in-8°, Paris, 1898; J. Martin, *Philon,* Paris, 1907.

H. LESÊTRE.

PHILOSOPHIE (grec : φιλοσοφία; Vulgate : *philosophia*), ensemble d'idées fondamentales et rationnelles sur Dieu, l'homme, le monde et leurs relations.

I. PHILOSOPHIE HÉBRAÏQUE — 1° Les Hébreux avaient reçu de leurs ancêtres chaldéens un certain nombre de notions théoriques et pratiques sur les êtres qui font l'objet des connaissances fondamentales de l'esprit humain. Ces notions, conservées et approfondies par le bon sens des générations successives, avaient cependant subi l'influence des croyances religieuses, issues elles-mêmes des traditions primitives, mais défigurées et matérialisées par le long travail de l'erreur et des passions. Les révélations faites à Abraham et aux patriarches et surtout la législation donnée par Dieu à Moïse remirent toutes choses au point pour les Hébreux. Dès lors furent fixés pour eux les grands principes méconnus ou à peine soupçonnés par les penseurs privés des lumières de la révélation : existence, unité, spiritualité, puissance créatrice et providence de Dieu, contingence et infériorité du monde et de tous les êtres qui le composent, double nature corporelle et spirituelle de l'homme, sa liberté et sa responsabilité. C'est donc de la révélation que procédait la philosophie hébraïque, c'est sur elle qu'elle s'appuyait, c'est par elle qu'elle corrigeait ses écarts, quand les tendances naturelles des Israélites les poussaient au polythéisme ou au matérialisme. A cet égard, il était juste de dire : « La crainte de Jéhovah (c'est-à-dire la religion) est le commencement de la sagesse. » Prov., I, 7. Celui-là était sage et savant, il s'élevait même à un niveau très supérieur à celui des philosophes de l'antiquité, parce qu'il connaissait Dieu, l'homme et le monde par les inspirations de sa foi. Pour les sages hébreux, « la divinité n'est pas le résultat d'une suite de syllogismes; il n'existe dans leurs livres aucune trace de ces spéculations métaphysiques que nous trouvons chez les Hindous et chez les Grecs : il n'y a chez eux ni théologie savante, ni philosophie dans le sens que nous attachons à ce mot, et, pour faire connaître Dieu, ils s'adressent au cœur de l'homme, à son sentiment moral, à son imagination. L'Hébreu croyait au Dieu créateur qui s'était révélé à ses pères et dont l'existence est au-dessus du raisonnement des hommes. La morale des Hébreux est

celle de la conviction, du sentiment intime d'un Dieu juste et bon; les maximes de leurs sages et de leurs prophètes ont jailli d'une source divine, elles se sont manifestées tout à coup par un sublime élan et ne sont pas les résultats d'une froide réflexion et d'un orgueilleux stoïcisme. » Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 418. Il n'existe donc pas, à proprement parler, de philosophie hébraïque; les Hébreux reçoivent de la révélation leurs idées toutes faites; tout au plus en tirent-ils les conséquences immédiates; l'observation leur est familière, comme à tous les Orientaux, mais la spéculation leur demeure à peu près étrangère. Leur sagesse a un caractère positif et traditionnel; ils reçoivent la vérité de leurs prophètes et de leurs sages; ils l'admettent ou la repoussent pratiquement, suivant les dispositions du moment; ils ne songent guère à justifier par le raisonnement déductif leurs conclusions vraies ou fausses. — 2° Bien que renseignés authentiquement par la révélation sur les thèses capitales de la vraie philosophie, les Hébreux ne laissent pas de garder, sur les points secondaires, les théories qui sont celles de leur temps et de leur milieu, ou qui même leur sont particulières. La révélation respecte chez eux ces manières imparfaites de penser, pour autant qu'elles ne sont pas en contradiction avec les données essentielles de leur foi. Ainsi la nature spirituelle et transcendante de Dieu est affirmée avec la plus parfaite netteté. Néanmoins, les Hébreux tiennent à concevoir Dieu d'une certaine manière; de là les anthropomorphismes si fréquents dans la Bible, surtout dans les anciens livres. Voir ANTHROPOMORPHISMES, t. I, col. 662. Dieu a interdit toute représentation de la divinité et personne ne l'a vu, même parmi les plus privilégiés. Exod., III, 6; XXIV, 10, 11; XXXIII, 18-23; Joa., I, 18. Néanmoins les Israélites s'imaginent qu'un veau d'or peut être une image de Jéhovah, Exod., XXXII, 1, 4; III Reg., XII, 28, et les prophètes sont obligés de leur rappeler que Dieu ne se nourrit pas de la chair de leurs sacrifices. Ps. L (XLIX), 12, 13. Ces tendances grossières ne se corrigent complètement qu'après le retour de la captivité, et les conquérants romains conduits par Pompée sont singulièrement étonnés, avec leurs idées polythéistes, de constater dans le temple de Jérusalem, *nulla intus deûm effigie, vacuam sedem et inania arcana*, « aucune image de divinités à l'intérieur, un sanctuaire vide et de vains mystères. » Tacite, *Hist.*, V, 9. Voir ELOHIM, t. II, col. 1701; JÉHOVAH, t. III, col. 1235. Cf. de Broglie, *L'idée de Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, 1892, p. 45-194. — 3° Les notions nécessaires sur la nature, la destinée et les devoirs de l'homme sont également fournies aux Hébreux par la révélation. Voir ADAM, t. I, col. 171; AME, col. 453; MORALE, t. IV, col. 1260. Mais comme celle-ci n'a pas à intervenir dans la manière dont on conçoit le fonctionnement de l'être intelligent, la psychologie des Hébreux est purement humaine et spécialement sémitique. Ils comprennent les opérations de l'âme et ses rapports avec le corps comme on pouvait le faire de leur temps et dans leur milieu, prêtant au souffle, au sang, au cœur, aux reins, aux entrailles, aux os, une action dans la vie de l'âme, dans ses pensées, ses volontés et ses sentiments. Cf. Fr. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig, 1861, p. 149-285. Les termes qu'ils emploient reflètent ces conceptions. La substance spirituelle et pensante prend chez eux le nom de *rûaḥ*, « souffle », πνεῦμα, *spiritus*. Le corps est appelé *bâšâr*, « chair », σάρξ, *caro*, le mot σῶμα, *corpus*, étant plus habituellement réservé pour désigner le cadavre. Matth., XIV, 12; XIX, 5; XXVII, 58; Marc., X, 8; XV, 43; Luc., XVII, 37; XXIII, 52, 55; Joa., XIX, 31, 38, 40; Act., IX, 40, etc. Le *néfeš* hébreu, ψυχή, *anima*, est le nom du composé humain et par conséquent de la vie. Matth., II, 20; VI, 25; X, 39; Marc., III, 4; X, 45; Luc., VI, 9; XII, 20, 23; Joa., X, 11; XII, 25; Act., XX, 24; Rom., XVI, 4, etc. Il remplace même le pronom personnel pour désigner la personne elle-même. Matth., VI, 25; XXVI, 38; Luc., I, 46, 47; Act., II, 43, etc. La sensibilité y a parfois son siège. Matth., XI, 29; XXVI, 38; Marc., XIV, 34; Luc., II, 35; XII, 19, 20; Apoc., XVIII, 14, etc. Les termes abstraits pour désigner la sensibilité et les sens n'existent pas. Des verbes servent à indiquer les opérations de ces derniers, sans qu'on se soucie toujours d'établir un rapport logique entre l'idée et l'expression. Ainsi on « voit » la chaleur, Is., XLIV, 16, le bruit, Marc., V, 38, la vie, Joa., III, 36, la corruption, Luc., II, 26; Joa., VIII, 51; Act., II, 27, au lieu de les « sentir »; on « goûte » la mort, Matth., XXVI, 28; Joa., VIII, 52, etc., au lieu de la « souffrir ». Rien ne marque explicitement la distinction entre la sensation et le sentiment. Les nuances manquent pour l'expression des sentiments intermédiaires; pour dire « aimer moins », on est obligé d'avoir recours au verbe « haïr ». Luc., XIV, 26. Les passions ne sont pas distinguées des désirs. L'intelligence est habituellement nommée *lêb*, « cœur », καρδία, *cor*. Voir CŒUR, t. II, col. 823. La raison, la conscience n'ont pas de nom spécial; la loi est écrite dans le cœur, Rom., II, 15, et non dans la conscience. L'imagination n'est pas mentionnée; l'intention ne se distingue pas du cœur où elle se forme. Le nom abstrait de la vertu se rencontre à peine. Cf. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découv. archéol. mod.*, Paris, 1896, p. 61-76. Cette psychologie était donc assez rudimentaire et ne comportait pas une analyse très profonde des facultés de l'âme et de leur exercice. — Pareillement, les Hébreux ne se font qu'une idée imparfaite de la nature de l'âme, de sa distinction d'avec le corps et des conditions de sa vie séparée. De là peut-être leur embarras pour concevoir clairement sa survivance après la mort, quand le corps lui-même n'était plus là pour la servir et tombait en dissolution. Voir SCHÉOL. Ainsi s'explique en partie leur lenteur à dégager complètement la notion de son immortalité, comme aussi à trouver la solution du problème de l'épreuve des bons et de la prospérité des méchants sur la terre. Voir MAL, t. IV, col. 601-604. Les révélations et les bienfaits divins dont ils ont été l'objet, les précautions qui ont été prises pour les isoler des autres peuples, les persécutions et la haine dont ils finissent par devenir les victimes, enfin les prophéties qu'ils entendent dans un sens temporel et exclusivement favorable à leur nation, deviennent pour les Israélites le prétexte à une appréciation très exagérée de leur supériorité par rapport aux autres hommes. Ils oublient que, s'ils ont été les premiers bénéficiaires de la révélation, c'est afin de la conserver et de la transmettre au reste de l'humanité, et non de la monopoliser comme un bien qui leur est dû. Il y a là une méconnaissance de l'égalité originelle des hommes et de l'indépendance de Dieu dans la répartition de ses dons, que saint Paul est obligé de redresser. Rom., II, 1-III, 20. — 4° La révélation ne faisait connaître aux Hébreux que deux idées fondamentales au sujet du monde : la création de toutes choses par Dieu et l'action de sa providence sur tous les êtres créés. A elles seules, ces deux idées font de la cosmogonie mosaïque une œuvre philosophique qui n'a été dépassée par aucun système. Voir COSMOGONIE MOSAÏQUE, t. II, col. 1034. Quant aux explications de détail, les Hébreux sont restés tributaires de la science de leur époque, science des apparences au-dessus de laquelle ils n'ont eu ni le désir ni le moyen de s'élever. Seulement leurs idées religieuses, se combinant avec leur connaissance fort restreinte des lois de la nature, les ont portés à supposer très fréquemment une action directe de Dieu là où nous ne voyons que le jeu normal des forces créées et réglées par lui.

II. LA PHILOSOPHIE DES AUTEURS SACRÉS. — 1° Moïse

et les prophètes sont des philosophes en ce sens que leurs écrits enseignent la vraie sagesse, beaucoup moins par le côté théorique que par le côté pratique. Ils règlent les rapports de l'homme avec Dieu et avec ses semblables : vis-à-vis de Dieu, respect, obéissance, amour, culte conforme à la loi, mais sincère et exempt de formalisme; vis-à-vis du prochain, justice sous toutes ses formes et bienveillance. Il n'y a pas de meilleure philosophie que celle qui conduit à de pareilles conclusions et aide à en faire des règles pratiques et obéies. — 2° D'autres écrivains sacrés ont traité plus directement et plus exclusivement les questions philosophiques, telles que les concevaient les Hébreux. Ce sont d'abord certains Psalmistes, qui se sont occupés des questions de morale. Ps. (Vulgate) I, XXXVI, LXXII, CXI, CXXXVIII, CXLIV, etc. Le livre de Job est le type d'une large discussion philosophique. Le problème posé est celui de la relation de cause à effet qu'il faut supposer entre le mal moral et le mal physique. Plusieurs interlocuteurs défendent des solutions diverses en faisant appel tantôt au raisonnement, tantôt et beaucoup plus fréquemment, à l'expérience. La discussion n'est pas menée avec une logique serrée, comparable à celle des dialogues de Platon. Elle se poursuit cependant majestueuse, vivante, incisive, avec une allure tout orientale, pour aboutir à une double solution : une solution de principe, la soumission à la toute-puissante et insondable volonté de Dieu, et une solution de fait, le retour du juste à la prospérité après son épreuve momentanée. Voir JOB (LIVRE DE), t. III, col. 1570-1576. L'Ecclésiaste est une sorte de traité de la béatitude, consistant sur la terre à servir Dieu tout en jouissant avec modération des biens qu'il accorde à l'homme. Le raisonnement y tient peu de place; l'auteur procède surtout par aphorismes qui s'inspirent du bon sens et par des appels à sa propre expérience et à celle des autres. Voir ECCLÉSIASTE (LE LIVRE DE L'), t. II, col. 1534. Le livre des Proverbes est par excellence le livre de la sagesse hébraïque. Il contient l'éloge de la sagesse, dont il cherche l'origine en Dieu même, et traite des devoirs de la vie morale, de la vie domestique et de la vie civile. C'est un *De officiis*, mais composé suivant la méthode orientale. On n'y voit ni déductions logiques, ni développements suivis, mais seulement de brèves sentences, des observations, des conseils, des tableaux de mœurs, le tout tendant à rendre la vie vertueuse et en même temps aussi supportable que possible, pour soi et pour les autres. Les plus hautes leçons de morale s'y mêlent aux préceptes les plus élémentaires de la prudence et de la civilité. Le même genre de philosophie pratique se retrouve dans le livre de l'Ecclésiastique. Seulement le groupement logique des pensées y est beaucoup plus sensible. D'après le fils de Sirach, la vraie sagesse vient toujours de Dieu et se manifeste surtout par l'accomplissement des devoirs envers lui. Mais elle préside également à tous les actes et à toutes les relations des hommes, afin de rendre la vie bonne et heureuse ici-bas. Voir ECCLÉSIASTIQUE (LE LIVRE DE L'), t. II, col. 1551-1553. La morale de ces livres est inférieure à celle de l'Évangile; mais, en général, elle s'élève fort au dessus de la morale des sages du paganisme. — L'un des traités de la Mischna, *Pirke Aboth*, « sentence des pères, » contient, en cinq chapitres, une collection analogue de conseils pratiques, parmi lesquels plusieurs insistent sur la nécessité d'étudier la loi. Ce recueil est d'une date postérieure à l'ère chrétienne (70-170), mais se réfère parfois à des autorités plus anciennes. Sa philosophie ne dépasse pas celle des livres précédents, si tant est qu'elle l'égale.

III. INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE. — 1° Elle se fait sentir dans un des livres de l'Ancien Testament, la Sagesse, œuvre dont l'auteur appartenait à la communauté judéo-hellénique d'Alexandrie. Il est naturel que ce livre inspiré reflète les manières de penser des Juifs hellénistes, tout en restant conforme à la doctrine révélée. On sait que les Juifs de la Palestine voyaient de fort mauvais œil cette sorte de décentralisation de la pensée hébraïque et cette intrusion de la culture grecque, justement suspecte à bien des égards. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, XI, 2, se fait l'interprète de cette antipathie : « On n'estime pas chez nous, dit-il, ceux qui apprennent à parler la langue de beaucoup de nations et qui recherchent dans leurs discours l'élégance et les ornements du langage, parce qu'on regarde cette recherche comme à la portée des esclaves aussi bien que des hommes libres. On ne tient pour sages que ceux qui ont acquis la science des lois et savent interpréter avec compétence la valeur des choses et des paroles dans les saintes Lettres. » Le livre de la Sagesse, par sa manière de présenter les idées hébraïques et de les exprimer, sort évidemment du cadre traditionnel et se rapproche de l'hellénisme. La sagesse n'y apparait plus seulement sous la forme poétique usitée dans les livres précédents; elle y prend une allure plus philosophique. Elle est un « souffle de Dieu », une « émanation de sa gloire », un « éclat de la lumière éternelle », VII, 25, 26; elle « cohabite avec Dieu », elle « initie à la science de Dieu », elle « choisit parmi ses œuvres » celles qu'il doit réaliser, VIII, 3, 4; elle est « assise près du trône de Dieu », IX, 4, et s'identifie avec le Logos tout-puissant qui a son trône royal dans le ciel. XVIII, 15. C'est déjà un acheminement vers le Logos de saint Jean. Voir LOGOS, t. IV, col. 323. L'auteur sacré ne s'écarte pourtant point des données antérieures sur la sagesse; il veut surtout montrer en elle un attribut divin à la communication duquel sont appelés les hommes de bien. Cette sagesse se meut et pénètre l'univers, VII, 24; VIII, 1, comme ce que les stoïciens appelaient l'âme du monde. Elle est la source de la tempérance, de la prudence, de la justice et de la force, VIII, 7. Ce sont là les quatre vertus cardinales de Platon. L'auteur s'inspire aussi de la psychologie platonicienne dans sa conception de l'âme, VIII, 20, dont le corps n'est que la « tente terrestre ». IX, 15. Il ne procède plus par courtes sentences, comme les écrivains palestiniens; sa pensée se déroule en assez longs développements, dans lesquels le raisonnement prédomine. L'idée elle-même perd sa forme concrète et imagée d'autrefois pour prendre un tour abstrait et philosophique. Là où l'auteur dit : « Qui tient des discours impies ne saurait rester caché... Facilement on la trouve (la sagesse) quand on la cherche, » Sap., I, 8; VI, 13, ses prédécesseurs avaient écrit : « L'oreille qui entend et l'œil qui voit, c'est le Seigneur qui a fait l'un et l'autre... La sagesse crie dans les rues, elle élève sa voix sur les places. » Prov., XX, 12; I, 20. Un sorite en règle est même employé pour prouver que le désir de la sagesse conduit à la royauté éternelle. Sap., VI, 17-20. Les dix derniers chapitres sont une philosophie de l'histoire des Égyptiens, au moment de l'exode des Hébreux, tendant à montrer l'infériorité de l'idolâtrie par rapport au culte du vrai Dieu. D'ailleurs les grandes erreurs des philosophes grecs sont présentes à l'esprit de l'écrivain sacré. Par sa théodicée si claire et si ferme, il prémunit à la fois contre le panthéisme des stoïciens, l'abstraction rationaliste des péripatéticiens et le nihilisme des sceptiques. — 2° Platon a exercé une large influence sur les idées du juif Philon; mais cette influence est demeurée étrangère aux écrivains sacrés, puisque le Logos de saint Jean n'emprunte rien à celui du disciple de Platon. Voir LOGOS, t. IV, col. 323. — 3° Par contre, quelques écrivains juifs ont cru que les philosophes grecs, Pythagore, Socrate, Platon, avaient puisé dans les livres de Moïse. Cette idée a été mise en avant par Aristobule, vers 170-150 avant Jésus-Christ. Philon l'a également soutenue. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit.*

J. C., Leipzig. t. III, 1898, p. 386, 547. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 16, prétend que les philosophes grecs ont eu Moïse pour maître et pour guide dans tout ce qu'ils ont dit de juste sur Dieu. Les livres de Moïse n'ont pu exercer d'influence directe sur les penseurs grecs avant leur traduction par les Septante, sous Ptolémée Philadelphe, 284-246 avant Jésus-Christ. Il se peut que dans leurs voyages, surtout en Égypte, Pythagore et Platon aient eu quelque connaissance des enseignements mosaïques. Mais on ne saurait dire en quelle mesure et rien n'est prouvé à cet égard. Dans les reproches qu'il adresse aux philosophes du paganisme, saint Paul ne fait aucune allusion à une transmission de la doctrine mosaïque sur Dieu. Il suppose au contraire que ces philosophes ont parfaitement pu connaître Dieu par ses œuvres, et que la raison suffisait à les instruire de son existence et de sa nature. Rom., I, 18-20. Si l'enseignement de la révélation était arrivé jusqu'à eux, ils auraient été beaucoup plus coupables.

IV. La philosophie du Nouveau Testament. — 1° Les écrivains du Nouveau Testament se rattachent à leurs ancêtres hébraïques quand ils touchent aux questions qui peuvent se rapporter à la philosophie. Les enseignements évangéliques, avec leur impeccable rectitude, apportent la solution définitive aux principaux problèmes qui tourmentent la raison humaine, dans la mesure où cette solution intéresse la vie chrétienne. Pour le reste, Notre-Seigneur ne dit rien dont puissent profiter soit la philosophie spéculative, soit les sciences profanes, abandonnées à la libre activité des hommes. Ce sont surtout des idées de bon sens que le Sauveur met en relief : « La vie est plus que la nourriture et le corps plus que le vêtement. » Matth., VI, 25. « Le sabbat est fait pour l'homme, non l'homme pour le sabbat. » Marc., II, 27. « Celui à qui on remet moins, aime moins. » Luc., VII, 47. « Ce qui souille l'homme n'est pas ce qui entre dans sa bouche, mais ce qui en sort. » Matth., XV, 11, etc. D'autres fois, ce sont des traits de vive lumière projetés sur les questions de théodicée ou de morale : « Mon Père est sans cesse en action. » Joa., V, 17. « Dieu est esprit et ceux qui l'adorent doivent le faire en esprit et en vérité. » Joa., IV, 24. « Qui fait le mal hait la lumière, qui pratique la vérité vient à la lumière. » Joa., III, 20, 21, etc. La seule doctrine philosophique que Notre-Seigneur ait rencontrée sur son chemin est celle des sadducéens, qui niaient la résurrection des corps et l'immortalité de l'âme, Matth., XXII, 23; Marc., XII, 18; Luc., XX, 27; Act., IV, 1, 2, et aussi l'existence des anges. Act., XXIII, 8. Il y avait là une sorte de matérialisme, qui allait même jusqu'à révoquer en doute l'action de Dieu sur ses créatures. Le Sauveur les réfuta en leur rappelant que, d'après l'Écriture, Dieu est le Dieu des patriarches et le Dieu des vivants, c'est-à-dire celui pour qui tous sont vivants, Luc., XX, 38, d'où il suit que les patriarches son encore vivants par leur âme. — 2° A Athènes, saint Paul eut à conférer avec des philosophes épicuriens et stoïciens. Act., XVII, 18. Voir Épicuriens, t. II, col. 1894; Stoïciens. A l'Aréopage, l'Apôtre traite la question des attributs de Dieu et de ses rapports avec l'homme dans les termes les plus philosophiques. Mais l'affirmation de la résurrection des morts lui aliène son auditoire. Act., XVII, 23-32. Dans ses Épîtres, il fait allusion à cette sagesse qu'estiment tant les Grecs, I Cor., I, 22-25; il est obligé de recommander aux Colossiens, II, 8, de se tenir en garde contre une certaine philosophie qui est contraire aux enseignements de l'Évangile. Col., II, 16-23. Souvent il rencontra dans ses missions des docteurs dont les rêveries empruntaient une certaine forme philosophique pour s'opposer avec plus de succès aux doctrines évangéliques. Act., XX, 30; I Tim., IV, 1-7; VI, 20; II Tim., II, 16-18; III, 13, etc. S'inspirant surtout de fables judaïques, ceux-ci préconisaient un culte particulier des anges, avec des généalogies interminables, des mythes, des questions subtiles et ridicules, le tout pour aboutir à des pratiques immorales et condamnables, à une science de mauvais aloi, I Tim., VI, 20, que les systèmes gnostiques devaient plus tard développer et répandre. Saint Paul combat ces doctrines avec énergie, sans cependant leur opposer d'arguments précis : il n'y a pas d'argumentation philosophique contre le vague et l'insaisissable. Cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 66-75. L'Apôtre a sa dialectique particulière pour établir les thèses dont il a besoin. Cette dialectique n'est pas toujours conforme aux règles de la logique classique; mais elle constitue une argumentation *ad hominem* contre laquelle ses adversaires demeuraient impuissants. Ainsi, d'après saint Paul, Abraham fut justifié par sa foi avant d'être circoncis; donc la justification ne peut venir de la circoncision. Rom., IV, 9-22. Abraham eut deux fils, l'un de la servante, l'autre de la femme libre. Or la servante venait du Sinaï, et c'est au Sinaï que les Israélites ont reçu la loi. Donc cette loi était une loi de servitude et en conséquence les Juifs ne sont pas les fils de la femme libre. Gal., IV, 22-28. L'Épître aux Hébreux présente des arguments de même nature. Melchisédech a béni Abraham, donc il lui est supérieur, donc le sacerdoce de Melchisédech est supérieur lui-même au sacerdoce des descendants d'Abraham, par conséquent au sacerdoce aaronique. Heb., VII, 1-10. En réalité, saint Paul s'en tient aux procédés de raisonnement qu'il a appris des docteurs juifs. Quand il s'adresse à des chrétiens venus du paganisme, il fait même profession de répudier la sagesse humaine, avec sa dialectique subtile et son beau langage, afin de laisser à la puissance de la croix de Jésus-Christ toute la gloire de la prédication évangélique. I Cor., II, 1-5. Comme la philosophie humaine n'a pas su arriver à la connaissance de Dieu, l'Apôtre veut faire accepter par les Grecs la croix du Sauveur, mais sans se servir « des paroles qu'enseigne la sagesse humaine ». I Cor., I, 21; II, 13. C'est là l'esprit même de l'Évangile. La doctrine du Sauveur domine de haut toutes les philosophies, elle éclaire beaucoup de leurs obscurités et rectifie beaucoup de leurs erreurs. Mais elle ne les met pas directement à contribution, parce que les systèmes philosophiques ne durent pas toujours et n'atteignent qu'un petit nombre d'esprits, tandis que l'Évangile est destiné à tous les hommes et à tous les temps, et ne fait appel qu'au bon sens pour gagner la raison et à la grâce pour produire la foi. — Voir Philon, col. 300; H. L. Mansel, *Philosophy*, dans Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature*, 3e édit., t. III, 1866, p. 517-531; B. F. Westcott, dans Smith, *Dictionary of the Bible*, t. II, 1863, p. 849-858; Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, 2e édit., Leipzig, 1861; Buch, *Weisheitlehre der Hebräer*, Strasbourg, 1851; M. Nicolas, *Les doctrines religieuses des Juifs*, Paris, 1860. H. Lesêtre.

PHILOXÈNE, évêque de Mabboug, un des écrivains syriens jacobites les plus féconds. Il naquit à Tahal dans le Beit-Garmaï, contrée sise entre le Tigre et les montagnes du Kurdistan au sud du petit Zab. Il étudia à Édesse sous Ibas (435 à 457), et fut chassé d'Antioche par le patriarche Calendion (482 à 485) parce qu'il corrompait la doctrine de l'Église. Il se consacra dès lors à la défense de la doctrine condamnée au concile de Chalcédoine, fut nommé évêque de Mabboug (Hiéropolis), par Pierre le Foulon, en 485, et changea alors son nom, qui était Aksénaya, contre celui de Philoxène. Il alla plusieurs fois à Constantinople et décida enfin l'empereur Anastase à réunir à Sidon un concile qui déposa Flavien d'Antioche et le remplaça par Sévère. Mais Justin Ier suivit une politique religieuse opposée à celle d'Anastase, il rétablit, le

24 mars 519, la communion avec Rome, exila les évêques jacobites et déporta Philoxène à Philippopolis en Thrace, puis à Gangres en Paphlagonie où il mourut vers 523.

Parmi ses nombreux ouvrages, dont une petite partie seulement est publiée, nous citerons son commentaire sur les Évangiles conservé en partie dans deux manuscrits du British Museum, à Londres. L'un de ces manuscrits est daté de l'an 511 et renferme des fragments du commentaire sur saint Matthieu et saint Luc. Quelques années plus tôt, en 505 ou 508, Philoxène avait chargé le chorévêque Polycarpe de faire sur le grec une version littérale de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette version, nommée « Philoxénienne », jouit d'un certain crédit durant le VIe siècle, mais ne tarda pas à être supplantée par d'autres et il n'en reste que des fragments dans quelques manuscrits. Cf. Wright, *Syriac Literature,* London, 1894, p. 13-14; Rubens Duval, *La littérature syriaque,* Paris, 3e édit., 1907, p. 50, 64.

F. NAU.

PHINÉE, PHINÉES (hébreu : *Pineḥâs,* « bouche d'airain éclatante ; » Septante : Φινέες), nom de trois Israélites. D'après certains commentateurs, le nom est d'origine égyptienne et peut signifier en cette langue « le nègre ». Voir E. Nestle, *Die israelitischen Eigennamen,* in-8o, Haarlem, 1876, 112. Cf. *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft,* t. XXV, p. 139.

1. PHINÉES, fils d'Éléazar et petit-fils d'Aaron. Sa mère était une fille de Phutiel, que le Targum du pseudo-Jonathan, Exod., VI, 25, identifie avec Jéthro le Madianite, mais qui est en réalité un inconnu dont on ne sait que le nom. Phinées fut le troisième grand-prêtre d'Israël. Encore jeune, il se rendit célèbre par son zèle à châtier les Juifs infidèles qui participèrent à Settim au culte licencieux de Béelphégor et commirent le mal avec les filles de Moab. Moïse, au nom de Dieu, commanda à son peuple de mettre à mort les coupables. Il s'agissait de préserver la religion judaïque dans sa pureté et de combattre Baal qui devait pendant plusieurs siècles lutter contre Jéhovah. Phinées se distingua entre tous les vrais Israélites. Il pénétra dans la tente de Cozbi, fille d'un prince madianite appelé Sur, où Zambri, fils de Salu, chef de la tribu de Siméon, au grand scandale des Israélites, était entré publiquement, et il frappa à mort les deux complices de sa lance dans le ventre. En récompense de cette action d'éclat, Dieu lui promit pour lui et sa race le souverain sacerdoce. Num., XXV. Son zèle fut fécond : il fut glorifié d'âge en âge, Ps. CV (CVI), 30-31; Eccli., XLV, 23-25, et, lorsque Matathias, le père des Machabées, commença la guerre sainte contre le persécuteur Antiochus Épiphane, ce fut l'exemple de Phinées, qui enflamma son ardeur. I Mach., II, 26, 54.

Afin d'imprimer l'horreur la plus vive dans le cœur des Israélites pour le culte abominable de Beelphégor, Dieu voulut que Moïse châtiât les Madianites qui avaient fait prévariquer tant de coupables. Douze mille hommes furent envoyés contre eux et Phinées fut chargé de les accompagner en emportant avec lui les instruments sacrés dont la nature n'est pas précisée et les trompettes (*ḥăṣôṣerôt hat-terû'âh.* Num., XXXI, 6; cf. X, 8-9; II Par., XIII, 12. La défaite des Madianites fut complète et Balaam, qui avait donné le conseil perfide de séduire les Israélites, en les initiant au culte de Beelphégor, fut au nombre des tués.

Phinées fut, sans doute pendant la vie d'Éléazar, son père, chef des Corites chargés de la garde des portes du Tabernacle et de l'entrée du camp d'Israël. I Par., IX, 19-20. Quand les tribus transjordaniennes construisirent un autel sur les bords du Jourdain, Phinées reçut à Silo, de la part des tribus cisjordaniennes, la mission d'aller à la tête de dix princes, leur faire des remontrances; ils lui répondirent de manière à le satisfaire ainsi que tout Israël. Jos., XXII, 13-14, 30-33.

Phinées succéda comme grand-prêtre à son père Éléazar. Il remplissait ses fonctions lorsque les onze tribus déclarèrent la guerre à celle de Benjamin pour venger le crime commis à Gabaon contre la femme du Lévite de la montagne d'Éphraïm. Jud., XX, 28. D'après le texte hébreu, l'arche d'alliance semble avoir été à ce moment à Béthel, ℣. 26-27, et non à Silo, comme avant et après cette époque. Dans le partage de la Terre Promise, Phinées avait reçu pour héritage dans la montagne d'Éphraïm, la ville de Gabaa, ou, comme l'appelle la Vulgate, Gabaath, qui fut surnommé « de Phinées », pour la distinguer des autres localités du même nom. Voir GABAATH DE PHINÉES, t. III, col. 14. C'est là qu'avait été enseveli le grand-prêtre Éléazar, Jos., XXIV, 32, et c'est là, d'après une addition des Septante, que fut aussi enseveli Phinées. « Phinées, dit le texte grec, remplit les fonctions de grand-prêtre jusqu'à sa mort, à la place d'Éléazar, son père, et il fut enterré dans la ville de Gabaath. » Le lieu traditionnel de son tombeau (fig. 73) est très fréquenté par les pèlerins juifs et samaritains.



73. — Tombeau traditionnel de Phinées.
D'après Conder, *Tentwork in Palestine,* t. I, p. 77.

Le souverain pontificat se conserva dans la descendance de Phinées, comme Dieu le lui avait promis, en récompense de son zèle, contre les Israélites idolâtres, Num., XXV, 13, sauf une interruption, dont la cause est inconnue. Du temps du grand-prêtre Héli, il était passé dans la branche d'Ithamar, quatrième fils d'Aaron, I Reg., II, 23, mais il rentra dans la famille d'Éléazar, en la personne de Sadoc, à l'époque de Salomon, III Reg., II, 35, et il se perpétua dans la même ligne jusqu'à Notre-Seigneur. Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 304. Le grand-prêtre des Samaritains se vante de descendre des Phinées par Ménélas, fils de Johanan et frère de Jeddoa, II Esd., XII, 22, ou Jaddus. Voir la Lettre des Samaritains à Scaliger, dans J. G. Eichhorn, *Repertorium fur biblische Literatur,* t. XII, p. 262.

2. PHINÉES, second fils du grand-prêtre Héli. I Reg., I, 3; II, 34. Il commit les mêmes fautes que son frère Ophni et périt avec lui dans la défaite que les Philistins infligèrent aux Israélites. I Reg., IV, 4, 11, 17. Voir OPHNI 1, t. IV, col. 1833. Sa femme, à la nouvelle de sa mort, mourut elle-même en donnant prématurément naissance à un fils qu'elle appela Ichabod. Elle avait un fils aîné appelé Achitob, lequel eut à son tour deux fils, Achias et Achimélech, qui furent grands-prêtres à Silo et à Nobé sous le règne de Saül. I Reg., IV, 19; XIV, 3; XXII, 9.

3. PHINÉES, lévite, père d'Éléazar. Cet Éléazar fut un de ceux qui furent chargés par Esdras de vérifier le poids des vases sacrés rapportés de Babylone. I Esd., VIII, 33.

PHINON (hébreu : *Pinôn;* Septante : Φεινών), un des *'allûf* d'Édom, ainsi appelé du nom de la ville où il

résidait. Gen., XXXVI, 41; I Par., I, 52. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastic.*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 360-363, mentionnent une ville de Phinon entre Pétra et Zoar; ils disent que c'est là, Num., XXXIII, 42 (Vulgate: *Phunon*), que fut établi un des campements d'Israël pendant l'exode et qu'il y avait en cet endroit des mines (de cuivre) exploitées par les Romains. Voir PHUNON.

PHISON (hébreu : *Pišôn;* Septante : Φισῶν), un des quatre fleuves du Paradis terrestre. Il entourait le pays d'Hévilath. Gen., II, 11-12. Sur son identification, voir PARADIS TERRESTRE, t. IV, col. 212. L'auteur de l'Ecclésiastique, XXIV, 35, compare la loi de Moïse qui fait déborder la sagesse avec le Phison qui fait déborder ses eaux.

PHITHOM (hébreu : *Pitôm;* Septante : Πειθώ, Πιθωμ), ville d'Égypte.

I. CONJECTURES SUR LE SITE DE 1766 A 1883. — Sous le pharaon oppresseur, les Hébreux, surveillés par d'impitoyables maîtres des travaux, bâtirent deux villes fortes contenant des magasins, Phithom et Ramessès. Exod., I, 10-11. Longtemps on s'est demandé dans quelle partie du Delta oriental se trouvaient ces deux villes. On se le demande encore pour Ramessès, bien que le cercle où il faut la chercher se soit singulièrement resserré. Quand les premiers chrétiens se préoccupèrent de la géographie de l'Exode, la plupart des stations bibliques d'Égypte étaient disparues ou se cachaient sous des noms nouveaux. On les localisa au hasard. Des modernes seulement datent les recherches précises. Pour Phithom, d'Anville avait déjà remarqué, *Mémoires sur l'Égypte ancienne et moderne,* 1766, p. 122-124, qu'elle devait être identique à l'Héroopolis de l'*Itinéraire d'Antonin,* édition Wesseling, p. 170, et qu'il fallait la placer, non vers le fond du golfe de Suez, mais sur le canal de Néchao, devenu plus tard le *Trajanus amnis,* à l'endroit même de la Πάτουμος d'Hérodote, II, 158, à l'aboutissement de la route de Palestine en Égypte. C'est en effet dans la terre de Gessen, Gen., XLVI, 28, et à ce point même de la terre de Gessen dans la terre de Ramessès que Joseph rencontra Jacob venant de Chanaan et de Bersabée. Josèphe, *Ant. jud.*, II, VII, 15. D'autre part, les Septante, qui devaient connaître la géographie du Delta, ont rendu par Ἡρώων Πόλιν le Phithom du texte hébreu; et la version copte, faite d'après le texte grec, a substitué Phithom, ⲡⲉⲑⲱⲙ, à Héroopolis. Sur ces témoignages il n'était donc pas téméraire de tirer l'équation Phithom = Patumos = Héroopolis. Mais quelle était au juste la situation de Phithom-Héroopolis? Par son *Mémoire sur le canal des deux mers,* dans la *Description de l'Égypte,* t. XI, 2e édit., 1822, p. 291-298, poussant plus loin les observations de d'Anville, Le Père situait Héroopolis à *Abou-Keycheyd* où l'on voyait un vaste amas de décombres. Dubois-Aymé, *Sur les anciennes limites de la mer Rouge, loc. cit.*, p. 377-379, corroborait la même opinion, suivi en cela par Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte,* t. II, p. 166 sq., et Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons,* t. II, p. 89. Or, Abou-Keycheyd n'est pas autre chose que l'ancien nom de Tell-el-Maskhouta, « le monticule de la statue ». Ce dernier nom, qui nous est plus connu, était dû à un monolithe en granit rouge représentant un roi assis entre deux dieux et dominant les ruines. Précisons la place. Au sortir de Zagazig, quand on prend la direction d'Ismaïliah, le chemin de fer ne tarde pas d'atteindre Tell el-Kébir. On est alors en plein Ouadi Toumilat jusqu'à Ismaïliah, sur une longueur de cinquante kilomètres. L'Ouadi relie à travers le désert arabique le Delta aux lacs Amers. Le chemin de fer et le canal d'eau douce qui va alimenter Suez y ont pris la place de deux canaux plus anciens dont les traces sont encore reconnaissables, l'un qu'on appelle « le canal de l'Ouadi », l'autre, « le canal des pharaons », qui depuis Néchao et Darius joignit le Nil à la mer Rouge. Le canal de l'Ouadi était probablement un canal plus moderne destiné à l'arrosage de la région. Déjà Ramsès II dut conduire l'eau jusqu'à Phithom et dans toute la région de Socoth, qui n'auraient pu subsister sans eau, et c'est peut-être ce qui lui a valu la réputation d'avoir tenté de faire communiquer le Nil avec la mer Rouge, suivant la tradition mentionnée par Strabon, I, 2, 31. C'est du canal des pharaons qu'Hérodote a dit : « Son eau procède un petit au-dessus de la ville Bubastis, et passant par Patume, ville d'Arabie, va rencontrer la mer Rouge. » II, 158, trad. Saliat, édit. Talbot, p. 189. Si l'on est dans l'Ouadi Toumilat, on est aussi en terre de Gessen, voir GESSEN, t. III, col. 218-220, et dans la partie la plus orientale de la terre de Ramessès, qui paraît avoir compris non seulement la terre de Gessen, mais encore toute la partie du Delta située à l'est de la branche tanitique. Ed. Naville, *Goshen and Shrine of Saft el-Henneh,* 1887, p. 18 (Mémoire IV de l'*Egypt Exploration Fund*). Sur cette partie ainsi délimitée de la terre de Gessen dans la terre de Ramessès, Tell el-Maskhouta occupe le point central, à égale distance de Tell el-Kébir et d'Ismaïliah. L'égyptologie, à qui était réservée le dernier mot sur son identification, s'égara d'abord et même se dispersa. — Mû par la lecture du nom de Ramsès sur le monolithe qui avait donné son nom à la butte, Lepsius proposa d'y voir la ville de Ramessès, *Chronologie der Aegypter,* 1849, p. 348, tandis qu'il plaçait Phithom quatre ou cinq kilomètres plus à l'est, à Magfar. *Loc. cit.*, p. 345. Pendant les derniers travaux nécessités par le percement de l'Isthme, en 1876, les ingénieurs français entamèrent les ruines de Tell el-Maskhouta. Entre autres monuments, un monolithe semblable à celui qui était visible, deux sphinx, un naos et une grande stèle parurent au jour. Ils ornent aujourd'hui le jardin public d'Ismaïliah. Maspero les étudia, *Sur deux nouveaux monuments de Ramsès II,* dans *Revue archéologique,* nouvelle série, t. XXXIV, 1877, p. 320-332. Les inscriptions ne contenaient aucune indication géographique, mais on y lisait les cartouches de Ramsès II et les hommages de ce roi au dieu Tum. Maspero ne conclut pas autrement que Lepsius et l'on parut s'en contenter. La station du chemin de fer qui s'arrêtait alors en cet endroit porta même le nom de Ramessès. — Brugsch avait d'abord admis l'identité de Phithom et d'Héroopolis, mais en 1874 il fit sienne une théorie de Schleiden. Celui-ci, dès 1858, dans son livre *Die Landenge von Sues zur Beurtheilung des Canalsprojects und des Auszugs der Israeliten aus Aegypten,* p. 120 sq., fut le promoteur d'un Exode à travers les fondrières du lac Sirbon et par les bords de la Méditerranée. Brugsch reprit l'idée de Schleiden et, pour le besoin de sa cause, plaça Ramessès à Tanis et Phithom près du lac Menzaleh, à mi-chemin entre Tanis et Péluse. *La sortie des Hébreux d'Egypte et les monuments égyptiens,* Alexandrie, 1874. Après les fouilles de Naville, il renonça loyalement à l'idée de Schleiden. Naville, *Store-City of Pithom and Route of Exodus,* 4e édit. 1903, p. 9, n. 8. — Chabas, lui aussi, en 1864, avait d'abord supposé qu'un jour on retrouverait la biblique Phithom en égyptien sous la forme [hiéroglyphes], « la demeure du dieu Tum », et que Tell el-Maskhouta pouvait bien en recouvrir les ruines. *Mélanges égyptologiques,* 2e série, p. 162. Mais en 1873, *Recherches pour servir à l'histoire de la XIXe dynastie et spécialement à celle du temps de l'Exode,* p. 109, oubliant sa conjecture, il inclina à chercher Phithom aux environs de l'ancienne Thmuis. — La question de Phithom depuis d'Anville et les savants de l'expédition française s'était donc compliquée au lieu de s'éclaircir

II. M. Naville a Tell el-Maskhouta, 1883. — L'*Egypt Exploration Fund* venait de s'organiser. Elle confia à M. Ed. Naville le soin d'explorer les ruines de Tell el-Maskhouta. Celui-ci commença par étudier les monuments transportés à Ismaïliah. Il se convainquit que le dieu d'Héliopolis sous sa double forme de Tum, le soleil couchant, et d'Horemkhou (Harmachis), le soleil levant, avait été le dieu de la cité à identifier, et il en augura que ce n'était pas Ramessès mais Phithom, la ville ou la demeure de Tum, qu'il découvrirait à Tell el-Maskhouta. *Store-City of Pithom,* p. 3-4. Reprenant les fouilles au point où avaient eu lieu celles de 1876, M. Naville trouva d'abord qu'il était à l'angle sud-ouest d'une énorme enceinte rectangulaire, encore visible par places, faite de briques crues et enfermant toute la butte, soit une surface de quatre hectares environ. Immédiatement devant lui il reconnut un temple. Les monolithes et les sphinx enlevés par ses devanciers en marquaient l'entrée. Le naos trouvé plus loin correspondait au sanctuaire. Ce temple une fois délimité, Naville poussa ses recherches vers l'angle nord-est de la grande enceinte. Il rencontra sous le sable de singulières constructions rectangulaires, nombreuses, aux dimensions inégales, sans communication entre elles, solidement bâties en murs de briques, d'au moins deux mètres d'épaisseur. C'était évidemment une série de greniers enfermés avec le temple dans la grande enceinte, comme dans une forteresse. On remplissait ces greniers par le haut, puis on les fermait. Pour y puiser, une porte était réservée à mi-hauteur ou vers le bas. Le signe hiéroglyphique, *shenut,* « grenier », représente deux de ces chambres isolées l'une de l'autre et reposant sur une large assise de terre battue. Au cours de ces découvertes, déjà si précieuses, quelques monuments et des inscriptions sortirent des décombres : une vieille cité livrait quelques feuillets de son histoire, et non les moins intéressants.

III. Le fondateur de la ville. — Le nom de Ramsès II se lisait déjà, avons-nous dit, sur tous les monuments transportés à Ismaïliah. Naville le rencontra encore sur un faucon de granit noir, emblème d'Horus, et sur un fragment retrouvé du naos. Il n'est sorti des fouilles aucun monument antérieur à ce prince, ni aucun de Ménephtah. A supposer même que Tum ait reçu là un culte plus ancien, il n'en demeure pas moins certain que Ramsès II est l'unique constructeur de la grande enceinte et des édifices qu'elle contenait. Il doit être regardé comme le véritable fondateur de la ville. D'où il suit que si cette ville est Phithom, Ramsès II est à n'en pas douter le pharaon de l'oppression, et ce furent bien les Hébreux, au milieu des plus cruelles vexations, qui la bâtirent avec son temple, ses greniers et son enceinte, en même temps qu'ils bâtissaient Ramessès. Ce qu'ils eurent à souffrir, l'Exode, v, 7-19, nous l'apprend et nous pouvons en juger par l'énorme quantité de briques amoncelées à Phithom, pendant qu'à Ramessès et ailleurs se poursuivait la même besogne, dans les mêmes conditions. Voir Brique, t. I, col. 1931-1934. Naville a observé que les murs des greniers étaient remarquablement bien bâtis, avec du mortier entre les couches de briques crues. Celles-ci ont quarante-quatre centimètres de long, sur vingt-quatre de large, et douze d'épaisseur. Tout y indiquait une œuvre de la bonne époque, faite pour durer. *Store-City of Pithom,* p. 11. Villiers Stuart qui vint le visiter pendant les fouilles a écrit (citation de M. Naville) : « J'examinai avec le plus grand soin les murs des chambres, et je remarquai que certaines parties étaient faites de briques *sans aucun mélange de paille* [ou de roseaux]. Je ne me souviens pas d'avoir vu en Égypte des briques de cette sorte. Dans un climat sec comme celui d'Égypte, il n'est pas nécessaire de cuire les briques : on les fabrique avec le limon du Nil et on les fait sécher au soleil. Pour leur donner de la cohésion, on y mélange de la paille. » *Egypt after the War,* p. 81. Ceci paraît nous indiquer deux choses : à un moment la paille fut supprimée aux Hébreux sans que leur tâche en fut diminuée, comme le rapporte l'Exode, v, 11; et, bien qu'ils se répandissent dans toute l'Égypte pour y ramasser des roseaux au lieu de paille, v, 12, il leur arriva parfois de ne pouvoir en réunir en quantité suffisante pour toutes les briques à fournir. S'il en était besoin, le récit de Moïse trouverait là une confirmation. Ramessès et Phithom étaient des forteresses autant que des magasins, comme cela convenait à un pays frontière, toujours menacé par les nomades que les riches plaines de l'Égypte sollicitaient aux razzias; comme cela convenait surtout au débouché des routes vers la Syrie, à l'entrée du désert où se réunissaient les armées et les caravanes, où des soldats devaient se tenir toujours prêts à marcher pour sauvegarder la Palestine, la seule contrée qui restât aux Égyptiens des anciennes conquêtes de Thoutmès III. Les Septante ont donc pu rendre l'hébreu *misknôt,* « magasins », par πόλεις ὀχυρὰς, villes fortifiées, cf. II Par., viii, 4; xvii, 12; ailleurs encore simplement par πόλεις où le contexte indique des citadelles. II Par., xvi, 4. La Vulgate traduit le même hébraïsme par *urbes munitissimas,* II Par., viii, 4; *urbes muratas,* xvi, 4; xvii, 12, et ici par *urbes tabernaculorum,* villes où l'on dresse pavillon, campement. Toutes ces expressions sont également vraies.

IV. Les noms de la ville. — Tell el-Maskhouta représenterait vraiment le site de Phithom, suivant M. Naville. Cela résulte des monuments trouvés par lui. Les plus intéressants sont : — 1° Un fragment de grès rouge appartenant au naos d'Ismaïliah : il porte le titre divin de « maître de *la région* de Thuku » ou « Thukut ». *Store-City of Pithom,* pl. iii b. — 2° Une statue en granit rouge, figurant un homme assis, Ankhrenp-nefer, « lieutenant d'Osorkon II, le bon commémorateur de *la demeure de Tum,*, maître de An (Héliopolis). » *Frontispice* et pl. iv. — 3° Un fragment de statue du prophète Pamès-Isis, « chef des greniers, scribe du temple de Tum; » il supplie la dame de An, Hathor, que la statue qui porte son nom soit à jamais fixée dans « *la demeure de Tum,* le grand dieu vivant de *la ville* de Thukut »,. Pl. vii a. — 4° Une statue en granit noir, un homme assis, Aak, « chef des prophètes de Tum, premier prophète de *la ville* de Thukut. » Il s'adresse aux prêtres : « Vous tous, prêtres, qui entrez dans cette *demeure sacrée de Tum,* le grand dieu de *la ville* de Thukut, dites : Le roi donne l'offrande, etc. » Pl. v. — 5° Une grande stèle de Ptolémée Philadelphe, pièce capitale. Elle fut trouvée non loin de l'endroit où était le naos. Philadelphe y est représenté trois fois en adoration, dont deux fois devant Tum, « le grand dieu de *la ville* de Thukut. » Pl. viii. Dans le corps de l'inscription, « il aime Tum, le grand dieu vivant de *la région* de Thukut, » pl. ix, lig. 1, x, lig. 28, « de *la ville* de Thukut. » Pl. ix lig. 2. « En l'an VI, quand on lui eut appris qu'était achevée la restauration du sanctuaire de son père Tum, le grand dieu de *la ville* de Thukut, Sa Majesté vint à Thukut, le trône de son père Tum. » Pl. ix, lig. 7, etc. — Les cinq monuments énumérés sont ou dédiés à Tum ou appartiennent à un prêtre attaché au culte de ce dieu. Le nom géographique de Thukut se présente sur quatre d'entre eux. Sous Ramsès II il porte le signe d'une terre frontière; plus tard il est donné comme le nom de la capitale d'une région du même nom. Ce nom est généralement associé à celui du dieu Tum, « le grand dieu de Thukut, qui réside dans Thukut, le grand dieu vivant de Thukut. » La seule stèle de Philadelphe le contient au

moins douze fois tantôt avec le déterminatif des villes ⊕, tantôt avec celui d'une région de quelque étendue . Il s'agit donc bien de Thukut, soit comme ville soit comme région, et du culte de Tum dieu de la ville et de la région de Thukut. De plus le nom de Pi-tum se lit trois fois sur la statue de Ankh-renp-nefer, deux fois dans la grande stèle ptolémaïque avec le déterminatif des villes ⊕, pl. IX lig. 10, 13, où il est parlé des revenus affectés au temple, des statues et des prêtres placés devant « les dieux de Pi-tum-Thukut ». Pi-tum y a la variante , *Ha-tum*, « la divine demeure de Tum, le grand dieu qui réside dans Thukut. » Pl. V A, VII A, lig. 2, 3. Il s'agit donc bien aussi de Phithom. Tout ce qu'on peut dire c'est que Pi-tum désignait plus spécialement l'enceinte avec son temple et ses greniers, tandis que Thukut, désignait, en outre, la ville groupée autour de l'enceinte sacrée. En résumé, les textes de Tell el-Maskhouta nous apprennent que la ville située en cet endroit s'appelait Pi-tum, qu'elle était dans la la région de Thukut dont elle prit aussi le nom dans la suite. Si nous joignons ces données à ce que nous apprennent les Papyrus de la XIX[e] dynastie, nous voyons qu'à cette époque il n'est pas question de la ville de Thukut, mais uniquement de la région de Thukut, le plus souvent écrite , *Anastasi*, V, pl. XIX, lig. 2, 3, 8; XXV, lig. 2. Une lettre de l'an VIII de Ménephtah parle de nomades voisins de cette région qui furent autorisés à passer la frontière « à la forteresse de Ménephtah dans *la terre* de Thukut, vers les lacs de Pi-tum de Ménephtah dans *la terre* de Thukut, pour y vivre en faisant paître leurs troupeaux dans le grand état ou domaine de Pharaon. » *Anastasi*, IV, 4. Cf. Brugsch, *Dictionnaire géographique de l'ancienne Égypte*, 1889, p. 642; Chabas, *Recherches pour servir à l'histoire de la XIX[e] dynastie*, p. 107. A l'encontre des papyrus de la XIX[e] dynastie, les textes géographiques de Denderah, Edfou et Philae, tous d'époque ptolémaïque, nous montrent Thukut comme étant, sans perdre son nom de région, le nom vulgaire ou civil de la capitale du VIII[e] nome de la Basse-Égypte. Dümichen, *Geographische Inschriften*, t. I, pl. LXII, LXIV. Le nom sacré de cette même ville était Ha-tum, *loc. cit.*, t. III, pl. CXLVI, etc., « la demeure de Tum », le dieu principal du nome; il était aussi Pi-tum, *loc. cit.*, t. II, pl. LXXXVIII; t. III, pl. XXIX, « qui est à la porte orientale ». Il y a donc pleine correspondance entre les textes de Naville et les textes déjà connus par les papyrus et les temples. De ce que Pi-tum nous paraît n'avoir emprunté que plus tard le nom de la région qui dépendait d'elle, nous devons conclure qu'au temps de l'Exode la Socoth de la Bible, Exod., XII, 37; XIII, 20; Num., XXXIII, 5, 6, est prise dans le sens de région. On ne peut supposer d'ailleurs qu'une aussi grande multitude que celle des Israélites en route pour la Palestine ait pu s'arrêter, dans la ville même, ville fortifiée dont les portes ne se seraient pas ouvertes pour elle, et, se fussent-elles ouvertes, qui n'aurait pu la contenir. Que סכת, Sucoth ou Socoth, soit le mot égyptien Thukut, cela est clair. Le égyptien se prononçait *th* et on le transcrit souvent en grec par σ et en hébreu par ס. Brugsch, *Zeitschrift fur ägyptische Sprache*, t. XIII, 1875, p. 7. Pour n'en citer qu'un exemple, pris entre beaucoup d'autres, la ⊕, *Thebneter* ou *Thebnuter* des Égyptiens, est devenue la Σεβεννυτος, *Sebennytus*, des Grecs. *Store-City of Pithom* p. 7. — Il reste à nous demander pourquoi Hérodote appelle Pi-tum « ville d'Arabie » : Πάτυμος ἡ Ἀραβίη. Les Septante nomment aussi la terre de Gessen Γεσέμ Ἀραβίας. Gen., XXXVI, 34. *Arabie, Arabique* signifient ici *Orient, oriental*, et c'est la traduction de l'expression égyptienne , *Ro-ab*, « porte orientale », que les textes de Dendérah accolent au nom de Pi-tum, Dümichen, *loc. cit.*, t. I, pl. XCVIII, lig. 12; t. II, pl. XXIX, lig. 3, et que nous retrouvons dans la grande stèle de Philadelphe, pl. VIII, 3[e] tableau où, derrière Tum, se tient Osiris « le maître de la porte orientale », comme ayant son sanctuaire ou sérapéum à l'extrémité de la région de Thukut. Pour l'Égypte, l'Orient c'était l'Arabie, les Grecs donnèrent ce nom aux contrées qui touchaient directement au désert de l'est. Outre Gessen d'Arabie, il y eut le nome d'Arabie, le XX[e], situé entre la branche pélusiaque et le désert, tout de même qu'à l'autre extrémité du Delta il y avait le nome libyque. — Nous avons vu plus haut la correspondance entre les textes de Naville et ceux des papyrus et des temples au sujet de Thukut région et Thukut-Pi-tum. Cette correspondance va plus loin qu'il n'était nécessaire de l'établir pour notre sujet. Elle s'étend d'abord aux noms des principales divisions du nome, son territoire, son canal, ses terrains inondés. Elle s'étend encore au nom du nome lui-même et à celui d'une de ses localités, *As-kéhéret* ou *Pi-keheret* (Pi-hahiroth ?), le sanctuaire osirien du nome. En effet, tous ces noms que les temples donnaient déjà se sont retrouvés à Tell el-Maskhouta. *Store-City of Pithom*, p. 5-8. Mais ce que les temples ne disaient pas, c'était la situation précise du VIII[e] nome de la Basse-Égypte dont Pi-tum-Thukut était le chef-lieu. Désormais « tout change grâce aux fouilles de Naville. Le huitième nome ne peut plus cotoyer le lac Menzaleh, comme le croyait Brugsch, et une grande découpure de la topographie encore flottante du Delta se fixe et se précise immédiatement, sur la carte, autour de Tell el-Maskouta. » E. Lefébure, *Les fouilles de M. Naville à Pithom*, dans la *Revue des religions*, t. XI, 1885, p. 310. Cf. J. de Rougé, *Géographie ancienne de la Basse-Égypte*, 1891, p. 45-55. — Si Tell el-Maskouta était Phithom, elle était aussi Héroopolis. Quand Naville découvrit les greniers de Phithom, il s'aperçut qu'à la basse époque on avait nivelé le sol au-dessus et rempli toutes les chambres avec des briques, du sable, de la terre, des débris de calcaire, au grand détriment du temple de Tum. Le but avait été d'y asseoir un camp, et deux inscriptions révélèrent que ce camp était l'œuvre des Romains. La première inscription fragmentaire, qui avait dû faire partie d'une porte, finit après cinq signes peu lisibles par

POLIS
ERO
CASTRA

mots tout à fait distincts et pour lesquels le doute n'est pas possible. L'autre inscription est datée (306 ou 307), car elle contient les noms des empereurs Maximien et Sévère, des césars Maximin et Constantin. Elle donne une distance de neuf milles entre Éro et Clysma :

ABEROINCLUSMA
M VIIII Θ

Pl. XI. Le nombre des milles est en latin et en grec. C'est un cas fréquent dans les pays où le grec était parlé. Cf. *Corpus inscr. latin.*, III, 1, n. 205, 309, 312-315, 347, 464. Phithom sous les Grecs avait donc échangé son nom contre Héroopolis, ΗΡΟΥ, comme l'a lu Naville sur un petit fragment trouvé en place. Ἡρώ, dit Étienne de Byzance, *De urbibus et populis*, Amsterdam, 1678, p. 298-299, est une ville égyptienne que Strabon appelle Ἡρώων πόλιν. Nous l'avons vu, les Septante avaient déjà rendu Phithom par Héroopolis, et Josèphe, marquant à cet endroit la rencontre de Jacob et de Joseph, lui donna le nom même que Phithom portait de son temps. Les Romains en firent Ero. A la fin du IV[e] siècle de notre ère (vers 385), sainte Silvie suivit la

route de l'Exode, le texte des Septante en mains, de la mer Rouge à Ramessès. Sur tous les noms bibliques elle questionne les moines et les clercs qui l'accompagnent. Ceux-ci localisent sans le moindre embarras les villes mortes et nous rappellent les drogmans du temps d'Hérodote et du nôtre. Il en résulte que les Israélites, pour une part égale, avançaient et reculaient, allaient à droite, puis à gauche : *nam mihi credat volo affectio vestra, quantum tamen pervidere potui, filios Israhel sic ambulasse, ut quantum irent dextra, tantum reverterentur sinistra, quantum denuo inante ibant, tantum denuo retro revertebantur.* Cependant elle ne put être induite en erreur sur le site d'Ero, car cette ville subsistait encore. Il n'est pas certain toutefois qu'elle n'en fasse pas une ville distincte de Phithom. Mais l'important pour ce qui nous touche ici, c'est qu'elle en donne le nom romain : *Heroum autem civitas... nunc est come* (κώμη), *sed grandis, quod nos dicimus vicus... Ipse vicus nunc appellatur Hero. Itinera hierosolymitana sæculi* IV-VIII, p. 47-48, dans *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. XXXVIII, Vienne, 1898. — D'où vient ce nom de Ἡρῶ? M. Naville avait d'abord pensé qu'il venait de , *ār*, pluriel *āru*, « magasins », ce qui aurait très bien convenu aux *'arê misknôt* de Phithom. Exod., I, 11; *Store-City of Pithom*, p. 10. Mais il est revenu sur cette interprétation et l'a corrigée dans une note, *loc. cit.*, et dans le *Sphinx* d'Upsala, t. V, p. 197. « Puisque le sphinx est un lion, il doit porter les différents noms qui sont donnés à cet animal. Nous en connaissons plusieurs, en particulier un qui est peut-être d'origine sémitique, , *ār*. La transcription grecque en serait HP et de là vient le nom de Ἡρῶ qui est donné à Tum, dans la traduction de l'obélisque d'Hermapion. Ammien Marcellin, XVII, 4. Ero c'est Tum représenté par un lion, un sphinx; Eropolis, Ero castra, c'est la ville, le camp du sphinx, de Tum. » Quoi qu'il en soit, la pénétration de d'Anville n'avait pas été en défaut, ni celle des savants français, depuis Le Père, en passant par Dubois-Aymé et Quatremère, jusqu'à Champollion. Le premier avait vu Héroopolis dans Phithom et délimité l'espace où il fallait la chercher, les autres en devinèrent l'emplacement. Elle ne devait pas être confondue, comme le voulut d'abord Lepsius, *Chronologie*, p. 357, avec le Thohu, Thou ou Thoum de l'*Itinéraire d'Antonin*, *loc. cit.*, dont la situation à quarante-deux milles d'Héliopolis et à vingt-quatre milles avant d'atteindre Héroopolis ne s'accorde pas avec notre Phithom.

V. Conclusion. — Les fouilles de Phithom ont donné lieu à des conclusions secondaires, dont les unes atteignent la plus grande vraisemblance, comme l'identification du pharaon de l'oppression et, par suite, du pharaon de l'Exode. « Ramsès II construisant Pithom correspond bien au puissant roi de l'oppression, tandis que Ménephtah Ier négligeant Pithom rappelle bien le pharaon malheureux de la Fuite. » E. Lefébure, *loc. cit.*, p. 320. Les autres conclusions sont moins certaines, impossibles même, comme celle qui veut que le golfe de la mer Rouge, même au temps des Romains, se soit étendu jusqu'à neuf milles d'Héroopolis, c'est-à-dire jusqu'à Clysma qui aurait été située à l'extrémité du lac Timsah. On en devine les conséquences pour déterminer le point où les Hébreux passèrent la mer Rouge. *Store-City of Pithom*, p. 24-27. Mais ce sujet a été traité. Voir Phihahiroth. Le point capital ici était de voir que la plus importante ville de l'Exode est à peu près sûrement identifiée; que tout le début de ce même Exode s'explique, bien qu'on ne sache encore avec certitude où prendre Ramessès; que Socoth, la seconde station des Hébreux, est au voisinage de Phithom. Toutefois quelque vive que soit la lumière que les fouilles de Tell el-Maskhouta ont projeté sur l'authentique récit de Moïse, nous n'oserions pas affirmer de façon absolue que tous les doutes prudents sont levés. Il faut encore compter avec les surprises possibles des recherches entre Ismaïliah et Suez, sur la rive occidentale du canal.

C. Lagier.

PHITHON (hébreu : *Pîṭôn;* Septante : Φιθων), le premier nommé des fils de Micha, petit-fils de Jonathas et arrière-petit-fils du roi Saül. I Par., VIII, 35; IX, 41.

PHLÉGON (grec : Φλέγων, « ardent, brûlant »), chrétien de Rome, salué par saint Paul. Rom., XVI, 14. Le Pseudo-Dorothée, *Patr. gr.*, t. XIII, col. 1060, et le Pseudo-Hippolyte, *Patr. gr.*, t. X, col. 160, le comptent parmi les soixante-douze disciples de Notre-Seigneur et disent qu'il devint évêque de Marathon dans l'Attique. Les Grecs et les Latins l'honorent comme martyr le 8 avril. *Acta sanctorum*, édit. Palmé, aprilis t. I, p. 739.

PHOCHÉRETH (hébreu : *Pôkérét,* « prenant au filet »), chef ou ancêtre d'une famille de Nathinéens, « fils des serviteurs de Salomon », qui retourna de captivité en Palestine avec Zorobabel. Le texte hébreu porte : *Benê Pokérét haṣ-ṣebaïm,* dans les deux passages où il est nommé, I Esd., II, 57; II Esd., VII, 59, et à en juger par les listes des Nathinéens, que donnent les deux livres et dans lesquelles le mot « fils » est suivi exclusivement du nom seul du père ou chef, sans autre indication, on doit conclure que *Pokérét haṣ-ṣebaïm* ne forme qu'un nom propre, à moins qu'on ne suppose que le mot *benê*, « fils », est tombé devant *has-ṣebaïm*. Les deux opinions ont leurs partisans. Les uns pensent qu'il faut lire en effet : « les fils de *Pokérét-Has-ṣebaïm* », nom ou surnom qui signifie « celui qui prend au piège des gazelles, chasseur de gazelles ». D'autres lisent : « les fils de Phochéreth; les fils d'Asebaïm. » Les Septante ont traduit : υἱοὶ Φαχερὰθ, υἱοὶ Ἀσεβωείμ, I Esd., II, 57, et : υἱοὶ Φακαρὰθ, υἱοὶ Σαβαείμ, II Esd., VII, 59. La Vulgate a pris *haṣ-ṣebaïm* pour un nom de lieu : *filii Phochereth, qui erant de Asebaim;* I Esd., II, 57; *filii Phochereth, qui erat ortus ex Sebaim*, mais cette interprétation n'est pas facile à justifier. Voir Asebaïm, t. I, col. 1075.

PHŒBÉ (grec : Φοίϐη, « radieuse » ou « lune »), diaconesse de Cenchrées, recommandée par saint Paul aux chrétiens de Rome et placée en tête des recommandations. Rom., XVI, 1-2. On admet généralement que ce fut Phœbé qui porta aux fidèles de Rome l'Épître écrite à leur adresse par saint Paul. L'Apôtre fait d'elle un grand éloge. Il l'appelle « notre sœur, qui sert (διάκονος) l'Église qui est à Cenchrées » un des deux ports de Corinthe. Ce titre de διακόνος τῆς ἐκκλησίας semble indiquer une fonction spéciale et déterminée, quoiqu'il ne soit pas possible de préciser en quoi elle consistait. S. Jean Chrysostome, *Hom.*, XXX, 2, *in Rom.*, t. LX, col. 663. Voir Diaconesse, 3°, t. II, col. 1401. C'est le seul passage du Nouveau Testament où il soit question d'une femme διακόνος, mais on peut y voir comme l'origine des diaconesses, de ces *ministræ* que Pline le Jeune, *Epist.*, X, XCVI, 8, dit avoir existé dans l'Église chrétienne. Cf. Diaconesse, t. II, col. 1400. Saint Paul ajoute qu'elle a été προστάτις, « aide », c'est-à-dire qu'elle a rendu de grands services « à lui-même et à beaucoup d'autres. » Elle devait être riche et, habitant Cenchrées, le port où débarquaient les voyageurs qui venaient d'Éphèse en Grèce, elle avait eu souvent l'occasion d'être utile aux nouveaux chrétiens qui passaient par là. L'insistance avec laquelle l'Apôtre appuie sa recommandation montre quelle importance il y attachait et combien il tenait à ce qu'on fit bon accueil à la messagère de son Épître. Nous ignorons quelles

affaires particulières Phœbé pouvait avoir à Rome. Saint Paul, sans s'expliquer autrement, demande seulement aux chrétiens de la capitale de l'empire de lui prêter leur concours en tout ce dont elle aura besoin. On croit communément que Phœbé était une veuve, et non une vierge. Voir *Acta sanctorum,* t. I septembris, édit. Palmé, p. 605, n. 18. L'Église célèbre sa fête le 3 septembre. Les martyrologes ne savent de sa vie que ce que nous en apprend saint Paul.

PHŒNICE (grec : Φοῖνιξ), port de mer mentionné Act., XXVII, 12, à l'occasion du voyage maritime de saint Paul, comme un excellent hivernage, situé sur la côte méridionale de l'île de Crète, à l'est de Bons-Ports et de Laséa. Cf. Act., XXVII, 9. Son nom lui venait sans doute des palmiers (en grec, φοῖνιξ) qui, comme nous l'apprend Théophraste, *Hist. plantar.*, II, 8, croissaient en nombre dans ces parages. Mis en danger par le mauvais temps, le vaisseau qui conduisait saint Paul à Rome se dirigeait vers ce port, pour y passer l'hiver, lorsqu'une terrible tempête le rejeta en pleine mer. Ptolémée, III, XVII, 3, et Strabon, X, IV, 3, parlent l'un et l'autre d'un port crétois du nom de « Phoinix ». Strabon en fait un village florissant, κατοίκια, et le place sur « l'isthme » de Crète, c'est-à-dire dans la partie la plus étroite de l'île, entre le mont Ida et les montagnes de l'extrémité occidentale, sur le territoire de Lampa ou Lappa, ville d'une certaine importance. Voir Crète, carte, fig. 404, t. II, col. 1113. Le passage de Ptolémée est plus obscur, et semble désigner tout à la fois un port nommé « Phoinikoi », et une ville appelée « Phoinix », également situés sur la côte méridionale.

D'après MM. James Smith et le commandant Spratt, qui ont tout particulièrement étudié les détails relatifs au voyage et au naufrage de saint Paul dans la Méditerranée, il n'y a pas de doute que Phœnice ne corresponde au port actuel de Loutro, qui est « la seule baie de la côte sud dans laquelle un bâtiment puisse mouiller en toute sécurité durant l'hiver, parce que les vents du sud, repoussés par les hautes montagnes qui la dominent, ne viennent jamais à terre, et parce que la mer qu'ils soulèvent arrive presque morte à la côte, de sorte que les bâtiments roulent, mais les amarres ne fatiguent pas. » Spratt, *Instructions sur l'île de Crète,* trad. franç., Paris, 1861, p. 44. Cf. J. Smith, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul,* 4e édit., in-8°, Londres, 1888, p. 261. Loutro, située à l'est du cap Plaka, qui correspond au cap Hermæa des anciens, est précisément sur le territoire de l'antique cité de Lappa.

Il est vrai que, d'après le texte des Actes, « Phœnice est un port de Crète qui regarde du côté du Libs, » ou vent du sud-ouest, vent africain, « et du côté du Khorus » ou vent du nord-ouest, tandis que la baie de Loutro est au contraire ouverte dans la direction du sud-est et du nord-est. La difficulté est très réelle. On a essayé de la résoudre de plusieurs manières : 1° Il est possible que l'ancien port de Phœnice ait consisté en un double bassin, dont l'un aurait été abrité contre les vents du sud, et l'autre contre les vents du nord. Voir Ramsay, dans Hastings, *Diction. of the Bible,* in-4°, t. III, p. 863; J. Belser, *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklært,* in-8°, Vienne, 1905, p. 317. — 2° Comme l'ont fait remarquer de nombreux commentateurs, à la suite de M. J. Smith, les mots « qui regarde du côté du Libs... » ne sauraient signifier que le port était ouvert aux vents du sud-ouest et du nord-ouest, c'est-à-dire aux vents occidentaux, si dangereux dans ces régions, mais plutôt, que les côtes qui entouraient la baie se dressaient dans cette double direction, et, par suite, la garantissaient contre eux. Presque tous les exégètes récents adoptent ce sentiment; entre autres MM. Vigouroux, Fouard, Felten, Cook dans la *Speaker's Bible,* Wendt dans la 8e édit. du commentaire de W. Meyer, etc. Cela revient à dire que le port de Phœnice était ouvert, non pas du côté d'où venait le vent, mais dans la direction opposée, du côté où le vent soufflait. Si le port avait été exposé au Libs et au Khorus, il n'aurait nullement répondu aux conditions requises pour un hivernage. — 3° Comme il a été dit plus haut, aucun autre port de la côte méridionale de l'île de Crète ne paraît avoir convenu à la situation décrite. C'est bien à tort qu'on a parfois accusé saint Luc de n'avoir pas exactement rendu le langage des marins qui l'auraient renseigné sur Phœnice. Les habitants affirment que l'ancien nom de la ville était *Phœniki.* — Voir Hœck, *Kreta,* Gœttingue, 1823-1824, t. I, p. 387-388; C. Bursian, *Geographie von Griechenland,* t. II, Leipzig, 1870, in-8°, p. 545-546;



74. — Côte sud de l'île de Crète.

Spratt, *Travels and Researches in Creta,* t. II, p. 247; Conybeare and Howson, *The Life and Epistles of St. Paul,* in-12, Londres, 1875, p. 641-642; A. Breusing, *Die Nautik der Alten,* in-8°, Brême, 1886, p. 186; A. Trève, *Une traversée de Césarée... à Putéoles,* in-8°, Lyon, 1887, p. 25-26; H. Balmer, *Die Romfahrt des Apostels Paul und die Seefahrtskunde im römischen Kaiserzeitalter,* Leipzig, 1906, 3e partie, chap. I.

L. Fillion.

1. PHOGOR (hébreu : *hap-Peʿor;* Septante : Φωγώρ), montagne de Moab, mentionnée seulement dans Num., XXIII, 28. Balac, roi de Moab, conduisit Balaam sur son sommet afin qu'il pût voir de là le camp des Israélites et le maudire. Cette montagne était située en face de *Jesimon,* c'est-à-dire du désert au nord-est de la mer Morte, dans le voisinage de l'embouchure du Jourdain. Son emplacement n'est pas rigoureusement déterminé; elle devait se trouver près de Bethphogor. Voir Bethphogor, t. I, col. 1710. C'est là qu'on rendait un culte impur à Béelphégor. Voir Béelphégor, t. I, col. 1543. — Phogor, Num., XXV, 18 (Vulgate : *idolum Phogor*), est pour Béelphégor.

2. PHOGOR (Septante : Φαγώρ), une des onze villes de la tribu de Juda ajoutées par les traducteurs grecs au texte hébreu. Elle était située entre Bethléhem et Étham. Jos., XV, 60. Eusèbe et saint Jérôme en font mention. « Il y a un autre village de Fogor, dit saint Jérôme, qu'on voit non loin de Bethléhem; il s'appelle maintenant Phaora. » *Onomastic.*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 363. On identifie généralement aujourd'hui ce Phogor avec le *Khirbet Beit-Foghour,* qui a conservé le nom antique, à huit kilomètres au sud-ouest de Bethléhem. C'est un amas de ruines situées sur une

colline. M. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 314, y a trouvé encore une vingtaine de maisons, d'apparence arabe, en partie debout, mais abandonnées, ainsi que les jardins qui les avoisinent. Dans les environs est la source appelée *Aïn Faghour,* qui coule dans un ancien canal dégradé; sur les flancs de la colline, qui limite au sud la vallée arrosée par l'*Aïn Faghour,* sont d'anciennes chambres sépulcrales creusées dans le roc; quelques-unes d'entre elles servent de refuge à des bergers. Béelphégor avait-il été honoré autrefois en ce lieu? C'est ce que plusieurs supposent, mais on ne peut donner là d'autre indice de son culte que le nom.

PHOLLATHI (hébreu : *Peʿultaï;* Septante : Φολλαθί), le huitième et dernier nommé des fils d'Obédédom qui avait gardé l'arche d'alliance dans sa maison. Phollathi était un descendant d'Asaph, de la tribu de Lévi et un des portiers du Tabernacle du temps de David. I Par., XXVI, 5.

PHORATHI (hébreu : *Pôrâṭâʾ;* Septante : Φαραδάθα; *Alexandrinus* : Βαρδάθα; *Sinaiticus* : Φαραάθα), le quatrième des dix fils d'Amon qui fut mis à mort par les Juifs. Esth., IX, 8. Le nom doit être perse et si l'on adopte la leçon grecque *Pharadatha,* peut signifier « donné par la destinée ».

PHOSECH (hébreu : *Pâsak:* Septante : Φασέκ), le premier nommé des trois fils de Jéphlat, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 33.

PHOTINE, nom donné à la femme samaritaine convertie par Notre-Seigneur, Joa., IV, 6-32, sans doute parce qu'elle avait reçu la lumière d'en haut, φωτεινή, de φῶς, « lumière ». Voir S. Nil, *Epist.*, II, 31, t. LXXIX, col. 212; *Etymolog. magnum,* édit. Craisford, in-f°, Oxford, 1848, p. 276, 53. Le martyrologe marque sa fête comme martyre au 20 mars. Voir *Acta sanctorum,* martii t. III, p. 80.

75. — La Phrygie personnifiée.

Tête laurée de Caracalla, à droite, épaule drapée, poitrine cuirassée. ℞. En haut : ☥ ΠΗ. En exergue : ΛΑΟΔΙΚΕΩΝ ΝΕΩΚΟΡΩΝ. A gauche : ΦΡΥΓΙΑ; à droite : ΚΑΡΙΑ. Au milieu, la déesse urbaine « Laodicée », assise sur un trône, tourrelée, tenant de sa main droite étendue une statuette de Zeus Laodicien et de la gauche une corne d'abondance; devant elle, la Phrygie debout portant sur la tête le kalathos; dans sa main droite sont deux épis, et dans la gauche un sceptre appuyé sur son épaule. Derrière le trône est la « Carie » portant le kalathos et tenant un rameau et une corne d'abondance.

PHRYGIE (grec : Φρυγία), province d'Asie Mineure, mentionnée une fois dans l'Ancien Testament, II Mach., V, 22, et trois fois dans le Nouveau, Act., II, 10; XVI, 6; XVIII, 23. Son nom lui venait de ses anciens habitants, les Φρύγες — on trouve aussi les variantes Βρύγες, Βρεύγες et Βρίγες — c'est-à-dire les « hommes libres », suivant l'interprétation donnée à ce mot par Hésychius, au mot Βρίγες. *Lexicon,* édit. M. Schmidt, 5 in-4°, Iéna, 1858, t. I, p. 398.

I. LIMITES DU TERRITOIRE PHRYGIEN. — Elles demeurèrent toujours assez vagues, et peut-être n'existe-t-il pas, en Asie Mineure, d'expression géographique dont il soit plus difficile de déterminer le sens d'une manière précise. En effet, l'étendue de la Phrygie varia beaucoup aux différentes époques de son histoire, ainsi qu'il sera dit plus bas. Pour savoir au juste ce que signifie ce nom, lorsqu'on le rencontre dans un ancien auteur, on doit donc se demander tout d'abord de quelle période il s'agit et quelles étaient alors, au moins en gros, les bornes de la Phrygie. Aux temps les plus anciens, les Phrygiens paraissent avoir occupé une partie considérable de la péninsule asiatique. Leur domaine allait jusqu'à la mer Égée et à l'Hellespont. Cf. Diodore, VII, 11, d'après lequel, pendant vingt-cinq ans, au début du IXe siècle avant J.-C., ils furent maîtres de la mer. Troie est souvent appelée phrygienne par les vieux classiques, ainsi que la Lydie méridionale. Néanmoins, lorsqu'on parle de la Phrygie proprement dite, ou de la Grande Phrygie, ἡ μεγάλη Φρυγία, par opposition à la Petite Phrygie, nommée aussi Phrygie hellespontide, Strabon, X, III, 6, on désigne surtout l'extrémité occidentale du grand plateau qui occupe le centre de l'Anatolie actuelle, avec les montagnes avoisinantes, jusque vers le fleuve Halys, aujourd'hui *Kizil-Irmak,* à l'est. Au nord, elle confinait à la Bithynie; au sud, à la Pisidie. On peut dire aussi, d'une manière plus spéciale, qu'au premier siècle de notre ère, la Phrygie était limitée au nord par la Bithynie; au sud par la Lycie, la Pisidie et l'Isaurie; à l'est par la Galatie et la Lycaonie; à l'ouest par la Carie, la Lydie et la Mysie (fig. 76).

II. GÉOGRAPHIE PHYSIQUE. — Sous ce rapport, la Phrygie présentait beaucoup de variété, selon les régions dont elle était composée. Dans son ensemble, la *Phrygia magna* consistait en un vaste plateau, dont l'altitude moyenne est de 900 à 1000 mètres. Ce plateau est coupé en divers endroits par des vallées profondes, entre autres celles du Méandre et de l'Hermos à l'ouest, du Thymbrios au nord-est, du Sangarios au nord, du Lycus, etc. Çà et là se dressent des groupes isolés de montagnes, parmi lesquelles on peut citer le Dindymos, aujourd'hui *Mourad-Dagh.* Les cours d'eau sont plus rares au nord et au sud, plus fréquents au centre et au sud-ouest. Les parties de la contrée qu'arrosent des rivières étaient fertiles, et produisaient en abondance du blé, des fruits et du vin. Cf. Homère, *Il.*, II, 862; III, 184; XII, 719. Les autres districts étaient arides et peu productifs, notamment la région méridionale qui avoisine la Pisidie; du moins, très riches en sel — ils contiennent plusieurs lacs salés — ils convenaient fort bien à l'élevage des moutons : aussi la race des brebis phrygiennes à laine noire était-elle renommée au loin. La Phrygie était aussi un pays de commerce, grâce aux deux routes qui la traversaient et qui la mettaient en communication soit avec l'Occident, soit avec l'Orient. L'une allait de Byzance en Arménie, par Ancyre et Tavia; l'autre partait de la côte, à l'ouest, et se dirigeait vers les passes du Taurus, par Sardes, Synnade et Icone, saint Paul dut les utiliser l'une et l'autre, la seconde surtout, durant ses courses apostoliques. — Les carrières de marbre n'étaient pas rares en Phrygie, non plus que les mines d'or, comme le témoigne la légende de son ancien roi, Midas. L'art phrygien fut florissant au IXe et au VIIIe siècle avant J.-C.; il consistait surtout en broderies, en tapis, dans la fabrication des voitures, etc. — Les villes du pays étaient bâties pour la plupart dans

les vallées creusées par les fleuves; Homère vantait déjà leur beauté. Les principales étaient : au nord, Dorylæon et Kotyæon; à l'est, Amorion, Synnade et Ipsos; dans la vallée du Méandre, Kéléæ ou Apamée Kibôtos, ancienne résidence des rois phrygiens; puis Laodicée, t. III. col. 82; Hiérapolis, t. III, col. 702; Colosses, t. II, col. 860, célèbres dans l'histoire des origines chrétiennes.

III. Les habitants. — 1° Les Phrygiens étaient un peuple très ancien. D'après la tradition grecque, ils appartenaient à diverses tribus originaires de Macédoine et de Thrace, qui avaient émigré en Asie Mineure. Cf. Hérodote, VII, 73; Strabon, X, III, 16; Pline, H. N., V, 41. Mais Hérodote, VII, 73, signale aussi leur parenté avec les Arméniens, et il est fort possible, comme l'admettent de nombreux auteurs, qu'ils aient formé dans la péninsule asiatique une race un peu mélangée. C'était un peuple doux et pacifique, efféminé même et passif, qui demeura sans vigueur pour résister aux influences étrangères; aussi fut-il débordé de toutes



76. — Carte de la Phrygie.

parts, aux différentes époques de son histoire, et jamais il n'exerça un rôle important, sous le rapport politique, parmi les peuples anciens.

2° Les rochers abondent sur le territoire phrygien; aussi les habitants en profitèrent-ils de bonne heure, pour y creuser des habitations, des sanctuaires, des tombeaux, dont on a retrouvé de nombreux restes, spécialement dans le district montagneux du Sangarios supérieur. Il y a là des échantillons très intéressants de l'architecture et de la sculpture phrygiennes. Voir W. M. Ramsay, *The Rock Necropolis of Phrygia*, dans le *Journal of Hellenic Studies*, t. III, p. 1-68, 156-263; t. V, p. 241-262.

3° La langue des Phrygiens, autant qu'on peut en juger par les rares spécimens qui sont parvenus jusqu'à nous, appartenait à la famille indo-germanique. Voir de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig, 1866, p. 276-280; Lassen, dans la *Zeitschrift der deutsch. morgenländischen Gesellschaft*, t. X, p. 369-375. Elle passait pour remonter jusqu'à l'époque des premiers humains. Hérodote, II, 2; Pausanias, I, XIV, 12.

4° Les Phrygiens avaient aussi, à l'origine, leur religion à part, dont maint détail passa dans celle des Hellènes. Leurs divinités principales étaient Men ou Manès, Cybèle et Attis. Au culte qu'ils leur rendaient se mêlaient les plus honteuses orgies. La légende religieuse florissait en Phrygie, et elle a fourni des traits abondants à la mythologie grecque, entre autres l'histoire de Philémon et Baucis.

IV. Histoire de la Phrygie. — Sous le rapport historique et politique, cette province a passé par des vicissitudes multiples, dont nous n'avons à relever ici que les points les plus saillants. Suivant les anciens auteurs, cf. Hérodote, II, 2; Pausanias, I, XIV 12; Claudien, *In Eutrop.*, II, 251, etc., il exista d'assez bonne heure, dans la vallée du Sangarios, un royaume autonome. Toutefois, la Phrygie ne forma que pendant une période assez restreinte un État indépendant. On entend dans Homère, *Iliad.*, II, 862 et III, 187, des échos de son ancienne grandeur. Parmi ses premiers rois, on cite Gordios, et surtout Midas, dont on a retrouvé naguère le tombeau, avec l'inscription « Midas, le roi ». Mais, entre les années 680 et 670 avant J.-C., à partir de l'invasion formidable des Cimmériens, l'histoire de la Phrygie devint « une histoire d'esclavage, de dégradation et de décomposition ». *Encycl. britannica*, 9e édit., t. XVIII, p. 851. Lorsque ces terribles envahisseurs eurent été expulsés d'Asie Mineure, vers la fin du VIe siècle ou au commencement du Ve, la Phrygie tomba au pouvoir de Crésus, roi des Lydiens. Un peu plus tard, vers 546, les Perses s'en emparèrent à leur tour; elle fut ensuite conquise par Alexandre le Grand, qui la légua à ses successeurs. Les Galates l'envahirent aussi en 278; mais, refoulés par Attale Ier de Pergame, ils ne réussirent à garder définitivement que la partie nord-est du territoire.

Lorsque les Romains furent devenus maîtres de la région qui avait formé la Grande Phrygie, ils en rattachèrent les districts occidentaux à la province d'Asie proconsulaire, sous le nom de *Phrygia asiana* (49 avant J.-C.), tandis que les districts orientaux et méridionaux étaient joints à la province de Galatie, sous le titre de *Phrygia galatica* (36 avant J.-C.). Elle cessa par là-même d'avoir une existence politique séparée. Son nom ne reparut officiellement, comme désignation d'une province, que vers la fin du IIIe siècle après J.-C., lors de la nouvelle division de l'empire romain. Voir J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain*, trad. franç., t. II, Paris, 1892, p. 237-239, 313-314.

V. La Phrygie et les Juifs. — Favorisés par les successeurs d'Alexandre le Grand, qui leur accordèrent en Asie Mineure des droits égaux à ceux des Grecs et des Macédoniens, de nombreux Israélites ne tardèrent pas à s'établir dans les régions phrygiennes. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 4, raconte expressément qu'Antiochus le Grand, roi de Syrie (224-187 avant J.-C.), transporta 2000 familles juives, de Mésopotamie et de Babylonie, en Phrygie et en Lydie. Le Talmud range ces Juifs de Phrygie parmi les descendants des dix tribus qui avaient formé le royaume schismatique du nord, sans doute parce qu'ils venaient de la Babylonie. Il les juge assez sévèrement, car il va jusqu'à dire que « les bains et le vin phrygiens les avaient séparés de leurs frères. » Ce langage figuré signifie qu'ils étaient devenus très relâchés sous le rapport religieux, et qu'ils avaient adopté sur plusieurs points les mœurs des païens. Voir Neubauer, *La géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 315; Talmud Babli, *Sabbath*, 147 *b*. Cf. Act., XVI, 1. D'autre part, ils exercèrent eux-mêmes une influence salutaire sur les Gentils parmi lesquels ils vivaient, et ils les préparèrent ainsi à recevoir la foi chrétienne. Saint Luc nous apprend que, de leur côté, ils se convertirent en grand nombre à la religion de Jésus dans ces parages. Cf. Act., XIII, 14, 43, 49-50; XIV, 19, etc.

VI. La Phrygie dans l'Ancien et le Nouveau Testament. — 1° Nous ne nous arrêterons pas au passage II Mach., V, 22, où il est simplement affirmé que Philippe, qui avait été nommé gouverneur de Jérusalem par Antiochus Épiphane, vers l'an 170 avant J.-C., appartenait à la race phrygienne, τὸ μὲν γένος Φρύγα.

2° Au premier des trois endroits où elle est mentionnée dans le Nouveau Testament, Act., II, 10, la Phrygie est prise aussi dans un sens assez général. Elle y apparaît comme une des nombreuses contrées de la *Diaspora* d'où il était venu des pèlerins juifs à Jérusalem, pour assister à la fête de la Pentecôte : «... Ceux qui habitent la Mésopotamie, la Judée, la Cappadoce, le Pont, l'Asie, la Phrygie, la Pamphilie, l'Égypte... » Dans cette énumération extraordinaire, dont on a vainement cherché le principe directeur, le mot « Phrygie » doit représenter tout le territoire de cette contrée, tel qu'il existait à l'époque de saint Paul, c'est-à-dire, aussi bien la *Phrygia galatica* que la *Phrygia asiana.* — Les deux autres passages du livre des Actes où il est question de la Phrygie se rapportent, l'un au second voyage apostolique de Paul et l'autre à son troisième voyage. Ils méritent d'être étudiés simultanément. Act., XVI, 6 : « Ils (Paul et Timothée) traversèrent la Phrygie et le pays de Galatie, » τὴν Φρυγίαν καὶ [τὴν] Γαλατικὴν χώραν. Act., XVIII, 23 : « (Paul) ayant traversé successivement le pays de Galatie et la Phrygie, » τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν. Dans les deux textes, le narrateur emploie les mêmes termes géographiques, mais avec une inversion occasionnée par la direction différente que suivait l'Apôtre. Dans le premier cas, Act., XVI, 6, saint Paul venait de Lycaonie, et, empêché par l'Esprit-Saint d'annoncer l'Évangile dans l'Asie proconsulaire, il se dirigea vers la Bithynie, après avoir traversé une partie de la Phrygie et de la Galatie. Dans le second cas, Act., XVIII, 23, l'Apôtre se proposait expressément de parcourir la Galatie et la Phrygie, pour se rendre de là à Éphèse. Si nous nous reportons à ce qui a été dit plus haut de l'histoire de la Phrygie, il n'est pas étonnant qu'à deux reprises cette province soit ainsi associée à la Galatie. En effet, nous avons vu qu'avant l'époque de saint Paul, la Phrygie avait été démembrée par les Romains et rattachée aux provinces de Galatie et d'Asie. Dans nos deux textes, le mot Phrygie désigne donc plus particulièrement la *Phrygia asiana.* — Selon d'autres, l'expression τὴν Φρυγίαν καὶ [τὴν] Γαλατικὴν χώραν, ou *vice versa,* désignerait un seul et même district, qui était tout à la fois phrygien et galate : phrygien sous le rapport ethnologique, et galate sous le rapport politique, depuis son annexion à la Galatie. — Les interprètes discutent aussi sur la nature du mot Φρυγίαν dans les deux passages en question. Suivant les uns, il serait de part et d'autre un adjectif, de sorte qu'on devrait traduire, Act., XVI, 6 : « Ils traversèrent la région phrygienne et galate ; » Act., XVIII, 13, « Ayant traversé la région galate et phrygienne. » Selon d'autres, Φρυγίαν serait au contraire un substantif, Act., XVI, 6 : « Ils traversèrent la Phrygie et la région galate ; » Act., XVIII, 23 : « Ayant traversé la région galate et la Phrygie. » D'après une troisième opinion, Φρυγίαν serait pris adjectivement dans le premier passage, Act., XVI, 6, et substantivement dans le second. Act., XVIII, 23. L'emploi d'un seul article, du moins d'après la leçon la plus accréditée, semble favoriser le premier sentiment. Il est aussi question implicitement de la Phrygie au passage Act., XIX, 1, *peragratis superioribus partibus.* En effet, d'après le contexte, les « parties supérieures », ainsi nommées à cause de leur altitude élevée, ne sont autres que les régions centrales de l'Asie Mineure, c'est-à-dire la Galatie et la Phrygie, que saint Paul venait de parcourir.

Ainsi donc, la Phrygie eut le grand honneur de recevoir au moins à deux reprises la visite de l'apôtre des Gentils, qui y jeta les premières semences de la foi chrétienne. On ignore cependant si c'est par lui directement, ou par ses disciples, que furent fondées les Églises, si brillantes peu de temps après, de Colosses, de Laodicée et de Hiérapolis, situées dans la vallée du Lycus. En ce qui concerne celle de Colosses, il paraît plus vraisemblable, d'après l'épître qui lui fut adressée par saint Paul, que l'Apôtre n'eut pas une part immédiate à sa fondation. Voir L.-Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée,* t. VIII, Paris, 1905, p. 395. Selon d'anciennes traditions, saint Jean l'évangéliste aurait exercé plus tard un ministère personnel dans la même vallée du Lycus. — La Phrygie a joué un rôle important dans l'histoire de l'Église primitive, et on y voit encore les restes nombreux de monuments chrétiens, antérieurs à l'époque de Constantin.

VII. BIBLIOGRAPHIE. — Bergmann, *De Asia Romanorum provincia,* in-8°, Berlin, 1846 ; l'article *Phrygien,* dans la *Realencyklopædie der classischen Alterthumswissenschaft,* t. V, p. 1569-1580 ; Becker-Marquardt, *Handbuch der römischen Alterthümer,* Leipzig, 1843-1867, t. III, p. 136-139, 155-162 ; K. Ritter, *Vergleichende Erdkunde des Halbinsellandes Klein-Asien,* Berlin, 1859-1860, t. I, p. 520-680 ; Ch. Texier, *Description de l'Asie Mineure,* in-8°, Paris, 1863, p. 153-175 ; W. M. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia,* 2 in-8°, Londres, 1895-1897 ; Id., *Historical geography of Asia Minor,* in-8°, Londres, 1890 ; Id., *The Church in the roman empire,* in-8°, Londres, 1893 ; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* in-4°, Paris, 1890 ; t. V, *La Phrygie,* p. 1-235, A. Torp, *Zu den phrygischen Inschriften aus römischer Zeit,* in-4°, Christiania, 1894 ; Id., *Zum Phrygischen,* Christiania, in-4°, 1896 ; G. Radet, *En Phrygie : Rapport sur une mission scientifique en Asie Mineure,* in-8°, Paris, 1895 (extrait des *Nouvelles archives scientifiques,* t. VI) ; H. Ouvré, *Un mois en Phrygie,* in-18, Paris, 1896 ; Reber, *Die phrygischen Felsendenkmäler,* in-8°, Munich, 1897 ; V. H. Barclay, *Catalogue of the greek coins of Phrygia,* in-8°, Londres, 1906.

L. FILLION.

PHRYGIEN (grec : Φρύξ), originaire de Phrygie. II Mach., V, 22. Un officier d'Antiochus Épiphane, appelé Philippe, était Phrygien d'origine. Voir PHILIPPE 3, col. 266.

PHUA, nom dans la Vulgate d'une Égyptienne et de deux Israélites qui portent tous des noms différents en hébreu.

1. PHUA (hébreu : *Pûvvâh ;* Septante : Φουά), le second des quatre fils d'Issachar. Gen., XLVI, 13 ; Num., XXVI, 33 ; I Par., VII, 1. Ses descendants furent nommés les Phuaïtes. Num., XXVI, 23.

2. PHUA (hébreu : *Pû'âh ;* Septante : Φουά), une des deux sages-femmes égyptiennes que le pharaon chargea de faire périr tous les enfants mâles qui naîtraient aux Hébreux. Exod., I, 15. Elle n'exécuta pas, ainsi que l'autre sage-femme Séphora, les ordres du roi et lui répondit, pour lui expliquer comment les nouveau-nés des Hébreux n'avaient point péri, que les femmes des Hébreux n'avaient pas besoin de leur ministère. Les uns pensent que Séphora et Phua étaient Égyptiennes, d'autres qu'elles étaient israélites. Josèphe, *Ant. jud.,* II, IX, 2, est de la première opinion ; la plupart des commentateurs juifs, saint Augustin, *Cont. mend.,* XV, t. XL, col. 539, et beaucoup d'autres sont de la seconde. Les premiers allèguent que le roi d'Égypte ne pouvait compter que sur des Égyptiennes pour en obtenir ce qu'il voulait d'elles ; les seconds disent que les femmes israélites n'auraient pas accepté les services des femmes égyptiennes, et que celles-ci n'auraient pas consenti à servir celles-là. L'origine égyptienne de Séphora et de Phua paraît plus vraisemblable. — Le nom de Phua, , *Poua,* se lit sur une stèle du musée

du Caire. Voir Mariette, *Catalogue général des monuments d'Abydos,* 882. C'était le nom d'une femme égyptienne qui vivait sous la XIIIe ou la XIVe dynastie. Voir Lieblein, *Dictionnaire des noms hiéroglyphiques,* supplém., in-8°, Leipzig, 1892, p. 704, n. 1798. Quoique deux sages-femmes seulement soient nommées, il devait y en avoir un plus grand nombre, mais comme l'observe Aben-Esra, elles étaient les deux principales. — Dieu, pour les récompenser de leur conduite, « leur fit des maisons. » Exod., I, 21, c'est-à-dire fit prospérer leur famille.

3. **PHUA** (hébreu : *Pûʿâh;* Septante : Φουά), de la tribu d'Issachar, père du juge d'Israël Thola. Jud., x, 1. Phua est, d'après le texte hébreu, *bên-Dodô*, ce que la Vulgate traduit « Phua, oncle d'Abimélech », et les Septante : « Phua, fils de son oncle. » Le plus probable est que *Dôdô* est un nom propre. Voir Dodo 1, t. II, col. 1459.

PHUAÏTES (hébreu : *hap-Puni;* Septante : δῆμος ὁ Φουαί; Vulgate : *Phuaitæ*), descendants de Phua, fils d'Issachar. Num., XXVI, 23.

PHUD (Septante : Φοὺδ), la Pisidie, dans le texte grec de Judith, II, 23 (13). D'après les Septante, Holopherne ravagea Phud (la Pisidie) et Lud (la Lydie), etc. Voir Pisidie.

1. **PHUL** (hébreu : *Pûl;* Septante : Φοὺλ, Φουά, Φαλώχ, Φαλώς; assyrien : *Pulu*), roi d'Assyrie, le même que Théglathphalasar. IV Reg., XV, 19; I Par., V, 26; Voir Théglathphalasar.

2. **PHUL,** *Pûl*, dans le texte hébreu d'Isaïe, LXVI, 29. Voir Afrique, t. I, col. 256.

PHUNON (hébreu : *Pûnôn;* Septante : Φινώ), campement des Israélites dans le désert, entre celui de Salmona et celui d'Oboth. Num., XXXIII, 42-43. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastic.*, édit. Larsow et Parthey, p. 360-363, disent que Φινών, Φαινών, *Fenon*, était situé entre Pétra et Zoar et qu'on y exploitait des mines de cuivre. Saint Épiphane, *Hær.*, LXVIII, 3, t. XLII, col. 188, parle des Φαινήσια μέταλλα, de même que Théodoret de Cyr, *H. E.*, IV, 19, t. LXXXII, col. 1177, qui les appelle Φεννήσια μέταλλα, κατὰ Φέννον (et non : καταφέννης), et ils nous apprennent l'un et l'autre que beaucoup de chrétiens avaient été condamnés à y travailler. Cf. Nicéphore, *H. E.*, XI, 28, t. CXLVI, col. 665. Eusèbe, *H. E.*, VIII, 13, t. XX, col. 775, nomme quelques-uns de ces martyrs. Cf. aussi Eusèbe, *Hist. de martyr. Palæst.*, 7, t. XX, col. 1484. Saint Athanase, *Hist. Arian. ad mon.*, 60, t. XXV, col. 765, parle aussi de ces mines et dit qu'on y trouve promptement la mort.

Le site de Phunon était donc bien connu des anciens, mais le souvenir s'en était complètement perdu. Il a été retrouvé en 1897 par le P. Lagrange. Phunon conserve encore aujourd'hui son nom sous la forme à peine modifiée de *Fenân*. Le *Khirbet Fenân* est au nord-ouest de Pétra, dans l'ouadi el-Arabah, à l'est, voir la carte de l'Idumée, t. III, col. 830. « Voici, dit le P. Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1898, p. 114, deux croupes massives qui ont l'aspect des mines de cuivre de Maghâra, sur la route de Suez au Sinaï. C'est bien le même grès d'un noir verdâtre. Au bas de la montagne, une ruine immense (fig. 77), dominée par une colline tout entière couverte de constructions. C'était comme l'acropole. Sur ses flancs, à l'ouest, deux églises orientées, partout des tas de scories, toutes les traces d'une puissante installation industrielle. Cet endroit n'est pas dépourvu d'un certain charme. Avec un peu de soin, on pouvait avoir là le confluent de deux ruisseaux perpétuels, l'ouadi Thana... et l'ouadi Fenan qui remonte vers Chaubak. L'eau était donc abondante; un aqueduc à peine rompu la conduisait dans un grand réservoir, et la situation, un peu au-dessus de l'Araba, était meilleure que celle de Jéricho et de Ségor... Aujourd'hui trois bergers gardent (ces mines), en répétant sans le comprendre, le nom de la vieille tribu édomite : Kharbet Fenân. Voir Phinon, col. 320. L'homophonie des noms est parfaite, elle a résisté aux transformations des hellénistes, le site est caractérisé par la présence des mines; nul doute que nous ne soyons à Phunon. » Cette identification est d'une extrême importance pour la détermination de la route suivie par les Israélites dans cette partie de leur exode. Moïse put tirer des mines de Phunon le cuivre nécessaire pour la fabrication du serpent d'airain. Num., XXI, 8-9. Cet épisode miraculeux eut lieu dans cette région, et c'est là que le place la carte mosaïque de Madaba. — Phunon devint un siège épiscopal pendant les premiers siècles du christianisme. On trouve la suscription de quelques-uns de ses évêques dans les conciles orientaux, B. Gams, *Series episcoporum,* Ratisbonne, 1873, p. 454, et le P. Lagrange a découvert dans les ruines de Fenân, sur un bloc de grès, *Revue biblique,* 1898, p. 449, le nom d'un évêque Théodore. F. Vigouroux.



77. — Ruines de Fenân.
D'après un croquis de la *Revue biblique,* 1900, p. 285.

PHUR, singulier de *Phurim*. Esth., VIII, 7; IX, 24 26. Voir Phurim.

PHURIM (FÊTE DES) (hébreu : *yimê hap-pûrîm, pûrîm;* Septante : ἡμέραι τῶν Φρουραί, Φρουραί; Vulgate : *dies phurim, phurim*), fête instituée en mémoire de la délivrance des Juifs du temps d'Esther.

1° *Son origine.* — 1. Lorsque Aman, ministre d'Assuérus, voulut se venger de Mardochée en faisant exterminer tous les Juifs du royaume, il obtint du roi un édit conforme à ses désirs. Mais il restait à déterminer le jour de l'extermination. Les Perses aimaient à s'en remettre au sort quand ils avaient une décision à prendre. Cf. Hérodote, III, 128. Au premier mois de l'année, qui est celui de nisan, on jeta donc le *pûr*, c'est-à-dire le sort, *gôrâl*, Esth., III, 7, « pour chaque jour et pour chaque mois, jusqu'au douzième mois, qui est celui d'Adar. » Le sort désigna le treizième jour du douzième mois, ce qui laissait aux Juifs un répit d'une année presque entière. Les Perses ne revenaient jamais sur une décision du sort, si peu conforme qu'elle fût à leurs désirs. Le 13 nisan, les secrétaires du roi expédièrent des lettres à toutes les autorités du royaume, pour qu'il fût procédé, le 13 adar, au massacre de tous les Juifs. Esth., III, 7, 13. – 2. « *Pour,* d'où *pourrîm*.... est une des racines les mieux connues et les plus fixes des langues aryennes. *Par* en sanscrit, *por*

en persan; *plere* en latin, *plein* en français, répondent à la même idée et communiquent le même sens à leurs dérivés... Il s'agit d'un instrument fatidique, nommé *pour* en langue perse, qu'on jetait devant toute personne désireuse de prendre l'avis du destin. Le *pour* rendait sans doute ses oracles par *oui* et par *non*... Il devait répondre à une question bien déterminée, posée d'une façon dichotomique : « Les Juifs seront-ils massacrés « le premier jour du mois? » Nous savons que, consulté jour par jour, mois par mois, le *pour* donna d'abord un avis négatif, puis, quand on appela le treizième jour et le douzième mois, il répondit : oui, c'est-à-dire : tuez. » On a découvert à Suse un prisme quadrangulaire sur les faces duquel sont gravés des points, comme sur nos dés. Voir t. II, fig. 484, col. 1325. « Les Perses aimaient les jeux de hasard autant que le vin; le petit monument susien ne serait-il pas un de leurs dés; et leurs dés, sous le nom de *pour*, n'auraient-ils pas servi à consulter le sort et à tenter la fortune? *Pour*, pas plus que cartes, urne ou dés, n'a le sens propre de *sort*, mais tous ces mots entrent dans des phrases semblables : jeter le *pour*, tirer les cartes, mettre la main dans l'urne, agiter les dés, qui éveillent toutes quatre la même idée : consulter le sort. L'expression perse *pour*, littéralement « plein, solide », répond même dans une certaine mesure à la forme du dé achéménide. » Dieulafoy, *L'acropole de Suse*, Paris, 1892, p. 362-363. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 646-652. — 3. A la prière d'Esther, Aman fut condamné, et des courriers furent expédiés dans les provinces pour permettre aux Juifs de se défendre le 13 adar. A Suse, dans toutes les villes et dans toutes les provinces, le nouvel édit royal produisit un revirement total de l'opinion en faveur du peuple voué à la mort; « il y eut parmi les Juifs de la joie et de l'allégresse, des festins et des fêtes, et beaucoup de gens d'entre les peuples du pays se firent Juifs, parce que la crainte des Juifs les avait saisis. » Esth., VIII, 9-17. Le 13 adar, les Juifs prirent les armes contre leurs ennemis et en firent périr un grand nombre. Esther obtint même qu'à Suse le massacre se renouvelât le 14. A trois reprises, le texte sacré remarque que les Juifs « ne mirent pas la main au pillage ». Esth., IX, 1-16. — 4. Après cette exécution les Juifs se reposèrent le 14 adar, à Suse le 15 seulement, et ils en firent un jour de joie et de festin. Mardochée écrivit le récit de ce qui s'était passé et ordonna que, chaque année, le 14 et le 15 adar fussent célébrés par des festins, des échanges gracieux et des distributions aux indigents. Esther et Mardochée écrivirent par deux fois, afin d'établir cette fête à perpétuité, en la faisant précéder de jeûnes et de lamentations, à l'exemple de ce qu'Esther avait elle-même pratiqué. Esth., IV, 16; IX, 17-32. La part prise par Mardochée à tous ces événements et à l'institution de la fête fit donner à chacun de ces deux jours le nom de Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα, *Mardochæi dies*, « jour de Mardochée ». II Mach., XV, 37.

2o *Sa célébration*. — 1. La fête se célébrait pendant deux jours, le 14 et le 15 adar, en mémoire des deux jours accordés aux Juifs de Suse pour se défendre. Dans les années auxquelles on ajoutait un mois intercalaire, le veadar (voir t. II, col. 66), on célébrait deux fois la fête des Phurim, qu'on appelait petit Phurim en adar, et grand Phurim en veadar. La veille de la fête, 13 adar, était un jour de jeûne appelé « jeûne d'Esther ». Mais si le 14 adar tombait un jour de sabbat, le jeûne du 13 était avancé d'un jour. Les règles du jeûne chez les Juifs eussent été trop difficiles à observer la veille d'un jour où était défendue même la préparation des aliments. Voir JEÛNE, t. III, col. 1531. Il va de soi que le jeûne était également avancé quand le 13 adar était un jour de sabbat. Du reste, on évitait que la fête tombât le second, le quatrième ou le septième jour de la semaine. — 2. La fête des Phurim ne s'introduisit pas sans quelque difficulté en Palestine, si l'on en croit la *Gem. Jerus. Megilla*, 70, 4. C'était une nouveauté contre laquelle un bon nombre protestaient. Elle finit cependant par être acceptée, et la mention qu'en fait le second livre des Machabées, XV, 37, prouve qu'en 162 avant Jésus-Christ, on la célébrait à Jérusalem. Elle ne comportait pas de service liturgique. Aucun sacrifice n'était donc prescrit à cette occasion, ce qui s'explique par ce fait que la fête avait eu son origine en pays étranger. Le livre d'Esther ne prévoit d'ailleurs aucun exercice religieux, pas même des actions de grâces au Seigneur. A une époque qu'on ne peut déterminer, on institua des réunions dans les synagogues. Dans la réunion de la veille, on lisait deux passages de la Genèse, XXXII-XXXIV. Ce même jour, on envoyait de l'argent ou des dons en nature aux pauvres, afin qu'ils pussent se réjouir le lendemain. — 3. L'acte le plus important du 14 était la lecture de la *megillâh*. Ce nom, qui signifie « rouleau, volume », était commun à cinq livres sacrés. Voir MEGILLOTH, t. IV, col. 932. Mais on le donnait par excellence et sans autre désignation au livre d'Esther, à cause de l'importance que lui faisait attribuer la fête des Phurim. Les Juifs disaient proverbialement que le Temple et les prophètes pourraient disparaître, mais jamais les Phurim ni la Mégillâh, et ils croyaient que le Messie n'abrogerait ni la loi de Moïse ni le livre d'Esther. La lecture solennelle de la Mégillâh se faisait dans les synagogues, à la lueur des flambeaux, le soir ou la nuit, mais à des jours différents suivant les lieux, le 15 adar dans les *kârakim*, ou villes enceintes de murailles au temps de Josué, le 14 dans les autres villes ou *'ârim*, et enfin, dans les bourgs ou *kefârim*, le second ou le cinquième jour de la semaine le plus voisin de la fête. Si celle-ci tombait le jour du sabbat, la lecture se faisait l'avant-veille. Les années où l'on célébrait la fête des Phurim en adar et en veadar, la lecture n'avait lieu que la première fois. Cf. *Megilla*, I, 4. Le matin de la fête, on lisait le passage de l'Exode, XVII, 8-16, qui raconte la victoire sur les Amalécites, parce qu'on supposait qu'Aman avait eu pour ancêtre le roi amalécite Agag, Cf. I Reg., XV, 8; Esth., III, 1. — 4. Le traité *Megilla* de la Mischna a pour objet la manière de lire le livre d'Esther à la fête des Phurim. Cette lecture donnait lieu à des manifestations bruyantes, qui étaient probablement la cause de son interdiction le jour du sabbat, autant que l'absence du nom de Dieu dans le livre. Voir ESTHER (LIVRE D'), t. II, col. 1980. Ces manifestations, introduites à une époque où la fête prit un caractère de plus en plus profane, furent probablement la raison pour laquelle on fit une rédaction abrégée du livre d'Esther, dans laquelle n'apparaissait plus le nom de Jéhovah. Cf. Cornely, *Introduct. specialis in hist. V. T. libr.*, Paris, 1887, t. II, p. 436; Zschokke, *Historia sacra*, Vienne, 1888, p. 343. Quand le nom d'Aman se présentait au cours de la lecture, on s'écriait : *immaḥ semô*, « que son nom soit détruit! » ou *šêm rešâ'îm irqâb*, « que le nom des méchants pourrisse! » Les enfants battaient des mains, frappaient les bancs ou heurtaient à grand bruit l'un contre l'autre des morceaux de bois ou de pierre sur lesquels ils avaient écrit le nom d'Aman. A la fin de la lecture, toute l'assemblée poussait des acclamations : « Maudit Aman! Béni Mardochée! Maudite Zarès (femme d'Aman)! Bénie Esther! Maudits idolâtres! Bénis tous les Israélites! Béni Harbona qui a pendu Aman! » Esth., VII, 9. Dans leurs imprécations, les Juifs visèrent par la suite tous ceux qu'ils regardaient comme leurs ennemis. Parfois, sans doute, il leur arrivait de faire des aumônes même aux chrétiens pauvres, à l'occasion de la fête des Phurim. Mais d'autre fois, ils brûlaient l'effigie d'Aman

et en même temps une croix, en haine de la foi chrétienne. Théodose fut obligé de leur défendre ce sacrilège. *Cod. Theod.*, XVI, VIII, 18. — 5. Les festins qui accompagnaient la fête des Phurim étaient joyeux et copieux. D'après la *Gem. Megilla*, VII, 2, chacun devait boire, à la fête des Phurim, de manière à ne plus pouvoir distinguer entre « maudit Aman » et « béni Mardochée ». — 6. Un certain nombre d'auteurs ont pensé que la fête mentionnée par saint Jean, V, 1, ἑορτή, « une fête, » ou d'après plusieurs manuscrits ἡ ἑορτή, « la fête, » n'était autre que celle des Phurim. Mais cette fête n'obligeait pas à se rendre à Jérusalem et il serait étonnant que saint Jean se fût arrêté à signaler une solennité d'un caractère si profane. Il parle manifestement d'une fête qui attirait à Jérusalem un grand concours de peuple. A la suite de saint Irénée, *Adv. hær.*, II, 22, 3, t. VII, col. 783, et conformément aux conclusions d'Eusèbe, *Chronic.*, et *Demonstr. evang.*, t. XIX, col. 536; t. XXII, col. 625, on croit assez généralement que cette fête était la Pâque. Cf. Fillion, *Évang. selon S. Jean*, Paris, 1887, p. 92, 93; Knabenbauer, *Evang. sec. Joan.*, Paris, 1898, p. 187. — 7. Enfin, on a cherché à rattacher la fête juive des Phurim à certains usages en honneur chez les Perses. La fête ne serait qu'une adaptation, par les Juifs de Suse, d'une fête de printemps que les Perses célébraient annuellement. Selon d'autres, elle devrait son origine aux festins que les Perses faisaient en l'honneur des morts pendant dix jours, les cinq derniers jours du douzième mois d'abân et les cinq jours intercalaires qui suivaient. Ces solennités gastronomiques s'appelaient *Fôrdigân* ou *Pôrdigân*, termes que reproduiraient approximativement les mots des textes grecs Φρουραι et Φρουραῖα, et les festins du 14 et du 15 adar n'en seraient que l'imitation. On a prétendu aussi que cette fête n'était qu'un prélude de la fête de la Pâque, qui tombe juste un mois plus tard. Cf. Riehm, *Handwörterbuch des biblisch. Altertums*, Leipzig, 1894, t. II, p. 1264. Toutes ces allégations se heurtent au récit du livre d'Esther qui ne fait pas la moindre allusion, à propos de la fête des Phurim, ni à une solennité printanière, ni au souvenir des morts, ni à une préparation anticipée à la Pâque. Les festins sont de tous les temps et de tous les pays et il était naturel d'y recourir pour célébrer une délivrance. Ils étaient déjà prescrits aux Israélites dans leurs autres fêtes. Deut., XVI, 11, 14. En somme, l'historique de la fête des Phurim est aussi incontestable que celle des autres fêtes instituées après la captivité, celle de la Dédicace, II Mach., X, 1-8, et celle du 13 adar en souvenir de la mort de Nicanor. II Mach., XV, 36-37. — Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 268-269; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 141-142, 336-338; W. Schickard, *Purim sive Bacchanalia Judæorum*, dans les *Critici sacri*, t. III, col. 1184; B. L. Eskuche, *De festo Judæorum Purim*, Marbourg, 1734. H. LESÊTRE.

PHUTH (hébreu : *Pût;* Septante : Φοὐδ, Λίϐυες; Vulgate : *Phuth, Phut, Libyes, Libya, Africa*), pays.

I. LES TEXTES. — Isaïe, LXVI, 19, sous le règne et vers la fin de la vie d'Ézéchias, vers 698 avant J.-C., parle du royaume messianique et des Juifs incrédules. Toutefois, parmi ces derniers, quelques-uns resteront fidèles et Dieu les enverra prêcher sa gloire aux Gentils, aux « Pûl » entre autres et aux « Lûd qui tirent de l'arc », ce que la Vulgate rend par *in Africam et Lydiam tendentes sagittam.* Pûl est un mot qui ne se rencontre nulle part ailleurs et qui semble une corruption pour Pût. Ainsi l'ont compris les Septante qui le traduisent par Φοὐδ. Leur lecture a été généralement acceptée, à commencer par saint Jérôme, comme l'insinue le mot *Africa.* — Nahum, III, 9, nous montre Pût et Lûbim parmi les auxiliaires de l'armée égyptienne, tandis que Kûš et Misraïm sont la force de Thèbes : *Æthiopia fortitudo ejus et Ægyptus...; Africa* (*Pût*) *et Libyes* (*Lûbim*) *fuerunt in auxilio tuo.* Rien n'est plus exact, puisque, avant le sac de Thèbes (664) par Assurbanipal, l'Éthiopie dominait l'Égypte et ne faisait qu'un avec elle. Les Éthiopiens ne pouvaient donc alors être considérés comme les auxiliaires de l'Égypte. Cf. NO-AMON, t. IV, col. 1647. — Jérémie, XLVI, 9, nous apprend que dans l'armée que Néchao II conduit au désastre de Carchamis, 606 avant J.-C., se trouvent des Éthiopiens (*Kûš*) et des Libyens (*Pût*) armés du bouclier, et des Lydiens (*Lûdim*) saisissant et lançant des flèches. Ici les Éthiopiens ne sont plus que les auxiliaires de l'Égypte et sur le même pied que *Pût* et *Lûdim.* En effet les Éthiopiens, à cette date, se sont retirés à Napata, et l'Égypte possède un gouvernement indépendant. — Ézéchiel, XXVII, 10, place, avec les Perses *Lûd* et *Pût*, des Lydiens et des Libyens, parmi les auxiliaires de Tyr qui doit tomber, ou du moins se soumettre, après treize ans de siège, à Nabuchodonosor, 574 avant J.-C. Cf. Maspero, *Histoire de l'Orient classique*, t. III, 1899, p. 549. Chez le même prophète, XXX, 5, Kûs, Pût et Lûd, l'Éthiopie, la Libye et les Lydiens, servent dans l'armée de Pharaon que Nabuchodonosor heurtera en 568, dans sa deuxième campagne contre l'Égypte. Cf. NO-AMON, t. IV, col. 1652, 3°. — Enfin, chez Ézéchiel, XXXVIII, 5, nous trouvons dans l'armée de Gog, roi de Magog, avec d'autres peuples Kûš et Pût, les Éthiopiens et les Libyens. — Dans un passage de Judith, Septante, II, 23, Holopherne vient d'arriver au nord de la Cilicie; il s'engage alors dans les montagnes et ravage Pût et Lûd.

II. PHUTH, PEUPLE AFRICAIN. — 1° Pour Nahum, III, 9, il n'y a pas de doute, Phuth est en Afrique. A Thèbes, dont l'Éthiopie et l'Égypte sont la force, puisqu'à ce moment l'éthiopien Tanoutamen a succédé à son père, l'éthiopien Tharaca, dans le gouvernement de l'empire éthiopico-égyptien, Phuth fournit des auxiliaires au même titre que la Libye. Les gens de Phuth sont donc comme les Lûdim des voisins de l'empire éthiopico-égyptien. — 2° Isaïe, LXVI, 19, unit les Pût aux Lûd, si vraiment, après les Septante, nous devons lire Pût au lieu de Pûl. Mais comme Lûd représente ici, nous dit-on, les Lydiens de l'Asie Mineure, il en résulte que Pût paraît être aussi un peuple de la même région. « Isaïe... comprend dans une énumération Tarsis, Phoul (Phut), Loud, Thubal, Javan, leur appliquant la désignation commune d'*iles*, sous laquelle l'usage biblique entend l'Asie Mineure, les îles de la Méditerranée, la Grèce et les îles plus éloignées à l'ouest. Le texte d'Isaïe nous ramène donc à l'Asie Mineure pour Loud en particulier et probablement aussi pour Phout. » A. Delattre, *Le peuple et l'empire des Mèdes*, Bruxelles, 1883, p. 159, note 1. A cela on peut répondre : le texte en question, le mot îles en particulier, ont-ils bien ce sens restreint? « Et je ferai un prodige au milieu d'eux, dit le texte hébreu, et j'enverrai de leurs réchappés vers les nations, à Tharsis (Tartessus, port phénicien d'Espagne), à Pûl (Pût) et à Lûd qui tirent de l'arc, à Thubal (Tibaréniens du Pont-Euxin) et à Iavan (Ioniens, Grecs) vers les îles lointaines, qui n'ont jamais entendu parler de moi, et ils publieront ma gloire parmi les nations. » De ceux qui auront échappé au jugement de Dieu, il en est donc qui iront annoncer la bonne nouvelle jusque chez les peuples reculés et peu connus, chez toutes les nations, dont quelques-unes sont nommées. Aucune limite ne leur sera assignée que les limites des îles « les plus lointaines », c'est-à-dire de l'univers. L'énumération d'Isaïe est si peu restrictive qu'elle a pour but principal de montrer que le royaume de Dieu sera prêché *à tous.* D'où il ne suit pas nécessairement que les peuples réunis par l'énumération

soient aussi réunis par la race ou par la géographie et qu'il faille placer Pût à côté de Lûd. Cf. Knabenbauer, *In Isaiam*, t. II, p. 515, 517. En accordant même que ces deux peuples aient été voisins, rien ne nous garantit que Lûd ait eu son habitat en Lydie. Sans vouloir avec Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, 1868, p. 91, en faire des Égyptiens, *Lulu*, ce qui est très douteux comme lecture puisque le mot se lit aujourd'hui plutôt *romitou;* ce qui est exclu par le fait même que Lûd et Lûdim comptent ailleurs, Jer., XLVI, 9; Ezech., XXX, 5, parmi les auxiliaires des Égyptiens; sans donc aller jusque-là, il est à propos de noter que si dans la Genèse, X, 22, Lûd est le quatrième fils ou la quatrième famille issue de Sem, Lûdim, X, 13, est la première famille issue de Misraïm. Il y eut donc à l'origine deux peuples de ce nom, l'un asiatique, les Lûd, l'autre africain, les Lûdim. Malheureusement, la distinction de ces deux peuples ne se conserve pas chez les prophètes qui emploient indifféremment et l'un pour l'autre Lûd et Lûdim. Cf. les passages parallèles, Jer., XLVI, 9, et Ezech., XXX, 5. On ne peut donc rien conclure contre l'origine africaine des Lûd tels qu'ils apparaissent dans le texte de Jérémie, à plus forte raison des Pût que rien n'autorise à dédoubler et à sortir de l'Afrique où les met clairement Nahum. On pourrait objecter le texte des Septante dans Judith, II, 23. Mais nous ne possédons pas le texte original de ce livre. Les noms propres surtout, dans les manuscrits des différentes versions, sont profondément altérés et divers. Cf. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, 12e édit., 1906, p. 186-188. Si bien, qu'étant donnée la marche d'Holopherne, qui ravage la Cappadoce, puis entre dans la région des montagnes, c'est-à-dire la Pisidie, le plus probable est de déduire avec Robiou, *Deux questions de chronologie et d'histoire éclaircies par les Annales d'Assurbanipal*, 1875, p. 16, que « Phut » est ici pour « Phust », par suite de la chute de la sifflante. « En effet, en suivant cette direction, les massifs de la Pisidie se présentaient devant eux (les Assyriens). L'omission de la sifflante par les copistes suffit pour transformer en Phut le nom de cette contrée. » — 3° Jérémie, XLVI, 9, et Ézéchiel, XXX, 5, nous retiennent en Afrique avec *Kûs* et *Pût* qui manient le bouclier, quoi qu'il en soit de Lûdim et Lûd. Ces derniers pourraient bien être des Lydiens à l'époque de Néchao et d'Amasis. Les Grecs et leurs voisins de l'Asie Mineure sont nombreux alors dans l'armée égyptienne, et, peu après la seconde campagne de Nabuchodonosor, Amasis resserra ses liens avec eux en s'alliant à Polycrate de Samos et à Crésus de Lydie. Hérodote, III, 39, I, 77. — 4° Ézéchiel, XXVII, 10, ne nous parle plus de l'armée égyptienne, mais de l'armée qui défend Tyr, et cette armée comprend des Perses, des *Lûd* et des *Pût*. A première vue, un tel groupement dans un tel endroit peut surprendre, et on a voulu y voir une « simple paranomase ». Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, 1881, p. 252. Mais si nous nous rappelons qu'à ce moment la mer Rouge est reliée au Nil et à la Méditerranée, que les colonies phéniciennes sont disséminées en Syrie, en Mésopotamie, au golfe Persique, en Égypte, sur les différents rivages de l'Afrique, dans la plupart des îles de la Méditerranée, sur la mer Noire et en Espagne, cf. Movers, *Die Phönizier*, 1841-1856, t. II, 2, nous ne serons pas étonnés de voir Tyr recruter ses mercenaires jusque chez les nations les plus éloignées. D'ailleurs, à le bien regarder, le texte sacré ne nous force nullement à faire coudoyer dans Tyr même les gens de Pût par les Perses et les Lydiens. Ézéchiel ne borne pas sa vue à la ville de Tyr, mais il embrasse Tyr et tout l'ensemble de ses colonies et, pour ainsi dire, son rayonnement entier : « Les Perses et les Lydiens et Pût combattaient dans ton armée; ils suspendaient chez toi le casque et le bouclier et te donnaient de la splendeur. » Il peut très bien n'être question que de mercenaires soudoyés sur place pour la défense des colonies phéniciennes où Tyr, métropole des nations, était encore chez elle, et alors rien de plus naturel que les gens de Pût lui aient servi de milice dans ses postes africains de la mer Rouge, pendant que les Perses et les Lydiens jouaient ailleurs le même rôle, tous contribuant à la gloire et à la force de Tyr. Cf. Knabenbauer, *In Ezechielem*, p. 270-271. — 5° Ézéchiel, XXXVIII, 5 : Que Gog, roi de Magog, soit un personnage historique ou non, il est ici une figure. Il incarne la lutte générale, et peut-être la grande et suprême lutte contre le royame de Dieu. Tel sera son prestige qu'il recrutera ses partisans dans le monde entier. Afin de rendre sa description plus saisissante, le prophète ne se contente pas de parler en général, il s'accommode à l'esprit de ses contemporains et il leur cite des peuples aux noms et aux caractères connus, pour leur montrer que ces adversaires seront implacables autant qu'innombrables. Il nous faut donc garder le symbole, mais en en distinguant la chose signifiée, et nous comprendrons sans peine pourquoi les nations africaines de Kûs et de Pût sont contenues dans cette énumération des contingents de l'armée de Gog, géographie vivante au moment où l'auteur parle, bien qu'elle ne doive plus l'être probablement quand se produiront les événements. Cf. Knabenbauer, *loc. cit.*, p. 388-391. — En résumé, de l'examen de nos textes, il ressort qu'il n'y a qu'un peuple de Pût et qu'il est africain. C'est ainsi d'ailleurs que l'avaient compris les Septante et la Vulgate puisqu'ils rendent toujours ce nom chez les Prophètes par Libyens.

III. Pût et Punt. — Où les Septante se sont trompés, et, après eux, la Vulgate, c'est en identifiant Pût avec les Libyens. Ils ne faisaient, du reste, que suivre une tradition. Cf. Josèphe, *Ant. jud.* I, VI, 2. Cf. Pline, *H. N.*, V, 13 et Ptolémée, IV, I, 3. Jusqu'à notre époque les interprètes de l'Écriture s'en sont tenus à la tradition mentionnée dans Josèphe et plusieurs s'y tiennent encore. Cf. Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Altertums*, 2e édit., t. II, p. 1268. Mais elle ne mérite aucune attention, car les anciens Égyptiens ne connurent jamais la Mauritanie marocaine. De plus, elle ne tient aucun compte de ce fait que l'Écriture distingue à plusieurs reprises les Pût des Libyens : *Lehabim* et *Lubim*. Gen., X, 13; Nahum, III, 9; Ezech., XXX, 5. — Pour justifier la traduction de Pût par *Libyes*, quelques commentateurs, cf. Dillmann, *Genesis*, 4e édit., 1882, p. 169, ont fait appel au mot ⲫⲁⲓⲁⲧ, désignant la Libye et surtout la partie occidentale du Delta. Mais on ne connaît pas encore en égyptien le correspondant de ce mot et l'on ne voit pas d'après quelles règles de linguistique il serait représentatif d'un terme égyptien équivalent à Pût et qui aurait influencé les traducteurs. D'autre part, des égyptologues ont comparé Pût à qu'ils lisent *peti, pate,* « guerriers étrangers, mercenaires ». Cette expression vient de , *padit, pedet,* « arc », en copte ⲡⲓⲧⲉ au masculin, ⲫⲓⲧ au féminin; écrite , elle désigne les « neuf arcs » que les statues royales foulent aux pieds et qui représentent les ennemis de l'Égypte. Étant donnée la lecture *peti, pate,* elle ne serait pas sans analogie avec Pût que la Bible accole de l'épithète « maniant l'arc ». Par suite, Pût désignerait en général tous les contingents étrangers, tant africains qu'asiatiques, à la solde de l'Égypte et même d'autres nations. Nous les trouvons, en effet, dans les forteresses du Delta oriental, *Papyrus Anastasi*, III, 6, lig. 4; 7, lig. 6; gardant les puits de la Palestine orientale, *ib.*, V, 11, lig. 7; à Héliopolis, *ib.*, I, 10, lig. 1; en Éthiopie, *Papyrus judiciaire de Turin*,

pl. v, fig. 3; dans l'armée fédérale des Chétas se battant contre Ramsès II. Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, 165. Cf. Delattre, *Lettres de Tell el-Amarna*, 7e série, dans *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. xv, 1892-1893, p. 347-348, note de Wiedmann. Allant plus loin, comme au temps des Prophètes les mercenaires de l'armée égyptienne étaient surtout des Libyens, on pourrait avancer qu'il n'était pas déraisonnable de rendre Pût par Λίβυες. A cela il n'y a qu'une difficulté, mais elle est capitale, c'est que la lecture *peti, pate* est fautive, comme le prouvent les transcriptions assyriennes des *Lettres de Tell el-Amarna : bitati*, n. 72 de Berlin, lig. 27, *pidati*, n. 102, verso lig. 59, *bi-it-ta-ti*, n. 37 du *British Museum*, lig. 47. Cf. Delattre, *loc. cit.* Or *pidati* et variantes nous donnent en égyptien *pedate, pedati* qui, comme formation, ne concorde pas avec Pût. Cf. W. M. Müller, art. *Put*, dans Cheyne-Black, *Encyclopedia biblica*, t. IV, col. 177. Il est donc nécessaire de nous tourner ailleurs. — Le premier, E. de Rougé attira l'attention sur un peuple que nous rencontrons dans les documents égyptiens de toutes les époques : *Punt. Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties*, 1866, p. 4-5. Il déduisait qu'on pouvait reconnaître Phuth dans le nom de Punt. Cf. Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, 1868, p. 64; Brugsch, *Die altaegyptische Voelkertafel*, p. 38, 45, 51, 59, 66, dans Ve *Congrès international des Orientalistes*, Berlin, 1882, IIe partie, 1er fasc., section africaine; Weisbach-Beng, *Die Altpersischen Keilinschriften*, 1893, p. 36-37; W. M. Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, 1893, p. 115. Ce dernier auteur, art. *Put, loc. cit.*, ajoute : « Les Égyptiens prononçaient le *t* après *n* avec un son que les Grecs rendirent par δ (cf. Φοὺδ rendu constamment, non d'après l'hébreu, mais d'après la prononciation égyptienne), les Sémites par *teth*. Ainsi *Pût* est pour *Pu(n)t*, et cela très régulièrement. » L'opinion d'E. de Rougé est de plus en plus généralement admise aujourd'hui.

IV. Race de Punt. — Le portrait des indigènes de Punt nous a été conservé, entre autres, par le temple de Deir el-Bahari, Mariette, *Deir el-Bahari*, 1877, pl. 5, 13-16; Naville, *Deir el-Bahari*, t. III, 1898, pl. LXIX, LXXIV, LXXVI (XVIe Mémoire de l'*Egypt Exploration Fund*); par le *Tombeau de Rekhmara*, publié par Ph. Virey, dans *Mémoires de la mission archéologique française au Caire*, t. v, fasc. I, 1889, pl. IV; par les constructions d'Horemheb à Karnak (muraille est de la Cour qui précède le dixième pylone, section comprise entre le temple d'Aménophis II et le pylone lui-même). Cf. No-Amon, t. IV, col. 1643-1644, fig. 445 *a*. De cette dernière représentation nous lisons, *Lettre de M. Bouriant à M. Max Müller*, dans *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. XVII, 1895, p. 41-43 : « Le mur (section de mur en question) se divise en deux parties, séparées par une porte donnant à l'extérieur de la Cour. La partie la plus méridionale, celle, par conséquent, qui est soudée directement au pylone, portait un grand tableau représentant le roi amenant à la triade thébaine un certain nombre de captifs... Sur la partie du mur située au delà de la porte, un seul peuple est représenté, mais traité en ami; il n'est ni enchaîné ni même relié au roi par la corde traditionnelle. C'est celui de Punt, dont les chefs apportent l'or, la gomme et les plumes d'autruche. Le type de ces individus se rapproche assez du type égyptien pour faire croire à une commune origine; dans tous les cas les chairs sont rouges, on peut encore le constater, et le vêtement n'est pas autre chose que celui des Égyptiens. Détail curieux à signaler : les chefs ne portent pas l'épithète de (*khesi*, « vils ») dont on est si prodigue envers les autres. » Sur la représentation du tombeau de Rekhmara, il faut faire les mêmes remarques : les gens de Punt viennent en amis, leurs traits sont ceux des Égyptiens, leurs produits, or, gommes résineuses, œufs et plumes d'autruche, ivoire, arbre à encens, la *boswellia Carteri*, singes et guépard, « presque tout ce que l'on y voit rappelle l'Afrique bien plus que l'Arabie; et si quelques traits peuvent s'appliquer à cette dernière contrée, ils lui sont communs avec les terres extrêmes du continent africain. » Hamy, *Étude sur les peintures ethniques d'un tombeau thébain de la XVIIIe dynastie*, p. 21, tirage à part du *Bulletin de la Société anthropologique de Paris*, t. x. La représentation de Deir el-Bahari est de toutes la plus caractéristique, malgré ses mutilations. Il s'agit d'une expédition pacifique envoyée à Punt par la reine Hatchepsou. Cf. Naville, *loc. cit.*, p. 11-21. En substance, Naville observe que la flottille égyptienne débarque sur une terre africaine. Les huttes des indigènes, arrondies et surmontées d'un toit conique, sont bâties sur pilotis, crainte des fauves et peut-être de l'inondation. Une échelle y donne accès. Elles ne diffèrent point des huttes qu'on retrouve aujourd'hui dans l'Afrique centrale. La faune du pays ne comporte que des espèces africaines : bœufs à cornes courtes, bœufs à cornes longues et recourbées, que de nos jours encore on exporte du Soudan en Égypte; girafes, chiens blancs aux longues oreilles pendantes, cynocéphales, singes verts, peaux de panthère, hippopotames. Bien africains aussi sont les arbres à encens ou à myrrhe, les ébéniers, l'or et l'antimoine. Les habitants sont plus significatifs encore. On remarque parmi eux trois types : deux sortes de nègres et les gens de Punt proprement dits. Des nègres, les uns ont la peau noire, et sont probablement venus de l'intérieur pour leur commerce; les autres ont la peau bronzée ou rougeâtre, différents des premiers par leur visage ovale, leur nez fin et droit ou d'une courbe légère, leurs attaches délicates, leurs cheveux frisés, tenant le milieu entre les boucles des Arabes et la laine crépue des Noirs, tous traits que Deniker, *The races of Man*, p. 438, regarde comme le lot de la race éthiopienne, dont les Gallas, avec leurs épaules larges et leur tronc en forme de cône renversé sur des hanches peu développées, sont le meilleur spécimen. Quant aux gens de Punt, ils ont la peau carminée, la taille élancée et bien prise, le nez aquilin, la barbe longue et terminée en pointe, la chevelure blonde qui s'étage en petites mèches ou se divise en nattes soignées. Leur costume est fait d'un simple pagne. Si la femme du chef est difforme, si la fille est en voie de le devenir, c'est un genre de beauté toujours apprécié dans les régions du Haut-Nil. Cf. Speke, *Les sources du Nil*, édition française, 1865, p. 183; Schweinfurth, *Au cœur de l'Afrique*, édition française, 1875, t. I, p. 282. En tout, les gens de Punt apparaissent comme des Chamites, appartenant à la race rouge dont les Égyptiens sont une autre branche. C'est donc à tort que Lepsius, *Nubische Grammatik, Einleitung*, p. XCVI, et, après lui, Glaser, *Punt und die sudarabische Race*, p. 66, ont voulu en faire des Phéniciens qui fondèrent plus tard la colonie de Carthage. On rapproche ainsi les noms : *Puna, Phuna, Phœnix* (Φοῖνιξ), *Pœni, Puni*. Mais Puna, pour Punt, est une lecture incorrecte. En outre, l'adjectif latin *punicus* est dérivé du nom *Pœnus*, qui est l'équivalent exact de Φοῖνιξ. Or, entre Φοῖνιξ et Punt, il n'y a ni ressemblance ni rapport d'aucune sorte. La vocalisation gréco-romaine Φοινικες-Pœni repousse toute équivalence entre l'*u* ou plutôt le *w* de Punt et l'*u* de *Puni*. Cf. Ed. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, 1884-1902, t. I, p. 216; Bissing, *Geschichte Aegyptens in Umriss*, 1904, p. 45.

V. Le pays de Punt. — Il est avant tout « les Échelles de l'encens », *khetiou nou āntiou*, Naville, *loc. cit.*, pl. LXXXIV, lig. 13, la terre des parfums par excellence, ceux que les dieux préfèrent et qu'à respirer les hommes éprouvent une joie céleste. « Je t'ai donné, dit Amon à Hatchepsou, tout le pays de Punt, y compris les terres des dieux de la Terre divine... Les Échelles de l'encens, c'est en vérité le lieu de mes délices. Je l'ai créé pour (y trouver) le bien de mon cœur, dans la compagnie de Mout, d'Hathor, d'Ourrit, dame de Punt. » Naville, *loc. cit.*, lig. 10-13. Nous voyons par ce texte que Punt s'appelait aussi la Terre divine, *ta neter*. Punt et Taneter sont d'ordinaire synonymes. Toutefois le second semble avoir un sens plus vague et plus étendu que le premier et l'on comprend dès lors que parfois on le place au nord relativement à Punt. Cf. Maspero, *De quelques navigations des Égyptiens*, 1878, p. 6. Par delà Punt et la Terre divine s'étendaient les régions fabuleuses, l'*Ile des Doubles*, la *Terre des Esprits*. — De ce qui a été dit, il ressort déjà que le Punt connu des Égyptiens était en Afrique et l'on a pu soupçonner qu'il se trouvait à l'est du Nil. Les documents hiéroglyphiques vont nous permettre de préciser davantage. « Je suis venu, dit Amon à Thoutmès III, et je t'accorde d'écraser *la terre d'Orient*, de fouler aux pieds les habitants des *contrées divines*. » Mariette, *Karnak*, 1875, pl. XI, lig. 15. De même à Ramsès III : « Je tourne ma face *vers l'Orient... :* je te l'assujettis en son entier...; je réunis pour toi les produits de Punt, gommes odorantes, encens, cinnamome..., l'odeur agréable en est devant toi. » Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie, Notices descriptives*, t. I, p. 727. Tous les matins le soleil arrivait de Punt chez les Mazaiou, c'est-à-dire d'Orient en Occident. Mariette, *Papyrus de Boulaq*, t. II. pl. XI, p. 2, lig. 4; cf. p. 1, lig. 4-5. C'est donc bien à l'Orient de l'Égypte que se trouvait le pays de Punt. On pouvait s'y rendre par les routes de terre et de mer. C'est par les routes de terre que Hirkhouf, prince d'Éléphantine, y parvint sous la VI[e] dynastie et en ramena un pygmée, comme avait fait quatre-vingts ans plus tôt un autre fonctionnaire de la V[e] dynastie. Maspero, *Histoire de l'Orient classique*, t. I, 1895, p. 396-397. 432-433, pense que c'est par les vallées qui s'ouvrent vers la mer Rouge un peu avant la seconde cataracte que Hirkhouf toucha au pays de Punt. E. Schiaparelli, *Una tomba egiziana inedita della VI[a] dinastia*, dans *Atti della R. Acc. dei Lincei*, seria 4[a], t. X, 1893, part. 1[a], *Memorie*, p. 22, estime que ce fut plus au sud encore que remonta Hirkhouf pour aller prendre contact avec la Terre divine, p. 48-53. Dans la suite, on préféra la route de Coptos par l'Ouadi Hammamat, jusqu'à Qoçéyr sur la mer Rouge. De là, des chalands ayant été construits sur place, on filait en course le long des côtes vers le sud, on percevait les tributs des terres divines, surtout l'encens dont on avait besoin pour le culte des dieux. Ainsi fit Hounou, l'ami unique de Sankhara Mentouhotep, le dernier roi de la XI[e] dynastie. Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, pl. 150*a*; Maspero, *loc. cit.*, p. 494-495. Ainsi fit un certain Khentkhétouer, en l'an XXVIII d'Aménemhat II et, il consigna son heureuse croisière sur une stèle de l'Ouadi Gasous. Erman, *Stelen aus Uâdi Gasûs bei Qosêr*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, t. XX; 1882, p. 203-205. Ainsi feront tous les rois aux époques prospères. On n'oubliera plus le chemin de Punt que plus tard rendra plus abordable le canal du Nil à la mer Rouge. Cf. Maspero, *De quelques navigations*, p. 27-32; Naville, *The Store-City of Pithom*, 4[e] édit., 1903, p. 21, 33. — Jusqu'à la XII[e] dynastie, il semble que les Égyptiens n'aient connu de ce pays que la partie située à la hauteur de Souakim et de Massaouah, et pour cette époque seulement valent les conclusions documentées de Krall, *Studien zur Geschichte des alten Aegyptens*, IV, *Das Land Punt*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie impériale de Vienne, t. CXXI, 1890, p. 1-87; voir en particulier, p. 21-22. En effet, Maspero, *Notes sur quelques points de grammaire et d'histoire*, dans *Recueil des travaux*, t. XVII, 1895, p. 76-78, a montré qu'à la XII[e] dynastie l'on croyait que le Nil débouchait par là dans la mer Rouge, vers l'île du roi des Serpents, qui répondrait à l'île des Topazes des Anciens, dans la région moyenne du golfe Arabique. Mais sous la XVIII[e] dynastie, la flottille de la reine Hatchepsou paraît avoir dépassé ces limites. Ce n'est pas sur la côte même, mais dans l'estuaire d'un fleuve que les Égyptiens débarquent, comme cela résulte de l'examen des représentations de Deir el-Bahari. Partant de ce fait, Maspero, *De quelques navigations*, p. 20-22, a cherché le point d'arrivée de la flottille dans l'une des rades accessibles, que signale le *Périple de la mer Érythrée*, § 8-11, dans Müller, *Geographi Græci minores*, t. I, édit. Didot, p. 265-266, et il a songé à la rivière de l'Eléphant dont l'Ouadi, « situé entre le Ras el-Fil (cap *Elephas*) et le cap Guardafui, paraît avoir été assez considérable pour que des navires d'un faible tirant d'eau pussent y pénétrer et même y évoluer à leur aise. C'était là, et là seulement, qu'à l'époque romaine on recueillait la meilleure qualité d'encens; c'est là probablement que les Égyptiens d'Hatchopsitou atterrirent. Ils remontèrent le fleuve jusqu'à l'endroit où le flux et le reflux ne se faisaient plus sentir, et ils mouillèrent en face d'un village épars sur la rive, au milieu des sycomores et des palmiers. » *Histoire de l'Orient classique*, t. II, 1897, p. 245-248 et notes. Ils auraient donc été en pleine côte des Somalis, dans la région des Aromates des Anciens. Cf. *Geograph. Græci minores, Tabulæ, pars prima, tab.* XII. Naville ne pense pas autrement que Maspero. Cf. *The tomb of Hatchopsitû*, Londres, 1906, p. 26, 27, 30, 31. Le même auteur, p. 25, fait une remarque qui vaut d'être notée : « J'estime une erreur, dit-il, de considérer le nom de Punt comme s'appliquant à un territoire aux limites définies, soit à un État ou royaume, soit à un groupe d'États. C'était une vague appellation géographique embrassant un pays d'une vaste étendue, le ressort de plusieurs nations de races diverses, sans aucun lien entre elles. » Il juge même, *loc. cit.*, p. 26, que l'appellation s'étendait à la côte Arabique de la mer Rouge. Aux gens de Punt vivaient plus ou moins mêlées les tribus chamitiques du désert, celles principalement qu'on appela plus tard les Troglodytes et les Ichtyophages (les Ababdéhs et les Bicharis de nos jours), les Bedjas qu'on dit les descendants des Blemyes, les Sahos et les Afars de la côte Abyssine, les Somalis et les Gallas. Plus avancés dans les terres, touchant même au Nil et occupant les vallées de l'est à la hauteur de la deuxième cataracte, disséminés vraisemblablement jusqu'à l'Atbara, étaient contigus au pays de Punt les Mazaiou qui fournirent de tout temps à l'Égypte de solides et nombreux contingents et dont le nom finit par devenir synonyme de soldats. Cf. le copte **ⲙⲁⲧⲟⲓ**. Le nom de Punt couvrit vaguement toutes ces régions. C'est pourquoi, sous le nom de Pût-Punt, les Prophètes purent désigner les mercenaires que plusieurs de ces contrées envoyaient à l'Égypte. — D'autre part, les Égyptiens ne connaissaient de Punt que quelques points, surtout les stations côtières qui étaient des entrepôts pour les produits de l'intérieur. Sur cet intérieur, ils n'avaient que de vagues idées, et l'on s'explique que d'après leurs données obscures les savants aient d'abord divergé beaucoup dans la manière de situer la Terre divine, qu'ils l'aient même étendue à la côte asiatique de la mer Rouge, à l'Yémen et à l'Hadramaut. Pour la bibliographie des opinions diverses ou succes-

sives sur ce sujet, voir Maspero, *loc. cit.*, p. 247, note 3. Nous devons retenir une chose surtout, c'est que les gens de Punt étaient de purs Africains, qu'entre eux et les Égyptiens il n'y eut jamais que des rapports amicaux. C'est en volontaires qu'ils livrent leurs tributs aux envoyés de Pharaon ou qu'ils les apportent en Égypte. Les Égyptiens, de leur côté, les traitent en frères plus qu'en alliés et écrivent d'ordinaire le nom de Punt sans le déterminatif des peuples étrangers. Pour eux, Bès, Hathor, et d'autres dieux de la vallée du Nil étaient originaires de Punt. Tout semble donc indiquer qu'entre les Égyptiens et les gens de Punt il y avait des affinités de sang et comme le souvenir d'un habitat commun : c'était apparemment les deux branches d'un même tronc. Et l'on est en droit de penser que les habitants de Punt ne sont qu'une portion des conquérants venus primitivement de l'Orient vers l'Égypte. Cette portion s'arrêta en route, se fixa sur la côte africaine de la mer Rouge, la dépassa même et s'enfonça plus ou moins dans l'intérieur, pendant que la grande masse des immigrants, suivant l'Ouadi Hammamat, abordait par infiltrations successives à Coptos où Petrie a mis au jour les statues du dieu Min qu'il regarde comme les plus anciens monuments dynastiques, *Coptos*, 1896, p. 7. 9, et s'établissait dans les environs d'Abydos où se trouvent les tombes des premiers rois. Cf. J. Capart, *Les débuts de l'art en Égypte*, 1904, p. 278-280. Naville, *La religion des anciens Égyptiens*, 1906, p. 9-12, pense que les immigrants suivirent une route plus méridionale.

Pour récapituler, les textes de l'Écriture pris dans leur ensemble nous obligent à situer en Afrique le peuple de Phuth-Pût. Or, précisément, les textes hiéroglyphiques nous donnent le nom d'un peuple et d'un pays, Punt, qui est l'équivalent exact de Pût. Ce peuple de Punt, d'après les produits de son sol et ses caractères ethnographiques est purement africain, mais africain étroitement apparenté aux Égyptiens avec lesquels il est en rapports d'amitié constants. Il couvre de son nom tout un groupe de tribus, chamitiques comme lui, qui lui sont mêlées ou contiguës, s'étendent dans la partie orientale du Nil, au-dessus de la première cataracte jusque vers l'Atbara, pépinière de soldats pour l'Égypte. Quant à lui, il habite principalement les côtes de l'Etbaye, de l'Abyssinie, des Somalis, pénètre même les Gallas, faisant le commerce de ses produits et servant d'intermédiaire pour les produits de l'intérieur. Il marque probablement, à l'origine, la dernière station des futurs conquérants de la vallée du Nil dont il se détacha pour se fixer aux Échelles de l'encens.

C. Lagier.

PHUTIEL (hébreu : *Pûṭî'êl;* Septante : Φουτιήλ), père de la femme du grand-prêtre Éléazar, fils d'Aaron et grand-père de Phinées. Exod., vi, 25. Voir Phinées 1, col. 319.

PHYGELLE (grec : Φύγελλος, « fugitif [?] »), chrétien d'Asie qui, se trouvant à Rome pendant que saint Paul y était prisonnier, l'abandonna, de même qu'Hermogène. II Tim., i, 15. Nous ne savons pas en quoi consista l'abandon de Phygelle, s'il refusa simplement de venir en aide à saint Paul ou s'il alla jusqu'à l'apostasie. Voir Hermogène, t. iii, col. 633. Ce qu'ont dit les anciens à son sujet, et en particulier l'Ambrosiaster, *In Tim.*, i, 15, t. xvii, col. 487, est purement conjectural.

PHYLACTÈRES (grec : φυλακτήρια; Vulgate : *phylacteria*), inscriptions que les Juifs portaient à leur front, au bras ou à la main.

I. Leur origine. — 1° Dans quatre passages du Pentateuque, Exod., xiii, 9, 16; Deut., vi, 8; xi, 18, le législateur, pour inculquer aux Israélites la nécessité de l'obéissance aux préceptes divins, dit que ces préceptes doivent être pour eux *'ôt*, σημεῖον, *signum*, un signe dans la main, un *zikkarôn*, « mémorial, » ou des *tôtâfôt* devant les yeux. Le sens du mot *tôtâfôṭ* n'est pas bien déterminé; on ignore de quel radical il provient. Cf. Buhl, Gesenius' *Handwörterb.*, p. 295. Les Septante le traduisent par ἀσάλευτον, « quelque chose de fixe, » la Vulgate par *appensum quid*, « quelque chose de suspendu, » et par les verbes *movebuntur*, « seront agités, » *collocate*, « placez. » La signification de *tôtâfôt* est vraisemblablement analogue à celle de *'ôt*. Il s'agit de part et d'autre d'un signe, d'un mémorial, d'un *zikkârôn*, μνημόσυνον, *monumentum*, objet destiné à rappeler une idée, comme il est dit dans le premier de ces textes. Exod., xiii, 9. — 2° Les Juifs de l'époque évangélique pensaient que les recommandations du législateur devaient se prendre dans le sens le plus littéral. En conséquence, ils écrivaient les passages indiqués par le législateur et se les mettaient sur le front et dans la main, au moins pendant la prière. Il est à croire que cette pratique, basée sur l'interprétation servile du texte sacré, n'entra en vigueur qu'après la captivité, quand le formalisme pharisien commença à exercer son influence et à substituer peu à peu la lettre de la loi à son esprit, les traditions humaines aux prescriptions divines. On a un exemple analogue d'interprétation dans la mezuza. Voir Mezuza, t. iv, col. 1057. Du temps de Notre-Seigneur, les *tôtâfôt* étaient en honneur sous le nom de « phylactères ». Le divin Maître en parle sans en réprouver l'usage, mais seulement pour en blâmer l'abus. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, viii, 13, les mentionne sans leur donner de nom; il dit seulement que les Israélites écrivent et portent sur leur front et leur bras ce qui rappelle la puissance de Dieu et sa bonté envers eux. Saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 46, t. vi, col. 576, reconnaît dans cet usage une prescription de la Loi. Un certain nombre d'auteurs, anciens ou modernes, sont du même avis; la Loi, selon eux, prescrivait réellement de porter par écrit, sur le front et à la main, plusieurs de ses préceptes. Rosenmüller, *In Exod.*, Leipzig, 1795, p. 471, dit que Dieu commanda cette pratique aux Israélites afin de faire tourner au profit de la Loi le penchant qu'ils avaient pour les amulettes, à l'exemple de tous les peuples anciens. Il est probable que l'interprétation littérale des recommandations sur les *tôtâfôṭ* s'inspira de la loi très positive qui concerne le *ṣîṣit*. Voir Frange, t. ii, col. 2394. On crut que les *'ôṭ* et les *tôtâfôṭ* devaient être des objets matériels, comme les franges. — 3° Il n'est pas possible cependant de faire remonter l'usage des phylactères au delà des siècles qui précèdent immédiatement l'ère chrétienne. Cf. Frz. Delitzsch, dans le *Handwörterb. des bibl. Altert.* de Riehm, t. i, p. 310. Parmi les Juifs eux-mêmes, les Caraïtes ne les admettaient pas, convaincus que les textes allégués devaient s'entendre dans le sens figuré. Saint Jérôme, *Ep. lii*, 13, t. xxii, col. 537; *In Matth.*, iv, 23, t. xxvi, col. 168, tout en affirmant par erreur que c'était le Décalogue que l'on écrivait sur les phylactères, dit que les pharisiens interprétaient mal la Loi et qu'il s'agissait de la porter dans le cœur et non extérieurement. De fait, dans les temps antérieurs à la captivité, on ne trouve aucune trace de l'usage des phylactères. Saint Matthieu est le premier à en faire mention, sans cependant les supposer récents. Il est certain que si l'auteur sacré avait voulu que ses paroles fussent entendues dans un sens matériel, il s'en serait expliqué plus nettement, comme il le fait quand il s'agit de prescriptions de ce genre, à propos des franges, par exemple. Pour dire qu'il ne faudra jamais oublier les commandements divins, le législateur ajoute : « Tu les inculqueras à tes enfants, tu en parleras quand tu seras dans ta maison, quand tu iras en voyage, quand tu te coucheras et quand tu te lèveras. » Deut., vi, 7. Ces recommandations n'ont pas été prises, et avec raison, selon la rigueur de la lettre. Pourquoi celles qui sui-

vent, et qui se rapportent aux *tôtâfôt*, auraient-elles dû l'être? Bon nombre d'expressions équivalentes se rencontrent d'ailleurs dans les Livres sacrés, sans qu'on ait songé à leur donner une interprétation matérielle. Il est dit, par exemple, qu'il faut « attacher à son cou » la miséricorde et la vérité, Prov., III, 3, ainsi que l'enseignement du père et de la mère, « lier sur ses doigts et écrire sur la table de son cœur » les leçons du sage. Prov., VII, 3, etc.; cf. Cant., VIII, 6. Ces expressions figurées ont toujours été comprises dans le sens d'une grande attention, d'un soin vigilant, pour ne rien oublier de ce qu'il faut retenir et pratiquer. Les anciens Hébreux entendaient de même les recommandations relatives à la Loi.

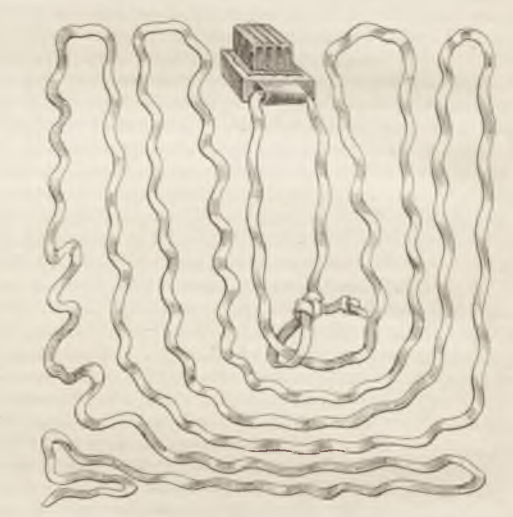
II. La pratique juive. — 1° Les *tôtâfôṭ* prennent, dans l'Évangile, le nom de φυλακτήρια. Matth., XXIII, 6. Le mot φυλακτήριον vient de φυλάσσειν, « garder, » et signifie « moyen de garder, préservatif, amulette ». Bien que le verbe φυλάσσειν ait quelquefois le sens



78. — Phylactère pour la tête. D'après L. Cl. Fillion, *Atlas archéologique de la Bible*, 2e édit., pl. CIX.

d' « observer une loi », cf. Bailly, *Dict. gr. franç.*, p. 2104, ce sens n'a point passé au substantif et il n'est pas probable que l'évangéliste ou son traducteur le lui aient prêté, contrairement à l'usage de la langue grecque. D'ailleurs, le Targum sur Cant., VIII, 3, voit dans les phylactères des amulettes contre les démons. Voir Amulette, t. I, col. 531. Il est donc à croire qu'à l'époque évangélique le mot *tôtâfôṭ* avait pris ce sens. On ne peut être étonné que les pharisiens aient regardé le port des phylactères comme l'expression parfaite de l'accomplissement de la Loi et comme un préservatif assuré contre les malédictions qui menaçaient ses transgresseurs. Les rabbins ont substitué au terme hébreu celui de *ṭefillin*, qui vient de *ṭefillâh*, « prière, » parce que les phylactères se portaient pendant la prière et qu'ils constituaient eux-mêmes une sorte de prière.

2° Les Juifs attachaient la plus grande importance aux phylactères. Il en est question dans quinze des traités de la Mischna, cf. *Berachoth*, III, 1, 3; *Schabbath*, VI, 2; VIII, 3; XVI, 1, etc., et dans plusieurs Targums. Un petit traité talmudique intitulé *Massecheth Tephillin* ou simplement *Tephillin*, résume tout ce que les docteurs ont décidé sur le sujet. Maimonide s'en occupe dans *Hilchoth Tephillin*. On avait réglé jusque dans les détails les plus minutieux ce qui concerne les Téphillin. On en distinguait de deux sortes, la *tefillah šél rʼoš*, ou phylactère pour la tête (fig. 78), et la *tefillâh šél yâd*, phylactère pour la main, cf. *Menachoth*, IV, 1, ou *šél zerôaʻ*, pour le bras (fig. 79 et 80), cf. *Mikvaoth*, X, 3. La *tefillâh* du front se composait d'une petite cassette de basane, divisée en quatre compartiments, dans chacun desquels on enfermait l'un des quatre passages prescrits, soigneusement écrits sur parchemin. La cassette, appliquée sur le



79. — Phylactère pour le bras. D'après Kitto, *Cyclopædia of Biblical Literature*, 1866, t. III, fig. 433.

front, y était retenue par deux courroies qui se nouaient derrière la tête et venaient retomber sur la poitrine par-dessus les épaules. La *ṭefillâh* de la main ou du bras se composait également d'une cassette de basane, mais à un seul compartiment dans lequel un même parchemin portait écrits les quatre passages sacrés. La cassette devait, selon les pharisiens, s'attacher au bras gauche par des courroies qui s'enroulaient ensuite autour de l'avant-bras, de la main et des trois doigts du milieu. Les sadducéens se contentaient de l'attacher à la main gauche, interprétant ainsi le texte plus littéralement. Les quatre passages à écrire sur les parche-



80. — Bras avec phylactère. D'après Kitto, fig. 435.

mins étaient les suivants : Exod., XIII, 1-10, sur la fête des Azymes; Exod., XIII, 11-16, sur la consécration des premiers-nés à Jéhovah; Deut., VI, 4-9, sur les commandements et principalement le premier; Deut., XI, 13-21, sur les promesses et les menaces de Dieu au sujet de l'observation ou de la transgression de la Loi. Comme on le voit, les deux derniers passages contenaient seuls des prescriptions d'un usage quotidien, et l'on est en droit de trouver quelque peu singulière une interprétation en vertu de laquelle on était censé avoir devant les yeux et dans la main des préceptes dont le texte, écrit sur parchemin, était soigneusement enfermé dans des cassettes. On avait autant de vénération pour les Tephillin que pour la Sainte Écriture, cf. *Yadayim*, III, 3, et l'on était autorisé à les arracher à un

incendie, le jour du sabbat, au même titre que les écrits sacrés. Cf. *Schabbath*, XVI, 1.

3° On prenait les phylactères pour la prière quotidienne, composée des trois passages bibliques, Deut., VI, 4-9; XI, 13-21, et Num., XV, 37-41. Les hommes seuls y étaient obligés; il n'est pas prouvé cependant que cette obligation ait été regardée comme stricte. Rien ne donne à penser que Notre-Seigneur se soit jamais servi des phylactères, qu'il mettait sans nul doute au rang des institutions humaines, et cependant les pharisiens, qui lui reprochèrent tant de choses, ne paraissent pas l'avoir blâmé de cette abstention. Sans y être tenues, les femmes pouvaient les porter. On ne les prenait pas les jours de sabbat ou de fête, parce que ces jours rappelaient suffisamment par eux-mêmes le souvenir de la loi du Seigneur. Cf. *Midr. Mechilta*, 17, 2. On s'en abstenait aussi le premier jour d'un deuil. Un homme qui portait des téphillim ne devait pas s'approcher à plus de quatre coudées d'une sépulture. Il fallait se servir des deux mains, autant que possible pour écrire les textes qu'ils contenaient. Ces textes devaient toujours, même à l'étranger, être écrits en hébreu. Cf. *Megilla*, I, 8.

4° Malgré le soin avec lequel les docteurs avaient réglé tout ce qui se rapportait aux phylactères, rien n'était déterminé, quant à la dimension des cassettes et des courroies. Aussi les pharisiens, toujours portés à exagérer les marques extérieures de religion, élargissaient-ils à plaisir les cassettes et les courroies de leurs téphillim, comme pour faire entendre que la Loi tenait une aussi large place dans leur pensée et dans leur conduite que ses signes extérieurs en tenaient sur leur front et dans leurs mains. En réalité, ils agissaient ainsi « pour être vus des hommes », et, en dépit de cette ostentation de piété, « ils négligeaient les points les plus graves de la Loi, la justice, la miséricorde et la bonne foi », c'est-à-dire précisément les grands devoirs rappelés dans les inscriptions des phylactères. C'est ce que Notre-Seigneur leur reproche sévèrement. Matth., XXIII, 5, 23. Il ne dit rien pourtant de l'usage même des phylactères, le jugeant sans doute inoffensif, quand on évitait d'en faire parade ou d'y attacher une valeur superstitieuse.

5° Saint Jérôme, *In Matth.*, IV, 23, t. XXVI, col. 168, atteste que, de son temps, les Juifs des Indes, de Perse et de Babylonie se servaient encore de phylactères pour se donner aux yeux du peuple un air de piété, de même qu'ils fixaient des épines à leurs franges, pour faire croire qu'en les piquant, ces épines leur rappelaient la Loi. Il donne aux inscriptions des phylactères le nom de *pictatiola* ou *pittatiola*, de πιττάκιον, « feuille de tablette », et il reproche à des femmes superstitieuses d'imiter les pharisiens, en portant sur elles de petits évangiles en guise d'amulettes. Sur ce genre de phylactères, voir AMULETTES, dans le *Dict. d'arch. chrét.*, t. I, col. 1788. Ils furent prohibés par le synode de Laodicée, can. 36. Cf. Hefele, *Hist. des conciles*, trad. nouvelle, Paris, 1907, t. I, p. 1018.

Sur les phylactères juifs, voir Ugolini, *De phylacteriis Hebræorum*, dans le *Thesaurus*, t. XXI; Spencer, *De nat. et origin. Phylacteriorum*, dans le *De leg. Hebræor. ritual.*, Tubingue, 1432, p. 1201-1232; Reland, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 546-547; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 484-486. H. LESÊTRE.

PIANCIANI Jean-Baptiste, savant jésuite italien, né à Spolète, le 27 octobre 1784, mort le 23 mars 1862. Il professa avec grande réputation les sciences physiques et mathématiques au Collège romain. Son ouvrage *In historiam creationis mosaicam commentatio*, paru à Naples en 1851, in-8°, a été réimprimé d'abord à Louvain, en 1853, puis à Paris, 1861. P. BLIARD.

PIED (hébreu : *régél;* Septante : ποῦς; Vulgate : *pes*), organe s'articulant à l'extrémité de la jambe de l'homme et posant à terre pour supporter le corps à l'état de station ou de marche.

I. *Au sens propre.* — 1° Se tenir sur ses pieds, c'est être valide et vivant, IV Reg., XIII, 21; Ezech., XXXVII, 10; Zach., XIV, 12; I Mach., X, 72; Act., XIV, 9; XXVI, 16; Apoc., XI, 11. — Les pieds peuvent être atteints de différents maux, la fracture, qui rendait inhabile au sacerdoce, Lev., XXI, 19; la difformité, II Reg., IV, 4; IX, 3, 13; la claudication, Act., XIV, 7, etc. Chez les anciens, un pied votif placé dans un sanctuaire indiquait que l'on avait été guéri. Un pied votif en marbre blanc, mais mutilé, a été trouvé à Jérusalem, dans la fontaine Probatique. Il est aujourd'hui au musée judaïque du Louvre. Voir t. I, fig. 526, col. 1731. — Les pieds du Messie durent être percés. Ps. XXII (XXI),



81. — Fellah conduisant avec le pied l'eau d'arrosage d'un jardin dans la Haute Égypte. — D'après une photographie prise à Miniéh et envoyée par le R. P. Jullien, S. J.

17; Luc., XXIV, 39, 40. — A la guerre, on coupait les pieds et les mains des ennemis vaincus. II Reg., IV, 12; II Mach., VII, 4. — On liait les pieds et les mains de ceux qu'on voulait réduire à l'impuissance. Dan., III, 20; Matth., XXII, 13; Joa., XI, 44. — Le vainqueur mettait le pied sur le cou du vaincu, pour marquer sa domination et comme pour l'écraser. Jos., X, 24; Lam., III, 34; Rom., XVI, 20 (voir t. I, fig. 35, col. 227). Les êtres inférieurs servent d'escabeau aux pieds du supérieur, particulièrement de Dieu. Voir ESCABEAU, t. II, col. 1912. Cf. Apoc., XII, 1. — 2° On embrassait les pieds de quelqu'un en manière de supplication ou de vénération. IV Reg., IV, 27; Matth., XXVIII, 9; Luc., VII, 38. — On faisait des onctions sur les pieds du grand-prêtre, pour les consacrer. Exod., XXIX, 20; Lev., VIII, 23, et sur ceux du lépreux, pour lui rendre le droit à la vie sociale. Lev., XIV, 14. Voir ONCTION, t. IV, col. 1806. — 3° Il est souvent question de laver les pieds. Exod., XXX, 19, etc. Voir LAVEMENT DES PIEDS, t. IV, col. 132. Il fallait avoir les pieds chaussés pour manger la Pâque, Exod., XII, 11, et les pieds nus dans un endroit consacré par la présence de Dieu. Exod., III, 5; Jos., V, 16, etc. Les prêtres servaient pieds nus dans le Temple. Cf. *Middoth*, I, 6; *Schabbath*, I, 11. Voir t. IV, col. 910. — En certaines circon-

stances, on secouait la poussière de ses pieds. Matth., x, 14; Luc., x, 11, etc. Voir Poussière. En Égypte, on dirige aujourd'hui avec une binette l'eau dans les rigoles, mais autrefois on se servait aussi des pieds. Deut., xi, 10 (fig. 81). Voir Irrigation, t. iii, col. 927-929. — Au désert, par suite de la protection divine, les pieds des Israélites ne s'enflèrent pas, malgré la durée du voyage. Deut., viii, 4. — Sur Exod., iv, 25, voir t. iv, col. 1195.

II. *Au sens figuré.* — 1° Être assis aux pieds de quelqu'un, c'est être placé sous sa dépendance ou sa protection. Deut., xxxiii, 3; Ruth, iii, 8. — Se jeter aux pieds d'un autre, c'est s'adresser à lui en humble esclave ou en suppliant. I Reg., xxv, 24; IV Reg., iv, 37; Judith, xiii, 20; Esth., viii, 3; Marc., v, 22; vii, 25; Luc., viii, 41, 47; xvii, 16; Joa., xi, 32; Act., xvi, 29, etc. Voir t. i, fig. 37, col. 236; t. ii, fig. 541, col. 1637. — Baiser les traces des pieds de quelqu'un, Is., lx, 14; Esth., xiii, 13, ou lécher la poussière de ses pieds, Is., xlix, 23, c'est lui témoigner soumission et respect. — Mettre sous les pieds de quelqu'un, c'est placer sous sa domination. III Reg., v, 3; Ps. viii, 8; cx (cix), 1; Eph., i, 22; Hebr., ii, 8. — 2° Tremper ses pieds dans l'huile, Deut., xxxiii, 24, ou dans le beurre, Job, xxix, 6, c'est posséder en abondance les biens de la terre. Les tremper dans le sang, Ps. lxviii (lxvii), 24, c'est triompher de ses ennemis. — Job, xxix, 15, dit qu'il a été le pied du boiteux, pour indiquer qu'il a exercé la charité envers les malheureux, quelle que fût leur infirmité. — 3° Les pieds qui trébuchent, Deut., xxxii, 35, qui errent, IV Reg., xxi, 8; II Par., xxxiii, 8, signifient l'épreuve et le malheur; les pieds menacés ou saisis par les lacets supposent la persécution. Ps. ix, 16; xxv (xxiv), 15; lvii (lvi), 7; cv (civ), 18; Jer., xviii, 22; Lam., i, 13, etc. Les pieds au large, Ps. xxxi (xxx), 9, ou sur le roc, Ps. xl (xxxix), 3, indiquent la prospérité et la stabilité. — 4° Les pieds, avec lesquels on marche, sont souvent pris comme le symbole de la conduite, c'est-à-dire de la manière dont on marche dans le chemin du devoir. Job, xiii, 27; xxiii, 11; Ps. xiv (xiii), 3; xxxvi (xxxv), 12; cxix (cxviii), 59, 101; Prov., i, 15; iv, 27; Eccle., iv, 17; Hebr., xii, 13, etc. Les pieds du méchant courent vers le mal. Ps. xiv (xiii), 3; Prov., i, 16; vi, 18; Is., lix, 7; Rom., iii, 15, etc.

III. *Locutions diverses.* — Ne « lever la main et le pied » qu'avec la permission de quelqu'un, c'est dépendre totalement de lui. Gen., xli, 44. — « Poser la plante des pieds » sur un territoire, c'est l'occuper ou le posséder. Deut., ii, 5; xi, 24; Jos., i, 3; xiv, 9. Le « lieu des pieds » de Jéhovah est le Temple. Is., lx, 13; Ezech., xliii, 7. — « De la plante des pieds au sommet de la tête » désigne le corps tout entier. II Reg., xiv, 25; Job, ii, 7; Is., i, 6. — Comme on comptait souvent en frappant du pied, le pluriel *regalim* est pris avec le sens de « fois » après un nombre. Exod., xxiii, 14 : *šâloš regâlîm,* « trois (coups de) pieds », c'est-à-dire « trois fois l'an tu me fêteras ». Cf. Num., xxii, 28. — La « voix des pieds » est le bruit que font les pieds en marchant. III Reg., xiv, 6; IV Reg., vi, 32. — « Être sur les pieds » de quelqu'un, c'est le suivre. Exod., xi, 8; Deut., xi, 6; etc. — Isaïe, vii, 20; xxxvi, 12, emploie le mot « pieds » pour éviter un terme grossier. L'expression « d'entre les pieds » signifie de la descendance de quelqu'un. Gen., xlix, 10; Deut., xxviii, 57. « Couvrir ses pieds », Jud., iii, 24; I Reg., xxiv, 4, veut dire satisfaire aux besoins de la nature. Voir Latrines, t. iv, col. 125.

H. Lesêtre.

PIÈGE, engin disposé pour prendre des animaux. On utilise dans ce but des lacets, des filets, des fosses, des trappes, etc. Voir Chasse, t. ii, col. 621; Crocodile, t. ii, col. 1123; Filet, t. iii, col. 2245; Fosse, t. iii, col. 2329; Lacet, t. iv, col. 11; Lion, t. iv, col. 269; Oiseaux, t. iv, col. 1765; Oiseleur, t. iv, col. 1774; Pêche, col. 4; Poissons. — Le plus souvent, les écrivains mentionnent les pièges dans le sens figuré, à propos des embûches de toutes sortes que les méchants dressent contre les serviteurs de Dieu. Ps. xxxviii (xxxvii), 13; cxl (cxxxix), 6; Is., xxix, 21. Les prêtres d'Israël, en sacrifiant aux idoles, ont été pour le peuple comme un piège et un filet tendu. Ose., v, 1. Voir Scandale. Le malheur et le châtiment sont comme des pièges dans lesquels les hommes sont inévitablement pris. Eccle., ix, 12; Is., xxiv, 18; Jer., xlviii, 44; l, 24, etc. Il arrive que le méchant est comme pris au piège par ses propres iniquités. Prov., v, 22.

H. Lesêtre.

PICQUIGNY (BERNARDIN DE). Voir Bernardin de Picquigny, t. i, col. 1620.

PIERRE (SAINT) (grec Πέτρος), apôtre et chef du collège apostolique (fig. 82).

I. Pierre dans les récits évangéliques. — C'est la période de préparation ou de formation de l'apôtre. Elle s'étend depuis sa vocation jusqu'à l'Ascension du Sauveur.

i. pierre avant l'appel de jésus. — 1° *Son nom.* — Il reçut à la circoncision celui de Simon, qui, dans les manuscrits grecs du Nouveau Testament, apparaît sous la forme de Συμεών, cf. Act., xv, 14; II Pet., i, 1, etc., ou de Σίμων. Cf. Matth., x, 2; Marc., i, 16; Luc., v, 3; Joa., i, 41, 52, etc. La première est employée par les Septante comme l'équivalent du nom hébreu שִׁמְעוֹן (*Šim'ôn*), qui se présente pour la première fois Gen., xxix, 33, pour désigner le second fils de Jacob. La seconde, qui se rapproche davantage de l'usage grec, est employée Eccli., l, 1; I Mach., ii, 1; Luc., ii, 25, et souvent ailleurs. Voir aussi Josèphe, *Bell. jud.*, IV, iii, 9. Dans l'idiome araméen, elle est devenue סִימוֹן (*Simôn*). Voir Dalman, *Die Worte Jesu*, in-8°, 1898, p. 41, n. 1; Blass, *Grammatik des neutestam. Griechisch*, in-8°, 1896, p. 30. La Vulgate dit toujours *Simon*. Le nom de Simon était très commun chez les Juifs au temps de Jésus-Christ. Cf. Matth., x, 4; xiii, 55; xxvi, 6; xxvii, 32; Luc., xxvii, 40; Act., x, 6. — Plus tard, Matth., xvi, 18; cf. Joa., i, 42, Simon reçut de Jésus la dénomination symbolique de כֵּיפָא, *Kêfâ'*, mot araméen, dont on a fait en grec Κῆφας, et qui, comme l'hébreu כֵּף, *kêf*, Job, xxx, 6; Jer., iv, 29, a la signification de « pierre, rocher »; en grec, Πέτρος, qui, transcrit en latin, est devenu *Petrus* (masculin de *petra*), Pierre en français. Rien ne prouve que les substantifs *Kêphâ'* et Πέτρος aient jamais été employés comme noms propres avant d'être appliqués à saint Pierre. Néanmoins, d'après Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, t. i, p. 475, note, d'autres Juifs auraient été pareillement appelés *Pétros*. — On a fait les remarques suivantes au sujet de l'emploi de ces deux noms dans les écrits du Nouveau Testament : 1° Dans le quatrième évangile, la double appellation, Simon-Pierre, est la plus fréquente; on l'y rencontre jusqu'à dix-sept fois; 2° dans les autres Évangiles, les deux noms n'apparaissent combinés ensemble qu'à deux reprises, en des circonstances très importantes pour l'apôtre, Matth., xvi, 16; Luc., v, 8; 3° après la résurrection et l'ascension, le titre d'honneur, Céphas ou Pierre, remplaça peu à peu le nom primitif Simon, comme le montre son emploi très fréquent (dix-neuf fois dans saint Matth., dix-huit dans saint Marc, seize dans saint Luc, quinze dans saint Jean et très souvent au livre des Actes); 4° le Sauveur lui-même revient à l'ancien nom, lorsqu'il adresse à l'apôtre un reproche, cf. Marc., xiv, 37, ou un avertissement, Luc., xxii, 31; 5° saint Paul emploie

volontiers le nom araméen Céphas. Cf. I Cor., I, 12; III, 22; Gal., I, 10; II, 9, 11, 14.

2° *Sa patrie.* — Simon était originaire de « Bethsaïde, la ville d'André et de Pierre », comme aussi de l'apôtre Philippe. Joa., I, 44. Elle était située en Galilée, non loin de Capharnaüm, sur la rive droite du lac de Tibériade. Plus tard, cependant, Pierre abandonna Bethsaïde, pour s'établir à Capharnaüm, car plusieurs textes évangéliques, cf. Matth., VIII, 5, 14; Marc., I, 21, 29; Luc., IV, 31, 38, parlent de la maison qu'il possédait, ou du moins qu'il habitait dans cette dernière ville.

3° *Sa famille.* — Les Évangiles nous fournissent aussi quelques renseignements intéressants sur la famille de saint Pierre. — 1. Son père s'appelait Ἰωνᾶς, d'après Matth., XVI, 17; Joa., I, 42; XXI, 15, 16, 17 (*textus receptus*). Voir JONA, t. III, col. 1603. — 2. L'Évangile nous apprend aussi que Simon avait un frère nommé André, lequel eut également l'honneur de compter parmi les amis privilégiés de Notre-Seigneur. Il n'est pas possible de dire avec certitude lequel des deux frères était l'aîné; ce serait Simon, d'après la plupart des auteurs qui se sont occupés de cette question. — 3. Simon s'était marié avant de recevoir l'appel de Jésus. Il est parlé expressément de sa belle-mère. Matth., VIII, 14; Marc., I, 30; Luc., IV, 38. Saint Paul mentionne sa femme. I Cor., IX, 5.



82. — Statue de saint Pierre, IVe siècle, dans les cryptes vaticanes. D'après une photographie. Voir D. Dufresne, *Les cryptes vaticanes,* 1902, p. 14.

4° *Son éducation intellectuelle et morale.* — Nous sommes réduits sur ces deux points à de simples conjectures. — 1. La vie de Simon-Pierre montre qu'il possédait une intelligence peu commune. D'autre part, les membres du sanhédrin portèrent sur lui et sur son ami saint Jean un jugement sévère sous le rapport de l'instruction, les regardant tous deux comme « des hommes illettrés et des gens du peuple ». Act., IV, 13 : ἄνθρωποι ἀγράμματοι... καὶ ἰδιῶται, *homines sine litteris et idiotæ.* Cf. S. Jean Chrysostome, *Hom.* XXXII, *3, In Matth.*, t. LVII, col. 381. Mais il faut prendre ces expressions dans le sens que leur donnaient alors les Juifs; ainsi comprises, elles signifient seulement que les deux apôtres n'avaient pas étudié dans les écoles rabbiniques et qu'ils n'étaient que des hommes ordinaires, sans influence, par contraste avec les docteurs de la loi, les prêtres, etc. Néanmoins, Simon n'était pas dénué de toute instruction. Depuis longtemps, en effet, des écoles avaient été établies dans les communautés juives de toute la Palestine, et les pharisiens veillaient à ce que l'enseignement des maîtres fût sérieux et solide. Voir J. Simon, *L'éducation et l'instruction des enfants chez les anciens Juifs, d'après la Bible et le Talmud,* in-8°, Leipzig, 3e édit., 1879. L'idiome en usage dans la contrée était l'araméen occidental, dont les Évangélistes nous ont conservé quelques échantillons. Cf. Matth., XXVII, 46; Marc., V, 41; Joa., XX, 16, etc. Nous apprenons, Matth., XXVI, 13, que c'était la langue maternelle de saint Pierre; mais de très bonne heure il dut comprendre et parler plus ou moins parfaitement le grec dit hellénistique (voir plus bas, col. 392) qui, dans la région du lac, était connu de la plupart des habitants, comme l'affirment les anciens auteurs. De nombreux païens s'étant fixés dans ces parages, ce grec vulgaire servait de moyen de communication entre eux et les Juifs. — 2. La formation religieuse de Simon avait eu lieu d'abord sous l'influence de la famille, puis sous celle de la synagogue. Ses relations intimes avec Jean-Baptiste, cf. Joa., I, 35, attestent sa grande piété et la foi très vive avec laquelle il attendait le Messie. Ses discours et ses Épîtres prouvent qu'il connaissait la Bible, si chère à tous ses coreligionnaires; il la cite assez fréquemment, et son langage en est tout coloré, comme il sera démontré plus loin (col. 393).

5° *Sa profession.* — Avant d'être appelé par Notre-Seigneur, Simon exerçait sur la mer de Galilée le métier de pêcheur. Matth., IV, 18; Marc., I, 16; Luc., V, 2; Joa., XXI, 3. Le bateau dont il se servait était sa propriété personnelle. Luc., V, 3. Les pêcheurs du lac de Tibériade formaient alors une classe nombreuse, car les poissons abondaient dans ses eaux (c'est encore le cas aujourd'hui), et il s'en faisait un commerce considérable dans la Palestine entière. C'était une profession assez rémunératrice; aussi rien ne donne à penser que Pierre ait été pauvre avant de s'attacher au Sauveur; bien plus, nous l'entendrons lui-même affirmer plus tard qu'il avait conscience d'avoir abandonné, pour suivre Jésus, des biens qui n'étaient pas sans valeur. Cf. Marc., X, 28. Si les beaux horizons du lac durent exercer une impression durable sur l'âme sensible et ardente de Pierre, il est très juste aussi de dire que son rude métier, accompagné de tant de privations, de fatigues et de périls, ne contribua pas peu à développer son énergie, sa persévérance, son activité et son habileté pratique.

II. LES APPELS SUCCESSIFS DE SIMON PIERRE. — Nous devons en distinguer trois, d'après les récits très nets et très formels des Évangélistes. Le premier, seulement préliminaire, établit entre Jésus et Simon de simples relations d'amitié. Le second fut décisif : il fit du pêcheur de Galilée un disciple du Sauveur dans le sens strict. Le troisième fut d'un ordre encore plus relevé, puisqu'il transforma Pierre en apôtre du Christ.

1° *Première rencontre de Jésus et de Simon, et premier appel de ce dernier.* — C'était sur la rive orientale du Jourdain, à Béthanie ou Bethabara. Joa., I, 28. André et celui qui fut plus tard le disciple bien-aimé

(par conséquent, le narrateur lui-même) s'étaient mis à la suite de Jésus, que le précurseur, dont ils étaient les fervents disciples, leur avait désigné comme l'Agneau de Dieu. En revenant, tout ému, d'auprès de celui en qui il avait reconnu le Messie, André trouva son frère, qu'il se hâta de conduire au Sauveur. Regard pénétrant du Christ sur Simon (ἐμβλέψας), accompagné de cette parole, qui révélait tout l'avenir du futur chef de l'Église : « Tu es Simon, le fils de Jean; tu seras appelé Pierre. » C'est-à-dire : jusqu'à ce jour tu n'as été qu'un homme ordinaire; bientôt tu seras transformé, et tu deviendras un rocher inébranlable, sur lequel je bâtirai un glorieux édifice. Toutefois, ici, le nom de Céphas ou de Pierre est seulement promis à Simon; il ne le recevra d'une manière proprement dite qu'après sa noble confession. Cf. Matth., XVI, 18. Il est probable que Simon avait alors un peu plus de trente ans, car on suppose qu'il était un peu plus âgé que Notre-Seigneur. Après cet appel, il demeura pendant quelque temps auprès de son nouveau Maître, qu'il accompagna, avec son frère André, ses amis Jacques et Jean, Philippe et Nathanaël, d'abord en Galilée, où il fut témoin du changement de l'eau en vin à Cana, puis à Jérusalem pour la fête de Pâque, et de nouveau en Galilée, après avoir traversé la Samarie. Le petit groupe se dispersa alors pour un temps. Cf. Joa., II-IV.

2° *Second appel.* — Il fit de Simon le disciple proprement dit du Sauveur, et eut lieu après la première Pâque de la vie publique de Jésus. Il est raconté par les trois synoptiques. Cf. Matth., IV, 18-22; Marc., I, 16-20; Luc., V, 1-11. Les récits de saint Matthieu et de saint Marc sont presque identiques; celui de saint Luc en diffère notablement pour les détails, à tel point que divers commentateurs ont supposé qu'il y est question d'un épisode distinct. Mais la ressemblance générale est trop grande entre les trois narrations, pour qu'elles se rapportent à des faits différents. Tout s'explique, si l'on admet que saint Luc raconte plus explicitement les circonstances de l'appel, et met en un plus saisissant relief la personnalité de Pierre. D'ailleurs, de part et d'autre nous apprenons que Simon fut appelé par Notre-Seigneur tandis qu'il exerçait ses fonctions de pêcheur, et que ces mêmes fonctions lui furent présentées comme un symbole de son rôle futur : « Ne crains point; désormais, ce sont des hommes que tu prendras vivants. » Une pêche miraculeuse fut associée à sa vocation. André, Jacques et Jean devinrent en même temps que lui les disciples de Jésus, et, comme lui, ils quittèrent tout sans hésiter, pour s'attacher définitivement à Notre-Seigneur. Depuis ce moment, Simon vécut auprès du divin Maître, recevant de lui chaque jour, avec les autres disciples, la formation nécessaire pour la haute destinée qui lui était réservée. Les Évangélistes ne mentionnent, à cette époque, que d'assez rares incidents auxquels il fut personnellement mêlé. Il eut l'honneur de donner l'hospitalité au Sauveur dans sa maison de Capharnaüm, durant l'après-midi d'un jour de sabbat, et Jésus l'en récompensa en guérissant sa belle-mère, malade de la fièvre. Cf. Matth., VIII, 14-15; Marc., I, 29-31; Luc., IV, 38-39. Le lendemain, comme le Sauveur était sorti de grand matin pour prier, la foule, que ses nombreux miracles avaient jetée dans l'enthousiasme, le cherchait avec anxiété; « Pierre et ceux qui étaient avec lui » (Marc., I, 36 : formule remarquable, dans laquelle les exégètes reconnaissent à bon droit « la primauté par anticipation ») allèrent dans toutes les directions pour le retrouver. Il leur fit alors évangéliser une partie de la Galilée. Marc., I, 39; Luc., IV, 43-44.

3° *L'appel à l'apostolat et les divers incidents qui le suivirent.* — Cet appel, le plus solennel de tous, eut pour théâtre probable le sommet de la montagne nommée *Kouroun-Hattin*, qui se dresse à peu près en face de Tibériade, à environ trois heures du lac de Génésareth. Dans la région, c'est vraiment « la montagne » par excellence (τὸ ὄρος, avec l'article). Voir Stanley, *Sinai and Palestine*, p. 368. Les trois synoptiques racontent aussi cet événement, qui fut d'une gravité exceptionnelle dans la vie de Jésus. Cf. Matth., X, 1-4; Marc., III, 13-19; Luc., VI, 12-16. Saint Marc et saint Luc en font ressortir l'importance par les formules solennelles qui introduisent leurs narrations. Un trait spécial est à noter en ce qui concerne saint Pierre : dans les trois listes du corps apostolique citées à cette occasion, comme aussi dans la quatrième, que nous fournit le livre des Actes, I, 13, il est toujours mentionné le premier, quoique la plupart des autres Apôtres n'obtiennent pas constamment la même place. Saint Matthieu appuie sur cette circonstance d'une façon particulière, car, après avoir ouvert sa liste en ces termes : « Voici les noms des douze apôtres : le premier Simon, qui est appelé Pierre, » il cesse tout à coup de signaler d'autres numéros d'ordre, et continue en disant : « Et André, son frère; Jacques... et Jean... » Les Pères, les docteurs et les commentateurs catholiques, et même d'assez nombreux protestants, voient avec raison dans ce trait la preuve de la primauté très réelle que saint Pierre exerçait sur ses collègues lorsque l'Évangéliste composa son récit. D'ailleurs, cette primauté sera bientôt confiée à Simon par Notre-Seigneur en un langage encore plus saisissant. Et puis, « ce n'est pas seulement en cet endroit que Pierre occupe le premier rang dans le collège apostolique; l'histoire évangélique lui fait jouer presque à chaque page un rôle prééminent. Tantôt il parle au nom de tous les autres disciples, Matth., XIX, 27; Luc., XII, 41; tantôt il répond lorsque les Apôtres sont interpellés en commun par leur Maître, Matth., XVI, 16, etc.; quelquefois Jésus s'adresse à lui comme au personnage principal, même parmi les disciples privilégiés. Matth., XXVI, 40; Luc., XXII, 31. Ces détails, sans parler d'autres traits plus frappants encore, auxquels nous arriverons bientôt, forment le meilleur commentaire des mots *Primus Petrus.* » L.-Cl. Fillion, *Saint Pierre,* in-12, Paris, 1906, p. 24.

4° Entre l'appel de saint Pierre à l'apostolat et la confession glorieuse qui lui méritera d'être élevé à une dignité encore plus haute, nous ne connaissons qu'un très petit nombre d'incidents auxquels il ait pris une part directe. — 1. Saint Luc, VIII, 45, cite une réflexion familière qu'il fit à Jésus au moment de la guérison de l'hémorrhoïsse : « Maître, les foules vous pressent et vous accablent, et vous dites : Qui m'a touché ? » Comme précédemment, saint Marc se sert à cette occasion de la formule remarquable « Pierre et ceux qui étaient avec lui ». Quelques instants après, Simon était choisi, avec les fils de Zébédée, à l'exclusion des autres Apôtres, pour être témoin de la résurrection de la fille de Jaïre, Marc., V, 37; Luc., VIII, 51. C'est grâce à lui sans doute que saint Marc, son fils spirituel et son « interprète », nous a conservé la parole principale du Sauveur sous sa forme primitive : *Talitha coumi*, Marc., V, 41. — 2. Un peu plus tard eut lieu le prodige que saint Matthieu, XIV, 28-32, raconte immédiatement après la première multiplication des pains. Pierre nous apparaît dans cet épisode avec tous les traits distinctifs de son caractère : il est tout d'abord ardent, plein d'entrain et de courage, puis il se laisse tout à coup abattre par la difficulté : « Maître, si c'est vous, ordonnez que j'aille à vous sur les eaux. Jésus lui dit : Viens. Et Pierre, descendant de la barque, marchait sur l'eau pour aller à Jésus. Mais voyant la violence du vent, il eut peur; et comme il commençait à enfoncer, il s'écria : Seigneur, sauvez-moi. Et aussitôt Jésus, étendant la main, le saisit et lui dit : Homme de peu de foi, pourquoi as-tu douté? » — Quelques heures se passent,

et c'est une foi très vive, comme aussi un amour généreux, que Simon-Pierre manifeste pour son Maître. Jésus venait de prononcer dans la synagogue de Capharnaüm, le discours où il promet la sainte Eucharistie. Joa., VI, 22-59. D'assez nombreux disciples furent choqués de ses paroles, qu'ils interprétaient d'une manière toute charnelle. Resté seul avec les Douze, le Sauveur leur demanda : « Et vous, est-ce que vous voulez aussi me quitter? » Aussitôt, Pierre répondit au nom de tous, avec toute la vigueur de sa conviction : « Seigneur, à qui irions-nous? Vous avez les paroles de la vie éternelle. Et nous, nous avons cru et nous avons connu que vous êtes le Christ, le Fils de Dieu » (ou, d'après une variante qui pourrait bien avoir été la leçon primitive : le Christ, le Saint de Dieu, c'est-à-dire, celui que Dieu a consacré, mis à part, pour accomplir le rôle qui lui a été destiné). Cf. Joa., VI, 60-72. L'apôtre regardait donc alors Jésus comme le vrai Messie. — 3. Vers cette époque, les scribes et les pharisiens reprochèrent aux disciples de se dispenser des ablutions traditionnelles qui précédaient les repas. Jésus prit énergiquement la défense des siens, et prononça à cette occasion la parole célèbre : « Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui souille l'homme. » Pierre, qui ne le comprit point, en demanda l'explication : « Interprétez-nous cette parabole. » Matth., XV, 1-20.

III. LA PROFESSION DE FOI DE SIMON PIERRE ET SA RÉCOMPENSE. — 1° *L'occasion.* Cf. Matth., XVI, 13-15; Marc., VIII, 27-29; Luc., IX, 18-19. — Jésus a commencé de rassembler les brebis dispersées d'Israël, et il a institué des pasteurs pour les nourrir et les diriger; mais il faut aussi, pour tenir sa place lorsqu'il aura quitté cette terre, un pasteur suprême des âmes, et il va maintenant l'établir. Ce fait mémorable eut lieu dans la Galilée du nord, au pied de l'Hermon, non loin de Césarée de Philippe. Jésus approchait de la ville; tout à coup, au sortir d'une prière solitaire, il posa aux Douze, dont il était entouré, cette question, destinée à préparer les révélations qui suivent : « Que disent les hommes qu'est le Fils de l'homme? » C'est-à-dire : Quel jugement porte-t-on à mon sujet? La réponse des Apôtres fournit un compte rendu très exact des différentes opinions qui avaient cours en Israël au sujet de leur Maître : « Les uns, qu'il est Jean-Baptiste; les autres, Élie; les autres, Jérémie ou quelqu'un des prophètes. » La masse du peuple considérait donc Jésus, à cette époque de sa vie publique, comme un personnage extraordinaire; mais beaucoup avaient cessé de le regarder comme le Messie, parce qu'il s'était refusé à flatter leurs préjugés grossiers. Jésus reprit : « Et vous (vous, mes disciples privilégiés, qui me connaissez mieux que personne), qui dites-vous que je suis? » La crise terrible de sa passion approche, et il veut savoir s'il pourra compter, pour continuer son œuvre, sur ceux qu'il avait le plus aimés.

2° *Confession de Pierre.* — Il répondit au nom de tous. Saint Marc, VIII, 29, et saint Luc, IX, 20, ne donnent qu'un résumé de sa profession de foi; mais saint Matthieu, XVI, 16, l'a conservée plus complètement : Σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος. La définition que Pierre donne du Sauveur est aussi exacte qu'énergique (notez l'emploi de l'article devant tous les mots capables de le recevoir); la nature et le rôle uniques de Jésus y sont nettement marqués. Simon reconnaissait en lui non seulement le Messie promis aux Juifs, mais le Fils de Dieu dans un sens strict et absolu. Il n'est pas douteux que telle est ici la signification des mots *Filius Dei viventis,* comme l'ont toujours affirmé, à la suite des Pères, les exégètes et les théologiens catholiques, et même de nombreux écrivains protestants. Si, dans la pensée de Pierre, ce second titre était un simple synonyme du premier, comme le prétendent les commentateurs rationalistes, Jésus n'aurait pas pu le féliciter et lui dire qu'il avait parlé en vertu d'une révélation spéciale; en effet, les Apôtres savaient depuis longtemps que leur Maître était le Christ. Le second titre explique donc et développe le premier : le Messie, tel que Pierre se le représentait, était réellement le Fils de Dieu.

3° *Récompense de Pierre.* — Ce passage est propre à saint Matthieu, XVI, 17-19. Jésus répondit à l'apôtre : « Et je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle; et je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aussi dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera aussi délié dans les cieux. » Dès sa première rencontre avec le fils de Jonas, Jésus lui avait prédit qu'il serait appelé *Kêfa'*. Cf. Joa., I, 43. Voir plus haut, col. 356. Il lui donne maintenant ce nom symbolique; et part de là pour l'instituer chef de son Église, comparée à un édifice spirituel. « Sur cette pierre », c'est-à-dire, comme il ressort évidemment du texte, sur Simon lui-même, en tant qu'il était *Kêfa'*, rocher mystique. C'est à tort qu'on a interprété parfois ces mots comme il suit : sur Jésus en personne; ou bien, sur cette confession de Pierre; ou encore : sur le collège apostolique uni à Pierre. Bâtie sur ce roc d'une solidité à toute épreuve, l'Église de Jésus sera elle-même à jamais inébranlable; les portes (la partie pour le tout) de l'enfer, ou plus exactement, du séjour des morts (πύλαι ᾅδου) envisagé comme une citadelle dont les portes ont une solidité extraordinaire, seront impuissantes contre elle. Ce sombre séjour, à la puissance duquel personne ne peut se soustraire, ne triomphera donc pas de l'Église du Christ. — Les images suivantes expliquent la première. Celle des clefs se rattache très naturellement à celle de la construction mystique qui est l'Église. Elle fait de Pierre l'intendant suprême, le chef visible de ce bel édifice, puisque celui qui possède les clefs d'une maison, et qui a le droit de s'en servir pour ouvrir ou fermer les portes comme bon lui semble, jouit par là même d'une autorité sans limite sur la maison. Cf. Is., XXII, 22; Apoc., I, 18 et III, 7. La figure : « Tout ce que tu lieras .. » est encore plus expressive pour marquer une puissance absolue; en effet, le Sauveur affirme ainsi que toutes les décisions de Pierre seront ratifiées par Dieu lui-même. Les rabbins emploient souvent les verbes lier et délier dans le sens d'interdire et de permettre. Voir Edersheim, *Life and Times of Jesus the Messiah,* t. II, p. 84; Dalman, *Worte Jesu,* p. 174-178. Ils signifient plutôt dans ce passage : condamner et acquitter. — Sans doute, Jésus devait dire plus tard à tous les Apôtres, presque dans les mêmes termes : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié aussi dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié aussi dans le ciel. » Cf. Matth., XVIII, 18. Mais, comme le remarque très bien Bossuet, *Discours sur l'unité de l'Église,* 1er point, « cette parole : Tout ce que tu lieras,... dite à un seul, a déja rangé sous sa puissance chacun de ceux à qui on dira : Tout ce que vous remettrez... Il y a donc dans la chaire de Pierre la plénitude de la puissance. » La primauté de Pierre et l'indéfectibilité de l'Église, telles sont donc les promesses faites ici par Jésus.

IV. DEPUIS LA PROMESSE DE LA PRIMAUTÉ JUSQU'A LA PASSION DU SAUVEUR. — 1° *Le fils de Jonas se fait le tentateur de Jésus.* Matth., XVI, 21-23; Marc., VIII, 31-33. — Cet épisode, qui eut lieu aussitôt après la confession de Simon-Pierre, ne nous présente pas l'apôtre sous un jour aussi favorable. « La chair et le sang » avaient encore quelque prise sur lui. Comme Jésus, pour préparer de plus en plus ses amis les plus intimes à l'épreuve redoutable qui les attendait, venait de leur annoncer pour la première fois, en termes très clairs, la proximité de sa passion, le cœur aimant

de Pierre en fut terrifié; il ne pouvait comprendre encore que le Christ dût subir une telle humiliation. Le prenant donc à part, il s'écria : « A Dieu ne plaise, Seigneur! cela ne vous arrivera pas. » Se détournant de Simon, pour mieux marquer sa peine, Jésus lui dit : « Va-t-en derrière moi, Satan; tu m'es un objet de scandale, car tu n'as pas le goût des choses de Dieu, mais des choses des hommes. » C'est par le même langage que le Christ avait autrefois chassé loin de lui le démon en personne, à la suite de sa tentation dans le désert. Matth., IV, 10. En effet, Pierre, guidé en ce moment par des pensées et des sentiments tout humains, ne tendait à rien moins qu'à empêcher Jésus d'accomplir la volonté de Dieu.

2° *Pierre sur la montagne de la Transfiguration.* Matth., XVII, 1-8; Marc., IX, 1-7; Luc., IX, 28-36. — Ce grand miracle, qui tient une place si importante dans la vie du Sauveur, fut accompli quelques jours seulement après les faits qui précèdent. Simon-Pierre eut le grand honneur d'être choisi par son Maître pour en être témoin, avec les deux fils de Zébédée. Ici encore, il joua un rôle spécial, très conforme à son tempérament ardent et à sa tendre affection pour Notre-Seigneur. Au moment le plus solennel du mystère, lorsqu'il vit que Moïse et Élie étaient sur le point de se retirer, il s'écria : « Seigneur, il est bon pour nous d'être ici; si vous le voulez, faisons-y trois tentes, une pour vous, une pour Moïse et une pour Élie. » Il ne respirait que bonheur et suavité sur la sainte montagne, et il aurait voulu que ces instants délicieux fussent à jamais prolongés. « Il ne savait ce qu'il disait, » fait remarquer saint Marc, IX, 6. Dans son extase, il oubliait que de telles joies ne sauraient durer indéfiniment ici-bas. Un passage de sa IIe Épître, I, 16-18, composée environ trente-cinq ans plus tard, décrit, en quelques traits pleins de vie, le mystère de la Transfiguration, le citant comme une preuve incontestable de la certitude parfaite des vérités prêchées par les apôtres.

3° *Le miracle du didrachme.* — Il est placé un peu plus tard dans le récit de saint Matthieu, XVII, 23-26. Un jour que Jésus et ses apôtres revenaient à Capharnaüm, les collecteurs de l'impôt du Temple, n'osant peut-être pas s'adresser directement à Notre-Seigneur, demandèrent à Pierre, qui était connu dans la ville : « Votre Maître ne paie-t-il pas le didrachme? » c'est-à-dire la double drachme ou le demi-sicle. Simon répondit affirmativement; mais il s'était trop avancé, en engageant son Maître sans le consulter. Celui-ci lui démontra donc qu'en tant que Messie il n'était pas tenu de payer ce genre d'imposition. Toutefois, pour ne pas être une occasion de scandale, il consentit à acquitter le tribut; mais, voulant en même temps attester ses droits, il se procura par un prodige la somme qu'exigeait la loi.

4° La suite du récit évangélique mentionne encore, vers cette époque, trois questions du prince des apôtres. Elles manifestent son esprit pratique, et aussi l'attention intelligente avec laquelle il écoutait les leçons du Sauveur. — La première concerne le pardon des injures, vertu toute chrétienne que Jésus venait de recommander instamment : « Seigneur, combien de fois pardonnerai-je à mon frère, lorsqu'il aura péché contre moi? Jusqu'à sept fois? » Non, ce n'était pas assez : « Jusqu'à soixante-dix-sept fois, » sans fin. Cf. Matth., XVIII, 21-22. Dans une autre circonstance, Luc., XXII, 41-43, Jésus venait d'exhorter ses auditeurs à une vigilance de tous les instants, pour qu'ils fussent bien préparés à son second avènement. Pierre demanda : « Seigneur, est-ce à nous (à nous, vos Apôtres) que vous dites cette parabole, ou est-ce aussi à tous (à tous les chrétiens)? » — Pierre adressa sa troisième question à Notre-Seigneur après le départ du jeune homme riche, qui avait refusé de vendre ses biens pour suivre Jésus. Le « bon Maître » s'était écrié avec tristesse : « En vérité, je vous le dis, un riche entrera difficilement dans le royaume des cieux. » Pierre lui demanda : « Nous, voici que nous avons tout quitté et que nous vous avons suivi; qu'y aura-t-il donc pour nous? » Il reçut pour lui-même et ses collègues dans l'apostolat une promesse magnifique. Cf. Matth., XIX, 27-30; Marc., X, 28-31; Luc., XVIII, 28-30.

V. SAINT PIERRE DURANT LA SEMAINE DE LA PASSION. — Ici encore, il a sa place à part et joue un rôle prépondérant parmi les membres du collège apostolique.

1° Saint Marc nous a conservé deux paroles prononcées par Simon-Pierre dans la journée du mardi. La première fut proférée dans la matinée, lorsque les Apôtres constatèrent l'effet produit sur le figuier stérile par la malédiction de Jésus. Pierre, « se ressouvenant, dit à Jésus : Rabbi, voici que le figuier que vous avez maudit s'est desséché. » Marc., XI, 20-21. — Il prononça la seconde dans l'après-midi. Comme Jésus venait de prophétiser la ruine du Temple, Pierre, Jacques, Jean et André lui demandèrent en particulier : « Dites-nous quand ces choses arriveront, et quel signe il y aura de votre avènement et de la consommation du siècle. » Marc., XIII, 1; Matth., XXIV, 3; Luc., XXI, 7. C'est probablement saint Pierre qui fut le porte-parole, selon sa coutume.

2° Le jour du jeudi-saint, il fut chargé par Jésus, avec saint Jean, de préparer tout ce qui était requis pour le festin pascal et de découvrir, au moyen d'un signe particulier, le cénacle où le Maître devait faire la Pâque avec ses disciples. Cf. Luc., XXII, 8. Le soir, lorsque Jésus et les Apôtres se trouvèrent réunis, Notre-Seigneur, Joa., XIII, 1-10, voulut laver les pieds des Douze, pour marquer symboliquement les dispositions avec lesquelles ils devaient recevoir la sainte Eucharistie. Dans le dialogue qui s'engagea alors entre Jésus et Pierre, l'apôtre se peint tout entier avec sa foi, son enthousiasme, son amour. Peu d'instants après, lorsque le Sauveur eut prédit qu'un de ses Apôtres le trahirait, Pierre sut obtenir, par l'intermédiaire de son ami saint Jean, la désignation du traître. Joa., XIII, 22-26. — La prédiction de la chute prochaine de Pierre est mentionnée par les quatre Évangélistes, Matth., XXVI, 30-35; Marc., XIV, 26-31; Luc., XXII, 31-34; Joa., XIII, 33-38; mais ils ne la combinent pas de la même manière avec les incidents voisins; du moins, ils la placent tous à la suite de la cène. Il ne paraît guère vraisemblable que Jésus l'ait réitérée à plusieurs reprises, comme l'ont supposé quelques interprètes. Saint Luc l'associe à une prophétie consolante, qu'il est seul à signaler, XXII, 31-32, et qui rappelle la magnifique promesse faite autrefois près de Césarée de Philippe : « Simon, Simon, voici que Satan vous a réclamé, pour vous cribler comme le froment; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas, et lorsque tu seras converti, affermis tes frères. »

3° A Gethsémani, Pierre fut de nouveau choisi, avec Jacques et Jean, pour assister à l'une des scènes les plus douloureuses de la vie de son Maître. Matth., XXVI, 37; Marc., XIV, 33. D'après saint Marc, XIV, 37, c'est à lui que Notre-Seigneur adressa doucement ce reproche, après la première phase de son agonie : « Simon, tu n'as pas pu veiller une heure! » Mais, un peu plus tard, Pierre essaya, au péril de sa propre vie, de défendre le Sauveur, lorsque les émissaires du sanhédrin se présentèrent pour l'arrêter. Avant de quitter le cénacle, il s'était muni d'un glaive, dont il voulut asséner un coup sur la tête de Malchus; mais il ne l'atteignit qu'à l'oreille. Matth., XXVI, 51; Marc., XIV, 47; Luc., XXII, 50; Joa., XVIII, 10-11. Jésus blâma cet acte de violence.

4° Au moment de l'arrestation du Christ, Pierre prit la fuite avec les dix autres Apôtres; mais bientôt, devenu

plus calme, et oubliant son propre péril pour ne songer qu'à la triste situation de son Maître, « il suivit Jésus de loin, jusque dans la cour du grand prêtre. » Matth., XXVI, 58; Marc., XIV, 54; Luc., XXII, 54; Joa., XVIII, 15. Le quatrième Évangile nous apprend formellement que c'est grâce à son ami, le disciple bien-aimé, que Pierre réussit à pénétrer dans la cour du palais pontifical. Désireux de « voir la fin », Matth., XXVI, 58, c'est-à-dire, l'issue du procès de Notre-Seigneur, il s'assit au milieu des serviteurs du grand prêtre, auprès du feu de braise qu'ils avaient allumé dans la cour, à cause du froid.

5° Là, un autre danger, auquel il ne pensait pas, l'atteignit et le renversa tristement. Les quatre Évangélistes racontent le douloureux épisode de son triple reniement. Cf. Matth., XXVI, 69-75; Marc., XIV, 66-72; Luc., XXII, 55-62; Joa., XVIII, 16-18, 25-27. Chacune des narrations présente un certain nombre de divergences, qui ne vont jamais jusqu'à la contradiction, quoi qu'on ait prétendu en sens contraire. La meilleure explication qu'on puisse donner de ces variantes consiste à dire qu'il y eut, dans ce petit drame, trois actes principaux, dont chacun se composa de plusieurs scènes convergentes : les narrateurs ont fait leur choix parmi ces scènes particulières, l'essentiel consistant pour eux dans les trois actes, à cause de la prophétie récente de Jésus. Voir Fouard, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* in-8°, 2e édit., Paris, 1882, t. II, p. 350-352; L.-Cl. Fillion, *L'Évangile selon saint Jean,* in-8°, Paris, 1887, p. 334-335. Le chant du coq rappela le malheureux apôtre à la réalité. Sortant aussitôt du palais, il se mit à pleurer en sanglotant (ἔκλαυσεν). Sa faute avait été grande, assurément; mais c'était seulement une faute de surprise, de faiblesse, qui n'atteignit ni sa foi, ni son dévouement. Il la répara du reste, par un profond et perpétuel repentir.

VI. APRÈS LA RÉSURRECTION DE JÉSUS. — Pierre continua de recevoir alors des marques de la prédilection du divin Maître, soit à Jérusalem, soit un peu plus tard en Galilée. — Lorsque les saintes femmes, averties par un ange que Jésus était ressuscité, eurent annoncé à leur tour « aux disciples et à Pierre », Marc., XVI, 7, les faits dont elles avaient été témoins, Pierre et le disciple bien-aimé firent ensemble au sépulcre la visite que saint Luc se contente de mentionner brièvement, XXIV, 12, mais que saint Jean raconte d'une manière dramatique, XX, 2-10. D'après le troisième Évangile, Pierre s'en alla, « admirant en lui-même ce qui était arrivé. » Bientôt son admiration se changea en une complète certitude, car Jésus daigna lui apparaître en ce même jour. Luc., XXIV, 34; cf. I Cor., XV, 5. — Saint Jean, XXI, 1-22, expose tout au long les détails d'une autre apparition que le Sauveur ressuscité fit, quelque temps après, à sept apôtres réunis sur les bords du lac de Tibériade, et dont saint Pierre eut, pour ainsi dire, tous les honneurs. A la suite d'une pêche miraculeuse, analogue à celle qui avait accompagné son appel au rôle de disciple, cf. Luc., V, 1-11, Jésus exigea de lui une triple protestation d'amour, en réparation de son triple reniement; puis il lui confirma solennellement son titre de chef du corps apostolique et de l'Église entière, en lui disant : « Pais mes agneaux, pais mes brebis. » Voir L.-Cl. Fillion, *L'Évangile selon saint Jean,* 1887, p. 384. Il lui prédit ensuite une mort tragique, par ce langage figuré : « Lorsque tu auras vieilli, un autre te ceindra et te conduira où tu ne voudras pas. »

II. SAINT PIERRE DANS LES ACTES DES APÔTRES. — C'est le début de la période d'action pour notre héros, après la période de préparation dont les Évangiles contiennent le très riche exposé. Le livre des Actes renferme dans sa première partie, chap. I-XI, des détails si nombreux sur le ministère du prince des Apôtres, qu'on a souvent donné à cette section le nom d'Actes de Pierre. Il est encore question de Simon au chap. XV. Partout l'historien sacré nous le montre, selon le mot de Bossuet, « à la tête de tout, menant pour ainsi dire ses frères les Apôtres au combat, » occupant le premier rang et exerçant une supériorité très réelle, que personne ne songe à contester.

1° *Part très grande qu'il prend à la fondation de l'Église de Jérusalem.* — 1. Au cénacle, immédiatement après l'ascension de Notre-Seigneur, il se mit, même en présence de Marie, Act., I, 14, à la tête des « frères », et il présida au remplacement de Judas. Act., I, 12-26. Il prononça, à cette occasion, le premier des huit discours que saint Luc nous a conservés de lui. Cf. Act., I, 15-22.

2. Le jour de la Pentecôte, lorsqu'une foule énorme, composée d'Israélites qui habitaient toutes les régions de l'empire romain, eut entouré le cénacle, attirée par le bruit violent qui avait accompagné la descente de l'Esprit-Saint, Pierre prit de nouveau la parole, pour expliquer la nature de ce mystère qu'avait prédit le prophète Joël, et pour prêcher hautement Jésus-Christ. Act., II, 1-41. Une transformation admirable s'était produite en lui, naguère si timide. Trois mille conversions furent le résultat de ce qu'on a très justement appelé « le premier coup de filet du pêcheur d'hommes. »

3. Quelque temps après, il guérit miraculeusement un paralytique, qui mendiait depuis de longues années à la Belle-Porte du temple. Un grand concours de peuple s'étant formé autour de lui et de saint Jean, qui l'accompagnait, il prononça sa troisième allocution, dans laquelle il attribue nettement la guérison à son véritable auteur, Jésus-Christ, dont elle attestait le caractère messianique. Cinq mille conversions nouvelles eurent lieu en cet instant. Act., III, 1-26. Mais ce fut l'occasion d'un premier conflit des autorités juives avec l'Église naissante. Irrités de voir que les deux apôtres proclamaient publiquement la résurrection de Jésus et sa toute-puissance, quelques prêtres et sadducéens les firent emprisonner. Le lendemain, Pierre et Jean comparurent devant le sanhédrin tout entier, pour donner des explications sur leur conduite. Dans son quatrième discours, Pierre rendit un éclatant témoignage à Jésus-Christ en face du tribunal suprême des Juifs. Comme le miracle avait eu de nombreux témoins, on n'osa pas condamner les accusés; mais on les relâcha, après leur avoir interdit sévèrement de prêcher au nom de Jésus-Christ. C'est alors que Pierre prononça son célèbre *Non possumus.* Act., IV, 1-22.

4. Malgré la sainteté de vie des premiers chrétiens, signalée à deux reprises par l'auteur des Actes, II, 42-47; IV, 32-35, un douloureux épisode ne tarda pas à prouver que l'imperfection et le mal se glissent promptement au sein des sociétés les meilleures : Ananie et Saphire « mentirent à l'Esprit-Saint et fraudèrent sur le prix de leur champ », pour se donner l'apparence d'une libéralité généreuse. Pierre, en sa qualité de chef de l'Église, eut à châtier cet orgueil doublement criminel. Act., V, 1-11. Son autorité suprême, mise en un très vif relief par cet événement, fut encore rehaussée par les éclatants prodiges que Dieu lui donna d'accomplir : son ombre même guérissait les malades sur lesquels elle passait. Act., V, 12-16. Comme ses collègues dans l'apostolat accomplissaient aussi des miracles nombreux, il se produisit des conversions multiples. Alors la colère du grand-prêtre et du sanhédrin ne connut pas de bornes : les Douze, arrêtés tous ensemble, furent conduits devant le tribunal, et Pierre, dans sa cinquième allocution, protesta avec un courage inébranlable et rendit témoignage à la résurrection de son Maître. Leurs juges iniques les auraient infailliblement condamnés à mort, sans l'intervention du sage Gamaliel, qui les sauva. Ils furent donc remis en liberté, non

sans de nouvelles menaces, dont ils continuèrent de ne tenir aucun compte. Act., v, 17-42.

2° *Avec le concours de Pierre, l'Église se développe en Samarie et en Judée.* Act., VIII, 8-25. — 1. *En Samarie.* — Le livre des Actes ne fait aucune mention directe de Pierre pendant la persécution violente qui éclata bientôt contre l'Église; nous y apprenons seulement que les apôtres demeurèrent alors à Jérusalem, où leur présence était nécessaire pour confirmer les chrétiens dans la foi. Act., VIII, 1. Lorsqu'il est de nouveau question de lui, nous le trouvons, d'après le texte grec, à Sébaste, en Samarie, où le saint et vaillant diacre Philippe avait opéré de nombreuses conversions, entre autres celle de Simon le magicien. Sur le désir des Apôtres, Pierre, en compagnie de saint Jean, se rendit en Samarie, pour affermir les fidèles dans leurs bonnes dispositions. C'est alors que le magicien osa lui offrir de l'argent pour obtenir le pouvoir de faire descendre, comme lui, l'Esprit-Saint par la simple imposition des mains. L'apôtre rejeta cette offre avec indignation, et revint à Jérusalem, en annonçant avec succès la bonne nouvelle dans les bourgades samaritaines situées sur son chemin.

2. *En Judée.* — Lorsque la paix eut été complètement rendue à l'Église, le prince des apôtres en profita pour visiter officiellement les chrétientés qui s'étaient formées, pendant la persécution, sur divers points de la Judée, grâce au zèle des fidèles de Jérusalem, obligés de se disperser. Saint Luc raconte deux grands prodiges accomplis par saint Pierre durant cette première de toutes les visites pastorales : la guérison d'un paralytique à Lydda, Act., IX, 32-35, et la résurrection de Tabitha à Joppé. Act., IX, 36-43. Voir PARALYTIQUE, t. IV, col. 2153, et TABITHA.

3° *Saint Pierre, sur l'ordre de Dieu, ouvre aussi les portes de l'Église aux païens.* — 1. *Conversion du centurion Corneille.* — Avant de remonter au ciel, Jésus avait dit à ses Apôtres : « Vous me servirez de témoins à Jérusalem, et dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre. » Act., I, 8. Pierre a déjà réalisé les deux premières parties de cet ordre; voici qu'il va maintenant rendre témoignage à Jésus devant les païens, et les introduire à leur tour dans le divin bercail. Quoiqu'il fût réservé à saint Paul d'être l'apôtre des Gentils par excellence, il convenait que le vicaire du Sauveur fût choisi de préférence à tous les autres Apôtres pour recevoir d'une manière officielle dans l'Église les premiers convertis du paganisme. Cet épisode est raconté longuement par saint Luc, Act., X, 1-48, à cause de son importance extraordinaire. L'écrivain sacré expose tour à tour les deux visions par lesquelles Corneille et Pierre furent divinement avertis, chacun de son côté; le voyage de Simon-Pierre à Césarée de Palestine, ville où le centurion était alors en garnison; l'entrevue des deux héros de la narration, qu'entouraient plusieurs amis de part et d'autre; l'éloquent discours prononcé à cette occasion par l'apôtre (le sixième du livre des Actes); enfin la descente de l'Esprit-Saint sur les nouveaux convertis et leur baptême. Voir CORNEILLE, t. II, col. 1012.

2. Lorsqu'il revint à Jérusalem, Pierre eut à justifier sa conduite devant les chrétiens assemblés. On lui reprochait d' « être entré chez des païens et d'avoir mangé avec eux », et beaucoup plus encore, quoiqu'on ne mît pas cette raison en avant, d'avoir participé à leur conversion. En vertu d'antiques préjugés, la plupart des fidèles d'origine israélite étaient demeurés hostiles aux convertis du paganisme, et, malgré les oracles si clairs des prophètes, ils avaient de la peine à croire que l'Église de Jésus dût être ouverte à tous les hommes sans exception. Pierre expliqua sa conduite dans son septième discours, et elle fut approuvée de tous. Act., XI, 1-18.

4° *Saint Pierre est emprisonné par Hérode et délivré miraculeusement.* Act., XII, 1-17. — Ce double incident eut lieu vers l'an 43 de notre ère, quelque temps avant la mort du roi Hérode Agrippa I[er], petit-fils d'Hérode le Grand. Ce prince, après avoir fait décapiter saint Jacques le Majeur par haine du christianisme, donna l'ordre, pour plaire davantage encore aux Juifs, que cet acte cruel avait comblés de joie, d'incarcérer saint Pierre, en attendant qu'on le conduisît à son tour au supplice. Mais, la nuit même qui précéda le jour où il devait être exécuté, un ange le délivra en des circonstances merveilleuses. Sorti de sa prison, Pierre alla directement dans la maison de Marie, mère de Jean-Marc, le futur évangéliste, chez laquelle il trouva de nombreux chrétiens assemblés. Après leur avoir raconté l'histoire de sa délivrance, « il s'en alla dans un autre lieu, » que nous essaierons de fixer ultérieurement, d'après les données de la tradition. Voir col. 373-374.

5° *Pierre au concile de Jérusalem.* Act., XV, 1-27. — Quelques années se passent. Lorsque Pierre est de nouveau mentionné au livre des Actes, il est à Jérusalem (vers l'an 50, 51 ou 52) et préside l'assemblée des Apôtres et des Anciens, qui allait trancher définitivement la controverse soulevée avec tant de violence par les judaïsants, sur divers points de la chrétienté. Paul et Barnabé étaient venus tout exprès d'Antioche, pour consulter l'autorité suprême sur cette question. Les débats furent très vifs, car les partisans de l'erreur exigeaient avec un acharnement extraordinaire le maintien de la circoncision et des autres principaux rites du judaïsme. Lorsque les deux partis eurent exposé leurs arguments, Pierre prit la parole avec toute l'autorité que lui conférait sa charge. Le petit discours qu'il prononça (le huitième et dernier de ceux que nous lisons dans les Actes) proclame hautement la liberté pleine et entière des chrétiens issus du paganisme, par rapport aux observances judaïques. Le prince des Apôtres disparaît du récit des Actes, après cette conduite si digne de lui.

III. SAINT PIERRE DANS L'ÉPÎTRE DE SAINT PAUL AUX GALATES. — 1° Paul, dans les chap. I et II de cette lettre, signale coup sur coup deux faits nouveaux relatifs à Céphas, c'est-à-dire à saint Pierre. Esquissant d'abord en quelques lignes les incidents qui suivirent de très près sa propre conversion, il raconte en ces termes sa première entrevue avec le prince des Apôtres : « Je vins à Jérusalem pour voir Pierre. » Gal., I, 18-20. Le verbe ἱστορῆσαι signifie toujours que la personne ou la chose contemplée est digne d'un intérêt particulier; en l'employant, saint Paul met en un vif relief l'auguste dignité qu'il reconnaissait et qu'il venait honorer dans Céphas.

2° Quelques lignes plus bas, Gal., II, 11-21, Paul signale un fait plus surprenant encore, dont les protestants ont souvent exagéré la portée, pour amoindrir l'autorité de saint Pierre. Il s'agit de ce qu'on nomme habituellement « le conflit d'Antioche ». C'était, ce semble, peu de temps après l'assemblée de Jérusalem, et Pierre se trouvait avec l'apôtre des Gentils dans la métropole de la Syrie. Voici les faits, tels que les expose saint Paul : « Lorsque Céphas vint à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il était blâmable (κατεγνωσμένος). En effet, avant l'arrivée de quelques personnes envoyées (de Jérusalem) par Jacques, il mangeait avec les païens (c'est-à-dire, les chrétiens d'origine païenne); mais, quand elles furent venues, il se retira et se mit à l'écart, craignant ceux de la circoncision (les Juifs convertis). Et les autres Juifs usèrent de la même dissimulation que lui, de sorte que Barnabé aussi fut entraîné dans cette dissimulation. Mais, quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas, en présence de tous : Si toi, qui es Juif,

tu vis à la manière des païens, et non comme les Juifs, pourquoi forces-tu les païens de judaïser?... »

Souvent, dans les temps anciens, on a essayé d'échapper, par des hypothèses assez étranges, aux conséquences fâcheuses que l'on croyait devoir découler de cet épisode pour la dignité de saint Pierre. — 1. On a prétendu qu'il s'agit d'un autre Céphas que Simon Pierre. Voir Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, I, 12, t. XX, col. 117. Mais cela est inadmissible, puisque, d'une part, quelques lignes plus haut, Gal., I, 18, Paul a déjà mentionné le prince des Apôtres sous le nom de Céphas, et que, d'autre part, tout son récit suppose que celui avec lequel il entra en discussion était un personnage jouissant d'une autorité supérieure. Aussi, presque tous les Pères et les anciens auteurs ecclésiastiques, comme la plupart des commentateurs modernes et contemporains, ont-ils identifié ce Céphas et saint Pierre. Voir Céphas, t. II, col. 429. — 2. On a supposé (Origène, d'après S. Jérôme, *Epist.* CXII, *ad August.*, 4, t. XXII, col. 918; S. Jean Chrysostome, *Hom. in illud : In faciem ei restiti*, 15, t. LI, col. 384; S. Jérôme lui-même, *In Epist. ad Gal.*, II, 11, t. XXVI, col. 341) que, si saint Pierre et saint Paul ont agi comme le raconte ce dernier, c'était en vertu d'une entente préalable, afin de donner une leçon très forte aux judaïsants dans la personne du prince des Apôtres. Cette conjecture s'appuie sur une fausse interprétation du mot ὑποκρισις, « dissimulation. » En effet, en employant ce terme, saint Paul a seulement voulu dire que Céphas, Barnabé et leurs imitateurs avaient changé de conduite par de simples motifs de circonstance, par timidité et faiblesse, et non par suite d'une conviction intime. Voir à ce sujet S. Augustin, *Epist.* XXVIII et LXXXII, *ad Hieronym.*, t. XXIII, col. 112, 276. Pour interpréter les faits, il faut les envisager de la façon la plus simple et la plus naturelle. Pierre, en arrivant à Antioche, partagea sans la moindre hésitation la vie et les repas des chrétiens d'origine païenne, ainsi qu'il avait déjà fait autrefois chez le centurion Corneille, Act., XI, 3; mais, plusieurs chrétiens issus du judaïsme étant venus à leur tour dans cette même ville, comme il les savait très attachés aux observances légales, il se trouva dans une situation fort délicate : s'il continuait de vivre avec les Gentils, il froissait les chrétiens de Jérusalem; s'il se séparait des fidèles d'origine païenne, il les offensait eux-mêmes. Il lui parut cependant qu'il valait mieux, dans l'intérêt de son ministère, exercé surtout auprès des judéo-chrétiens, de se décider en faveur de la seconde alternative. Il en avait certainement le droit, puisque les Juifs convertis étaient libres encore d'observer la loi. Mais son exemple suscitait deux grands périls : d'un côté, quelques esprits exagérés pouvaient en conclure que les pratiques légales continuaient d'être strictement obligatoires pour les chrétiens issus du judaïsme, et pas seulement facultatives; d'autre part, les païens convertis eux-mêmes pouvaient craindre qu'on ne les assujettît à ces pratiques. Paul réclama au nom de ces derniers. Il ne dit pas en termes exprès ce que fit saint Pierre; mais il n'est pas douteux que celui-ci ne se soit humblement soumis aux observations très justes de son « bien-aimé frère Paul ». II Petr., III, 15. Sur cette question, voir Pesch, *Ueber die Person des Kephas*, dans la *Zeitschrift fur kathol. Theologie*, t. VII, 1883, p. 456-490; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 5e édit., t. V, p. 456-476 (ils donnent la liste des principaux auteurs qui ont cru, dans le cours des temps, que le Céphas d'Antioche est distinct du prince des Apôtres).

IV. Saint Pierre d'après la tradition. — Ici, une distinction est nécessaire, car les documents sont loin de posséder tous la même valeur historique. Il en est que nous pouvons suivre en toute sécurité; tels sont en général les renseignements fournis par les Pères de l'Église, surtout par Eusèbe de Césarée et saint Jérôme. D'autres sont plus ou moins associés à des détails merveilleux, légendaires, dont il est nécessaire de se défier; dans cette catégorie se placent les Actes apocryphes de saint Pierre, les écrits connus sous le nom de littérature clémentine, etc. Néanmoins, ces sources de second ordre contiennent elles-mêmes quelques faits historiques, qui se dégagent assez facilement, grâce à la tradition sérieuse et à la critique, des fables dont ils sont entourés. Il faut noter encore que la tradition proprement dite nous fournit des données assez restreintes sur la vie et le ministère apostolique de saint Pierre. Du moins, elle nous renseigne très clairement sur les points essentiels

I. La première période de la vie de saint Pierre. — A ce sujet, la tradition se borne à quelques points d'importance très secondaire. La mère de Simon se serait nommée Johanna. Cf. Cotelier, *Constit. apost.*, II, 63, t. I, col. 755. Sa femme aurait porté le nom de Perpétue ou celui de Concordia qui ne conviennent pas à une Juive, *Patr. gr.*, t. I, col. 1365, note 43. D'après saint Jérôme, *Adv. Jovinian.*, I, 26, t. XXIII, col. 245, elle serait morte d'assez bonne heure, avant que Pierre ne devînt le disciple de Jésus. Au contraire, au dire de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 11, t. IX, col. 488, elle aurait subi le martyre à Rome, peu de temps avant lui. Il l'aurait accompagnée au lieu du supplice, en l'encourageant par ces paroles : « O toi, souviens-toi du Seigneur. » Plusieurs adoptent ce dernier sentiment en concluant de I Cor., IX, 5, que saint Pierre, comme d'autres apôtres, se faisait accompagner, durant ses courses apostoliques, par sa femme, traitée comme une sœur. Saint Jérôme, *loc. cit.*, mentionne une tradition d'après laquelle Pierre aurait eu plusieurs enfants. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 6, t. VII, col. 1156. On lui a longtemps attribué une fille du nom de Pétronille, que mentionnent les *Acta Nerei et Achillei*, 15, et les *Acta Philippi*. Tischendorf, *Apocal. apocr.*, p. 149, 155. Mais on reconnaît généralement aujourd'hui que cette attribution provient simplement d'une fausse étymologie. En effet, le nom « Petronilla » ne dérive pas de « Petrus », mais de « Petronius ». Par son père, sainte Pétronille appartenait à la célèbre « gens Flavia », c'est pour ce motif qu'elle fut enterrée dans la catacombe de Domitilla. Voir Lightfoot, *St. Clement of Rome*, t. I, p. 37; F. X. Kraus, *Real-Encyclopædia der christl. Alterthümer*, t. II, p. 607; *Acta sanctorum*, maii t. VII, p. 420.

II. Quelques voyages du prince des apôtres. — 1° Nous venons de le voir, saint Paul fait une allusion très claire aux courses apostoliques de saint Pierre. Notre héros serait-il allé à Corinthe? Saint Denys, évêque de cette ville vers le milieu du IIe siècle, l'affirme comme une chose très connue. Voir Eusèbe, *H. E.*, II, 25, t. XX, col. 209. S'adressant aux Romains, il leur dit : « (Pierre et Paul,) étant entrés dans notre Corinthe, nous ont instruits; puis, partis ensemble pour l'Italie, après nous avoir enseignés, ils ont subi le martyre en même temps. » Saint Clément pape, *I Cor.*, XLVII, t. I, col. 308, semble admettre aussi ce séjour de saint Pierre à Corinthe. Néanmoins, la plupart des critiques contemporains le mettent au rang des hypothèses.

2° On regarde aussi, d'une manière assez générale, comme peu fondé le sentiment, d'ailleurs très ancien, d'après lequel saint Pierre aurait évangélisé les cinq provinces d'Asie Mineure auxquelles est adressée sa première Épître : le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie proconsulaire et la Bithynie. I Pet., I, 1. Origène, qui est le premier à mentionner cette opinion, *In Gen.*, III, t. XII, col. 92; cf. Eusèbe, *H. E.*, III, 1, t. XX, col. 216, en parle comme d'une simple conjecture, basée seulement sur ce que saint Pierre a écrit aux chrétiens de ces provinces : « Pierre paraît (ἔοικεν) avoir prêché dans le Pont, la Galatie... » Eusèbe fait de même, *H. E.*,

III, 4, t. XX, col. 220: « Que Pierre ait prêché le Christ... dans ces provinces, cela ressort ouvertement de l'Épître. » Saint Épiphane, *Hær.*, XXVII, 6, t. XLI, col. 374, saint Jérôme, *De Vir ill.*, 1, t. XXIII, col. 138, et saint Léon, *In Nat. apost. Petri et Pauli serm.*, LXXXII, 5, t. LIV, col. 425, présentent le fait en termes positifs; mais ils ne paraissent pas avoir eux-mêmes appuyé leur sentiment sur d'autre preuve que la mention des cinq provinces dans l'Épître. Du reste, cette lettre ne contient aucun détail duquel on puisse conclure que l'auteur connaissait personnellement les destinataires; elle suppose plutôt, I Pet., I, 12, 25; v, 12; cf. II Pet., III, 2, que ceux-ci avaient été évangélisés par d'autres prédicateurs que saint Pierre. Aussi est-il mieux de dire que, si un séjour du prince des Apôtres en Asie Mineure n'est pas impossible en soi, il ne paraît pas avoir été démontré historiquement. Voir Cornely, *Introd.*, t. II, 3e part., p. 619; Lipsius, *Apokr. Apostelgesch.*, t. II, 1e part., p. 4 6. M. Hundhausen, *Das erste Pontificalschreiben des... Petrus*, 1873, p. 96, croit à la prédication de saint Pierre en Asie Mineure, tout en admettant que l'apôtre ne fit que traverser rapidement les provinces en question.

3° On a prétendu aussi, mais seulement à partir du XVIe siècle, que saint Pierre serait allé et aurait séjourné à Babylone, vers la fin de sa vie. Le motif allégué, c'est que la *Ia Petri*, V, 13, transmet aux chrétientés d'Asie Mineure les salutations de l'Église de Babylone (ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή); d'où il suit, disent les partisans de cette opinion, que l'apôtre résidait à Babylone lorsqu'il composa son écrit. C'est Érasme, *In 1 Pet.*, XV, 13, qui inventa le premier cette explication. De nombreux protestants l'adoptèrent aussitôt, pour enlever à la théorie de la venue et du séjour de saint Pierre à Rome un de ses principaux arguments. Mais il n'est pas douteux que le nom de Babylone ne soit pris ici dans un sens métaphorique. En effet, — 1. telle a été l'opinion unanime des écrivains ecclésiastiques des premiers siècles : entre autres, de Papias et de Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, II, 15, t. XX, col. 73, d'Eusèbe lui-même, *ibid.*, de saint Jérôme, *De vir. ill.*, 8, t. XXIII, col. 654, du Vén. Bède, *In Petr.*, V, 13, t. XCIII, col. 67, d'Œcuménius et de Théophylacte, et les commentateurs catholiques les ont suivis, à part de très rares exceptions. On est surpris de compter parmi ces exceptions les savants et judicieux écrivains Hug, *Einleitung in die Schriften des N. T.*, 3e édit., t. II, p. 550, et A. Maier, *Einleit. in die Schrift. des N. T.*, p. 413. — 2. Ce nom symbolique convenait fort bien pour désigner Rome, qui n'avait que trop parfaitement remplacé l'antique Babylone sous le rapport du paganisme, de l'ambition et de l'immoralité. — 3. Les Juifs l'employaient couramment dans ce sens. Voir Schœttgen, *Hor. hebr. et talmud.*, p. 1050 et 1125; les *Oracles sibyllins*, V, 143, 158, etc. — 4. Saint Jean fait de même dans son Apocalypse, XIV, 8, et XVIII, 2, 10, et personne n'a jamais songé à prendre à la lettre, dans cet écrit, le nom de Babylone. — 5. Il n'existe aucune tradition proprement dite au sujet d'un voyage de saint Pierre à Babylone, et ce silence est difficile à expliquer, si l'apôtre avait réellement entrepris ce voyage. Voir P. Martin, *Saint Pierre, sa venue et son martyre à Rome*, dans la *Revue des Questions historiques*, t. XIII, 1873 (article très documenté et rempli de témoignages empruntés à des écrivains orientaux). Lipsius, il est vrai, *loc. cit.*, t. II, 2e part., p. 145-146, 175, mentionne, d'après Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, 2e part., p. VI, des écrivains nestoriens, qui affirment que saint Pierre visita Babylone; mais ces auteurs sont relativement récents, et leur assertion n'a pas d'autre base que le passage I Pet., V, 13, interprété à la lettre. Voir Farrar, *The early Days of Christianity*, 1884, p. 595-596; Cornely, *Introd.*, t. II, 3e part., p. 621-623; Hundhausen, *loc. cit.*, p. 82-90; Th. Zahn, *Einleitung in das N. T.*, t. II, p. 17; Belser, *Einleitung in das N. T.*, p. 697-698. — Mais laissons de côté le faux et le douteux, pour nous occuper de faits réels et certains. Or, il en est deux qu'une tradition très nette et très ancienne, dont nous avons des témoignages multiples, a rendus indubitables. C'est l'installation successive de la chaire de saint Pierre à Antioche et à Rome : deux événements d'une importance capitale.

III. LA CHAIRE DE SAINT PIERRE A ANTIOCHE DE SYRIE. — 1° Ce fait est parfaitement garanti par Eusèbe et par saint Jérôme. « Pierre fonda la première Église d'Antioche, » lisons-nous dans le *Chronicon* d'Eusèbe, t. XIX, col. 539. Il s'agit sans aucun doute, de la chrétienté mentionnée Act., XI, 19, et composée uniquement de Juifs convertis, par contraste avec la deuxième Église de la même ville, en grande partie formée de chrétiens issus du paganisme, et développée grâce au zèle de Paul et de Barnabé. Act., XI, 20-26. Dans sa traduction du *Chronicon*, saint Jérôme n'a pas donné le sens exact de ce passage, car il dit : « Petrus, cum *primum* Antiochenam ecclesiam fundasset, » tandis que le texte porte, avec la nuance que nous venons d'expliquer : τὴν ἐν 'Αντιοχεία πρώτην... ἐκκλησίαν. Ailleurs, *H. E.*, III, XXXVI, 2, t. XX, col. 288, Eusèbe suppose aussi la translation de la chaire de saint Pierre à Antioche, car il affirme qu'Évodius succéda en 42 au prince des Apôtres comme évêque de cette ville. Saint Jérôme, de son côté, est très formel sur ce même point: *Simon Petrus..., princeps Apostolorum..., post episcopatum Antiochensis ecclesiæ... Romam pergit. De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 608. Nous pouvons citer encore le témoignage de saint Léon le Grand, *In Nat. apost. Petri et Pauli Serm.*, LXXXII, 5, t. LIV, col. 425 : *Jam Antiochenam ecclesiam, ubi primum christiani nominis dignitas est orta, fundaveras.* Cf. *Epist.*, CVI et CXIX, t. LIV, col. 1007, 1042; Origène, *Hom. VI in Luc.*, t. XIII, col. 1815; S. Jean Chrysostome, *Homilia. in Ignatium martyr.*, t. L, col. 591; Théodoret, *Dial. Immut.*, t. LXXXIII, p. 81; le *Chronic. Pasch.*, t. XCII, col. 557; les *Constit. apost.*, VII, 46, t. I, col. 1049; le *Liber pontif.*, édit. Duchesne, p. 51-55, 118; la littérature dite clémentine, dont les sources remontent au moins au commencement du IIIe siècle, notamment *Recognit.*, X, 68, t. I, col. 468; *Hom.*, XX, 23, t. II, col. 1452.

2° L'époque et la durée du séjour de saint Pierre à Antioche ne sauraient être déterminées avec certitude. Il est possible, nous venons de le voir d'après Eusèbe, que Pierre ait pris en mains le gouvernement de l'Église d'Antioche dès l'année 36 de notre ère. Évodius lui ayant succédé en 42, l'épiscopat du prince des Apôtres dans la métropole de la Syrie aurait par là-même duré sept ans, comme Eusèbe l'affirme en propres termes. Cf. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, VII, 40, t. LXXVII, col. 899. Une autre tradition, qui paraît moins digne de foi, lui attribue une durée de dix ans. Voir Duchesne, *Liber pontif.*, p. 50. Quoi qu'il en soit, il est certain que saint Pierre, même après s'être fixé à Antioche, ne fit pas de cette ville sa résidence exclusive; rien ne s'opposait à ce que, de ce centre, il allât visiter les chrétientés auxquelles sa présence était utile ou nécessaire. Divers auteurs ont supposé que Pierre ne transporta sa chaire à Antioche qu'après avoir été miraculeusement délivré de la prison où Hérode Agrippa l'avait enfermé, Act., XII, 1-11, par conséquent, après l'année 43. Mais, sans compter qu'Eusèbe signale une date de beaucoup antérieure, ce sentiment a contre lui le récit des Actes, qui suppose que, vers l'an 43 ou 44, saint Paul et saint Barnabé avaient la direction de l'Église d'Antioche. Sur les relations de saint Pierre avec la capitale de la Syrie, voir H. Kellner, *Die Feste Cathedra Petri und der antiochenische Episkopat Petri*, dans la *Zeitschrift für kathol. Theologie*, Inspruck, 1889, p. 566-575; W. Esser,

Der antiochenische Episkopat Petri und die Feste Cathedra Petri, dans le *Katholik*, 1890, t. I, p. 321-335, 449-459.

IV. LA CHAIRE DE SAINT PIERRE A ROME. — 1° Pierre lui-même, nous l'avons vu, col. 371, date de Rome, la Babylone mystique, sa première Épître. I Pet., V, 13. Plusieurs Pères apostoliques supposent ou affirment, dans un langage très formel, sa venue et son apostolat à Rome : saint Clément, l'un de ses premiers successeurs (vers 96), *I ad Cor.*, 5, t. I, col. 217; saint Ignace (vers 115), *ad Rom.*, IV, 3, t. V, col. 808; Papias (vers 130), dans Eusèbe, *H. E.*, II, 15, t. XX, col. 172. Plus tard, nous avons, dans le même sens, les témoignages de saint Denys de Corinthe (vers 170), *ibid.*, II, 25, 7-8, col. 209; de saint Irénée, venu à Rome en 177, *Cont. hær.*, III, I, 1 et 2, t. VII, col. 845; des *Philosophoumena*, V, 20, t. XVI, col. 3226, part. 3; de Clément d'Alexandrie (vers l'an 200), dans Eusèbe, *H. E.*, II, XV, 2, et VI, XIV, 5, t. XX, col. 172, 552; du prêtre romain Caïus (même date), *ibid.*, II, 25, 7-8; deTertullien (même date), *De Præscript.*, XXXVI, t. II, col. 49; *Scorpiac.*, 15, t. II, col. 15; *Adv. Marc.*, IV, 5, t. II, col. 366; plus tard encore, d'Origène (vers 250), *Expos. in Gen.*, t. III, dans Eusèbe, *H. E.*, III, 1, t. XX, col.216; de saint Cyprien, *Epist.* LIX *ad Cornel.*, t. III, col. 806; au IVe siècle, d'Eusèbe, *H. E.*, II, XIV, 6, t. XX, col. 172; *Demonstr. evang.*, III, V, 65, t. XXII, col. 209; de Lactance, *Institut. div.*, IV, 21, t. VI, col. 516; de saint Jérôme, *De vir. ill.*, I, 8, t. XXIII, col. 654, et *In Gal.* II, 11-13, t. XXVI, col. 341, etc. Voir sur cette question Baronius, *Annal.*, ad ann. 44 et suiv.; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, édit. de 1701, t. I, p. 162; Nat. Alexander, *Hist. ecclesiastica*, t. III, dissert. XIII, p. 168; Döllinger, *Christenthum und Kirche*, Ratisbonne, 1860, p. 95-105; Windischmann, *Vindiciæ Petrinæ*, Ratisbonne, 1836; Ginzel, *Neue Untersusch. über den Episkopat und Martyrtod des heil. Petrus in Rom*, dans la *Œsterreich. Vierteljahrschrift für kathol. Theologie*, 1877, p. 469; C. Fouard, *Saint Pierre et les premières années du christianisme*, p. 535-545; Hundhausen, *Das erste Pontificalschreiben des Petrus*, p. 35-60; Lecler, *De Romano sancti Petri episcopatu*, Louvain, 1888 (p. 9 l'auteur donne une liste complète des écrivains catholiques qui ont défendu la même thèse); Schmid, *Petrus in Rom, oder Novæ vindiciæ Petrinæ*, Lucerne, 1892; Felten, *die Apostelgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 240-244; T. Livius, *St. Peter, Bishop of Rome, or the Roman Episcopate of the Prince of the Apostles*, Londres, s. d.; Mc Giffert, *A History of Christianity in the apostolical Age*, 1897, p. 591-597.

2° La date du premier voyage de saint Pierre à Rome demeurera probablement toujours incertaine. Nous avons cependant, pour essayer de la fixer, les documents suivants. — 1. Suivant Eusèbe, *H. E.*, II, XIV, 6, t. XX, col. 172, saint Pierre serait allé à Rome sous le règne de Claude (41-54). Orose, *Hist.*, VII, 6, t. XXXI, col. 1078, est un peu plus précis : *Exordio regni Claudii.* D'après la traduction du *Chronicon* d'Eusèbe par saint Jérôme, II, 153, t. XXVII, col. 577, ce voyage aurait eu lieu la seconde année du même règne (42-43). Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 608, adopte la même date pour son propre compte. La traduction arménienne du *Chronicon*, II, t. XIX, col. 539, déclare aussi qu'Évodius succéda en cette même année à saint Pierre sur le siège épiscopal d'Antioche. Il est vrai qu'un peu plus haut, II, 150, la même traduction arménienne assigne à l'an 39 l'arrivée de saint Pierre à Rome; mais il y a en cela une erreur évidente. La date très nettement fixée par saint Jérôme est selon toute probabilité la véritable. — 2. Si nous parcourons la première partie du livre des Actes, I, 1; XII, 25, nous voyons qu'il n'y a pas de place pour un voyage et un séjour de saint Pierre à Rome avant sa délivrance miraculeuse de prison, XII, 1 sq. Or, ce dernier fait ne saurait s'être passé antérieurement à la Pâque de l'année 42, puisque Hérode Agrippa Ier fut institué roi de Judée par l'empereur Claude, lequel monta sur le trône le 25 janvier 41. Le même fait n'est certainement pas postérieur à l'an 44, durant lequel mourut Agrippa. Il est donc très possible que le trait du récit des Actes, XII, 17, « Il s'en alla dans un autre lieu, » se rapporte au départ de saint Pierre pour Rome. Voir P. Allard, *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles*, Paris, 1885, p. 15; Hundhausen, *Das erste Pontificalschreiben ...Petrus*, p. 16; Felten, *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt*, 1892, p. 240, etc. — 3. Alors même que cette date n'a pas le caractère d'une entière certitude, et qu'elle n'est pas mathématiquement démontrable, elle nous paraît du moins très vraisemblable. Des historiens catholiques assez nombreux l'ont adoptée de nos jours. Voir, entre autres, Funk, article *Petrus* dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, 2e édition, t. IX, col. 1861. Elle coïncide d'ailleurs assez bien avec l'assertion d'Apollonius (vers 200; dans Eusèbe, *H. E.*, V, XVIII, 14, t. XX, col. 480) et de Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 15, t. IX, col. 264, d'après laquelle Notre-Seigneur aurait enjoint à ses disciples de demeurer à Jérusalem pendant les deux premières années qui suivraient son ascension. Si Lactance, *De morte persecut.*, 2, t. VII, col. 195, fixe une date beaucoup plus tardive (après l'année 64), c'est sans doute parce qu'il fait allusion au dernier voyage de saint Pierre à Rome.

3° La durée du séjour de Pierre dans la capitale du monde romain ne saurait être non plus déterminée avec certitude; les bases chronologiques ne sont pas assez sûres pour cela. Voici les faits principaux. Dans la version arménienne du *Chronicon* d'Eusèbe, t. XIX, col. 539, on doit lire : « Le chef de l'Église demeura là (à Rome) pendant vingt-cinq ans. » C'est ce que porte la version latine de saint Jérôme, t. XXVII, col. 571 : *Viginti quinque annis ejusdem urbis episcopus perseverat.* Le saint docteur nous fait connaître en ces termes son sentiment personnel, *De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 607 : *Romam pergit, ibique viginti quinque annis cathedram sacerdotalem tenuit, usque ad ultimum annum Neronis, id est, quartum decimum* (l'an 67 de notre ère). Cette durée de vingt-cinq ans pour le pontificat romain de Pierre est aussi mentionnée dans les différentes éditions du *Liber pontificalis.* Voir celle de Mgr Duchesne, p. XX, 2, 50, 118. Toutefois, les détails par lesquels le fait est développé dans cet écrit célèbre varient au point d'être contradictoires. Il n'en demeure pas moins frappant de constater que, de très bonne heure (dès le IIe siècle, d'après Funk, *l. c.*, col. 1864), on mentionne cette durée de vingt-cinq ans. Nous pouvons donc fort bien admettre, en nous conformant aux données d'Eusèbe et de saint Jérôme, qui paraissent résumer les anciens témoignages sur ce point, que saint Pierre fut évêque de Rome entre les années 42 et 67.

4° De son activité apostolique dans la capitale des Césars, il ne nous est parvenu que trois détails. D'abord, comme il fallait s'y attendre, les épreuves ne lui manquèrent pas, ainsi que l'affirme saint Clément, *I ad Cor.*, V, 4, t. I, col. 217. En second lieu, sa prédication obtint un merveilleux succès. Comme nous l'apprend Eusèbe, *H. E.*, II, 15, t. XX, col. 172, en s'appuyant sur les témoignages de Papias et de Clément d'Alexandrie (voir, de ce dernier, *Hypotypos.*, VI, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, XIV, t. XX, col. 552), les fidèles de Rome demeurèrent toujours avides de l'entendre, et ils forcèrent instamment son disciple saint Marc de la mettre par écrit, pour qu'ils n'en perdissent jamais le souvenir. C'est ce qui occasionna la composition du second

Évangile. En troisième lieu, il eut probablement, tout à fait à la fin de sa vie, une nouvelle rencontre avec Simon le magicien. Bien que les détails qui entourent cet épisode dans la littérature clémentine et dans les autres écrits apocryphes soient légendaires en grande partie, le fait même est attesté et regardé comme historique par des écrivains ecclésiastiques aussi anciens que judicieux, tels que saint Irénée, Tertullien, saint Hippolyte, Eusèbe, etc.; c'est pourquoi divers critiques contemporains en parlent comme d'un évènement certain, tout en le dégageant des fables dont il est environné; d'autres, il est vrai, le rejettent totalement. Voir C. Fouard, *Saint Pierre*, p. 551, L. Duchesne, *Les Origines chrétiennes*, p. 87-113, etc. En tout cas, il est bien évident que le prince des Apôtres, même après s'être installé à Rome, n'y séjournait pas perpétuellement; il s'en allait parfois, lorsque les besoins de l'Église réclamaient ailleurs sa présence. C'est ainsi que nous le trouvons à Jérusalem, pour l'assemblée qui s'y tint vers l'an 50, Act., I, 15 et à Antioche un peu plus tard. Gal., II, 11.

V. LES DERNIERS INCIDENTS DE SA VIE; SON MARTYRE ET SON TOMBEAU. — 1° Rien n'est complètement certain non plus sur les faits qui précédèrent immédiatement la mort de saint Pierre. Arrêté par l'ordre de Néron, il fut, d'après une tradition longtemps en honneur, mais aujourd'hui battue en brèche (voir Kraus, *Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer*, t. II, p. 611), jeté dans le cachot nommé *Tullianum*, dans l'obscur caveau de la prison Mamertine, au pied du Capitole. Voir H. Grisar, *Histoire de Rome*, trad. Ledos, 1906, t. I, p. 207-210.

2° Le théâtre de sa mort fut Rome : il n'y pas le moindre doute sur ce point. Nous en avons pour garants saint Clément pape, *I ad Cor.*, V et VI, t. I, col. 217, 220; Caïus dans Eusèbe, *H. E.*, II, XXV, t. XX, col. 209; S. Denys de Corinthe, *ibid.*, II, XXV, 8; Origène, *ibid.*, III, I, 1, col. 216; Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 5, t. II, col. 375; Eusèbe, *Demonstr. evang.*, III, V, 65, t. XXII, col. 209; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 608; de même les *Acta Petri et Pauli* (Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851, p. 35), la littérature clémentine. Voir *Clementinæ*, édit. de Lagarde, Leipzig, 1865, p. 6. Le témoignage des Clémentines est remarquable; en effet, les hérétiques qui les ont composées auraient difficilement songé d'eux-mêmes à faire mourir saint Pierre à Rome, si le fait n'avait pas été réel. Il est frappant aussi de voir que « si plusieurs Églises revendiquent l'honneur d'avoir été fondées par Pierre, aucune, sauf Rome, n'a revendiqué la gloire de son martyre. » A. Brun, *L'Apôtre Pierre*, p. 63, note 1. L'endroit spécial de Rome où le vicaire du Christ subit le martyre ne fut probablement pas l'emplacement actuel de l'Église San Pietro in Montorio, sur le Janicule, mais celui de la basilique de saint Pierre, sur la colline vaticane. Voir, Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 11.

3° Pierre subit le martyre pour son Maître, comme celui-ci le lui avait prédit (Joa., XXI, 22. Voir Denys de Corinthe et Caïus, *l. c.*; Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 5, t. II, col. 375. Son genre de mort fut le crucifiement, ainsi que nous l'apprennent Origène, dans Eusèbe, *H. E.*, III, I, 2, t. XX, col. 216; Tertullien, *De præscript.*, 36, t. I, col. 461, et *Scorpiac.*, 15, t. II, col. 151; saint Jérôme, *De vir. ill.*, 15, t. XXIII, col. 631; Eusèbe, *Dem. evang.*, III, V, 65, t. XXII, col. 209, etc. Origène et saint Jérôme ajoutent que, sur sa demande, le prince des Apôtres fut crucifié la tête en bas, pour n'être pas égalé à son Maître. Sénèque, *Consol. ad Marc.*, 20, mentionne en termes formels cette aggravation du crucifiement, comme étant usitée de son temps. D'après l'explication la plus naturelle, c'est bien le supplice de la croix qui est désigné dans la prophétie du Sauveur, Joa., XXI, 22 : « Tu étendras tes bras... » C'est ce que reconnaissait déjà Tertullien, *Scorpiac.*, 15, t. I, col. 151 : *Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur.*

4° La date de sa mort. — Suivant Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. I, p. 64, « c'est... en 64 qu'il convient de placer son martyre. » Le savant historien ajoute dans une note : « Eusèbe le met en 67 ou 68; cependant, comme il indique en même temps la persécution de Néron, son attribution n'est pas sans ambiguité. La persécution de Néron... commença à l'été de 64. » Nous préférons nous en tenir à la date d'Eusèbe, et tout spécialement à l'année 67, la quatorzième du règne de Néron, qui est adoptée par saint Jérôme et par la plupart des historiens modernes et contemporains. Voir Gams, *Das Jahr des Martyrtodes der Apostel Petrus und Paulus*, Ratisbonne, 1867; A. Bartolini, *Sopra l'anno 67 dell' era volgare, se fosse quel del martirio de' gloriosi apostoli*, Rome, 1868. D'après saint Épiphane, *Hær.*, XXVII, 6, t. XLI, col. 373, c'est dès la douzième année de Néron (en 66), qu'aurait eu lieu le martyre de saint Pierre. Déjà le catalogue libérien cite le 29 juin comme le jour de cette glorieuse mort. Les *Acta Petri et Pauli* font de même. Cf. Tischendorf, *Acta Apostol. apocr.*, p. 39. On ne saurait faire rigoureusement la preuve; mais d'assez nombreux critiques acceptent cette ancienne donnée comme véritable. Voir Erbes, *Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus*, dans les *Texte und Untersuchungen*, nouvelle série, t. IV, Ire partie, 1899.

5° Saint Pierre subit-il le martyre en même temps que saint Paul? Plusieurs anciens auteurs le disent formellement; entre autres, Denys de Corinthe, dans Eusèbe, *H. E.*, II, XXV, t. XX, col. 209 : « Ils ont rendu témoignage à la même époque, » κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν. Cf. Eusèbe, *Chronic.*, traduction armén., t. XIX, col. 524, et traduct. de saint Jérôme, t. XXVII, col. 589. Saint Jérôme, *De vir. ill.*, 5, t. XXIII, col. 617, dit, en parlant de Paul : *Eodem die quo Petrus Romæ pro Christo capite truncatur.* Les traditions romaines s'expriment dans le même sens. D'autres anciens écrivains, sans affirmer directement ce fait, le supposent : tels saint Clément pape, Caïus, Origène, Tertullien, *l. c.* De nombreux historiens contemporains se rangent à cette opinion. Voir Funck, dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, édit. Kaulen, t. IX. col. 1863. Le poète Prudence, *Peristeph.*, 12, t. LX, col. 556-557, 560, fait mourir saint Paul un an après saint Pierre. Cf. aussi saint Augustin, *Serm.*, CCXCV, 7, et *Serm.*, CCCLXXXI, t. XXXVIII-XXXIX, col. 1352, 1683, qui ajoute cependant que le jour du martyre fut le même.

6° Le prince des Apôtres fut enseveli tout près du lieu de son supplice, sur la colline Vaticane, comme le disait déjà le prêtre romain Caïus, dans Eusèbe, *H. E.*, II, 25, t. XX, col. 207 : « Si tu veux aller sur le Vatican ou sur la route d'Ostie, tu trouveras les trophées (τὰ τρόπαια) de ceux qui ont fondé cette Église, » c'est-à-dire les tombeaux glorieux de saint Pierre, enterré au Vatican, et de saint Paul, enseveli près de la « via Ostiensis ». Saint Jérôme signale le même fait, *De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 607. Une tradition identique a été conservée par le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, p. 52-53, 158-159, et les *Acta Petri et Pauli*, 84, édit. Lipsius, p. 216. C'est là que le pape Anaclet construisit la *Memoria beati Petri* (*Lib. pontif.*, édit. Duchesne, p. 55 et 125); là que Constantin bâtit une basilique, sur l'emplacement de laquelle s'élève aujourd'hui l'œuvre admirable du Bramante et de Michel-Ange.

V. PORTRAIT MORAL ET PHYSIQUE DE SAINT PIERRE; SON ENSEIGNEMENT D'APRÈS LES DISCOURS DU LIVRE DES ACTES. — *I. CARACTÈRE DU PRINCE DES APÔTRES.* — Il n'a pas toujours été décrit exactement. C'est ainsi que divers écrivains, soit catholiques, soit protestants, attribuent à l'apôtre trop de défauts naturels : les uns,

pour relever la puissance de la grâce; les autres, pour amoindrir sa valeur personnelle. Son portrait moral est cependant aisé à reproduire, car ses grandes lignes sont esquissées aussi clairement que possible dans les récits évangéliques et au livre des Actes. La fougue, l'ardeur impétueuse en étaient le trait le plus saillant: ses paroles ne le démontrent pas moins bien que ses actes. Voir Matth., XVI, 22; XVII, 4; Marc., XIV, 29; Luc., V, 8; Joa., VI, 69; XIII, 9, 37, etc. A cet entrain véhément, qui lui fit si souvent prendre la parole au nom des autres Apôtres, cf. Matth., XV, 15; XVI, 16; XVIII, 21; Marc., I, 36; XI, 21; Luc., VIII, 45; Joa., VI, 69-70, etc., se joignaient la mobilité et l'impressionnabilité, cf. Matth., XIV, 30; Luc., V, 8, l'enthousiasme, Matth., XIV, 28-29, la candeur, Matth., XVI, 22; XVII, 4, la franchise et la loyauté, Matth., XIX, 27; Luc., V, 5, la générosité et la vaillance, Matth., IV, 18-20; Joa., XVIII, 10; Act., II, 14; III, 12-26, IV, 8; V, 29, etc., parfois la présomption et l'obstination, Matth., XXVI, 33, la timidité, Gal., II, 11-12, et même la faiblesse. Matth., XXVI, 40, 69. A ces divers points de vue, la nature de Pierre reflétait celle des Galiléens, ses compatriotes, telle que l'historien Josèphe nous l'a décrite. Voir *Ant. jud.*, XVI, 17; *Bell. jud.*. III, III, 2. Il était avant tout un homme d'action, comme il sut le montrer de la façon la plus admirable après la mort de Jésus-Christ. Son cœur était chaud, généreux, dévoué, ainsi qu'on le voit par de nombreux passages du Nouveau Testament. Voir L.-Cl. Fillion, *Saint Pierre*, p. 182-185.

II. SA REPRÉSENTATION SUR LES MONUMENTS FIGURÉS. — Le portrait physique de saint Pierre est très souvent reproduit sur les anciens monuments (sarcophages, mosaïques, fonds de verres, fresques des Catacombes). Voir Smith, *Dictionary of christian Bibliography*, t. II, p. 1621; Lipsius, *Die apokryph. Apostelgeschichte und Apostellegenden*, t. II, 1e partie, p. 213; F. X. Kraus, *Realencyklopädie der christl. Alterthümer*, t. II, p. 67; O. Marucchi, *S. Pietro e S. Paolo in Roma*, 1900, p. 161-169.

« Saint Jérôme *In Gal.*, I, 18, t. XXVI, col. 329, rapporte, d'après un ancien livre apocryphe, que saint Pierre aurait été chauve; et parfois il est figuré comme tel. Mais, sur les monuments les plus anciens, il porte la barbe, des cheveux courts et frisés; son visage est rond; ses traits sont ordinaires, comme ceux de la plupart des gens du peuple; toutefois, quoiqu'il ne soit nulle part idéalisé, sa physionomie respire toujours l'intelligence et la bonté. Plus tard, on le représente avec une tonsure : c'est le fruit d'une légende signalée par plusieurs écrivains du VIe ou du VIIe siècle, et suivant laquelle saint Pierre aurait été ignominieusement tondu par les ennemis de l'Évangile. » L.-Cl. Fillion, *Saint Pierre*, p. 188-189. Voir t. IV, col. 2188, fig. 579, la figure à droite.

III. ENSEIGNEMENT DOCTRINAL DES DISCOURS DE SAINT PIERRE. — Plus loin, nous aurons à spécifier la doctrine que le prince des Apôtres enseigne dans chacune de ses Épitres. Il est bon d'indiquer ici celle qui se dégage de ses huit discours du livre des Actes. Notons cependant qu'on aurait tort de vouloir déterminer rigoureusement par ces discours, comme on l'a fait parfois, quel était l'enseignement caractéristique soit de saint Pierre, soit des autres Apôtres, au début de l'histoire de l'Église. On ne doit pas oublier que ces allocutions furent des improvisations rapides, dictées par les circonstances, qu'elles furent nécessairement brèves, et que Simon-Pierre ne se proposa nullement d'y développer le symbole chrétien, soit en général, soit même sur tel ou tel point particulier. Il serait donc inutile d'y chercher, et de prétendre y trouver, un système dogmatique, parce que c'est avant tout une prédication apostolique, dont nous n'avons d'ailleurs qu'un écho nécessairement affaibli, quelque fidèle qu'il soit. Cette réserve faite, il est très intéressant de les parcourir, pour les envisager sous le rapport doctrinal. Voir *B. Weiss, *Lehrbuch der bibl. Theologie des N. T.*, 4e édit., Berlin, 1884, p. 114-116, 123-144; *Lechler, *Das apostolische und nachapostolische Zeitalter*, 3e éd., Leipzig, 1885, p. 225-241; *Mc Giffert, *A History of Christianity in the apostolical Age*, 1897, p. 48-63, 482-486; *Bovon, *Théologie du Nouv. Test.*, 2e éd., 1905, t. II, p. 51-70.

Les discours les plus importants au point de vue que nous étudions sont : 1° celui que saint Pierre adressa au peuple le jour de la Pentecôte, Act., II, 14-40; 2° celui qu'il prononça dans la cour du Temple, après la guérison du paralytique, Act., III, 12-26; 3° celui qu'il adressa au centurion Corneille et à ses amis. Act., X, 34-43. En effet, ces trois allocutions avaient pour but direct de gagner les auditeurs à la foi chrétienne. Néanmoins, les cinq autres discours de Pierre, Act., I, 16-22; IV, 8-12; V, 29-32; XI, 4-17; XV, 7-11, et la prière des fidèles, IV, 24-30, sont aussi très instructifs sous ce rapport. Des idées dogmatiques, morales, apologétiques et polémiques très variées y sont exprimées. On a dit très justement (B. Weiss, *l. c.*, p. 116) qu'on n'a pas suffisamment apprécié ces discours au point de vue théologique. Ce sont les documents les plus anciens que nous ayons pour nous renseigner sur la prédication apostolique au début de l'histoire de l'Église. Sur leur authenticité, voir ACTES DES APOTRES, t. I, col. 152. On peut les résumer tous en un mot très exact : ils sont un témoignage rendu à N.-S. Jésus-Christ. La doctrine en est très simple, comme le demandaient les circonstances; elle est cependant très riche aussi.

1° *Rapports de la religion nouvelle avec celle de l'Ancien Testament.* — Ces rapports sont très intimes; les deux religions sont étroitement alliées. La seconde se rattache à la première comme à sa racine, à sa préparation. Saint Pierre est très formel sur ce point, et il y revient fréquemment. Dans ses discours, comme plus tard dans ses écrits, il répète sans se lasser que le christianisme s'appuie de toutes manières sur les oracles prophétiques, qui l'ont annoncé d'avance, et dont il est la réalisation parfaite. Cf. Act., II, 14-21, 24-36; IV, 11; X, 43. Il cite en ce sens Moïse, Act., III, 22-23, les Psaumes, Act., II, 25-36; IV, 11, les grands et les petits prophètes, en particulier Joël, Act., II, 17-21; Jérémie, XXXI, 34, tous les oracles de l'Ancien Testament *in globo*. Act., III, 24. Ce fait ne pouvait qu'intéresser et frapper vivement les auditeurs juifs de l'apôtre.

2° *La christologie.* — C'est le point de départ, le point central et aussi le terme de la prédication de saint Pierre, Jésus est le Messie prédit par Dieu à son peuple, impatiemment attendu et désiré par les Juifs aux différentes époques de leur histoire. Act., III, 22. Dieu l'a en quelque sorte légitimé, accrédité par des miracles et des signes nombreux, Act., II, 22, 36; X, 38; il a fait descendre sur lui son Esprit. Act., X, 38; cf. Marc., I, 10. Jésus est le prophète annoncé par Moïse, le serviteur de Jéhovah prédit par Isaïe. Act., III, 13, 26; IV, 27, 30. Sa mort ignominieuse entrait elle-même dans le plan divin. Act., II, 23; III, 18; IV, 11, 25-28; V, 30; X, 39. La preuve la plus frappante de son caractère messianique consiste dans sa résurrection, dans son ascension et dans sa glorification sublime auprès de son père. Act., II, 33-35; V, 31, etc. Saint Pierre ne manque jamais d'opposer ces faits glorieux à la mort humiliante du Sauveur. Cf. Act., II, 36; III, 15; IV, 10; V, 30; X, 40. En effet, humainement parlant, la croix de Jésus était la négation de son caractère messianique, tandis que sa résurrection en est la preuve la plus convaincante; aussi l'apôtre fait-il de ce dernier mystère le centre de toute sa prédication. Cf. Act., I, 8, 22; II, 2-32, 36; III, 15; IV, 10; V, 30; X,

42, etc. Vivant et triomphant dans le ciel, il demeure toujours uni à son Église et lui envoie sans cesse de précieux secours. Act., II, 33; III, 16; IV, 10. Il reviendra un jour, puissant et glorieux, pour juger tous les hommes, Act., III, 26; X, 42, et alors commencera une ère de consommation pour son Église. Il est la pierre angulaire sur laquelle repose tout l'édifice chrétien. Act., IV, 11. — Les discours de Pierre n'affirment pas explicitement et directement la divinité de Jésus-Christ, mais ils la supposent constamment. Le point essentiel consistait à démontrer d'abord aux Juifs que Jésus était le Messie depuis longtemps promis. Il est le Saint de Dieu par excellence, ὁ ὅσιός σου, Act., II, 27, le saint et le juste, Act., III, 14, le prince de la vie, Act., III, 15, le Seigneur de toutes choses. Act., X, 36. Il est le Seigneur par antonomase (ὁ κύριος), comme Dieu lui-même, Act., I, 24; II, 20, 21, 36; III, 20; VII, 59-61; XI, 23, 24, etc., ou le Seigneur Jésus. Act., I, 31; IV, 33; XV, 11, etc. Dieu était avec lui d'une manière toute spéciale. Act., X, 38; en lui seul est placé le salut du monde. Act., IV, 12; V, 31. Assis sur le trône de Dieu, il est évidemment son égal. De grands miracles s'accomplissent en son nom. Act., III, 6, 16; IV, 30, etc. A tous ces points de vue, il est un être unique, d'une dignité et d'une puissance extraordinaires. Mais il est homme aussi : c'est Jésus de Nazareth, « homme approuvé de Dieu, » Act., II, 22, et, à ce titre, descendant royal de David. Act., II, 30.

3° *La sotériologie.* — Avec Jésus-Christ a commencé l'ère de rédemption annoncée par les prophètes. Act., II, 7; III, 24; X, 43. Les moyens de s'approprier le salut apporté par lui consistent : — 1. Sous le rapport négatif, à faire pénitence et à rompre avec le péché, Act., II, 38; III, 26; — 2. Sous le rapport positif, à accepter sans hésitation la prédication apostolique, qui est la parole de Dieu lui-même, Act., IV, 29; V, 32; X, 41-42, etc., à croire en Jésus-Christ comme au Sauveur depuis longtemps prédit, Act., II, 36; X, 43, et à recevoir le baptême en son nom, de manière à faire partie de la société des élus. Act., II, 38. En échange de cette foi en sa personne et pour rendre plus certaine l'acceptation individuelle du salut, Jésus remet les péchés des croyants sincères, Act., II, 38; III, 19; X, 43; il leur communique son Esprit, selon les antiques promesses, Act., II, 16, etc.; il leur accorde le salut éternel. Act., III, 15; IV, 11-12; V, 31, etc. Israël, en tant que peuple de l'alliance, avait un droit spécial à la rédemption messianique, cf. Act., II, 39; III, 26; V, 31; X, 36, 42, etc.; mais tous les peuples du monde, sans exception, devaient y participer aussi. Act., II, 17, 39; III, 25; X, 34-35; XV, 7. — On le voit par ce simple sommaire, rien n'est plus précis que l'enseignement doctrinal du prince des Apôtres, malgré son caractère élémentaire. Les Épîtres nous le présentent sous une forme plus large et plus complète.

VI. BIBLIOGRAPHIE. — Voir C. Fouard, *Saint Pierre et les premières années du christianisme,* Paris, 1886; Mgr Le Camus, *L'œuvre des Apôtres,* t. I, *Fondation de l'Église chrétienne,* Paris, 1891; Xavier, *Historia S. Petri,* 1639; P. Scheuren, *Petrus der Apostelfürst u. Statthalter Christi, nach der h. Schrift, den Vätern... dargestellt,* Aix-la-Chapelle, 1846; Janvier, *Hist. de saint Pierre,* Tours, 1875; * J. S. Howson, *Studies in the Life of St. Peter,* Londres, 1883; * A. Birks, *Studies in the Life and Character of St. Peter,* Londres, 1887; * Couard, *Simon Petrus der Apostel des Herrn,* 1889; Henriot, *Saint Pierre, son apostolat, son pontificat, son épiscopat; histoire, traditions et légendes,* Lille, 1891; * H. G. Thomas, *The Apostle Peter, outline Studies in his Life, Character and Writings,* Londres, 1904; L.-Cl. Fillion, *Saint Pierre,* Paris, 1906; * A. Brun, *Essai sur l'apôtre Pierre,* Montauban, 1905.

L. FILLION.

2. PIERRE (PREMIÈRE ÉPITRE DE SAINT). — I. LA QUESTION D'AUTHENTICITÉ. — Nous étudierons successivement les preuves extrinsèques et les arguments intrinsèques; puis, nous réfuterons les principales objections des néo-critiques.

I. PREUVE EXTRINSÈQUE. — Les témoignages rendus à notre Épître par les écrivains ecclésiastiques abondent depuis les temps les plus reculés. Aucun de ces anciens auteurs « n'a douté de son authenticité, ni même entendu parler de doute la concernant » (Olshausen). Si l'on se place au IVe siècle et que l'on remonte en arrière, on est tout d'abord frappé de ce fait que, dans toutes les listes qui énumèrent les livres canoniques du Nouveau Testament, à part une seule, la lettre est citée et attribuée à saint Pierre. C'est le canon de Muratori qui fait exception : ce qu'il dit des écrits de saint Pierre est d'ailleurs très obscur; il porte en cet endroit des traces visibles de corruption, et il est possible que la *Ia Petri* ait été mentionnée dans le texte primitif, comme le pensent des critiques de premier ordre. Voir Th. Zahn, *Gesch. des neutestam. Kanons,* t. II, 1re part., p. 110. Eusèbe, *H. E.,* III, 25, t. XX, col. 268, mentionne expressément l'Épître parmi les livres admis d'une manière incontestable, et il affirme, III, 3, t. XX, col. 217, que « les anciens prêtres l'ont citée dans leurs écrits comme étant très authentique. »

Au commencement du IIIe siècle et dès la fin du IIe, nous pouvons constater l'état de choses suivant. Pour l'Église d'Alexandrie, nous avons, d'une part, le témoignage du docte Clément, qui, non seulement cite la lettre et l'attribue à Pierre, *Strom.,* III, 18, t. VIII, col. 1213; *Pædagog.,* I, 6, t. VIII, col. 301 (cf. I Pet., I, 6-9; II, 2-3), mais en a donné une brève explication dans ses *Hypotyposeis* (cf. Eusèbe, *H. E.,* VI, 14, 1, t. XX, col. 549), et, d'autre part, l'attestation non moins claire d'Origène, dans Eusèbe, *H. E.,* VI, 25, 8, t. XX, col. 481; — pour les Églises d'Afrique, le témoignage soit de Tertullien, qui, s'il omet de la mentionner dans son énumération des *Instrumenta apostolica,* c'est-à-dire des écrits composés par les apôtres, lui emprunte, plusieurs passages (cf. *De orat.,* 20, t. I, col. 1182, et I Pet., III, 3; *Scorpiace,* XIV, t. II, col. 150, et I Pet., II, 17; voir Rönsch, *das Neue Testament Tertullian's,* p. 556-563), et la donne expressément comme l'œuvre du prince des Apôtres, soit de saint Cyprien (cf. *De bono patientiæ,* 9, t. IV, p. 628; *Contr. jud.,* III, 36, t. IV, col. 756); — pour les Églises de Syrie, celui de la *Peschito,* dont notre lettre a toujours fait partie; — pour les Églises des Gaules, celui de saint Irénée, qui lui emprunte plusieurs citations, en déclarant qu'elle a été composée par saint Pierre (cf. *Adv. hær.,* IV, IX, 2, t. VII, col. 998, et I Pet., I, 8; *ibid.,* XVI, 5, col. 1019, et I Pet., IV, 16); — pour l'Église de Rome, le témoignage de l'Itala, qui a toujours contenu la *Ia Petri,* comme le prouvent les citations de Tertullien et de saint Cyprien, et celui de saint Hippolyte (cf. *Fragm. in Dan.,* XII, 7, édit. Lagarde, 185, 20, et I Pet., I, 12).

La première Épître de saint Pierre est aussi très fréquemment citée dans le cours du IIe siècle, et à l'époque des Pères apostoliques. Voir la lettre des Églises de Lyon et de Vienne, en 177, dans Eusèbe, *H. E.,* V, 1 et 2, t. XX, col. 436; comp. I Pet., V, 6 et 8; S. Justin, *Dial. c. Tryph.,* 103, t. VI, col. 717 (cf. I Pet., V, 8); S. Irénée, *Adv. hær.,* I, 18, 3, t. VII, col. 645, cf. I Pet., III, 20; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* IV, XII, 83, et I Pet., I, 12; t. VIII, col. 1108; Hermas, *Vis.,* IV, 3, 4, et Pet., I, 7; *Sim.,* IX, 21, 3, XXVIII, 4-7, et Pet., IV, 14-16; *Sim.,* IX, 16, et I Pet., III, 19-20; Papias, dans Eusèbe, *H. E.,* III, XXXIX, 1, t. XX, col. 500; Polycarpe, *Philipp.,* I, 2, et I Pet., I, 8; II, 1, et I Petr., I, 13, 21; II, 2, et I Pet., III, 9; VIII, 1, et I Pet., II, 22, 24. Cf. Eusèbe, *H. E.,* IV, 14, t. XX,

col. 350; S. Clément de Rome, *1 ad Cor.*, 16, 17 et 33, t. I, col. 240, 244, 273, et I Pet., II, 21; XXII, 2, et I Pet., III, 10; XLIX, 5, et I Pet., IV, 8. Les témoignages de Papias et de saint Polycarpe ont d'autant plus de force, que les Églises gouvernées par eux (Hiérapolis et Smyrne) faisaient partie de la région à laquelle est adressée l'Épître. Celui de saint Clément a aussi une grande autorité, la lettre ayant été composée à Rome même, comme il sera dit plus loin. — Le témoignage le plus ancien de tous, et par suite l'un des plus importants, est celui de la *IIa Petri*, laquelle se présente, III, 1, comme étant la seconde lettre de l'apôtre Pierre. Il est vrai qu'il a existé autrefois des doutes au sujet de son authenticité, et qu'un grand nombre de critiques hétérodoxes la rejettent comme apocryphe (voir ci-dessous, col. 402-410); mais elle est très ancienne aux yeux de ces critiques eux-mêmes, car ils placent généralement sa composition entre les années 88 et 90. Son témoignage demeure donc ferme en toute hypothèse. Telle est la preuve extrinsèque, qui démontre l'authenticité de l'Épître de saint Pierre. Ces deux faits s'en dégagent : 1° l'Épître a été connue de très bonne heure dans toute l'Église; dès que celle-ci a possédé un recueil de littérature qui lui fût propre, la *Ia Petri* y est citée comme un écrit qui exerce une influence considérable; 2° à partir de saint Irénée, c'est directement et nommément à saint Pierre que tous les auteurs ecclésiastiques attribuent l'Épître.

Pour éluder un si puissant argument, les adversaires de l'authenticité éprouvent, on le conçoit, un très grand embarras, et il ne peuvent lui opposer que de très pauvres raisons. Voir Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, 1894, p. 131. 1° L'objection qu'ils tirent du silence du canon de Muratori a été brièvement réfutée plus haut. 2° Ils s'appuient aussi sur une double allégation de Pierre de Sicile (vers 870), *Historia Manichæor.*, c. XVII. D'après cet auteur, d'une part, les « pauliniens », qui voulaient établir un christianisme purement basé sur la doctrine de saint Paul, ne recevaient pas la *Ia Petri;* d'autre part, Théodore de Mopsueste, suivant une donnée fournie par Léonce de Byzance dans son écrit *Contra Nestor. et Eutych.*, l. IV (entre 560 et 600), t. LXXXVI, col. 1650, aurait abrégé et rejeté les Épîtres catholiques. Mais tout cela ne prouve « rien du tout », comme l'a fort bien dit Credner, *Einleit.*, t. II, p. 648; car les faits en question sont d'une date très tardive. D'ailleurs, le second de ces faits n'est pas même certain, puisque aujourd'hui encore les Nestoriens, qui ont conservé le canon biblique de Théodore de Mopsueste, regardent la Ire Épître de saint Pierre comme canonique. Voir Kihn, *Theodor von Mops.*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 64. 3° En troisième lieu, les néo-critiques s'appliquent à affaiblir la force des citations faites par les anciens auteurs. Ainsi, d'après Harnack, *Chronologie*, p. 463, saint Polycarpe n'aurait pas regardé notre Épître comme l'œuvre de saint Pierre, puisqu'il ne la lui attribue pas nommément, tandis qu'il mentionne expressément saint Paul en lui empruntant des citations. Mais la conclusion est illégitime; en effet, saint Polycarpe ne cite pas davantage les noms de saint Jean, des synoptiques, de saint Clément pape et des auteurs de l'Ancien Testament, lorsqu'il leur fait quelque emprunt. Si l'évêque de Smyrne fait une exception en faveur de l'apôtre des Gentils, c'est simplement parce qu'il s'adressait à une Église fondée par lui.

II. ARGUMENTS INTRINSÈQUES. — Ils confirment la preuve fournie par la tradition. La lettre se donne elle-même, I, 1, comme ayant été composée par « Pierre, apôtre de Jésus-Christ ». Or, de nombreux détails qu'elle renferme sont en parfait accord avec ce renseignement. Entre autres : — *a*) la mention de Silvain, V, 12, personnage important qui avait eu des relations étroites avec l'Église de Jérusalem et avec le prince des Apôtres, Act., XV, 22; — *b*) la mention de saint Marc, V, 13, dont saint Pierre connaissait depuis longtemps la mère, Act., XII, 12, et qu'il avait alors auprès de lui comme un fils spirituel et un compagnon dévoué, voir Eusèbe, *H. E.*, III, 36, t. XX, col. 300; — *c*) la mention de Babylone, V, 13, c'est-à-dire de Rome, où le prince des Apôtres se trouvait à la fin de sa vie. — *d*) V, 1 sq., l'auteur désigne certainement par le mot πρεσβύτεροι les prêtres-évêques préposés aux chrétientés d'Asie Mineure auxquelles la lettre est adressée. Il se présente lui-même comme leur συνπρεσβύτερος. Or, tout le ton de la lettre montre qu'il est de beaucoup leur supérieur à tous; ce qui est bien évident, puisqu'il est le chef de l'Église entière. Un faussaire, bien loin de parler avec une telle humilité, aurait fait valoir hautement le titre du prince des apôtres. — *e*) Nous avons à signaler aussi des allusions assez fréquentes aux paroles de Jésus-Christ. Cf. I, 10, et Luc., X, 24-25; I, 13, et Luc., XII, 35; I, 17, et Matth., VI, 9; II, 17, et Marc., XII, 17; III, 14, et IV, 14, avec Matth., V, 10-11; IV, 13, et Matth., V, 12; V, 3, et Marc., X, 42-43; V, 6, et Matth., XXIII, 12. Comp. aussi II, 6-8, avec Matth., XXI, 42, et Luc., XX, 17. Cf. Act., IV, 11. Ce dernier rapprochement est particulièrement frappant, car la combinaison de la pierre angulaire avec la pierre de scandale ne se trouve qu'en ces quatre passages, dont deux citent les paroles de Jésus et les deux autres les paroles de saint Pierre. — *f*) Plusieurs fois aussi, cf. Pet., I, 19-21; II, 21-25; III, 18-19; IV, 1, etc., l'auteur fait allusion à divers événements de la vie du Sauveur, et même, ce qui est encore plus significatif, aux relations personnelles qu'il avait eues avec lui. Le texte I Pet., I, 8 : « (Jésus-Christ) que vous aimez quoique vous ne l'ayez pas vu, » semble établir sous ce rapport une distinction spéciale entre l'auteur de la lettre et les lecteurs : ceux-ci ne connaissaient le Christ que par ouï dire; lui, il l'a vu de ses propres yeux. C'est bien à tort, on le voit, qu'on a accusé la *Ia Petri* de « manquer de souvenirs directs du ministère et de l'enseignement de Jésus. » J. Monnier, *La Ire Épître de l'apôtre Pierre*, Mâcon, 1900, p. 515. Celui qui l'a composée a été réellement témoin de la vie publique, de la passion et de la résurrection de Notre-Seigneur. S'il parle plus souvent de la passion, c'est à cause de l'importance spéciale qu'avait ce mystère pour les lecteurs, plongés alors dans l'épreuve. Voir Westcott, *An introduction to the Study of the Gospels*, 5e édit., Londres, 1875, p. 174-175. — *g*) Une preuve intrinsèque qui mérite toute notre attention, c'est la ressemblance qui existe, soit pour le fond, soit pour la forme, entre l'Épître et les discours de saint Pierre contenus dans le livre des Actes. Des deux côtés, peu de pensées abstraites et spéculatives, mais les faits principaux de la vie du Sauveur, présentés d'une manière concrète comme la base de notre salut. Cf. en particulier I Pet., I, 10-12, et Act., III, 18-25 et X, 43; I Pet., I, 20, et Act., II, 23, et III, 20; I Pet., II, 4, et Act., X, 11; I Pet., II, 24, et Act., V, 30, et X, 39; I Pet., III, 22, et Act., II, 33-34, et V, 31, etc. De part et d'autre aussi, l'auteur aime à rattacher sa doctrine aux oracles de l'Ancien Testament. Ce trait est vraiment caractéristique. De nombreuses pensées de l'Épître, comme celles des discours, ont un vêtement biblique. « On sent que l'auteur se meut dans un domaine familier, et que sa piété plonge ses racines dans la terre nourricière de l'ancienne Alliance. Il en parle la langue, il en reflète la pensée. » A. Brun, *Essai sur l'apôtre Pierre*, p. 79. Cf. Lechler, *Apost. und nachapost. Zeitalter*, 3e éd., p. 440-443; K. Burger, dans le *Kurzgefasster Komment.* de Strack et Zöckler, *N. Test.*, 4e Abth., p. 153 de la 2e édit. Voir en particulier les passages, I, 16, 17, 24-25; II, 4, 6, 7, 9, 10, 22, 24; III, 6, 9, 10, 11, 20; IV, 8, 18, etc. —

h) L'Épître reflète véritablement le caractère de saint Pierre, tel que nous le révèlent les récits des Évangiles et des Actes des Apôtres. Sa personnalité y apparaît tout entière, comme fait celle de saint Paul dans ses propres lettres. Nous y contemplons l'homme pratique, l'homme d'action, l'homme au tempérament ardent et généreux, l'homme qui exhorte avec bonté, en employant des expressions et des images pittoresques. C'est donc d'une manière très injuste que divers critiques regardent notre Épître comme un produit littéraire dénué d'originalité. Voir en sens contraire Scharfe, *Die Petrinische Strömung der neutestam. Litteratur*, 1893. Les images concrètes et frappantes y abondent; cf. I, 7, 13, 18, 23, 24; II, 2, 4, 5, etc. L'auteur dramatise son exposition au moyen d'épithètes vigoureuses, I, 4, 7, 8, 19; V, 10, etc.; il emploie des verbes composés et varie les prépositions pour mieux exprimer les nuances de sa pensée, I, 2, 3, 5, 12, 13, etc.; il a recours aux contrastes pour mieux insister sur l'idée, I, 6, 8, 11; II, 4, 7, etc. Tout cela manifeste un esprit original, puissant, ardent, comme l'était celui de Simon-Pierre. Voir Belser, *Einleit.*, p. 701.

III. OBJECTIONS DES CRITIQUES CONTRE L'AUTHENTICITÉ. — 1° *Histoire de leurs attaques.* — Sans doute, ces différentes preuves intrinsèques n'ont pas la même valeur que les témoignages cités plus haut; mais elles les corroborent singulièrement. Néanmoins, quoique si bien accréditée de toutes manières, la *Ia Petri* ne pouvait pas plus échapper que les autres parties du N. T. aux procédés dissolvants de la critique rationaliste. Déjà Semler, en 1784, avait émis des doutes sérieux sur l'authenticité, que Cludius, un peu plus tard, a été le premier à nier franchement, dans son livre *Uransichten des Christenthums*, Altona, 1808, p. 296-300. Eichhorn, en 1818, a marché sur ses traces. F. Baur, *Theol. Jahrbücher*, 1856, t. II, p. 193-198, et ses disciples (notamment Schwegler, *Das nachapostol. Zeitalter*, Tubingue, 1846, t. II, p. 2-16; H. Holtzmann, dans Schenkel, *Bibel-Lexikon*, t. IV, p. 495-498.; Hilgenfeld, *Einleit. in das N. T.*, p. 625-630) se sont particulièrement distingués par la violence de leurs attaques, mais sans pouvoir se mettre d'accord entre eux pour les détails de leurs théories, ni pour la date de l'Épître, etc. Celle-ci serait, comme tant d'autres parties du Nouveau Testament, un écrit de conciliation, *Unionsschrift*, destiné à célébrer l'harmonie finalement établie entre les deux grands partis hostiles, le Pétrinisme et le Paulinisme. Elle démontrerait, en même temps, comment les idées pauliniennes peuvent être mises à profit dans l'intérêt du parti judéo-chrétien. Baur, *loc. cit.*, p. 219-222. De là ces réminiscences perpétuelles des épîtres de saint Paul qu'on prétend découvrir dans la *Ia Petri* (voir plus bas, col. 385) et qui donneraient, assure-t-on, « l'impression que la lettre provient d'un disciple de Paul. » Mais, comme on l'admet universellement aujourd'hui, « cette théorie (de l'école de Tubingue), qui est profondément ébranlée d'une manière générale, est réfutée en particulier dans l'application qui en a été faite à I Pet. » Harnack, *Chronologie*, t. I, p. 456. D'après Jülicher, *Einleit.*, p. 134-136, de la 1re édit., la lettre, à cause de ses relations avec l'Épître aux Romains, aurait été composée par un chrétien qui résidait alors à Rome, mais qui était originaire d'Asie Mineure. Selon von Soden, *Hand-Comment. zum N. T.*, t. III, 2e part., p. 117, la lettre aurait Silvain pour auteur. Cf. V, 12. Mc Giffert, *History of Christianity in the apostolical Age*, p. 598, l'attribue à saint Barnabé. D'autres critiques s'en sont tenus à l'opinion traditionnelle, mais en admettant que l'Épître est dans un état d'infériorité et de dépendance par rapport aux écrits de saint Paul; ce qu'on explique en disant que Pierre, pratique avant tout, n'avait pas une grande originalité littéraire (Bleek, etc.), que c'était un théologien médiocre (Renan), ou du moins une nature « réceptive, impressionnable » (Salmon). Suivant Harnack, *Lehre der zwölf Apostel*, t. II, p. 106-109, et *Chronologie*, t. I, p. 455-465, les premières et les dernières lignes de l'Épître, I, 1-2; V, 12-14, n'appartiendraient pas au texte primitif; elles auraient été ajoutées à la lettre, lorsque celle-ci fut officiellement déclarée canonique. Le document primitif, I, 3-V, 11, que ce fût une lettre ou non (ce que M. Harnack avoue ne pouvoir déterminer), serait l'œuvre de « quelque docteur ou professeur distingué », qui l'aurait peut-être composé à Rome, entre les années 83-93, ou même vingt ans plus tôt. Toutefois, d'une part, l'adresse de la lettre, qui est si concrète et caractéristique, et, d'autre part, la conclusion, dont les détails conviennent si bien à saint Pierre, protestent contre cette hypothèse; et puis, qu'aurait été ce document original, comme nous l'avons vu, et attribué au prince des apôtres dès la plus haute antiquité? Le Dr Harnack sent si bien la faiblesse de sa conjecture, qu'il se déclare prêt, au cas où on la trouverait inexacte, à « regarder l'improbable (c'est-à-dire, ce qui est improbable à ses propres yeux) comme possible, et à revendiquer l'épître pour Pierre lui-même, plutôt que de supposer qu'elle a été écrite par un pseudo-Petrus. » *Chronolog.*, t. I, p. 464.

2° *Première objection.* — L'argument tiré des affinités de la *Ia Petri* avec les Épîtres pauliniennes et l'Épître de saint Jacques, est mis fréquemment en avant par les critiques contemporains. D'après eux, cette affinité serait telle, que la lettre ne pourrait pas avoir été composée par saint Pierre, mais seulement par un disciple de saint Paul. Voir McGiffert, *l. c.*, p. 593-595; Jülicher, *Einleit.*, p. 132-133; H. Holtzmann, *Einleit.*, p. 313-316. Cette assertion remonte aux dernières années du XVIIIe siècle; mais elle a été surtout développée au début du XIXe siècle, par Scholz, *Der schriftstell. Werth und Charakter des Johannes*, 1811, p. 12, par Eichhorn, *Einleit. in das N. T.*, 1814, t. III, § 284-286. Ce dernier rattache presque toutes les pensées et les expressions de la *Ia Petri* aux Épîtres de saint Paul. Le savant catholique Hug, *Einleit. in die Schrift. des N. T.*, 4e édit., t. II, § 166, les protestants Schott, *Isagoge*, 1830, § 96, de Wette, *Lehrbuch der Einleit.*, 5e édit., 1848, § 172, et d'autres reconnurent aussi, mais avec plus de mesure, qu'il existe un certain nombre de ressemblances préméditées entre notre Épître et celles de saint Paul : saint Pierre aurait fait ces emprunts à dessein, parce qu'il écrivait à des chrétientés fondées par saint Paul (Hug); ou bien, il aurait voulu manifester sa conformité de pensées avec l'Apôtre des Gentils, soit contre les hérétiques (Schott), soit sur l'ensemble de la doctrine chrétienne (de Wette). Voir aussi la *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1874, p. 360-375; 1881, p. 178-186, 332-342.

D'assez bonne heure on protesta contre cette affirmation, spécialement contre sa forme la plus exagérée, et on essaya de démontrer, tantôt dans les articles de Revues, — Rausch, dans le *Krit. Journal* de Winer et Engelhardt, t. VIII, 1828, p. 396; Lücke, dans les *Theol. Studien und Kritik.*, 1833, p. 528, — tantôt dans les ouvrages proprement dits (Mayerhoff, *Hist. krit. Einleit. in die petrin. Schriften*, 1835, p. 104; B. Brückner, édition remaniée du commentaire de L. de Wette, 1853, Introd., § IV; B. Weiss, *Der petrin. Lehrbegriff*, p. 381, que saint Pierre n'a utilisé nulle part les lettres de saint Paul, ou du moins que le fait est très douteux et ne saurait être prouvé avec certitude, ou enfin que les prétendus emprunts se bornent à des réminiscences et à des échos plus ou moins conscients. L'ouvrage du Dr B. Weiss est particulièrement remarquable sur ce point. Sans nier que saint Pierre ait connu les écrits de saint Paul et qu'il ait pu s'en approprier quelques pensées ou expressions, lorsqu'elles cadraient avec le thème qu'il avait à traiter, l'auteur

relève en détail les exagérations dans lesquelles on est tombé; puis il restreint le débat à l'Épître aux Éphésiens et à celle aux Romains (chap. XII-XIII), avec lesquelles, dit-il, la *I[a] Petri* présente des ressemblances très réelles. Ce sentiment est admis de nos jours par un assez grand nombre de critiques, dont quelques-uns ajoutent l'Épître de saint Jacques à celles de saint Paul aux Romains et aux Éphésiens. Voir Th. Zahn, *Einleit. in das N. T.*, t. II, p. 30; Cornely, *Introd.*, t. III, p. 626-627; Belser, *Einleit.*, p. 694.

a) *Relations de la* I[a] Petri *avec l'Épître aux Romains.* — M. B. Weiss reconnaît qu'il existe des points de contact évidents entre divers passages de I Pet., et les chap. XII-XIII de la lettre aux Romains. De même Kühl, *Die Briefe Petri*, p. 40. Hofmann, dans son commentaire de notre Épître, *Die heilig. Schriften des N. T.*, 1875, t. VI, p. 208, mentionne comme des réminiscences de l'un ou de l'autre des deux écrivains, 1° le verbe συσχηματίζεσθαι (il n'est pas employé ailleurs dans le N. T.), associé dans I Pet., I, 14, à ταῖς πρότερον ἐπιθυμίαις, et dans Rom., XII, 2, à τῷ αἰῶνι τούτῳ; 2° l'adjectif λογικός, employé dans I Pet., II, 2, à propos du lait de la divine parole, et Rom., XII, 2, à propos du service de Dieu; 3° la locution κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδίδοντες, qu'on trouve identiquement dans I Pet., III, 9, et Rom., XII, 17. Les critiques établissent encore les rapprochements suivants : I Pet., II, 5, et Rom., XII, 1; I Pet., II, 13-14, et Rom., XIII, 1-6; I Pet., III, 8-9, et Rom., XII, 9-10; I Pet., IV, 7, et Rom., XIII, 12; I Pet., IV, 10-11, et Rom., XII, 6-8. Ils allèguent encore I Pet., II, 24, et Rom., VI, 2, 6, 18; I Pet., II, 6-7, et Rom., IX, 33; I Pet., IV, 1, et Rom., VI, 6. Il règne certainement quelque ressemblance entre ces divers passages; mais, des deux côtés aussi, il y a une indépendance très réelle. Comme le dit fort bien le D[r] Kühl, *l. c.*, p. 18, les ressemblances signalées permettent seulement de supposer que saint Pierre, qui a écrit en dernier lieu, avait lu l'épître aux Romains, et qu'il s'en est approprié, tout en demeurant très original, des pensées et des expressions qui s'harmonisaient avec le but de sa lettre.

b) *La* I[a] Petri *et l'Épître aux Éphésiens.* — « On a souvent attiré l'attention sur une certaine ressemblance de notre lettre avec l'Épître de saint Paul aux Éphésiens. Si l'on n'entend pas cela d'un emprunt proprement dit des pensées, mais d'un certain accord dans les expressions, les concepts et les constructions, nous l'admettons aussi. » Belser, *Einleit.*, p. 694. De même le D[r] Zahn, *Einleit.*, t. II, p. 30 et 36, qui tire simplement de ce fait la conclusion que saint Pierre connaissait l'épître aux Éphésiens, et que la *I[a] Petri* est authentique, attendu qu'un faussaire de la première partie du second siècle n'aurait eu aucune raison de faire des emprunts proprement dits à saint Paul. On a rapproché les uns des autres les passages suivants : I Pet., I, 3, et Eph., I, 3 (début identique, mais qu'on retrouve dans la II[e] aux Cor.; d'ailleurs, la suite diffère totalement des deux parts; I Pet., I, 14-18, et Eph., IV, 17-18 (exhortation à mener une vie toute chrétienne); I Pet., I, 20, 10-12, et Eph., I, 4; III, 6-11; I Pet., II, 4-7, et Eph., II, 20-22; I Pet., III, 4 (κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος), et Eph., III, 16 (ἔσω ἄνθρωπος); I Pet., III, 18 (ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ), et Eph., II, 18 (δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν πρὸς τὸν πατέρα); I Pet., III, 22, et Eph., I, 20-22, etc. Quelques néo-critiques, entre autres Sieffert, Hilgenfeld's *Zeitschrift*, 1881, p. 179, trouvent les ressemblances si nombreuses entre les deux écrits, qu'ils leur attribuent le même auteur, lequel ne serait ni saint Pierre ni saint Paul. Voir aussi Gunkel, *Die Schriften des N. T. neu übersetzt*, 1907, t. II, 3[e] partie, p. 27. Mais cela est tout à fait inadmissible. Voir T. Zahn, *Einleit.*, t. II, p. 36; Kühl, *l. c.*; Keil, *Comment. über die Briefe des Petrus*, p. 12-14; B. Weiss, *loc. cit.*, p. 13. Le D[r] von Soden, *loc. cit.*, va même jusqu'à regarder comme douteux le point de contact de la *I[a] Petri* avec l'Épître aux Éphésiens. Le même auteur, *Hand-Commentar zum N. T.*, t. III, 2[e] partie, p. 97-98, remarque que l'auteur de la *I[a] Petri*, tout en utilisant les œuvres de saint Paul, a complètement laissé de côté la terminologie de l'apôtre des Gentils, et qu'il ne mentionne pas même les idées spécifiquement pauliniennes. En résumé, on compte dans la *I[a] Petri* environ soixante expressions qu'on ne rencontre ni dans saint Paul, ni dans les autres livres du Nouveau Testament. Parmi les ressemblances alléguées, plusieurs proviennent d'un fonds commun de pensées et d'expressions qu'aucun auteur chrétien ne pouvait éviter (tels les mots πίστις, ἐλπίς, ζωή, χάρισμα, etc.). Dans sa II[e] Épître, III, 15, saint Pierre affirme avoir lu les Épîtres de son « frère bien-aimé » Paul; il est donc difficile de ne pas admettre l'existence, dans son écrit, de quelques réminiscences très réelles; mais il demeure toujours indépendant, original, et n'imite ni de près ni de loin d'une manière proprement dite.

c) *La* I[a] Petri *et l'Épître de saint Jacques.* — Ici encore, on signale un certain nombre de ressemblances. Les deux Épîtres sont adressées aux fidèles de la διασπορά, I Pet., I, 1, et Jac., I, 1; mais avec de grandes différences pour le sens. Le passage I Pet., I, 6-7, a beaucoup d'analogie avec Jac., I, 2-3 (noter en particulier l'expression τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως, qu'on ne trouve pas ailleurs dans le N. T.). Cf. aussi I Pet., II, 1, et Jac., I, 21; I Pet., IV, 8, et Jac., V, 20; I Pet., V, 5-9, et Jac., IV, 6, 10. Mais, dans ces divers passages, les divergences sont plus grandes que les ressemblances. Il en est de même par rapport à la régénération chrétienne, I Pet., I, 23, et Jac., I, 18, et aux désirs de la chair, I Pet., II, 11, et Jac., IV, 1. La citation de trois passages identiques de l'Ancien Testament dans les deux écrits, cf. I Pet., V, 5, 9, et Jac., IV, 7; I Pet., IV, 8, et Jac., V, 20; I Pet., I, 24-25, et Jac., IV, 10-11, ne prouve pas davantage qu'il existe une dépendance proprement dite entre leurs auteurs.

3° *Seconde objection.* — Les adversaires de l'authenticité font une autre objection, à laquelle ils attachent aussi une grande importance. La lettre suppose, disent-ils, qu'à l'époque même où elle fut publiée, les chrétiens étaient sous le coup d'une persécution générale et officielle dans l'empire; ce qui ne saurait convenir qu'au règne de Trajan, puisque la persécution de Néron ne dépassa guère les limites de Rome. Il suit de là que saint Pierre, mort au plus tard en 67, ne peut pas être l'auteur de la lettre. Voir H. Holtzmann, *Einleit.*, 3[e] édit., p. 494; Jülicher, *Einleit.*, p. 135; McGiffert, *History of the apostol. Age*, p. 596-597. Mais cette objection a pour base une fausse interprétation de I Pet., IV, 15-16, et des passages analogues, I, 6; II, 12; III, 9, 15-16; IV, 4, 12-14. Aucun de ces textes n'exige l'existence d'une persécution sanglante et officiellement organisée par l'empereur, ou par ses représentants dans les provinces, soit sous Trajan, soit même antérieurement sous Néron. Il n'y est question ni de juges et de tribunaux, ni de prison, de supplices ou de confiscations. Ce n'est point de la part des autorités constituées que les fidèles avaient alors à souffrir, mais de leurs anciens coreligionnaires, qui leur faisaient sentir leur mécontentement et leur haine de mille manières, dans les relations quotidiennes de la vie. Cf. I et II Thess., où saint Paul mentionne quelque chose de semblable pour les Thessaloniciens. Voir aussi Rom., XII, 14-16; Eph., IV, 27; V, 15-16; Heb., X, 32-34; Jac., II, 13-17. L'auteur, dans ce passage, en parlant des autorités civiles, n'a pas de reproche spécial à leur adresser; il les caractérise même comme punissant les méchants et réconfortant les bons. Il aurait difficilement agi de

la sorte, si elles avaient persécuté ouvertement les chrétiens. — Les arguments par lesquels les néo-critiques s'efforcent de démontrer que la *Ia Petri* n'est pas l'œuvre du prince des Apôtres n'ont donc rien de solide.

II. Occasion et But de l'Épître. — Ils ressortent assez clairement du fond même de l'écrit, qui les rattache aux circonstances parmi lesquelles se trouvaient les destinataires. — 1° Les Églises d'Asie Mineure auxquelles il est adressé, sans être, comme il a été démontré plus haut (col. 386), sous le coup d'une persécution violente et officiellement organisée, avaient néanmoins beaucoup à souffrir. Les païens et les Juifs au milieu desquels ils vivaient leur infligeaient toutes sortes de vexations pénibles. Ce fait n'a rien d'étonnant, quand on se place dans la situation des membres de la primitive Église : les nouveaux convertis abandonnaient non seulement leurs idoles, leur culte, leurs superstitions, cf. I Pet., I, 18, mais en grande partie aussi leur manière antérieure de penser et leur genre de vie; et leurs anciens coreligionnaires ne leur pardonnaient pas ce qu'ils regardaient comme une apostasie tout à la fois religieuse, nationale et sociale. Voir Tacite, *Ann.*, 44; Suétone, *Nero*, 16. On leur reprochait aussi leur vie simple, qui était comme un reproche perpétuel pour leurs compatriotes païens, I Pet., IV, 4, et l'on ne comprenait pas qu'ils ne retombassent point dans leurs excès d'autrefois. On les contristait, I, 6-7, on les calomniait, on les accusait de crimes divers, II, 12, et III, 16 : tout cela, soit par suite de l'ignorance et des préjugés, soit par mauvais vouloir et méchanceté proprement dite. D'après IV, 12, un mouvement particulier de haine et d'hostilité venait d'éclater contre les chrétientés d'Asie. Ces vexations étaient récentes, et les fidèles n'y étaient pas encore habitués; de là, pour eux, le trouble et le danger du découragement, et, par suite, de l'apostasie, car le démon ne manquerait pas de mettre à profit cette situation pour les tenter, cf. I Pet., V, 8. Le prince des Apôtres leur écrivit donc pour les consoler au milieu de leurs épreuves et pour les affermir dans la foi. Pour cela, il leur montre que la souffrance est comme la vocation du chrétien, et qu'elle leur procurera plus tard une grande gloire, de même qu'elle est dès ici-bas pour eux une grande grâce. Il les engage en même temps à bien remplir, malgré tout, leurs devoirs envers la société, envers eux-mêmes et envers l'Église.

2° Comme on le voit, le but de l'Épître est tout pratique, nullement dogmatique ou polémique. L'auteur l'expose lui-même à la fin de la lettre, V, 12 : « Je vous ai brièvement écrit, pour vous exhorter et pour vous attester que cette grâce de Dieu à laquelle vous êtes attachés est la véritable (c'est-à-dire, que votre religion est la seule vraie). *Obsecrans et contestans* (παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν) : ces deux participes résument tout le contenu de l'Épître, où l'exhortation alterne avec l'enseignement proprement dit. Comme exemples de ces « attestations » ou témoignages, qui donnent plus de poids à l'exhortation, voir I, 3-12, 18-21, 23, 25; II, 3-10, 19-20; III, 14-16; IV, 12-14; V, 7, 10, 12. L'apôtre exhorte ses lecteurs, en pensant à la situation douloureuse où ils se trouvaient; il atteste et il témoigne qu'en dépit des adversités qu'elle occasionne, la religion chrétienne est la grâce des grâces pour ses adeptes sincères et généreux, et qu'il faut y persévérer avec courage. C'est l'exhortation qui domine; elle va d'un bout à l'autre de l'Épître, sous des formes variées. Elle porte sur la sainteté, l'obéissance, la charité fraternelle et le support du prochain, les devoirs envers la société et la famille, la vigilance, et surtout la patience dans l'épreuve. Le témoignage a pour objet, tantôt direct, tantôt indirect, les bienfaits paternels de Dieu, la splendeur de l'héritage réservé aux fidèles, la force que procure l'union à Jésus-Christ, et spécialement les exemples du divin Crucifié. L'auteur jette souvent sur Jésus en croix un regard plein d'amour. — Une occasion plus spéciale fut le départ de Silvanus pour l'Asie Mineure. Ce disciple avait eu, comme compagnon de saint Paul, des relations intimes avec quelques-unes des chrétientés de cette région. Cf. Act., XVI, 19; XVII, 4, 15; XVIII, 5; II Cor., I, 19; IV, 7-14; I Thess., I, 1, etc. C'est lui, d'après V, 13, qui fut chargé de porter la lettre.

III. Sujet. — L'auteur a précisé lui-même le sujet en indiquant son but, V, 12. Voir aussi I, 13; V, 9-10. Aucune pensée dogmatique ou polémique ne domine la lettre et ne lui communique une forme spéciale, comme cela a lieu pour la plupart des Épîtres de saint Paul. L'opinion contraire, soutenue par l'école de Tubingue, est aujourd'hui complètement abandonnée. Si quelques concepts ont plus d'importance que les autres, c'est, d'une part, celui de la sainteté que doivent pratiquer les chrétiens, par suite de leur vocation même; d'autre part, celui de la souffrance bien supportée, à l'exemple de Jésus-Christ (« le vrai chrétien dans la souffrance, » dit Jülicher, *Einleit.*, 1e édit., p. 132); enfin, celui de l'espérance, car les amis du Christ seront récompensés éternellement comme lui, après avoir mené une vie sainte, et supporté comme lui patiemment les peines de la vie. L'auteur ne s'attache nullement à exposer les principes; ses intentions sont avant tout pratiques, en conformité avec le but qui vient d'être marqué. Avant toutes choses, il se propose d'exhorter ses lecteurs à demeurer fermes dans la foi, malgré les souffrances qu'ils endurent pour elle. S'il signale de nombreux points de doctrine (voir plus bas, col. 394), s'il « témoigne », comme il dit, c'est une manière transitoire et secondaire, en tant que son témoignage pouvait servir de base à ses exhortations. Saint Paul sépare d'ordinaire très nettement la partie pratique de ses Épîtres de la partie dogmatique; il n'en est pas de même de saint Pierre dans cette lettre, où l'exhortation et l'instruction se tiennent perpétuellement et s'appuient l'une sur l'autre. Le manque de caractère dogmatique n'empêche pas cet écrit de former un tout bien compact, et jamais encore on n'a songé à attaquer son unité.

IV. Division et analyse de l'Épître. — Il n'y a pas de plan précis, tant la pensée est spontanée et pour ainsi dire sans préméditation. Le ton est presque toujours celui de l'exhortation paternelle; ce qui exclut une marche systématique des pensées. L'auteur passe d'une recommandation générale à des recommandations particulières, et *vice versa*, sans s'occuper de mettre un ordre très logique dans ses idées. Elles ne sont pas cependant dépourvues de tout enchaînement. Les groupes plus ou moins considérables de versets qui développent une même pensée se rattachent les uns aux autres, de manière à former trois séries d'exhortations, encadrées entre un court préambule, I, 1-2, et une conclusion très brève aussi, V, 12-14. La salutation initiale, I, 1-2, se compose des trois éléments accoutumés : le nom de l'auteur, la désignation des destinataires, un souhait pieux et affectueux.

1° La première des trois sections, I, 3-II, 10, peut s'intituler : Privilèges accordés par Dieu aux chrétiens et sainteté qu'ils exigent. Elle s'ouvre par une action de grâces à Dieu, pour les dons entièrement gratuits de la régénération spirituelle et du céleste héritage, que Jésus-Christ a mérités pour les chrétiens, I, 3-5; dons tellement précieux, qu'ils doivent être une cause perpétuelle d'allégresse, même parmi les épreuves de la vie, I, 6-9. Les prophètes avaient annoncé depuis longtemps ce salut apporté aux hommes par le Christ, et les anges sont désireux de le connaître à fond, I, 10-12. Après ce beau début, l'apôtre exhorte ses lecteurs à

mener une vie digne de l'immense bienfait qu'ils ont reçu de Dieu, il signale tour à tour la nécessité générale d'une vie sainte, quelques-uns des devoirs spéciaux qui en découlent et le grand modèle de perfection que nous devons suivre. Appelés au salut, les chrétiens doivent être pleins d'espérance en Dieu, qui leur a accordé cette grande faveur, et lui devenir semblables, en pratiquant la sainteté, I, 13-16. L'exhortation à la sainteté est motivée aussi par la justice divine et par notre rédemption, qui a coûté la vie à Jésus-Christ, I, 17-21; puis la charité mutuelle des chrétiens est envisagée comme un élément de leur perfection, I, 22-25. La sainteté chrétienne étant la conséquence de la régénération, il faut travailler à l'accroître sans cesse, II, 1-3, et c'est en s'approchant du Christ, vraie source de la perfection spirituelle, et en adhérant intimement à lui, qu'on peut réaliser cet idéal, II, 4-10.

2° La seconde série d'exhortations, II, 11-IV, 6, envisage les chrétiens au milieu du monde, et leur rappelle quelques-uns de leurs devoirs généraux et particuliers. C'est un petit traité de morale pratique, dont voici les principaux détails. Dans une courte introduction, II, 11-12, l'auteur formule une pensée importante : il faut que les fidèles aient une conduite très sainte, capable d'édifier même les païens. De cette recommandation générale, il passe à plusieurs domaines spéciaux, sur lesquels les vrais disciples de Jésus sont tenus de manifester leur perfection. Il traite successivement des obligations des chrétiens envers le pouvoir civil, II, 13-17, des devoirs des esclaves, auxquels il présente comme modèle Jésus-Christ humilié et outragé, II, 18-25; les relations réciproques des époux, III, 1-7. Saint Pierre revient ensuite à l'exhortation générale, qu'il fait porter sur les points suivants : sommaire des devoirs du chrétien à l'égard du prochain, III, 8-12; la fidélité à Dieu malgré les épreuves, qui, bien supportées, sont par elles-mêmes une récompense pour le chrétien, III, 13-17; encore l'exemple du Christ, qui a souffert pour nous, tout innocent qu'il fût, et qui a prêché l'Évangile, non seulement aux vivants, mais aussi aux âmes détenues dans les limbes, III, 18-22; idéal du chrétien, qui consiste à mener une vie tout exempte de péché, IV, 1-6.

3° La troisième série d'exhortations, IV, 7-V, 11, renferme des recommandations qui concernent la vie intime des chrétientés particulières. Introduite par cette transition, « Le jugement de Dieu approche et réclame des dispositions parfaites, » elle entre en d'assez nombreux détails pratiques, que l'on peut grouper sous ces divers chefs : vertus à pratiquer en vue de la proximité du jugement divin, IV, 7-11; confiance en Dieu parmi les épreuves, car, si l'on participe aux souffrances du Christ, on aura également part à sa gloire, IV, 12-15; obligations mutuelles des pasteurs et de leurs ouailles, V, 1-5ª; autres vertus que tous les chrétiens sont tenus de pratiquer, V, 5ᵇ-11. — La lettre se termine par un épilogue assez court, V, 12-14, composé d'une petite réflexion de l'auteur à propos de son écrit, et de quelques salutations.

V. Destinataires de l'Épître. — Ils sont désignés de la façon la plus nette dans le premier verset, I, 1 : « Aux élus étrangers et dispersés dans le Pont, la Galatie, la Cappadoce, l'Asie et la Bithynie. » Les cinq provinces mentionnées faisaient partie de l'Asie Mineure, dont elles occupaient le nord (le Pont et la Bithynie), l'ouest (l'Asie proconsulaire), la partie centrale et orientale (la Galatie et la Cappadoce). Comme la province du Pont est nommée la première, notre Épître a porté aussi, aux temps anciens, dans l'Église latine, le nom de *Epistola ad Ponticos*. Cf. Tertullien, *Scorpiac.*, 12, t. II, col. 146; S. Cyprien, *Testim.*, III, 36-37, t. IV, col. 756. L'Évangile, d'après certains commentateurs, avait été annoncé dans ces différentes régions par saint Paul, et par ses collaborateurs Barnabé, Épaphras, Silvain, etc., soit directement, comme en Galatie, Act., XV, 40; XVI, 6; Gal., IV, 13; en Asie, Act., XIX, 1, soit indirectement (des chrétiens de l'Asie proconsulaire avaient pu porter la bonne nouvelle en Bithynie et en Cappadoce, comme cela avait eu lieu pour la Phrygie, d'après Col., II, 1). Nous avons vu plus haut (col. 371) que saint Pierre lui-même a pu exercer son ministère apostolique dans l'une ou l'autre de ces provinces, mais que le fait est loin d'être certain, et que l'hypothèse contraire est même de beaucoup la plus vraisemblable.

Les membres des Églises ainsi fondées avaient appartenu en grande partie au paganisme. Voir S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, I, 39, et II, 3, t. XXIII, col. 275, 300, quoique ailleurs il soit d'un autre avis, et S. Augustin, *Cont. Faust.*, XXII, 896, t. XLII, col. 460. Plusieurs passages de l'Épître rendent cette opinion tout à fait certaine. D'après I, 14, les lecteurs avaient vécu autrefois dans une complète ignorance religieuse; d'après I, 18, leurs ancêtres avaient vécu dans l'idolâtrie; d'après II, 9-10, Dieu les avait appelés à sa merveilleuse lumière et avait fait d'eux son peuple privilégié, eux qui n'étaient rien auparavant; d'après III, 6, leurs femmes étaient devenues des filles de Sara, ce qui prouve qu'elles ne l'étaient point par la naissance; d'après IV, 2-4, avant leur conversion, ils s'étaient livrés au culte des faux dieux et à toutes les immoralités du paganisme. Ces détails ne sauraient convenir à des judéo-chrétiens, mais seulement à des païens d'origine, comme l'ont admis et l'admettent encore de nos jours la plupart des interprètes et des critiques. Voir Hundhausen, *Das erste Pontificalschreiben des Petrus*, p. 45, note *n*. Il n'est donc pas étonnant que Cassiodore, *Instit. div.*, 14, t. LXX, col. 1125; Junilius Africanus, *De part. leg.*, I, 6, t. LXVIII, col. 16, et le *Codex Fuldensis* aient intitulé notre Épître : « ad Gentes ». Cependant Origène, dans Eusèbe, *H. E.*, III, 1, t. XX, col. 216, Didyme d'Alexandrie, *ibid.*, III, 4; t. XX, col. 220; le pseudo-Athanase, *Synops.*, 53, t. XXXVIII, col. 40, saint Jérôme, *De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 638, etc., croyaient au contraire que l'Épître avait été principalement composée pour des chrétiens issus du judaïsme. Leur raison principale consistait dans une interprétation inexacte du mot διασπορᾶς (*dispersionis*), qu'on lit à la première ligne. Comme ce mot désignait d'ordinaire les Juifs « dispersés » plus ou moins loin de la Palestine, à travers l'empire romain, cf. II Mach., I, 27; Joa., VII, 35; Jac., I, 1, on a supposé qu'il doit recevoir ici sa signification habituelle. Mais saint Pierre l'a déterminé et précisé par les expressions ἐκλεκτοὶ παρεπιδήμοι, *electi advenæ*, dont la première était alors une appellation spécifique des chrétiens, choisis et mis à part en vue du salut futur, I Pet., II, 9; Rom., VIII, 33; Col., III, 12; II Tim., II, 10; Tit., I, 1, etc., tandis que la seconde, d'après l'usage biblique, a pour but de rappeler aux destinataires de l'Épître qu'ils devaient se regarder, à la manière d'Abraham, Gen., XXIII, 3, de Jacob, Gen., LVII, 3, comme des étrangers sur cette terre d'exil, et avoir constamment à la pensée le souvenir de la céleste patrie. Cf. I, 17; II, 11; Heb., XI, 9. Le mot διασπορά est donc pris ici, non pas dans le sens technique qu'il avait autrefois, mais dans un sens métaphorique, pour désigner le nouveau peuple de Dieu.

Le livre des Actes montre qu'il y avait des éléments juifs considérables dans plusieurs des contrées énumérées ci-dessus. Cf. Act., XVIII, 24-28; XIX, 8-10, etc. Il est donc vraisemblable qu'un certain nombre des destinataires de la *Iª Petri* étaient Israélites de naissance; mais ils formaient certainement une minorité. Aussi est-il surprenant que divers critiques contemporains,

B. Weiss, *Krit. Untersuch. zu den kathol. Briefen,* 1892, et *Der Petrin. Lehrbegriff,* 1855, p. 99; Kühl, *Die Briefe Petri,* p. 22; Nösgen, *Geschichte der neutestam. Offenbarung,* t. II, p. 37, aient repris à leur compte le sentiment d'Origène, de Didyme, etc., qui méritait d'être à tout jamais abandonné. Voir Keil, *Comment. über die Briefe des Petrus,* p. 20-24. Voici leurs principales raisons : 1° Ils s'appuient sur la ressemblance qui existe entre l'adresse de la *Ia Petri* et celle de l'Épître de saint Jacques, I, 1. Il est vrai que, dans cette dernière, il est aussi question de la διασπορά; mais ce mot y est déterminé par l'addition « les douze tribus », qui en restreint le sens aux seuls Juifs convertis. — 2° Ils allèguent que les pensées et le style de notre Épître sont vraiment des échos de l'Ancien Testament; ce qui conviendrait fort peu à des lecteurs d'origine païenne, mais seulement à des destinataires judéo-chrétiens, familiarisés avec la loi, les prophètes et les Psaumes. Nous répondons que saint Paul cite assez souvent aussi les livres de l'Ancien Testament dans plusieurs de ses lettres adressées à des païens convertis, tout spécialement dans I Cor., II Cor. et Gal. Nous dirons encore, sur ce même point, que les citations ou allusions de saint Pierre expriment des pensées claires par elles-mêmes; il n'était donc pas nécessaire que les lecteurs comprissent qu'elles étaient empruntées à la Bible juive. D'ailleurs, l'Ancien Testament n'était-il pas lu en grec dans les assemblées religieuses des premiers chrétiens? — 3° Nos adversaires essaient, mais sans succès, de démontrer que les passages énumérés plus haut, I, 14, 18; II, 9-10; III, 6; IV, 3, ne conviennent qu'en apparence aux païens et s'appliquent en réalité à des Juifs convertis. Mais il faut faire violence à ces divers textes, pour obtenir d'eux un tel résultat. Voir Belser, *Einleit. in das N. T.,* p. 695-696. — Dans leur ensemble, les lecteurs avaient été convertis depuis assez longtemps, puisqu'ils avaient leurs prêtres et leur organisation ecclésiastique régulière. Cf. V, 1-5. Les mots *sicut modo geniti infantes...,* II, 2, ne prouvent pas qu'ils venaient de passer tout récemment au christianisme, car c'est là une figure qui peut s'appliquer à la vie entière de la plupart des chrétiens. Ils formaient un corps parfaitement constitué parmi leurs voisins demeurés païens.

VI. Le lieu de la composition. — Nous lisons à la fin de l'Épître, V, 13 : « L'église qui est à Babylone vous salue. » D'où il suit que la lettre a été écrite de la ville qui est appelée ici Babylone. Mais nous avons démontré plus haut (col. 371), que ce nom doit être interprété d'une manière symbolique. Il ne saurait en aucune façon désigner l'antique capitale des Babyloniens, à laquelle la tradition n'a jamais rattaché un séjour de saint Pierre. Il ne saurait non plus se rapporter, comme on l'a parfois supposé, à la cité égyptienne de Babylone, située près du Caire. Cette opinion est dénuée de tout fondement. Ce n'est point au prince des Apôtres, mais à son disciple saint Marc, que les Églises d'Égypte, et en particulier celle d'Alexandrie, ont toujours attribué leur origine. La Babylone mystique mentionnée par l'auteur de l'épître n'est autre que Rome même, comme le dit saint Jérôme, *De vir. ill.,* 8, t. XXIII, col. 621. C'est très exactement que, malgré les mots ἐν Βαβυλῶνι, de nombreux manuscrits grecs ont cette suscription finale : ἐγραφη ἀπὸ Ῥωμῆς. Voir Tischendorf, *N. Test.,* édit. VIII, t. II, p. 300, et aussi H. Ewald, *Sieben Sendschreiben,* 1890, p. 2; F. Baur, *Das Christenthum und die christl. Kirche,* p. 130; Schwegler, *Nachapostoliches Zeitalter,* t. II, p. 16; E. Renan, *L'Antechrist,* p. 122; Hilgenfeld, *Einleit.,* p. 632; H. J. Holtzmann, *Einleit.,* 2e édit., p. 521; Jülicher, *Einleit.,* 1814, p. 132; von Soden, *Hand-Commentar zum N. T.,* t. III, 2e part., 3e édit., p. 115; Mc Giffert, *History of the apostolical Age,* p. 598.

VII. Date de l'Épître. — 1° D'après les critiques qui ne croient pas à l'authenticité, la lettre aurait été composée : *a*) sous Domitien, 81-96 après J.-C. (von Soden, entre 92 et 96; Harnack, entre 83 et 93, mais peut-être dès 73, ou même dès 63); *b*) sous Trajan, 96-117 (Baur, Keim, Lipsius, Pfleiderer, Jülicher); *c*) sous Adrien, 117-138 (Zeller); *d*) entre les années 140 et 147 (Volkmar). Ces divers sentiments ont été réfutés d'avance par ce qui a été dit au sujet de l'authenticité (col. 380). — 2° Parmi les auteurs qui regardent l'Épître comme l'œuvre de saint Pierre, il en est qui fixent une date trop avancée : entre autres, le Vén. Bède, *In Petr.,* V, 13, t. XIII, col. 68, sous le règne de Claude, 41-54; Baronius, *Annal.,* ad. ann. 45, 16, en 45; Foggini, *De Romano D. Petri itinere,* 1742, p. 196-198, entre 42 et 49; B. Weiss, *Petrin. Lehrbegriff,* p. 365-367; *Einleit.,* 3e édit., p. 427-430, et Kühl, *Die Briefe Petri,* p. 50, à une époque antérieure aux Épîtres de saint Paul. — D'après l'opinion la plus vraisemblable, qui a toujours eu des adhérents très nombreux, la *Ia Petri* fut composée vers la fin de l'année 63, ou au commencement de 64. On arrive à cette conclusion grâce aux données suivantes : — *a*) La lettre suppose que le christianisme avait fait de grands progrès dans l'Asie Mineure; or, un tel développement n'a eu lieu qu'à la suite du séjour de trois ans que Paul fit à Éphèse durant son troisième voyage apostolique, entre 54 et 57. Cf. Act., XVIII, 23; XIX, 1, 10. L'Épître n'a donc pas été écrite avant cette dernière année. — *b*) L'Apôtre des Gentils avait été délivré de sa prison en 63, et était parti pour l'Espagne ou pour l'Orient; de là probablement le silence de la lettre à son sujet. — *c*) La persécution de Néron n'avait pas encore éclaté lorsque l'Épître fut composée (elle ne commença que vers la fin de 64); mais on en voyait déjà les signes précurseurs. — *d*) Saint Marc, mentionné à la fin de la lettre, V, 13, était encore à Rome, où saint Paul l'avait appelé naguère, durant sa première incarcération, Col., IV, 10 (l'Épître aux Colossiens date de 63). — *e*) Si saint Pierre a réellement connu l'Épître aux Éphésiens (voir la col. 385), il n'a pu composer sa lettre qu'après l'époque où saint Paul écrivit lui-même à l'Église d'Éphèse, c'est-à-dire en 63. — Sur toute cette question voir encore H. Holtzmann, *Einleitung,* 3e édit., p. 318-320; E. Scherfe, *Die petrinische Strömung der neutestam. Literatur,* 1893, p. 633; Ramsay, *The Church in the Roman Empire,* 1893, p. 279-295.

VIII. Idiome et style de l'Épître. — 1° La *Ia Petri* a été composée en grec; il ne saurait exister aucun doute à ce sujet. Seul, saint Jérôme a supposé, *Epist.* CXX, *ad Hedib.,* 11, t. XXII, col. 1002, que la langue primitive aurait été l'araméen. Ainsi qu'il a été dit plus haut (col. 358), Simon-Pierre, originaire des bords du lac de Tibériade, avait pu apprendre de bonne heure à parler le grec, qui était d'un usage fréquent dans ces parages; il se développa dans la connaissance de cette langue, durant ses courses apostoliques à travers des contrées habitées par des races helléniques. Saint Jean, saint Jacques le Mineur et saint Jude étaient, comme lui, Juifs d'origine, et pourtant il est certain qu'ils ont écrit en grec. Si saint Marc est appelé, depuis les temps les plus anciens, l' « interprète » (ἑρμηνευτής) de Pierre, cela vient, soit de ce qu'au début de ses voyages (vers 43) Pierre, ne se croyant pas suffisamment exercé pour parler à des Grecs proprement dits, se faisait aider par son disciple de prédilection, soit plutôt de ce que Jean-Marc « a rédigé son Évangile d'après les prédications de saint Pierre ». Voir t. IV, col. 717.

2° La lettre est écrite en un grec correct, assez bon même, mais qui n'a pas l'élégance de celui de saint Jacques. L'agencement des phrases présente parfois quelque rudesse; par exemple, lorsqu'elles sont prolongées au moyen de participes ou de pronoms relatifs

accumulés. L'emploi des synonymes, le maniement assez habile des verbes (surtout des verbes composés), des temps et des prépositions, la structure rythmique des phrases dénotent aussi une connaissance suffisante de la langue grecque. Les hébraïsmes ne sont ni fréquents ni choquants. On peut citer, parmi les principaux : διασπορά, I, 1; fils d'obéissance, I, 14; l'acception des personnes, I, 17; la parole du Seigneur, I, 25; un peuple d'acquisition, II, 9; le mot « vase » pour désigner le corps humain, III, 7. Le style est généralement simple, comme la pensée; par moments, il est plein de grandeur. Cf. I, 3-9, 17-21; II, 21-25; V, 6-10, etc. L'auteur aime à exprimer la même pensée en termes tour à tour négatifs et positifs, cf. I, 14, 18, 23; II, 16; III, 3, 9, 21; IV, 2; V, 2-3; il fait çà et là un usage intelligent des épithètes, cf. I, 3, 18, 22; II, 2, etc.; il oppose d'une manière caractéristique le pluriel au singulier, par exemple, IV, 2 : ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις et θελήματι θεοῦ, etc. Il a recours à des images vivantes, dramatiques, qu'il emprunte à la vie de famille, I, 3, 14, 17, 22-23; II, 2; à la vie des champs, I, 4; V, 2, 8; à la vie militaire, I, 5; II, 11; IV, 1; à la vie nomade, I, 1, 17; II, 11; au culte sacré, II, 5; III, 15; à la métallurgie, I, 7; IV, 12, etc. Le vocabulaire de l'Épître renferme un nombre assez considérable de termes qui ne sont employés dans aucun autre livre du Nouveau Testament. On en a compté jusqu'à soixante-deux, dont beaucoup se rencontrent dans la traduction des Septante. Parmi ces expressions, il en est de très classiques; ἀναγκαστῶς, ἀνάχυσις, ἀντιλοιδορεῖν, ἀπογενέσθαι, ἀπόθεσις, βιοῦν, ἐμπλοκή, ἐπικάλυμμα, οἰνοφυγία, ὁμόφρων, ὁπλίζειν, πατροπαράδοτος, etc. D'autres, plus remarquables encore, ne paraissent pas avoir été employées avant saint Pierre; néanmoins, leur formation est très régulière et leur signification est généralement très nette (à part celle du premier terme) : ἀλλοτριοεπίσκοπος, ἀμάραντινος, ἀναγεννᾶν, ἀνεκλάλητος, ἀπροσωπολήμτως, ἐγκομβοῦσθαι, περίθεσις, προμαρτύρεσθαι, σθενοῦν, συνπρεσβύτερος, etc. D'autres locutions, comme χάρισμα, φιλαδελφία, faisaient partie du langage chrétien. La dépendance des Septante est très frappante, sous le rapport soit des réminiscences, soit du vocabulaire, soit de la syntaxe : ce qui n'a rien de trop surprenant, car il était aisé à Pierre d'avoir cette traduction avec lui durant ses voyages.

3° Le texte grec de l'Épître ne présente au critique aucun problème sérieux. Les principaux manuscrits qui nous l'ont transmis sont les suivants : ℵ, A, B, C, K², L², P², puis 13, 40, 44, 137. Comme il a été dit ci-dessus (col. 380), l'Épître est contenue dans la *Peschitto*. On possède des fragments de l'ancienne version latine dans plusieurs manuscrits anciens : I Pet., IV, 17-V, 14, dans le palimpseste Fleury (*h*); I, 8-19; II, 20-III, 7; IV, 10-V, 14, dans le ms. de Münich (*q*); I, 1-12; II, 4-10, dans le *Codex Bobbiensis* (*s*). Voir *Old Latin Biblical Texts*, n. IV, p. XX-XXI, 46. Le Dr B. Weiss a soigneusement revisé le texte grec, *Die kathol. Briefe, Textkrit. Untersuchungen und Textherstellung*, 1892.

IX. Caractère général de l'Épître. — L'espérance est une de ses notes dominantes. Cf. I, 3, 21; III, 15; IV, 13; V, 1, 4. Elle atteste dans son auteur une nature très personnelle et indépendante, mais aussi un tempérament tout pratique, qui n'a pas l'intérêt spéculatif, ni la profondenr mystique de saint Paul et de saint Jean. Voir von Soden, *loc. cit.*, p. 121. Elle renferme quelques belles pensées originales. On peut mentionner, entre beaucoup d'autres : la désignation des chrétiens comme des *advenæ et perigrini* sur cette terre, II, 11; le rapprochement établi entre le baptême et le déluge, III, 21; le titre d'ἀρχιποίμην donné à Notre-Seigneur, V, 4; la passion de Jésus souvent représentée comme un modèle pour les chrétiens éprouvés, II, 12; III, 16, etc. — Un point particulièrement frappant, c'est l'emploi que saint Pierre fait sans cesse de l'Ancien Testament. Tantôt il montre que le salut apporté par le Christ est la réalisation intégrale des promesses que Dieu avait faites aux anciens prophètes, I, 10-12; tantôt il s'approprie dans le détail, comme il a été marqué plus haut, col. 900, les pensées et les expressions même de l'ancienne Alliance. Fait remarquable : ce petit écrit, qui ne contient que deux citations proprement dites de l'Ancien Testament, I, 16, et II, 6, renferme un nombre considérable de réminiscences ou d'échos bibliques. Cf. I, 14, 15; II, 3. 4, 7, 9, 10, 22-24; III, 10-12, 13, 14; IV, 8, 17, 18; V, 5, 7, etc.

X. L'enseignement doctrinal de l'Épître. — On doit se souvenir, lorsqu'on cherche à déterminer l'enseignement d'un écrit avant tout pratique, comme l'est celui-ci, qu'on tomberait dans une exagération singulière, si l'on concluait que tel ou tel point doctrinal qui y est omis était inconnu de l'auteur, ou n'avait pour lui qu'une importance secondaire. On a donc eu tort de chercher et de vouloir trouver ici, soit un type de la doctrine chrétienne durant la période apostolique, soit (c'est le cas pour M. B. Weiss) un christianisme juif antérieur à saint Paul, soit une théologie de saint Pierre en opposition avec celle de saint Paul, ou, selon d'autres (tant les opinions sont subjectives et arbitraires sur ce point) ayant pour but de la confirmer. Nous l'avons déjà dit, le dogme n'apparaît dans cette lettre que par accident et d'une manière secondaire, pour appuyer les exhortations pratiques. Saint Pierre n'a nullement songé à insérer ici son *Credo*, ou un système doctrinal complet; il nous fait seulement connaître un côté spécial de sa prédication. Et pourtant, en groupant sous divers chefs les principaux enseignements positifs qui sont épars dans la *Ia Petri*, on trouve un sommaire assez riche du dogme chrétien. — On est frappé d'abord de la grande ressemblance qui existe entre cet enseignement et celui des discours de saint Pierre, tels que les Actes des Apôtres nous les ont transmis. Voir plus haut, col. 382. Comme point fondamental nous avons, de part et d'autre, cette grande idée : le christianisme a l'Ancien Testament pour base; il a réalisé, grâce à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ, les oracles prophétiques de l'ancienne Alliance relatifs au salut promis à l'humanité coupable. Toutefois les discours de saint Pierre ne nous révèlent qu'une face de son enseignement, tel qu'il était tout à l'origine de l'Église, tandis que sa première Épître est adressée à des chrétientés qui existaient déjà depuis assez longtemps, et auxquelles, par conséquent, l'apôtre présente des conseils plus variés et plus développés qu'aux premiers chrétiens, d'origine juive ou païenne. Il est remarquable qu'il ne mentionne nulle part ici la loi judaïque, ni la justification par la foi.

Voici les principaux points de l'enseignement doctrinal de la *Ia Petri*. — 1° *Sur Dieu*. — Naturellement, une place souveraine lui est accordée, et son nom revient à tout instant. Dès le début de la lettre, I, 2, nous rencontrons la formule trinitaire. Non content de nommer en passant les trois personnes divines, l'auteur signale le rôle spécial de chacune d'elles dans le mystère de la rédemption. A plusieurs reprises, il est parlé de Dieu, du Père, qui est le « Créateur fidèle », IV, 19, le Dieu vivant, I, 23, l'auteur de notre salut par l'intermédiaire du Christ, I, 3, 23; de Jésus, son divin Fils, I, 13, etc.; de l'Esprit-Saint, qui est tout à la fois l'Esprit de Dieu, IV, 14, et celui de Notre-Seigneur, I, 11. L'Esprit-Saint vient de Dieu; il a reçu de lui une mission temporelle à remplir, I, 12. Il assiste les prédicateurs de l'Évangile, I, 12; il opère la sanctification des âmes, I, 2, 22; il atteste la réalité de l'héritage futur, IV, 14.

2° *La christologie.* — *a*) La personne du Christ. Jésus est Dieu, Fils de Dieu, I, 3. L'apôtre le nomme à côté du Père et du Saint-Esprit, comme leur égal, I, 2; il l'élève au niveau de Dieu et nous le montre assis à la droite du Père, III, 22. Jésus-Christ s'est incarné pour nous sauver et a pris toute notre nature, composée d'une âme et d'un corps, III, 18. Il possède une parfaite sainteté, I, 19; II, 22-23; III, 18. Il est le Messie prédestiné de toute éternité, I, 20, promis par les prophètes, qui avaient annoncé longtemps d'avance ses souffrances et sa gloire, I, 10-12; II, 4-6. Aussi Pierre lui attribue-t-il les titres de Christ, I, 11, 19; II, 21; III, 16, 18; IV, 1, 13, etc., de Jésus-Christ, I, 1, 2, 3, 7, 13; II, 5, etc, de Notre-Seigneur Jésus-Christ, I, 3. — *b*) L'œuvre rédemptrice du Christ a pour point de départ la mort et la passion du Sauveur, III, 18; IV, 1. Cette mort douloureuse et ignominieuse a eu le caractère d'un sacrifice proprement dit, par lequel Jésus a expié les péchés des hommes, comme Isaïe l'avait prophétisé, II, 21-24; III, 18; son sang divin nous a servi de rançon et de purification, I, 2, 18-19. Non content de dire que les souffrances du Christ ont une valeur infinie pour nous racheter, saint Pierre envisage aussi leur valeur morale et les présente comme un exemple pour les chrétiens, II, 21; III, 17-18; IV, 1, 13. La conséquence du sacrifice expiatoire de Jésus-Christ, c'est le pardon des péchés, I, 2, la régénération chrétienne, I, 3, la liberté chrétienne, II, 16, l'héritage impérissable qui nous attend dans le ciel, I, 4. — *c*) Entre sa mort et sa résurrection, Jésus est descendu dans les limbes, où il a annoncé la bonne nouvelle aux âmes des justes, III, 19-IV, 6. Ce dogme est tout spécialement intéressant à noter ici, car, parmi les écrivains inspirés, saint Pierre est seul à le mentionner en termes explicites. Il est vrai que Jésus lui-même avait dit au bon larron : « Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le paradis. » Luc., XXIII, 43. Or, cette parole ne saurait s'appliquer au ciel, où l'âme de Jésus-Christ ne monta pas ce jour-là, non plus que celle du bon larron; elle désigne donc le « limbus justorum », auquel il est peut-être encore fait une triple allusion par saint Paul, Rom., X, 7; XIV, 19; Eph., IV, 9. Le passage I Pet., III, 19-22, ne manque pas d'obscurité; mais l'opinion commune a toujours été, depuis les temps les plus anciens, qu'il décrit le *descensus ad inferos* de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Telle était déjà l'interprétation de saint Justin, *Dial. c. Tryph.*, 82, t. VI, col. 669, de saint Irénée, *Adv. hær.*, IV, XXVII, 2; V, 1, t. VII, col. 1058, de Tertullien, *De anima*, VII, 55, t. II, col. 657, etc. Voici la partie principale de ce passage, III, 18-20 : « Le Christ aussi est mort une fois pour nos péchés, lui juste pour des injustes, afin de nous offrir à Dieu, ayant été mis à mort quant à la chair, mais rendu à la vie quant à l'esprit; par lequel aussi il est allé prêcher aux esprits qui étaient en prison, qui autrefois avaient été incrédules, lorsque, au temps de Noé, ils s'attendaient à la patience de Dieu, pendant qu'était préparée l'arche, dans laquelle peu de personnes, à savoir huit seulement, furent sauvées à travers l'eau. » Les âmes emprisonnées sont évidemment celles des justes, et non celles des damnés, qui ne pouvaient tirer aucun fruit de la bonne nouvelle apportée par le Christ. Parmi les auditeurs de Jésus dans les limbes, il se trouvait des contemporains de Noé, qui, d'abord incrédules, s'étaient convertis avant de périr dans les eaux du déluge; ils sont cités comme type de tous les pécheurs venus à résipiscence antérieurement à l'apparition du Messie. On retrouve cet enseignement dans l'*Évangile* (apocryphe) *de Pierre*, 41-42, et dans l'*Évangile de Nicodème*, II, 10. D'après l'enseignement de saint Pierre, c'est entre la mort de Jésus et sa résurrection qu'a eu lieu sa descente mystérieuse dans les limbes. En effet, le Christ meurt quant à sa chair, mais il est vivifié quant à son esprit; c'est donc dans cet état spirituel qu'il est descendu aux enfers. Ensuite il est ressuscité et monté au ciel. La prédication (κηρύττειν) qu'il a portée dans les limbes n'a pas consisté, comme on l'a parfois affirmé, dans une sentence de condamnation lancée par lui contre les pécheurs. Son message est tout d'amour, ainsi qu'il est dit IV, 6 : « L'Évangile a été annoncé aux morts. » Or, l'Évangile est la bonne nouvelle par excellence; d'où il suit que Notre-Seigneur a dû annoncer aux âmes des justes retenues dans les limbes sa mort rédemptrice, sa résurrection et son ascension prochaines, et leur propre délivrance. — Qu'il suffise de signaler deux interprétations inexactes données à la prédication de Jésus : d'après saint Augustin, c'est par la bouche de Noé que le Christ aurait prêché l'Évangile aux pécheurs qui vivaient à l'époque du déluge; selon d'autres, Jésus aurait apporté la bonne nouvelle aux morts, c'est-à-dire aux pécheurs, par l'entremise des Apôtres. Sur cette question importante, voir Dietelmaier, *Hist. dogmatica de descensu Christi ad inferos*, 1741 et 1762; Güder, *Die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Todten*, 1853; Zezschwitz, *De Christi ad inferos descensu*, 1857; Schweitzer, *Hinabgefahren zur Hölle*, 1886; Spittà, *Christi Predigt an die Geister*, 1893; Bruston, *La descente du Christ aux enfers*, 1897; Stevens, *Theology of the New Test.*, 1899, p. 304; C. Clemen, *Niedergefahren zu den Toten, ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums*, Giessen, 1900; Turmel, article dans les *Annales de philosophie chrétienne*, n° de février 1703, p. 508-533; Id., *La descente du Christ aux enfers*, Paris, 1904; 2e édit., 1905. — *d*) Jésus est ressuscité d'entre les morts, conformément aux anciens oracles; la foi et l'espérance des chrétiens s'appuient sur ce fait capital. Cf. I, 3-5, 18-21, etc. C'est Dieu lui-même qui a ressuscité et glorifié son Fils, I, 21; III, 21-22. Le Christ est monté au ciel, où il est élevé au-dessus de toutes les créatures, I, 21; III, 18, 22. Dans cet état, il est encore actif pour glorifier son Père, IV, 11; car tout ce qui se fait de bon dans l'Église est opéré par lui. — *e*) Il reviendra à la fin du monde, I, 4, 5, 7, 8, 13, 21; IV, 13; V, 4, 10. Son second avènement est désigné par le mot ἀποκάλυψις, « révélation », I, 7, 13; IV, 13. Ce retour sera terrible pour les méchants, IV, 17, mais il apportera aux bons le salut définitif, le ciel, qui est l'objet suprême de notre espérance I, 4, etc.

3° *L'eschatologie.* — L'auteur mentionne la fin du monde IV, 6, et le second avènement de Jésus-Christ I, 13; IV, 13. Pour mieux encourager les chrétiens d'Asie Mineure à supporter avec patience les épreuves auxquelles ils étaient en butte, il leur propose plusieurs fois la pensée du glorieux et éternel héritage qui les attend dans le ciel cf. I, 4-9; IV, 18; V, 10-11, etc. Mais le Dr B. Weiss exagère, lorsqu'il prétend, *Lehrbuch der bibl. Theologie*, § LI, p. 172, que cette idée était, pour saint Pierre, l'idée centrale de la vie chrétienne. — Le prince des Apôtres croyait-il que le retour de Jésus-Christ serait prochain ? On l'a souvent répété parmi les protestants, en se basant sur le texte : « La fin de toutes choses approche, » IV, 7, et aussi sur V, 1, autre passage dans lequel on a prétendu trouver la persuasion où était Simon Pierre qu'il serait bientôt témoin de l'avènement de Jésus-Christ. Mais comment l'apôtre, après avoir entendu son Maître affirmer, Matth., XXIV, 36, que l'époque de la fin du monde est un secret réservé au Père céleste, se serait-il hasardé à faire une prédiction sur ce point? Le second texte allégué revient simplement à dire : J'espère qu'un jour je serai avec vous dans le ciel. Quant au premier, il doit s'interpréter d'une manière générale, car il ne signifie nullement que Pierre regardait le retour de Jésus comme imminent. Comme saint Paul, cf. I Thess., IV, 12-17; II Thess, II, 2-11; I Cor., XV, 5-58, etc., saint Jacques,

Jac., v, 7-9, et saint Jean, cf. I Joa., II, 18, il savait que ce grand jour pouvait arriver d'un moment à l'autre, puisque désormais le mystère de la rédemption était accompli. Mais à quelle date précise Jésus reviendrait-il juger les vivants et les morts? Il l'ignorait. Cf. II Pet., III, 8-9, où il dit qu'il peut s'écouler encore mille ans et plus avant la fin du monde. Voir Estius, Cornelius a Lapide, Hundhausen, etc., *In I Pet., IV*, 7. De nombreux commentateurs protestants n'interprètent pas autrement ce passage. — Les chrétiens doivent souvent penser au jugement de Dieu et le redouter, I, 17; III, 9-10; IV, 7, 17-19. Cette crainte est pour eux le commencement de la sagesse.

4° *L'Église.* — Formée de tous ceux qui ont été rachetés par Jésus-Christ, elle est une société très auguste, que l'auteur désigne par plusieurs titres magnifiques, empruntés à l'Ancien Testament. Cf. II, 9-10. Ses membres sont comme des prêtres, qui offrent perpétuellement à Dieu des victimes spirituelles, II, 5, 9. Elle est un édifice pareillement mystique, dont chaque fidèle est une pierre vivante, et dont Jésus-Christ et la pierre angulaire, II, 8. Elle est un troupeau symbolique dont Notre-Seigneur est le pasteur suprême, IV, 10-11; V, 1-4. Quant à son organisation, rien de plus simple : à la tête de chaque Église particulière étaient les anciens (πρεσβύτεροι), les prêtres, chargés de nourrir et de diriger leurs ouailles; celles-ci devaient l'obéissance.

5° *Les devoirs des chrétiens.* — *a*) D'abord il faut croire, ou, comme dit notre auteur, I, 2, 21-22, il faut obéir à la vérité, à l'Évangile. Les chrétiens sont, en ce sens, « des fils d'obéissance », I, 14, tandis que les incrédules sont des rebelles, II, 8; III, 1, etc. La prédication de l'Évangile est la source de la foi, I, 12. La foi même est un sentiment de confiance inébranlable, I, 8; en nous attachant à Jésus-Christ, elle est pour nous le principe d'une force irrésistible, V, 9. Elle communique la vraie connaissance, I, 14, la connaissance de Dieu et de Jésus-Christ, I, 2, 8; III, 18. Elle est la condition indispensable du salut, I, 9. L'épreuve bien supportée l'épure et la fortifie, I, 7; V, 9. — *b*) Il faut aussi recevoir le baptême au nom de Jésus-Christ, III, 21. Si la foi et le baptême sont nécessaires au salut, rien ne se fait sans la grâce, qui est un don gratuit du « Dieu de toute grâce », V, 10. La grâce suprême est celle du salut éternel, III, 7. — *c*) Il faut mener une vie très sainte, puisque Dieu lui-même est la sainteté parfaite, I, 15. De là, la nécessité de se purifier sans cesse, I, 22, d'avoir une « bonne conscience », comme l'apôtre aime à le répéter, cf. III, 16, 21, de lutter contre la chair, II, 11, que saint Pierre oppose à l'esprit, comme saint Paul, III, 18; IV, 6, de remplacer l'homme extérieur par l'homme intérieur, III, 3-4. Comme moyen de parvenir à cette sainteté, l'auteur allègue l'union intime et vitale avec Jésus-Christ, qui en est à la fois la source et le modèle, II, 4-5. — *d*) Parmi les vertus spéciales que le chrétien doit pratiquer, saint Pierre cite : 1° la charité fraternelle, sur laquelle il insiste spécialement, d'une manière soit positive soit négative, I, 32; II, 1, 15, 17; III, 8-11, 15; IV, 8-10; 2° les devoirs d'état, en particulier ceux des chrétiens en tant que citoyens, II, 13-17, ceux des esclaves, II, 18-25, ceux des époux, III, 1-7. Sur ces trois points, il existe une grande ressemblance entre les règles tracées par saint Pierre et les recommandations antérieures de saint Paul, Rom., XIII, 1-7; Eph., V, 22-VI, 9; Col., III, 22-25, etc. 3° L'apôtre recommande encore la sobriété, la vigilance, IV, 7; V, 8, la pratique des bonnes œuvres, II, 12; III, 11, et, avec une insistance particulière, la patience, la résignation et même la joie dans les souffrances, II, 19-25; III, 9; IV, 12-14.

Sur l'enseignement doctrinal de la *Iª Petri*, voir Poelmann, *Theologia Petrina,* 1850; C. F. Schmid, *Bibl. Theologie des N. T.,* herausgegeben von Weizäcker, Stuttgart, 1853; 4ᵉ édit. par A. Keller, Gotha, 1868; B. Weiss, *Der Petrinische Lehrbegriff,* Berlin, 1855; du même, *Lehrbuch der Theologie des N. T.*, 3ᵉ éd., p. 144 sq.; Lechler, *Das apostol. und das nachapostol. Zeitalter,* 2ᵉ édit., p. 421-439; A. Krawutzky (catholique), *Petrinische Studien,* 2 in-8°, Dresde, 1872-1873; Bovon, *Théologie du Nouv. Test.,* 1893, t. II, p. 430-445; Briggs, *The Messiah of the Apostles,* 1895, p. 21-35; McGiffert, *History of the apostolical Age,* p. 482-487; Stevens, *Theology of the N. T.,* 1899, p. 293-311.

L. Fillion.

3. PIERRE (DEUXIÈME ÉPITRE DE SAINT). — I. Destinataires. — Dès ses premières lignes, I, 1, l'auteur les désigne lui-même, en s'exprimant ainsi : « A ceux qui ont obtenu avec nous une foi du même prix, par la justice de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ. » Avec nous : cela signifie, d'après le contexte, avec les apôtres; d'où il suit que la lettre s'adresse aux coreligionnaires de ces derniers, aux chrétiens. L'expression ayant, à première vue, un caractère général, on en a conclu parfois que l'Épître a été composée pour toute la chrétienté. Mais le passage III, 1, où l'auteur dit expressément à ses lecteurs que cette lettre est la seconde qu'il leur envoie, est directement contraire à ce sentiment; en effet, il en résulte de la manière la plus claire que les destinataires sont les mêmes que ceux de la première Épître. Il s'agit donc de nouveau des chrétiens qui vivaient alors dans les cinq provinces d'Asie Mineure énumérées I Pet., I, 1 (voir la col. 389). — On ne trouve dans le cours de l'écrit aucun détail dont on puisse conclure que les lecteurs primitifs diffèrent de ceux de la *Iª Petri*. Au contraire, le texte III, 15, où il est parlé d'une lettre qui leur avait été adressée par saint Paul, désigne selon toute vraisemblance l'Épître aux Éphésiens; or, Éphèse était la capitale de l'Asie proconsulaire, l'une des cinq provinces en question, et il est possible que cette Épître aux Éphésiens ait été une lettre circulaire adressée par l'Apôtre des Gentils à d'autres chrétientés d'Asie Mineure.

II. Temps et lieu de la composition. — Aucun de ces deux points n'est déterminé en termes directs dans l'Épître. On peut cependant les préciser avec une certitude morale, au moyen de la réflexion faite par l'auteur, I, 14, au sujet de la révélation qu'il avait reçue naguère de Jésus-Christ relativement à sa mort prochaine. Selon toute probabilité, cette révélation ne doit pas être confondue avec l'oracle mentionné Joa., XXI, 18-19. En effet, celui-ci ne désigne que d'une façon très générale l'époque de la mort de Pierre, *cum senueris;* ce qu'il annonce, c'est le genre même de cette mort, le crucifiement. Il s'agit donc plutôt d'une révélation récente. Voir Spitta, *Der zweite Brief Petrus,* 1885, p. 88-89; Hundhausen, *Das zweite Pontificalschreiben des Petrus,* p. 207-209; Belser, *Einleit.*, p. 716, etc. — Simon-Pierre sent donc que sa fin est imminente. Or, comme il est démontré qu'il subit le martyre à Rome, en 67 d'après l'opinion la plus probable (voir col. 376), nous pouvons conclure de là qu'il a composé cette seconde Épître dans la capitale de l'empire, durant la première partie de l'année 67, ou à la fin de 66. Telle est l'opinion de presque tous les critiques qui croient à l'authenticité de la lettre. Il semble résulter de II Pet., III, 1, qu'il ne s'écoula pas un temps très considérable entre les deux lettres du prince des Apôtres. Si l'auteur de la *IIª Petri,* comme nous le pensons (voir col. 410, et t. III, col. 1811), a eu sous les yeux l'Épître de saint Jude et lui a fait des emprunts, son œuvre est naturellement d'une date plus récente que cette dernière composition, que l'on suppose avoir été écrite elle-même vers l'année 65. Les exégètes qui, tout en admettant l'authenticité de notre Épître, placent la mort de

saint Pierre en 64, adoptent cette même date pour sa seconde lettre. Quant à ceux qui rejettent l'authenticité, ils lui assignent les dates les plus variées, et cette diversité de sentiments manifeste à elle seule la faiblesse de leurs preuves. Credner et Bleek, à la fin du Ier siècle; Schwegler et Volkmar, à la fin du IIe siècle; Jülicher, en Égypte, entre 158 et 175 (d'après cet auteur, *Einleit.*, p. 152, « la *IIa Petri* est certainement la partie la plus récente du Nouveau Testament, et aussi celle qui méritait le moins d'entrer dans le canon »); Chase (dans Hastings, *Dict. of the Bible,* t. III, col. 817), pas plus tard que 175, probablement vers 150, en Égypte, peut-être à Alexandrie.

III. Occasion et but de l'Épître. — 1° *a*) Dans l'intervalle qui s'était écoulé depuis l'envoi de la Ire Épître, un fait très grave s'était produit dans les chrétientés d'Asie Mineure. Des hérétiques, dont la doctrine et la conduite étaient également perverses, s'y étaient introduits, et menaçaient de les corrompre tout à fait. Ce sont eux qui furent vraiment l'occasion de l'Épître. Ils sont déjà mentionnés au chap tre Ier, 16, 19-21; le chapitre II s'occupe d'eux uniquement; on les retrouve au chapitre III, 3-7, 16-17. Ces hommes, qui avaient été d'abord païens et qui s'étaient convertis à la religion du Christ, avaient repris les mœurs du paganisme et se livraient sans pudeur aux vices les plus honteux. Cf. II, 2-3, 10, 13-14, 18-20. Non contents de s'abandonner eux-mêmes à la licence, ils exerçaient autour d'eux un ardent prosélytisme, s'efforçant de séduire, par leurs discours et leurs exemples, les chrétiens parmi lesquels ils vivaient. Cf. II, 1-3, 14, 18-19. Ils faisaient aussi de l'antinomisme, vantant la liberté apportée par Jésus-Christ, comme si elle avait autorisé toutes sortes d'excès. Cf. I, 18-19. A l'immoralité de leur vie se joignaient de graves erreurs doctrinales. Ils se permettaient de traiter certains faits de l'histoire sacrée comme « des fables sagement inventées », I, 16. Ils avaient cessé de croire que le monde est dirigé par une intelligence supérieure, et qu'il y aura un second avènement du Christ, suivi du châtiment éternel des impies. Cf. III, 9. Ils donnaient à la sainte Écriture de fausses interprétations, afin de pouvoir mieux appuyer sur elles leurs doctrines pernicieuses, III, 16. Il est même possible qu'ils allassent jusqu'à nier la divinité de Notre-Seigneur. Cf. II, 1, et Judæ, 4. Comme beaucoup d'autres hérétiques, ils aimaient l'argent, et s'en faisaient donner en échange de la communication de leurs erreurs, II, 3, 13. L'auteur nous les présente comme des apostats véritables, II, 20-22. Le tableau qu'il en trace au chapitre II est d'une vigueur remarquable.

b) Quels étaient les hérétiques que saint Pierre stigmatise avec tant d'énergie? Certains critiques contemporains, entre autres Harnack, *Chronologie,* t. I, p. 466-470; Jülicher, *Einleit.*, p. 151-152; von Soden, *Hand-Commentar zum N. T.*, t. III, part. 2, p. 171, ont prétendu qu'ils étaient identiques aux gnostiques du IIe siècle; puis ils se sont servis de ce fait comme d'un argument pour attaquer l'authenticité de l'Épître. Il est vrai que, dès le début de la lettre, II Pet., I, 2, saint Pierre mentionne la « vraie connaissance (ἐπίγνωσις) de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ » comme une bénédiction spéciale qu'il souhaite à ses lecteurs, par opposition à la fausse science (γνῶσις) des docteurs hérétiques, et qu'il revient plusieurs fois sur cette pensée. Cf. I, 3, 18; II, 20; III, 18. Mais saint Paul le fait pareillement. Col., I, 6, 9, 10, etc. Il est certain de même, que « les germes de la Gnose apparurent dès le commencement de l'ère chrétienne, et qu'il n'exista, dans les premiers temps de l'Église, aucun hérétique qui n'ait eu plus ou moins de traits communs avec les gnostiques des temps plus rapprochés. » Kaulen, *Einleit.*, p. 515. Il est également vrai que saint Irénée accuse les gnostiques de son temps de pervertir le sens des Écritures. Cf. *Hær.*, III, 4; t. VII, col. 882. Néanmoins, malgré tout cela, ce ne sont pas les gnostiques proprement dits qui sont décrits dans cette lettre, mais seulement leurs premiers précur seurs; car le portrait que notre Épître trace des faux docteurs ne coïncide qu'à la surface avec le système gnostique, tel qu'il se développa plus tard. Quoi que prétendent nos adversaires, les expressions αἱρέσεις ἀπωλείας, II Pet., II, 2, πλαστοῖς λόγοις, II, 3, et ὑπέρογκα ματαιότητος, II, 18, sont trop vagues pour représenter le système en question. La première ne désigne point un corps de doctrine, mais un choix, une hérésie; les deux autres font allusion à ce qu'il y avait de nul et de vain dans les discours des docteurs hérétiques. Quant aux éons, que M. von Soden a cru découvrir dans le passage II, 10-11, ce sont tout simplement les bons ou les mauvais anges, d'après le sentiment commun. Voir B. Weiss, *Einleit. in das N. T.*, 3e édit., 1897, p. 451; Kaulen, *Einleit.*, p. 565; Hundhausen, *Der zweite Pontificalbrief,* p. 1-10; K. Henkel, *Der zweite Brief des Apostelfürsten,* p. 21-37, etc. S'il y a ici quelque chose de la gnose, c'est la gnose à ses premiers débuts, telle qu'elle commença à se manifester environ vingt ans après l'ascension du Sauveur. comme on le voit par les Épîtres de saint Paul aux Philippiens, aux Éphésiens, aux Colossiens, par la première à Timothée, par les Épîtres de saint Jacques et de saint Jude. Ainsi donc, « pour éclaircir par d'autres données historiques le portrait des faux docteurs que nous présentent l'Épître de Jude et la *IIa Petri,* il n'est pas nécessaire de descendre dans le second siècle. Nous en trouvons déjà les traits essentiels dans la chrétienté primitive ». Th. Zahn, *Einl. in das N. T.*, t. II, p. 101; voir aussi le t. I, p. 197-202, 210. Entre ces premiers adversaires du christianisme, tels que les décrivent ces différentes Épîtres, on reconnaît une grande ressemblance : ils ont des tendances antinomistes et refusent de se plier entièrement sous la loi chrétienne, ils se livrent à toutes sortes d'excès, ils en viennent jusqu'à mépriser la personne du Christ et à l'abaisser pour devenir plus libres par là-même.

c) A quel groupe spécial des premiers hérétiques devons-nous rattacher les faux docteurs contre lesquels s'élève la *IIa Petri?* On les a identifiés tantôt aux Nicolaïtes de l'Apocalypse (dans les temps anciens, Œcuménius, *In II Pet.*, II, 1, t. CXIX, col. 592; dans les temps modernes, Baronius, *Annal.*, ad ann. 8, n. 8; de nos jours, Hug, *Einleit.*, 3e édit., t. II, p. 572; Windischmann, *Vindiciæ Petrinæ,* p. 34; Reithmayr, *Einleit.*, p. 743; Cornely, *Introd.*, t. III, p. 636; T. Zahn, *Enleit. in das N. T.*, t. II, p. 101), tantôt avec les disciples et successeurs de Simon le magicien, etc. Il est difficile de se prononcer là-dessus avec certitude. Toutes ces hypothèses ont du vrai, car les hérétiques décrits dans la *IIa Petri* présentent certaines ressemblances avec ces autres docteurs de mensonge; mais elles paraissent toutes plus ou moins exagérées, attendu qu'aucune d'elles ne correspond absolument au portrait tracé par saint Pierre. Il est probable que le prince des Apôtres généralise, et qu'il stigmatise en même temps toutes ces sectes diverses. Cf. Henkel, *loc. cit.*, p. 32-37. — On a eu tort parfois, Fronmüller, *In II Pet.*, III, 3, p. 96; B. Weiss, *Der Petrin. Lehrbegriff,* p. 283; Huther, *Die Briefe Petri,* p. 286; Bisping, *Erklärung der kathol. Briefe,* p. 257, etc., d'établir une distinction entre les ψευδοδιδάσκαλοι, *magistri mendaces,* que décrit le chap. II, ℣. 2-3, et les ἐμπαῖκται, *illusores,* du chap. III, ℣. 3-4, comme s'ils avaient formé deux classes distinctes d'hérétiques. Il s'agit en réalité d'une seule et même catégorie de faux docteurs, qui prêchaient simultanément la licence morale et des doctrines erronées sur la nature et sur le retour de Jésus-Christ. Après les avoir décrits en termes géné-

raux dans le chap. II, l'auteur revient, dans le chap. III, sur un trait spécial de leur doctrine perverse, la négation du second avènement de Jésus-Christ. Cf. II, 10 et III, 3, où le même trait caractéristique, *qui post carnem in concupiscentia immunditiæ ambulant,* et *juxta proprias concupiscentiæ ambulantes,* appliqué de part et d'autre, montre qu'il est vraiment question des mêmes personnes. Le texte III, 17, *ne insipientium* (ἀθέσμων, « des hommes sans loi ») *errore traducti excidatis...,* prouve aussi que les ἐμπαῖκται étaient antinomistes comme les ψευδοδιδάσκαλοι. Rejetant toute loi, ils se livraient à la débauche, et niaient le retour gênant du Christ. Comme l'auteur emploie plusieurs fois le futur à propos de ces faux docteurs, II, 1, « *erunt* magistri mendaces; » III, 3, « *venient* in novissimis diebus illusores, » quelques interprètes ont supposé que sa description concerne l'avenir et non le temps présent. Ce sentiment est inexact, car il est évident, d'après le sens de l'Épître, que saint Pierre écrit pour prémunir ses lecteurs contre un péril actuel. D'ailleurs, dans les versets 10-15 du chap. II (cf. II, 20, γέγονεν; II, 22, συμβέβηκεν), il parle des hérétiques comme existant déjà réellement. Cf. II Tim., III, 1-8, où saint Paul s'exprime d'une façon identique. Cette manière de faire devait montrer que le danger, déjà présent, deviendrait plus grand encore, parce que le mal irait en se développant.

2° Le but que se proposait l'auteur est indiqué par les détails qui précèdent. Il est même énoncé tout au long dans les dernières lignes de l'Épître, III, 17-18, en termes tour à tour négatifs et positifs : « Vous donc, frères, avertis d'avance, soyez sur vos gardes, de peur qu'entraînés par l'erreur de ces insensés, vous ne veniez à déchoir de votre fermeté; mais croissez dans la grâce et dans la connaissance de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. » Saint Pierre voulait donc prémunir ses lecteurs contre le nouveau danger qui les menaçait; danger beaucoup plus grave que celui qui avait servi d'occasion et de but à sa première Épître. Voir col. 387. Nous ignorons de quelle manière il avait été averti du fait désolant qui a été signalé plus haut. Les relations entre Rome et l'Asie Mineure étaient d'ailleurs faciles et fréquentes à cette époque. Certain qu'il ne tarderait pas à mourir, cf. I, 14, Pierre se hâta d'écrire cette seconde lettre, qui est avant tout, comme la précédente, une exhortation essentiellement pratique.

IV. Analyse. — La *IIa Petri* se fait remarquer, comme la première Épître, par son unité, et par une marche simple et claire. Voir Keil, *Comment. über die Briefe des Petrus,* p. 179-182.

1° Voici d'abord, en général, le sujet traité par l'apôtre. Dans les circonstances qui ont été décrites, il importait de rappeler dès le début aux chrétiens d'Asie Mineure la stricte obligation où ils étaient de mener une vie très sainte, et aussi la certitude parfaite de l'objet de leur foi. Il fallait ensuite les mettre directement et nettement en garde contre les séductions qui les menaçaient de la part des docteurs hérétiques. C'est ce thème qui est traité ici par saint Pierre. Il presse ses lecteurs d'organiser leur vie d'une manière conforme à la foi chrétienne, de se préserver des doctrines malsaines et des mauvais exemples de l'hérésie, enfin de se tenir prêts en vue du second avènement de Jésus-Christ. Il insiste aussi, dès la première ligne, sur la divinité de Jésus-Christ, cf. I, 1, dont il ne cite ensuite jamais le nom sans y ajouter le titre « Notre-Seigneur ». Cf. I, 2, 8, 11, 14, 16; III, 18.

2° Il y a trois parties dans la lettre : *a*) Nécessité et motifs de croître dans la pratique de la vertu, I, 1-21; *b*) Description des mœurs et des maximes des faux docteurs, II, 1-22; *c*) Réalité du second avènement de Jésus-Christ et instruction relative à la fin du monde, III, 1-18. La première partie est morale; la seconde polémique; la troisième, tout ensemble pratique et doctrinale.

a) Après avoir brièvement salué ses lecteurs, I, 1-2, l'auteur les invite à grandir sans cesse dans les vertus chrétiennes : les bienfaits dont Dieu les a gratuitement comblés et les magnifiques promesses qu'il leur a faites sont pour eux de pressants motifs de vivre saintement. En agissant ainsi, ils réaliseront de la façon la plus sûre le but de leur vocation, qui consiste, d'une part, à connaître de plus en plus Notre-Seigneur Jésus-Christ, et, de l'autre, à conquérir la place qui leur est préparée dans le ciel, I, 3-11. Pierre se sent pressé de leur adresser cette recommandation, car Jésus lui a révélé que sa fin est proche; c'est donc pour ainsi dire son testament qu'il fait en leur écrivant, I, 12-15. Comme raison spéciale de vivre très saintement, il leur signale la certitude de l'enseignement qui leur a été prêché, et il démontre successivement cette certitude par la prédication des apôtres et par les oracles des anciens prophètes.

b) Dans la seconde partie, dirigée ouvertement contre les docteurs hérétiques, l'auteur commence par affirmer avec énergie le châtiment futur de ces hommes pervers : Dieu, qui est fidèle à délivrer les justes, sera fidèle aussi à punir ces misérables, de même qu'il avait autrefois châtié les anges déchus, les contemporains impies de Noé, les infâmes habitants de Sodome et de Gomorrhe, II, 1-9. Saint Pierre trace ensuite une peinture vivante, hardie, de leur conduite ignoble; surtout de leur orgueil, de leur esprit de révolte, de leurs débauches. Il les montre comme les prédicateurs d'une fausse liberté, qui produit forcément l'esclavage, et il assure qu'il aurait été meilleur pour eux de ne pas connaître Jésus-Christ, II, 10-22.

c) Dans la troisième partie, l'auteur réfute deux erreurs dogmatiques de ces docteurs de mensonge. Ils tournaient en ridicule la croyance au second avènement du Christ et à la fin du monde. L'apôtre répond avec vigueur que ces deux événements se passeront à l'heure voulue par Dieu, et que, s'ils sont retardés, c'est par un effet de la bonté du Seigneur, qui veut donner pleinement aux pécheurs le temps de se repentir. Mais le jour du Seigneur viendra infailliblement; les cieux et la terre actuels seront dissous par le feu, non toutefois pour disparaître, mais pour faire place à de nouveaux cieux et à une nouvelle terre où habitera la justice, III, 1-10. Pierre conclut en engageant ses lecteurs à se tenir toujours prêts, en vue du jugement divin, qui éclatera à l'improviste; il en appelle sur ce point au témoignage de son bien-aimé frère Paul, III, 11-16. Enfin, il exhorte les fidèles à se tenir en garde contre les faux docteurs, et à croître dans la connaissance et dans la grâce du Sauveur Jésus, III, 17-18.

V. Authenticité. — *I. Preuves extrinsèques* (voir Hundhausen, *Das zweite Pontificalschreiben...,* p. 19-100; Keil, *Comment. über die Briefe des Petrus,* p. 184, Th. Zahn, *Einleit.,* t. II, p. 89 sq.; Cornely, Introd.; Henkel, *Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus geprüft auf seine Echtheit,* p. 47-89). — *a*) Si nous interrogeons la tradition sur ce point important, nous n'aurons pas à signaler la même unanimité de témoignages que pour la Ire Épître; nous trouverons cependant des preuves satisfaisantes. De nombreux faits historiques, regardés très justement comme indiscutables, sont beaucoup moins accrédités. Remarquons d'ailleurs que la *IIa Petri* est, dans son ensemble, moins pratique que la première lettre, qu'elle traite de sujets moins généraux, et qu'elle est née de circonstances plus spéciales. Il n'est donc pas étonnant qu'elle ne soit pas mentionnée et citée aussi fréquemment dans les temps anciens.

b) Néanmoins, elle était connue de très bonne heure dans l'Église comme un écrit inspiré et canonique. Au premier siècle, le pape saint Clément y fait plusieurs allusions très probables. Cf. surtout *I ad Cor.,* VII, 5;

IX, 4, et II Pet., II, 5-7 : de part et d'autre, les exemples de Noé et de Lot sont cités conjointement, et, dans les deux écrits, à propos de Lot, il est dit que Dieu n'abandonne pas les siens, mais qu'il châtie leurs ennemis; ce double rapprochement est frappant. Cf. aussi *I ad Cor.*, VII, 9, et II Pet., I, 12-13; *I ad Cor.*, IX, 2, et II Pet., I, 17; *I ad Cor.*, XI, 1, et II Pet., II, 6-8; *I ad Cor.*, XXIII, 2, et II Pet., I, 4; *I ad Cor.*, XXV, 5, et II Pet., II, 2. Au second siècle, on entend très vraisemblablement aussi des échos de notre Épître dans le *Pasteur* d'Hermas (cf. *Simil.*, 6, et II Pet., II, 1-3; plusieurs critiques sérieux croient qu'ici l'emprunt est indéniable), dans la *Didaché*, cf. III, 6-8; IV, 1, et II Pet., II, 10 (il règne une grande analogie de pensées et d'expressions entre les deux auteurs); dans l'Épître de Barnabé, cf. II, t. II, col. 729, et II Pet., I, 5-6; XV, 4, et II Pet., III, 8; dans l'Épître de saint Polycarpe *Ad Philipp.*, 7, t. V, col. 1012, cf. II Pet., III, 3; dans l'écrit de saint Théophile d'Antioche *Ad Autol.*, II, 9, t. VI, col. 1064 (il existe une grande ressemblance entre le passage II, 9, et II Pet., I, 21; cf. aussi II, 3, et II Pet., I, 19); dans le *Dial. c. Tryph.*, de saint Justin, cf. t. VI, col. 669, et II Pet., I, 21; t. III, 8; dans saint Irénée, *Adv. hær.*, cf. IV, 36, 3, t. VII, col. 1224, et II Pet., II, 4-7; V, 23, 2; 28, 3, col. 1185, 1200, et II Pet., III, 8. Au troisième siècle, Firmilius de Césarée en Cappadoce parle, *Ep. ad Cypr.*, 75, t. III, col. 1159, d'avertissements donnés aux fidèles par saint Pierre et par saint Paul, afin de les mettre en garde contre les docteurs hérétiques; or, cette réflexion ne saurait s'appliquer qu'à la *IIa Petri*, car il n'est nullement question des faux docteurs dans la première lettre du prince des Apôtres. L'auteur des *Philosophoumena*, IX, 7, t. XVI, col. 3371, fait allusion à II Pet., II, 22. Au dire d'Eusèbe, *H. E.*, VI, 14, t. XX, col. 549, Clément d'Alexandrie avait commenté l'Épître de saint Jude et « les autres Épîtres catholiques »; or, Eusèbe range la *IIa Petri* dans cette catégorie d'écrits. Cf. *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 205. Ce commentaire de Clément d'Alexandrie suppose que notre Épître était alors très estimée et répandue. Origène est le premier à la citer nommément comme l'œuvre de saint Pierre. Voir surtout *Hom. IV in Lev.*, t. II, col. 437, où il cite II Pet., I, 4; *Hom. XIII in Num.*, t. II, col. 676, où il cite II Pet., II, 16; *Hom. VII in Jos.*, t. II, col. 857, où il dit : *Petrus duabus Epistolorum suarum personat tubis; Comm. in Matth.*, 15, t. III, col. 692, et *Comm. in Rom.*, I, 8, t. IV, col. 1178, où il cite II Pet., I, 2. Didyme d'Alexandrie, mort en 384, attribue plusieurs fois notre lettre à saint Pierre, dans son traité *De Trinit.*, I, 15, 28, 29, etc., t. XXXIX, col. 304, 409, 416. Saint Athanase, *Ex Epist. festal.*, 39, t. XXVI, col. 1176, la range, avec les autres livres du Nouveau Testament, parmi « les sources du salut ». Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, IV, 36, t. XXXIII, col. 500, énumère les sept Épîtres catholiques telles que nous les connaissons. L'historien Eusèbe accepte personnellement la *IIa Petri* comme authentique et canonique. *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 205. Ailleurs, *H. E.*, III, 3, col. 217, il établit une distinction essentielle entre elle et trois écrits (les Actes, la Prédication et l'Apocalypse de Pierre), qui circulaient sous le nom du prince des Apôtres; ces derniers n'ont pas été transmis parmi les livres généralement reçus par l'Église, tandis que la δευτέρα ἐπιστολή est lue officiellement comme les autres écrits inspirés. Saint Jérôme est, en ce qui le concerne personnellement, un partisan très décidé de l'authenticité : *Scripsit* (Petrus) *duas Epistolas, quæ catholicæ nominantur. De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 607. Il dit ailleurs, *Epist.* CXX, *ad Hedib.*, 11, t. XXII, col. 1002; cf. *Ep. ad Paulin.*, LIII, 8, t. XXII, col. 548, qu'il y a sept Épîtres catholiques, composées par Jacques, Pierre, Jean et Jude.

c) Il est vrai que plusieurs de ces anciens écrivains signalent des doutes qui existaient çà et là, de leur temps, touchant l'authenticité et la canonicité de la *IIa Petri*. C'est ainsi qu'Origène a dit (dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 585) : « Pierre n'a laissé qu'une Épître universellement reconnue, peut-être aussi une seconde, mais on n'est pas d'accord sur ce point. » Didyme d'Alexandrie l'accepte et l'a commentée, comme il a été indiqué ci-dessus, col. 403; mais un fragment latin de son interprétation contient ce trait : *Non igitur ignorandum præsentem Epistolam esse falsatam, quæ licet publicetur, non tamen in canone est.* Mais il est assez communément admis, même par des adversaires de l'authenticité, que ces mots ne sont pas de Didyme lui-même, ou bien que *esse falsatam* est une traduction fautive du verbe νοθεύεται, qui signifie : « Elle est déclarée non authentique. » Eusèbe, dont nous avons vu plus haut le sentiment personnel, très favorable à notre Épître, la range ailleurs parmi les livres qui n'étaient pas universellement admis comme canoniques, τὰ ἀντιλεγόμενα, bien qu'elle fût connue de la plupart des chrétiens (τοῖς πολλοῖς) et qu'elle fût étudiée par un grand nombre (πολλοῖς) avec les autres écritures, parce qu'elle leur paraissait utile. *H. E.*, VI, 25, t. XX, col. 584; voir aussi III, 26, 3; III, 3, 1. Saint Jérôme fait une observation semblable : *Secundam (epistolam) a plerisque ejus* (Petri) *esse negari propter styli cum priore dissonantiam. De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 638. Cf. *Epist. ad Hedib.*, CXX, t. XXII, col. 1002. Nous ferons remarquer, à la suite du P. Cornely, *Introd.*, t. III, 2e part., p. 643, et d'autres auteurs, en particulier A. Schæfer, *Einleit. in das N. T.*, p. 333, n. 3, que l'expression *a plerisque* dépasse la mesure, car, à l'époque du saint docteur (fin du IVe siècle), il est certain que notre Épître était communément regardée comme un livre inspiré.

d) Les doutes en question sont très probablement la cause du silence gardé au sujet de cette Épître par le Canon de Muratori (vers 175), par Tertullien et par saint Cyprien, qui cependant connaissent et citent la précédente lettre. L'omission de la *IIa Petri* par la version syriaque primitive est pareillement surprenante; mais elle est compensée par la présence de cet écrit dans l'Itala, au second siècle. Nous savons d'ailleurs par saint Éphrem, *Opera syriaca*, t. II, p. 342, que les Syriens admettaient la canonicité de l'Épître au IVe siècle. Les doutes en question portèrent surtout sur la différence de style avec la *Ia Petri* (voir plus bas, col. 407), ou bien, comme c'est le cas pour le moine Cosmas Indicopleuste (au XIe siècle), ils durent leur origine à la prophétie relative à la destruction du monde par le feu. Cf. II Pet., III, 7, 10-13. Peu à peu ces doutes disparurent, de même que pour les autres parties deutérocanoniques du Nouveau Testament; aussi, à partir de la fin du IVe siècle, on n'en voit plus de trace sérieuse. Les onze ou douze listes authentiques des écrits inspirés que nous a léguées le même siècle contiennent l'Épître (voir Gaussen, *Canon des Écritures*, t. I, p. 505), et les conciles de Laodicée en 364, de Rome en 375, d'Hippone en 393, de Carthage en 397, comptent officiellement notre lettre parmi les livres inspirés; ce qui signifie, en même temps, qu'on en attribuait alors généralement la composition à saint Pierre. Voilà, certes, des témoignages plus que suffisants pour croire à son authenticité. — Il n'y a pas eu la moindre hésitation durant le moyen âge jusqu'à Érasme (voir la fin de son commentaire sur II Pet.), Calvin (*In II Pet.*, Prolog.), et plus tard Grotius (*Adnotat. in II Pet.*, I, 1), etc., qui firent revivre les anciens doutes. Les protestants eux-mêmes refusèrent d'abord de les suivre; mais, à partir du XIXe siècle, ils se sont mis à regarder assez généralement l'Épître comme l'œuvre

d'un faussaire. On compte, aujourd'hui, ceux qui l'attribuent encore au prince des apôtres. Voir leur énumération dans Hundhausen, *Das zweite Pontificalschreiben des Petrus,* p. 19; ajouter Spitta, *Der zweite Brief Petrus,* p. 175.

II. PREUVES INTRINSÈQUES. — Olshausen, l'un de ces exégètes protestants qui, assurent-ils, n'ont pas réussi à se former une opinion certaine au moyen des seuls témoignages de l'antiquité, ajoute : *Rationibus... subjectivis fultus authentiam Epistolæ persuasum habeo.* Dans Salmon, *Introd. to the Study of the Books of the N. T.*, 7e édit., p. 498. Interrogeons donc maintenant l'Épître elle-même, et voyons ce qu'elle nous dit au sujet de son authenticité.

Elle se donne dès le début, I, 1, comme l'œuvre de « Simon Pierre, serviteur et apôtre de Jésus-Christ ». Plusieurs passages de la lettre confirment cette assertion. L'auteur se range, I, 16-18, parmi les témoins oculaires de la transfiguration de Notre-Seigneur, et le récit qu'il fait de ce prodige montre qu'il était vraiment sur la « sainte montagne ». Cf. Matth., XVII, 1-4; Marc., IX, 1-5; Luc., IX, 28-33. Or, ce prodige éclatant n'eut que trois témoins, Pierre, Jacques et Jean, et personne n'a jamais songé à attribuer la lettre aux deux fils de Zébédée. Plus loin, III, 15, l'auteur nomme saint Paul son « frère bien-aimé », c'est-à-dire son collègue dans l'apostolat. Ces deux témoignages sont très explicites. Il faut en rapprocher aussi la déclaration II Pet., III, 1, qui identifie clairement l'auteur de la première Épître et celui de la seconde, et le passage III, 2, où celui qui a écrit la lettre affirme de nouveau qu'il faisait partie du collège apostolique. En rapprochant II, 20, de Matth., XII, 45, et II, 14, de Matth., V, 27, on voit qu'il connaissait fort bien les paroles du Sauveur. Ce n'est pas qu'il « fasse des efforts surprenants pour jouer le rôle d'apôtre », comme le prétendent E. Reuss, *Die Geschichte der heil. Schriften des N. T.*, p. 256 de la 3e édit., 1860, et H. Holtzmann, *Einl. in das N. T.*, 3e édit., p. 321, dans le but d'enlever toute force à l'argument qui précède. Il ne joue jamais un rôle, mais il se présente simplement tel qu'il était en réalité. On a aussi affirmé que, III, 2, il sort de ce même rôle par mégarde, et qu'il s'exclut lui-même du corps apostolique; mais, pour obtenir ce résultat on suit la leçon ἀποστόλων ἡμῶν, « de nos apôtres », tandis que le texte le mieux garanti porte ὑμῶν, *vestrorum*.

Autre preuve très forte. Non seulement cette seconde Épître ne renferme absolument rien que saint Pierre n'ait pu écrire; elle contient en outre des pensées identiques à celles de la première. Voir Hundhausen, *Das zweite Pontificalschreiben,* p. 62-90; Kaulen, *Einleit.*, p. 567; Belser, *Einleit.*, p. 718 sq.; Krawutzcky, *Petrinische Studien,* Breslau, 1877, t. II, p. 64-72. — *a*) Les deux écrits mettent singulièrement en relief la personne de Notre-Seigneur, qui est leur centre perpétuel, et auquel tout se rapporte en vérité. Relevons en particulier l'importance attachée à son second avènement et à l'obligation qu'ont les fidèles de se préparer à cet acte suprême par une vie très simple. Cf. I Pet., I, 7-8, 13-14; IV, 7-8, 13-14; V, 1-3; II Pet., I, 16, 19; III, 10-12. — *b*) De part et d'autre, l'auteur insiste sur la pensée que Jésus-Christ nous a rachetés au prix de son sang divin, et qu'il nous a ainsi purifiés de nos péchés. Cf. I Pet., I, 2, 18-19; III, 21; II Pet., I, 9; II, 20-22. — *c*) Dans les deux lettres, la religion chrétienne est présentée comme la réalisation des anciennes prophéties, de sorte que le ministère des prophètes et celui des Apôtres sont mis en relations intimes. Cf. I Pet., I, 10-12; II Pet., I, 16-19; III, 2. — *d*) La seconde Épître suppose, comme la première, une connaissance très grande de l'Ancien Testament. Il est vrai qu'il n'y est cité qu'une fois explicitement, II Pet., II, 28; cf. Prov., XXVI, 11; mais les allusions, les réminiscences, les citations indirectes y abondent partout. Cf. I, 19-21; II, 1, 4-8, 15-16; III, 2, 5-8, 10, 13, 16, etc. — *e*) Voici encore quelques traits communs aux deux Épîtres : l'idée que les chrétiens ont été régénérés et qu'ils participent à la nature divine, I Pet., I, 23; II Pet., I, 4; l'existence d'une vraie et d'une fausse liberté, I Pet., I, 22; II Pet., II, 19; la mention du déluge, I Pet., III, 20; II Pet., III, 6; le fait que sept personnes seulement échappèrent à cette catastrophe, I Pet., III, 20; II Pet., II, 5; plusieurs ressemblances frappantes sous le rapport eschatologique. I Pet., I, 4, et II Pet., I, 11; I Pet., I, 7, et II Pet., I, 16; I Pet., I, 20, et II Pet., III, 3. — *f*) Notons aussi les analogies qui existent entre le commencement et la fin des deux lettres. Elles mentionnent l'une et l'autre, dès leurs premières lignes, l'espérance du ciel comme un puissant encouragement pour les chrétiens. Cf. I Pet., I, 4-6; II Pet., I, 11. Elles s'ouvrent par le même souhait, qui n'apparaît nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament. L'une et l'autre elles s'achèvent par l'indication très précise du but que se proposait leur auteur, I Pet., V, 12; II Pet., III, 17-18. — *g*) La seconde Épître rappelle partout le caractère ardent, l'autorité et le zèle apostolique, la vigueur et l'originalité du prince des Apôtres, de sorte qu'elle respire constamment, comme la première, « l'esprit de Pierre ».

III. OBJECTIONS DES CRITIQUES. — Dans ces conditions, on conçoit que les adversaires de l'authenticité « n'aient pas essayé de proposer, avec quelque vraisemblance, un auteur différent » de saint Pierre. Burger, dans Strack et Zöckler, *Kurzgefasster Komment., N. Test.*, 4e fascic., p. 181. Néanmoins, malgré tant de preuves extrinsèques et intrinsèques, ils ont combattu notre Épître avec un acharnement extraordinaire. Voir E. Renan, *L'Antechrist,* p. VI; E. Reuss, *Gesch. der heilig. Schriften des N. Test.*, 3e édit., p. 256; Jülicher, *Einleit.*, p. 152. B. Weiss lui-même, qui admettait autrefois l'authenticité, pense maintenant qu'on ne peut rien décider à ce sujet. Cf. *Einleit.*, 3e édit., p. 450. Le Dr Kühl, *Die Briefe Petri,* édit. de 1897, p. 370, affirme très justement qu'on a abusé des arguments intrinsèques contre l'Épître, et que plusieurs détails qui, dans l'hypothèse de l'authenticité, paraissent tout à fait inoffensifs, ont été bien à tort regardés comme des motifs de soupçon et de doute. Parmi les exégètes protestants qui l'admettent, nous pouvons citer Nietzsche, *Epistola Petri posterior, auctori suo... vindicata,* 1785; C. Flatt, *Genuina secunda Petri epistolæ origo... defenditur,* 1806; W. Dahl, *De Authentia epistolæ Petri posterioris atque Judæ,* 1807, Bertholdt, Olshausen (il a aussi composé un ouvrage spécial sur la question, *De integritate et authentia posterioris Petri epistolæ,* 1823), Guericke, Thiersch, Stier, Dietlein, Hofmann, Schulze, F. Keil, Brückner, Spitta, A. Bruce, etc., qui appartiennent aux écoles exégétiques les plus diverses. Voir J. H. Holtzmann, *Einleit.*, p. 325; Grosch, *Die Echtheit des zweiten Briefes Petri,* 1889, et surtout l'excellent ouvrage du Dr Henkel (catholique), *Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus geprüft auf seine Echtheit,* Fribourg-en-Brisgau, 1904.

Les objections alléguées sont de deux sortes : il y a celles qui concernent les pensées et celles qui regardent la forme. — 1° *Objections concernant les pensées.* — On a prétendu que le fond des deux écrits est trop différent pour qu'ils puissent provenir d'un seul et même auteur. H. Holtzmann, *Einleit.*, p. 321-322. Mais nous avons déjà démontré indirectement, col. 405, que cette allégation porte entièrement à faux; aussi Reuss lui-même, *Geschichte der heil. Schriften des N. T.*, p. 70, ne lui attache-t-il « aucune force décisive ». Comp. Hofmann, *Heil. Schriften des N. T.*, t. II, p. 128; t. IX, p. 208. Nos adversaires insistent en particulier sur le fait suivant : la *IIa Petri* parle de la destruction ou plutôt

de la rénovation du monde actuel par le feu, III, 7, 10, 12, tandis que cette doctrine est tout à fait étrangère à la première Épître. Nous répondons que cet enseignement n'est pas nouveau, mais très conforme à celui des prophètes de l'Ancien Testament et de Jésus-Christ lui-même. Cf. Is., LXV, 17; LXVI, 22; Matth., XXIV, 29, etc. Et pourquoi saint Pierre, qui a mentionné dans la Ire Épître la descente de Jésus-Christ aux enfers, dogme qui n'est qu'insinué rapidement ailleurs dans les écrits du Nouveau Testament, ne parlerait-il pas, dans la IIe, d'un fait qu'il laisse de côté dans la lettre précédente? Les autres divergences s'expliquent suffisamment par la différence du thème traité de part et d'autre. Par exemple, dans la Ire Épître, l'auteur insiste sur l'espérance, voir la col. 396, afin de mieux consoler et encourager, par la promesse de l'héritage céleste, les chrétiens d'Asie Mineure, qui enduraient la persécution pour la justice; dans la IIe, il appuie davantage sur la connaissance (ἐπίγνωσις) de Jésus-Christ, qu'il oppose à la fausse science (γνῶσις) des docteurs hérétiques. Mais la première Épître, tout en insistant davantage sur l'espérance, ne manque pas de mentionner aussi la vraie γνῶσις, cf. I Pet., III, 7, et la IIe, bien qu'elle ne contienne pas expressément le mot ἐλπίς (espérance), exprime à plusieurs reprises l'idée de l'espérance chrétienne. Cf. II Pet., I, 11, 19; III, 9, 12-15. Dans la première lettre, le retour de Jésus-Christ à la fin des temps est appelé ἀποκάλυψις, « révélation », et παρουσία, « présence », dans la seconde. Mais est-ce là une différence? Voir la réfutation de cette objection générale dans B. Weiss, *Die Petrinische Frage*, p. 293; F. Keil, *Comment. über die Briefe des Petrus*, p. 194.

2° *Objections tirées du style.* — On a objecté très souvent aussi la différence de style entre la première et la seconde Épître, comme une preuve manifeste que les deux écrits ne peuvent pas avoir été composés par le même auteur. Voir Holtzmann, *Einleit.*, p. 321-322. La différence alléguée est très réelle. Cf. von Soden, *Hand-Comment. zum N. Test.*, t. III, 2e partie, p. 211; Henkel, *Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus*, p. 56. Mais elle n'est nullement de nature à permettre de nier l'authenticité; sans compter que nous possédons trop peu de produits littéraires de saint Pierre, pour porter un jugement convenable sur son style. Déjà saint Jérôme signalait cette difficulté, *Epist.* CXX, *ad Hedib.*, 11, t. XXII, col. 1002; cf. *De vir. ill.*, 1, t. XXIII, col. 609. Il essayait en même temps d'en marquer la cause : *Ex quo intelligimus pro diversitate rerum diversis eum usum esse interpretibus. Ibid.* Plusieurs exégètes contemporains pensent que telle est, en effet, la meilleure solution; entre autres, Cornely, *Introd.*, t. II, 3e part., p. 648; A. Schæfer, *Einleit. in das N. T.*, p. 335; Kühl, *Die Briefe Petri*, p. 367. Saint Marc ou Silvain auraient aidé saint Pierre pour la composition de la première Épître, et un autre disciple, pour la seconde. Le fait n'a rien d'invraisemblable en lui-même; toutefois, il est loin d'être certain, et il n'est pas nécessaire de recourir à lui pour expliquer le petit problème linguistique que nous étudions. D'ailleurs, on peut dire que saint Jérôme exagère à propos de la différence de style et que beaucoup de critiques contemporains font comme lui. Cf. Henkel, *loc. cit.*, p. 58-59.

Il est bon de noter ici, avant toute autre réponse, que, en ce qui concerne le style et la diction en général, « la divergence des opinions est la règle parmi les savants, » comme le dit fort bien M. Belser, *Einleit.*, p. 705. Et pour justifier cette réflexion, le savant auteur cite les jugements contradictoires de deux exégètes protestants sur le chap. II de la *IIa Petri* : tandis que Hofmann, *Die Briefe Petri, Judæ*, etc., p. 137-138, le juge admirable et le regarde comme unique en son genre parmi les écrits du Nouveau Testament, Mayerhoff, *Hist. krit. Einleit. in die Petrin. Schriften*, p. 161-162, le trouve faible, pauvre et plat. Il est aussi très important, pour apprécier équitablement la divergence indiquée, de se rappeler la différence considérable des sujets traités et du but que se proposait l'auteur. En outre, l'emploi que saint Pierre a fait, selon toute probabilité, de la lettre de saint Jude, col. 410, n'a pas manqué d'exercer une certaine influence sur son propre style.

Examinons maintenant quelques-unes des objections de détail proposées sur ce point par les néo-critiques. — *a*) On a noté en particulier, J. H. Holtzmann. *Einleit.*, p. 322, une certaine monotonie que présente la *IIa Petri* dans l'usage des prépositions, tandis que l'auteur de la Ire Épître sait mieux varier sous ce rapport. Ainsi, dans le passage II Pet., I, 3-5, διά revient quatre fois; ἐν jusqu'à sept fois dans les lignes qui suivent, I, 5-7. Il est vrai que, dans la première lettre, les prépositions sont plus variées; ce qui n'empêche pas εἰς, ἐν et διά d'y dominer aussi. Quant aux deux passages de II Pet., qui viennent d'être cités, les répétitions ont eu lieu évidemment à dessein, et elles donnent beaucoup de force à la pensée. — *b*) Il y a dans II Pet. ce qu'on a appelé à tort des « répétitions traînantes », des mêmes termes, à des intervalles très rapprochés. Holtzmann, *loc. cit.*, p. 322. Par exemple : I, 2-3, δεδωρημένος et δεδώρηται; I. 1-10, trois fois ταῦτα; II, 1, deux fois ἀπωλεια. Voir aussi I, 17, etc. Mais comment n'a-t-on pas remarqué que ces répétitions sont voulues, et qu'elles ont pour but évident de fortifier la pensée? Du reste, il en existe de semblables dans la Ire Épître. Cf. I Pet., I, 5-10, où les mots « foi, croire, salut » sont employés coup sur coup; I, 5-18 et III, 1-2, à propos des expressions ἀναστροφή et ἀναστρέφεσθαι. — *c*) On met en avant un nombre assez considérable de termes (environ cinquante) qu'on ne trouve pas ailleurs dans le Nouveau Testament (entre autres ἄθεσμος, ἀκαταπαύστος, ἀμώμητος, αὐχμηρος, βλέμμα, βόρβορος, διαυγάζειν, δυσνόητος, ἐγκατοικεῖν, ἐξακολουθεῖν, ἐπίλυσις, λήθην λαβεῖν, μίασμα, ὁμίχλη, παρεισάγειν, πλαστός, στρεβλοῦν, ταχινός, τεφροῦν, φωσφόρος), et dont plusieurs semblent avoir été inventés par l'auteur lui-même (notamment ταρταροῦν, II, 4; παραφρονία, II, 16; ἐξέραμα et κυλισμός). Mais, selon la remarque très juste de Reuss, *Épîtres catholiq.*, p. 223, qui rejette pourtant l'authenticité, « qu'est-ce que cela prouve? Est-il juste que chaque auteur écrive toujours de la même manière? » Les Apôtres étaient souvent obligés de créer un langage nouveau pour exprimer les idées chrétiennes; saint Pierre l'a fait, comme saint Paul, comme saint Jean. Ainsi donc, « on ne saurait déduire de ces particularités de langage une nécessité absolue d'affirmer que l'auteur de la Ire Épître diffère de celui de la IIe. » Burger, *Kurzgefasst. Comment.*, p. 182, N. T., 4e fasc.

Nous, de notre côté, nous pouvons signaler des points de contact très nombreux entre les deux Épîtres sous le rapport de la diction. Nous n'indiquerons que les plus caractéristiques. Voir des listes plus complètes dans Lumby, dans le *Speaker's Commentary*, t. IV du N. T., p. 228; Davidson, *Introd. to the New Test.*, t. II, p. 462; Hundhausen, *Das zweite Pontificalschreiben*, p. 86-88; Keil, *loc. cit.*, p. 199-202; Kühl, *Die Briefe Petri*, p. 336; Henkel, *Der zweite Brief des Apostelfürsten*, p. 47. — *a*) Les deux lettres renferment un certain nombre d'expressions qui leur sont communes et qui ne sont pas employées dans les autres livres du Nouveau Testament : ἄμωμος et ἄσπιλος, I Pet., I, 19; cf. II Pet., III, 14; ἐποπτεύειν, I Pet., II, 19, et III, 2; cf. II Pet., I, 16; εὐπόθεσις, I Pet., III, 21; cf. II Pet., I, 14; πέπαυται ἁμαρτίας, I Pet., IV, 1; cf. II Pet., II, 14. — *b*) Des deux côtés, on rencontre des expressions et des tournures identiques, rares ou relativement rares. Par exemple : I Pet., II, 9, τὰς

ἀρετὰς τοῦ... καλέσαντος; II Pet., I, 3, τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς δἰ' ἀρετῆς (il est à remarquer que le mot ἀρετή, « vertu », indépendamment de ces deux passages, n'est employé dans le Nouveau Testament que par saint Paul, Phil., IV, 8, où il est appliqué aux hommes ; saint Pierre seul l'applique à Dieu); ἀθέμιτος, I Pet., IV, 3, et ἀθεσμος, II Pet., II, 7; δηλοῦν, pour marquer la révélation divine, I Pet., I, 11, et II Pet., I, 14; ἀναστροφή (le « mot favori » de saint Pierre), I Pet., I, 15, 18; II, 23; III, 1, 2, 16, et II Pet., II, 7; III, 11; ἐπιθυμια σαρκίκα, I Pet., II, 11, et II Pet., II, 10; στηρίζειν, I Pet., V, 10, et II Pet., I, 12, etc.; φιλαδελφία, I Pet., I, 22, et II Pet., I, 7; χορηγεῖν, I Pet., IV, 11, et II Pet., I, 5, 11, etc., — *c*) On signale encore l'usage très spécial du participe ἔχοντες (I Pet., II, 12, ayant une bonne manière d'agir; III, 16, ayant une bonne conscience; IV, 8, ayant une charité continuelle; II Pet., II, 14, ayant les yeux pleins d'adultère), la construction avec le datif, I Pet., I, 12; II, 7; III, 15; IV, 2, 12; V, 9; II Pet., I, 1, 17; II, 1, 3, 5, 8, 17, 19, 20; III, 7; l'emploi fréquent du participe passif. Cf. I Pet., I, 4, 8, 20, 22, 23; II, 1; IV, 3; II Pet., I, 3, 12, 16; II, 12, 14; III, 2, 7. — *d*) Notons aussi des mots ordinaires, mais qui reviennent souvent dans les deux lettres : ψυχή, I Pet., I, 9, 22; II, 11, 25; III, 21; IV, 19; II Pet., II, 8, 14; εἰδώς, I Pet., I, 8, 18; II, 9; II Pet., I, 12, 14; τις, cinq fois dans I Pet., quatre fois dans II Pet. — *e*) On trouve dans les deux Épitres l'emploi des substantifs abstraits, au pluriel : I Pet., I, 11, les gloires; voir aussi II, 19, et IV, 3; II Pet., II, 2, 13, 18; III, 11. Et rien, dans toutes ces coïncidences, n'indique qu'elles aient été voulues et recherchées par un faussaire qui se serait proposé d'imiter le style du prince des Apôtres : elles n'ont rien de trop saillant, qui puisse exciter la méfiance; elles ne sont pas la répétition de pensées formulées dans la I[re] Épître. En somme, la comparaison du style des deux lettres aboutit plutôt à une très forte présomption en faveur de l'authenticité de la II[e]. — *f*) On peut citer pareillement des coïncidences assez frappantes, toujours au point de vue du style, entre notre Épître et les discours de saint Pierre dans le livre des Actes. Voir Lumby, *loc. cit.*, p. 226; Salmon, *Introd. to the N. T.*, p. 495; Henkel, *loc. cit.*, p. 75-76. Voici quelques-unes des principales : ἀρνέομαι, Act., III, 13-14, et II Pet., II, 1; γνωρίζειν, Act., II, 28, et II Pet., I, 16; εἰδὼς ὅτι, Act., II, 30, et II Pet., I, 14; ἡμέρα κυρίου, Act., II, 20, et II Pet., III, 10; κατασκηνώσει, Act., II, 26, et σκήνωμα, II Pet., I, 13, 14; εὐσέβεια, Act., III, 12, et II Pet., I, 7; δεσπότης, Act., IV, 24, et II Pet., II, 1; φέρομαι, Act., II, 2, et II Pet., I, 7, 17.

3° *Objection tirée de la prétendue ressemblance qui existe entre la* II[a] Petri *et les écrits de l'historien Josèphe.* — M. Edwin Abbott a développé dans *The Expositor*, II[e] série, t. III, 1882, p. 49-60, un nouvel argument contre l'authenticité de l'Épître, en prétendant que l'auteur aurait fait de nombreux emprunts à l'historien juif Josèphe et imité son langage. Si le fait était exact, comme les écrits de Josèphe datent de la fin du I[er] siècle, la *II[a] Petri* ne saurait être l'œuvre de saint Pierre. Le D[r] Farrar admet comme un fait certain que l'un des deux écrivains a fait des emprunts à l'autre. Cf. *The Expositor, ibid.*, p. 403. Voir aussi von Soden, *Hand-Commentar zum N. T.*, t. III, 2[e] part., p. 210. — Remarquons d'abord que les ressemblances alléguées ne portent que sur les expressions, jamais sur les pensées : Josèphe et le chrétien qui a composé II Pet. expriment des idées tout à fait différentes, bien qu'ils aient parfois recours à des expressions identiques. De plus, les expressions de ce genre sont espacées les unes des autres dans les écrits de l'historien juif; elles n'ont pas été empruntées à des passages qui se suivent: ce qui diminue singulièrement la force de l'objection. Ajoutons qu'un grand nombre d'entre elles (notamment ἔξοδος dans le sens de mort, cf. Luc., IX, 31; θεῖος, adjectif plusieurs fois employé par les Septante; μεγαλειότης, cf. Luc., IX, 43, etc.; μῦθος, qu'on trouve quatre fois dans les Épîtres pastorales, etc.) existent dans le vocabulaire des Septante ou du Nouveau Testament; par conséquent, dans le grec avec lequel saint Pierre était familier. Enfin, les termes en question n'ont rien de rare ou d'extraordinaire. Ainsi on signale, comme une coïncidence remarquable, l'usage fait de part et d'autre du verbe ἀνατέλλω, pour désigner le lever d'un astre; l'emploi du substantif δύναμις, pour exprimer la puissance divine, et de locutions aussi ordinaires que εὐσέβεια, καταφρονέω, παρών, γινώσκειν ὅτι, δίκαιον ἡγεῖσθαι, etc. Or, dans une argumentation de ce genre, la plus grande partie de la preuve consiste dans la rareté des mots employés. Le raisonnement porte donc absolument à faux : l'auteur de II Pet. n'a fait aucun emprunt à Josèphe, auquel il n'a rien prêté lui-même; ils ont écrit l'un et l'autre en grec, et c'est tout. Voir la réfutation détaillée dans Salmon, *Introd. to the N. T.*, p. 498-501, et dans l'ouvrage spécial de B. Warfield. *D[r] E. A. Abbott on the genuineness of II Pet.*, 1883.

VI. Intégrité de l'Épître. — Divers critiques protestants ont nié l'unité et l'intégrité de la *II[a] Petri*. Voir F. Keil, *Comment. über die Briefe des Petrus*, p. 170. Le plus récent est le D[r] Kühl. D'après ce savant, *Die Briefe Petri und Judæ*, 1897, p. 346-356, le chap. II tout entier serait une interpolation. De plus, les versets 1 et 2 du chap. III, auraient été remaniés, de manière à s'adapter à ce qui précède. A l'origine, immédiatement après I, 21, on lisait, selon M. Kühl, l'exhortation suivante : « Pour vous, bien-aimés, souvenez-vous des paroles prédites par les saints prophètes, sachant d'abord cela... » etc. Cf. III, 1-3. Cette théorie, qui ne s'appuie sur aucune preuve, n'a trouvé aucun succès. Il règne une parfaite unité dans notre Épître : le passage que l'on prétend avoir été interpolé se rattache de la façon la plus naturelle, d'une part, à I, 21, de l'autre à III, 2. Il n'y a, du reste, aucune différence sous le rapport du style entre ce passage et ceux qui l'entourent.

VII. Relations de la *II[a] Petri* avec l'Épître de saint Jude. — Sur ce point important, voir le t. III, col. 1811-1812. Aux ouvrages mentionnés, on peut ajouter : *Keil, *Comment. über die Briefe des Petrus*, p. 202-208; *Kühl, *die Briefe Petri*, p. 336-346; Cornely, *Introd.*, t. II, 3[e] part., p. 645-647; *H. Holtzmann, *Einleit.*, 3[e] édit., p. 322-324; Belser, *Einleit.*, p. 707-709, 719-721; *J. Bovon, *Theologie du Nouv. Test.*, t. II, 2[e] édit., p. 446-448; *A. Brun, *L'Apôtre Pierre*, 1905, p. 126-136.

VIII. Le texte primitif et sa transmission. — Nous possédons le texte grec de la *II[a] Petri* dans les manuscrits onciaux ℵ A B C K[r] L[r] P[r]. Les Pères grecs fournissent çà et là des indications précieuses pour le critique. Voir le texte grec amélioré par B. Weiss, *Das Neue Testament, Textkritische Untersuchungen und Textherstellung*, t. III, et aussi les éditions critiques de Tischendorf, Gebhardt, Westcott et Hort, Nestle, etc. Le texte syriaque que nous avons est beaucoup moins ancien que la Peschito, qui ne contenait pas notre Épître, comme il a été dit plus haut. On possède quelques fragments assez rares des versions latines antérieures à saint Jérôme, dans les manuscrits *h*, *g*, etc.

IX. Enseignement doctrinal de l'Épître (voir les ouvrages mentionnés à propos de la *I[a] Petri;* en particulier, B. Weiss, *Der Petrinische Lehrbegriff*, Berlin, 1855, et *Lehrbuch der bibl. Theologie des N. T.*, 4[e] édit., Berlin, 1884, p. 536-546). — 1° *Sur Dieu.* Dieu est le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, I, 17. Il est éternel, III, 8; c'est lui qui a tout créé et qui gouverne

le monde actuel, III, 5-7. Il est infiniment miséricordieux, et il désire le salut de tous les hommes, III, 5, 15. C'est de lui que vient la vocation au salut, I, 3. — 2° *Les idées christologiques* sont moins abondantes que dans la Ire Épître. La lettre est d'ailleurs plus brève ; en outre, la description et la réfutation des hérétiques y tiennent une large place. Mais, ici encore, Jésus-Christ, I, 1, ou Notre-Seigneur Jésus-Christ, I, 2, 8, 16, ou le Seigneur et Sauveur, I, 11; III, 2, 18, ou Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, I, 14; II, 20, III, 2, ainsi qu'il est appelé, occupe la place principale. Il y est aussi désigné, à propos du récit de la transfiguration, par le nom de « Fils bien-aimé » de Dieu, I, 17. Dans la doxologie finale, III, 18, l'apôtre lui souhaite, comme il le ferait pour Dieu lui-même, la gloire dans les siècles des siècles. Le but auquel doit tendre tout chrétien, c'est de le connaître toujours davantage, I, 2, 8; III, 18. Saint Pierre n'a pas, comme dans sa Ire Épître, l'occasion d'insister sur la passion et sur la mort rédemptrice du Christ. Il signale du moins, en passant, ce fait capital : Jésus est le Maître qui nous a rachetés, II, 1 ; cf. I, 9. Il mentionne aussi deux de ses mystères glorieux : d'un côté, au centre de sa vie publique, la transfiguration, I, 16; de l'autre, son retour à la fois glorieux, consolant et terrible, au jour du Seigneur ou au jour de Dieu, III, 10, 12. Ce second avènement est appelé παρουσία, « la présence », III, 4, 12. Quelques hérétiques osaient en nier la réalité : l'apôtre réfute leur objection principale, à laquelle ils affectaient de donner une forme scientifique, III, 2-10. Au retour du Christ est rattachée la transformation du monde par le feu, en vue de créer « de nouveaux cieux et une nouvelle terre, où la justice habitera », III, 13. Déjà saint Pierre avait annoncé ce fait dans un de ses discours des Actes, III, 19-21. Cette grande catastrophe amènera la consommation du royaume de Dieu, selon ce que Jésus-Christ lui-même avait prédit. Cf. Matth., XXIV, 29-42; Marc, XIII, 24-35; Luc., XXI, 25-35. Le prince des Apôtres mentionne aussi, mais seulement d'une manière rapide, le royaume de Jésus-Christ, c'est-à-dire le ciel et son bonheur éternel, I, 11. — 3° *L'Esprit-Saint.* Dans la IIe Épître, comme dans la Ire, il est question de l'Esprit-Saint. C'est lui qui a inspiré les prophètes, I, 21, dont les oracles sont une lumière très précieuse, indispensable même, pour arriver à la connaissance du Sauveur, I, 19. — 4° *La sotériologie.* Le salut est offert à tous; mais, pour l'obtenir, il faut croire en Jésus-Christ, II, 1, 17. Ceux qui ne croient pas sont des « enfants de malédiction », II, 14. La foi est aussi la base de toute la vie morale et spirituelle, I, 5, 6. Le christianisme est la voie de la vérité, II, 2; cf. I, 12. La grâce nous aide puissamment à nous sauver; mais il est nécessaire d'y faire des progrès perpétuels, de marcher constamment vers la perfection, III, 18. C'est seulement à la fin du monde, au dernier jour, que le salut sera proclamé d'une manière générale et définitive, III, 15. Comme adversaires du salut, il y a au-dedans de nous la chair et ses convoitises coupables, II, 18, et, en dehors de nous, le monde avec sa corruption dangereuse, I, 4; II, 20. Par les mérites de Jésus-Christ, les chrétiens deviennent « participants de la nature divine », I, 4. La connaissance de Notre-Seigneur ne doit pas demeurer oisive en nous; mais il faut qu'elle produise des fruits pour la vie éternelle. A ce point de vue pratique, saint Pierre nomme la religion chrétienne « la voie de la justice », II, 21. L'arbre mystique de la foi doit de même faire mûrir en nous sept fruits délicieux, I, 5-7. Une des sources de la foi consiste dans les Saintes Écritures, dont Dieu est l'auteur et dont il fournit l'interprétation authentique, I, 20-21. Instamment, l'apôtre recommande « les bonnes œuvres, les œuvres de piété », I, 3; III, 11. Les hérétiques sont des ennemis dangereux; il faut les fuir, si l'on ne veut pas se laisser entraîner par eux, car le châtiment éternel de l'enfer leur est réservé, II, 1-20.

X. BIBLIOGRAPHIE. — Pour la Ia et la IIa *Petri.* — 1° L. Mayerhoff, *Hist.-krit. Einleitung in die petrinischen Schriften,* Hambourg, 1835; Harnack, *Die Chronologie,* 1897, t. I, p. 450.

2° *Commentaires sur les deux Épîtres.* — *a) Catholiques.* Didyme d'Alexandrie (on n'en possède que des fragments latins ou grecs, t. XXXIX, col. 1750-1818), Œcuménius, t. CIX, col. 451-722, Théophylacte, t. CXXV, col. 1131-t. CXXVI, col. 104; Bède, *Expositio super cathol. Epistolas,* t. XCIII, col. 9-130. Cramer, *Catena in Epistolas catholicas,* Oxford, 1840; Lorin, *In cathol. Joannis et Petri epistolas,* Lyon, 1609; Bisping, *Erklärung der katholischen Briefe,* Münster, 1871; Drach, *Les Épîtres catholiques,* Paris, 1873; Hundhausen, *Die beiden Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus,* Mayence, 1873-1878; Van Steenkiste, *Epistolæ catholicæ breviter explicatæ,* Bruges, 1876; Maunoury, *Commentaires sur les Épîtres catholiques,* Bar-le-Duc, 1888; L.-Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée,* t. VIII, p. 658-715, Paris, 1904. — *b) Commentateurs protestants ou rationalistes* : De Wette, *Kurze Erklärung der Briefe des Petrus, Judæ und Jakobus,* 1847, 2e édit., en 1853, revue par B. Brückner, 3e édit. en 1865; Huther, *Krit. exeget. Handbuch über den ersten Brief des Petrus, den Brief des Judas und den zweiten Brief des Petrus,* 1re édit., 1852; 5e édit., 1887, revue par Kühl; 6e édit., 1897; Wiesinger, *Der erste Brief des Apostels Petrus* (continuation du commentaire de Olshausen sur le N. T.), Kœnigsberg, 1856, et *Der zweite Brief Petri des Apost. Petrus und der Brief des Judas,* 1862; Schott, *Der erste Brief Petri erklärt,* Erlangen, 1861, et *Der zweite Brief Petri und der Brief Judä,* 1862; Fronmüller, *Die Briefe Petri,* dans le *Bibelwerk* de J. P. Lange, 1862, 4e édit., par Füller, en 1890; Ewald, *Die sieben Sendschreiben des Neuen Bundes,* Gœttingue, 1870; Wordsworth, *The New Testament, with introduction and notes,* t. IV, 2e édit., 1872; Plumptre, dans la *Cambridge Bible for schools and colleges,* Cambridge, 1880 ; K. Hofmann, *Die Briefe Petri, Judæ und Jacobi,* Nördlingen, 1875; F. Keil, *Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas,* Leipzig, 1883; von Soden, dans le *Hand-Commentar zum N. T.,* 3e édit., 1899; Burger, *Die Briefe des Jakobus, Petrus und Judas,* dans le *Kurzgefasst. Komment.* de Strack et Zöckler, 2e édit., 1895; S. Gœbel, *Die Briefe des Petrus mit kurzer Erklärung,* 1893; F. W. Bugge, *Commentaire* (en langue danoise) *sur les deux Épîtres de saint Pierre et l'Épître de saint Jude,* 1892; J. T. Beck, *Erklärung der Briefe Petri,* 1895; J. H. Jowett, *Epistles of St. Peter,* Londres, 1905.

3° Sur la Ire Épître seulement : Usteri, *Wissenschaftl. und praktischer Commentar über den ersten Petrusbrief,* Zurich, 1887; Rob. Johnston, *The first Epistle of Peter,* Edimbourg, 1888; A. J. Mason, dans le *Commentary for English Readers* de Ellicott, Londres, 1889; L. Monnier, *La Ire Épître de l'apôtre Pierre,* Paris, 1902 ; Abbé L. Gontard, *Essai critique et historique sur la Ire Épître de saint Pierre,* in-8°, Lyon, 1905; D. Völter, *Der erste Petersbrief, seine Entstehung und Stellung in der Geschichte des Urchristentums,* Strasbourg, 1906; H. Gunkel, dans *Die Schriften des N. Test. übersetzt; und für die Gegenwart erklärt,* Gœttingue, t. II, 1906, p. 25; B. Weiss, *Der erste Petrusbrief und die neuere Kritik,* in-8°, Berlin, 1906.

4° Sur la IIe Épître : W. O. Dietlein, *Der zweite Brief Petrus,* 1851 ; F. Steinfass, *Der zweite Brief des heil. Petrus,* 1863; Plummer, dans le *Commentary for English Readers* de Ellicott, Londres, 1883 ; Spitta, *Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas,* Halle, 1885; G. Hollmann, dans l'ouvrage *Die Schrif-*

ten des N. Test., neu übersetzt und für die Gegenwart erklært, t. II, 1906, p. 61; J. B. Mayor, *Epistle of St. Jude and the second Epistle of St. Peter,* in-8°, Londres, 1907. L. Fillion.

4. PIERRE (ÉCRITS APOCRYPHES DE SAINT). — On en distingue quatre principaux : les Actes de Pierre, voir t. I, col. 161-163; l'Apocalypse de Pierre, t. I, col. 765; l'Évangile de Pierre et la Prédication de Pierre. Nous n'avons à parler ici que des deux dernières compositions.

A) L'Évangile de Pierre. — 1° Origène le mentionne *In Matth.,* tom. x, 17, t. XIII, col. 876. Eusèbe le signale aussi, *H. E.,* III, 3, t. XX, col. 217, en même temps que les Actes, la Prédication et l'Apocalypse; puis il ajoute : « Nous ne les reconnaissons pas comme transmis jusqu'à nous parmi les écrits catholiques; car aucun écrivain ecclésiastique, soit dans les anciens temps, soit de nos jours, n'a jamais fait usage des témoignages qu'ils fournissent. » Voir aussi, III, 25, et S. Jérôme, *De vir. ill.,* 1, t. XXIII, col. 609, qui le classe également parmi les apocryphes, comme fait encore le *Decretum Gelasianum.* Dans un autre endroit de son *H. E.,* VI, 12, t. XX, col. 545, Eusèbe a conservé une lettre écrite par Sérapion, évêque d'Antioche à la fin du IIe siècle, et relative à cet Évangile. Le saint évêque nous apprend qu'il avait trouvé l'Évangile en question à Rhésus, localité située sur la baie d'Issus, en Asie Mineure, et qu'il l'avait d'abord approuvé; mais, qu'après l'avoir étudié de plus près, il le condamna, parce qu'il était l'œuvre des Docètes, et qu'il ajoutait différentes choses « à la véritable doctrine par rapport au Sauveur ». Cette œuvre apocryphe ne devait pas jouir d'une circulation considérable, car il est rarement parlé d'elle dans l'antiquité.

2° Un Français, M. U. Bouriant, découvrit à Akmim (Haute Égypte), dans un tombeau durant l'hiver 1886-1887, et publia en 1892 un fragment en langue grecque, que les critiques sont d'accord pour regarder comme un reste de l'Évangile de Pierre. Voir les *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique au Caire,* t. IX, Paris, 1892, p. 137-142. L'auteur parle à la première personne (comp. chap. VII et XII), et s'identifie avec le prince des Apôtres : « Moi, Simon Pierre, et André mon frère » (c. XIV). Le fragment se rapporte au jugement de Notre-Seigneur devant Pilate et Hérode (il s'ouvre au moment où Pilate se lave les mains), aux outrages dont il fut l'objet, à son crucifiement, à sa sépulture, à sa résurrection. On l'a divisé en quatorze petits chapitres et en soixante versets. On en a donné plusieurs éditions : J. A. Robinson, *The Gospel according to Peter and the Revelation of Peter,* Londres, 1892; Lods, *L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre,* 1893; Th. Zahn, *Bruchstücke des Evangel. und der Apokalypse Petrus,* 1893; A. Harnack, *Evangelium des Petrus,* Leipzig, 1893; Swete, *The Akmîm fragments of the apocryphal Gospel of Peter,* 1732; O. von Gebhardt, *Das Evangelium and die Apokalypse des Petrus,* Leipzig, 1893; Klostermann, *Reste des Petrusevangelium, der Petrusapokalypse und des Kerygma Petri,* Bonn, 1894.

3° Jésus-Christ y est toujours appelé « le Seigneur »; le dimanche y est nommé ἡ κυριακή le (jour) dominical. L'auteur fait successivement des emprunts aux quatre Évangiles canoniques : c'est ainsi qu'il prend le lavement des mains de Pilate dans le récit de saint Matthieu, l'histoire du bon larron dans celui de saint Luc, la *transfixio lateris* dans celui de saint Jean, et qu'il raconte la visite des saintes femmes au sépulcre dans les mêmes termes que saint Marc. On voit, d'un bout à l'autre, qu'il les connaît à fond; mais il les transforme et les enjolive à sa façon, en multipliant les détails légendaires, en grossissant les miracles, etc. Il rend témoins de la résurrection de Jésus les soldats romains et de nombreux Juifs, prêtres et laïques. Il manifeste une grande sévérité à l'égard des Juifs, dont il fait les bourreaux immédiats du Sauveur; il innocente au contraire le plus possible Pilate et les Romains. Son docétisme apparaît en plusieurs endroits de la passion; par exemple, dans la suppression de l'angoisse de Jésus sur la croix. En somme, son écrit n'enrichit en rien notre connaissance de la vie de Jésus,

4° Les critiques sont loin d'être d'accord sur la date de la composition de cet écrit. Ce serait le commencement du IIe siècle, d'après Harnack, qui croit que saint Justin a commenté l'Évangile de Pierre (fait d'ailleurs très contestable et probablement inexact; voir V. H. Stanton, *The Gospels as historical Documents,* Ire part., Cambridge, 1903, p. 93 sq.); l'année 130 d'après le Dr Zahn; l'an 150, selon Swete, etc. En tout cas, l'écrit existait un certain temps avant la fin du IIe siècle, puisqu'il était connu de Sérapion et d'Origène.

5° Auteurs à consulter. Outre ceux qui ont été indiqués plus haut, voir H. von Schubert, *Die Composition des pseudopetrin. Evangelienfragmentes,* Berlin, 1893; D. Völter, *Petrusevangelium oder Aegypterevangelium?* Tubingue, 1893; A. Sabatier, *L'Évangile de saint Pierre et les Évangiles canoniques,* Paris, 1893; Salmon, *Introduction to the Study of the Books of the New Testam.,* 8e édit., 1897, p. 581-591; O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 392-397; L. Hennecke, *Neutestam. Apokryphen, in deutscher Übersetzung und mit Erläuterungen,* Tubingue, 1904, p. 27-32; et aussi les articles suivants, insérés en diverses revues : Funk, *Fragmente des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus,* dans la *Theolog. Quartalschrift,* t. LXXV (1893), p. 255-288; H. von Soden, *Das Petrusevangelium und die kanonischen Evangelien,* dans la *Zeitschrift für Theologie u. Kirche,* t. III, 1893, p. 52-92; A. Hilgenfeld, *Das Petrusevangelium über Leiden und Auferstehung Jesu,* dans la *Zeitschrift für wissenschatfl. Theologie,* année 1893, t. I, p. 439-454; J.-B. Semeria, *L'Évangile de Pierre,* dans la *Revue biblique,* t. III (1894), p. 522-560; A.-C. McGiffert, *The Gospel of Peter,* dans les *Papers of the American Society of Church History,* t. VI, 1894, p. 99-130; E. Koch, *Das Petrusevangelium und unsere kanonischen Evangelien,* dans la *Kirchliche Monatsschrift,* t. XV (1896), p. 311-338; V. H. Stanton, *The Gospel of Peter, its early history and character considered in relation to the history of the recognition in the Church of the canonical Gospels,* dans le *Journal of Theological Studies,* t. II, 1901, p. 1-25.

B) La Prédication de Pierre (κήρυγμα Πέτρου), qu'il ne faut pas probablement confondre avec la « Doctrine de Pierre » (διδασκαλία Πέτρου), mentionnée par des écrivains moins anciens, a exercé une influence assez grande dans l'antiquité chrétienne. 1° Elle semble avoir été connue dès la fin du second siècle par Apollonius d'Asie Mineure (cf. Eusèbe, *H. E.,* V, 18, t. XX, col. 480), par le gnostique Héracléon, par l'auteur de l'Épître à Diognète, les apologistes saint Justin et Aristide. Voir Robinson, *Texts and Studies,* t. I, Ie partie, p. 86-90. Clément d'Alexandrie s'en est servi certainement, et c'est à lui que nous sommes redevables de plusieurs des fragments qui sont parvenus jusqu'à nous. Voir *Strom.,* I, 29; II, 15; VI, 5, etc., t. VIII, col. 929, 1008; t. IX, col. 264. Elle remonte donc évidemment plus haut que tous ces écrivains : aux années 110-130 d'après Harnack, *Chronologie,* t. I, p 472-474; aux années 90-100 d'après Th. Zahn, *Gesch. des neutestam Kanons,* t. II, IIe partie, p. 820-832; vers l'an 110 d'après le Dr von Dobschütz, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Litteratur,* XI, 1. Ce dernier auteur et M. Harnack regardent l'Égypte comme le pays d'origine de ce document, sur-

tout à cause des allusions qu'on y trouve au culte des animaux par les Égyptiens. C'est très probablement le κήρυγμα qui est cité par Origène, *De princ.* (Prol.), I, 8, t. XI, col. 119, sous le titre de *Petri doctrina.*

2° Les fragments que nous en possédons ont été réunis par A. Hilgenfeld, *Nov. Text. extra canonem receptum,* 2e édit., 1884, fasc. IV, p. 51-65, par von Dobschütz, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht,* 1893, dans les *Texte und Untersuch.*, XI, 1, et Preuschen, *Antilegomena, die Reste der ausserkanon. Evangelien und urchristl. Uberlieferungen,* Giessen, 1901, p. 52-54, 143-145. Voir aussi E. Hennecke, *Neutestamentlichen Apocryphen in deutscher Ubersetzung,... mit Einleitungen,* Tubingue, 1904, p. 168-171. L'écrit, autant qu'on peut en juger par ces fragments, se composait de discours prononcés par un personnage qui parle toujours à la première personne du pluriel, au nom des douze apôtres. Clément d'Alexandrie dans Origène, *In Evang. Joa.*, tom. XIII, 17, t. XIV, col. 424, suppose que ce personnage n'est autre que saint Pierre; bien plus, que le livre lui-même l'identifiait avec Pierre. *Strom.*, VI, 7 : ὁ Πέτρος γράφει, t. IX, col. 280. Origène, *l. c.*, doute à bon droit de l'authenticité, et Eusèbe, *H. E.*, III, 3, t. XX, col. 217, range explicitement l'écrit parmi les apocryphes.

3° Quant au sujet traité, c'est le pur monothéisme que doivent pratiquer les chrétiens, par opposition aux erreurs du judaïsme et du polythéisme. Les fidèles sont précisément nommés un τριτὸν γένος entre les Juifs et les païens. Le livre renferme aussi des ordres de Notre-Seigneur en vue de la prédication de l'Évangile chez les païens. En somme, l'écrit renferme une sorte d'apologie du christianisme, ou un programme pour les missionnaires chrétiens.

L. FILLION.

5. PIERRE dans les noms de lieux. Le mot pierre, *'ébén,* ou rocher entre dans un certain nombre de noms géographiques :

1° **Pierre**, ville principale d'Idumée, connue sous son nom latin de Pétra. Voir PÉTRA, col. 166.

2° **Pierre de Boen**. Jos., XV, 6; XVIII, 17. Voir ABEN-BOHEN, t. I, col. 34.

3° **Pierre de division** (Vulgate : *Petra dividens*). I Reg., XXIII, 28. Rocher du désert de Maon où se retira David pendant la persécution de Saül. Son ennemi ne put l'y poursuivre, ayant été obligé de marcher contre les Philistins. En souvenir de cet événement, le rocher fut appelé *Séla' ham mahleqôt,* « Rocher de la délivrance. » Il n'est pas identifié. Voir HACHILA, t. III, 2°, col. 391.

4° **Pierre du désert** (Vulgate : *Petra deserti*). Is., XVI, 1. C'est la ville de Pétra, col. 166.

5° **Pierre d'Étam** (Vulgate : *Petra Etam*). Jud., XV, 8. Voir ÉTAM 3, t. II, col. 1996.

6° **Pierre d'Ézel** (Vulgate : *Lapis cui nomen est Ezel*). Rocher auprès duquel David devait attendre son ami Jonathas au commencement de la persécution de Saül. I Reg., XX, 19. Voir ÉZEL, t. II, col. 1062.

7° **Pierre d'Horeb** (Vulgate : *Petra Horeb*), rocher d'où Moïse fit jaillir miraculeusement de l'eau. Exod., XVII, 6. Voir MASSAH, t. IV, col. 853-854.

8° **Pierre d'Oreb** (Vulgate : *Petra Oreb*). Jud., VII, 25. Voir OREB 2, t. IV, col. 1857.

9° **Pierre du secours** (Vulgate : *Lapis adjutorii*). I Reg., IV, 1; V, 1; VII, 12. Voir ÉBEN-ÉZER, t. II, col. 1526.

10° **Pierre de Zohéleth** (Vulgate : *Lapis Zoheleth*). III Reg., I, 9. Voir ZOHÉLETH.

6. PIERRE ANGULAIRE. Voir ANGULAIRE (PIERRE), t. I, col. 601.

7. PIERRE DE JACOB. Gen., XXVIII, 18, 22; XXXI, 45. Voir BÉTYLE, t. I, col. 1766.

8. PIERRE COMESTOR, théologien catholique français du XIIe siècle, né à Troyes, mort à Paris, le 21 octobre 1179 (d'après certains auteurs, en 1198). Il fut surnommé Comestor ou le Mangeur, à cause, croit-on, de la grande quantité de livres qu'il dévora. D'abord chanoine et doyen de Sainte-Marie de Troyes (1147), il devint, en 1464, chancelier de l'Église de Paris et y occupa jusqu'en 1169 la chaire de théologie. Il se démit de ses dignités dans les dernières années de sa vie et se retira à l'abbaye de Saint-Victor de Paris où il mourut. Il laissa des sermons qui furent publiés d'abord sous le nom de Pierre de Blois, *Patr. lat.*, t. CXCVIII, col. 1721-1844, mais il fut surtout célèbre à cause de sa *Scholastica Historia super Novum Testamentum, cum additionibus atque incidentiis,* qui fut considérée pendant plus de trois siècles comme l'ouvrage de ce genre le plus parfait. Son Histoire s'étend depuis le commencement du monde jusqu'au martyre de saint Pierre et de saint Paul à Rome. L'auteur résume ou bien développe et explique les livres historiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont il cite souvent les propres expressions. Son commentaire ou sa paraphrase est tantôt littérale et tantôt allégorique, entremêlée de considérations théologiques et philosophiques et de citations d'auteurs profanes. Le livre de Pierre Comestor eut dans les écoles un succès semblable à celui du Maître des Sentences, et c'est son autorité qui paraît être ordinairement alléguée par les auteurs du moyen âge quand ils emploient la formule : *dicit magister in historiis.* C'est à cause de l'usage qu'on en fit dans les écoles qu'elle reçut le nom de *Historia scholastica.* « Il n'y avait en ce temps-là, dit Richard Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament,* t, II, p, 320, de plus grand et de plus estimé pour l'Écriture Sainte que le Pierre Comestor... On ne lisait la Bible que de la manière qu'elle était dans ce compilateur, et avec ses gloses. Cet usage a duré longtemps en France. » L'*Historia scholastica* fut imprimée, in-f°, Reutling, 1471; Utrecht, 1473; Augsbourg, 1473; Strasbourg, 1483 et 1502; Bâle, 1486; in-4°, Paris, 1513; in-f°, Haguenau, 1519; in-4°, Lyon, 1526; in-8°, Lyon, 1543; Venise, 1728; in-4°, Madrid, 1699. Cette dernière édition a été reproduite par Migne, dans la *Patrologie latine,* t. CXCVIII, col. 1053-1722. La *Bible historiale,* de Guyart-Desmoulins (voir t. III, col. 369), est une traduction libre de l'*Historia scholastica.* Voir aussi t. II, col. 2355. — Voir les notices d'Oudin, de Fabricius, etc., dans *Patr. lat.,* t. CXCVIII, col. 1045-1054; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés,* Paris, 1868, t. XIV, p. 744; Brial, dans *Histoire littéraire de la France,* t. XIV, Paris, 1817, p. 12; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie,* et *Supplément,* col. 1813, 2778.

9. PIERRE LOMBARD, surnommé le Maître des Sentences, né probablement à Lumellogno, petite ville de Lombardie, vers la fin du XIe siècle, mort à Paris, le 20 juillet 1164. Après avoir étudié la théologie à Bologne, à Reims et à Paris, où il fut auditeur d'Abélard, il devint lui-même professeur de théologie dans cette dernière ville et fut élu en 1159 évêque de Paris; il renonça à cette dignité dès l'année suivante et Maurice de Sully lui succéda en 1160. Il s'est rendu surtout célèbre par ses *Sententiarum libri quatuor,* qu'il rédigea entre 1145-1150 (Denifle, dans l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte,* t. I, 1885, p. 611); mais on a aussi de lui des commentaires de l'Écriture qui montrent avec quel soin il avait étudié les Livres Saints : *Commentarius in Psalmos davidicos, Patr. lat.,* t. CXCI, col. 55-1296; *Collectanea in omnes D. Pauli Epistolas,* col. 1297-1696; t. CXCII, col. 9-520. Le Commentaire sur les Psaumes emploie et développe la *Glossa ordinaria* (t. III, col. 246); il reçut le nom de

Magna Glossatura. Le Commentaire sur saint Paul est tiré principalement des Pères. « Cet ouvrage, dit dom Rivet, dans l'*Histoire littéraire de la France,* est clair, méthodique, et renferme, outre les pensées des Pères, de fort bonnes vues propres à l'auteur. » La *Glossa in Jobum* et la *Concordia evangelica,* qu'on a attribuées à Pierre Lombard ne sont pas probablement authentiques. — Voir *Histoire littéraire de la France,* t. XII, 1763, p. 585-609; A. Stöchl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Mayence, 1864, t. I, p. 390-411; J. Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters,* Vienne, 1875, Th. II, p. 194-307, 727-739; F. Protois, *Pierre Lombard, son époque, sa vie, ses écrits, son influence,* Paris, 1881; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie,* 2e édit., 1905-1907, p. 3722.

PIERRE (hébreu : *'ébén, serôr,* « le petit caillou »; Septante : λίθος; Vulgate : *lapis, petra, calculus, saxum*), substance minérale qui compose la plus grande partie des couches géologiques du sol. — Quand la pierre forme de grandes masses continues, enfouies dans le sol ou en émergeant, on l'appelle rocher. Voir ROCHER. De ces masses, on extrait des matériaux de divers volumes pour les constructions. Voir CARRIÈRE, t. II, col. 318. On réserve le nom de pierres aux parties rocheuses qui sont meubles, par nature ou par suite du travail de l'homme. Ces pierres peuvent être de toutes tailles, depuis le grain de sable ou de gravier jusqu'aux blocs qu'on employait aux grandes constructions. Voir t. II, col. 320; MAÇON, t. IV, col. 513. Les pierres de médiocre volume, amassées ensemble, forment un monceau, *margêmâh, acervus,* Prov., XXVI, 8, à moins que le mot hébreu ne désigne la fronde, comme le pensent les Septante. — Le sol de la Palestine renferme des pierres de beaucoup d'espèces, surtout des calcaires et des grès. Les roches éruptives y fournissent aussi, en quelques endroits, le basalte, le granit et le porphyre. Voir PALESTINE, t. IV, col. 2005. Quand les pierres sont calcaires, il est relativement facile de les tailler. Plus elles sont siliceuses, plus elles sont dures. Les silex fournissent la pierre que les chocs peuvent transformer en couteaux assez aigus pour opérer la circoncision. Exod., IV, 25; voir t. II, col. 775.

1° *Pierres à l'état naturel.* — La pierre est lourde, Prov., XXVII, 3, et résistante. Job, VI, 12. Les eaux creusent la pierre, grâce aux matières solides qu'elles entraînent avec elles. Job, XIV, 19. Les racines des plantes s'enfoncent entre les pierres. Job, VII, 17. Il est dit des pierres du pays de Chanaan qu'elles sont comme du fer. Deut., VIII, 9; cf. Is., LX, 17. Voir FER, t. II, col. 2207. Les pierres d'une maison pouvaient subir un effritement que l'on considérait comme une sorte de lèpre. Lev., XIV, 20. Voir LÈPRE, t. IV, col. 186. — Certaines pierres, plus remarquables par leur couleur et leur éclat, étaient aptes à servir d'ornements. Voir PIERRES PRÉCIEUSES.

2° *Pierres utilisées à l'état brut.* — 1. *Usages domestiques.* — On se sert d'une pierre comme de siège. Exod., XVII, 12. Pour dormir, on met une pierre sous sa tête. Gen., XXVIII, 11; Luc., IX, 58. « Les Arabes du commun n'ont pour tout meuble dans leurs maisons que des nattes, sur lesquelles ils couchent, quelques couvertures et rarement des coussins; ils se servent d'une pierre pour chevet, qu'ils mettent par-dessus la natte. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 176. Cette pierre n'était guère plus dure que le chevet de bois dont se servaient les Égyptiens. Voir t. IV, fig. 93, col. 826. On pesait à l'aide de pierres. Prov., XVI, 11. Voir POIDS. On cachait son argent sous une pierre. Eccli., XXIX, 13. On faisait certains exercices physiques à l'aide de pierres. Eccli., VI, 22; Zach., XII, 3. Voir FARDEAU, t. II, col. 2178. Un jet de pierre constituait une sorte de mesure pour les distances. Luc., XXII, 41. — 2. *Manipulation.* — Il y avait temps pour ramasser les pierres et temps pour les disperser. Eccle., III, 5. On enlevait les pierres des vignes, pour qu'elles ne gênassent pas la culture, Is., V, 2; on les répandait au contraire sur un champ, quand on voulait le rendre stérile, IV Reg., III, 19, 25. On enlevait les pierres d'une route pour qu'elle devînt plus praticable, Jer., I, 26; mais ce sens, adopté par la Vulgate, est tout autre en hébreu. On pouvait être blessé par une pierre quand elle retombait pendant qu'on la roulait, Prov., XXVI, 27, quand on la détachait à la carrière, Eccle., X, 9, ou quand elle redescendait sur le tête de celui qui l'avait jetée. Eccli., XXVII, 28. — 3. *Usages religieux.* — L'autel devait être fait de pierres non taillées. Exod., XX, 25. Élie bâtit ainsi un autel avec douze pierres sur le Carmel. III Reg., XVIII, 31. Saül fit rouler une grande pierre, afin qu'on égorgeât sur elle les victimes destinées au sacrifice. I Reg., XIV, 33. Cf. Jud., IX, 5, 18. La Loi ordonnait aux Hébreux de dresser de grandes pierres dans le pays de Chanaan, de les enduire de chaux, et d'y écrire les commandements divins. L'ordre fut exécuté sur le mont Hébal, et un autel de pierres brutes y fut dressé. Deut., XXVII, 2-5. — 4. *Monuments de souvenir.* — Les habitants de la Palestine antérieurs aux Hébreux avaient, comme tous les anciens peuples, dressé ou utilisé d'énormes pierres afin de perpétuer certains souvenirs. La Palestine transjordane compte par centaines les monuments mégalithiques, dolmens, voir t. I, fig. 120, col. 491, menhirs et cromlechs, connus depuis longtemps. Plus récemment, on en a découvert un certain nombre d'autres dans la Palestine occidentale, tels un dolmen aux environs du Nébo, encore à l'est du Jourdain, le double dolmen d'el-Ḥosn, au nord-ouest de la Syrie, etc. Cf. H. Vincent, *Monuments en pierres brutes dans la Palestine occidentale,* dans la *Revue biblique,* 1901, p. 278-298; *Canaan,* Paris, 1907, p. 414-423. Jacob dresse ainsi une pierre comme monument de son entente avec Laban, et il fait amasser des pierres en monceau en signe d'alliance. Gen., XXXI, 45-52. En mémoire du passage du Jourdain, Josué ordonne de prendre douze pierres dans le lit du fleuve et ensuite de les dresser à Galgala. Jos., IV, 3, 20-24. Pour marquer la tombe d'Absalom, dans la forêt d'Éphraïm, on élève au-dessus d'elle un monceau de pierres. II Reg., XVIII, 17. Les pierres sont bien indiquées pour servir ainsi de mémorial. Elles ont pour elles la durée, et la disposition particulière qu'on leur impose indique assez qu'on a eu une intention en les plaçant ainsi. A ce même titre, elles fournissent aussi des bornes pour les champs. Voir BORNES, t. I, col. 1854. — 5. *Hostilités.* — Les pierres peuvent servir d'armes offensives. On mettait à mort certains coupables à l'aide de pierres. Exod., VIII, 26. Voir LAPIDATION, t. IV, col. 90. On jetait des pierres à quelqu'un pour le blesser, II Reg., XVI, 6, 13; Eccli., XXII, 25, ou l'on saisissait la pierre en main pour le frapper, Exod., XXI, 18, ou se frapper soi-même. Marc., V, 5. On donnait plus de portée à la pierre en la projetant au moyen d'une fronde. Jud., XX, 16, etc. Voir FRONDE, t. II, col. 2408. Dans la suite, on eut des machines pour lancer de grosses pierres contre les ennemis. I Mach., II, 36; VI, 51. Voir BALISTE, t. I, col. 1414; CATAPULTE, t. II, col. 346. Les pierres contribuaient à l'attaque ou à la défense en obstruant des portes. Jos., X, 18; I Mach., V, 47. La pierre devenait dangereuse par elle-même quand elle était placée sur le chemin pour faire tomber le passant. Ps. XCI (XC), 12; Eccli., XXVII, 29; XXXII, 25; Is., VIII, 14; Matth., IV, 6; Luc., IV, 11. — Sur la pierre de scandale, Rom., IX, 23; I Pet., II, 8, voir SCANDALE. — 6. *Autres usages.* — Les

pierres servaient à fermer des puits ou des excavations diverses. Gen., XXIX, 2, 3, 8, 10; Dan., VI, 17. Jetée dans l'eau, la pierre va au fond, à cause de son poids, et entraîne avec elle ceux qui y sont attachés. Exod., XV, 5; Jer., LI, 63; II Esd., IX, 11; Apoc., XVIII, 21. Voir MEULE, t. IV, col. 1054. — La pierre à feu est mentionnée II Mach., X, 3. — Certaines pierres remarquables, soit par leur grandeur naturelle, soit par le souvenir qu'on y attachait, ont donné leur nom à plusieurs localités. Voir PIERRE 5, col. 415; ÉBEN, ÉBEN-ÉZER, t. II, col. 1525, 1526.

3° *Pierres travaillées.* — Dans les plus anciens temps, les habitants de la Palestine ont commencé à tailler la pierre. Des dolmens subissent déjà un travail reconnaissable, comme celui de Tell el-Mataba, qui est régulièrement troué. On taille ensuite des pierres pour les consacrer à des usages religieux, voir BETYLE, t. I, col. 1765, funéraires ou profanes. Voir STÈLE. Au Sinaï, la Loi est donnée sur des tables de pierre, Exod., XXIV, 12, que Moïse brise, Exod., XXXII, 19, et remplace ensuite. Exod., XXXIV, 1; II Cor., III, 7. Souvent, le nom de « pierre » sert à désigner les idoles, à cause de la matière dont elles sont faites. Deut., IV, 28; XXVIII, 36; Sap., XIII, 10; Jer., II, 27; Act., XVII. 29, etc. On fabrique en pierre divers objets utiles, meules, voir MEULE, t. IV, col. 1052, portes, voir PORTE, surtout pour les tombeaux, Matth., XXVII, 66; Marc., XV, 46; Joa., XI, 38, voir t. II, col. 1478, pressoirs, voir PRESSOIR, etc. On utilise la pierre à la construction des murs, des maisons, des palais, du Temple, ainsi qu'au dallage de certains espaces. Voir PAVÉ, t. IV, col. 2237. Les Gibliens étaient renommés pour leur habileté à mettre la pierre en œuvre, voir GÉBAL, t. III, col. 139, et on les employa pour les grandes constructions salomoniennes. On taillait la pierre, IV Reg., XII, 12; Am., V, 11; I Mach., XI, 10; on la polissait, quand il était besoin, I Mach., XIII, 27; on l'appareillait pour que toutes ses faces fussent à angle droit les unes des autres. III Reg., V, 17; Is., IX, 10; Lam., III, 9; Ezech., XL, 42; Am., V, 11. On plaçait d'énormes pierres pour servir de fondements à l'édifice, III Reg., V, 17; Jer., XLIII, 9, 10, ou de pierres angulaires à l'intersection des murs. Voir ANGULAIRE (PIERRE), t. I, col. 601. Les belles pierres de leur Temple ont toujours émerveillé les Hébreux, qui prenaient grand soin de les réparer à l'occasion. III Reg., VI, 7-VII, 12; IV Reg., XII, 12; XXII, 6. Ils aimaient les pierres de leur Temple. Ps. CII (CI), 15. Les Apôtres se firent un jour l'écho de cette admiration et de cet amour, auprès de Notre-Seigneur. Marc., XIII, 1; Luc., XXI, 5. — Mais les plus solides amas de pierres n'étaient pas à l'abri de la destruction. Une ville pouvait être si bien ruinée qu'il n'en restât pas un caillou, c'est-à-dire pas la plus petite pierre informe. II Reg., XVII, 12. Des monceaux de pierres représentent seuls les cités ruinées. Is., XVII, 1; Jer., XXVI, 18; Mich., I, 6; III, 12. Du Temple d'Hérode, qui semblait si solidement assis sur ses fondations, le Sauveur prédit qu'il ne resterait pas pierre sur pierre. Matth., XXIV, 2. — La pierre, soit isolée, soit enclavée dans des constructions, pouvait recevoir des inscriptions, voir STÈLE, ou une décoration sculpturale. Voir SCULPTURE.

4° *Autres mentions de la pierre.* — 1. *Comparaisons.* — L'eau gelée devient comme de la pierre. Job, XXXVIII, 30. Être comme une pierre signifie qu'on est sous le coup de la stupéfaction. I Reg., XXV, 37. Un cœur de pierre est un cœur dur, insensible et inintelligent. Ezech., XI, 19; XXXVI, 26. Certaines pierres ont quelque ressemblance avec le pain; le démon en prend occasion de proposer à Notre-Seigneur le changement des pierres en pain, Matth., IV, 3; Luc., IV, 3, et le Sauveur lui-même, faisant allusion à la même ressemblance, dit qu'un père ne donnerait pas une pierre à son enfant qui réclame du pain. Matth., VII, 9; Luc., XI, 11. Dans les déserts rocheux, les pierres plus ou moins hautes se dressent à perte de vue et ont l'air d'êtres immobiles : Dieu, par sa puissance, pourrait changer ces pierres en fils d'Abraham. Matth., III, 19; Luc., III, 8. Le paresseux est comparé à une pierre souillée d'ordure et qu'on ne peut toucher. Eccli., XXII, 1. Voir t. II, col. 2136. Rien de plus commun que les pierres; l'argent était aussi commun à Jérusalem sous Salomon. III Reg., X, 27. — 2. *Métaphores.* — Avoir une alliance avec les pierres des champs, c'est vivre en paix sur le sol où l'on a sa tente. Job, V, 23. Quand on bâtit sa maison avec des gains iniques, la pierre crie de la muraille, c'est-à-dire les êtres inanimés protestent eux-mêmes contre l'injustice. Hab., II, 11. A défaut des enfants acclamant le Sauveur, les pierres elles-mêmes auraient crié pour saluer en lui le Messie. Luc., XIX, 40. — 3. *Symboles.* — Dans un songe, Nabuchodonosor vit une haute statue qu'une pierre vint briser et dont elle ne laissa pas trace; la pierre devint ensuite une grande montagne. Cette pierre représentait le Messie et son royaume, devant lequel devaient disparaître toutes les autres puissances de la terre. Dan., II, 34-45. — Le Sauveur traite saint Pierre comme la pierre sur laquelle il doit asseoir inébranlablement l'édifice de son Église. Matth., XIV, 18. Les fidèles sont eux aussi des pierres vivantes et spirituelles appelées à entrer dans la construction. Eph., II, 20-22; I Pet., II, 4-8. — Au vainqueur, Dieu donnera une pierre blanche, portant un nom écrit, que connaît seul celui qui la reçoit. Apoc., II, 17. Le caillou blanc marquait, chez les anciens, les jours heureux et les votes favorables. Cf. Martial, IX, 53; Perse, II, 1; Ovide, *Metam.*, XV, 41. Pour saint Jean, il désigne le sort heureux attribué dans le ciel à celui qui a bien combattu sur la terre.

H. LESÊTRE.

PIERRE PRÉCIEUSE, pierre remarquable par sa couleur, son éclat ou sa rareté. Les pierres précieuses étaient recherchées des Orientaux qui les faisaient entrer dans la composition de leurs bijoux, anneaux, bracelets, colliers, pendants d'oreille, dans l'ornementation des vêtements, couronnes de rois, voiles, etc. II Reg., XII, 30; I Par., XX, 2; Judith, X, 19; XV, 14; Cant., X, 14, etc. Voir BIJOUX, t. I, col. 1794.

I. NOM GÉNÉRAL. — On les appelle habituellement en hébreu *'ébén yeqârâh,* « pierre de prix » (cf. l'assyrien *ubnu aqartu,* pierres précieuses, Frd. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch,* in-8°, Leipzig, 1896, p. 8). II Reg., XII, 30; III Reg., X, 2; I Par., XX, 2; II Par., IX, 1, 9, 10; XXXII, 27; Ezech., XXVII, 22; XXVIII, 13; Dan., XI, 38. Quelquefois *'ébén yeqârâh* est employé non pour des pierres précieuses proprement dites, mais pour des pierres de construction, comme le marbre, etc. L'expression *'ébén yeqârâh,* pierre précieuse, est parfois remplacée par une locution équivalente, comme *'ébén ḥéféṣ,* Is., LIV, 12, mot à mot « pierre de désir », pierre qui excite le désir, la convoitise par sa beauté; ou comme *'ébnê ḥên,* Prov. XVII, 8, « pierres de grâce, de beauté, » c'est-à-dire belles pierres. On rencontre aussi le mot *'ébén* accompagné du nom d'une espèce particulière de pierres précieuses, par exemple *'ébén šoham,* pierre de *soham,* ou onyx; *'ébén sappir,* pierre de saphir; *'ébén éqdaḥ,* pierre d'éclat, Is., LIV, 12, escarboucle ou rubis. Le mot *'ébén* « pierre » sans addition ne se trouve dans le sens de pierre précieuse, que lorsque le contexte, comme une énumération de pierres précieuses, vient préciser la signification et écarter toute amphibologie. Les Septante traduisent ces diverses expressions par λίθος τιμιος ou λίθος χρήστος, λίθος ἐκλεκτός, λίθος πολυτελής; et la Vulgate par *lapis pretiosus* ou *gemma.*

II. PROVENANCE. — L'Égypte, l'Arabie, l'Inde fournirent aux Hébreux les 17 ou 18 pierres précieuses mentionnées dans les textes bibliques. Elles leur arrivaient par les caravanes de marchands qui de l'Inde ou de

l'Arabie venaient en Phénicie apporter leurs richesses, ou par leurs relations avec l'Égypte et la Phénicie. A certaines époques même ils allèrent eux-mêmes en chercher jusque dans l'Inde. « On ne saurait parcourir une galerie égyptienne sans être surpris du nombre prodigieux de menues figures en pierre fine qui sont parvenues jusqu'à nous. On n'y voit pas encore le diamant, le rubis ni le saphir; mais à cela près, le domaine du lapidaire était aussi étendu qu'il l'est aujourd'hui et comprenait l'améthyste, l'émeraude, le grenat, l'aigue-marine, le cristal de roche, le prase, les mille variétés de l'agate et du jaspe, le lapis-lazuli, le feldspath, l'obsidienne... Le plus grand nombre de ces substances étaient taillées en perles rondes, carrées, ovales, allongées en fuseau, en poire, en losange. Enfilées et disposées sur plusieurs rangs, on en fabriquait des colliers, et c'est par myriades qu'on les ramasse dans le sable des nécropoles... La perfection avec laquelle beaucoup d'entre elles sont calibrées, la netteté de la perce, la beauté du poli font honneur aux ouvriers. » G. Maspero, *L'archéologie égyptienne,* in-8°, Paris, 1887, p. 234. Ces pierres précieuses, les Égyptiens les trouvaient ou chez eux, ou en Éthiopie et jusque dans la terre de Pount, dans la presqu'île du Sinaï et en Arabie. Les documents de la XVIIIe dynastie les signalent parmi les présents que les rois de Babylone, les princes de Mitani ou des Hethéens envoyaient au Pharaon. G. Maspero, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient classique,* in-8°, Paris, 1897, t. II, p. 284. L'Égypte pouvait donc fournir aux Hébreux, dès le temps de l'Exode, toutes les pierres nécessaires à la confection du pectoral du grand-prêtre.

Plus tard, fixés en Palestine, ils voyaient passer par leur pays les marchands qui, de Babylonie ou de Perse, allaient en Égypte. Ils pouvaient aussi entrer en relation avec les marchands de Saba et de Rééma qui apportaient à Tyr toutes espèces de pierres précieuses, Ezech., XXVII, 22. Sur les marchés de cette grande ville commerçante, il leur était facile d'acquérir les pierres précieuses apportées par les Syriens. Ezech., XXVII, 16. Nous voyons aussi à l'époque de Salomon la reine de Saba apporter au monarque une grande quantité de pierres précieuses. III Reg., X, 2, 10. Salomon lui-même équipait des flottes pour le pays d'Ophir, qui avec d'autres produits de l'Inde revenaient chargées de pierres précieuses. III Reg., X, 11, t. IV, col. 1832. Et on sait combien les anciens ont vanté la beauté et l'abondance des pierres précieuses de ce dernier pays. S. Jérome, *Epist.*, CXXXV, 3, t. XXII, col. 1073-1074; Lassen, *Indische Alterthumskunde,* in-8°, 1866, t. I, p. 364; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 390. Il y avait en Israël des artisans habiles à travailler ces pierres, à les tailler, à les enchasser, à les graver. Ainsi Béséléel à l'époque de l'Exode était renommé en cet art, Exod., XXXV, 33; et son travail était resté célèbre. Eccli., XLV, 13.

III. DÉTERMINATION DES ESPÈCES DE PIERRES PRÉCIEUSES. — Pour classer et dénommer ces pierres précieuses, les Hébreux ne pouvaient, comme aujourd'hui, s'arrêter à l'analyse de leur composition chimique et à leurs formes cristallines. Pour eux, comme pour les anciens, on tenait compte de la couleur surtout, des autres qualités extérieures, de l'usage, etc., et ainsi souvent on comprenait sous un même nom des pierres de couleur identique ou approchante, mais de composition très différente. De plus, avec le temps les dénominations ont changé; ainsi par exemple on admet généralement que ce que les anciens appelaient chrysolithe est notre topaze, et que le saphir n'était qu'un lapis-lazuli, etc. De là la difficulté de déterminer exactement l'espèce de pierre comprise sous les noms qu'ils employaient. On peut aboutir cependant à des déterminations certaines ou du moins probables, en tenant compte des divers éléments de solution suivants : l'étymologie des noms hébreux et la comparaison de ces noms avec les termes des différentes langues sémitiques, ou avec la langue du pays d'origine de ces gemmes; les différentes versions anciennes comme les Septante, l'Itala et la Vulgate, la version syriaque et les Targums, et les interprétations de Josèphe ou des Rabbins; les qualités ou les usages que les textes sacrés attribuent à ces pierres et leur groupement en séries disposées avec art, permettant de mieux préciser les couleurs et les nuances; enfin les descriptions des mêmes pierres dans les auteurs anciens, comme Strabon, Diodore de Sicile, Théophraste, Pline l'ancien, et aussi dans les lapidaires, bien que ceux-ci s'occupent davantage du sens mystique et des propriétés occultes des pierres précieuses.

Ces ressources ont été utilisées dans les articles consacrés à chacune de ces pierres. Il reste ici à donner les principaux groupements que l'on rencontre dans la Sainte Écriture, et dont l'observation peut être utile à la détermination de chacune des pierres ainsi artistement rangées.

Trois groupements principaux méritent de fixer l'attention : les pierres du rational, Exod., XXVIII, 17-20, et XXXIX, 10-13; les pierreries du roi de Tyr, Ezech., XXVIII, 13; et les pierres des fondements de la Jérusalem céleste. Apoc., XXI, 18. Et il est à remarquer que les deux derniers groupements dépendent étroitement du premier.

1° *Pierres du rational.* — Les 12 pierres du pectoral ou rational sont disposées 3 par 3 sur 4 rangées, et placées selon le texte massorétique de la façon suivante. Les rangées commencent de haut en bas, et les pierres dans chaque rangée vont suivant la coutume hébraïque de droite à gauche. Nous les disposons dans le même ordre pour la comparaison qui sera faite plus bas avec le texte de l'Apocalypse.

1er rang :	3. *Bârêqêt*	2. *Pitdâh*	1. *'Ôdém*
2e rang :	6. *Yahalôm*	5. *Sappir*	4. *Nôfék*
3e rang :	9. *'Aḥlâmâh*	8. *Sebô*	7. *Lésém*
4e rang :	12. *Yasféh*	11. *Šôham*	10. *Tarsiš*

Les Septante dans Exod., XXVIII, 17-20 et XXXIX, 10-13, les traduisent et les rangent ainsi :

3. σμάραγδος	2. τοπάζιον	1. σάρδιον
(12) 6. ἴασπις	5. σάπφειρος	4. ἄνθραξ
9. ἀμέθυστος	8. ἀχάτης	7. λιγύριον
(11) 12. ὀνύχιον	(6) 11. βηρύλλιον	10. χρυσόλιθος

On peut remarquer que dans le manuscrit hébreu qu'ils traduisaient, les Septante ne trouvaient pas le jaspe à la 12e place, mais à la sixième, t. III, col. 1143. Plusieurs anciens copistes pouvaient avoir transcrit l'un pour l'autre deux noms qui ont une certaine ressemblance dans le texte hébreu ישפה et יהלם, les deux mots commençant par un י, *yod,* et l'ensemble des lettres ayant, surtout dans l'ancienne écriture, grande analogie, 𐤉𐤄𐤋𐤌, *yahălom,* et 𐤉𐤔𐤐𐤄, *yasfeh.* De même les copistes des Septante ont dû intervertir l'ordre des deux dernières pierres, le *šôham* à la 11e place de l'hébreu étant l'onyx, qui se trouve dans la leçon actuelle des Septante rejeté en 12e lieu, t. IV, col. 1824. Nous avons indiqué la correspondance avec le texte hébreu massorétique par des chiffres entre parenthèses. La Vulgate suit la traduction des Septante, et, comme elle, place le jaspe eu 6e lieu au lieu du 12e. Mais cette version latine n'intervertit pas la 11e et la 12e pierre.

3. *Smaragdus*	2. *Topazius*	1. *Sardius*
(12) 6. *Jaspis*	5. *Sapphirus*	4. *Carbunculus*
9. *Amethystus*	8. *Achates*	7. *Ligurius*
(6) 12. *Beryllus*	11. *Onychinus*	10. *Chrysolithus*

Nous trouvons dans Josèphe en deux passages de ses ouvrages, *Bell. jud.*, V, v, 7, et *Ant. jud.*, III, VII,

5, l'énumération des pierres du rational. On voit qu'il suit les Septante : il conserve les mots employés par cette version pour rendre les termes hébreux, et l'ordre des rangées ; mais il intervertit plusieurs fois la place des pierres dans les rangées, sans doute parce qu'il cite de mémoire. Et dans les deux passages indiqués, sur ce dernier point, il ne s'arrête pas à la même disposition. Nous mettrons entre parenthèses le numéro de la place des mêmes pierres dans le texte hébreu actuel.

Dans *Bell. jud.*, V, v, 7.

3. σμάραγδος	2. τόπαζος	1. σάρδιον
(5) 6. σάπφειρος	(12) 5. ἴασπις	4. ἄνθραξ
(7) 9. λιγύριον	(9) 8. ἀμέθυστος	(8) 7. ἀχάτης
(10) 12. χρυσόλιθος	(6) 11. βήρυλλος	(11) 10. ὄνυξ

Dans *Ant. jud.*, III, vii, 5.

3. σμάραγδος	2. τόπαζος	1. σαρδόνυξ
(5) 6. σάπφειρος	(12) 5. ἴασπις	4. ἄνθραξ
(8) 9. ἀχάτης	(9) 8. ἀμέθυστς	7. λίγυρος
6 (12). βήρυλλος	11. ὄνύξ	10. χρυσόλιθος

2° *Pierres précieuses du roi de Tyr* dans Ézéchiel, xxviii, 13.

1. *'Odém,* 2. *Pitdâh,* 3. *Yahălôm,* 4. *Taršiš,* 5. *šôham,* 6. *yâsfêh,* 7. *sappîr,* 8. *nôfék,* 9. *bâréqéṭ.* Cette énumération de 9 pierres se termine par *vezâhâb,* « et de l'or. »

Les Septante ou bien lisaient un texte plus complet et différent en plusieurs points; ou bien plus probablement, leurs copistes ont ajouté trois pierres et modifié l'ordre afin de se rapprocher de l'énumération du rational. On lit en effet :

1. σάρδιος, 2. τοπάζιος, 3. σμάραγδος, 4. ανθραξ, 5. σάπφειρος, 6. ἴασπις.

Après ces six premières pierres le texte ajoute ici ἀργύριος καὶ χρυσίος, « l'argent et l'or, » et il reprend :

7. λιγύριος, 8. ἀχάτης, 9. ἀμεθυστος, 10. χρυσολιθος, 11. βηρύλλιος, 12. ὀνύχιος.

C'est, on le voit, absolument la disposition des Septante pour les 12 pierres du rational, tandis que dans le texte hébreu d'Ézéchiel il n'y a que 9 pierres et elles sont disposées dans un ordre différent des pierres du rational, soit selon l'hébreu, soit selon la version grecque. Les pierres du texte hébreu d'Ézéchiel répondent, dans la traduction des Septante de la description du rational, aux numéros 1, 2, 11, 10, 12, 6, 5, 4, 3. Saint Jérôme sur ce passage d'Ézéchiel avait remarqué la différence de l'hébreu et des Septante, et il ajoutait qu'Aquila, Symmaque et Théodotion en cet endroit différaient totalement entre eux, et avec les Septante, pour l'ordre, le nombre et même les noms. La Vulgate comme l'hébreu n'énumère que 9 pierres et suit le même ordre, sauf qu'il y a interversion entre le jaspe et le beryl. Le syriaque et le chaldéen n'ont que huit pierres.

3° *Les pierres de la Jérusalem céleste.* — Nous trouvons déjà dans Tobie, xiii, 16-17 (texte grec), un essai de description de la Jérusalem céleste, où entrent les pierres précieuses, mais moins développé que dans l'Apocalypse. « Les murs de Jérusalem sont de saphir et d'émeraude et de diverses pierres précieuses; les rues sont pavées de beryl et d'escarboucle. » Dans l'Apocalypse, xxi, 18-20, les pierres sont au nombre de 12 que saint Jean ne range pas par séries, mais que nous disposons en 4 rangées pour les comparer plus facilement avec les pierres du rational. Nous faisons précéder chaque pierre d'un chiffre indiquant le numéro d'ordre dans le texte de l'Apocalypse. Le chiffre placé entre parenthèses indique la place correspondante dans la traduction grecque de la description du rational.

(6) 1. ἴασπις	(5) 2. σάπφειρος	(4) 3. χαλχεδών
(3) 4. σμάραγδος	(12) 5. σαρδονυξ	(1) 6. σάρδιον
(10) 7. χροσόλιθος	(11) 8. βάρυλλος	(2) 9. τοπάζιον
(8) 10. χρυσοπρασις	(7) 11. υάκινθος	(9) 12. ἀμέθυστος

On peut remarquer que des manuscrits portent χαρχηδών au lieu de χαλκεδων ou χαλκηδών; ce qui donnerait, au lieu de la calcédoine, l'escarboucle et répondrait alors exactement au *nôfék* du rational, traduit ἄνθραξ par les Septante, t. ii, col. 56. La chrysoprase de saint Jean n'est peut-être pas la chrysoprase moderne et ne serait qu'une des variétés de l'agate, le *šebo* du rational, t. ii, col. 742. L'hyacinthe ne serait autre chose que le ligure, *léšem* du rational, t. iii, col. 789 et t. iv, col. 254.

A l'exception du σαρδόνυξ et du τοπάζιον, qui devraient échanger leur place, les pierres de l'Apocalypse conservent la disposition générale des 4 rangées du rational, tout en variant *l'ordre* des rangées et la disposition des pierres dans chaque rangée. Ainsi les 3 premières pierres de saint Jean sont les pierres de la 2e rangée du rational selon le texte lu par les Septante, mais énumérées à rebours. Avec la transposition indiquée tout à l'heure, la 2e et la 3e rangée de saint Jean répondraient à la 1re et à la 4e du rational. Les trois dernières pierres de saint Jean sont les pierres de la 3e rangée, dans un ordre ni semblable, ni inverse, mais différent. En somme donc l'énumération de l'Apocalypse est visiblement inspirée du rational, sans en être cependant la copie. Les 12 pierres du rational représentaient pour les Hébreux tout ce qu'il y avait de plus beau en pierreries. Aussi Ézéchiel s'en inspire pour joindre la richesse du roi de Tyr. Et saint Jean qui ne pouvait manquer de voir et d'indiquer le caractère typique de la loi ancienne à l'égard de la nouvelle et d'Israël avec le peuple chrétien, signale ainsi le rapport entre les 12 patriarches et les 12 tribus avec les 12 Apôtres et le peuple nouveau. Apoc., xxi, 12, 14. Les noms des 12 enfants de Jacob étaient, comme on sait, gravés par ordre sur chacune des 12 pierres. On croit généralement que cet ordre est celui de la naissance. 1. Ruben, 2. Siméon, 3. Lévi, 4. Juda, 5. Dan, 6. Nephthali, 7. Gad, 8. Aser, 9. Issachar, 10. Zabulon, 11. Joseph, 12. Benjamin. — Joseph qui donna naissance aux deux tribus d'Éphraim et de Manassé, occuperait la onzième place, où se trouve l'onyx ou sardonyx aux deux couleurs.

Avec les divers moyens d'information indiqués plus haut et la comparaison des pierres dans les différents groupements qui tous dépendent du rational, on peut établir le tableau suivant (fig. 83 A) :

3. Emeraude (*Vert pur*)	2. Topaze des anciens (*Vert jaune*)	1. Sarde ou Cornaline (*Rouge-sang clair*)
6. Beryl ou aigue-marine (*Vert bleuâtre*)	5. Saphir des anciens Lapis-Lazuli (*Bleu ciel*)	4. Escarboucle ou Grenat syrien (*Rouge lie de vin*)
9. Améthyste (*Violet pur*)	8. Agate ou Chrysoprase (*Grisâtre clair*)	7. Ligure ou hyacinthe (*Rouge orangé foncé*)
12. Jaspe. (*Vert foncé*)	11. Onyx ou variété de Sardoine (*Blanc et rouge*)	10. Chrysolythe des anciens (notre topaze) (*Jaune d'or*)

L'arrangement harmonieux des couleurs demande que le béryl soit à la sixième place et non à la douzième. Le jaspe fait moins bien, placé sous l'émeraude, qu'à la douzième place. La disposition donnée dans le texte hébreu est donc plus heureuse que celle des Septante.

IV. Liste alphabétique des pierres précieuses de la Bible. — En dehors des pierres du rational qui forment comme l'écrin des plus belles pierres connues des Hébreux, aux temps anciens, il y a quelques gemmes

I. PIERRES DU RATIONAL


ÉMERAUDE


TOPAZE (des Anciens)


SARDE=CORNALINE


BERYL=AIGUE-MARINE


LAPIS-LAZULI=SAPHIR


ESCARBOUCLE


AMÉTHYSTE


AGATE

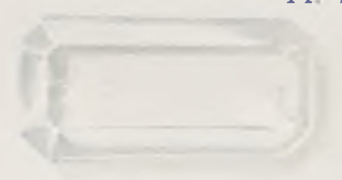

LIGURE=HYACINTHE


JASPE


ONYX=SARDOINE


CHRYSOLITHE (des Anciens)

II. AUTRES PIERRES PRÉCIEUSES DE LA BIBLE


DIAMANT=CORINDON LIMPIDE


CORAIL


PERLE


RUBIS (des Anciens)


CHRYSOPRASE


SAPHIR


TURQUOISE

PIERRES PRÉCIEUSES BIBLIQUES

Reproduction d'après nature, suivant les indications de M. MELLERIO dit MELLER.

mentionnées isolément, comme le diamant et peut-être le rubis, du moins les pierres entendues autrefois sous ces noms. On peut ranger aussi parmi les pierres précieuses, bien que leur origine soit différente, le corail et la perle (fig. 83 B).

Voici l'énumération alphabétique des unes et des autres :

1. **Agate** (*šebô*, Septante : ἀχάτης, Vulgate : *achates*), la seconde pierre de la troisième série des pierres précieuses du rational, Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 12; Voir t. I, col. 264. C'est la chrysoprase de Saint Jean. Apoc., XXI, 20, t. II, col. 742. Omise dans le texte hébreu d'Ezéchiel, XXVIII, 13; mais mentionnée dans la traduction des Septante.

2. **Améthyste** (hébreu : *'ahlâmâh*, Septante : ἀμέθυστος; Vulgate : *amethystus*), la 3me pierre du 3me rang dans le rational, Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 12; et la 12e pierre fondamentale de la nouvelle Jérusalem. Apoc., XXI, 20. Omise dans le texte hébreu, mais rétablie par la version des Septante dans Ezech., XXVIII, 13. Voir t. I, col. 478.

3. **Beryl** (hébreu : *yahălôm;* Septante : Βηρυλλος; Vulgate : *beryllus*), la 3e pierre du second rang dans le rational d'après le texte hébreu, Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 12, la 2e du 4e rang d'après le texte reçu des Septante; et la 3e du 4e rang dans la Vulgate. C'est la 3e pierre dans Ézéchiel, XXVIII, 13. Elle figure dans le texte grec de Tobie, XIII, 17, mais manque dans la Vulgate. Dans l'Apocalypse, XXI, 20, c'est la 8e pierre fondamentale. Voir t. I, col. 1637.

4. **Calcédoine** (grec : χαλχεδών et χαλχηδών et d'après quelques mss. καρχηδών; Vulgate : *chalcedonius*). La calcédoine est une variété d'agate; mais toute l'antiquité a souvent confondu le *chalcedonius* avec le *charchedonius*, l'escarboucle. Elle occupe la 3e place parmi les pierres de la Jérusalem céleste, Apoc., XXI, 19, et ne serait autre que le *nôfék* ou ἄνθραξ du rational. Exod., XXVIII, 17. Voir t. II, col. 55.

5. **Chrysolythe** (hébreu : *taršiš;* Septante : χρυσόλιθος; Vulgate : *chrysolythus*), la dixième pierre du rational, Exod., XXVIII, 20; XXXIX, 13; la 4e dans l'énumération d'Ézéchiel, XXVIII, 13; la 7e des pierres de la Jérusalem céleste. Apoc., XXI, 20. Dans Ezech., 16, Cant., V, 4; Dan., X, 6, les traducteurs grecs gardent le mot sans le traduire : θαρσις, θαρσεις. La chrysolithe des anciens serait notre topaze actuelle. Voir t. II, col. 740.

6. **Chrysoprase** (grec : χρυσόπρασος; Vulgate : *chrysoprasus*), la dixième pierre de la Jérusalem céleste. Apoc., XXI, 20. Ce ne serait probablement pas la chrysoprase moderne, mais une sorte d'agate et elle correspondrait à la 8e pierre du rational. Voir t. II, col. 742.

7. **Corail** (hébreu : *ra'mot;* Septante : μετέωρα, ραμοθ; Vulgate : *excelsa, sericum*), matière calcaire sécrétée par certains polypes, le corail rouge. Job, XXVIII, 18; Prov., XXIV, 7; Ezech., XXVII, 16. Voir t. II, col. 955.

8. **Cornaline** (hébreu : *ôdem;* Septante : σάρδιον; Vulgate : *sardius*), pierre qui varie du rouge sang foncé au rouge chair, nuancé de jaunâtre, était confondue avec la sardoine. C'est la 1re pierre du rational; Exod., XXVIII, 17; XXXIX, 10; la première des pierres du roi de Tyr, Ezech., XXVIII, 13; la sixième pierre de la cité céleste, Apoc., XXI, 19. Voir. t. II, col. 1007.

9. **Cristal** (hébreu : *gâbiš*, Job, XXXIII, 18, et *qérah*, Ezech., I, 22, mots qui ont d'abord le sens de glace, mais qui s'entendent aussi du cristal de roche, comme le mot grec κρύσταλλος). Voir t. II, col. 1119.

10. **Diamant** (hébreu : *šâmir;* Septante : ἀδαμαντίνος; Vulgate : *adamas, adamantinus*). Ezech., III, 9; Zach., VII, 12; Jer., XVII, 1. Ce ne serait pas le vrai diamant que les anciens ne savaient pas tailler et polir; mais le *yaqout* blanc des arabes, appelé σμιρις, la pierre *asmir* des Égyptiens, c'est-à-dire une pierre dure et brillante, le corindon limpide. Voir t. II, col. 1403.

11. **Émeraude** (hébreu : *bâréqét;* Septante : σμάραγδος; Vulgate : *smaragdus*), la 3e pierre du rational, Exod., XXVIII, 17; XXXIX, 10, la 9e pierre d'Ezéchiel, XXVIII, 13; la 4e pierre de la Jérusalem céleste. Apoc., XXI, 19. Elle figure parmi les pierres de la Jérusalem nouvelle de Tobie., XIII, 16 (Vulg. 21). Elle ornait le pavillon d'Holopherne. Judith, X, 21 (Vulgate, 19). Le texte grec de l'Ecclésiastique, XXXII, 8, mentionne un cachet d'émeraude enchâssé dans l'or; mais le texte hébreu récemment découvert n'a pas le mot émeraude ni l'indication d'une pierre particulière pour le cachet. Voir. t. II, col. 1729.

12. **Escarboucle** (hébreu : *nôfék;* Septante : ἄνθραξ; Vulgate : *carbunculus*), la 1re pierre du second rang dans le rational; Exod., XXVIII, 18; XXX, 11; la 8e pierre du roi de Tyr, Ezech., XXVIII, 13; une pierre qu'on apportait à Tyr, Ezech., XXVII, 16; peut-être la 3e pierre fondamentale de la cité céleste. Apoc., XXI, 19. L'Ecclésiastique, XXXII, 7, parle de joyau fait d'une escarboucle enchâssée dans l'or; et dans le texte hébreu retrouvé on constate en effet le mot *nôfék* (XXXII, 5). Voir t. II, col. 1907.

13. **Hyacinthe** (Apocalypse : υάκινθος; Vulgate : *Hyacinthus*), la onzième pierre de la cité céleste. Apoc., XXI, 20. Elle paraît n'être autre chose que le ligure, *lésem*, la 7e pierre du rational. Voir t. III, col. 787.

14. **Jaspe** (hébreu : *yasfeh;* ἴασπις; Vulgate : *jaspis*), la 12e pierre du rational selon le texte massorétique, la 6e selon la version grecque et la Vulgate, Exod., XXVIII, 20; XXXIX, 13; la 6e pierre d'Ézéchiel, XXVIII, 13; la 1re pierre de la Jérusalem céleste. Apoc., XXI, 19. Voir t. III, col. 1142.

15. **Ligure** (hébreu : *léšém;* Septante : λιγύριον; Vulgate : *ligurius*), la 1re pierre du 3e rang dans le rational. Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 12. Ce serait la pierre hyacinthe de l'Apocalypse, XXI, 20, d'après saint Épiphane et de nombreux exégètes. Elle manque dans l'énumération d'Ézéchiel, XXVIII, 13, d'après le texte hébreu, mais figure dans la traduction grecque. Voir t. IV, col. 254.

16. **Onyx** (hébreu : *šôham;* Septante : ὀνύχιον; Vulgate : *onychinus*) la 11e pierre du rational, Exod., XXVIII, 20; XXXIX, 13, mise au 12e rang par les Septante. C'est la 5e pierre de l'énumération d'Ézéchiel, XXVIII, 13, d'après l'hébreu, rejetée la 12e dans la traduction grecque. C'est le sardonyx de l'Apoc., XXI, 19. Voir t. IV, col. 1823.

17. **Perle** (grec : μαργαρίτη; Vulgate : *margarita*), substance brillante qui se forme dans l'intérieur de certaines coquilles marines. Voir t. V, col. 144. — Sur les *peninim* que les uns regardent comme du corail, d'autres comme des perles, voir t. II, col. 957.

18. **Rubis**. Quelques auteurs voient dans le *kadkod* d'Is., LIV, 12, et d'Ézéchiel, XXVII, 16, une pierre rouge éclatante qu'ils identifient avec le rubis. Pour d'autres c'est le *'éqdâh*, pierre étincelante, Is., LIV, 12, qui serait le rubis. Voir RUBIS.

19. **Saphir** (hébreu : *sappîr;* Septante : σάπφειρον; Vulgate : *sapphirus*), la 5e pierre du rational, Exod., XXXIII, 19; XXXIX, 13; la 7e pierre d'Ézéchiel, XXVIII, 14, selon l'hébreu : placée la 5e dans le grec. La 2e pierre fondamentale de la cité céleste. Apoc., XXI, 19. On sait que le saphir des anciens est plutôt le *lapis-lazuli*. Quelques auteurs croient que la turquoise serait désignée par ce nom.

20. **Sardoine** (hébreu : *'ôdêm;* Septante : σάρδιον; Vulgate : *sardius*), la première pierre du rational, Exod., XXVIII, 19; XXXIX, 12; la première des pierres précieuses du roi de Tyr, Ézech., XXVIII, 13; la sixième pierre fondamentale de la cité céleste. Apoc., XXI, 19.

21. **Topaze** (hébreu : *pitdâh;* Septante : τοπάζιον, Vulgate : *topazius*), la seconde pierre du rational, Exod.,

XXVIII, 17; XXXIX, 19; la seconde aussi de l'énumération d'Ézéchiel, XXVIII, 13; la 9e pierre fondamentale de la nouvelle Jérusalem. Apoc., XXI, 20. Ce n'est pas la belle pierre jaune d'or que nous nommons aujourd'hui topaze et que les anciens appelaient chrysolithe. C'est une pierre d'Éthiopie, Job, XXVIII, 19, qui pourrait n'être qu'un péridot, ou une pierre vert olive, ou vert jaune. Voir TOPAZE.

V. COMPARAISONS. — Les pierres précieuses en général, ou telle pierre déterminée, servent de terme de comparaison pour marquer une chose de grand prix. Ainsi l'attente de celui qui espère est une pierre précieuse. Prov., XVII, 8. Les lèvres savantes ont plus de valeur que les pierres précieuses. Prov., XXII, 5. La sagesse est supérieure à la topaze d'Éthiopie. Job., XXVIII, 19. — Dans Ps. CXIX, 127, où le Psalmiste aime la loi de Dieu plus que l'or fin, *pâz*, les Septante et la Vulgate ont vu à tort une pierre précieuse, la topaze.

VI. BIBLIOGRAPHIE. — Théophraste, *De lapidibus;* Pline, *H. N.*, XXXVII; S. Épiphane, *De duodecim gemmis* (t. XLIII, col. 294-304) et son ancienne version latine (*loc. cit.*, col. 322-366); S. Isidore, *Etymolog.*, XVI, 6-15, *De lapidibus*, t. LXXXII, col. 570-580; J. Braunius, *Vestitus Sacerdotum hebræorum*, in-8°, Leyde, 1680, l. II, c. VIII-XIX, p. 627-745; E. Fr. R. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, in-8°, Leipzig, t. IV, Ire partie; G. B. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, in-8°, Leipzig, 1847, t. I, p. 281-284, *Edelsteine;* Ch. William King, *Antique Gems*, in-8°, Londres, 1860; 2e édit., 2 in-8°, 1872; *The natural history of gems or decorative stones*, in-12, Londres, 1867; 2e édit., 1870; de Saulcy, dans la *Revue archéologique*, août 1869, p. 91; Ch. de Linas, *Les origines de l'orfèvrerie cloisonnée*, 3 in-8°, Paris, 1877, 1878, 1887; Clément Mullet, *Essai sur la minéralogie arabe*, extrait du *Journal asiatique*, 1868; E. Jannetaz et E. Fontenay, *Diamant et pierres précieuses*, in-8°, Paris, 1881; Ch. Barbot et Baye, *Guide pratique du joaillier*, in-8, Paris, s. d.; dans Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. II, 2e partie, in-4°, 1896, article *Gemmæ* par E. Babelon, p. 1460-1488; dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. IV, in-4°, 1902, p. 619-621, article *Precious Stones* de W. M. Flinders-Petrie. — On peut consulter aussi les divers lapidaires et les autres ouvrages cités aux articles spéciaux sur chaque espèce de pierres précieuses. E. LEVESQUE.

PIERRERIES, pierres précieuses. Voir PIERRES PRÉCIEUSES.

PIÉTÉ (grec : εὐσέβεια; Vulgate : *pietas*), application de toute sa volonté et de tout son cœur au service de Dieu. — 1. Dans l'Ancien Testament, l'idée de piété est représentée par les mots *héséd*, « zèle, dévouement » envers Dieu, Eccli., XLIX, 4, d'où les noms de *'anšê héséd*, « hommes de piété », et *hăsidim*, donnés aux hommes pieux, Is., LVII, 1; *irâ'h*, « crainte », voir CRAINTE DE DIEU, t. II, col. 1099; *ṣédéq*, « justice ». Voir JUSTICE, t. III, col. 1875. Dans Isaïe, XI, 2, 3, il est dit que sur le rameau de Jessé reposera

L'esprit de science et de crainte de Jéhovah,
Et il respirera dans la crainte de Jéhovah.

Dans les deux vers, le même mot *îr'âh* est employé; il s'agit donc, de part et d'autre, de la même crainte de Dieu, c'est-à-dire de la religion envers lui. Les versions, pour ne pas répéter deux fois le même mot, l'ont traduit une première fois par εὐσέβεια, *pietas*, et la seconde par φόβος, *timor*, « crainte ». Les deux mots ont ici exactement le même sens, comme le montre la double traduction grecque d'un même verset des Proverbes, I, 7, par les Septante qui y rendent successivement *ir'at Yehovâh* par φόβος Κυρίου et par εὐσέβεια εἰς Θεόν. La piété et la crainte de Dieu ne sont donc, dans le passage d'Isaïe, qu'une seule et même chose. Cf. Touzard, *Isaïe, XI, 2-3, et les sept dons du Saint-Esprit*, dans la *Revue biblique*, 1899, p. 249-252. Après la restauration messianique, Jérusalem sera appelée « Splendeur de la piété ». Bar., V, 4. Les auteurs sacrés célèbrent la piété de Josias, Eccli., XLIX, 4, et celle d'Onias III. II Mach., III, 1. Les premiers ancêtres d'Israël n'ont pas laissé faiblir *tiqôtam*, « leurs obéissances » ou « leurs espérances », δικαιοσύναι, « leurs justices », *pietates*, « leurs témoignages de piété ». Eccli., XLIV, 10. Une récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété, c'est-à-dire dans la fidélité au service de Dieu. II Mach., XII, 45.

2° Dans le Nouveau Testament, la piété ne se confond plus simplement avec la crainte de Dieu ou la religion en général; elle suppose quelque chose de plus généreux et de plus affectueux dans le service de Dieu, en réponse à la bonté et à l'amour du Sauveur pour les hommes, Tit., III, 4, et comme effet de la grâce plus puissante de la Loi nouvelle. Car l'incarnation est « un grand mystère de piété », c'est-à-dire de l'amour de Dieu envers l'homme, provoquant l'amour de l'homme envers Dieu. I Tim., III, 16. Une « doctrine conforme à la piété » est celle qui s'inspire des grands mystères de la foi. I Tim., VI, 3. Les chrétiens doivent vivre « en toute piété et honnêteté », par conséquent fidèles à tous les devoirs de la vie surnaturelle et à ceux de la vie naturelle. I Tim., II, 2. Les femmes chrétiennes font profession de piété, θεοσέβεια, *pietas*, au moyen des bonnes œuvres. I Tim., II, 10. Saint Paul recommande vivement à son disciple de s'exercer à la piété, comme à quelque chose qui peut et doit toujours grandir. I Tim., IV, 7. Il veut qu'il recherche « la justice, la piété, la foi, la charité, la patience, la douceur. » I Tim,, VI, 11. La piété est donc d'un degré supérieur à la justice. « Elle est utile à tout : elle a des promesses pour la vie présente et pour la vie à venir, » par conséquent est profitable même à la vie du temps, loin de lui nuire. I Tim., IV, 8. « C'est une grande richesse que la piété contente du nécessaire » et ne s'embarrassant pas des biens inutiles de ce monde. I Tim., VI, 6. Il y a des hommes vicieux, « ayant les dehors de la piété sans en avoir la réalité. » II Tim., III, 5. « Ils ne voient dans la piété qu'un moyen de lucre, » parce qu'eux-mêmes sont privés de la vérité, I Tim., VI, 5, et que c'est « la vérité qui conduit à la piété ». Tit., I, 1. La vraie foi est donc seule la source de la piété sincère. La grâce enseigne à renoncer à l'impiété et aux convoitises mondaines, pour vivre dans le siècle présent avec tempérance, justice et piété. Tit., II, 12. Mais le monde ne s'accommode pas de la piété, et « tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ Jésus, auront à souffrir persécution. » II Tim., III, 12. — Saint Pierre veut aussi qu'à leur foi les chrétiens ajoutent la vertu, le discernement, la tempérance, la patience, la piété, l'amour fraternel, la charité, autant de dons qui viennent de Dieu. II Pet., I, 3, 6, 7. Ils doivent veiller à la sainteté de leur conduite et à leur piété, en attendant le jour du Seigneur, II Pet., III, 11, qui « sait délivrer de l'épreuve les hommes pieux ». II Pet., II, 9.

H. LESÊTRE.

PIÉTON (hébreu : *ragli;* Septante : πεζός; Vulgate : *pedes*), homme de pied. Ce terme ne s'emploie que dans les dénombrements de troupes, Exod., XII, 37; Num., XI, 21; Jud., XX, 2; I Reg., IV, 10; XV, 4; II Reg., X, 6; III Reg., XX, 29, et l'on oppose le piéton au cavalier ou au soldat monté sur un char. IV Reg., XIII, 7; I Par., XVIII, 4; XIX, 18. On lit dans Jérémie, XII, 5 : « Si tu cours avec des piétons et qu'ils te fatiguent, pourras-tu lutter avec des cavaliers? » Le prophète s'applique à lui-même cette remarque : il est

haï et persécuté par ses propres concitoyens; comment pourra-t-il tenir devant des ennemis plus forts, les étrangers? H. LESÊTRE.

PIGEON (Vulgate : *columba*). Voir COLOMBE, t. II, col. 846.

PILA, « mortier ». La Vulgate, Soph., I, 11, a traduit par *Pila* le nom propre hébreu *Maktêš*, localité des environs de Jérusalem ou quartier de cette ville. Voir MACTHESCH, t. IV, col. 531.

1. PILATE (PONCE) (grec : Πόντιος Πιλᾶτος), procurateur romain de la Judée au temps de Jésus-Christ. Indépendamment des récits évangéliques relatifs à la passion de Notre-Seigneur, Matth., XXVII, Marc., XV, Luc., XXIII, Joa., XVIII-XIX, il est nommé plusieurs fois dans le Nouveau Testament : Luc., III, 1, pour fixer l'époque à laquelle saint Jean-Baptiste inaugura son ministère; Luc., XIII, 1, à propos d'un acte particulièrement cruel de son gouvernement, Act., III, 13; IV, 27; XIII, 28, et I Tim., VI, 13, comme responsable de la mort du Sauveur. Parmi les auteurs classiques, Tacite est seul à le mentionner. *Ann.*, XV, 44. Philon et Josèphe parlent souvent de lui, le premier dans sa *Legatio ad Caium*, XXXVIII, le second dans ses *Antiquités* et dans le *Bellum judaicum*. Voir plus bas, col. 430 et 431.

1° *Son nom et son origine.* — Son nom complet, qui n'apparaît qu'une seule fois dans le Nouveau Testament, Luc., III, 1, est *Pontius Pilatus*. Il est possible qu'il ait appartenu, soit par son ascendance proprement dite, soit par adoption, à la *gens Pontia*, d'origine samnite et célèbre dès le début de l'histoire romaine. Voir le P. Ollivier, *Ponce Pilate et les Pontii*, dans la *Revue biblique internationale*, t. V, Paris, 1896, p. 247-254, 594-600. *Pilatus* n'était qu'un surnom, un *cognomen*, dont il est difficile d'expliquer la provenance. C'est à tort qu'on l'a rattaché parfois à *pileus*, bonnet de laine dont on coiffait les esclaves lorsqu'on les affranchissait; en effet, dans ce cas, on eût dit *pileatus*. La véritable étymologie semble être plutôt *pilum* ou *pila*, « javelot, » de sorte que *pilatus* signifierait : « armé du javelot. » Cf. Virgile, *Æn.*, XII, 121-122. D'après sa fonction, Pilate devait appartenir à l'ordre des chevaliers romains.

2° *Son titre et la durée de son administration.* — Pilate porte, dans le texte grec de saint Matth., XXVII, 2, 11, 14, etc., et de saint Luc, XX, 20, comme aussi dans Josèphe, *Ant.*, XVIII, III, 1, le titre moins exact de ἡγεμών. Cf. Act., XXIII, 24, 26, 33; XXIV, 1, 10; XXVI, 30. En latin, son titre officiel était, non pas *præses*, comme nous lisons habituellement dans la Vulgate aux passages qui s'occupent de lui et d'autres gouverneurs de la Judée, mais *procurator*, dont l'équivalent grec était ἐπίτροπος. Voir Tacite, *Ann.*, XV, 44; Philon, *Legat. ad Caium*, XXXVIII; Josèphe, *Bell. jud.*, II, IX, 2. Avant lui à partir de la déposition d'Archélaüs, par Auguste, l'an 6 de notre ère, quatre procurateurs s'étaient succédé en Judée et en Samarie, — car leur juridiction s'étendait aussi à cette seconde province. C'étaient : Coponius (6-9 après J.-C.), Marcus Ambivius (9-12), Annius Rufus (12-15), Valerius Gratus (15-26). Il fut donc le cinquième, et il exerça ses fonctions entre les années 26 et 36 de l'ère chrétienne; par conséquent pendant dix ans, comme le dit Josèphe en termes exprès, *Ant. jud.*, XVIII, IV, 2. Il entra en fonction la douzième année de Tibère. Eusèbe, *H. E.*, I, 9, t. XX, col. 107, laquelle correspond, non pas à l'an 27 après J.-C., comme on l'a dit parfois, mais à l'an 26. Cf. Ewald, *Geschichte Christi und seiner Zeit*, in-8°, 2e édit., Gœttingue, 1857, p. 36; T. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, in-8°, t. I, Zurich, 1867; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, in-8°, 4e édit., Leipzig, 1904, p. 487; pour l'an 27, J. Belser *Geschichte des Leidens und Sterbens des Herrn*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 332. Le gouvernement de Pilate eut donc, comme celui de Valerius Gratus, une assez longue durée, et c'est uniquement sous le règne de Tibère qu'il fut exercé. Or, Tacite, *Ann.*, I, 80; IV, 6, et Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VI, 5, font remarquer que, par principe, ce monarque laissait longtemps ses magistrats en fonction dans les provinces.

3° *Caractère général et quelques épisodes de son administration.* — Ce qu'en racontent les auteurs sacrés et profanes montre, d'un côté, à quel point était pénible et difficile, à cette époque, la tâche d'un gouverneur de Judée, et, d'un autre côté, combien Pilate fit peu d'efforts pour rendre son administration conciliante à l'égard des Juifs. La lettre d'Agrippa à Caligula, citée par Philon dans sa *Legatio ad Caium*, XXXVIII, trace de lui un portrait peu flatteur, dans lequel il y a certainement quelque exagération, puisqu'il provient d'un ennemi juré, mais dont l'histoire ne constate que trop bien l'exactitude générale. Cette lettre dit de lui qu'il était « inflexible de caractère et dur avec arrogance ». Elle lui reproche « la corruption, les violences, la rapine, les mauvais traitements, les vexations, de perpétuelles exécutions sans jugement préalable, des cruautés sans nombre et insupportables ». Détestant les Juifs et ne comprenant rien à leur tempérament ni à leurs sentiments religieux, il prétendit les gouverner d'après sa propre volonté, et les faire fléchir en tout et malgré tout. Mais, aussi faible et irrésolu par moments qu'il était d'ordinaire intraitable, il contribuait lui-même à amoindrir son autorité; aussi fut-il vaincu à plusieurs reprises par ceux dont il croyait pouvoir aisément triompher, et il finit même par être tout à fait brisé par eux. Son opiniâtreté et sa maladresse occasionnèrent plus d'une fois des mouvements de rébellion, qu'il dut ensuite étouffer dans le sang.

Dès les premiers mois qui suivirent son installation, il froissa jusqu'au vif les habitants de Jérusalem, et tous les Juifs de Judée par là même. Ses prédécesseurs, fidèles à la politique d'après laquelle Rome accordait habituellement une grande liberté aux provinces conquises, lorsqu'il ne s'agissait que de leurs affaires intérieures, s'étaient montrés fort accommodants sur certains points qui touchaient aux idées religieuses des Juifs. C'est ainsi qu'ils avaient fait enlever, sur les étendards du détachement militaire qui tenait garnison à Jérusalem, toutes les images et effigies qui présentaient un caractère idolâtrique. Pilate, au contraire, voulut que les soldats envoyés par lui dans la ville sainte y entrassent avec leurs enseignes munies de tous leurs emblèmes. Il ne prit d'autre précaution que de faire pénétrer hommes et drapeaux pendant la nuit. La colère des Juifs fut grande, lorsqu'ils s'aperçurent, le lendemain matin, de l'outrage qui leur avait été fait. En nombre considérable ils se rendirent à Césarée, où le procurateur avait sa résidence ordinaire, et, pendant cinq jours, ils protestèrent avec une telle énergie, que Pilate, qui avait d'abord pris le parti de les faire massacrer, dut céder, en voyant qu'ils étaient prêts à mourir tous, plutôt que de supporter cet affront. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, III, 1-2; *Bell. jud.*, II, IX, 2-4. — Plus tard, malgré cette leçon humiliante, il commit une faute toute semblable, en faisant suspendre dans le palais qui lui servait d'habitation lorsqu'il séjournait à Jérusalem, des boucliers d'or dédiés à Tibère et munis aussi d'inscriptions ou de symboles idolâtriques. Une insurrection faillit éclater. Averti par les Juifs, l'empereur ordonna lui-même d'enlever au plus tôt la cause du désordre. Voir Philon, *Legat. ad Caium*, XXXVIII, édit. Mangey, t. II, p. 590; Eusèbe *H. E.*, II, 6, t. XX, col. 154. — Plus tard encore, Pilate se permit de puiser dans le trésor sacré du temple de

Jérusalem, sous prétexte de se procurer ainsi les fonds nécessaires pour construire un aqueduc grandiose, qui amènerait dans la capitale l'eau des réservoirs de Salomon, situés à environ 15 kilomètres au sud-ouest de Bethléhem. Des troubles violents s'ensuivirent et le sang coula encore abondamment. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, III, 2; *Bell. jud.*, II, IX, 4; Eusèbe, *H. E.*, II, VI, 6-7, t. XX, col. 114; E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, 4e édit., t. I, p. 490-491.

Saint Luc, XIII, 1, signale brièvement un épisode également tragique de l'administration de Pilate : « Il y avait là (près de Jésus, à certain jour de sa vie publique) quelques hommes qui lui annoncèrent ce qui était arrivé aux Galiléens, dont Pilate avait mêlé le sang avec celui de leurs sacrifices. » Nous ne connaissons cet incident que par le récit du troisième Évangile; mais il est en parfaite harmonie avec la conduite habituelle de Pilate, comme aussi avec le caractère belliqueux des Galiléens, qu'on était sûr de trouver parmi les Zélotes les plus exaltés, les plus remuants. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, IX, 3, etc. Il s'agit sans doute d'une tentative de révolte, qui fut aussitôt réprimée par le gouverneur avec une implacable sévérité. Les rebelles furent assaillis par les soldats de Pilate et égorgés dans les parvis mêmes du temple, au moment où les prêtres immolaient les animaux que ces malheureux offraient en sacrifice, de sorte que leur propre sang se mêla à celui de leurs victimes.

4° *Son rôle dans la passion du Sauveur* est fort bien résumé dans ces mots de Tacite, *Ann.*, XV, 44 : *Christus, Tiberio imperitante, per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus fuerat.* Malgré la parole si miséricordieuse et si délicate de la divine victime : « Celui qui m'a livré à toi commet un plus grand péché, » Joa., XIX, 11, Pilate demeure à tout jamais couvert d'infamie par l'attitude lâche, égoïste, inique qu'il prit à l'égard de Jésus-Christ, en n'osant pas résister jusqu'au bout au fanatisme cruel des Juifs. Toutefois, dans le *Credo*, les mots *Passus sub Pontio Pilato* ont été insérés, moins pour mettre en relief l'odieuse injustice du procurateur, que pour fixer la date officielle de la mort de Jésus-Christ, et pour montrer, par là-même, que le christianisme repose sur une base historique certaine. Cf. S. Augustin, *De fide et symbolo*, c. V, t. XL, col. 187.

Les membres du Sanhédrin, privés par Rome du *jus gladii*, et n'ayant pas le droit d'exécuter la sentence de mort qu'ils avaient portée contre Jésus, conduisirent Notre-Seigneur au prétoire, pour obtenir du procurateur la ratification de leur jugement. C'est donc devant le tribunal de Pilate que se passa la seconde partie du procès du Sauveur, celle qu'on nomme le procès civil, par opposition au procès ecclésiastique, qui avait eu lieu chez Caïphe. Pilate se trouvait alors à Jérusalem, à l'occasion de la fête de la Pâque, selon la coutume des gouverneurs romains, pour prévenir par sa présence, et au besoin pour châtier aussitôt le moindre mouvement insurrectionnel. Sa conduite en cette circonstance solennelle, assez brièvement esquissée par saint Matthieu, XXVII, 1-25, et par saint Marc, XV, 1-15, est décrite d'une manière plus complète, au point de vue psychologique, soit par saint Luc, XXIII, 1-25, soit surtout par saint Jean, XVIII, 28-XIX, 16, dont l'admirable analyse jette de vives clartés sur les narrations des synoptiques. Voir J. Belser, *Geschichte des Leidens des Herrn*, p. 337-338; L.-Cl. Fillion, *Évangile selon saint Luc, introd. critique et commentaires*, Paris, 1882, p. 381-388; *Évangile selon saint Jean, introd. critiq. et commentaires*, Paris, 1887, p. 335-349. Le quatrième Évangile nous rend vraiment témoins de ce drame auguste et douloureux, partageant le récit en petites scènes très vivantes, qui nous font contempler Pilate, tantôt faisant l'interrogatoire de Jésus dans l'intérieur du prétoire, tantôt discutant avec les Juifs, qui étaient demeurés en dehors. Les réflexions de l'évangéliste et celles du gouverneur nous permettent de lire jusqu'au fond de l'âme de ce dernier.

Le procurateur ne pouvait guère ne pas connaître, au moins de nom et depuis quelque temps, Jésus-Christ, qui avait excité une si vive émotion dans Jérusalem durant les derniers jours. Quoi qu'il en soit, les évangélistes sont unanimes à affirmer que, malgré la gravité des crimes reprochés à l'accusé par les princes des prêtres, Pilate fut promptement convaincu de sa parfaite innocence. Dès le premier instant, il avait percé à jour la futilité de leurs accusations, et reconnu qu'ils le lui avaient livré « par jalousie », par haine. Cf. Matth., XXVII, 18; Marc., XV, 10. Aussi refusa-t-il longtemps d'acquiescer à leur demande, dont l'injustice était flagrante. Cf. Matth., XXVII, 23-24; Luc., XXIII, 4, 14, 22; Joa., XVIII, 38; XIX, 4, 6. Le récit sacré nous le présente même comme prenant un grand intérêt à Jésus, d'abord à cause de son majestueux silence, Matth., XXVII, 14; Marc., XV, 4-5, puis à cause de ses graves et sublimes réponses, Luc., XXIII, 3; Joa., XVIII, 33-38; XXIX, 9-11. De là ses efforts multipliés pour le sauver : il proclame plusieurs fois et hautement son innocence (voir ci-dessus); il le renvoie à Hérode, qui, lui non plus, ne le trouve pas coupable, Luc., XXIII, 6-15; il propose de le faire flageller, pour apitoyer le peuple, Luc., XXIII, 16; il essaie d'user du droit de grâce en sa faveur, Matth., XXVII, 15-23; Marc., XV, 6-15; Luc., XXIII, 17-25; Joa., XVIII, 39-40; il le montre à la foule, couronné d'épines et tout ensanglanté, Joa., XIX, 4-5; enfin, il dégage sa responsabilité par un acte symbolique, Matth., XXVII, 24.

Les Évangélistes mettent ainsi à nu sa conscience impressionnée, qu'ébranlait, mais trop superficiellement, le désir d'arracher à la mort ce juste, qui ne ressemblait à aucun des accusés conduits jusque-là devant son tribunal. Son âme superstitieuse, quoique incrédule, fut tout particulièrement frappée, lorsqu'il entendit les Juifs reprocher à Jésus de s'être fait Fils de Dieu. Joa., XIX, 7. Il craignait que Notre-Seigneur ne fût quelque dieu ou demi-dieu de la mythologie, aux représailles duquel il redoutait de s'exposer. Aussi s'empressa-t-il de le questionner sur son origine : *Unde es tu?* La réponse de Jésus le rassura. Cf. Joa., XIX, 9-12.

Finalement il céda, « pour donner satisfaction au peuple, » Marc., XV, 15; « il livra (Jésus) à leur volonté, » Luc., XXIII, 24, surtout lorsque les Juifs l'eurent menacé très ouvertement de la disgrâce de César. Joa., XIX, 12. Il monta donc sur son tribunal et proclama la sentence du Sauveur. Joa., XIX, 15. Il avait mis à profit les rudes leçons que lui avaient données les Juifs. Pour ce magistrat égoïste, sans principes moraux, guidé seulement par les considérations mondaines et politiques, qu'étaient les droits les plus sacrés d'un innocent, dès lors que son intérêt personnel était en jeu? La conservation de son emploi si lucratif et si honorable l'emportait sur tout le reste. C'est ainsi que, malgré sa vaine protestation, il prit une très grande part au crime le plus affreux qu'aient jamais enregistré les annales de l'histoire. Les *Constitutions apostoliques*, V, 14, t. I, col. 877, lui reprochent à bon droit sa lâcheté (ἀνανδρία). Quant à la question célèbre qu'il adressa au Sauveur, « Qu'est-ce que la vérité? » Joa., XVIII, 38, c'était simplement la parole d'un dilettante, d'un sceptique, qui regardait la vérité comme une chose indifférente et comme un mot sans portée. Aussi n'attendit-il même pas la réponse de Jésus. — Semblable à lui-même jusqu'au bout, après avoir été battu, cette fois encore, par les Juifs, il les traita avec dédain, en refusant opiniâtrément de modifier l'inscription qu'il avait fait placer au-dessus de la croix, Joa., XIX, 19-22, et en

permettant à Joseph d'Arimathie de donner au corps sacré de Notre-Seigneur une sépulture honorable. Cf. Luc., XXIII, 50-52; Joa., XIX, 38.

5° *Sa révocation et sa mort.* — Un dernier acte de cruauté, dont Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, IV, 1-2, nous a conservé les détails, ne tarda pas à renverser les calculs de cet homme politique et à amener sa chute. Un certain nombre de Samaritains, séduits par un imposteur, s'étant mis à faire des fouilles sur le mont Garizim, près de Sichem, dans l'espoir d'y trouver des vases sacrés que Moïse y aurait cachés avant sa mort, le gouverneur les fit massacrer sans pitié. Leurs parents et amis, exaspérés, allèrent se plaindre à Vitellius, qui était alors légat de Syrie. Celui-ci, voyant que Pilate était devenu insupportable à ses administrés, l'envoya à Rome pour qu'il essayât de se justifier devant l'empereur; mais il n'arriva qu'après la mort de Tibère.

Les derniers faits de sa vie sont enveloppés d'ombre et de mystère; du reste, ils furent de bonne heure défigurés par la légende. On ignore même en quel lieu et de quelle manière il mourut. Suivant Eusèbe, *H. E.*, II, VII, t. XX, col. 155, et *Chronicon,* 1re année de Caïus, t. XIX, col. 538, il aurait été banni à Vienne dans les Gaules, où, accablé par l'infortune, il aurait péri de sa propre main. Voir aussi le *Chronicon paschale,* t. XCII, col. 557-559, et Orose, *Hist.*, VII, 5, t. XXXI, col. 1071. On voit encore dans cette ville un monument de forme singulière, une pyramide sur une base carrée, qu'on nomme le « tombeau de Pilate », mais qui n'a rien pour justifier ce titre. Le nom de Pilate, que porte une montagne voisine de la ville de Saint-Étienne, se rattache sans doute aussi à ce souvenir. D'après l'historien grec Malalas, *Chronographia,* X, t. XCVII, col. 390, Pilate aurait été décapité par Néron. Comp. Jean d'Antioche, dans Müller, *Fragmenta historicorum græcorum,* t. IV, p. 574, édit. Didot, et Suidas, au mot Νέρων. Il semble du moins probable qu'en toute hypothèse il mourut de mort violente. Voir E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes,* 4e édit., t. I, p. 493-494. On trouve de curieux détails sur ses derniers moments dans le traité apocryphe *Mors Pilati.* Cf. Fabricius, *Apocryph.*, t. III, p. 505; Thilo, *Codex apocryph. Novi Testam.*, 1832, t. I, p. 796-798; Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* 1re édit., 1851, p. 432-435; 2e édit., 1876, p. 456-458. Plus tard, la légende continua à se développer. Jeté à Rome dans le Tibre, le cadavre de Pilate y aurait occasionné des tempêtes et des inondations. Dans le Rhône, où on l'emporta ensuite, les mêmes phénomènes terribles se reproduisirent. Enfin, on le précipita dans un petit lac, situé près de Lucerne, au sommet du mont Pilate, dont le nom viendrait précisément de cet épisode. Ou bien, après avoir erré au loin, poursuivi par le remords, l'ancien procurateur serait allé de lui-même cacher son infortune sur cette cime gigantesque, et aurait fini par se noyer de désespoir dans le lac qu'on y voit encore. Cf. A. Lütolf, *Sagen, Braüche und Legenden an den fünf Orten,* Lucerne, 1865; Creizenach, *Pilatus-Legenden,* 1894; James, *Apocrypha anecdota,* dans les *Texts and Studies,* édités par Robinson, t. V, fasc. I, 1897, p. XLV-L, 65-81.

Fait surprenant : cette triste figure a excité de bonne heure une certaine sympathie. Il est vrai que c'était à une époque où l'on aimait à disculper Pilate et les Romains, pour aggraver le crime des Juifs déicides. Comp. l'*Evangel. Petri,* dans E. Preuschen, *Antilegomena, die Reste der ausserkanonischen Evangelien,* Giessen, 1901, in-12, p. 13-18. C'est ainsi que, d'après la *Paradosis Pilati,* le gouverneur, condamné à mort par Tibère et sur le point d'être exécuté, conjure Notre-Seigneur de ne pas permettre qu'il soit châtié avec les Juifs, et allègue son ignorance pour excuser en partie sa conduite. Une voix lui répond du ciel, et l'assure que toutes les générations le proclameront bienheureux, et qu'il sera un témoin du Christ lors de son second avènement, pour juger avec lui les douze tribus d'Israël. Voir Tischendorf, *Evang. apocr.*, p. 426-431. Les Abyssins vont même jusqu'à l'honorer comme un martyr, et célèbrent sa fête le 25 juin. Cf. Stanley, *Lectures on the History of the Eastern Church,* in-8°, Londres, 1865, 3e édit., p. 13. Le mot de Tertullien au sujet de Pilate, *jam pro sua conscientia christianus, Apolog.*, 21, t. I, col. 12, provient d'un sentiment analogue, qu'on retrouve dans l'évangile de Nicodème, I, 2, où Pilate est désigné comme « incirconcis dans la chair, mais circoncis de cœur ». Voir Tischendorf, *Evang. apocr.*, p. 236; Origène, *Hom. in Matth.*, XXXV, t. XIII, col. 1773. On savait gré au gouverneur de la Judée des tentatives, pourtant si molles, qu'il avait faites pour arracher Jésus-Christ à la mort.

6° *Bibliographie.* — Karl Hase, *Leben Jesu,* 5e édit., in-12, Leipzig, 1865, p. 248-249, cite une littérature considérable composée sur Pilate. Voir aussi Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900,* 1re partie, p. 144-146. Parmi les livres les plus récents, voir J. Langen, *Die letzten Lebenstage Jesu,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1864, p. 261-294; Mommsen, *Römische Geschichte,* in-8°, t. V, 4e édit., Berlin, 1894, p. 508 sq.; P. Waltjer, *Pilatus, eene Studie,* in-8°, Amsterdam, 1888; G. A. Müller, *Pontius Pilatus, der fünfte Procurator von Judäa,* Stuttgart, 1888; Grätz, historien juif, *Geschichte der Juden,* t. III, p. 253-271; A. E. Innes, *The Trial of Jesus Christ, a legal monograph,* Edimbourg, 1899, in-8°, p. 61-123; E. Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi,* in-8°, t. I, 4e édit., Leipzig, 1904, p. 487-492; J. Belser, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 323-339, 346-372.

L. FILLION.

2. **PILATE (ACTES DE),** livre apocryphe Voir ÉVANGILES APOCRYPHES, t. II, col. 2116.

3. **PILATE (FEMME DE).** — Elle n'est mentionnée dans les Évangiles que par saint Matthieu, XXVII, 19 : « Pendant qu'il (Pilate) était sur son tribunal, sa femme lui envoya dire : Qu'il n'y ait rien entre toi et ce juste (Jésus-Christ), car j'ai beaucoup souffert aujourd'hui en songe à son sujet. » A part ce trait touchant, qui manifeste tout ensemble une vive et respectueuse sympathie pour le Sauveur, et la crainte que son mari ne s'embarrassât dans de graves difficultés, s'il ne se dégageait immédiatement de ce procès, nous ne savons rien de bien certain sur elle. — Une ancienne tradition l'appelle *Procla,* Πρόκλα, ou *Claudia Procula,* et fait d'elle une femme pieuse, bien plus, une « prosélyte de la porte ». Voir PROSÉLYTE. Dans l'Évangile de Nicodème, chap. II, Pilate dit d'elle : θεοσεβὴς ἐστι καὶ μᾶλλον ἰουδαΐζει. Cf. Thilo, *Codex apocryph. Novi Testam.*, in-8°, 1832, t. I, p. 523; Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* in-8°, Leipzig, 1851, p. 332; Nicéphore, *Historiæ,* I, 30, t. CXLV, col. 720. Or, nous savons par Josèphe, *Ant.*, XVIII, III, 5; *Bell. jud.*, XX, 2, et par Juvénal, *Sat.*, VI, 543, que les femmes romaines, même celles qui appartenaient aux classes supérieures, étaient attirées par la religion judaïque, qui parlait beaucoup plus à leur âme que le paganisme si vide d'alors. Il est probable que la femme du procurateur avait entendu parler de Notre-Seigneur, et qu'elle avait conçu une grande admiration pour sa conduite et son enseignement.

Les interprètes discutent sur la nature du songe auquel fait allusion son message à Pilate. Plusieurs auteurs contemporains le regardent comme un fait purement naturel, provoqué par l'arrestation et le procès ecclésiastique de Jésus, dont elle aurait été informée avant de s'endormir. Voir Langen, *Die letzten Lebenstage Jesu,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1864, p. 274-275.

Mais nous croyons, à la suite des Pères et de la grande majorité des commentateurs, qu'il est difficile de ne pas reconnaître à ce songe un caractère non seulement providentiel, mais vraiment surnaturel. Toutefois, les anciens écrivains ecclésiastiques n'apprécient pas tous de la même manière cette intervention surnaturelle. Il en est qui l'attribuent au démon. La plupart des exégètes lui donnent une origine céleste. Voir Origène, *Hom. in Matth.*, XXXV, t. XIII, col. 1773; S. Jean Chrysostome, *Hom. LXXXVI in Matth.*, 1, t. LVIII, col. 764; Schanz, *Commentar über das Evangel. des heilig. Matthäus.* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1879, p. 540; Mgr Le Camus, *La vie de N.-S. Jésus-Christ,* 2e édit., in-8°, t. III, Paris, 1887, p. 315.

On a essayé, il est vrai, d'attaquer la valeur historique de cet épisode, en rappelant la loi romaine qui interdisait aux proconsuls, et aussi aux autres magistrats délégués dans les provinces, de se faire accompaguer par leurs femmes; mais cette loi, observée avec rigueur sous la république, tomba en désuétude à l'époque de l'empire, comme nous l'apprennent formellement Tacite, *Ann.*, III, 33-34, et Suétone, *August.*, 24. Voir aussi Josèphe, *Ant.*, XX, X, 1; Ulpien, IV, 2.

D'après une tradition qui remonte au moins jusqu'au temps d'Origène, a femme de Pilate aurait été récompensée de son dévouement pour Notre-Seigneur en acceptant la foi chrétienne. Voir Origène, *Hom. in Matth.*, XXXV, t. XIII, col. 1773, et les lettres apocryphes qu'auraient échangées Pilate et Hérode, dans M. R. James, *Apocrypha anecdota,* 2e série, Cambridge, 1897, in-8°, p. 66-75. Le ménologe grec va même jusqu'à la ranger parmi les saints et place sa fête le 27 octobre. Cf. Calmet, *Dictionn. de la Bible,* au mot *Procla,* édit. Migne, t. III, col. 1268. L. FILLION.

PILON (hébreu : *'ĕlî;* Vulgate : *pilus*), masse de bois, de métal (fig. 84) ou de pierre (fig. 85) destinée à un mortier, comme on broie le grain, avec le pilon, sa



85. — Pierres de quartz pour piler le grain, trouvées à Tell-Yehudiyéh (XVIIIe dynastie). D'après W. M. Flinders Petrie, *Hyksos and Israelite Cities,* in-4°, Londres, 1906, pl. XV et p. 17.

folie ne se séparera pas de lui, » comme l'huile se sépare des olives. H. LESÊTRE.



84. — Égyptiens pilant dans un mortier. Thèbes. L'inscription porte : *k* « Dépêchez-vous tous à l'ouvrage en prenant soin de tout ce qui vous est donné; faites le pain. » *l* « On pile le grain dans les greniers de... » D'après Wilkinson, *Manners of ancient Egygtians,* 2e édit., t. II, p. 204.

concasser et à écraser les objets placés dans un mortier. Voir MORTIER, t. IV, col. 1311. — La manne est comparée à « quelque chose de menu comme des grains », et, d'après la Vulgate, à « quelque chose d'écrasé au pilon ». Exod., XVI, 14. Les grains peuvent être écrasés au pilon; mais, si la manne se prêtait au travail de la meule ou du pilon, elle n'apparaissait pas à l'état concassé quand elle tombait. Voir MANNE, t. IV, col. 657. — Les enfants d'Israël doivent apporter, pour le luminaire du sanctuaire, de l'huile « d'olives concassées », Septante : κεκομμένον, « martelées », et équivalemment, d'après la Vulgate, « martelées au pilon ». Exod., XXVII, 20. — Le mot « pilon » ne se lit en hébreu que dans ce texte des Proverbes, XXVII, 22 : « Qu'on pile l'insensé dans

PIN (hébreu : *'orén;* Septante : πίτυς; Vulgate : *pinus*), arbre vert assez abondant en Palestine.

I. DESCRIPTION. — Les arbres résineux de la famille des Conifères doivent ce nom à leur appareil fructifère ou cône formé d'écailles servant à protéger les graines. Mais entre tous leurs congénères les Pins se distinguent par la forme de ces écailles pourvues sur le dos d'une proéminence ou apophyse. Leur feuillage n'est pas moins caractéristique, car les aiguilles foliaires, sur l'arbre adulte, sont réunies par petits groupes, de deux ordinairement, protégés chacun par un involucre de folioles scarieuses. La floraison a lieu au printemps, au lieu d'être automnale comme chez les Cèdres; les fleurs mâles émettent alors en extrême abondance la poussière pollinique qui emportée par le vent simule une pluie de soufre. Les cônes mettent parfois 3 ans avant d'atteindre leur maturité. Il en est ainsi, par exemple, dans le Pin-Pignon (*Pinus Pinea* L.), bel arbre de la région méditerranéenne que la disposition étalée de ses branches au sommet de la tige a fait nommer aussi Pin-Parasol. Son cône est ovoïde obtus avec des écailles luisantes; ses graines deviennent des amandes comestibles et volumineuses revêtues d'une coque noirâtre, très dure, à aile presque nulle. Le Pin d'Alep,

P. Halepensis Miller (fig. 86), est l'espèce la plus répandue en Syrie, où elle remplace le Pin maritime des rivages occidentaux; ses feuilles sont grêles et flexueuses; ses cônes, plus allongés et penchés à l'extrémité d'un court pédoncule, mettent 2 ans à mûrir;



86. — *Pinus Halepensis.* Branche, cône, fleur, graine.

les graines petites, couvertes d'un tégument mou, sont prolongées en aile roussâtre. Enfin dans la région élevée du Liban on observe un Pin très voisin du précédent, *P. Brutia* Tenore, distinct toutefois par ses feuilles plus épaisses, rigides, ainsi que par ses cônes sessiles non pendants. F. Hy.

II. Exégèse. — L'arbre appelé *'orén* n'est mentionné qu'une seule fois dans la Bible, Is., XLIV, 14, dans un passage où le prophète se moque de l'idolâtre qui est à la recherche de bois dont il prend une partie pour se tailler des idoles, et dont il brûle le reste.

> Un homme va couper des cèdres,
> Il prend des rouvres et des chênes,
> Il fait un choix parmi les arbres de la forêt
> Et même il plante le *'orén* que la pluie fait croître.

Il s'agit d'un arbre dont le bois est bon à brûler et peut être utilisé pour sculpter des idoles, un arbre qu'on peut mettre en parallèle avec le cèdre ou le chêne, qui s'en distingue cependant sous certains rapports. Le cèdre, le rouvre et le chêne sont placés ici parmi les arbres des forêts qu'on n'a pas besoin de planter et qu'on ne cultive pas. Le *'orén* est signalé comme un arbre qu'on plante, mais cependant ce n'est pas un arbre qu'on soigne et qu'on arrose selon les procédés habituels de la Palestine pour les plantes et les arbres cultivés. On laisse à la pluie du ciel le soin de l'arroser. Tous ces caractères paraissent bien convenir à diverses espèces de pin qu'on rencontre abondamment en Palestine, surtout dans les terrains sablonneux, comme le Pin d'Alep, *Pinus Halepensis,* le Pin-Pignon ou Parasol, *Pinus Pinea,* et le *Pinus Brutia.* C'est ainsi du reste que l'entendent les Septante et la Vulgate qui traduisent *'orén* par πίτυς, et *pinus.* Bien qu'il y ait grande divergence parmi les rabbins sur la nature de cet arbre, beaucoup cependant s'arrêtent au pin, et l'identifient avec l'arbre que les arabes appellent صنوبر, *snaubar,* et qui n'est autre que le pin; ou bien ils le rangent dans la même famille que les *arazim,* « cèdres, » et les *berosim,* les cyprès: ce qui convient bien au pin.

Cependant il est des critiques qui croient que le mot *'orén,* ארן, dont le *nun* final n'est pas régulièrement formé dans les anciens manuscrits et pourrait bien être un zaïn mal écrit, n'est autre que ארז, *'éréz,* le cèdre. Ils pensent aussi que la suite logique du sens demande qu'on lise à rebours les stiques de ce verset: car il est naturel de planter le cèdre avant de le couper. Ils ont ainsi :

> On a planté des cèdres et la pluie les fait croître,
> On laisse grandir les arbres de la forêt,
> Puis on prend le rouvre et le chêne,
> Et l'on coupe les cèdres.

C'est le sens auquel s'arrête A. Condamin, *Le livre d'Isaïe,* 1905, p. 269. Cette leçon et ces transpositions sont loin toutefois d'être certaines, et pourraient bien n'être qu'une interprétation de ce passage, inspirée d'un point de vue trop subjectif. Les anciennes versions tiennent pour un mot différent de *'éréz,* c'est-à-dire pour *'orén,* « pin. » Et on peut trouver une suite logique à la pensée sans rien bouleverser. L'idolâtre cherche d'abord parmi les arbres des forêts, le cèdre, le rouvre et le chêne; il en vient même à planter des pins afin d'avoir du bois à sa convenance pour se tailler des idoles. Rien ne paraît donc exiger de transposition; et la lecture *'orén* et sa traduction par « pin » sont suffisamment justifiées.

Cette traduction d'ailleurs trouve une certaine confirmation dans un texte égyptien du *Papyrus Anastasi,* I, 19, 3. Dans une description d'un site de Palestine, se lit le nom, *anourna, arrouna,* qui rappelle l'hébreu *'orén,* pin. Le rapprochement est d'autant plus vraisemblable que ce mot est placé entre deux noms de conifères, le cyprès et le cèdre, et que ces trois arbres sont dits « atteindre jusqu'au ciel ». Tous ces caractères semblent bien viser le pin-pinier. J. Lauth, dans la *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellsch.,* 1871, p. 620; V. Loret, *Études de botanique égyptienne,* dans *Recueil de travaux relatifs à la philol. et archéol. égypt.,* in-4°, 1895, p. 187.

E. Levesque.

PINA (Jean de), commentateur espagnol, né à Madrid en 1582, mort dans la même ville en 1657. Entré au noviciat des Jésuites d'Alcala en 1603, il remplit divers offices dans son Ordre. Son volumineux commentaire sur l'Ecclésiastique, *Commentariorum in Ecclesiasticum tomi quinque,* parut à Lyon de 1638 à 1648, 5 in-f°. On y rencontre des idées élevées, ingénieuses, des aperçus nouveaux, mais aussi parfois des longueurs et du remplissage. P. Bliard.

PINACLE DU TEMPLE, partie du Temple de Jérusalem sur laquelle le diable transporta Notre-Seigneur pour le tenter. Le récit de la tentation est le seul endroit du Nouveau Testament où nous rencontrons ce terme : τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, *pinnaculum templi,* Matth., IV, 6; *pinna templi,* Luc., IV, 9. Πτερύγιον est le diminutif de πτέρυξ, « aile », comme *pinnaculum* l'est de *pinna,* qui désigne en latin une grosse plume d'oiseau, ou une nageoire de poisson, cf. Lev., XI, 9, 10, 12; Deut., XIV, 9, 10, ou des créneaux de muraille. Les Septante emploient le mot πτερύγιον — 1. pour traduire l'hébreu *kânâf,* signifiant la partie du vêtement, le bord qui pend comme une aile, Num., XV, 38; Ruth., III, 9; I Sam. (Reg.), XV, 27; XXIV, 5; — 2. l'hébreu *senappir,* désignant l'aileron, la nageoire des poissons, Lev., XI, 9-12; Deut., XIV, 9, 10; — 3. l'hébreu *qâşâh,* qui s'entend de « l'extrémité » du rational ou pectoral. — Que signifie exactement πτερύγιον dans l'Évangile? Tout le monde reconnaît qu'il s'agit d'un endroit élevé, ressemblant en quelque manière à une aile ou à une pointe, mais on ne s'accorde pas sur sa situation précise. Le nom étant précédé de l'article en

grec, il en résulte que la partie du temple désignée par là était bien connue et déterminée, du temps de Jésus-Christ; aujourd'hui on ne peut faire que des conjectures. Selon les uns, le pinacle faisait partie de la maison de Dieu, ou du sanctuaire proprement dit; selon les autres, il était dans les dépendances du temple. Les partisans de cette seconde opinion s'appuient sur ce que le sanctuaire est appelé dans le Nouveau Testament ὁ ναός et que le pinacle est appelé pinacle τοῦ ἱεροῦ, non τοῦ ναοῦ. Ceux qui soutiennent la première opinion reconnaissent que le mot ναός s'applique exclusivement à « la maison de Dieu », mais ils allèguent que le mot ἱερόν, quoiqu'il puisse s'entendre quelquefois seulement des dépendances du temple, Matth., XXI, 12, 14; XXVI, 55; Marc., XIV, 49; Luc., XIX, 47; XXI, 37; XXII, 53; XXIV, 53, etc., comprend en réalité le ναός avec ses dépendances, Matth., XII, 6; XXIV, 1; Marc., XIII, 3; Luc., XXI, 5; XXII, 52; par conséquent le pinacle pourrait avoir été à la rigueur une partie du ναός. Ce n'est donc pas sur le mot ἱερόν seul qu'on peut s'appuyer pour fixer la position du pinacle.

1° Ceux qui le placent sur le sanctuaire proprement dit sont loin d'être d'accord entre eux. — 1. Grotius entend par πτερύγιον le parapet qui entourait le toit de la maison de Dieu, conformément à l'usage juif. Voir PARAPET, t. IV, col. 2153. Ce parapet, d'après le Talmud, *Middoth*, IV, 6, avait trois coudées de hauteur, un peu plus d'un mètre et demi. — 2. D'autres commentateurs pensent que le pinacle est le faîte du toit, ce qui s'accorde mal avec ce que nous apprend Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 6, à savoir que le faîte était hérissé de pointes d'or afin que les oiseaux ne pussent pas s'y reposer. — 3. D'après Ligthfoot, *Horæ hebraicæ, Matth.*, IV, 5, *Works*, 1684, t. II, p. 130, le pinacle peut être le nom donné au portique de la maison de Dieu, אוּלָם, *'ûlâm*, parce qu'il débordait comme des ailes à droite et à gauche l'édifice de la maison de Dieu. On peut alléguer contre cette opinion, de même que contre les deux précédentes, que les termes πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ s'entendent plus naturellement des dépendances du temple que de la maison de Dieu, mais surtout que Jésus-Christ, n'étant pas de la tribu de Lévi, se trouvait empêché par la Loi de pénétrer dans le sanctuaire. Le roi Hérode, même pendant qu'il fit reconstruire la maison de Dieu, ne put jamais y entrer. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5.

2° Le pinacle, d'après ceux qui le placent dans les dépendances du Temple, faisait partie du grand portique qui fermait l'aire sacrée à l'est et au sud. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5, décrit ce portique en ces termes : « Au sud (de la cour des Gentils) était le portique royal (τὴν βασίλειον στοάν), qui était triple et s'étendait de la vallée orientale jusqu'à la vallée occidentale; il était impossible d'aller au delà. C'est le plus remarquable des travaux qu'ait éclairés le soleil. La vallée est tellement profonde, que les yeux de celui qui regarde en bas en sont troublés. [Hérode] y éleva un portique [soutenu par un mur de terrassement] d'une immense hauteur. Si quelqu'un voulait du haut voir jusqu'au fond, il s'exposerait à être pris de vertige. » La muraille surplombe en effet la vallée du Cédron qui forme au-dessous un affreux précipice. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 7. Quand on cherche sur les lieux mêmes à se rendre compte de la scène décrite par l'Évangile, on est amené naturellement à cette conclusion : c'est au-dessus de la haute muraille qui soutient la terrasse du temple du côté de la vallée, que le démon a dû transporter Notre-Seigneur, car en aucun autre endroit, il ne pouvait le tenter avec autant de force, en lui disant : « Si tu es le Fils de Dieu, précipite-toi en bas. » Matth., IV, 6. — Ajoutons que, d'après le témoignage d'Hégésippe et de Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, II, 1, 23, t. XX, col. 136, 196, 200, l'apôtre saint Jacques le Mineur, le premier évêque de Jérusalem, fut précipité du pinacle du Temple, πτέρυγιον, dit Clément, πτέρυγιον τοῦ ἱεροῦ, dit d'abord Hégésippe, et puis πτέρυγιον τοῦ ναοῦ, col. 200, mais le mot ναός, dans son sens précis, ne peut être exact, parce que ni saint Jacques ni le peuple auquel il parlait ne pouvaient pénétrer dans le ναός. Ce n'est que dans le parvis que l'Apôtre a pu adresser un discours aux Israélites et ce n'est que du portique extérieur qu'il a pu être jeté en bas. Le pinacle était donc une partie du portique. Lorsque l'Apôtre eut été achevé par le bâton d'un foulon, il fut enseveli à l'endroit même où il avait consommé son martyre, ajoute Hégésippe, ce qui ne peut être vrai que s'il était mort en dehors de l'enceinte du Temple, c'est-à-dire dans la vallée de Cédron où l'on enterrait en effet les défunts, tandis qu'il était impossible d'enterrer dans le Temple même. La tradition locale place le tombeau de saint Jacques à l'angle sud-est de l'esplanade du Temple, voir JACQUES 2, t. III, col. 1088, dans la vallée de Josaphat. Ces divers détails s'accordent très bien avec l'opinion qui place le pinacle au-dessus de la vallée du Cédron et la confirment par là même.

F. VIGOUROUX.

PINCETTES (hébreu : *maḥtâh, mélqâḥayîm, malqâḥayim*; Septante : λαβίς; Vulgate : *forceps*), instrument de métal composé de deux tiges qu'on peut rapprocher pour saisir un objet (fig. 87). — Il n'est



87. — Pincettes romaines antiques.
D'après Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, t. II, fig. 3163, p. 1240.

question de pincettes que dans la description du mobilier du sanctuaire que Moïse fit exécuter. Exod., XXV, 38; XXVII 3; XXXVII, 23; XXXVIII, 3. Elles servaient à mettre du feu dans les encensoirs, Num., XVI, 6, 7, et à disposer les mèches des lampes. Num., IV, 9. Salomon fit fabriquer en or les pincettes du Temple. III Reg., VII, 49; II Par., IV, 21. Dans une de ses visions, Isaïe, VI, 6, vit un ange prendre un charbon ardent sur l'autel avec des pincettes, afin de lui purifier les lèvres.

H. LESÊTRE.

PINEDA (Jean de), commentateur espagnol, né à Séville en 1558, mourut dans cette ville le 27 janvier 1637. Reçu dans la Compagnie de Jésus en 1572, il s'appliqua à l'étude de l'Écriture Sainte qu'il enseigna ensuite pendant 18 ans à Cordoue, Séville et Madrid. Le premier ouvrage d'exégèse dû à la plume de P. Pineda est le *Commentariorum in Job libri tredecim*; il parut à Madrid en 1597-1601, 2 in-f°. Des rééditions de cette œuvre capitale se succédèrent à intervalles rapprochés dans diverses villes de l'Europe, Madrid, Cologne, Séville, Venise, Paris. — Ses travaux sur Salomon, *Ad suos commentarios Salomon prævius, id est, de rebus Salomonis regis libri octo*, quoique moins considérables, eurent également beaucoup de vogue à son époque; ce travail qui parut à Lyon en 1609, fut réimprimé à Venise en 1611 et à Mayence en 1613. Il donna enfin des *Commentarii in Ecclesiasten*, in-4°, Séville, 1619, Paris, 1620, et *Prælectio sacra in Cantica Canticorum*, in-4°, Séville, 1602. Ces ouvrages témoignent d'une science aussi vaste que sûre.

P. BLIARD.

PINTO RAMIREZ André, commentateur portugais, né à Lisbonne en 1595, mourut le 23 mai 1654. Admis dans la Compagnie de Jésus en 1617, il enseigna longtemps la rhétorique, puis l'Écriture Sainte à Salamanque; son *Canticum Canticorum Salomonis dramatico tenore, litterali allegoria, tropologicis notis explicatum*, in-8°, Lyon, 1642, est curieux et original plutôt que sûr.

Son explication de l'*Apocalypse* qui contient les avertissements aux sept évêques d'Asie, offre de précieux enseignements moraux. *Commentarius in Epistolas Christi Domini ad septem Episcopos Asiæ quæ in Apocalypsi continentur.* Lyon, 1652, in-fol.

P. BLIARD.

PIOCHE (hébreu : *ma'edêr;* Vulgate : *sarculum*), instrument destiné à défricher le sol. Notre fer de pioche se termine d'un côté en pic et de l'autre en houe. Pline, *H. N.*, XVIII, 49, 2, dit que le *sarculum* servait surtout à la petite culture dans les régions montagneuses. Le *ma'edêr* dont parle Isaïe, VII, 25, est précisément employé dans les mêmes conditions. Le même mot désignait sans doute des instruments analogues, constituant des houes plus ou moins étroites. Voir HOUE, t. III, col. 766.

H. LESÊTRE.

PIRES Jacques, commentateur flamand, né à Anvers le 22 janvier 1680, mort à Bruxelles le 3 janvier 1750, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Malines en septembre 1698 et professa la théologie et l'Écriture sainte. Dans son *Commentarius in sanctum Jesu Christi evangelium secundum Matthæum, necnon secundum Marcum, Lucam et Joannem*, Louvain, 1747, in-8°, Malines, 1823, il s'applique plus particulièrement à montrer l'accord des quatre écrivains sacrés d'après saint Augustin, Maldonat et Cornelius a Lapide; puis à fournir des armes contre les hérétiques, à mettre en relief les idées mystiques auxquelles le texte peut se prêter sans effort.

P. BLIARD.

1. PISCINE (hébreu : *berêkâh;* Septante : κρήνη, κολυμϐήθρα; Vulgate : *piscina, natatoria*), bassin artificiel à ciel ouvert, construit pour garder l'eau des sources, des pluies ou des aqueducs. Il diffère de la citerne, ordinairement couverte, moins vaste et alimentée seulement par l'eau de pluie. Voir CITERNE, t. II, col. 787. — Différentes piscines sont mentionnées dans la Bible, la piscine de Gabaon, II Reg., II, 13, voir t. III, col. 19; les piscines d'Hésébon, Cant., VII, 5, voir t. III, col. 659; la piscine de Samarie, III Reg., XXII, 38; les piscines attribuées à Salomon, Eccle., II, 6, voir t. I, col. 799, et les piscines de Jérusalem : la piscine supérieure, sur le chemin du champ du Foulon, IV Reg., XVIII, 17; Is., VII, 3; XXXVI, 2; la piscine inférieure, Is., XXII, 9, 11; la piscine attribuée à Ézéchias, IV Reg., XX, 20; II Esd., III, 16; la piscine du roi, II Esd., II, 14; la piscine de Siloé, II Esd., III, 15; Joa., IX, 7, 11, et la piscine probatique ou de Bethesda. Joa., V, 2, 4, 7. Sur les piscines actuelles de la ville, voir JÉRUSALEM, t. III, fig. 245, 246, col. 1347, 1350. Cf. C. Mommert, *Topographie des alten Jerusalems*, 3 in-8°, Leipzig, 1900-1905, t. III, p. 76-102. Pour la piscine supérieure voir PISCINE 2. Ézéchias fit déverser par un aqueduc la fontaine de Gihon dans la piscine de Siloé (voir AQUEDUC, t. I, col. 804), appelée pour cette raison piscine inférieure. L'attribution de piscines à l'initiative de ce roi ne vise pas autre chose que ce travail, qui eut pour résultat d'alimenter la fontaine de Siloé. Voir SILOÉ. Quant à la piscine du roi, c'était sans doute celle que Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, appelle piscine de Salomon et qu'il place à l'est de Siloé. Voir son emplacement, t. III, fig. 249, col. 1356. Sur la piscine Probatique, voir BETHSAÏDE, t. I, col. 1723. — Nahum, II, 8, compare Ninive, au temps de sa prospérité, à une piscine d'eaux; ni les habitants, ni les ressources ne manquaient alors à la cité. — Les piscines servaient à recueillir l'eau pour différents usages. La piscine de Siloé recevait par un aqueduc creusé dans le roc l'eau de la source de Gihon, que l'on tenait à soustraire aux atteintes d'un ennemi assiégeant la ville. On puisait aux piscines l'eau à boire, Luc., XXII, 10; on y lavait des objets divers et l'on s'y baignait, comme à la piscine de Samarie, III Reg., XXII, 38, à la piscine de Bethesda, Joa., V, 4, et très probablement dans les autres. Voir BAIN, t. I, col. 1387. C'est encore ce qui se pratique aujourd'hui aux piscines de Siloé et de la Vierge. Cf. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, Paris, 1894, t. I, p. 376-379.

H. LESÊTRE.

2. PISCINE SUPÉRIEURE (hébreu : *berêkâh hâ-'élyônâh*, Septante : ἡ κολυμϐήθρα ἡ ἄνω), piscine située près de Jérusalem, où conduisait une route appelée chemin du champ du Foulon. Elle est mentionnée en deux occasions : 1° C'est en cet endroit que fut faite la prophétie d'Emmanuel, Is., VII, 3; 2° C'est là que le Rabsacès et les envoyés de Sennachérib s'adressèrent au peuple qui était sur les murs de la ville pour le presser de se soumettre au roi d'Assyrie. IV Reg., XVIII, 17; Is., XXXVI, 22. Il résulte des détails de cette dernière scène que la piscine était en dehors de la ville. Pendant longtemps on a cru que la piscine supérieure se trouvait à l'ouest de Jérusalem à l'emplacement du *Birket Mamillah* actuel. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1349; CHAMP DU FOULON, t. II, col. 529. Cf. C. Mommert, *Topographie des alten Jerusalem*, III Th., Leipzig (1905), p. 76-79, 132. Plusieurs savants contestent aujourd'hui cette identification et identifient la piscine supérieure avec une des piscines de Siloé. Voir J. Benziger, *Hebräische Archäologie*, 1894, p. 52.

PISIDIE (grec : Πισιδία), contrée située dans la partie sud-ouest de l'Asie Mineure, et mentionnée deux



88. — Carte de la Pisidie.

fois dans le Nouveau Testament : Act., XIII, 14, et XIV, 24.

1° *Limites.* — Elle était enclavée entre le haut plateau phrygien et la vaste plaine de Pamphylie. Ses limites précises ne peuvent pas plus être déterminées que celles d'autres nombreuses provinces de la péninsule asiatique, car elles varièrent aux différentes époques de l'histoire. On peut dire du moins avec assez d'exactitude, qu'à l'époque qui nous intéresse, la Pisidie était bornée au nord par la Phrygie; au sud, par la Pamphylie, qui la séparait de la Méditerranée; à l'est, par le territoire isaurien et la Lycaonie; à l'ouest et au sud-ouest, par la Carie et la Lycie (fig. 88).

2° *Géographie physique.* — La Pisidie était un district rocheux, montagneux, formé par la chaîne du Taurus occidental, qui a, dans ces parages, quelques-uns de ses pics les plus élevés. C'est une des contrées les plus sauvages, les plus accidentées et les plus pittoresques de l'Asie Mineure. Çà et là s'ouvrent de larges vallées, où coulent des cours d'eau dont plusieurs, tels que le Kestros, l'Eurymédon et le Mélas, sont considérables et vont se jeter dans le golfe de Pamphylie. Dans la partie septentrionale du pays se trouvent plusieurs lacs salés, et aussi le grand lac d'eau douce qui porte

le nom d'*Egherdîn Gœl*. Au sud, les montagnes descendent d'une manière assez abrupte dans la plaine pamphylienne et, sur la partie inférieure de leurs pentes fort bien exposées, croissent l'olivier, le styrax et plusieurs autres plantes aromatiques.

3° *Population et histoire de la Pisidie.* — Les Pisidiens formaient une race montagnarde âpre et belliqueuse, passionnée pour la liberté et ardemment hostile à tout ce qui pouvait gêner son indépendance. Strabon, XII, VI, 7; Pline, *H. N.*, V, 24. On ignore quelles étaient leurs origines ethnologiques. Ils furent d'abord gouvernés par des chefs héréditaires; puis Amyntas, le dernier roi des Galates, réunit tout le pays sous sa domination, en 36 avant J.-C. C'est Xénophon, dans son *Anabasis*, I, I, 11; II, I, 4, etc., qui fait la première mention historique des Pisidiens. Ne redoutant rien, ils troublaient fréquemment le repos des contrées voisines, par des invasions soudaines et terribles, dont ils revenaient chargés de butin. Cf. Strabon, *l. c.;* Tite Live, XXXV, 13. On comprend donc qu'ainsi exercés à la guerre et au brigandage, ils aient fait, à l'occasion, d'excellents soldats. Voir Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5; *Bell. jud.*, XLIII, 3. Aussi, ni les Perses, ni Alexandre le Grand, ni les Séleucides, ni même les Romains ne réussirent-ils à les subjuguer complètement. Si le général romain Quirinius parvint à s'emparer de la citadelle de Cremna, après de longs efforts, et à y installer une colonie de vétérans, et si d'autres colonies furent également établies à Antioche et en d'autres localités, Pline, *H. N.*, V, 24, le cœur de la contrée ne fut jamais dompté. Après cette conquête imparfaite de Rome, la Pisidie fut rattachée à la province de Galatie (25 avant J.-C.) et puis de Pamphylie. Cf. Ptolémée, V, 4 et 5; J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain*, t. II, trad. franç., Paris, 1892, p. 238, 278, 313. Ce n'est qu'en 297 de notre ère, durant le règne de Dioclétien, qu'elle devint une province à part, gouvernée par un *præses*. — On conçoit aisément, d'après les détails qui précèdent, que les Pisidiens soient demeurés à peu près totalement rebelles à la civilisation hellénique. Cependant, le langage et l'art grecs pénétrèrent à la longue dans la contrée, comme le montrent, d'une part, les inscriptions récemment découvertes, et, de l'autre, les restes assez bien conservés des anciens monuments. On ne possède que de rares fragments de la langue propre aux Pisidiens. Voir W. M. Ramsay, *Inscriptions en langue pisidienne,* dans la *Revue des Universités du Midi,* 1895, p. 353-360. — Les villes principales de la Pisidie, vraies forteresses au milieu des montagnes, étaient Sagalassos, Selgé, Cremna, Termessos, Pednalissos. Les ruines de plusieurs d'entre elles ont été retrouvées de nos jours.

4° *La Pisidie et le Nouveau Testament.* — La Pisidie reçut plusieurs fois la visite de saint Paul. Durant son premier voyage apostolique, il la traversa du sud au nord, avec Barnabé, en venant de Chypre et de Pamphylie. Act., XIII, 13-14. Puis il la parcourut de nouveau en sens inverse, du nord au sud, lorsqu'il revint de Lystres et d'Icone à Antioche (de Pisidie), et redescendit en Pamphylie. Act., XIV, 20-23. Il est probable qu'il visita aussi la partie septentrionale de la province au début de son second voyage apostolique, en compagnie de Silas et de Timothée, Act., XVI, 6; mais cela n'est pas dit explicitement. Saint Luc décrit tout au long, Act., XIII, 14-52, le ministère et le beau succès de l'Apôtre à Antioche. Notons, à ce sujet, une double leçon du texte sacré, au passage Act., XIII, 14. Pour distinguer cette ville importante de plusieurs autres cités homonymes, spécialement d'Antioche de Syrie, le narrateur emploie, d'après le « textus receptus », l'expression 'Αντιόχειαν τῆς Πισιδίας, « Antioche de Pisidie »; mais il est vraisemblable, d'après les manuscrits ℵ, A, B, C, etc., que la leçon primitive était 'Αντιόχειαν τὴν Πισιδίαν, « Antioche la Pisidienne. »

Dans l'énumération des nombreux périls auxquels il fut exposé durant son long ministère, saint Paul signale en particulier, II Cor., XI, 26, ceux qu'il courut en passant les fleuves et de la part des brigands. Il fit sans doute très spécialement l'expérience de ces deux sortes de dangers en voyageant sur les routes pisidiennes. D'une part, en effet, il eut à franchir plus d'un torrent de montagne, aux eaux gonflées par les pluies. D'autre part, ce que nous avons dit plus haut du caractère des habitants de la Pisidie montre que les « périls des brigands » n'étaient pas rares dans cette région. D'ailleurs, les inscriptions anciennes qu'on y a trouvées mentionnent en propres termes cette espèce de péril. Plusieurs d'entre elles signalent l'existence d'un corps de gardiens, qui avaient pour fonction principale de protéger les voyageurs et les propriétés contre les bandits : ὀροφύλακες, παραφυλακταί. Une autre est dédiée par des parents éplorés « à Sousou, leur fils, gardien des montagnes, égorgé par des brigands. » Voir W. M. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, p. 174; Id., *The Church in the Roman Empire,* p. 23-25.

Il semble qu'il existe encore un vestige du passage de saint Paul en Pisidie, dans le nom de *Kara Bavlo* (c'est-à-dire Παῦλο) que portent les ruines de l'ancienne ville d'Adada, située autrefois sur la route qui conduisait directement de la côte de Pamphylie à Antioche de Pisidie. Cf. Ramsay, *The Church in the Roman Empire,* p. 20-23.

Voir Strabon, XII, VI, 7 et 8; Pline, *H. N.*, V, 24; Kiepert, *Alte Geographie,* in-8°, p. 127; Conybeare et Howson, *The Life and Epistles of St. Paul,* Londres, 1875, in-12, p. 129-134; C. Fouard, *Saint Paul, ses missions,* in-8°, Paris, 1872, p. 28-32; le comte Lanckoronski, *Städte Pamphyliens und Pisidiens,* in-8°, t. II, Vienne, 1892. L. FILLION.

PISTACHE (hébreu : *boṭnîm :* Septante : τερέβινθος; Vulgate : *terebinthus*), fruit du Pistachier.

I. DESCRIPTION. — Le *Pistacia vera* (vulgairement Pistachier), fig. 89 est un arbrisseau de la famille des Térébinthacées. Les feuilles pennées avec 1 ou 2 paires de folioles, rarement réduites à la foliole terminale, sont d'abord velues sur toute leur surface, puis à la fin seulement aux bords, très amples, coriaces, obtuses ou mucronulées, luisantes en dessus, avec des nervures saillantes. Les fleurs dioïques et apétales, en panicules dressées, ont les caractères de celles du Lentisque. Mais le fruit devient beaucoup plus gros, rouge, oblong, prolongé en apicule à son sommet. Originaire des montagnes du Liban, il s'est répandu par la culture dans toute la région méditerranéenne et orientale, pour son fruit dont la pulpe est aigrelette et comestible. L'amande est oléagineuse, et le bois fournit un combustible excellent. Enfin son écorce astringente peut servir au tannage, et secrète la résine connue sous le nom de *Térébenthine de Chio.* F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Les *boṭnîm* figurent parmi les meilleures productions du pays de Canaan, que les enfants de Jacob doivent porter en présent au premier ministre du pharaon d'Égypte. Gen., XLIII, 11. Que sont ces *boṭnîm?* A s'en tenir aux seules versions anciennes, il serait difficile de décider, puisque les unes, comme la version samaritaine, la version arabe des Samaritains et celle d'Erpenius voient dans les *boṭnîm* les noix du pistachier, et les autres plus anciennes et plus nombreuses traduisent par térébinthe, comme les Septante, τερέβινθος, la Vulgate, *terebinthus,* le syriaque, *beṭmo,* le chaldéen, *buṭma'*, l'arabe, *buṭm*. Les Arabes appellent actuellement le térébinthe *buṭm,* tandis qu'ils donnent au pistachier le nom de *fistûq*. Et les noms employés par le syriaque et le chaldéen, *beṭmo,*

butmâ désignent également dans ces langues le térébinthe. Il y a lieu de remarquer cependant que le *Pistacia vera* et le *Pistacia terebinthus* sont deux arbres de la même famille, des plantes ayant entre elles de grandes analogies; c'est ce qui a amené les Grecs à les confondre. Théophraste, *Hist. pl.*, IV, 5. Il est fort possible que les peuples orientaux aient aussi compris sous la même dénomination les deux espèces du *Pistacia* et que tout en traduisant par térébinthe, les versions sémitiques aient eu en vue cependant le *Pistacia vera*. Les fruits du térébinthe ne sauraient guère être offerts en présent comme une des meilleures productions de la Palestine, tandis que la noix du pistachier était et est encore très appréciée. C'est ce qu'ont bien vu d'anciens commentateurs juifs : ainsi le *botnah* du *Tr. Schebi*, 7, est regardé par la glose de



89. — *Pistacia vera*.

Bartenora et par Maimonide comme une espèce de noix, appelée פסתק, *p'istuq*. On sait du reste que le pistachier était très répandu en Palestine. La ville de *Betonim*, Job, XIII, 26, au pays de Gad, paraît tirer son nom de l'abondance de cet arbre. Pline, *H. N.*, XIII, 10, y reconnait une spécialité de la Syrie, qu'on ne trouvait pas en Égypte : ce qui est conforme au texte de la Genèse, XLIII, 11. Pour ces diverses raisons l'identification des *botnim* avec les pistaches est très vraisemblable : c'est le sentiment de Bochart, *Geograph.*, t. II, l. I, ch. X; de Celsius, *Hierobotanic.*, in-8°, Amsterdam, t. I, p. 24; de Michaelis, *Supplementa ad lexica hebraica*, in-8, Gœttingue, 1792, t. I, p. 171. Cf. I. Löw, *Aramaïsche Pflanzennamen*, in-8°, p. 420.

E. LEVESQUE.

PLACE D'HONNEUR, place attribuée à un personnage considérable. — 1° La droite est ordinairement attribuée, dans la Sainte Écriture, à celui qu'on veut particulièrement honorer. Dieu fait siéger à sa droite le Messie, son Fils incarné. Ps. CX (CIX), 1; Matth., XXII, 44; Marc., XII, 36; Luc., XX, 42; Act., II, 34; Heb., I, 13. Devant le sanhédrin, Notre-Seigneur annonce qu'on le verra un jour occuper cette place. Matth., XXVI, 64; Marc., XIV, 62; Luc., XXII, 69. Il en prend possession au jour de son ascension. Marc., XVI, 19. Saint Étienne le voit à cette place. Act., VII, 55. Les Apôtres parlent souvent du Christ à la droite de Dieu. Rom., VIII, 44; Col., III, 1; Heb., I, 3; VIII, 1; X, 12; XII, 2; I Pet., III, 22. Au dernier jour, le Fils de l'homme occupera le siège de sa majesté pour exercer sa fonction de juge suprême. Matth., XXV, 31.

2° Le roi Salomon fait asseoir la reine Bethsabée a sa droite. III Reg., II, 19. Dans l'épithalame du Psaume XLV (XLIV), 10, la reine est aussi à la droite du roi. Le peuple d'Israël est appelé « l'homme de la droite » de Jéhovah, Ps. LXXX (LXXIX), 18, à cause de la place d'honneur que Dieu lui a assignée parmi les autres peuples. Au dernier jugement, les brebis, c'est-à-dire les âmes des justes, seront placées à droite. Matth., XXV, 33. Il ne faut pas mettre son ennemi à côté de soi, le faire asseoir à sa droite, si l'on ne veut pas être supplanté par lui. Eccli., XII, 12.

3° La place attribuée à quelqu'un marque sa dignité et l'autorité qu'il exerce. Job, XXIX, 25, dit que quand il se rendait dans l'assemblée de ses concitoyens, on lui donnait la première place et il siégeait comme un roi. La mère des fils de Zébédée demande à Notre-Seigneur que, dans son royaume, ses deux fils soient assis l'un à sa droite et l'autre à sa gauche. Matth., XX, 21. C'était réclamer pour eux les deux premières dignités dans ce royaume temporel dont on croyait l'établissement imminent. La seconde place est attribuée au premier ministre du roi. Joseph occupe le second char après le pharaon. Gen., XLI, 43. Jonathas sera le second après David, I Reg., XXIII, 27; Elcana est le second après Achaz, II Par., XXVIII, 7; Aman et Mardochée occupent la même place auprès d'Assuérus. Esth., X, 3; XIII, 3, 6. Daniel, V, 7, 16, 29, n'est que le troisième dans le royaume, parce que le roi Nabonide avait associé au gouvernement son fils Balthasar. A Malte, le gouverneur Publius portait le titre de πρωτος, « premier ». Act., XXVIII, 7. On regardait comme un honneur de siéger au milieu des premiers. I Reg., II, 8; III Reg., XXI, 9; Prov., XXXI, 23. Les rois mettent leur plaisir dans les trônes et les sceptres, Sap., VI, 22; la sagesse vaut mieux que ces choses. Sap., VII, 8. Les pharisiens aimaient à occuper les premières places dans les festins et dans les synagogues. Matth., XXIII, 6; Marc., XII, 39; Luc., XX, 46. Quand un riche se présentait dans certaines réunions, on lui offrait une place d'honneur en lui disant : σὺ κάθου ὧδε καλως, « à toi cette belle place ». Jacob., II, 3, — Au jour du jugement, les Apôtres siégeront sur douze sièges d'honneur, pour juger avec le Fils de l'homme. Matth., XIX, 28. Alors celui qui aura vaincu sera assis avec le Fils de Dieu sur son trône, de même que le Fils est assis sur le trône du Père. Apoc., III, 21. Mais bien des rôles seront changés; beaucoup de ceux qui étaient les premiers sur la terre seront alors les derniers et réciproquement. Matth., XIX, 30; XX, 16; Marc., X, 31.

4° La place occupée à table était en rapport avec la dignité de chaque convive. La reine, épouse d'Artaxerxès, est assise auprès du roi pendant le repas, II Esd., II, 6, sans doute dans l'attitude figurée t. IV, fig. 97, col. 290. A l'époque de Notre-Seigneur, on recherchait avec avidité les premières places à table. Matth., XXIII, 6; Marc., XII, 39; Luc., XX, 46. Un jour, le divin Maître fut témoin de cet empressement. Il en prit occasion pour donner aux convives une leçon de savoir-vivre, dont il fit en même temps une leçon d'humilité. Luc., XIV, 7-11. L'hôte en effet ne respectait pas toujours le choix de chaque convive; il faisait monter l'un et descendre l'autre, ce qui était une source d'humiliations pénibles, bien que méritées. Les Apôtres ne profitèrent pas de la leçon. Avant la dernière Cène, au moment sans doute où il s'agissait de prendre place à table, on les voit se disputer sur la préséance.

Luc., XXII, 24-30. En leur lavant les pieds lui-même, Notre-Seigneur leur montra en quoi consisteraient les dignités dans son royaume. Joa., XIII, 4, 5, 13-17. — Sur la place occupée par les convives à l'époque évangélique, voir LIT, t. IV, col. 290-291.

H. LESÊTRE.

PLACE PUBLIQUE (hébreu : *ḥûṣ*, « le dehors », *reḥob*, « ce qui est large », *šûq*, « là où l'on court »; Septante : πλατεία, πλάτος, ἀγορά; Vulgate : *platea*, *forum*), espace découvert, à proximité des habitations. — Dans les villes d'Orient, il n'y avait pas de places proprement dites comme dans les nôtres. Les maisons étaient resserrées les unes près des autres, les rues étroites, souvent tortueuses et encombrées. On se gardait d'y ménager des emplacements vides, où l'on n'aurait pu s'abriter contre le soleil et qui, dans les villes entourées de murs, auraient rendu l'enceinte plus étendue et plus difficile à défendre. Les places n'étaient ordinairement que l'espace maintenu libre à l'entrée des villes ou des villages. De là les noms qui leur sont donnés; ce sont des endroits en dehors de l'agglomération, ils sont larges, on peut y courir, ce qui n'était pas possible dans les rues. Les places étaient les lieux naturellement indiqués pour servir à toutes les manifestations de la vie publique. La Sainte Écriture y fait assez souvent allusion.

1° Quand des étrangers arrivaient, ils se tenaient sur la place, jusqu'à ce que quelqu'un leur offrît l'hospitalité. Jud., XIX, 16, 17, 20. Parfois, ils préféraient s'y établir pour passer la nuit. Gen., XIX, 2. Comme la place était le lieu de passage de tous les arrivants et de tous les sortants, on y cherchait ceux qu'on voulait rencontrer, Cant., III, 2; on y faisait les proclamations publiques, Prov., I, 20; Luc., X, 10, les vieillards venaient y deviser à l'aise, quand la chaleur était tombée, I Mach., XIV, 9; on y trouvait les ouvriers à louer, Matth., XX, 3, et les convives à inviter. Luc., XIV, 21. Les gens d'importance aimaient à s'y rendre pour être salués, Matth., XXIII, 7; Marc., XII, 38; Luc., XI, 43; XX, 46; mais, comme on y rencontrait toutes sortes de personnes et d'objets plus ou moins impurs, les pharisiens ne manquaient pas de se laver en revenant de la place publique. Marc., VII, 4. Notre-Seigneur voulut bien enseigner souvent sur les places publiques, Luc., XIII, 26, mais sans y faire retentir sa voix comme ceux qui veulent imposer à la foule. Matth., XII, 19. Dans les villes et les villages, on rassemblait les malades sur les places publiques, pour qu'il les guérît. Marc., VI, 56.

2° Les places étaient le théâtre des événements qui intéressaient toute la population. En cas de danger, c'est là que retentissaient les cris d'alarme. Ps. CXLIV (CXLIII), 14. Les ennemis les occupaient tout d'abord. Lam., IV, 18. Les Hébreux devaient y brûler tout le butin des villes adonnées à l'idolâtrie. Deut., XIII, 16. Les Philistins avaient suspendu les os de Saül et de Jonathas sur la place de Bethsan. II Reg., XXI, 12. Après la défaite, la place publique devenait le siège de la désolation populaire. Is., XV, 3; Am., V, 16. Menacé par Sennachérib, Ézéchias réunit les chefs militaires sur une place, hors de la ville, et les exhorta au courage et à la confiance. II Par., XXXII, 6. Esdras lut la loi au peuple assemblé sur la place, devant la porte des Eaux, et ensuite, sur cette place et sur celle d'Ephraïm, on dressa des tentes pour célébrer la fête des Tabernacles. II Esd., III, 8, 16. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1364, 1365. Parfois aussi, sur les places, on installa les cultes idolâtriques, Ezech., XVI, 24, 31, assimilés à la fornication. Cf. Prov., VII, 12.

3° La place publique était le rendez-vous de la jeunesse, qui y prenait ses ébats. Les jeunes garçons et les jeunes filles y venaient jouer. Zach., VIII, 5; Matth., XI, 16; Luc., VII, 32. Dans les temps de calamités, la mort frappait les jeunes gens des places publiques. Jer., IX, 21; XLIX, 26; L, 30; les enfants et les nourrissons y tombaient en défaillance. Lam., II, 11.

4° Sur la place publique, par laquelle tous les hommes passaient pour se rendre aux champs ou en revenir, la justice tenait ses séances. Job, XXIX, 7; cf. Act., XVI, 19. Mais souvent la vérité et la justice trébuchaient sur la place publique, Is., LIX, 14, l'oppression et l'astuce s'y installaient à demeure. Ps. LV (LIV), 12. Voir JUGEMENT, t. III, col. 1843; PORTE. Les places publiques servaient aussi pour les marchés. Voir MARCHÉ, t. IV, col. 748. — Daniel, IX, 25, prédit la restauration de Jérusalem, avec ses places et son enceinte; Tobie, XIII, 22, souhaitait que le pavé de ces places fût de pierres d'une blancheur sans tache.

5° Il est aussi question d'autres places : la place orientale du Temple, c'est-à-dire le grand parvis, dans lequel Ézéchias réunit les prêtres et les lévites, II Par., XXIX, 4; Esdras y rassembla aussi tout le peuple, I Esd., X, 9, et Judas Machabée y détruisit les autels idolâtriques que les étrangers y avaient élevés, II Mach., X, 2; la place du palais de Suse, à travers laquelle Mardochée fut promené en triomphe, Esth., IV, 6; VI, 9, 11, et les places que voit saint Jean dans la Jérusalem déicide. Apoc., XXI, 21; XXII, 2. Voir AGORA, t. I, col. 275; FORUM, t. II, col. 2328. — Souvent les versions parlent de places là où le texte hébreu mentionne un emplacement quelconque, une contrée, Job, XVIII, 17, et surtout des rues. II Reg., XXII, 43; III Reg., XX, 34; Tob., II, 3; Esth., IV, 1; Ps. XVIII (XVII), 43; Prov., VII, 8; XXII, 13; Eccle., XII, 4, 5; Eccli., IX, 7; Is., V, 25; X, 6; XXIV, 11; Jer., V, 1; VII, 17, 34; XLIV, 6, 17, 21; Lam., II, 12; IV, 1, 8, 14; Ezech., XXVI, 11; XXVIII, 23; Mich., VII, 10; Nah., II, 4; Zach., VIII, 4; IX, 3; I Mach., I, 58; II, 9; II Mach., III, 19; Matth., VI, 5; Act., V, 15. Voir RUE.

6° En dehors des villes, certains croisements de routes forment des sortes de places ou carrefours. Ainsi, pour tirer ses présages, le roi de Babylone s'arrête à *'êm had-dérék*, « la mère du chemin », à la tête de deux chemins, ἐπὶ τὴν ἀρχαίαν ὁδόν, « à l'antique chemin », probablement pour ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ὁδοῦ, « au commencement du chemin », *in bivio*, « au carrefour ». Ezech., XXI, 21 (26). — La Vulgate appelle *bivium*, carrefour, ce que l'hébreu et les Septante nomment « porte d'Énaïm ». Gen., XXXVIII, 14, 21. Voir ENAIM, t. II, col. 1766. Elle donne encore le nom de *bivium* à l'ἄμφοδον, « la rue », de Bethphagé. Marc., XI, 4. Enfin, elle appelle *trivia*, « carrefours des trois chemins », les places des villes de Moab. Is., XV, 3.

H. LESÊTRE.

PLAGIAIRE (grec : ἀνδραποδιστής; Vulgate : *plagiarius*), celui qui vend ou qui achète comme esclave un homme libre, dont on s'est emparé par vol. Saint Paul, I Tim., I, 10, énumère les plagiaires avec les homicides et les autres criminels dignes de toute la rigueur des lois. Le plagiat ainsi entendu était puni de mort chez les Hébreux, Exod., XXI, 16; Deut., XXIV, 7; chez les Grecs, Xénophon, *Memorab.*, I, II, 62, et chez les Romains. *Lex Fabia, Digest.*, XLVIII, tit. XV. La loi mosaïque condamnait à mort non seulement celui qui avait vendu comme esclave un homme ou une femme volée, mais aussi celui qui, sans les vendre, les retenait entre ses mains. Exod., XXI, 16.

PLAIDEUR, celui qui, devant le juge, défend ce qu'il croit être son droit. — Chez les Hébreux, chacun plaidait lui-même sa cause devant les juges. A défaut de témoins pour appuyer sa revendication ou sa défense, il prêtait serment afin de donner plus de poids à sa parole. Exod., XXII, 11; Heb., VI, 16. Voir JUGEMENT, t. III, col. 1844; PROCÉDURE. Booz et le proche parent de Ruth font valoir chacun leurs raisons devant dix anciens pour épouser ou ne pas épouser la jeune fille.

Ruth, IV, 1-6. Deux femmes viennent ainsi plaider devant Salomon, au sujet de l'enfant que chacune prétend être le sien. III Reg., III, 16-28. Déjà, du temps de David, Absalom cherchait à attirer à lui les plaideurs, sous prétexte que justice ne leur était pas rendue au tribunal royal, II Reg., XV, 2-4, bien que lui-même fût rentré en grâce sur l'intervention d'une femme de Thécué, venue pour plaider auprès de David la cause d'un fils soi-disant menacé de mort par sa parenté. II Reg., XIV, 4-20. Les plaideurs usaient parfois de moyens indélicats pour capter la bienveillance des juges. Prov., XVII, 15, 23; XVIII, 5; XXIV, 23; XXVIII, 21. — Notre-Seigneur recommande au plaideur de s'accorder avec son adversaire pendant qu'ils sont tous les deux ensemble en route pour le tribunal; car, une fois entre les mains de la justice, l'affaire suivra son cours et le plaideur imprudent ou opiniâtre en subira les dures conséquences. Matth., V, 25. En parlant ainsi, le divin Maître entend donner un conseil pratique non seulement pour la vie présente, mais encore pour l'autre vie. On a intérêt à donner satisfaction en ce monde à tous ceux qu'on a lésés de quelque manière; car, si l'affaire vient en état au tribunal du souverain Juge, la sentence sera redoutable, et le coupable ne sortira de prison qu'après avoir payé jusqu'à la dernière obole. Voir PURGATOIRE. — Saint Paul ne veut pas que les chrétiens qui ont à plaider quelque affaire l'un contre l'autre en appellent aux tribunaux des païens. « Quand vous avez des jugements à faire rendre sur les affaires de cette vie, dit-il, établissez pour les juger ceux qui sont les moins considérés dans l'Église. » I Cor., VI, 4. Les plus humbles fidèles, avec leur simple bon sens, seront aptes à juger ces différends à l'amiable, et l'on évitera ainsi de porter à la connaissance d'adversaires des discussions qui leur donneraient occasion de se moquer d'hommes faisant profession de vivre en paix les uns avec les autres et de n'attacher qu'une médiocre importance aux intérêts matériels. D'autre part, le conseil de l'Apôtre montre que, sur certaines questions temporelles, il peut exister des dissentiments légitimes, même entre les chrétiens. Mais le chrétien ne doit pas être un homme à procès. L'Apôtre s'inspire du conseil donné par Notre-Seigneur : « Si l'on t'appelle en justice pour avoir ta tunique, abandonne encore ton manteau. » Matth., V, 40; Luc., VI, 29, 30. Il est évident qu'il n'y a pas ici de précepte. Ainsi l'a compris saint Paul qui, en plusieurs circonstances, a revendiqué ses droits, à Philippes, Act., XVI, 37-38; à Jérusalem, XXII, 25-26; XXIII, 1; devant les procurateurs Félix, XXIV, 10, et Festus, XXV, 8-12. Si le chrétien abandonnait toujours tous les siens, les adversaires l'accuseraient de pusillanimité, son abnégation encouragerait tous les attentats et il finirait lui-même par ne plus compter dans la société des hommes. La charité, autant que la justice, commande de se défendre légalement en certains cas, pour ne pas laisser les méchants maîtres absolus de tous les biens d'ordre temporel. Cf. S. Augustin, *Epist.* 138, II, 9-15, t. XXXIII, col. 528-532; *De serm. Dom. in mont.*, I, 18, 63, t. XXXIV, col. 1261-1262. H. LESÊTRE.

PLAIE, résultat d'un coup, d'une blessure, d'un mal quelconque qui entame partiellement le corps, et, par extension, calamité de tout ordre qui atteint une personne ou une collectivité. Ce mot représente donc plusieurs idées, auxquelles correspondent, dans l'hébreu et dans les versions, des termes tantôt identiques et tantôt différents.

1° *Coups* (hébreu : *makkâh*, de *nâkâh*, « frapper »; Septante : πληγή; Vulgate : *plaga*). 1. Les coups sont assez souvent mentionnés dans la Sainte Écriture. Exod., II, 11; Prov., XVII, 10; XIX, 29; XXIII, 13, 14; II Mach., III, 26; VI, 30; Matth., V, 39; XXIV, 49; XXVI, 51, 68; XXVII, 30; Act., XXIII, 2, etc. Voir SOUFFLET. — 2. La loi prévoyait le châtiment ou le dédommagement qu'entraînent les coups donnés. Qui frappait son père ou sa mère encourait la mort. Exod., XXI, 18. Frapper son esclave à coups de bâton jusqu'à lui ôter la vie méritait châtiment; si l'esclave survivait, ne fût-ce qu'un jour ou deux, le maître restait indemne. Exod., XXI, 20. Ceux qui, en se battant, heurtaient une femme enceinte, devaient une amende si l'accouchement n'était que prématuré. Au cas contraire, on appliquait la peine du talion, qui concernait également les cas de blessure, de mutilation ou de meurtrissure. Exod., XXI, 22-25. Voir TALION. Celui qui, en donnant un coup à son esclave, lui faisait perdre un œil ou même une dent, lui devait en retour la liberté. Exod., XXI, 26. — 3. La loi réglait enfin le nombre de coups qui pouvaient être infligés par sentence juridique. Ils devaient être proportionnés à la faute et ne jamais dépasser quarante. Deut., XXV, 2, 3. On les infligeait anciennement sous forme de bastonnade. Voir BASTONNADE, t. I, col. 1500. Après la captivité, on y substitua la flagellation. Voir FLAGELLATION, t. II, col. 2281. Cf. Act., XVI, 23, 33; II Cor., VI, 5; XI, 23.

2° *Blessure* (*makkâh*, πληγή, *plaga*; *péṣa'*, *de pâṣa'*, « blesser », τραῦμα, *vulnus*; *dakkê'*, de *dâkâ'*, « être broyé », πληγή, *infirmitas*; *maḥaṣ*, de *mâḥaṣ*, « frapper », πληγή, *plaga*; *ḥêṣ*, « blessure de flèche », de *ḥêṣ*, « flèche », βέλος, *sagitta*; *néga'* de *nâga'*, « frapper », ἀφή, μάστιξ, *plaga, lepra, flagellum*; *šébér*, de *sabar*- « briser », σύντριμμα, *fractura*). 1. La première mention de blessure se lit dans le chant de Lamech. Gen., IV, 23. Voir LAMECH, t. IV, col. 41. On trouve ensuite mentionnées les blessures de Job, XXXIV, 6; d'Achab, III Reg., XXII, 35; de Joram, IV Reg., IX, 15; II Par., XXII, 6; de Notre-Seigneur, Joa., XIX, 18; XX, 27; cf. Is., LIII, 10; de saint Paul, Act., XVI, 33, etc. Au désert, les Hébreux sont blessés par les morsures des serpents. Num., XXI, 6. Il n'y a que plaies et blessures, par conséquent violences de toutes sortes, dans Jérusalem, au temps de Jérémie, VI, 7. Les faux prophètes font passer les incisions qu'ils pratiquaient sur eux-mêmes pour des blessures qu'ils auraient reçues dans des rixes avec leurs amis. Zach., XIII, 6. Voir INCISION, t. III, col. 868. Le voyageur de la parabole du bon Samaritain est couvert de blessures par les voleurs. Luc., X, 30. Les ivrognes encourent souvent des blessures. Prov., XXIII, 29. Les verges causent des blessures qui contribuent à corriger le vice. Prov., XX, 30; Eccli., XXVIII, 21; XXX, 7. L'humanité sera sauvée par les blessures et les meurtrissures du Rédempteur. Is., LIII, 5, 10. — 2. Au sens figuré, Jéhovah bandera les blessures et guérira les plaies de son peuple. Is., XXX, 26. Les blessures que fait un ami sont inspirées par sa fidélité. Prov., XXVII, 6. — 3. La législation s'occupait des blessures. Elle réglait que celui qui blesse subit la loi du talion. Exod., XXI, 25; Lev., XXIV, 20. Quand le cas était difficile à décider, on allait trouver les prêtres et le juge en fonction à ce moment et l'on s'en remettait à leur sentence. Deut., XVII, 8; XXI, 5. Voir JUGE, t. III, col. 1834.

3° *Maladie* (*néga'*, ἀφή, πληγή, μάστιξ, *plaga*). La lèpre est appelée une plaie; elle entame en effet la peau et les chairs. Lev., XIII, 3-42; Deut., XXIV, 8. Voir LÈPRE, t. IV, col. 175. Après la prise de l'Arche, les Philistins sont frappés de plaies consistant en tumeurs malignes. I Reg., V, 6, 9; VI, 5. Voir OFALIM, t. IV, col. 1757. Le roi Antiochus IV Épiphane fut atteint d'une plaie incurable, qui avait le caractère d'un châtiment divin, θεία μάστιξ, *divina plaga*. II Mach., IX, 5, 11. Notre-Seigneur guérissait les malheureux qui souffraient de plaies. Marc., III, 10, V, 29, 34; Luc., VII, 21.

4° *Épreuve* (*yâd*, « main », χεῖρ βαρεῖα, « main lourde », *manus plagæ*; μάστιξ, *plaga, flagellum*). Job, XIX, 21, se plaint que la main de Dieu l'a frappé comme d'une plaie. Cette main est lourde. Job, XXIII, 2. Le juste éprouvé et repentant constate que ses amis s'éloignent

de lui à cause de sa plaie. Ps. XXXVIII (XXXVII), 4, 12. Il demande que Dieu détourne de lui cette plaie. Ps. XXXIX (XXXVIII), 11. Celui qui a confiance en Dieu n'a pas à subir de plaie. Ps. XCI (XC), 10.

5° *Châtiment* (*yâd*, ἀνάγκη, *dolor; maggêfâh*, de *nâgaf*, « frapper », πληγή, *plaga; néga'*, ὀδύνη, *turpitudo; négéf*, πτῶσις, *plaga; makkâh*, πληγή, *plaga; pésa'*, θραύειν, *plaga; šébér*, de *šâbar*, « briser », πληγή, *plaga*). 1. Tous les coups du malheur fondent sur l'impie. Job, XX, 22. L'impudique ne recueille que plaie et honte. Prov., VI, 33. La maison du parjure est pleine de plaies. Eccli., XXIII, 12. — 2. La plaie atteindra ceux qui n'acquitteront pas leur rançon au moment du recensement dans le désert. Exod., XXX, 12. Les lévites servent le Seigneur dans le sanctuaire, afin que les Israélites ne soient frappés d'aucune plaie quand eux-mêmes s'y présenteront. Num., VIII, 19. Ceux-ci cependant s'attirent la plaie par leurs murmures. Num., XVII, 13. Dieu frappera de plaies les Israélites rebelles et infidèles. Lev., XXVI, 21, 28; Deut., XXVIII, 59, 61; XXIX, 21. — 3. Il a frappé de la sorte les envoyés qui sont allés visiter le pays de Chanaan et ensuite ont découragé le peuple. Num., XIV, 37; Coré, Dathan et Abiron, Num., XVI, 46; les Hébreux qui ont murmuré au désert pour avoir de la viande, Num., XI, 33; ceux qui se sont laissé séduire à Béelphégor, Num., XXV, 8, 18; XXXI, 16; la nation coupable au temps de Joram, II Par., XXI, 14, et de Jérémie, X, 19; XIV, 17. Par moquerie, on siffle sur la plaie qui atteint Jérusalem coupable, Jer., XIX, 8; l'Idumée, Jer., XLIX, 17, Babylone, Jer., L, 13; Ninive, Nah., III, 19, et les peuples conjurés contre Jérusalem. Zach., XIV, 12.

6° *Fléau public* (*maggêfâh*, συναντήμα, « accident », *plaga*; πληγή; θραῦσις, *interfectio; néga'*, ἐτασμός, « recherche », *plaga; négéf*, πληγή, *plaga; makkâh*, πληγή, *plaga*). 1. Le pharaon d'Égypte et sa maison sont frappés de grandes plaies à cause de Sara, femme d'Abraham. Gen., XII, 17. Les fléaux se déchaînent contre les Égyptiens, quand le pharaon refuse la liberté aux Hébreux. Exod., IX, 14; Judith, V, 10, 11. Mais ceux-ci en sont indemnes. Exod., XII, 13. La plaie sévit sur les Philistins, qui se sont emparés de l'Arche, I Reg., V, 12; VI, 5, 9; sur les gens de Bethsamès, qui ont regardé l'Arche irrespectueusement, I Reg., VI, 19; sur tout le peuple israélite, à l'époque de David, sous forme de peste. II Reg., XXIV, 21; I Par., XXI, 22. — 2. Dieu châtiera son peuple « avec une verge d'homme et des plaies de fils des hommes », c'est-à-dire par des fléaux proportionnés à la fois à la faiblesse et à la malice des coupables. II Reg., VII, 14. On priera dans le Temple pour obtenir la délivrance de ces fléaux. III Reg., VIII, 37, 38; II Par., VI, 28, 29.

7° *Les plaies d'Égypte* (*maggêfôt*, συναντήματα, *plagæ*, Exod., IX, 14). Elles sont au nombre de dix : 1. L'eau changée en sang. Exod., VII, 17, 21. Voir EAU, t. II, col. 1520; SANG. Les magiciens imitèrent ce fléau. Exod., VII, 22. — 2. Les grenouilles. Exod., VIII, 3-6. Voir GRENOUILLES, t. III, col. 347. Les magiciens imitèrent de nouveau ce fléau. Exod., VIII, 7. — 3. Les moustiques. Exod., VIII, 16-19. Voir COUSIN, t. II, col. 1093. Les magiciens furent impuissants à imiter cette plaie ainsi que les suivantes, et ils dirent au pharaon : « C'est le doigt d'un dieu! » Exod., VIII, 18, 19. — 4. Les mouches. Exod., VIII, 21-24. Voir MOUCHE, t. IV, col. 1324. — 5. La peste du bétail. Exod., IX, 2-7. Voir PESTE, col. 164. — 6. Les pustules. Exod., IX, 9, 10. Voir PUSTULES. — 7. La grêle. Exod., IX, 18, 26. Voir GRÊLE, t. III. col. 336. — 8. Les sauterelles. Exod., X, 4-15. Voir SAUTERELLE. — 9. Les ténèbres. Exod., X, 21-23. Voir OURAGAN, t. IV, col. 1930. — 10. La mort des premiers-nés. Exod., XII, 29-30. Voir PAQUE, t. IV, col. 2094; PREMIER-NÉ. — Ces plaies ont un côté naturel, en ce sens que les phénomènes qui les constituent se produisent naturellement en certaines circonstances. Mais ce qui leur donne « un caractère miraculeux, évident et incontestable, c'est qu'elles arrivent à point nommé, comme sanction de la parole de Dieu, dans des circonstances annoncées à l'avance, précises, et avec une intensité qui révèle manifestement une intervention surnaturelle : elles se produisent par l'ordre de Moïse, au moment qu'il a prédit, de la manière qu'il a déclarée; elles cessent quand il l'ordonne et, plusieurs fois, au moment qui lui a été fixé par le pharaon; le pays de Gessen est toujours exempt; les Égyptiens n'en contestent jamais le caractère extraordinaire; ils en sont au contraire consternés et ils acceptent ces signes comme une preuve de la mission divine de Moïse. » Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 312. Sur les dix plaies, voir *Ibid.*, p. 315-349. La dixième plaie, en particulier, en faisant périr dans une même nuit tous les premiers-nés, tant des hommes que des animaux, fit éclater de la manière la plus convaincante et la plus douloureuse le dessein que Dieu avait d'arracher son peuple aux mains de ses persécuteurs. Cette dernière plaie, plus terrible que toutes les autres, ne pouvait cesser comme les précédentes et était sans remède. Dieu exerça cette sévérité contre toute une nation pour abaisser l'orgueil et vaincre l'obstination du pharaon, pour châtier les Égyptiens de la part qu'ils avaient prise à l'oppression des Hébreux et pour graver profondément, dans le cœur de ces derniers, l'idée de sa puissance, de sa domination absolue sur toute la nature, de sa supériorité sur tous les dieux qu'adoraient les nations et de la bonté qu'il entendait témoigner au peuple qu'il s'attachait particulièrement. Voir MOÏSE, t. IV, col. 1196-1198.

8° *Défaite* (*makkâh*, σύντριψις, πληγή, *plaga*). La défaite d'une armée est habituellement désignée sous le nom de « grande plaie ». Jos., X, 10, 20; Jud., XI, 33; XV, 8; I Reg., IV, 10; XIV, 14, 30; XXIII, 5; II Reg., XVII, 9; XVIII, 7; III Reg., XX, 21; II Par., XIII, 17; XXVIII, 5; Tob., I, 21; Esth., IX, 5; I Mach., I, 22; V, 3, 34; VII, 22; VIII, 4, etc.

9° *État moral* (*makkâh*, πληγή, *plaga*). La misère morale d'un individu ou d'un peuple est représentée sous la figure d'une plaie. « Toute transgression est comme une épée à deux tranchants, la plaie qu'elle fait est incurable. » Eccli., XXI, 4. Les infidélités continuelles du peuple de Dieu constituent pour lui un état maladif dans lequel on ne constate que blessures, meurtrissures, plaies purulentes, qui ne sont ni nettoyées, ni bandées, ni soignées d'aucune manière. Is., I, 5, 6. La plaie de la nation est inguérissable et mortelle. Jer., XV, 18; XXX, 12, 14; Mich., I, 9. Cependant Dieu pansera les plaies de Sion, Jer., XXX, 17, et un jour le Rédempteur se chargera des plaies de l'humanité. Is., LIII, 4.

10° *Plaies symboliques* (πληγή, *plaga*). Ce sont les fléaux que saint Jean énumère dans l'Apocalypse : le feu, la fumée et le soufre, IX, 18; les plaies dont les deux témoins de Dieu peuvent frapper la terre, XI, 6; la plaie mortelle dont guérit la première bête, XIII, 3, 12, 14; les sept plaies déchaînées par les anges, XV, I, 6, 8; XVI, 9, 21; la plaie qui frappe la grande Babylone, XVIII, 4, 8; les plaies dont sont menacés ceux qui ajouteront ou retrancheront aux paroles de l'Apocalypse, XXII, 18.

H. LESÊTRE.

PLAIES DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST, blessures qui lui ont été faites pendant sa passion. 1° Les prophéties faisaient clairement entendre que des plaies seraient infligées au Messie souffrant.

> Ils ont percé mes mains et mes pieds,
> Je pourrais compter (Vulgate : ils ont compté) tous mes os,

fait dire au Messie souffrant le Psaume XXII (XXI), 17-18. Sur ce texte, voir LION, t. IV, col. 277-279.

> Il a été transpercé à cause de nos péchés...
> Et c'est par ses meurtrissures que nous avons été guéris.

Is., LIII, 5. Les mots employés par le prophète, *meholâl*, « il a été transpercé, ouvert », ἐτραυματίσθη, *vulneratus est*, « il a été blessé », et *bahăburâtô*, « par sa meurtrissure », cf. Gen., IV, 23, μώλωπι, *livore*, la trace que laissent les coups reçus, supposent des blessures et des coups attaquant la chair même.

Je répandrai sur la maison de David
Et sur les habitants de Jérusalem
Un esprit de grâce et de supplication,
Et ils regarderont vers moi qu'ils ont percé.

Zach., XII, 10. Le mot *dâqârû* signifie « ils ont percé », *confixerunt*. Par une transposition de lettres, les Septante ont lu *râqâdû*, κατωρχήσαντο, « ils ont insulté ». Saint Jean, XIX, 37, qui cite ce texte, lit conformément à l'hébreu ἐξεκέντησαν, « ils ont transpercé », *transfixerunt*. Ce texte ne s'applique pas directement à Judas Machabée, tué par les ennemis, comme le pense saint Éphrem, qui le rapporte du reste aussi dans le « sens mystique et très vrai » à Notre-Seigneur. Cf. *Revue biblique*, 1898, p. 91. Ce dernier sens est seul possible; il est reconnu et consacré par saint Jean, XIX, 37. Les regrets dont parle ensuite le prophète de la part de ceux qui ont commis le crime, Zach., XII, 10, se sont produits effectivement après la mort du Sauveur. Luc., XXIII, 48; Act., II, 37. — Un autre texte de Zacharie, XIII, 6 : « Qu'est-ce que ces blessures à tes mains? — J'ai reçu ces coups dans la maison de mes amis, » ne peut être appliqué à Notre-Seigneur que par accommodation. Il s'agit en effet d'un faux prophète qui a pratiqué sur lui-même des incisions idolâtriques et qui, pour se disculper, feint d'avoir été blessé par ses amis.

2° Quand Notre-Seigneur annonce sa mort, il dit qu'il sera crucifié. Matth., XX, 19; XXVI, 2. La crucifixion était un supplice romain, et saint Jean, XVIII, 32, remarque que quand les Juifs avouèrent qu'ils ne pouvaient eux-mêmes mettre Jésus à mort, ils procuraient l'accomplissement de la prédiction qu'il avait faite. Joa., XII, 33. Les Juifs l'auraient lapidé, les Romains devaient le crucifier. Les Évangélistes se contentent de dire qu'on le crucifia, sans donner aucun détail. Matth., XXVII, 31, 35; Marc., XV, 24, 25; Luc., XXIII, 33; Joa., XIX, 18. Quelquefois, les criminels étaient attachés à la croix avec des cordes. Cf. Rich, *Dict. des antiq. grecques et romaines*, trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 206. Le plus souvent, on les fixait avec des clous. Cf. Plaute, *Mostellaria*, II, 1, 13. Tertullien, *Adv. jud.*, 10, t. II, col. 629, fréquemment témoin de ce spectacle, dit que la perforation des mains et des pieds était « l'atrocité propre de la croix ». En certains cas, on liait le supplicié avec des cordes avant de le clouer. Cf. Pline, *H. N.*, XXVIII, 11; S. Hilaire, *De Trinit.*, X, 13, t. X, col. 352. Les Pères sont unanimes à expliquer les versets 17-18 du Psaume XXI, en supposant que le Sauveur a eu les mains et les pieds percés par les clous. On lit aussi dans l'*Épître de Barnabé*, 12, dont l'auteur se réfère à IV Esd., XIV, 33; V, 5 : « Quand ces choses s'accompliront-elles? Lorsque le bois, dit le Seigneur, aura été étendu par terre puis redressé, et que du bois le sang tombera goutte à goutte, paroles qui se rapportent à la croix et à celui qui devait y être crucifié. » Cf. Hemmer-Lejay, *Textes et documents, les Pères apost.*, Paris, 1907, t. I, p. CXII, 74-75. Pour que le sang tombât du bois goutte à goutte, il fallait que le supplicié y fût blessé, qu'il eût par conséquent les mains et les pieds percés. Voir CLOU, t. II, col. 810. Cf. Friedlieb, *Archéologie de la Passion*, trad. Martin, Paris, 1897, p. 181-184; Ollivier, *La Passion*, Paris, 1891, p. 334-338. Le Sauveur avait reçu d'autres blessures à la flagellation, au couronnement d'épines, et probablement même, d'après certaines traditions, pendant le portement de la croix et par suite de diverses chutes. Cf. Thurston, *Étude historique sur le chemin de la Croix*, trad. Boudinhon, Paris, 1907, p. 87-109. Mais ces blessures n'étaient qu'accessoires à côté des quatre plaies qui lui furent faites pendant le crucifiement. Une cinquième fut ajoutée après la mort. Au lieu de briser les jambes du crucifié, comme c'était la règle, un soldat lui transperça le côté de sa lance, et il en sortit du sang et de l'eau. Joa., XIX, 32-34. L'apôtre voit dans cette plaie l'accomplissement de la prophétie de Zacharie, XII, 10.

3° Après sa résurrection, Jésus apparaît dans le cénacle aux onze et à leurs compagnons, et, en preuve de sa résurrection et de la réalité de sa présence, il leur montre ses mains et ses pieds. Luc., XXIV, 39, 40; Joa., XX, 20. Pourquoi? Parce que cette vue devait constituer pour eux un témoignage irrécusable, ce qui suppose nécessairement que ses extrémités n'avaient pas seulement été attachées à la croix, mais qu'elles avaient été transpercées et qu'elles gardaient encore la trace de ses blessures. Le Sauveur explique ensuite qu'il fallait que s'accomplît en lui tout ce qui avait été prédit par Moïse, les prophètes et les Psaumes, Luc., XXIV, 44, ce qui, entre autres prophéties, vise les passages se rapportant aux plaies du Messie souffrant. Thomas, absent au moment de cette première apparition, déclara que, pour croire, il voulait mettre son doigt dans le trou des clous et sa main dans le côté du Sauveur. Notre-Seigneur accéda au désir de l'apôtre incrédule; huit jours après, il lui montra les plaies de ses mains et de son côté et l'invita à en constater la réalité. Thomas se rendit alors. Joa., XX, 24-29. Ce récit rend indubitable la perforation des mains et des pieds, que les Évangélistes permettaient de supposer, mais n'affirmaient pas positivement. — Saint Jean, parlant du dernier avènement du Christ, dit qu'alors « tout œil le verra, même ceux qui l'ont percé », ἐξεκέντησαν, *pupugerunt*. Apoc., I, 7. Saint Jérôme, *Epist.* XIV, 11, t. XXII, col. 354, en faisant allusion à cette apparition du Christ souverain Juge, s'exprime ainsi : « Regarde, Juif, les mains que tu as clouées; regarde, Romain, le côté que tu as percé. » Saint Jean représente dans le ciel, « au milieu du trône, l'Agneau debout, et paraissant avoir été immolé. » Apoc., V, 6. L'Agneau est vivant, puisqu'il est debout, et pour paraître « avoir été immolé », il faut qu'il porte encore les traces des blessures mortelles qu'il a reçues. L'Église a consacré cette pensée, dans l'hymne qui se récite aux premières vêpres de la fête de la Lance et des Clous de N.-S. J.-C. :

Te, Jesu, superi laudibus efferant,
Qui clavorum aditu signaque lanceæ
In cælo retines, vivus ubi imperas.

Dans la séquence *Solemnis hæc festivitas*, pour le jour de l'Ascension, on lisait aussi :

Patri monstrat assidue
Quæ dura tulit vulnera,
Et sic pacis perpetuæ
Nobis exorat fœdera.

Ces idées s'inspirent de ce qui est dit Heb., IX, 11, 12, 24; X, 11-14, et Apoc., I, 7; V, 6. H. LESÊTRE.

PLAINE, étendue de pays plat. — Les Hébreux ont plusieurs expressions pour rendre ce mot :

1° *Biq'âh*, de la racine *bâqa'*, qui veut dire : « fendre, » et par là même : « ouvrir. » Le substantif indique donc comme une « fissure » ou une « ouverture » entre les montagnes ou les collines; voilà pourquoi il rend aussi bien le sens de *vallée*. Cependant il ne s'applique qu'à une large étendue de terrain, à la différence de *gê'*, qui désigne plutôt des ravins ou des gorges étroites. C'est ainsi que la grande plaine de Cœlésyrie, qui s'étend entre le Liban et l'Antiliban, porte encore en arabe le nom d'*El Beqa'a*. Les Septante traduisent généralement

ce mot par πεδίον. Gen., XI, 2; Jos., XI, 8, 17; XII, 7; Ezech., III, 22, 23, etc. La Vulgate le rend par *campus* Gen., XI, 2; Jos., XII, 7; II Par., XXXV, 22; Is., XLI, 18; LXIII, 14, etc.; *campestris* [*terra*], Deut., XI, 11; *planities,* Jos., XI, 17; *viæ planæ,* Is., XL, 4. Il est employé dans un sens indéterminé Gen., XI, 2; Ps. CIII (hébreu, CIV), 8; Is., XL, 4; XLI, 18; LXIII, 14; Ezech., III, 22, 23, VIII, 4; XXXVII, 1, 2. Ajouté à des noms propres, il désigne les plaines suivantes :

1. **La plaine de Jéricho** (hébreu : *biq'at Ierêḥô*), partie de la vallée du Jourdain qui s'étend aux environs de Jéricho. Deut., XXXIV, 3.

2. **La plaine de Masphé** (hébreu : *biq'at Miṣpéh*), Jos., XI, 8, territoire appelé « terre de Maspha » au ℣. 3 du même chapitre, ou région située au pied de l'Hermon. Voir MASPHA 2, col. 834.

3. **La plaine du Liban** (hébreu : *biq'at hal-Lebânôn*), Jos., XI, 17; XII, 7, est, non pas la Cœlésyrie, mais plutôt la plaine qui se trouve au sud et au sud-ouest de Banias, « sous l'Hermon. » Voir BAALGAD, t. I, col. 1336.

4. **La plaine de Mageddo** (hébreu : *biq'at Megiddô,* II Par., XXXV, 22; *biq'at Megiddôn,* Zach., XII, 11) n'est autre que la plaine d'Esdrelon ou de Jezraël, entre les monts de Samarie au sud et ceux de Galilée au nord. Voir MAGEDDO 3, col. 560.

5. **La plaine d'Ono** (hébreu : *biq'at 'Ônô*), II Esd., VI, 2, dans laquelle était situé le village d'Ono, aujourd'hui *Kefr 'Ana,* au sud-est de Jaffa. Voir ONO 2, col. 1821.

6. **La plaine d'Aven** (hébreu : *biq'at 'Âven;* Septante : πεδίον Ὤν; Vulgate : *campus idoli,* « la plaine de l'idole »), Am., I, 5, serait, d'après un certain nombre d'auteurs, la plaine de Cœlésyrie, ce qui n'a rien de sûr. Voir AVEN, t. I, col. 1286.

7. **La plaine de Dura** (hébreu : *biq'at Dûra'*), Dan., III, 1, aux environs de Babylone. Voir DURA, t. II, col. 1517.

2° *Kikkar.* Ce mot, qui signifie « rond, cercle, » et par extension, « district, » est plusieurs fois appliqué à la plaine du Jourdain. Il désigne, en particulier, l'oasis fertile qui existait autrefois près de la partie inférieure du fleuve et où florissaient les villes de la plaine. On trouve ainsi les expressions : *kikkar hay-Yardên;* Septante : ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου; Vulgate : *regio Jordanis,* Gen., XIII, 10, 11, etc., ou simplement *hak-kikkar,* Gen., XIX, 17, 25, 28, 29. Cf. Matth., III, 5. Voir JOURDAIN, t. III, col. 1712.

3° *'Ărâbâh,* avec l'article défini, *hâ 'Ărâbâh,* dont l'idée générale est celle de « région déserte, stérile ». C'est une des expressions caractéristiques que l'Écriture emploie pour désigner dans son ensemble la plaine ou dépression remarquable qui s'étend des pentes méridionales de l'Hermon au golfe d'Akabah. Voir ARABAH, t. I, col. 820. Le pluriel *'Arbôt,* souvent uni à *Mô'âb,* Num., XXII, 1; XXVI, 3, 63; XXXI, 12, etc., et à *Yerîḥô,* « Jéricho », Jos., IV, 13; V, 10; IV Reg., XXV, 5, etc., il indique la partie de la plaine du Jourdain qui, au nord de la mer Morte, se développe sur les deux rives du fleuve, à l'ouest aux environs de Jéricho, à l'est dans le *Ghôr es-Seisbân,* jusqu'aux premières hauteurs de Moab. Voir MOAB, *La plaine inférieure,* col. 1148.

4° *Mîšôr,* plus souvent avec l'article, *ham-Mîšôr.* Ce mot, de la racine *yâšar,* « être droit », est appliqué au plateau de Moab, Deut., III, 10; IV, 43; Jos., XIII, 9, etc., par contraste avec les inégalités de la partie occidentale de la même contrée et les montagnes de Galaad au nord. Voir MISOR 1, col. 1132.

5° *Šefêlâh, haš-Šefêlâh.* Cette expression, qui signifie « le pays bas », désigne la partie de la plaine côtière qui s'étend entre les montagnes de Juda et la Méditerranée, et dont les Philistins formèrent leur territoire. Les Septante la rendent ordinairement par πεδίον, Deut., I, 7; Jos., XI, 2, XII, 8; ἡ πεδινή [γῆ], Jos., X, 40; XI, 16, etc. la Vulgate, par *campestris, campestria,* Jos., X, 40; XV, 33; Jud., I, 9, etc.; *planities,* Jos., XI, 16, etc.. Voir SÉPHÉLAH. La partie supérieure de cette plaine, celle qui va de Jaffa au Carmel, porte le nom de *Saron.* Voir SARON.

6° On trouve dans saint Luc, VI, 17, à propos du lieu où Notre-Seigneur prononça le discours sur les Béatitudes, l'expression τόπος πεδινός, « plateau »; Vulgate : *locus campestris.* Voir BÉATITUDES (MONT DES), t. I, col. 1528.

On voit que chacun des mots hébreux dont nous venons de parler a, par lui-même, une signification distincte. C'est ainsi que les environs de Jéricho, suivant les divers points de vue sous lesquels on les contemple, sont dits faire partie du *kikkar,* de la *biq'âh* ou des *'arabôt.* Mais le *mîšôr* ne saurait être appelé une *biq'âh,* ni la *biq'âh* une *'ărâbâh.* De même encore le *mîšôr* moabite était tout à fait distinct des *'arbôt Mô'âb.* Ce mot *mîšôr* est en définitive, étymologiquement, celui qui correspond le mieux à celui de « plaine ». — Voir VALLÉES. Sur le sens et la distinction des différents mots employés pour « plaines » et « vallées », cf. Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, *Appendix,* p. 481-489. A. LEGENDRE.

PLAISIR (hébreu : *'ednâh, 'éden, onég, śimḥâh, ta'ănûg;* Septante : ἡδονή, ἐντρύφημα, εὐφροσύνη, τρυφή; Vulgate : *voluptas, deliciæ, luxuria*), satisfaction plus ou moins vive que l'on éprouve à jouir des biens de ce monde.

1° *Plaisirs permis.* — Dieu a attaché le plaisir à l'accomplissement de certains devoirs, comme ceux de la vie conjugale, Gen., XVIII, 12; Cant., VII, 7, du travail, Eccle., II, 10, de l'observation du sabbat, Is., LVIII, 13, de la fidélité à son service, Ps. XXXVI (XXXV), 9, de la célébration des fêtes, II Par., XXX, 23; II Esd., VIII, 12; XII, 27, etc. La jouissance des biens de la vie cause un plaisir légitime. II Esd., IX, 25. L'Ecclésiaste, II, 1, 8, 24, 25; V, 18, a usé de tous les plaisirs en pensant qu'ils lui venaient de Dieu. Certains plaisirs se trouvent surtout auprès des rois. II Reg., I, 24; Luc., VII, 25, et, d'après les versions, II Par., X, 10. Ces plaisirs présentent cependant des inconvénients. A les aimer trop, on tombe dans l'indigence. Prov., XXI, 17. Il ne sied pas à l'insensé de s'y livrer, Prov., XIX, 10, sans doute parce qu'il ne saura pas se modérer. Un moment d'affliction les fait vite oublier. Eccli., XI, 29. L'avare, qui s'est privé, laisse ses biens à d'autres, qui vivront dans les délices. Eccli., XIV, 4. — La veuve chrétienne qui vit dans les plaisirs, est morte, bien qu'elle paraisse vivante, I Tim., V, 6, l'usage immodéré du plaisir, même légitime, ne convenant pas à son état. Voir JOIE, t. III, col. 1597.

2° *Plaisirs coupables.* — Les impies cherchent partout le plaisir et s'y livrent sans retenue. Sap., II, 6-9; Luc., XV, 13; I Cor., XV, 32; I Pet., IV, 3, 4. A Babylone, châtiée par Dieu, les chiens sauvages devaient hurler dans les « maisons de plaisir ». Is., XIII, 22. Pendant la persécution d'Antiochus Épiphane, le Temple était devenu un lieu de plaisirs infâmes. II Mach., VI, 4. Les riches vivent sur la terre dans les délices et les festins, comme la victime qui se repaît le jour où l'on doit l'égorger. Jacob., V, 5. Saint Pierre accuse les faux docteurs de passer toutes les journées dans les délices et, par leurs théories pompeuses et vides, d'attirer les nouveaux convertis dans les convoitises de la chair. II Pet., II, 13, 18. Saint Paul signala également ces mêmes faux docteurs, « amis des voluptés plus que de Dieu. » II Tim., III, 4. Les fidèles de Jésus-Christ, autrefois « esclaves de toutes sortes de convoitises et de jouissances », ont su y renoncer pour devenir héritiers de la vie éternelle. Tit., III, 3, 7. Car Notre-Seigneur a

déclaré que « les plaisirs de la vie », soit ceux qui sont coupables, soit même ceux qui sont légitimes, mais dont on abuse, sont les épines qui empêchent la bonne semence de croître dans les âmes. Luc., VIII, 14. Saint Jean rapporte la sentence portée contre la grande Babylone et contre tous ceux qui ont partagé son genre de vie : « Autant elle s'est glorifiée et plongée dans le luxe, autant donnez-lui de tourment et de deuil. » Apoc., XVIII, 7. Voir GOURMANDISE, t. III, col. 281; IVRESSE, col. 1048; LUXE, t. IV, col. 435; LUXURE, *ibid.*, col. 436.

H. LESÊTRE.

PLANCK Heinrich Ludwig, théologien protestant, né à Gœttingue le 19 juillet 1785, mort dans cette ville le 23 septembre 1831. En 1806, il devint répétiteur à l'université de Gœttingue, en même temps que Gesenius, et y enseigna l'exégèse et l'hébreu. Il s'occupa principalement de la critique et de la langue originale du Nouveau Testament. On a de lui : *Bemerkungen über den ersten Paulinischen Brief an Timotheus*, Gœttingue, 1808 (défense de l'authenticité de cette Épître contre Schleiermacher); *Entwurf einer neuen synoptischen Zusammenstellung der drei ersten Evangelien*, in-8°, Gœttingue, 1809; *De vera natura atque indole orationis græcæ Novi Testamenti commentatio*, in-4°, Gœttingue, 1810; cet essai, qu'il publia comme programme de son cours, quand il fut nommé professeur extraordinaire de théologie en 1810, lui acquit une grande réputation. Il travailla les dernières années de sa vie à un Lexique du Nouveau Testament, mais la mort l'empêcha de l'achever. — Voir Fr. Lucke, *Fr. G. J. Planck, ein biographischer Versuch*, Gœttingue, 1835. Dans cette biographie du père d'Henri Louis, in-8°; Lucke a réimprimé, p. 135 sq., ce qu'il avait écrit du fils en 1831 au moment de sa mort, *Zum Andenken an D. K. L. Planck, eine biographische Mittheilung*. Voir *Allgemeine deutsche Biographie*, t. XXVI, 1888, p. 227.

PLANÈTE, corps céleste dont la révolution est commandée par le soleil et dont l'orbite décrit une ellipse autour de cet astre. Les planètes se distinguent des étoiles fixes par leur absence de scintillation et par leur déplacement au milieu des étoiles. C'est par suite d'une simple illusion d'optique que les planètes paraissent se mouvoir à travers les étoiles, car elles sont à une distance effroyable de la plus rapprochée de ces dernières. Les planètes n'ont pas de lumière propre; elles réfléchissent celle qu'elles reçoivent du soleil et, en conséquence, présentent des phases régulières, comme la lune. On distingue aujourd'hui huit grandes planètes, qui sont, dans l'ordre de leur distance du soleil, Mercure, Vénus, la Terre, Mars, Jupiter, Saturne, Uranus, Neptune. Ces deux dernières ont été découvertes l'une en 1781, l'autre en 1846. On a de plus observé une multitude de petites planètes, dont le nombre atteint plusieurs centaines et s'accroît avec les années. — Les anciens ont très bien reconnu les planètes à leurs signes distinctifs. Dans le système cosmogonique babylonien, Mardouk avait tracé la route des planètes dans le ciel, et avait confié à des dieux la garde de quatre d'entre elles, se réservant lui-même de veiller sur celle que nous appelons Jupiter. Cf. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, Strasbourg, 1890, p. 288-291. Les Babyloniens ne connaissaient naturellement que cinq planètes, confiées, Jupiter à Mardouk, Vénus à Istar, Saturne à Ninib, Mars à Nergal, Mercure à Nébo. Ces attributions ne sont pas absolument certaines. Cf. Jensen, *Die Kosmologie*, p. 95-133; Oppert, *Un annuaire astronomique babylonien*, dans le *Journal asiatique*, 1891; Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 669.



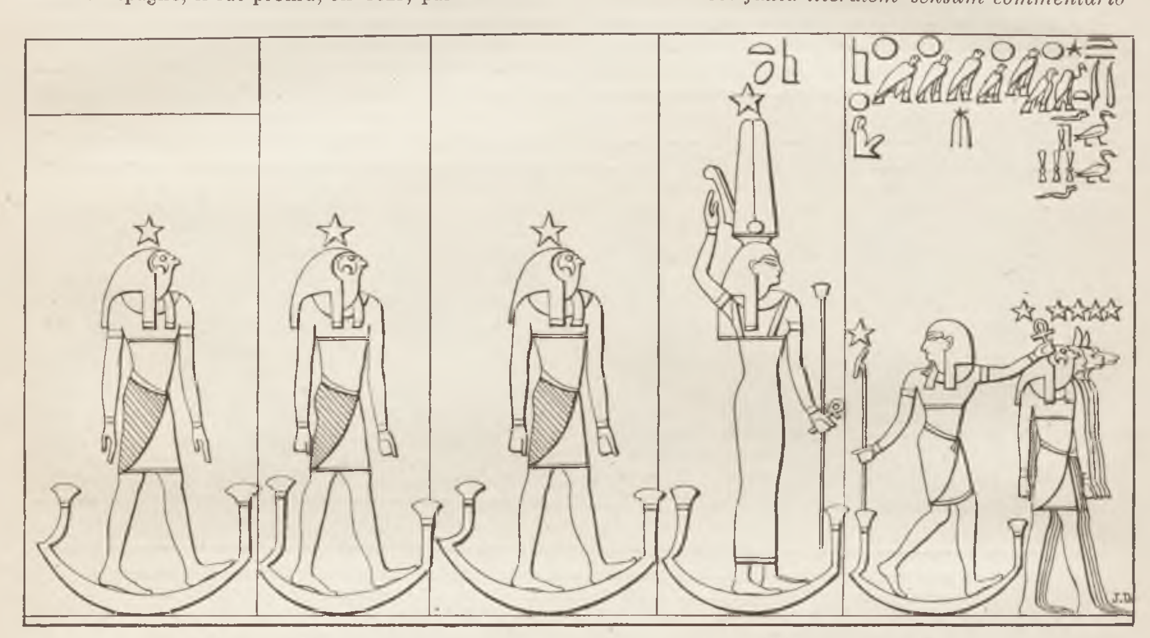
90. — Les planètes, d'après les Babyloniens, représentées sur une borne, sous le règne de Nabuchodonosor Ier, roi de Babylone, vers 1300 avant J.-C. — D'après Jeremias, *Das alte Testament*, 1904, fig. 5, p. 11.

Si à ces planètes on ajoute le soleil ou Samas et la lune ou Sin, on a les sept planètes des anciens (fig. 90). On a retranché depuis de ce nombre le soleil, qui n'est pas une planète, et la lune, qui est un satellite de la terre, et l'on y a ajouté la terre elle-même, qui est une planète. — Les Égyptiens connaissaient aussi les cinq planètes, Ouapshetatooui ou Jupiter, Kahiri ou Saturne, Sobkou ou Mercure, Doshiri, « le rouge », ou Mars, et Bonou, « l'oiseau », ou Vénus, ayant double figure, Ouâiti, ou étoile du soir, et Tiou-noutiri, ou étoile du matin. Cf. E. de Rougé, *Note sur les noms égyptiens des planètes*, dans le *Bulletin archéologique de l'Athenæum français*, t. II, p. 18-21, 25-28. Sur un plafond du tombeau de Séti Ier, sont représentées trois planètes debout sur leurs barques et cheminant lentement sous la conduite de Sâhou ou Orion et de Sothis ou Sirius (fig. 91). — Les écrivains sacrés ne mentionnent qu'incidemment quelques planètes : *hêlêl*, Vénus, voir LUCIFER, t. IV, col. 407; *hag-Gad*, probablement Jupiter, voir GAD, t. III, col. 24; *kiyyûn*, correspondant à l'assyrien *kaivanû*, Saturne, cf. Jensen, *Kosmologie*, p. 111-116; Oppert, *Tablettes assyriennes* dans le *Journal asiatique*, 6e sér., t. XVIII, 1861, p. 445; voir REMPHAM. Saint Jude, 13, assimile les docteurs de mensonge à des πλάνητες ἀστέρες, « astres errants ». Il est probable que l'apôtre songe plutôt aux comètes. Voir COMÈTE, t. II, col. 877. Les Chaldéens cependant comparaient les planètes à des moutons capricieux, *libbou*, échappés au troupeau des étoiles pour s'en

aller paître à leur guise. Cf. Jensen, *Die Kosmologie*, p. 95-99; Jeremias, *Das alte Testament*, in-8°, Leipzig, 1904, p. 9-16. H. Lesêtre.

PLANTAVIT DE LA PAUSE Jean, évêque français, né en 1576 au château de Marcassargues, dans le Gévaudan (aujourd'hui le département de la Lozère), mort au château de Margon, près de Béziers, en 1651. Élevé dans le calvinisme, que professaient ses parents, il y resta jusqu'à l'âge de 29 ans. Il remplissait même les fonctions de ministre à Béziers, lorsqu'il se convertit au catholicisme et fit son abjuration dans cette ville (1605). Par la suite il devint prêtre, et après avoir été, successivement, grand vicaire du cardinal de La Rochefoucauld, aumônier d'Élisabeth de France, reine d'Espagne, il fut promu, en 1625, par l'intervention de cette princesse, à l'évêché de Lodève. Ses infirmités l'obligèrent à résigner ce siège, en 1648, pour se retirer, dans le diocèse de Béziers, au château de Margon. Il avait étudié l'hébreu avec le plus grand soin, et l'on a de lui sous un titre qui rappelle le nom de l'auteur : נטע הגפן, *néta' haggéfén*, Planta vitis, *seu Thesaurus synonymicus-hebraico-chaldaico-rabbinicus, in quo omnes totius hebraicæ linguæ voces una cum plerisque rabbinicis, talmudicis, chaldaicis, earumque significationes, etymon, synonymia, usus, elegantiæ, paraphrases, idiotismi, ex hebraicorum Bibliorum contextu, horum chaldaicis paraphrasibus, ex immensa codicum Babylonici et Hierosolymitani Talmudica farragine, ex Rabbinorum commentatoribus, grammaticis expositoribus, cabbalistis, philosophis et theologis, aliisque reconditis Hebræorum monumentis, nova et exacta methodo, per hexapla* παραλληλως *demonstrantur, ac una cum auctoritatibus e sacrarum litterarum corpore depromptis energiam et emphasim vocum perhibentibus ample ac dilucide explicantur : nonnullorum quoque vocabulorum græcorum, latinorum, gallicorum, italicorum, hispanicorum, germanicorum, anglicorum, belgicorum, polonicorum, ex etymologia ab hebræo seu chaldaico idiomate petita passim ubique indicatur; Quibus accessit duplex Index locupletissimus qui justi lexici hebraico-latini loco, sacræ linguæ studiosis inservire possit*, in-f°, Lodève, 1644. Son second ouvrage est intitulé : *Florilegium rabbinicum, ordine alphabetico digestum, complectens hebraicas et chaldaicas veterum rabbinorum sententias duplici charactere rabbinico et quadrato exaratas, versione latina, brevibusque, ubi opus est, scholiis in gratiam studiosorum linguæ sanctæ illustratas*, in-f°, Lodève, 1644. A la fin une table donne les noms de tous les rabbins dont les maximes sont citées. Dans cet ouvrage l'auteur fait de nombreux rapprochements avec les maximes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Cet ouvrage appelait comme complément le suivant : *Florilegium biblicum, complectens omnes utriusque Testamenti sententias hebraice et græce cum versione latina et brevi juxta literalem sensum commentario illustratas.* L'ouvrage est divisé en deux parties. La 1re contient les maximes tirées des livres de l'Ancien Testament écrits en hébreu. La seconde renferme les maximes du Nouveau Testament et des livres écrits en grec de l'Ancien Testament. Les maximes sont disposées par ordre alphabétique du 1er mot de la sentence biblique en hébreu, ou en grec. In-f°, Lodève, 1645. A la fin un index donne toutes les sentences d'après la Vulgate selon l'ordre alphabétique. Une table des principales matières termine le volume. Un exemplaire de ces trois volumes se trouve à la Bibliothèque nationale *A 2718, 2719 et 2720.* — Sur le mouvement d'études bibliques auquel se rattache la composition du premier de ces ouvrages, voir t. II, col. 1415, 1416; pour la biographie, cf. Poitevin-Peltavi : *Notice sur Jean Plantavit de la Pause*, in-8°, Béziers, 1817. O. Rey.



91. — Planètes et constellations représentées en Égypte sur le tombeau de Séti Ier. D'après E. Lefébure, *Les hypogées royaux de Thèbes*, 4e part., pl. XXXVI.

PLANTES DE PALESTINE. Voir Botanique sacrée, t. I, col. 1867-1869; Palestine, t. IV, col. 2035-2041; Arbres, t. I, col. 888-894; Herbes et Herbacées (*plantes*), t. III, col. 599 et 596-599; Fleur, t. II, col. 2287; Légumes, t. IV, col. 160, et l'article consacré à chaque plante.

PLAT (hébreu : *ṣallaḥat, ṣelôḥit;* grec : πίναξ, τρυϐλίον, παροψίς; Vulgate : *vas, catinus, paropsis*), ustensile servant à contenir certains aliments. Cet ustensile

a le fond plat et est muni de bords plus ou moins élevés. Il ne sert pas ordinairement à la cuisson; celle-ci se fait au four ou dans des marmites. Voir Chaudière, t. ii, col. 628. — 1° Afin d'assainir des eaux, Élisée y jeta du sel qu'on lui avait apporté dans un plat neuf, ὑδρίσκη, « vase à eau », *vas*. IV Reg., ii, 20. — Pour donner une idée des malheurs que l'impiété de Manassé attirera sur Jérusalem, le Seigneur dit qu'il nettoiera la ville comme le plat qu'on nettoie et qu'on retourne ensuite, c'est-à-dire qu'il y fera place nette et bouleversera tout de fond en comble. IV Reg., xxi, 13. Les versions appellent ici le plat ἀλάβαστρος, « vase d'albâtre », *tabulæ*, « tablettes », plateaux. — Sous Josias, on fit cuire les victimes de la Pâque dans des chaudrons et des plats, *ollæ*. II Par., xxxv, 13. — Il est dit du paresseux qu'il plonge la main dans le plat et ensuite a de la peine à la ramener jusqu'à sa bouche. Prov., xix, 24; xxvi, 15. Les versions, qui n'ont compris nulle part le sens du mot *sallaḥat*, le traduisent ici par « sein » et « aisselle ». — 2° Notre-Seigneur reproche aux scribes et aux pharisiens de nettoyer le dehors de la coupe et du plat en laissant à l'intérieur la rapine et l'intempérance. Matth., xxiii, 25, 26; Luc., xi, 39. Le πίναξ, dont parle ici saint Luc, était originairement une planche; le nom est passé successivement au plateau de bois, puis au plat de terre ou de métal. — Judas met la main au plat en même temps que le Sauveur, c'est-à-dire, comme l'indique le contexte, prend part au même repas que lui. Matth., xxvi, 23; Marc., xiv, 20. Le *catinus* de la Vulgate était un



92. — Le *sacro catino*.
D'après Rich, *Dictionnaire des antiquités*, p. 128.

plat assez profond dans lequel on servait des légumes, de la volaille et du poisson. Cf. Horace, *Sat.*, I, vi, 115; II, ii, 39; iv, 77. On conserve à Gênes, dans le trésor de la cathédrale, le *sacro catino* (fig. 92), vase précieux apporté de Césarée de Palestine en 1101, qu'on dit avoir servi à Notre-Seigneur pendant la dernière Cène et à Josèphe d'Arimathie pour recueillir le sang des blessures du Sauveur. Tombé au pouvoir des Génois, après la première croisade, il fut prodigieusement célèbre au moyen âge sous le nom de Saint-Graal. On le croyait en émeraude; mais il fut brisé quand Napoléon Ier le fit transporter à Paris, et l'on reconnut qu'il n'était qu'en pâte de verre orientale ancienne. Ses faibles dimensions ne permettent pas de croire qu'il ait jamais pu servir de plat dans un festin pascal. Cf. A. de Laborde, *Notice des émaux, bijoux, etc., conservés au Louvre*, Paris, 1853, p. 333. H. Lesêtre.

PLATANE (hébreu : *'armôn;* Septante : πλάτανος, Gen., xxx, 37, et ἐλάτη, Ezech., xxi, 8; Vulgate : *platanus*), un des grands arbres de Palestine.

I. Description. — Les arbres de cette famille se rapportent à un genre unique et même, selon Spach, à une seule espèce, ce qui est incontestable au moins pour l'ancien monde. Par ailleurs leur structure est si spéciale qu'ils ne peuvent être confondus avec aucun autre type végétal, et que leurs affinités même restent douteuses. Les fleurs petites et unisexuées sont groupées en capitules monoïques, globuleux et espacés sur de longs pédoncules terminaux et pendants. Les étamines, comme les pistils, y sont entremêlés de poils écailleux considérés comme des bractées, des périanthes rudimentaires et des organes sexuels avortés. Chaque fruit isolé est un achaine claviforme, avec style terminal persistant, et entouré à sa base de poils raides articulés.

Le *Platanus orientalis*, de Linné (fig. 93), d'origine méditerranéenne et surtout asiatique, a été répandu par la culture dans toutes les régions tempérées, parce qu'il supporte des froids très rigoureux, et prospère également sous les climats chauds, surtout au voisinage des eaux. Il devient alors un arbre de première grandeur, à cime large et régulière, donnant un ombrage très épais et ainsi très propre à orner les places publiques. Ses larges feuilles alternes et palmatilobées sont munies de stipules concrescentes en forme de manchette, et la base de leur pétiole se dilate en une poche qui protège le bourgeon axillaire. Il se distingue surtout de tous les autres arbres d'avenue par l'exfoliation de ses couches corticales externes, qui tombent par grandes loques, laissant le tronc lisse et nu. Boissier dit bien que le vrai platane d'Orient



93. — *Platanus orientalis*.

aurait son écorce persistante et rugueuse (*Flora orientalis*, t. iv, p. 1162), mais c'est sans doute une manière un peu exagérée d'exprimer la différence entre les écailles petites, alignées longitudinalement et plus longtemps persistantes du type *Platanus orientalis*, et les larges plaques irrégulières, promptement caduques, de sa variété *acerifolia*, de beaucoup la plus répandue, et qui se distingue en outre par ses feuilles à lobes moins profonds. Cette même variété *acerifolia* a plus souvent encore été confondue avec le type américain des platanes, *Platanus occidentalis* L., qui a le limbe foliaire superficiellement lobé, plus large que long, avec un duvet persistant plus longtemps sur les nervures de la page inférieure, et un seul capitule fructifère pendant à l'extrémité de chaque pédoncule. F. Hy.

II. Exégèse. — L'*'armôn* est mentionné deux fois dans le texte hébreu de l'Ancien Testament. Dans Gen., xxx, 37, nous voyons Jacob prendre des baguettes de peuplier, d'amandier et d'*'armôn*, y peler des bandes blanches et les placer ainsi en face des brebis qui venaient s'abreuver. Dans Ézéchiel, xxxi, 8, Assur est comparé à un cèdre du Liban dont les rameaux sont si puissants qu'ils égalent des cyprès et des *'armôn*. L'étymologie (*'arman*, « dépouiller », *'armôn*, l'arbre qui se dépouille de son écorce), la place que

les deux textes lui donnent au milieu des grands arbres, la traduction généralement adoptée par les anciennes versions, ne laissent guère place au doute dans l'identification de *'armôn* considéré comme le platane. — Dans l'éloge de la Sagesse, Eccli., XXIV, 19, le platane est également présenté comme un bel et grand arbre. Aussi les exégètes sont-ils presque tous d'accord pour rejeter le châtaignier (que les rabbins voient habituellement dans *'armôn,* bien que cet arbre ne croisse pas en Palestine) et pour rejeter aussi l'érable, reconnaissant dans *'armôn,* le *Platanus orientalis.* — Le platane est répandu dans toute la Palestine et s'y montre comme un très grand arbre, aux larges rameaux et épais ombrages. Et ce qui est conforme à nos deux textes hébreux qui nous transportent en Syrie, en Assyrie et en Mésopotamie, les platanes de ces dernières régions dépassent en général la hauteur et les proportions que cet arbre atteint en Palestine. Belon, *Observations de plusieurs singularités,* in-8°, 1588, l. I, c. CV; Jean de la Roque, *Voyage de Syrie et du mont Liban,* Paris, 1722, p. 197, 199. Une constatation de ce dernier ouvrage, p. 68, semble être le commentaire du passage d'Ézéchiel, XXXI, 8. Parlant des cèdres groupés au sommet du Liban et qui forment comme une petite forêt, cet auteur ajoute : « Elle est composée de vingt cèdres d'une grosseur prodigieuse, et telle qu'il n'y a aucune comparaison à faire avec les plus beaux platanes, sycomores, et autres gros arbres que nous avons vus jusqu'alors. » Voir O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 512; I. Löw, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 107.

E. LEVESQUE.

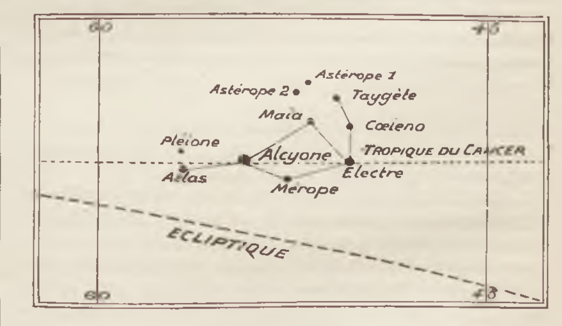
PLATRE, produit de la calcination du gypse. Le gypse est un sulfate de chaux hydraté, qui perd son eau quand on le calcine au four. Le produit de cette opération, réduit en poudre, est le plâtre. Délayé avec de l'eau, le plâtre devient une pâte molle qui prend toutes les formes que l'on désire et les garde en durcissant peu à peu. — Le plâtre n'est pas directement mentionné dans la Bible. Mais le gypse ne manquait pas en Palestine; les couches gypseuses du cénomanien affleuraient en particulier au bord de la mer Morte. Voir PALESTINE, t. IV, col. 2010, 2014, 2022. Il n'était pas plus difficile à utiliser pour faire du plâtre, que le calcaire pour faire de la chaux. Voir CHAUX, t. II, col. 642. Les Hébreux n'ont guère dû s'en servir dans leurs constructions; les pierres y étaient simplement superposées ou le mortier y agglutinait les matériaux sans consistance. Voir MORTIER, t. IV, col. 1312. Le plâtre ne pouvait être utilisé que pour faire des enduits dans des endroits à l'abri de l'humidité. Voir ENDUIT, t. II, col. 1783. Les Hébreux durent apprendre des Phéniciens à fabriquer et à utiliser le plâtre, à supposer que les Chananéens ne l'aient pas connu avant leur arrivée. On a trouvé en Espagne la trace du passage des Phéniciens dans les objets que renfermaient d'anciennes sépultures. Ce sont des débris de vases phéniciens en plâtre, des fonds de pots troués et bouchés avec du plâtre, des cols de plâtre ajoutés à des vases de terre cuite et peints en rouge, des crépissages de muraille, etc. Cf. L. Siret, *Orientaux et Occidentaux en Espagne aux temps préhistoriques,* dans la *Revue des questions scientifiques* de Bruxelles, oct. 1906, p. 558, 559. Les Phéniciens ne faisaient ainsi qu'importer au loin une industrie bien connue dans leur pays d'origine.

H. LESÊTRE.

PLECTRE. Le plectre (πλῆκτρον, de πλήττειν, « pincer, frapper » les cordes, en latin *plecto;* on disait aussi κρούειν. Le terme technique était κρέκειν) était un bâtonnet, pointe ou crochet, de bois, d'ivoire ou de métal, droit ou recourbé, dont on se servait pour faire vibrer les cordes des instruments, au lieu de les toucher directement avec les doigts. On employait aussi pour le même usage un crochet de corne ou un bec de plume. Les Orientaux modernes fixent souvent le plectre à un anneau tenu au doigt et peuvent ainsi en employer plusieurs simultanément. L'usage du plectre, moins ancien que le procédé de percussion manuelle, est peut-être d'origine grecque. La Bible ne le mentionne pas, non plus qu'Homère. Il est représenté cependant en Égypte entre les mains de musiciens bédouins ou Amou du temps de la XIIe dynastie, voir t. II, fig. 304, col. 1068, et l'espèce de harpe dont ces musiciens se servaient a dû être connue des Hébreux. On rapporte à Sapho l'invention du plectre, mais Athénée remarque qu'Épigone d'Ambracie, au VIIe siècle, dédaignait de s'en servir : μουσικώτατος δ'ὤν· κατὰ χεῖρα δίχα πλήκτρου ἔψαλλεν. *Deipnos.,* IV, 25, p. 183. C'était une exception. Il est évident que les Grecs apprécièrent un procédé d'exécution qui augmentait l'émission du son et sa résonnance et multipliait l'effet musical en diminuant la fatigue du joueur. Ils l'appliquèrent à la cithare, à la lyre, au psaltérion, même aux instruments à manche, mais non exclusivement; les deux procédés de percussion étaient employés concurremment. Les monuments représentent en effet des musiciens jouant avec le plectre de la main droite pendant que la main gauche nue pince les cordes. C'était, à peu près comme dans le jeu actuel de la Zither, le moyen de faire ressortir le chant; et l'on disait, sans doute d'après la manière dont le musicien tenait son instrument, *foris canere,* pour « jouer (de la main droite) avec le plectre », et *intus canere,* « toucher les cordes avec les doigts (de la main gauche) ». Cicéron, *Verr.,* I, 20, 53, qui nous rapporte ces expressions musicales, mentionne le citharise Aspendius, qui pouvait exécuter à la fois l'accompagnement et le chant de la main gauche seule. *Ibid.* Chez les Grecs même, les instruments asiatiques proprement dits se jouaient sans plectre, mais cet accessoire fut importé de Grèce chez les Asiatiques avec les instruments nouveaux, ainsi que l'attestent les monuments assyriens, et les Hébreux durent s'en servir pareillement, après la captivité. Du moins Josèphe l'exprime-t-il indirectement en mentionnant le nable antique qui se jouait sans plectre. *Ant. jud.,* VII, XII, 3. Mais les rares indications musicales de cette période ne nous fournissent aucun texte qui démontre l'usage du plectre dans la musique du second temple ou dans l'usage privé.

J. PARISOT.

PLÉIADES (hébreu : *kîmâh;* Septante : Πλειαδες; Vulgate : *Pleiades*), constellation de l'hémisphère boréal, voisine de la tête du Taureau (fig. 94). Voir HYADES, t. III, col. 789. Elle compte plus de 2500 étoiles, dont 64 principales, parmi lesquelles cependant sept ou huit seulement sont visibles à l'œil nu. D'après quelques auteurs modernes, *kîmâh* désignerait Sirius ou le Scorpion. Mais un passage de Job, XXXVIII, 31, « Est-ce toi qui serres les liens de *kîmâh?* » suppose clairement

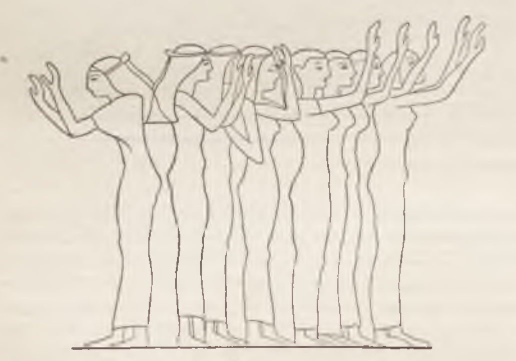


94. — Les Pléiades.

qu'il s'agit d'un groupe d'étoiles, et, d'après les anciennes versions, ce groupe n'est autre que celui des Pléiades. L'*Iliade,* XVIII, 486, signale également ce groupe parmi les constellations les plus remarquables. Deux autres passages bibliques mentionnent *kimâh* parmi les œuvres importantes du Créateur. Dans le premier, Job, IX, 9, les Septante traduisent par Pléiades et la Vulgate par Hyades; dans le second, Amos, V, 8, les Septante rendent le mot par πάντα, « toutes choses », et la Vulgate par *Arcturus.* Voir ARCTURUS, t. I, col. 937. H. LESÊTRE.

PLEURANTS (LIEU DES), *Locus Flentium,* dans la Vulgate, Jud., II, 1, 5. Voir BOKIM, t. I, col. 1843.

PLEUREUSES (hébreu : *meqônenôt,* de *qin,* au pilel *qénên,* « chanter des chants lugubres »; Septante :



95. — Pleureuses égyptiennes dans le cortège funèbre. D'après Wilkinson, *Manners and Custons,* t. III, pl. LXVI.

θρηνοῦσαι; Vulgate : *lamentatrices*), femmes qui poussaient des cris lugubres dans les funérailles. — Chez les Orientaux, la douleur a toujours été fort démonstrative. En Égypte, par exemple, « les enterrements n'étaient pas, comme chez nous, de ces processions muettes où la douleur se trahit à peine par quelques larmes furtives; il leur fallait du bruit, des sanglots, des gestes désordonnés. Non seulement on louait des pleureuses à gages qui s'arrachaient les cheveux, chantaient des complaintes et simulaient par métier l'extrême du désespoir, mais les parents et les amis ne craignaient pas de se donner en spectacle, ni de troubler l'indifférence des passants par l'intempérance de leur deuil. » Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, 1897, p. 511. Cf. *Lectures historiques,* Paris, 1890, p. 144-152. Les pleureuses accompagnaient le convoi funèbre (fig. 95), en poussant des exclamations pour répondre à celles de la parenté : « A l'occident, demeure d'Osiris, à l'occident, toi, le meilleur des hommes ! » Sur le Nil, elles montaient dans une barque et y continuaient leurs gestes éplorés et leurs cris de douleur (fig. 96). Enfin, à la tombe même, elles faisaient au mort les adieux suprêmes : « Plaintes! plaintes! Faites, faites des lamentations sans cesse, aussi haut que vous le pouvez ! O voyageur excellent, qui chemines vers la terre d'éternité, tu nous as été arraché! O toi qui avais tant de monde autour de toi, te voici dans la terre qui impose l'isolement! » Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 516, 518. Voir t. II, fig. 705, col. 2417; t. IV, fig. 459, col. 1749; FUNÉRAILLES, t. II, col. 2416-2420. — La mode de ces bruyantes démonstrations ne s'est point perdue. Chez les Arabes, quand quelqu'un est mort, « les femmes crient de toutes leurs forces, s'égratignant les bras, les mains et le visage, arrachant leurs cheveux et se prosternant de temps en temps, comme si elles étaient pâmées de douleur. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 260. En Palestine, aux enterrements des musulmans actuels, on voit en tête du cortège « une troupe de gamins affublés ou plutôt déguenillés à l'orientale, guidés par un gamin chef qui n'arrive jamais à les faire mettre en rang, ni à leur faire comprendre la mesure de la cantilène criarde qu'ils ont mission de chanter... La marche est fermée par une troupe de femmes enveloppées de longues robes et drapées de manteaux de toile indigo; elles poussent, en signe de douleur, de petits cris stridents; chacune tient à la main un mouchoir de couleur sombre qu'elle tortille avec toute espèce de contorsions et agite dans la direction du corps, comme si elle voulait l'asperger des larmes que le tissu est censé avoir essuyées. Ce sont des pleureuses de profession, louées pour la circonstance ». Chauvet-Isambert, *Syrie, Palestine,* Paris, 1890, p. 165-166. — Les pleureuses n'étaient pas inconnues chez les anciens Israélites. On s'y lamentait sur les morts. III Reg., XIII, 30. Voir DEUIL, t. II, col. 1397. Les chanteurs et les chanteuses firent entendre leurs



96. — Pleureuses égyptiennes sur la barque funéraire. D'après Wilkinson, *Ibid.,* pl. LXVII.

lamentations sur Josias. II Par., xxxv, 25. Dans sa prophétie sur la ruine de Jérusalem, Jérémie, ix, 17-20, écrit :

> Pensez à commander les pleureuses, qu'elles viennent!
> Envoyez chez les plus habiles, qu'elles viennent!
> Qu'elles se hâtent, qu'elles entonnent sur nous des lamentations
> Que les larmes coulent de nos yeux....
> Enseignez à vos filles une lamentation,
> Que chacune apprenne à sa compagne un chant de deuil,
> Car la mort est montée par nos fenêtres...



97. — Pleureuses égyptiennes dans une scène de sépulture. D'après Wilkinson, *op. cit.*, t. iii, pl. 69.

Cf. Eccle., xiii, 5; Eccli., xxxviii, 16; Jer., xxii, 18; xxxi, 15; xxxiv, 5; Am., v, 16. Sur les complaintes des



98. — Pleureuses gagées. Sarcophage représentant les funérailles de Méléagre. D'après Rich, *Dict. des antiq.*, p. 507.

pleureuses, voir t. ii, col. 1397. Sur la ruine de l'Égypte, les filles des nations chanteront une lamentation.

CΠΗΡΑΝΤΙΕΥΨΥΧΙ
ΓΛΥΚΥC ΧΡΗCΤΕ

99. — Inscription de la custode des reliques de saint Apollinaire. D'après Perret, *Catacombes de Rome*, in-f°, Paris, t. vi, 1851, pl. lxiii, n. 33.

Ezech., xxxii, 16. — Lorsque le Sauveur arriva chez Jaïre, dont la fille venait de mourir, il y trouva grand tumulte de gens accourus pour les funérailles, entre autres des joueurs de flûte et κλαίοντας καὶ ἀλαλάζοντας πολλά, *flentes et ejulantes multum*, des pleureuses qui se lamentaient beaucoup. Matth., ix, 23; Marc., v, 38; Luc., viii, 52. Quand Notre-Seigneur dit que la jeune fille dormait et n'était pas morte, toutes ces personnes à gages, musiciens et pleureuses, se moquèrent de lui, en comptant bien que le salaire attendu ne leur ferait pas défaut. Ces manifestations bruyantes de la douleur frappaient les enfants, qui les imitaient dans leurs jeux et disaient à leurs camarades : « Nous avons chanté une lamentation et vous ne vous êtes pas frappé la poitrine, vous n'avez pas pleuré! » Matth., xi, 17; Luc., vii, 32. Cf. *Ketuboth*, iv, 6; *Baba Metsia*, vi, 1; Josèphe, *Bell. jud.*, III, ix, 5. — Il ne convenait pas aux chrétiens de donner à leur deuil une expression aussi exagérée; saint Paul leur recommande de ne pas s'affliger comme les autres hommes qui n'ont pas d'espérance. I Thes., iv, 13. L'Église a toujours réprouvé les excès du deuil funèbre. Les Romains avaient adopté l'usage des pleureuses gagées (fig. 98), appelées *præficæ*, parce qu'elles étaient placées en tête des cortèges funéraires. Cf. Aulu-Gelle, xviii, 7, 3. Les chrétiens occidentaux répudièrent toujours le service de ces pleureuses, comme entaché d'idolâtrie. Les Orientaux le conservèrent dans une certaine mesure; mais les Pères ne manquaient pas de combattre cet usage. Cf. Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, Paris, 1877, p. 241, 280. Une curieuse inscription chrétienne (fig. 99) réprouve les cris poussés sur la tombe des morts. L'inscription grecque est ainsi conçue : « Sperantius, aie bon courage, doux, excellent; » à gauche de la seconde ligne, on voit un canard portant le mot ANATEC, qui joue sur le latin *anates*, « canards »; à droite est un bœuf avec le mot BOYAEIN. En réunissant les deux mots, on a en grec : ἄναθες βοάειν, « cesse de beugler », de crier. Cf. Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, p. 241. C'est la condamnation des pleureuses et de ceux qui seraient tentés de les imiter. H. Lesêtre.

PLEURS. Voir Larmes, t. iv, col. 92.

PLOMB (hébreu : *oférét*, en assyrien *abâru;* Septante : μόλιβος, μόλιβδος; Vulgate : *plumbum*),

métal d'un blanc bleuâtre qui se ternit facilement, assez malléable, si mou qu'on peut le rayer avec l'ongle, fusible à la température peu élevée de 330° et onze fois et demie lourd comme l'eau. — 1° Le plomb est très commun dans la nature; mais il ne se présente pas à l'état natif. Le minerai qui le contient en plus grande quantité est la galène, ou sulfure de plomb naturel. On en dégage le métal par divers procédés de calcination. La presqu'île Sinaïtique renferme de nombreux gisements de minerai de plomb; on en trouvait aussi en Égypte. On s'explique ainsi que, dès le séjour au désert, les Hébreux possédaient différents objets ou ustensiles de plomb. Num., XXXI, 22. Les Phéniciens en recueillaient en Espagne, où abondent les filons de plomb argentifère. Voir ARGENT, t. I, col. 945. Cf. Pline, *H. N.*, III, 7; L. Siret, *Orientaux et Occidentaux en Espagne aux temps préhistoriques*, dans la *Revue des questions scientifiques*, Bruxelles, octobre 1906, p. 544-545. Ézéchiel, XXVII, 12, dit que Tharsis échangeait le plomb avec Tyr. Le plomb n'avait pas grande valeur, mais était assez usuel en Palestine pour qu'on pût dire que Salomon amassait de l'argent comme du plomb, Eccli., XLVII, 20. Jérémie, VI, 29, 30, pour indiquer que la méchanceté est inséparable de ses compatriotes, fait allusion à l'opération du fondeur de métaux : « Le soufflet est devenu la proie du feu (ou : a soufflé violemment), le plomb est épuisé, on épure, on épure, les méchants ne se détachent pas. Argent de rebut! dira-t-on. » Le prophète décrit ici l'opération au moyen de laquelle on sépare l'argent des métaux inférieurs auxquels il est mélangé. On fait fondre du plomb dans le creuset et, quand il est fondu, on y ajoute le minerai d'argent. Sous l'influence de la chaleur, au contact de l'air, le plomb se transforme en litharge, qui s'absorbe peu à peu, tandis que l'argent se sépare de toute autre substance et se rassemble au fond du creuset. Voir CREUSET, t. II, col. 1116. Jérémie suppose que, contrairement à l'ordinaire, le plomb a été complètement transformé et absorbé, sans que l'argent soit sorti de la gangue. Ézéchiel, XXII, 18, 20, compare les Israélites infidèles à des scories et à des métaux communs, fer, cuivre, étain et plomb, que Dieu fera fondre dans le fourneau allumé par sa colère. Ces passages montrent que les Israélites possédaient la science pratique des procédés nécessaires pour le traitement des métaux usuels. Zacharie, V, 7, 8, parle d'un disque de plomb, servant de couvercle à un épha assez large pour contenir une femme. On a trouvé en Palestine des poupées de plomb qui servaient aux pratiques magiques. Voir t. IV, fig. 173, col. 568. — 2° La pesanteur de ce métal fait dire que les Égyptiens se sont enfoncés dans les eaux de la mer Rouge comme le plomb. Exod., XV, 10. Les anciens ne connaissaient pas de métal plus lourd. Eccli., XXII, 17. — 3° Job, XIX, 24, parlant de ses paroles d'espérance, fait ce souhait :

Je voudrais qu'avec un burin de fer et du plomb
Elles fussent pour toujours gravées dans le roc!

L'auteur sacré fait probablement allusion à une inscription creusée dans le roc avec le burin de fer et dans les lettres de laquelle on a ensuite coulé du plomb. Grâce à ce procédé, l'inscription était plus visible et les lettres sculptées se conservaient mieux. Cf. Renan, *Le livre de Job*, Paris, 1859, p. 81; Frz. Delitzsch, *Das Buch Job*, Leipzig, 1876, p. 246. Il ne peut évidemment être question d'un burin de plomb, ce métal étant beaucoup trop mou pour servir à cet usage. La Vulgate suppose l'inscription gravée « avec un stylet de fer et une lame de plomb, ou sculptée au burin sur le roc. » Les anciens écrivaient parfois sur des lames de plomb, même des inscriptions assez longues. Cf. Pausanias, IX, 31, 4; Pline, *H. N.*, XIII, 21; Tacite, *Annal.*, II, 69, etc. Voir t. II, fig. 491, col. 1366. Mais le texte hébreu et les Septante parlent de plomb, *'eférét*, μολίβῳ, et non de lames de plomb, et la contexture même de la phrase exige que le plomb soit ici, non la matière sur laquelle on écrit, mais celle au moyen de laquelle on constitue l'inscription, *barzél ve'oférét*, avec « le fer et le plomb ». Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Job*, p. 246. On n'a pas retrouvé d'inscription ancienne ayant du plomb coulé dans le creux des lettres. Mais le procédé n'était pas d'invention si difficile qu'il ne pût être employé en certains cas. — 5° Le plomb est encore désigné en hébreu par le mot *ănâk*, l'assyrien *anaku*. Mais ce mot n'est utilisé qu'une fois, Am., VII, 7, 8, pour désigner le fil à plomb. Voir FIL A PLOMB, t. II, col. 2244.

H. LESÈTRE.

PLONGEURS, oiseaux de l'ordre des palmipèdes, surtout remarquables par leur facilité à plonger pour chercher leur proie dans l'eau. Imparfaitement organisés pour le vol ou la marche, ils mènent une vie presque exclusivement aquatique. Les plongeurs proprement dits ne se rencontrent guère que dans les mers des climats froids. Aussi n'en est-il pas fait mention dans la Sainte Écriture. — Mais on trouve en Palestine d'autres oiseaux qui se nourrissent de poissons et plongent adroitement pour saisir leur proie. Tels sont les martins-pêcheurs, passereaux de l'espèce *ceryle rudis*, qui pêchent de petits poissons dans les lagunes d'eau douce, ou de l'espèce *alcyon smyrnensis*, qui plongent dans le Jourdain avec un agilité surprenante. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 429, 448, 463. A la mer Morte et surtout au lac de Tibériade vivent par myriades des échassiers macrodactyles appelés grèbes huppés, *podiceps cristatus*. Ces oiseaux, longs d'environ 0m50, portent au sommet de la tête une double huppe qui leur donne un aspect très gracieux, avec leur cou long et mince. Ils nagent presque complètement plongés dans l'eau et ne peuvent être atteints qu'à la tête. Extrêmement sauvages, ils s'enfoncent à la moindre alerte. De leur long bec, ils aiment à enlever les yeux des poissons, surtout des chromis, dont beaucoup errent ensuite aveugles à travers les eaux du lac. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 432, 510. Ces oiseaux ont été sûrement connus des anciens Hébreux; mais ils étaient beaucoup trop inaccessibles pour que le législateur songeât à parler d'eux au point de vue de l'alimentation. Peut-être les assimilait-on au porphyrion. Voir PORPHYRION. H. LESÈTRE.

PLUIE, eau qui se déverse des nuages sur la terre en globules plus ou moins volumineux. La pluie tombe quand les gouttelettes liquides qui composent un nuage deviennent trop lourdes pour rester en suspension dans l'atmosphère. C'est ce qui arrive quand, par suite du refroidissement de l'air ou du transport du nuage dans des régions à plus basse température, de nouvelles quantités de vapeur viennent se condenser à la surface des gouttelettes déjà formées. D'autres fois, un fort ébranlement de l'air, comme celui qui résulte des décharges de la foudre, suffit pour déterminer la résolution d'un nuage en pluie. Voir NUAGE, t. IV, col. 1710.

I. LES NOMS DE LA PLUIE. — La pluie est désignée en hébreu par treize noms différents, ce qui indique l'importance qu'on attachait en Palestine à ce phénomène météorologique. Ces noms sont les suivants : *mâṭâr*, ὑετός, *pluvia*; — *géšém*, ὑετός, *pluvia*, « averse »; — *gošém*, ὑετός, *complula est*; — *metar-géšém*, ὑετός χειμερινός, « pluie d'hiver », *pluvia imbris*, « grosse pluie »; — *géšém-mitrôt*, χειμων ὑετός, *hiemis pluvia*, « pluie d'hiver »; — *zérém*, ὑετός, *pluvia*; — *sagrir*, σταγόνες, « gouttes », *perstillantia*; — *zarzif*, σταγόνες, *stillicidia*; — *sâfiah*, ὕδατα ὕπτια, « eaux inférieures », *alluvio*; — *rebibîm*, νιφετός, « pluie », *stillæ*; — *še'îrim*, ὄμβρος, *imber*; — *yôréh*, ὑετός πρωϊμος, *pluvia temporanea*, « première pluie »; — *môréh*, ὑετός πρωϊμος, *pluvia*

matutina, « première pluie »; — *malqôš,* ὑετός ὄψιμος, *pluvia serotina,* « arrière-pluie »; — *setâv,* « temps de pluie », ὑετός, *imber.* Dans le Nouveau Testament, les mots qui désignent la pluie sont ὑετός, *pluvia,* et βροχή, seulement dans Matth., VII, 25, 27.

II. LA PLUIE EN GÉNÉRAL. — 1° La pluie est beaucoup plus appréciée dans les climats très chauds que dans les nôtres; elle l'est encore davantage dans les régions où font défaut les rivières et les moyens naturels ou artificiels d'irrigation. Aussi les auteurs sacrés parlent-ils de la pluie comme d'un grand bienfait de Dieu.

Qui a ouvert des canaux aux ondées...
Afin que la pluie tombe sur une terre inhabitée,
Sur le désert où il n'y a point d'hommes,
Pour qu'elle arrose la plaine vaste et vide,
Et y fasse germer l'herbe verte!
La pluie a-t-elle un père?

Job, XXXVIII, 25-28. C'est Dieu qui verse la pluie sur la terre, Job, V, 10, par le moyen des nuées qui se vident, Eccle., XI, 3. C'est lui qui commande aux ondées et aux averses, Job, XXXVII, 6; Jer., X, 13; LI, 16, qui fait les éclairs et la pluie, Ps. CXXXV (CXXXIV), 7, qui donne des lois à la pluie, Job, XXVIII, 26, de manière qu'elle vienne en temps propice. Act., XIV, 16.

Il attire les gouttes d'eau
Qui se répandent en pluie par leur propre poids:
Les nuées la laissent couler,
Et en versent les ondées sur les hommes.

Job, XXXVI, 27, 28. Et qui peut compter les gouttes de pluie? Eccli., I, 2. Dieu accorde la pluie à tous sans distinction, bons et mauvais. Matth., V, 45. Mais les idoles seraient bien incapables d'en donner. Jer., XIV, 22; Bar., VI, 52. Aussi la pluie est-elle invitée, comme toutes les autres créatures, à bénir le Seigneur. Dan., VI, 64. — 2° La pluie est un élément de fécondité pour le sol. « La pluie et la neige descendent du ciel et n'y retournent pas, qu'elles n'aient abreuvé et fécondé la terre et ne l'aient couverte de verdure, qu'elles n'aient donné la semence au semeur et le pain à celui qui mange. » Is., LV, 10; cf. XXX, 23. Après la pluie, le soleil vient et l'herbe sort de terre. Gen., II, 5; II Reg., XXIII, 4. Cf. Ps. CXLVII (CXLVI), 8. La pluie fait aussi croître les arbres. Is., XLIV, 14. « Lorsqu'une terre, abreuvée par la pluie qui tombe souvent sur elle, produit une herbe utile à ceux pour qui on la cultive, elle a part à la bénédiction de Dieu. » Heb., VI, 7. — 3° Quelquefois la pluie a des effets désagréables ou nuisibles. A travers la couverture mal close, elle forme des gouttières qui coulent dans la maison. Prov., XXVII, 15. Au dehors, il faut une tente pour s'abriter contre elle. Is., IV, 6. Il y a des malheureux qui passent la nuit sans vêtement; la pluie des montagnes les pénètre, alors même qu'ils cherchent à se blottir contre un rocher. Job, XXIV, 8. La pluie fait écrouler les murs mal bâtis. Ezech., XIII, 11, 13; Matth., VII, 25, 27. Elle peut tomber en torrents dévastateurs. Ezech., XXXVIII, 22. C'est ce qui arriva en particulier au déluge. Gen., VII, 12; VIII, 2.

III. LE RÉGIME PLUVIAL EN PALESTINE. — 1° Le pays que Dieu donna aux Israélites était un « pays de montagnes et de vallées, qui est arrosé par la pluie du ciel ». Deut., XI, 11. En cela, il différait totalement de l'Égypte. La Palestine, en effet, n'a pas à compter sur les rivières pour arroser le sol. Les torrents qui descendent des collines vers le Jourdain ou vers la Méditerranée sont eux-mêmes taris pendant la saison sèche. C'est donc de la pluie seule qu'il faut attendre l'irrigation des terres. Elle tombe d'ailleurs en Palestine avec une régularité remarquable. Elle commence à apparaître en octobre et cesse tout à fait avec le mois de mai. A Jérusalem, les jours de pluie sont en moyenne de 1 1/2 en octobre, 5 1/2 en novembre, 9 en décembre, 10 en janvier, 10 1/2 en février, 8 1/2 en mars, 5 1/2 en avril, 1 1/2 en mai. Cf. Socin, *Palästina und Syrien,* Leipzig, 1891, p. 35; *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1883, p. 8-40; 1892, p. 50-71; *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. XIV, 1891, p. 93-112. Il ne se produit que des variations légères dans la distribution de ces jours pluvieux. La même règle s'applique à peu près à tout l'ensemble du pays. Il tombe moins de pluie cependant du côté de Gaza, et surtout dans la vallée encaissée du Jourdain. La hauteur de pluie qui tombe dans l'année et de 1m10 à 2m12, en moyenne de 1m60, alors que la moyenne est de 1m50 à la surface du globe. Cette pluie alimente les sources et servait autrefois à remplir les citernes. Il est probable que, quand la Palestine était plus boisée et plus cultivée qu'aujourd'hui, les pluies étaient encore plus abondantes. La fraîcheur entretenue par la végétation déterminait la précipitation de nuages qui passent maintenant sans rien donner ou dont la pluie s'évapore dans une atmosphère desséchée, avant d'avoir touché le sol. La dénudation du pays a un autre inconvénient. Au lieu d'être arrêtée par les cultures et de pouvoir pénétrer à l'intérieur d'un sol ameubli, la pluie ruisselle à la surface et les trois quarts en sont perdus, ne produisant d'autres effets que des ravinements dévastateurs. Ce sont les vents d'ouest et de sud-ouest qui amènent la pluie en Palestine. III Reg., XVIII, 44; Luc., XII, 54. Le vent du nord souffle assez rarement; il se sature d'humidité sur les sommets du Liban et de l'Anti-Liban et amène aussi de la pluie. Prov., XXV, 23.

2° Les Israélites distinguaient deux pluies, la première pluie, *yôréh* ou *môréh, pluvia temporanea,* et l'arrière ou dernière pluie, *malqôš, pluvia serotina.* Deut., XI, 14; Jer., III, 3; V, 24; Joel., II, 23; Jacob., V, 7. Cf. *Schebiith,* IX, 7; *Nedarim,* VIII, 5, etc. La première pluie commençait à tomber en octobre et devenait plus fréquente en novembre. C'est elle qui ameublissait le sol et permettait le travail préparatoire aux semailles. A son défaut, « à cause du sol crevassé, parce qu'il n'y a pas eu de pluie sur la terre, les laboureurs sont confondus. » Jer., XIV, 4. Cette première pluie manquait rarement; il fallait des sécheresses exceptionnelles pour qu'on en fût totalement privé. III Reg., XVII, 1. Dans les derniers temps avant l'ère chrétienne, le sanhédrin ordonnait des jeûnes répétés, quand cette pluie tardait encore en novembre et surtout en décembre. Voir JEÛNE, t. III, col. 1531. — La période qui va du commencement de décembre à la fin de février est la saison des pluies. Elle compte une trentaine de jours pluvieux, sur les cinquante-deux jours de pluie habituels à la Palestine. Le neuvième mois, correspondant à décembre, est signalé pour son caractère pluvieux. I Esd., X, 9, 13. Pendant ce mois, à la fête de la Dédicace, Notre-Seigneur était obligé de s'abriter dans le Temple sous le portique de Salomon, à cause des intempéries. Joa., X, 22, 23. Cette saison n'avait pas d'importance spéciale au point de vue agricole. Cependant des pluies trop continues empêchaient la maturation de l'orge ou mettaient les chemins hors de service. Cf. Matth., XXIV, 30; Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, XV, 12. En pareil cas, on retardait la Pâque d'un mois, en ajoutant au douzième mois de l'année le mois intercalaire de veadar. Voir PÂQUE, t. IV, col. 2098. — La seconde pluie venait en mars et en avril. C'est elle qui arrosait les céréales déjà en herbe et facilitait leur croissance. De son abondance dépendaient la quantité et la qualité de la moisson. Aussi était-elle attendue avec anxiété. Job, XXIX, 23; Prov., XVI, 15; Jer., III, 3; Ezech., XXXIV, 26; Ose., VI, 3; Zach., X, 1. M. Vigouroux, dans la *Revue biblique,* 1894, p. 440, raconte comment il fut, en Palestine, « témoin des souhaits que tout le monde répétait sans cesse, pour obtenir cette « pluie « tardive » qui avait fait jusque-là défaut. Et, en effet,

les récoltes commençaient à sécher dans les champs, les citernes tarissaient et les accapareurs cachaient le blé. Aussi, quand la pluie est tombée en abondance, la joie a été universelle; ceux-là même dont les projets de voyage étaient ainsi renversés, ou qui rentraient chez eux trempés jusqu'aux os, bénissaient ce don de Dieu, qui apportait avec la fertilité la seule eau qu'on ait pour boire dans la plus grande partie du pays. » Cette pluie n'était pas toujours régulière. « Je vous ai retenu la pluie alors qu'il y avait encore trois mois avant la moisson...; une terre était arrosée par la pluie, et une autre, sur laquelle il ne pleuvait pas, se desséchait. » Am., IV, 7. Il ne fallait pas pourtant que cette pluie fût trop violente; car alors elle renversait les épis et causait la disette. Prov., XXVIII, 3. — En mai, la pluie cessait complètement. Cant., II, 11. Elle était aussi insolite pendant la moisson, c'est-à-dire à partir de la seconde quinzaine de mai, que la neige en été. Prov., XXVI, 1. C'est pourquoi Samuel donne comme une marque certaine de l'intervention divine la pluie qu'il obtient à l'époque de la moisson. I Reg., XII, 17, 18. — Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 31-33. — Du milieu de mai au milieu d'octobre, la pluie ne tombe plus en Palestine. Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 2e édit., 1856, t. I, p. 428-431.

IV. Caractère providentiel de la pluie pour les Hébreux. — 1° « Si vous gardez mes commandements et les mettez en pratique, j'enverrai vos pluies en leur saison; la terre donnera ses produits et les arbres des champs donneront leurs fruits. » Lev., XXVI, 3, 4. Telle est la convention établie dès l'origine entre Dieu et son peuple. Elle est rappelée dans le Deutéronome, XI, 14, 17 : Que les Israélites soient fidèles, la première et la seconde pluie viendront à leur heure, et, en conséquence, le blé, le vin, l'huile et le fourrage abonderont. Qu'ils soient infidèles, Dieu « fermera le ciel et il n'y aura plus de pluie », par conséquent, plus de récoltes. Dieu leur enverra de la poussière au lieu de pluie. Deut., XXVIII, 24. Il n'est point dit que Dieu ait toujours appliqué à la rigueur les termes de la convention et proportionné le bienfait de la pluie au degré de fidélité des Israélites. Dans leur histoire, en effet, il est beaucoup plus souvent question de transgressions et d'apostasies que de sécheresse et de disettes. Néanmoins, en plusieurs circonstances, le châtiment annoncé suivit les fautes. — 2° A la consécration du Temple, Salomon demanda au Seigneur d'oublier les péchés de son peuple et de lui accorder la pluie, III Reg., VIII, 36, quand ce peuple se repentirait sincèrement et viendrait dans le Temple implorer son Dieu. II Par., VI, 26, 27. Le Seigneur daigna répondre qu'il en serait ainsi. II Par., VII, 13, 14. — 3° Le prophète Élie fut chargé d'aller dire à l'impie Achab, roi d'Israël : « Il n'y aura ces années-ci ni rosée ni pluie, sinon à ma parole. » III Reg., XVII, 1. La prophétie s'accomplit, et la famine fut la conséquence de la sécheresse. Nulle part même on ne trouvait d'herbe pour la nourriture des animaux, qu'on était obligé d'abattre. III Reg., XVIII, 5. Sur l'ordre du Seigneur, Élie se présenta de nouveau devant Achab, et, après avoir confondu et fait périr les prophètes de Baal, il annonça la pluie, qui en effet fut amenée par des nuages venus du côté de la mer et tomba abondamment. III Reg., XVIII, 41-45; Jacob., V, 18. — 4° Isaïe, V, 6, comparant Israël à une vigne stérile, dit que le Seigneur commandera aux nuées de ne plus laisser tomber la pluie sur elle. David avait déjà appelé la même malédiction sur les monts de Gelboé, témoins de la mort de Saül. II Reg., I, 21. Jérémie, V, 24, 25, s'adresse en ces termes à ses compatriotes impies : « Ils ne disent pas dans leur cœur : Craignons Jéhovah notre Dieu, lui qui donne la pluie, celle de la première saison et celle de l'arrière-saison, et qui nous garde les semaines destinées à la moisson. Ce sont vos iniquités qui ont dérangé cet ordre, ce sont vos péchés qui vous privent de ces biens. » Amos, IV, 7, 8, fait une remarque analogue. Zacharie, XIV, 17, 18, annonce que la pluie fera défaut en Palestine et en Égypte, si les familles de ces pays ne sont pas représentées à Jérusalem pour la fête des Tabernacles. Cette fête se célébrait les derniers jours de septembre et les premiers jours d'octobre, par conséquent à la veille de la première pluie. La pluie est tout à fait exceptionnelle en Égypte. Deut., XI, 10, 11. Cf. Hérodote, III, 10. Mais les pluies abondantes des régions qui alimentent le Nil peuvent faire plus ou moins défaut, et l'inondation du fleuve n'être plus suffisante pour arroser et féconder le pays. Voir Irrigation, t. III, col. 926. Les Septante ont supprimé dans ce passage la mention de la pluie et ne parlent que d'un fléau, πτῶσις. — 5° Les deux témoins que Dieu envoie sur la terre pour parler et agir en son nom « ont la puissance de fermer le ciel pour empêcher la pluie de tomber durant les jours de leur prédication ». Apoc., XI, 6.

VI. Comparaisons. — 1° A cause de son rôle si bienfaisant en Palestine, les écrivains sacrés comparent à la pluie l'enseignement de la loi et de la sagesse. Deut., XXXII, 2; Job, XXIX, 23; la miséricorde divine, Eccli., XXXV, 26 (19), et la faveur du roi. Prov., XVI, 15. — 2° La venue du Messie sera pour le monde comme une pluie bienfaisante et féconde.

> Qu'il descende comme la pluie sur le gazon,
> Comme l'ondée qui arrose la terre!
> Qu'en ses jours le juste fleurisse,
> Avec l'abondance de la paix!

Ps. LXXII (LXXI), 6. Isaïe, XLV, 8, dit aussi :

> Cieux, répandez d'en haut votre rosée,
> Et que les nuées fassent pleuvoir la justice!
> Que la terre s'ouvre et produise le salut,
> Qu'elle fasse germer la justice en même temps!

Israël espère que Dieu viendra à lui, « comme la pluie tardive qui arrose la terre. » Os., VI, 3. — 3° Par assimilation, on dit que Dieu fait pleuvoir la grêle, Exod., IX, 18, 23; le feu du ciel, Gen., XIX, 24; Ezech., XXXVIII, 22; Luc., XVII, 29; sa colère, Job, XX, 23; les pièges sur les pécheurs, Ps. XI (X), 7; la manne et les cailles du désert. Exod., XVI, 4; Ps. LXXV (LXXIV), 24, 27.

H. Lesêtre.

1. PLUME (hébreu : *nôṣâh, ṣîṣ;* Septante : πτερόν; Vulgate : *pluma*), produit épidermique, de nature plus compliquée que le poil des mammifères, et qui sert à recouvrir le corps des oiseaux. — Quand le prêtre offrait un sacrifice d'oiseaux, il devait jeter de côté le jabot et *noṣaṭâh*. Lev., I, 16. On fait ordinairement venir *noṣâh* de *yaṣâ'*, « sortir », et on lui donne le sens d' « impureté, excrément ». Mais en s'en tenant à la leçon du Samaritain, et à la traduction des Septante, de Symmaque, de Théodotion et de la Vulgate, on doit traduire par « plume ». *Nôṣâh* a le sens de plume, Job, XXXIX, 13; Ezech., XVII, 3, 7. Il est certain d'ailleurs qu'avant de porter un oiseau sur l'autel, on le déplumait. Cf. *Sebachim*, VI, 2; *Siphra*, f. 67, 1. — Jérémie, XLVIII, 9, dit à propos de Moab :

> Donnez la plume à Moab, car en s'envolant il fuira,
> Ses villes seront dévastées et dépeuplées.

Ici, le mot qui désigne la plume, prise pour les ailes, est *ṣîṣ*. Or, ce mot a plusieurs significations. C'est d'abord le nom de la lame d'or du grand-prêtre, ce qui fait que les Septante le traduisent par σημεῖα, « signes », et le Chaldéen par « couronne », la lame d'or étant comme la couronne du grand-prêtre et le signe de sa dignité. Exod., XXVIII, 36-38. Le mot *ṣîṣ* veut aussi dire « fleur », Job, XIV, 2, traduction admise par Aquila et la Vulgate, tandis que Symmaque le rend par « germe ». Pour

continuer la métaphore, la Vulgate fait venir le verbe suivant *nâṣo* de *nûṣ*, « fleurir », et traduit : « Donnez une fleur à Moab, car il sortira florissant, » ce qui concorde peu avec le vers suivant. En réalité, *nâṣo* vient de *nâṣâ'*, « voler », et *ṣîṣ* a ici le sens de plume. Jérémie semble s'inspirer d'un passage d'Isaïe, XVI, 2, également contre Moab :

Comme des oiseaux fugitifs,
Comme une nichée que l'on disperse,
Telles seront les filles de Moab.

Voir AILE, t. I, col. 311. — Ézéchiel, XVII, 3, 7, représente le roi de Babylone comme un grand aigle, « couvert d'un plumage, *noṣâh*, aux couleurs variées, » et le roi d'Égypte comme un aigle aux « nombreuses plumes ». Dans ces deux passages, les Septante traduisent par ὄνυχες, « serres ». Ici le sens du mot *nôṣah*, correspondant à l'assyrien *nâṣu*, n'est point douteux. Dans Job, XXXIX, 13, il est dit que l'aile de l'autruche n'est ni (celle de) la cigogne, ni *noṣâh*, « la plume » qui vole. Les Septante reproduisent le mot sans le traduire : νέσσα. La Vulgate traduit par « épervier », en faisant probablement venir *noṣâh* du miphal *niṣṣâh*, « se disputer », d'où oiseau de proie. H. LESÊTRE.

2. **PLUME A ÉCRIRE.** Voir CALAME, t. II, col. 50.

PLUVIER (Septante : χαραδριός; Vulgate : *charadrion, charadrius*), oiseau de l'ordre des échassiers, à bec long et renflé à l'extrémité, habitant le voisinage des eaux et se nourrissant d'insectes aquatiques et d'annélides. Les pluviers vivent en troupes et voyagent ensemble quand ils émigrent d'Afrique jusque dans le nord de l'Europe (fig. 100). Ils sont nombreux dans la



100. — Le pluvier.

Basse Égypte. — Les Septante et la Vulgate, Lev., XI, 19; Deut., XIV, 18, traduisent par « pluvier » le mot *'ănâfâh*, qui désigne beaucoup plus probablement le héron. Voir HÉRON, t. III, col. 654. Les pluviers ne sont pas nommés parmi les échassiers qui fréquentent les bords des lacs palestiniens. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 526, 543. Le législateur hébreu n'a donc pas eu à s'occuper d'eux. H. LESÊTRE.

POCOCKE Edward, théologien anglican, l'un des plus célèbres orientalistes de la Grande Bretagne, né le 8 novembre 1604 à Oxford, mort dans cette ville le 10 septembre 1691. Après avoir fait ses études dans sa ville natale, où il étudia surtout les langues orientales et reçut les ordres anglicans, il fut nommé, en 1630, chapelain de la factorerie anglaise à Alep et y séjourna six ans. En 1636, Land, archevêque de Cantorbéry, fonda en sa faveur une chaire d'arabe à l'université d'Oxford. Il ne put professer qu'en 1647, après de nombreuses difficultés. Pocock se servit de ses études orientales principalement pour l'intelligence des Écritures. Il fut un des principaux collaborateurs de la Polyglotte de Walton. En 1655, il publia, in-4°, à Oxford, sa *Porta Mosis,* contenant six discours arabes, imprimés en caractères hébreux, des commentaires de Moïse Maimonide sur la Mischna, avec une traduction anglaise et des notes. Ce fut le premier ouvrage publié par la presse hébraïque d'Oxford. Outre plusieurs autres publications orientales, on lui doit *Commentary on the Prophecies of Micah and Malachi,* 1677; *Horea,* 1685; *Joel,* 1691. Ces divers ouvrages ont été réunis dans ses *Theological Works,* 2 in-8°, Londres, 1740, en tête desquelles on trouve une biographie de l'auteur. Voir W. Orme, *Bibliotheca biblica,* 1824, p. 352; S. Lee, *Dictionary of national Biography,* t. XLVI, 1896, p. 7-12.

PODAGRE, maladie de la goutte, affectant spécialement les pieds. — La goutte est une maladie qui envahit l'organisme entier et se présente à l'état tantôt aigu et tantôt chronique. Elle se déclare d'ordinaire entre 25 et 55 ans et atteint plus souvent les hommes que les femmes. Ses causes les plus fréquentes sont les excès de table, la vie molle et sédentaire, le défaut d'exercice, quelquefois l'impression d'un froid humide, la suppression de la transpiration, etc. La goutte se manifeste par une douleur subite et très vive au gros orteil, ou plus rarement au cou de pied, au genou, à la main. La douleur augmente et finit par devenir intolérable. L'accès dure plusieurs jours et se renouvelle à intervalles irréguliers; puis, les périodes de souffrance se multiplient et se prolongent; des nodosités et des concrétions d'urates et de phosphates calcaires se forment dans les articulations et en rendent les mouvements difficiles ou même impossibles. On appelle podagre la goutte qui s'attaque aux pieds, chiragre celle qui atteint les mains, etc. La goutte se traite surtout par des soins hygiéniques, exercice, sobriété, régularité de vie, frictions, séjour dans les climats chauds et secs, etc. — Il est raconté du roi Asa que *hâlâh 'ét-raglâv,* ἐπόνεσε τοὺς πόδας αὐτοῦ, *doluit pedes,* III Reg., XV, 23; *yéhélé' beraglâv,* ἐμαλακίσθη τοὺς πόδας, *ægrotavit dolore pedum.* II Par., XVI, 12. Il fut malade des pieds, et, suivant ce qu'ajoute ce dernier texte, il en arriva à éprouver de grandes souffrances. Le mal se déclara la trente-neuvième année du règne d'Asa; il dura par conséquent de deux à trois ans, puisque le roi mourut la quarante et unième année. II Par., XVI, 12, 13. Le texte sacré ajoute qu'au lieu de chercher Jéhovah, sans doute pour en obtenir sa guérison, il s'adressa aux médecins. Ceux-ci n'arrivèrent ni à le guérir ni à le soulager beaucoup. On s'accorde généralement à reconnaître la goutte dans la maladie si succinctement décrite; sa localisation, les souffrances qu'elle occasionna, son prolongement sont des caractères propres à la goutte. Il est probable qu'à un moment elle remonta jusqu'à un organe essentiel, le cœur ou le cerveau, et entraîna ainsi la mort. L'ancienne médecine ne possédait pas de spécifiques sérieux contre ce mal. Lucien, *Tragopodagra,* 173, indique comme remède contre la podagre un exorcisme fait par un Juif. — Il y a peut-être, dans plusieurs autres textes, quelque allusion à la goutte qui paralyse les genoux, Job, IV, 4, et à celle qui atteint à la fois les genoux et les mains. Eccli., XXV, 32; Is., XXXV, 3; Heb., XII, 12. — Cf. W. Ebstein, *Die Medizin im Alten Testament,* Stuttgart, 1901, p. 148.

H. LESÊTRE.

POÊLE (hébreu : *maḥăbat, maśrêt;* Septante : τήγανον; Vulgate : *sartago*), instrument qui sert à faire

frire sur le feu des gâteaux ou des mets analogues. La poêle était en métal et ne consistait guère que dans une simple plaque avec ou sans rebords (fig. 101). — On faisait frire sur la poêle des gâteaux de fleur de farine destinés aux oblations. Lev., II, 5; VI, 21; VII, 9. Ces gâteaux étaient ordinairement mélangés d'huile, ce qui leur permettait de se détacher facilement du métal. Dans le Temple, il y avait des lévites chargés de veiller sur les gâteaux cuits à la poêle I Par., IX, 31; XXIII, 29. — Chez son frère Amnon-Thamar fit cuire des gâteaux, puis prit la poêle et les versa. II Reg., XIII, 9. Le mot *maśrêt* n'apparait que dans ce passage. Le mot *maḥăbat* n'est pourtant pas réservé pour les poêles du Temple. — Ézéchiel, IV, 1-3, reçut l'ordre de tracer sur une brique un plan de Jérusalem et de construire autour l'appareil d'un siége, puis de prendre une poêle de fer et de la placer comme un mur de fer entre lui et la ville, dont il figurait l'assiégeant. Cette poêle de fer, ainsi interposée, signifiait que Dieu, le véritable assiégeant, ne voulait plus ni voir ni entendre Jérusalem, dont le



101. — Poêle à frire, trouvée à Pompéi.
D'après Rich, *Dictionnaire des antiquités*, p. 556.

sort était irrévocablement fixé et la ruine décidée. Dans la réalité, la poêle de fer représentait ici les péchés d'un peuple incorrigible, appelant un vengeur inflexible. Isaïe, LIX, 2, avait en effet déjà dit : « Ce sont vos iniquités qui ont mis une séparation entre vous et votre Dieu, ce sont vos péchés qui vous ont caché sa face pour qu'il ne vous entendit pas. » Cf. Lam., III, 44. — Pendant la persécution d'Antiochus Épiphane, le premier des sept frères, d'abord affreusement mutilé, fut placé sur une poêle pour y être rôti, et la vapeur de la poêle se répandit au loin. II Mach., VII, 3-5.

H. LESÊTRE.

POÉSIE HÉBRAÏQUE. Sur le caractère général de la poésie hébraïque et sur les caractères particuliers qui la distinguent, parallélisme, vers, strophe, voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 487-492

1° *Origine babylonienne de la poésie hébraïque.* — Le parallélisme n'est pas une invention des Hébreux, on le trouve dans de très anciens poèmes babyloniens et même égyptiens, quoique moins régulier dans ces derniers. Eb. Schrader, *Semitismus und Babylonismus*, dans les *Jahrbücher fur protestantische Theologie*, t. I, 1875, p. 121; H. Zimmern, dans la *Zeitschrift fur Assyriologie*, t. VIII, p. 121; t. X, p. 1; W. Max Müller, *Die Liebespoesie der alten Aegypter*, 1899, p. 10. La littérature assyrienne offre même des exemples de poèmes alphabétiques. *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, t. VII, 1895, p. 135-151. C'est donc de leur patrie primitive que les Hébreux avaient emporté, pour ainsi dire, leur moule poétique. Leurs ancêtres avaient connu, là aussi, leur principal genre poétique, la poésie lyrique, et l'on a pu donner le nom de psaumes à des poèmes babyloniens qui par leur ton, leur tour et leur sentiment religieux, ressemblent en effet aux chants du Psautier, dont ils diffèrent peu pour la forme, quoiqu'ils en diffèrent totalement par la doctrine théologique. — Ni les Assyriens ni les Hébreux n'eurent l'idée du drame proprement dit. — L'antique Babylonie eut des poèmes épiques, tels que le poème de Gilgamès, mais les Israélites n'ont jamais utilisé cette forme de poésie. L'Écriture contient surtout des poèmes lyriques. Pour les différents noms qu'on leur donnait, voir PSAUMES. — Avec la poésie lyrique, la poésie gnomique ou didactique, *mâšal*, fut la plus cultivée chez les Hébreux. Voir PROVERBES.

2° *Usage de la poésie chez les Hébreux.* — Comme chez tous les peuples, dès la plus haute antiquité, les Hébreux eurent recours à la poésie pour exprimer leurs joies et leurs peines, les événements heureux et les deuils de la vie privée ou de la vie publique. Le plus ancien morceau poétique que renferme la Bible est relatif à l'histoire de Lamech. Gen., IV, 23-24. Moïse chante le passage de la mer Rouge, Exod., XV, 1-21; Débora, la victoire de Barac et la défaite de Sisara, Jud., V, etc. Cf. I Reg., XVIII, 7; Jud., XV, 16; Num., XXI, 27-30; Jos., X, 12. Noé, Gen., IX, 25-27; Jacob, Gen., XLIX; Moïse, Deut., XXXIII, bénissent leurs enfants ou leur peuple en un testament poétique. David déplore dans une élégie d'un lyrisme achevé la mort de Saül et de Jonathas, II Reg., I, 18-27; Jérémie, dans ses touchantes Lamentations, les malheurs de son peuple emmené en captivité. Cf. II Reg., III, 33; Jud., XI, 40. La poésie comme la musique égayait les festins. Is., V, 12; XXIV, 9; Amos, VI, 5; Jud., XIV, 14, 18, etc. La découverte d'une source fournissait matière à un chant. Num., XXI, 17-18. On célébrait aussi par des chants poétiques la moisson et les vendanges. Jud., IX, 27. Voir CHANSON, t. II, col. 551. Mais les Hébreux composaient surtout des chants religieux et leur poésie est avant tout religieuse. Le Psautier en est la preuve; aucun autre recueil poétique ne peut lui être comparé pour l'élévation des sentiments, la profondeur de la piété, l'éclat du lyrisme, l'union intime du poète avec Dieu. Les livres des prophètes nous offrent une plus grande variété de formes poétiques que les Psaumes, mais c'est le même sentiment religieux qui s'y manifeste.

Les chants sacrés, avec accompagnement de musique, furent un des éléments principaux du culte rendu à Dieu par les Israélites. Voir CHANT SACRÉ, t. II, col. 553; CHANTRES DU TEMPLE, col. 556; MUSIQUE, III, t. IV, col. 1349. C'est aux Hébreux que l'Église chrétienne a emprunté avec les Psaumes, l'usage de la psalmodie et du chant liturgique.

3° *Technique de la poésie hébraïque.* — 1. La poésie hébraïque, comme toutes les poésies, se distingue de la prose par l'assujettissement à des règles spéciales qui consistent surtout dans le rythme et dans la mesure. Un poème doit briller par le choix des pensées, la beauté des figures, le mouvement, la couleur et l'éclat du style, mais toutes ces qualités peuvent exister dans la prose; ce qui constitue proprement le poème en tant qu'œuvre d'art, c'est en général, la métrique; en hébreu, c'est en particulier le parallélisme, qui par lui-même n'exige pas une mesure rigoureuse et peut se rencontrer à la vérité dans des morceaux qui ne sont pas en vers, mais qui doit toujours coexister avec le vers, lequel caractérise par excellence les morceaux poétiques. Les règles de la versification hébraïque ne nous sont pas bien connues, mais l'existence du vers hébreu n'en est pas moins certaine. Les poèmes hébreux sont aussi souvent divisés en strophes.

2. Outre ces caractères généraux, on peut signaler dans la poésie hébraïque, *a*) l'emploi de mots, de formes grammaticales et de tournures qui lui sont propres, comme dans toutes les langues; — *b*) *les poèmes acrostiches,* dans lequel chaque vers ou chaque série parallèle commence par une lettre de l'alphabet, selon son ordre alphabétique. Voir ALPHABÉTIQUE (POÈME), t. I, col. 416; — *c*) *la rime* ou répétition du même son à une place déterminée du vers. L'emploi de la rime dans la poésie rabbinique est fréquent, mais son usage régulier ne parait pas antérieur au

VII[e] siècle de notre ère. On ne la rencontre donc qu'accidentellement dans l'ancienne poésie hébraïque. La langue des Hébreux, par la sonorité des finales de ses mots et de ses flexions, fournit à la rime des ressources abondantes et le poète est amené tout naturellement à s'en servir et à répéter, sans les chercher, les mêmes terminaisons qu'il emploie nécessairement pour exprimer sa pensée. Il y a donc dans ce qu'il écrit des rimes inconscientes, mais elles sont aussi quelquefois un effet de l'art comme on n'en saurait douter lorsqu'elles réviennent d'une manière régulière et suivie et par conséquent voulue. Ainsi, par exemple, dans les vers suivants de Job, x, 9-18.

Zekor-nâ' kî kahōmėr 'ăšîtânî
Ve'él 'âfâr tešîbênî.
  Hălô' kékalâb ṭatîkênî
Vekagbinâh taqpî'ênî.
  'Ôr ûbâšâr talbîšênî
Ûba'ăṣâmôt vegîdîm ṭešôkkênî.
  Ḥayîm vâhéséd 'àšîṭâ' immâdî
Ûfquddatkâ šâmrâh rûḥi.
  Ve'élléh ṣâfantâ bilbâbéka
Yāda'eṭî kî zôt 'immâk.
  'Im hâṭa'tî ušemartânî
Umê'ăvônî l'ô ṭenaqqênî.
  'Im râša'etî 'alelai lî
Vešâdaqṭî l'ô 'éṣṣâ' r'ôšî
Ṣeba' qâlôn ure'êh 'onyî.
  Ve-ig'éh kaššahal ṭeṣûdênî
Vetašob tiṭpallâ' bî.
  Tehaddêš 'êdéka negdî
Vetéréb ka'askâ 'immâdî
Ḥalîfôṭ vesâbâ' 'îmmî.
  Velâmmâh mêréhém hôṣ'êṭânî
'Egeva ve'ain l'ô-ṭir'ênî.

Voir aussi le Ps. VI, dont une grande partie des vers sont rimés.

d) *L'assonance*, c'est-à-dire la reproduction fréquente du même son, est recherchée par les poètes hébreux. Elle se distingue de la rime en ce qu'elle n'est pas placée régulièrement à la fin du vers mais arbitrairement à des endroits différents. Dans les 44 vers que contient le chap. V des Lamentations, la syllabe *nû* est répétée trente-cinq fois; elle l'est douze fois dans les seize vers de Ps. CXXIV. Elle est autant un artifice de rhétorique qu'un procédé poétique, de même que l'allitération et les jeux de mots, mais tous ces moyens qui piquent l'attention et aident la mémoire du lecteur ou de l'auditeur sont familiers aux poètes d'Israël.

e) *L'allitération* est la répétition des mêmes lettres ou des mêmes syllabes. Les exemples en sont nombreux : *šo'âh umeš'âh*, « solitude et désert », qui se lit deux fois dans Job, XXX, 3, et XXXVIII, 27, etc. — *L'annomination* est la répétition des mêmes mots sous des formes différentes; Isaïe l'affectionne particulièrement.

Hinnêh Yahvéh metaltélqâ.
Taltêlâh gâber ve'ôtkâ 'atôh
Ṣanôf iṣnofkâ ṣenêfâh. Is., XXII, 17-18.

Quant aux paronomases et aux jeux de mots, les poètes hébreux s'y complaisent. *Ire'û rabbîm veirâ'û.* Ps. XL, 4. *Veire'û ṣaddiqim veirâ'û.* Ps. LII, 8. *Vehâyetah ṭa'ăniyāh ve'ăniyâh.* Is., XXIX, 2, etc. Voir JEU DE MOTS, *t.* III, col. 1525. Cf. aussi G. W. Hopf, *Alliteration, Assonanz, Reim in der Bibel*, in-8°, Erlangen, 1883; J. M. Casanowicz, *Paronomasia in the old Testament*, in-8°, Boston, 1894.

Sur la poésie hébraïque en général, voir l'historique et l'exposé des systèmes anciens et modernes sur la métrique hébraïque dans J. Döller, *Rythmus, Metrik und Strophik in der biblisch-hebräischen Poesie*, in-8°, Paderborn, 1899; Ed. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik im Bezug auf die biblische Literatur*, in-8°, Leipzig, 1900, p. 346 sq. Sur les strophes en particulier, voir D. H. Müller, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form*, 2 in-8°, Vienne, 1896; F. Perles, *Zur hebraïschen Strophik*, Vienne, 1896; J. K. Zenner, S. J., *Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*, 2 in-4°, Fribourg-en-Brisgau, 1896; D. H. Muller, *Strophenbau und Responsion*, in-8°, Vienne, 1898. Voir aussi H. Grimme, *Psalmenprobleme, Untersuchungen über Metrik, Strophen und Pasek des Psalmenbuches*, in-4°, Fribourg (Suisse), 1902.

F. VIGOUROUX.

POÈTE (grec : ποιητής). Ce mot, désignant un écrivain qui a composé des vers, ne se lit qu'une fois dans l'Écriture. Saint Paul, dans son discours de l'Aréopage, cite littéralement à ses auditeurs un vers d'Aratus qui était comme lui originaire de Cilicie. Voir ARATUS, t. I, col. 882. Il ne le lui attribue pas d'ailleurs nommément, mais il s'exprime ainsi : « comme l'ont dit quelques-uns de vos poètes. » Act., XVII, 28. Cette manière de parler pourrait ne pas être prise à la rigueur de la lettre et s'entendre d'un seul poète, mais il est vrai que deux autres poètes grecs sont connus comme ayant écrit un vers semblable : 'Εκ σοῦ γαρ γένος ἐσμέν, dit Cléanthe, *Hymn. in Jov.*, 15. "Εν ἀνδρῶν, εν θεῶν γένος, dit Pindare, *Nem.*, 6. Voir Wetstein, *In Act.*, XVII, 28 *Novum Testam. gr.*, t. II, 1752, p. 570.

Saint Paul cite aussi un poète crétois, Tit., I, 12, également sans le nommer; il l'appelle « un prophète » des Crétois. Voir ÉPIMÉNIDE, t. II, col. 1894. Dans I Cor., XV, 33, il reproduit un vers de la *Thaïs* de Ménandre, mais sans aucune indication. Voir MÉNANDRE, t. IV, col. 960. Ce sont là les seuls poètes profanes cités dans le Nouveau Testament. — Dans l'Ancien Testament, on ne trouve qu'un mot qui, en hébreu, désigne les poètes en général, et encore ne s'applique-t-il directement qu'à ceux qui composent des *mâšâl*, poèmes gnomiques, didactiques et satiriques. Les Nombres, XXI, 27, rapportent les vers contre Moab, ℣. 27-30, en les attribuant aux *môšlîm* ou poètes. La Vulgate n'a pas traduit ce mot; les Septante l'ont rendu par οἱ αἰνιγματισταί. — Il est possible que le mot *nâbî'*, « prophète », eut accessoirement le sens de poète, parce que les prophètes écrivaient souvent ou s'exprimaient en vers, mais ce n'était certainement, en tout cas, qu'une signification secondaire et dérivée. Ben Sirach fait l'éloge des poètes sacrés (נושאי משל). Eccli., XLIV, 5.

F. VIGOUROUX.

POÉTIQUES (LIVRES) DE LA BIBLE. — 1° L'Écriture contient un certain nombre de livres écrits en vers et des morceaux poétiques se trouvent aussi dans plusieurs des livres écrits en prose. Voir t. III, col. 487. Les grammairiens hébreux n'ont noté que trois livres avec les accents poétiques, Job, les Psaumes et les Proverbes, mais on range aussi aujourd'hui parmi les livres poétiques le Cantique des Cantiques et les Lamentations. Plusieurs y ajoutent l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique dont une partie a été retrouvée dans le texte original. — Deux recueils de poésies qui contenaient des morceaux profanes avec des morceaux religieux, le Livre des Guerres du Seigneur, Num., XXI, 14, et le Livre des Justes ou du *Yâšâr* (Jos., IX, 13, etc. Voir JUSTES (LIVRE DES), t. III, col. 1873. Cf. LIVRES PERDUS, 1°, 2°, t. IV, col. 317), ne nous sont plus connus que par des citations. Il paraît avoir existé aussi un recueil d'élégies ou lamentions funèbres, *qinôt*. II Par., XXXV, 25.

On pourrait considérer également comme livres poétiques les écrits de plusieurs prophètes, qui se conforment en général aux règles de la poésie hébraïque, tels que Isaïe, Osée, Joël, Amos, Abdias, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, etc. Cependant ils s'astreignent d'ordinaire moins rigoureusement aux exi-

gences de la poétique hébraïque, de sorte qu'il n'est pas toujours facile de distinguer ce qui est vers de ce qui n'est que style oratoire, et de tracer une ligne exacte de démarcation entre les deux. Si nombre de morceaux renferment des chants, des psaumes ou des cantiques en vers réguliers, Is., XII, 1-6, etc., qu'on reconnait sans peine, il en est autrement ailleurs. Néanmoins même quand ils ne s'expriment pas en vers proprement dits, les prophètes, souvent, ne parlent pas en prose simple; ils se servent d'un langage mesuré, plus soigné, plus artificiel et plus rare, afin qu'il soit plus digne des oracles divins qu'il transmet aux hommes et afin qu'il frappe davantage l'imagination et l'esprit des auditeurs et des lecteurs. Il est, du reste, malaisé d'en fixer les règles précises. Tandis que, parfois, ils s'expriment de la manière la plus ordinaire, sans aucun effort et sans aucun artifice, Is., VII, 1-3; Jer., XXI, 1-10, d'autres fois, prose et poésie sont entremêlées, Is., VI; Jer., I, etc., et ailleurs, entre l'une et l'autre, apparaît un langage rythmé, qui n'est ni la simple prose ni le vers de Job ou des Psaumes, et qui est caractérisé surtout par le parallélisme, mais avec des nuances et des variations infinies.

F. VIGOUROUX.

POIDS, morceaux de pierre ou de métal d'une pesanteur déterminée, qu'on a employés, dès les temps les plus reculés, pour peser les objets de toute nature. Comme l'or et l'argent ne furent monnayés qu'à une époque relativement tardive et qu'il fallait les peser pour connaître leur valeur, chez les Hébreux, comme chez les Babyloniens et les Assyriens, les mêmes noms, talent, mine, sicle, etc., servent à désigner soit des poids, soit des monnaies. Voir MONNAIE, t. IV, col. 1235.

I. LES POIDS A L'ORIGINE. — 1° *Poids primitifs.* — De même que les membres du corps humain fournirent les premières mesures de longueur, par exemple, la coudée, le pied, l'empan, le palme, le doigt, voir MESURES, t. IV, col. 1041-1042, de même la nature procura aux hommes, sous la forme des graines de certaines plantes communes, telles que le blé, l'orge, les haricots, etc., les premiers poids dont ils firent usage. Voir Ridgeway, *Origin of metallic Currency and standard Weigths,* in-8°, Cambridge, 1892, p. 387. Divers passages du Talmud mentionnent encore ces poids primitifs. Voir le traité *Scheqâlim*. Maimonide dit aussi, *Constitut. de Siclis,* Leyde, 1718, p. 1-2, que, sous les rois hébreux, le sicle pesait 320 grains d'orge. Néanmoins, il exista de très bonne heure, en Égypte et spécialement chez les Babyloniens, un système complet, fort bien agencé, en ce qui concerne cette partie de la métrologie.

2° *Noms.* — Le mot « poids » se dit en hébreu : *mišqâl,* מִשְׁקָל, ou *šéqél,* שֶׁקֶל, de la racine *šâqal,* « peser ». Cf. Gen., XLIII, 21; Ex., XXX, 14; Lev., V, 15; XXIX, 35, etc. Les poids des anciens Israélites furent tout d'abord de simples pierres, et c'est pour ce motif qu'on les nommait habituellement אֲבָנִים, *'ăbânîm,* « pierres ». Cf. Lev., XIX, 36; Deut., XXV, 13; II Reg., XIV, 26; Prov., XI, 1; XVI, 11; XX, 10, 23, etc. En fait, on a retrouvé, à Jérusalem et en d'autres endroits de la Palestine, plusieurs poids en pierre ordinaire, en hématite, etc. Voir TALENT. Plus tard, ils paraissent avoir été aussi quelquefois en plomb, cf. Zach., V, 7, et sans doute aussi en d'autres métaux.

3° *Formes.* — Les Égyptiens, les Assyriens et les Babyloniens donnaient à leurs poids des formes d'animaux : notamment celle d'un lion accroupi, muni d'une anse qui le rendait plus maniable (fig. 102), celle d'un canard (fig. 103), celle d'une gazelle ou d'autres animaux. Voir BALANCE, t. I, fig. 420, col. 1403. C'est peut-être pour ce motif que le mot hébreu קְשִׂיטָה, *qesîtâh,* Gen., XXXIII, 19, cf. Jos., XXIV, 32, et Job, XLII, 11, est traduit par « agneau » dans les Septante et dans la plupart des autres versions anciennes. Voir Gesenius, *Thesaurus,* t. III, p. 1241. Mais on ne peut rien dire de certain à ce sujet. Les poids hébreux, assyriens et babyloniens portaient d'ordinaire une ou deux inscriptions, qui marquaient leur valeur et le nom du roi qui les avait fait fabriquer. C'est ainsi que, sur un poids assyrien en forme de lion, on lit ces mots gravés en araméen : « deux mines du pays », et cette



102. — Poids assyrien en forme de lion. British Museum.

autre inscription en caractères cunéiformes : « Palais de Sennachérib; deux mines du roi. » Sur un poids babylonien en basalte vert, en forme de canard, on lit en caractères cunéiformes : « Trente mines de poids justifié. Palais d'Irba-Mérodach, roi de Babylone. »

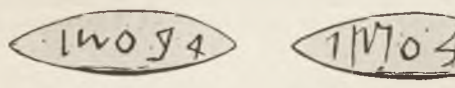
4° *Poids hébreux.* — On ne pouvait pas manquer de retrouver quelques anciens poids hébreux en Palestine; mais ils ne forment encore qu'une série très incomplète. Toutefois, il ne faut pas oublier que les sicles juifs qui sont parvenus jusqu'à nous sous forme de monnaie comptent aussi sous ce rapport, puisque, à



103. — Poids assyrien en forme de canard.

la façon de nos monnaies courantes, ils correspondaient à des poids fixes. — 1° M. Clermont-Ganneau a étudié dans son *Recueil d'archéologie orientale,* t. IV, 1900, p. 24-35, quelques-uns de ces poids. Un tout petit poids de 2^{gr}54 seulement, a été découvert en Samarie; il porte deux inscriptions en hébreu : *réba' néṣef,* רבענצף, « quart d'une moitié » (?), et *réba' šel,* רבעשל, « quart d'un sicle » (?) (fig. 104). Trois autres poids sont l'un en pierre rougeâtre, l'autre rouge clair et le troisième en calcaire blanc; ils ont été trouvés à Tell-Zachariya; ils pèsent 10^{gr}21, 9^{gr}05 et 9 grammes (fig. 105). Sur chacun d'eux on a cru lire le mot hébreu *néṣef,* נצף, qu'on a traduit ordinairement par « moitié ». Un autre poids, également de petites dimensions, a la forme d'un grain de chapelet percé et est en pierre d'un jaune rougeâtre; il provient d'Anâtâ, l'ancienne Anathoth, près de Jérusalem, et correspond à 8^{gr}61. Les hébraïsants ont beaucoup discuté au sujet de ces inscriptions, sans pouvoir se mettre entièrement d'accord. Quelques-uns d'entre eux ont lu *néṣég,* נצג, ou *késéf,* כסף, « argent », au lieu de *néṣéf*. En tout

cas, le mot *reba'* désigne certainement un quart. Voir Ed. Kœnig, *Einleitung in das alte Testam.*, in-8°, Bonn, 1893, p. 485, n. 1; Driver, *Introd. to the Literature of the Old Test.*, in-8°, 6e édit., p. 449, note; *Palestine Explor. Fund, Quarterly Statement*, in-8°, 1890, p. 267-268; 1891, p. 69; 1893, p. 22; 1894, p. 220, 286-287; 1895, p. 187-190. — 2° Dans la même revue, 1892,



104. — Poids en hématite, en forme de navette, découvert à Samarie. D'après *Palestine Expl. Fund, Quart. Stat.*, 1890, p. 267; 1894, p. 287.

p. 114, M. Fl. Petrie analyse d'autres poids qu'on a aussi découverts en Palestine. Mais rien de tout cela ne conduit à des résultats définitifs.

II. Anciens systèmes métrologiques de l'Orient biblique en ce qui concerne les poids. — *I. Observations générales.* — Les Hébreux paraissent avoir eu assez tôt un système de poids bien complet. Ce système était le même, dans son ensemble, que celui de la plupart des peuples de l'Asie antérieure, en particulier des Phéniciens, des Syriens, de plusieurs provinces d'Asie Mineure, et tout spécialement le même que celui des Babyloniens. — On avait d'abord simplement conjecturé, puis on a démontré de la manière la plus certaine qu'en ce qui regarde les poids, comme les mesures de longueur et de capacité, tous les systèmes métrologiques de l'antiquité, y compris ceux de l'Égypte, de la Grèce, de la Sicile, de l'Italie, etc., ont entre eux une ressemblance frappante, et que Babylone en est le centre, ou plutôt le lieu d'origine. Voir Böckh, *Metrologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfüsse und Maasse des Alterthums in ihrem Zusammenhange*, in-8°, Berlin, 1838. Bertheau, *Zur Geschichte der Israeliten*, in-8°, Gœttingue, 1842, a développé cette idée et cette démonstration par rapport aux anciens Hébreux; M. Brandis l'a reprise plus en grand, dans son ouvrage intitulé *Das Münz-, Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Grossen*, in-8°, Berlin, 1866. La preuve est devenue



105. — Quatre poids israélites à inscriptions.
D'après Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. IV, 1re et 2e livr., 1900, p. 25, 26, 18.

péremptoire à la suite des savants travaux de M. C. P. Lehmann. Voir surtout *Das altbabylonische Mass- und Gewichtssystem als Grundlage der antiken Gewicht-, Münz- und Maassysteme*, dans les *Actes du VIIIe Congrès international des Orientalistes*, Section sémitique B, in-8°, Leyde, 1893, p. 166-246. Cf. V. Duruy, *Histoire des Grecs*, t. I, Paris, 1887, p. 608. Naturellement, le système babylonien a subi des modifications et des transformations multiples chez les divers peuples qui l'ont emprunté, tout en demeurant au fond le même.

On peut regarder comme un point incontestable que, dès le XVIe siècle avant J.-C., la partie du système métrologique des Babyloniens qui se rapporte aux poids avait pénétré dans les régions syriennes. Cela ressort de la façon la plus évidente du fait suivant : dans les inscriptions de Tell-el-Amarna, les tributs payés au roi d'Égypte Thothmès III par ses vassaux de Syrie sont énumérés en poids assyriens, c'est-à-dire, en talents et en mines, et non pas en poids égyptiens. Voir Lehmann, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. III, 1888, p. 392. Il est vrai que, sur l'inscription du temple de Karnak, les mêmes tributs sont énoncés d'après le système métrologique égyptien. Mais il est visible, par la seule inspection des chiffres marqués, que ces chiffres ont été obtenus au moyen de calculs, et traduits pour ainsi dire en langue égyptienne; car ils sont souvent impairs, et même accompagnés de fractions, tandis que d'ordinaire les tributs étaient comptés par centaines et par milliers de talents, de mines, de sicles, etc. Cf. Nowack, *Handbuch der hebr. Archäologie*, t. I, p. 206; Benzinger, *Hebr. Archäologie*, p. 186. Suivant Hérodote, III, 91, l'Égypte elle-même payait le tribut aux Perses d'après les poids babyloniens.

II. Les poids babyloniens. — Quelques indications à ce sujet sont ici à leur place, puisque c'est au système babylonien que les Hébreux ont emprunté leurs propres poids. Cette branche a été en quelque sorte révolutionnée de nos jours, non seulement par l'étude des textes assyriens et babyloniens, mais surtout par la découverte d'un nombre assez considérable de poids de Babylone et de Ninive. — Le principe sur lequel s'appuie tout ce système métrologique est le principe sexagésimal, ainsi nommé parce que le chiffre 60 joue chez les Babyloniens le même rôle que le chiffre 10 chez nous. Leur unité de poids était la mine, MA-NA des inscriptions, qui correspond à *mâneh* des Hébreux, au grec μνᾶ et au latin *mna* ou *mina*. Au dessus de la mine était le talent, appelé *gaggarou* dans les lettres de Tell-el-Amarna, *kikkar* en hébreu, τάλαντον, c'est-à-dire « poids », en grec, *talentum* en latin; il valait 60 mines. Au dessous de la mine était le sicle, en assyrien *šiklu*, *šéqél* en hébreu, σίκλος en grec, ou στατήρ, *siclus* en latin; elle formait la soixantième partie de la mine. Il fallait donc, en Chaldee et en Assyrie, 60 sicles pour faire une mine, 60 mines pour faire un talent. Les monuments découverts à Tell-Loh, dans la Babylonie méridionale, montrent que les Chaldéens se servaient aussi d'un poids inférieur, nommé *ché*, qui correspondait à 180 grains de blé (60 × 3).

On a remarqué qu'à Babylone et à Ninive il existait un double système de poids, et, dans chaque système, une double série, la série lourde et la série légère. Voir C. P. Lehmann, *Sitzungsberichte der archäolog. Gesellschaft zu Berlin*, 1888, p. 27-42; *Das altbabylonische Maas- und Gewichtssystem*, 1893, p. 6-20. La série lourde pesait exactement le double de la série légère. Le premier système a été surnommé royal, parce que les poids qui le représentent ont été trouvés dans les palais royaux et qu'il portent tous cette inscription : « Tant et tant de mines du roi. » La mine royale lourde a été évaluée, d'après ces modèles, à 1010 gr. (c'est le poids de la fig. 102), et la mine légère à 505 gr. (poids de la fig. 103). D'après cela, le talent royal de la série lourd

correspondait à 1010 gr. × 60, c'est-à-dire à 60 600 gr., et le talent royal de la série faible, à 505 gr. × 60, c'est-à-dire 30 300 gr. Le sicle royal lourd, qui était la 60e partie de la mine, valait 16gr83, et le sicle royal léger pesait 8gr41. Voir Lehmann, dans *Zeitschrift für Ethnologie,* 1889, p. 372-373. A côté de ce système de poids royaux, les Babyloniens en avaient un autre, dit commun ou usuel, dont on a également retrouvé des échantillons, marqués « une 1/2 mine, un 1/3 de mine, 1/6 de mine ». Ces poids étaient un peu plus faibles que les poids royaux. D'après les évaluations de M. Lehmann, la mine lourde y valait en moyenne 98gr24; la mine légère, 491gr2.

III. Système des poids hébreux. — Il était en réalité, ainsi qu'il a été dit plus haut, la reproduction de celui des Babyloniens. A Jérusalem comme à Babylone, les poids principaux étaient le sicle, la mine et le talent. Le talent valait 60 mines, et tel était aussi le cas en Asie Mineure, en Grèce, en Syrie, en Perse. Mais le sicle avait cessé d'être la 60e partie de la mine; par un compromis entre le système sexagésimal et le système décimal, elle en était devenue la 50e partie. Nous ignorons à quelle époque précise et en quel endroit se fit tout d'abord cette transformation. Chez les Israélites, elle nous apparaît dès l'Exode, xxxviii, 24-25, où nous voyons que leurs talents d'argent n'équivalaient pas à 3 600 sicles, comme à Babylone, mais seulement à 3000.

Les principaux poids des Hébreux sont mentionnés très souvent dans la Bible, mais toujours d'une manière indirecte, par conséquent sommaire et incomplète, car les écrivains sacrés supposaient à bon droit que ce sujet était familier à leurs lecteurs. Çà et là cependant, les rapports réciproques de plusieurs poids ou mesures sont indiqués en termes explicites. Cf. Exod., xv, 36; Ezech., xlv, 12.

1° *Le sicle.* — L'unité de poids des Israélites était le sicle, *šéqél,* qui valait, à l'époque des Machabées, et probablement aussi dès celle de Moïse, 14gr200. Les subdivisions du sicle envisagé comme poids, étaient : — 1. le 1/2 sicle ou *béqa',* בֶּקַע, de la racine *bâqa',* « diviser ». Cf. Gen., xxiv, 22; Ex., xxx, 13 et xxxviii, 26, dans le texte hébreu. Voir Béka, t. i, col. 1555; — 2. Le *gérâh,* גֵּרָה, « grain », qui était la dixième partie du *béqa',* la vingtième partie du sicle. Cf. Exod., xxx, 13; Lev., xxvii, 25; Num., iii, 47; xviii, 16; Ez., xlv, 12. Voir Obole, t. iii, col. 197. C'était le plus petit de tous les poids hébreux. — 3. L'Ancien Testament signale aussi le 1/3 de sicle, Neh., x, 32, et le 1/4 de sicle, appelé *réba',* « quart », Gen., xxiv, 22; I Reg., ix, 8. Plus tard, les Juifs donnèrent au *réba'* le nom de *zouz,* זוּז. Voir Réba'.

2° *La mine.* — Au-dessus du sicle, il y avait la mine, en hébreu, *mâneh,* מָנֶה. Cf. III Reg., ix, 17; I Esd., ii, 9; II Esd., vii, 71-72. Son poids était de 50 sicles, comme il a été dit plus haut. Il est vrai que, d'après Ézéchiel, xlv, 12, elle paraît avoir correspondu à 60 sicles, car on lit dans le texte hébreu de ce passage, et aussi dans la Vulgate : « Le sicle a 20 *gérah;* la mine doit avoir 20 sicles, 25 sicles, 15 sicles. » Or, 20 + 25 + 15 = 60. Mais, généralement, on préfère à cette leçon celle de la traduction grecque des Septante d'après le *Codex Alexandrinus* et le *Codex Vaticanus :* « Cinq (sicles) doivent être cinq (sicles), et dix sicles, dix, et (de) cinquante sicles sera votre mine. » Manière de dire que les poids doivent avoir leur valeur rigoureusement exacte, ni plus ni moins. Il est très possible, en effet, que le texte primitif ait été altéré en cet endroit. Voir F. Keil, *Bibl. Commentar über den Propheten Ezechiel,* in-8°, Leipzig, 1868, p. 460-461. Les mines mentionnées au Ier livre des Machabées, xiv, 24 et xv, 18, sont des mines attiques, qui avaient un poids distinct. Voir Mine, t. iv, col. 1102-1105.

3° *Le talent.* — Le poids le plus élevé, chez les Hébreux comme chez les Babyloniens, les Perses, etc., était le talent. Son nom hébreu, *kikkar,* כִּכָּר, a le sens de « rond, objet rond », sans doute parce que telle était sa forme primitive. Voir Talent. Il équivalait à 60 mines, à 3000 sicles. Cela ressort très évidemment du passage Exod., xxxviii, 24-25, où nous voyons que 603 550 demi-sicles correspondaient en poids à 100 talents 1775 sicles. Comp. aussi Exod., xxv, 39; II Reg., xii, 30; III Reg., ix, 14; x, 10, 14; II Par., xxv, 9, etc.

4° *Poids dans le Nouveau Testament.* — Le Nouveau Testament ne mentionne qu'une nouvelle espèce de poids, la λίτρα, Vulgate, *libra,* la livre, Joa., xii, 3; xix, 139 : poids romain qu'on évalue à 326gr327, et qui se subdivisait en 12 onces. — Dans l'Apocalypse, xvi, 21, nous trouvons aussi la mention du talent en tant que poids : des grêlons pesant un talent. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* V, vi, 3. — On a trouvé à Jérusalem, en 1891, une grosse pierre ayant servi de poids et pesant 41kil900 grammes. Voir *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1892, p. 289-290; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e edit., t. i, p. 310.

5° *Les balances.* — Pour peser, on se servait de balances. Cf. Gen., xxiii, 16; xxiv, 22; Deut., xxv, 13; Prov., xi, 1; xx, 10; Is., xxiv, 6; Am., viii, 5, etc. Voir Balance, t. i, col. 1400-1403. Les marchands les portaient avec eux, en même temps que les poids les plus usuels, placés dans une pochette. Cf. Deut., xxiii, 3; Prov., xvi, 4; Mich., vi, 11. Cela était d'autant plus nécessaire que, pendant longtemps, l'argent et l'or n'étaient pas monnayés, et qu'il fallait les peser chaque fois qu'ils étaient donnés en paiement. Cf. Jer., xxxii, 10. Voir Monnaie, t. iv, col. 1235.

III. Rapport des poids hébreux avec notre système décimal. — Il est très difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer cette relation avec certitude, comme on le voit par les divergences qui existent entre les évaluations des savants qui se sont le plus occupés de ce problème. Les modèles qu'on a récemment découverts nous sont parvenus en trop petite quantité et dans un état de préservation trop incomplète, pour nous fournir autre chose que d'assez vagues indications. Du moins, nous pourrons établir l'équivalence d'une façon approximative. Pour fixer le rapport qui existe entre notre système décimal et les poids des anciens Israélites, les savants ont pris pour base le sicle d'argent de l'époque des Machabées, qu'ils ont supposé être de même pesanteur que celui des anciens Hébreux. Les deux tableaux qui suivent indiquent les résultats ainsi obtenus.

			béqa'	*gérah*	gr.
1 Talent	= 60 mines	3 000 sicles	6 000	60 000 =	42 533,100
1 Mine	=	50 —	100	1 000 =	708,850
1 Sicle	=	. . . .	2	20 =	14,200
1 *Béqa'*	=	. . . .	. . . .	10 =	7,100
1 *Gérah*	=	. . . .	. . . .	=	0,708

Ou bien :

Gérah	*béqa'*	sicle			gr.
1 =	. . . .	. . . .	. . . .	. . . .	0,708
10 =	1 =	. . . .	. . . .	. . . .	7,100
20 =	2 =	1 =	. . . .	. . . .	14,200
1000 =	100 —	50 =	1 mine.	. . . .	708,850
60 000 =	6 000 —	3 000 =	60 —	= 1 Talent =	42 533,100

IV. Le poids du sanctuaire et le poids du roi. — 1° On rencontre fréquemment dans le Pentateuque l'expression *šéqel haq-qôdéš,* שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ, « poids du sanctuaire », au sujet de laquelle on a fait des conjectures plus ou moins heureuses. Cf. Ex., xxx, 13, 24; xxxviii, 24, 26; Lev., v, 15; xxvii, 3, 25; Num., iii, 47, 50; vii, 13-14; xviii, 16. Les rabbins l'expliquaient en ce sens qu'à côté du poids du sanctuaire, ou poids sacré, les Hébreux en auraient eu d'ordinaires, en quelque sorte civils, dont la valeur aurait été moindre

de moitié. Voir Maimonide, *Constitut. de siclis*, éd. de Leyde, 1718, p. 19; Bertheau, *Zur Gesch. der Israeliten*, Gœttingue, 1842, p. 26-27. Cette hypothèse rappellerait aussi le système babylonien; mais elle est sans fondement, car il n'est parlé nulle part d'un tel arrangement chez les Hébreux. D'autres ont supposé que le système de poids ainsi nommé dépassait au contraire les poids ordinaires. Voir Nowack, *Handbuch der hebr. Archäologie*, t. I, p. 209. — Il est plus simple et beaucoup plus naturel de dire, avec la plupart des interprètes, que la locution « poids du sanctuaire » indiquait des poids légaux, d'une exactitude rigoureuse, conformes aux étalons qui avaient été déposés, d'abord dans le tabernacle, puis dans le temple, pour servir de norme régulière. Le Talmud, *Kélim*, 17, 9, constate que c'est près de la porte orientale du temple que se trouvait ce dépôt. Cette hypothèse explique aussi pourquoi, d'après I Par., XXIII, 29, les fils d'Aaron paraissent avoir été préposés aux poids et mesures. Voir Keil et Delitzsch, *Bibl. Commentar über die nachexilischen Geschichtsbücher*, in-8°, Leipzig, 1870, p. 194; Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, III, 8; Michaelis, *Mosaisches Recht*, Francfort-sur-le-Main, 1775-1780, t. IV, § 227. Les Romains conservaient ainsi au Capitole, et les Athéniens dans les bâtiments de la monnaie, les étalons de leurs divers poids. Cf. V. Duruy, *Histoire des Grecs*, t. I, Paris, 1887, p. 390-391; *Histoire des Romains*, t. V, Paris, 1883, p. 504.

2° Nous lisons aussi dans l'Ancien Testament, mais une seule fois, II Reg., XIV, 26, l'expression « poids du roi », *'ébén ham-mélék*, littéralement « pierre du roi », Septante, τῷ σίκλῳ τῷ βασιλικῷ; Vulgate, *pondere publico*. Il est dit, dans ce passage, que la chevelure d'Absalom, lorsqu'il la coupait une fois par an, pesait 200 sicles d'après le poids du roi. Les avis des commentateurs sont également très divisés sur ce point, d'autant plus qu'une chevelure d'homme pesant 2kil840 gr. (14gr200 × 200) paraît chose impossible. Peut-être y aura-t-il eu ici une corruption du texte en ce qui regarde les chiffres. Du moins, d'après la plupart des auteurs, le poids du roi aurait été exactement le même que le poids du sanctuaire. Voir Bœckh, *Metrologische Untersuchungen über Gewichte...*, p. 61; Bertheau, *l. c.*, p. 28. D'autres ont pensé, à la suite de Josèphe, *Ant.*, VII, VIII, 5, que le poids du roi aurait dépassé en pesanteur le poids commun, de sorte qu'il n'aurait fallu que 40 sicles royaux au lieu de 50, pour valoir une mine. D'autres, au contraire, ont regardé le poids royal comme inférieur de moitié au poids ordinaire. On est dans l'incertitude sur ce point. Le plus vraisemblable est que le poids royal signifie poids juste et exact.

V. Les poids envisagés dans la Bible au point de vue moral. — La scrupuleuse fidélité par le maniement des poids est fréquemment exigée dans les livres les plus divers de l'Ancien Testament. Les auteurs inspirés insistent à ce sujet, soit à cause du caractère sacré de la propriété individuelle, soit en vue de la loyauté et de la paix des relations commerciales ou sociales. Lev., XIX, 35-36 : « Vous ne commettrez d'iniquité ni dans les jugements, ...ni dans les poids... Vous aurez des balances justes, des poids justes, » *'abné ṣédeq*. Deut., XXV, 13-16 : « Tu n'auras pas dans ton sac (dans ta pochette) un poids et un poids, un gros et un petit...; tu auras un poids exact et juste (à la lettre, une pierre de perfection et de justice), afin que tes jours se prolongent dans le pays que le Seigneur ton Dieu te donne. » Prov., XI, 1 : « La balance fausse est en abomination au Seigneur; mais le poids juste lui est agréable. » Prov., XX, 10 : « Deux sortes de poids sont une abomination au Seigneur. » Eccli., XLII, 14, le fils de Sirach recommande instamment « la justesse de la balance et des poids », c'est-à-dire l'honnêteté dans tous les rapports commerciaux. Mich., VI, 11 : « Est-on pur avec des balances fausses et avec de faux poids dans le sac? » C'est en conformité avec ces conseils que les rabbins exigeaient, *Baba bathra*, V, 10 f, qu'on nettoyât soigneusement les poids et les balances, de crainte que les matières étrangères, en y adhérant, n'en diminuassent la parfaite justesse, aux dépens de l'acheteur.

VI. Bibliographie. — *Liber de mensuris et ponderibus*, Migne, t. XLIII, col. 271-274; Eisenschmidt, *De ponderibus et mensuris veterum Romanorum, Græcorum et Hebræorum*, Strasbourg, 1737; Paucton, *Métrologie ou traité des Mesures, Poids et Monnaies des anciens peuples et des modernes*, in-4°, Paris, 1780; X. Böckh, *Metrologische Untersuchungen uber Gewichte, Münzfüsse und Maasse des Alterthums*, in-8°, Berlin, 1838; V. Vasquez Queipo, *Essai sur les systèmes métriques et monétaires des anciens peuples*, 3 vol. in-8°, Paris, 1859; L. Herzfeld, *Metrologische Voruntersuchungen zu einer Geschichte des ibräischen resp. altjüdischen Handels*, Leipzig, 1863-1865; de Wette, *Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie*, in-8°, 4e édit., Leipzig, 1864, § 182-184; J. Brandis, *Das Münz-, Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien*, in-8°, Berlin, 1866, p. 43-45, 95, 102-103, 158; F. Hultsch, *Metrologicorum scriptorum reliquiæ*, 2 in-4°, 1864-1866; B. Zuckermann, *Das jüdische Maassystem in seinen Beziehungen zum griechischen und römischen*, in-8°, Breslau, 1867; J. Oppert, *L'étalon des mesures assyriennes*, in-8°, Paris, 1875; F. Hultsch, *Griechische und römische Metrologie*, in-8°, 2e édit., Berlin, 1882; M. C. Soutzo, *Étalons pondéraux primitifs*, 1884; C. F. Lehmann, *Altbabylonisches Maas und Gewicht*, dans les *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie*, Berlin, 1889; W. Ridgeway, *The Origin of Metallic Currency and Weigth Standards*, in-8°, Cambridge, 1892; C. F. Lehmann, *Das Altbabylon. Maas- und Gewichtssystem* (VIIIe Congrès des orientalistes, 1889), Leyde, 1893; W. Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie*, in-8°, Leipzig, 1894, p. 208-209; J. Benzinger, *Hebräische Archäologie*, in-8°, Fribourg-en-Br., 1894, p. 182-189; R. Klimpert, *Lexikon der Münzen, Maasse, Gewichte sowie der Zählarten und Zeitgrössen aller Länder der Erde*, in-12, Berlin, 1896; F. Hultsch, *Die Gewichte des Altertums nach ihrem Zusammenhang dargestellt*, dans les *Abhandlungen der philolog.-histor. Classe der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, in-4°, t. IV, Leipzig, 1899.

L. Fillion.

POIL (hébreu : *śeʿâr*; Septante : θρίξ; Vulgate : *pilus*), production épidermique, composée d'une racine bulbeuse enfermée dans la peau, et d'une tige extérieure qui s'élève plus ou moins au dessus de la surface cutanée. Cette tige est creuse et imbibée d'un liquide colorant qui détermine la nuance du poil. — Le système pileux de l'homme comprend les cheveux (voir t. II, col. 684), les sourcils, les cils, la barbe (voir t. I, col. 1450; t. IV, col. 1330), les poils et les poils follets. Chez les animaux, le système pileux couvre à peu près tout le corps. Voir Laine, t. IV, col. 34, et, pour les poils de chèvre, ou *ʿizzim*, Exod., XXVI, 7; XXXVI, 14; I Reg., XIX, 13, et de chameau, Cilice, t. II, col. 759.

1° Esaü était velu, *śâʿir*, δασύς, *pilosus*, « comme un manteau de poil. » Gen., XXV, 26; XXVII, 11. La même particularité se remarquait chez le prophète Élie. IV Reg., I, 8. — Le poil de l'homme a la propriété de se hérisser sous l'empire de la frayeur : les cheveux se dressent sur la tête de celui qui a grand' peur. Job, V, 15, dit qu'au passage d'un esprit, tous les poils de sa chair se hérissèrent. — 2° Pour leur purification, les lévites eurent à passer le rasoir sur tout leur corps, à cause des impuretés dont le système pileux peut être le siège. Num., VIII, 7. Cette prescription ne s'étendait pas aux prêtres. Lev., XXI, 5. On pense, du reste, qu'elle ne fut en vigueur qu'au désert. Cf. *Negaim*, XIV, 4. Chez les Égyptiens, pour raison de pureté, les prêtres se rasaient

le corps entier tous les trois jours. Hérodote, II, 37. — 3° Des indications minutieuses sur l'examen des poils sont consignées dans la loi sur les lépreux. Le poil devenu tout blanc est un signe de contagion. Lev., XIII, 3, 10, 20, 25. Le poil devenu jaunâtre indique une autre espèce de mal. Lev., XIII, 30. Les poils noirs constituent au contraire un signe favorable. Lev., XIII, 37. On comprend que le liquide qui remplit le canal pileux et le colore soit lui-même altéré et décoloré dans le cas où la contagion a atteint le tissu épidermique. Le lépreux que l'on jugeait guéri devait raser tout son poil le premier et le septième jour de sa purification légale. Lev., XIV, 8, 9. — 4° Pour faire périr le dragon vénéré des Babyloniens, Daniel lui fit avaler des boules composées de poix, de graisse et de poils. L'animal dut étouffer à la suite d'une absorption si indigeste. Dan., XIV, 26. — Sur Is., VII, 20, voir PIED, col. 355.

H. LESÈTRE.

POING (hébreu : *'egrôf ;* Septante : πυγμή ; Vulgate : *pugnus*), main dont les doigts sont repliés en dedans, de manière à former une sorte de masse offensive ou défensive. — Celui qui frappait un autre avec le poing et le rendait malade, avait la charge de le faire soigner et de l'indemniser de son chômage. Exod., XXI, 18. Isaïe, LVIII, 4, observe qu'un jeûne accompagné de querelles et de coups de poings ne saurait plaire à Dieu. — Sur la coutume de se laver les mains πυγμῇ, « avec le poing », voir LAVER (SE) LES MAINS, t. IV, col. 137.

H. LESÈTRE.

POINTS-VOYELLES, nom donné aux signes massorétiques marquant les voyelles dans les Bibles hébraïques qu'on appelle pour cette raison ponctuées. Leur nom provient de ce que ces signes sont des points ou des petits traits. Voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 467, pour leur forme et leur valeur; col. 504, pour leur origine. Voir aussi PONCTUATION.

POIREAU (hébreu : *hâṣir;* Septante : πράσα; Vulgate : *porri*), un des légumes appréciés des Israélites.

I. DESCRIPTION. — Diverses espèces d'*Allium* sont cultivées comme condiment à cause de leur saveur âcre, mais agréable; d'autres chez qui l'arôme est moins pénétrant comptent parmi les herbes potagères, ainsi l'Oignon. Voir t. IV, col. 1762. C'est aussi le cas du Poireau, *A. Porrum*, L. (fig. 106). Dans la nombreuse série des aulx, cette espèce se distingue par son bulbe simple et allongé et surtout par ses feuilles planes, jamais creuses, garnissant dans sa moitié inférieure la tige épaisse et cylindrique, qui peut atteindre la taille d'un mètre au moment de la floraison. L'inflorescence globuleuse très ample naît d'une spathe herbacée terminée par une pointe 4 fois plus longue qu'elle. Les pièces du périanthe, de couleur blanchâtre ou carnée, sont rapprochées en cloche d'où font saillie les étamines au nombre de 6; les 3 filets inférieurs portent de chaque côté une longue pointe stipulaire dépassant au début les anthères rougeâtres. Le style reste inclus; la capsule trigone-arrondie s'ouvre en 3 valves à la maturité, pour laisser échapper les nombreuses graines noires aplaties, ridées.

On ne connaît pas la plante à l'état sauvage, mais Vilmorin regarde comme très probable son origine dérivée de l'*Allium Ampeloprasum,* vulgairement appelé Ail d'Orient, qui croît spontanément dans la région méditerranéenne, et n'en diffère guère que par la production de caïeux abondants, la brièveté et la caducité de la spathe, enfin par la substitution fréquente de bulbilles aux graines.

F. HY.

II. EXÉGÈSE. — A s'en tenir à la signification ordinaire de *hâṣir* on n'entendrait par ce mot que l'herbe, le gazon. Mais dans Num., XI, 5, ce terme semble bien désigner une plante particulière, une herbe potagère, comme les oignons et les aulx près desquels elle figure. Il nous souvient, disent les Israélites au désert, des poissons que nous mangions pour rien en Égypte, des concombres, des melons, *héhaṣir,* des oignons et des aulx. » Ici toutes les versions, les Septante, la Vulgate, le syriaque, le chaldéen, l'arabe, le samaritain, toutes ont traduit *haṣir* par poireau. Comme les hébreux désignaient par le terme très général *yéréq,* verdure, les légumes verts, ils pouvaient également appeler du nom d'herbe verte, *haṣir,* le poireau, sa couleur verte lui méritant bien cette dénomination. Cependant en lisant ce verset du livre des Nombres on peut être étonné de voir après *haqqiššuim,* les concombres, et *'abattihim* les melons, et avant *beṣalim* les oignons et *šûmîm* les aulx, le mot *hâṣir* mis au singulier. Sans doute ce pourrait être un collectif. Mais ne pourrait-on avancer une



106. — *Allium porrum.*

conjecture? חציר, *hâṣir,* ne serait-il pas une faute de copiste pour חצים, *hêṣim?* (Dans l'ancienne écriture surtout le *m* et le *r*, rapidement écrits, peuvent avoir une grande ressemblance.) *Hêṣîm* serait le pluriel de *hêṣ,* nom emprunté aux Égyptiens pour désigner le poireau, qui se dit en effet ⲏϫⲓ, *hedji,* en copte et qui rappelle l'hiéroglyphe, *hedj, hets.* Le nom des oignons *béṣél, beṣâlim,* n'est-il pas déjà un mot égyptien, *badjar,* avec la même lettre hébraïque צ, *ṣ,* pour rendre le *dj* égyptien? T. IV, col. 1765. *'Abattihim,* les melons ou pastèques, dans le même texte est aussi un nom d'origine égyptienne. T. IV, col. 951. La faute d'un copiste, introduisant au lieu de *haṣim,* nom d'origine égyptienne, un nom hébreu *haṣir* bien connu, aurai été l'origine de la leçon actuelle du texte hébreu.

Le poireau était très apprécié, et il l'est encore en Égypte et en Palestine. On connaît la satire de Juvénal, XV, 9, sur les Égyptiens :

> Porrum et cepe nefas violare, ac frangere morsu.
> O sanctas gentes, quibus hæc nascuntur in hortis
> Numina!

Les Égyptiens n'ont jamais adoré les poireaux. Tout ce qu'il y a de vrai dans ce texte c'est que le poireau était cultivé dans les jardins. Il entrait fréquemment dans l'alimentation. E. Levesque.

POIRIER. C'est par ce mot que les Septante traduisent *beka'im* dans I Par., XIV, 14, ἄπιον, et que la Vulgate rend le même terme hébreu, dans I Par., XIV, 14, et dans l'endroit parallèle, II Reg., V, 23, *pyrus*. Bien que le poirier, dont deux espèces sont indigènes, ait été connu et cultivé en Palestine, aucune raison ne permet cette identification. Les *beka'im* sont plutôt des mûriers. Voir t. IV, col. 1344.

POIS, légume cultivé en Palestine.

I. Description. — Le nom de pois a été attribué à plusieurs plantes annuelles de la famille des Légumineuses, tribu des Viciées, fournissant des graines alimentaires riches en fécule, sucre et gluten. Le genre *Cicer* se distingue aisément à ses gousses courtes et gonflées, renfermant chacune 2 graines bossuées et



107. — *Cicer Arietinum.*

ridées, et surtout à ses feuilles formées de 6 à 8 paires de folioles, terminées par une foliole impaire, sans vrille. L'espèce principale est le *C. Arietinum* L. (fig. 107), vulgairement pois-chiche. Les vrais *Pisum* ont de très larges stipules foliaires, plus développées même que les folioles, dont le nombre est réduit de 1 à 3 paires avec une vrille terminale et ramifiée. Les gousses longues et comprimées renferment des graines nombreuses. L'espèce cultivée communément dans les jardins sous le nom de *petit pois* est le *P. sativum* L. (fig. 108) à fleurs blanches ou bleuâtres, et à graines rondes. Elle n'est, sans doute, pas distincte spécifiquement du *P. arvense* à corolle plus teintée, surtout sur les ailes qui sont d'un pourpre noir, et à graines anguleuses par compression réciproque. Cette dernière forme, plus robuste et aussi plus résistante aux froids, se cultive en pleins champs comme plante fourragère. A l'heure actuelle on ne connait à l'état spontané ni l'une ni l'autre, mais seulement échappées des cultures. Aussi pense-t-on communément qu'elles sont dérivées de certains *Pisum* croissant dans les bois de la région méditerranéenne et de l'Asie centrale, et ayant pour type le *P. elatius* de Bieberstein. Les différences tirées de la dimension du pédoncule et des gousses paraissent insignifiantes. Celles même de la graine légèrement granuleuse chez la plante des broussailles, tandis qu'elle est lisse dans les races cultivées, ne dépassent pas non plus la limite des variations provoquées artificiellement. Or c'est de temps immémorial que les pois sont introduits dans la culture pour la nourriture de l'homme ou des animaux domestiques. F. Hy.

II. Exégèse. — Le pois se rencontre dans la Vulgate pour traduire le mot hébreu קלי, *qâli*, qui est répété une seconde fois dans II Reg., XVII, 28. Lorsque David arriva à Mahanaïm, on vint lui offrir du froment, de l'orge, de la farine, et *qâli* (Septante : ἄλιτον; Vulgate : *polentam*), « du grain grillé »; puis des fèves, des lentilles, et *qâli* (omis dans Septante; Vulgate : *frixum cicer*), « des pois grillés ». Dans le premier cas, *qâli* est regardé généralement comme étant du grain grillé. On vient apporter à David du froment et de l'orge, c'est-à-dire des grains de ces deux céréales en nature, et aussi en farine et en grains grillés. Les grains grillés sont une nourriture très usitée dans les pays orientaux. W. Thomson, *The Land and the Book*, in-8°, Londres, 1885, p. 648. Mais quand le mot *qâli* revient pour la seconde fois dans le même verset, certains auteurs pensent que c'est le fait d'une distraction de copiste qui



108. — *Pisum sativum.*

l'aurait répété à tort : aussi les Septante n'ont rien en cet endroit. D'autres au contraire croient que cette répétition est justifiée. Après avoir offert à David des céréales en nature et préparées, on lui présente aussi des graines légumineuses en nature et grillées : « des fèves, des lentilles et des pois grillés. » Rabbi Isaïe cité par O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 233 et aussi Rabbi Salomon, *Aboda Zarah*, f. 38, 2, admettent deux espèces de *qâli*, ou grain grillé, l'une faite de blé ou d'orge, l'autre de graines légumineuses. On aurait ainsi une explication suffisante de *qâli* dans le même verset. Pour J. Kitto, *Cyclopædia*, in-8°, Édimbourg, 1864, t. II, p. 607, *qâli* à la seconde fois, serait un mot différent du premier, mais par une ponctuation fautive, ramené à la même forme, et serait à rapprocher du sanscrit *kallæ, kullæ*, qui signifie graines de légumineuses, et spécialement pois, soit pois-chiche, soit pois gris et petit pois. Le pois qui était certainement cultivé en Palestine, serait ainsi mentionné à côté de la fève et de la lentille, et se serait nommé peut-être *qalli*. La conjecture est bien hasardée. O. Celsius, *Hierobotanicon*, t. II, p. 231-234. — Les pois étaient vraisemblablement compris dans les espèces diverses de *zêr'ônim*, « graines légumineuses » dont se nourrissaient Daniel et ses trois compagnons à la cour de Nabuchodonosor. — Quelques auteurs, comme Reynier, *Economie des Arabes et des Juifs*, p. 430,

cherchent à identifier de *qéṣaḥ* d'Isaïe, XXVIII, 24-27, avec le pois-chiche; mais ce nom désigne la nielle (*Nigella sativa*) ou cumin noir. Voir Gith, t. III, col. 244. A. de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, in-8°, Paris, 1886, p. 259. E. Levesque.

POISON (hébreu : *ḥêmâh*, « ce qui brûle; » *r'ôs*, ce qui vient de la plante vénéneuse; *merorâh;* Septante : ἰός; Vulgate : *venenum*), substance d'origine animale ou végétale, qui est nuisible ou mortelle pour l'organisme humain. — Il n'est guère parlé de poison qu'une seule fois dans le sens propre : Ptolémée Macron se donna la mort par le poison, φαρμακεύσας, *veneno*. II Mach., X, 13. Le mot φαρμακεία, employé dans le grec biblique, Exod., VII, 11; VIII, 7, 18, etc.; Gal., V, 10; Apoc., IX, 21, et traduit par *veneficium*, ne suppose pas l'usage des poisons, mais seulement les sortilèges et les pratiques magiques, tandis que le verbe φαρμακεύω des Machabées y signifie « empoisonner ». — Notre-Seigneur, en envoyant ses Apôtres, leur promet que s'ils prennent quelque breuvage mortel, θανάσιμος, ils n'en éprouveront aucun mal. Marc., XVI, 18. — Au figuré, le venin des reptiles, *ḥêmâh*, θυμός, *furor*, fera périr les ennemis de Dieu. Deut., XXXII, 24. Une peste venimeuse, *meriri*, les frappera. Deut., XXXII, 24. Leur raisin deviendra vénéneux et leur vin se changera en venin, *r'ôs*, θυμός, χολή, *venenum*, *fel*. Deut., XXXII, 32, 33. Pour *r'ôs*, dans le sens de venin, voir Pavot, t. IV, col. 2239. Le pain du méchant se change en venin, *merorâh*, χολή, *fel*, Job, XX, 14, car lui-même a sucé le venin de l'aspic, Septante : « la langue du serpent le fera périr », Vulgate : *caput*, « tête, » sens ordinaire de *r'oš*, qui ne convient pas ici. Job, XX, 16. Le vin mord comme un serpent, Prov., XXIII, 32; d'après les versions, il répandra le venin, ἰός, *venena*. Dieu fait boire à son peuple infidèle et aux faux prophètes l'eau de poison, *r'oš*, χολή, *fel*. Jer., VIII, 14; IX, 14; XXIII, 15. Les riches d'Israël ont changé le droit en poison, c'est-à-dire qu'ils en font un moyen de nuire au peuple. Am., VI, 13. Le venin des impies, *ḥêmâh*, θυμός, *furor*, est semblable à celui des serpents, Ps. LVIII (LVII), 5; ils ont sous les lèvres le venin de l'aspic. Ps. CXL (CXXXIX), 4; Rom., III, 13. La langue, si l'on n'y prend garde, répand un poison mortel. Jacob., III, 8. L'apôtre compare ainsi à la langue du serpent venimeux celle de l'homme aux paroles impies et méchantes. H. Lesêtre.

1. POISSON (hébreu : *dâg*, *dâ'g*, *dâgâh*, *tannin*, « le monstre marin »; Septante : ἰχθύς, κῆτος; Vulgate : *piscis, cete, cetus*), animal vertébré, vivant dans l'eau et y respirant au moyen de branchies, organes qui empruntent à l'eau même l'oxygène nécessaire à la vie. Sur les mammifères qui vivent aussi au sein des eaux et sont généralement désignés par les mots *tannin*, κῆτος, *cete*. Voir Cétacés, t. II, col. 405. Les poissons forment de très nombreuses espèces, que les naturalistes divisent plus communément en cinq ordres. Ils ont l'intelligence nulle, la vue très courte, mais l'odorat très développé. Leur conformation et leur système musculaire leur permettent de se mouvoir très rapidement dans l'eau. Leur appétit est très vorace; ils se dévorent les uns les autres et sont doués d'une prodigieuse fécondité qui aide chaque espèce à survivre à toutes les exterminations.

I. Remarques générales. — 1° La Sainte Écriture n'entre dans aucun détail caractéristique sur les poissons. Elle se contente de les mentionner d'une manière générale. Après avoir créé tout ce qui se meut dans les eaux, selon son espèce, Gen., I, 21, Dieu soumit les poissons à la domination de l'homme, Gen., I, 26, 28; IX, 2; Ps. VIII, 9, domination qui se borne pratiquement pour l'homme à s'emparer des poissons, quand il le peut, pour en faire sa nourriture. Œuvre de Dieu, comme tous les autres êtres, les poissons de la mer rendent témoignage à la puissance du Créateur. Job, XII, 8. Ils tremblent devant lui, c'est-à-dire ne sont que de pauvres créatures en face de sa majesté. Ezech., XXXVIII, 20. Leur abondance marque la bénédiction, Ezech., XLVII, 9, 10, et leur destruction, la colère de Dieu. Is., L, 2; Os., IV, 3; Soph., I, 3. — 2° Il était permis aux Israélites de manger des poissons, mais seulement ceux qui sont pourvus de nageoires et d'écailles. Les poissons sans nageoires ou sans écailles devaient leur être en abomination. Lev., XI, 9-12. La restriction n'était pas considérable. Elle comprenait les silures, par conséquent le *silurus auritus* du Nil, et d'autres de la même espèce qui sont très communs dans les eaux douces en Orient; les raies, qui habitent exclusivement la mer; les lamproies, qui au printemps remontent les fleuves et les rivières pour frayer; les squales, poissons marins très voraces qui forment plusieurs espèces. Les docteurs y joignirent par la suite les murénidés ou anguilles, dont les écailles sont petites et peu visibles. La plupart de ces poissons ont une chair agréable, mais parfois un peu indigeste. La principale raison de leur prohibition provenait donc uniquement de la volonté divine, qui s'affirmait en imposant aux Israélites

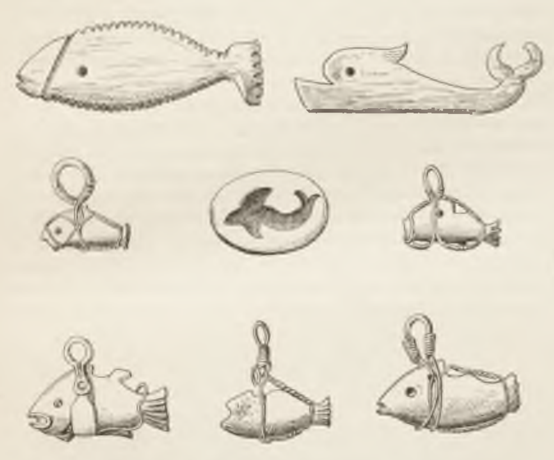


109. — Poisson en bronze trouvé dans une nécropole punique. D'après un dessin de M. J. d'Anselme (Delattre, *La nécropole punique de Douïmès, fouilles de 1893-1894*, fig. 3, p. 1).

une privation d'ailleurs assez légère. Saint Paul signale la différence qu'il y a entre la chair du poisson et celle des autres animaux. I Cor., XV, 39. — 3° Il est dit de Salomon qu'il disserta sur les poissons. III Reg., IV, 33. Il est à croire que le roi avait des connaissances assez étendues sur le grand nombre des espèces qui peuplent les eaux palestiniennes. Toutefois, il est remarquable, observe Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 284, qu'on ne trouve en hébreu aucun nom particulier de poisson, alors que la langue grecque en possède plus de quatre cents. — 4° La Loi défendait formellement « toute image de poisson qui vit dans les eaux au-dessous de la terre ». Deut., IV, 18. La prohibition n'était pas restreinte aux seuls poissons. Elle avait pour but de détourner les Israélites d'une forme d'idolâtrie commune aux peuples qui les entouraient. Les Philistins avaient leur dieu-poisson, Dagon, *dâgôn*, dont le nom vient de *dâg*. Voir Dagon, t. II, col. 1204. Les Phéniciens et les Carthaginois vénéraient les poissons; ils en portaient les images sur eux comme amulettes et se faisaient enterrer avec elles après leur mort. Le P. Delattre, dans ses fouilles des nécropoles puniques, en a trouvé un grand nombre en bronze (fig. 109), en os, en ivoire, en lapis-lazuli (fig. 110). D'après Hérodote, II, 72, les Égyptiens regardaient comme sacrés un gros poisson du Nil, appelé lépidote, et l'anguille. Les Chaldéens honoraient aussi un dieu-poisson, Oannès (t. I, fig. 316, col. 1154), qui passait pour avoir instruit les premiers hommes. Cf. Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, Paris, 1880, t. I, p. 585. Il n'était donc pas inutile de prémunir sévèrement les Israélites contre tout danger d'imitation de ces cultes grossiers. Aujourd'hui encore, dans la Syrie occidentale, l'ancien culte rendu à Dagon se perpétue sous forme de vénération envers certains poissons qu'il est défendu de pêcher. Tel est le *capoeta fratercula* (fig. 111), nourri avec sollicitude dans des bassins spéciaux à Tripoli.

Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 58; Élien, *Hist. animal.*, x, 46; xii, 2; Xénophon, *Anabas.*, i, 4, 9; Strabon, xvii, 812; Diodore de Sicile, ii, 4.

II. Les poissons d'Égypte. — 1° En bénissant les fils de Joseph, Jacob dit : « Qu'ils multiplient (*îdgû*, qu'ils poissonnent) en abondance au milieu du pays ». Gen., xlviii, 16. Il y a là une allusion à la grande fécondité des poissons et à leur abondance particulière dans le Nil et ses canaux. Au désert, les Israélites se souvenaient des poissons qu'ils mangeaient pour rien



110. — Poissons en os, ivoire et lapis-lazuli, trouvés dans les nécropoles de Carthage. Celui qui est figuré au milieu en noir est gravé sur une pastille de verre. D'après le P. Delattre.

en Égypte, Num., xi, 5, tant ils étaient abondants et faciles à prendre. Ce sont ces poissons qui, pendant la première plaie, moururent à cause de l'infection du fleuve. Exod., vii, 18, 21; Ps. cv (civ), 29. Quand les Israélites se plaignirent de leur nourriture près du Sinaï, Moïse fit cette réflexion : « Leur ramassera-t-on tous les poissons de la mer, pour qu'ils en aient assez? » Num., xi, 22. — 2° Les poissons marins des côtes d'Égypte et de la Palestine sont ceux qu'on trouve dans toute la Méditerranée. Quelques espèces, les mulets par exemple, y abondent particulièrement. Certains



111. — *Capoeta fratercula*. D'après Lortet, *La Syrie*, p. 58.

cétacés, marsouins et dauphins, y sont aussi très communs, mais ne pouvaient servir à la nourriture des Israélites. — 3° De nombreuses espèces peuplent le Nil et les divers canaux qui en dérivent. « Beaucoup de poissons de mer montent frayer en eau douce, les clupées, les mugils, les perches, le labre, et poussent leurs excursions très haut dans le Saïd. Les espèces qui ne sortent pas de la Méditerranée sont arrivées du fond de l'Éthiopie, et en arrivent encore chaque année avec la crue, le raschal, le raï, la tortue molle, le docmac, les mormyres. Plusieurs atteignent une taille gigantesque, le bayad et la tortue près de 1 mètre, le latus jusqu'à 3 mètres; d'autres se distinguent par leurs propriétés électriques, comme le silure trembleur. Le fahaka (fig. 112) est un poisson allongé, qui naît au delà des cataractes. Le Nil l'entraîne d'autant plus aisément qu'il a la faculté de s'emplir d'air et de se gonfler à volonté : quand il est tendu outre mesure, il bascule et file à la dérive, le ventre au vent et tout semé d'épines qui lui prêtent l'apparence d'un hérisson. Pendant l'inondation, il roule de canal en canal au gré du courant; les eaux en se retirant l'abandonnent dans les champs limoneux, où il devient la proie des oiseaux ou chacals, et sert de jouet aux enfants. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1895, t. i, p. 35, 36. Cf. J. Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire naturelle des poissons du Nil*, dans la *Description de l'Égypte*, t. xxiv, p. 176-217. Tous ces poissons sont en quantité prodigieuse. Si, même avant la promulgation de la loi sur les animaux impurs, les Israélites s'abstenaient de plusieurs d'entre eux par raison d'hygiène,



112. — *Fahaka* du Nil.
D'après Maspero, *Histoire ancienne*, t. i, p. 36.

particulièrement des silures, ils en avaient à leur disposition beaucoup d'autres appartenant aux genres brême, spare, perche, labre, carpe, chromis, etc. Voir t. ii, fig. 622, col. 2044, un eunuque apportant à une Égyptienne des poissons dans un panier. — 4° Dans sa prophétie contre l'Égypte, Isaïe, xix, 8, prédit le dessèchement du fleuve et des canaux, l'infection des eaux et la perte des poissons, au grand désespoir des pêcheurs. Ezéchiel, xxix, 4, 5, annonce également la destruction des poissons, en punition de l'orgueil égyptien.

III. Les poissons de Palestine. — 1° *Au lac de Tibériade.* — Les poissons sont prodigieusement abondants dans ce lac. Comme ceux du Jourdain et de ses affluents, ils présentent une grande ressemblance avec les poissons du Nil, au point qu'autrefois on croyait à une



113. — *Chromis Simonis*. D'après Lortet, *La Syrie*, p. 507.

communication souterraine entre le fleuve égyptien et les eaux palestiniennes. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, iii, x, 8. Ces poissons forment parfois des bancs étendus et épais, qui agitent l'eau à la surface comme le ferait une violente averse. Ils appartiennent aux genres *chromis, clarias, capoeta, barbus, blennius, discognathus* et *nemachilus*. Les *chromis* sont représentés par de nombreuses espèces. Ces poissons, longs d'une vingtaine de centimètres à peine, ont la spécialité de garder leurs alevins dans leur gueule durant plusieurs semaines, jusqu'à ce que ceux-ci soient de taille à se suffire à eux-mêmes. « Une de ces espèces, le *chromis Simonis* (fig. 113), a une gueule énorme, comparée aux dimensions du corps; au printemps, les joues du mâle sont toujours gonflées par les œufs, ou le fretin, qu'il transporte ainsi partout avec lui... J'ai vu maintes

fois la femelle en pondre une quantité considérable, deux cents environ, au milieu des joncs et des roseaux, dans une petite excavation qu'elle creuse en se frottant dans la vase... Quelques minutes plus tard, le mâle prend avec ses lèvres les œufs, les uns après les autres, et les fait glisser dans l'intérieur de sa gueule, contre ses joues qui se gonflent alors d'une manière étrange... Au sein de cette cavité incubatrice d'un nouveau genre, les œufs subissent en quelques jours toutes leurs métamorphoses. Les petits, qui prennent rapidement un volume considérable, paraissent bien gênés dans leur étroite prison... et ne quittent cette demeure que lorsqu'ils sont longs de dix millimètres, et alors assez forts et agiles pour échapper facilement à leurs nombreux ennemis. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 506. L'*hemichromis sacra* se rencontre, au mois de juin, avec la gueule pleine d'œufs et d'alevins, atteignant parfois le nombre de deux cent cinquante. Les *chromis Tiberiadis, niloticus* et *microstomus*, de plus grande taille que les précédents, sont préférés par les pêcheurs. Les alevins que contient ainsi la gueule des chromis ont une couleur argentée et tombent sur le sable comme des gouttelettes de mercure. Ce fut très probablement dans la gueule d'un *chromis* que, sur l'ordre du Seigneur, saint Pierre trouva un jour, non plus des alevins, mais le statère destiné à payer le



114. — *Clarias macracanthus* des rives vaseuses et herbeuses du lac de Tibériade. D'après Lortet, *La Syrie*, p. 509.

tribut. Matth., XVII, 26. Le poisson, malgré la présence du statère dans sa bouche, n'eut pas plus de difficulté à saisir l'hameçon, que n'en avaient ses semblables pour saisir la proie destinée à les nourrir, dans le temps que leur bouche était encombrée par leurs alevins. Un des poissons les plus curieux du lac est un siluridé, le *clarias macracanthus* (fig. 114), analogue au *clarias anguillaris* d'Égypte, le *coracinus* de Josèphe, *Bell. jud.*, III, X, 8. Il atteint plus d'un mètre de longueur, peut vivre plusieurs jours hors de l'eau, et fait entendre, quand on le prend ou qu'on le frappe, des espèces de miaulements comme ceux d'un chat. Il a une vessie natatoire qu'il peut remplir d'air, qui lui permet de respirer hors de l'eau comme les dipneustes, et qui, en se contractant, imite le bruit d'un miaulement. Ce poisson, dépourvu d'écailles, ne pouvait être mangé par les Israélites. Les poissons du lac servent de proie aux pélicans et aux grèbes huppés, échassiers qui fréquentent la Palestine en très grand nombre. Ces derniers s'attaquent aux *chromis* pour les dévorer; mais, quand ils les trouvent trop gros, ils se contentent de leur enlever les yeux avec leur long bec. Aussi prend-on souvent des poissons aveugles dans le lac. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 508-510.

2° *Dans le Jourdain et ses affluents.* — Le Jourdain nourrit une grande quantité de poissons que chassent les martins-pêcheurs, mais qui se multiplient d'autant plus aisément que, par suite d'un préjugé, les Arabes n'y touchent jamais. Les espèces ne diffèrent pas de celles qui peuplent le lac de Tibériade. On pêche le plus fréquemment les *capoeta Syriaca, socialis* et *Damascina*, poissons argentés comme les truites de montagne, les *barbus canis* et *longiceps*, d'assez grande taille et pourvus de tentacules de chaque côté du museau; le *cyprinodon cypris*, petit poisson de cinq centimètres de long, et quelquefois le *clarias macracanthus*. Les torrents qui se jettent dans le Jourdain ont les mêmes espèces que le fleuve. Les petits ruisseaux du Kelt, aux environs de Jéricho, nourrissent le *capoeta Damascina*, le *Discognathus lamta* et le *cyprinodon cypris*. Le *barbus longiceps* abonde surtout dans le Jaboc. Le lac Houléh a les mêmes habitants que le lac de Tibériade. Mais tous les poissons qu'entraîne le violent courant du Jourdain périssent dès qu'ils atteignent les eaux de la mer Morte. Cf. Ezéch., XLVII, 9, 10. Voir JOURDAIN, t. III, col. 1739; MORTE (MER), t. IV, col. 1300. On trouve aussi en grande abondance dans des sources même salées ou chaudes, de petits poissons argentés, le *cyprinodon Sophiæ*, le *cyprinodon dispar*, et d'autres analogues. Le *cyprinodon dispar* (fig. 115), long de cinq centimètres à peine, est d'un gris argenté et verdâtre sur le dos. Des points pigmentaires d'un noir intense sont semés sur les flancs, le ventre et les nageoires. Ce poisson vit dans les sources chaudes, fortement salées et parfois quelque peu sulfureuses. Mais, comme tous les autres, il périt sitôt qu'on le plonge dans l'eau de la mer Morte. La source Aïn Sghaïr, salée, sulfureuse et d'une température de 20°, renferme des myriades de *cyprinodon Sophiæ*, longs



115. — *Cyprinodon dispar* de Palestine. D'après Lortet, *La Syrie*, p. 439.

de trois ou quatre centimètres à peine. Ces poissons sont d'un brun verdâtre, avec des raies argentées verticales sur les flancs. Ils se meuvent avec grande agilité et se nourrissent surtout de larves de moustiques. Près du lac Houléh, la source Aïn Mellâhâh nourrit des *cyprinodon dispar* et des *capoeta fratercula*. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 438, 439, 444, 540. Il arrivait parfois que les torrents aboutissant au Jourdain se tarissaient. Alors se réalisait ce que dit Isaïe, L, 2 : « Je changerai les fleuves en désert, leurs poissons pourriront faute d'eau et ils périront de soif. »

IV. LE POISSON DE JONAS. — Le texte sacré dit que « Jéhovah fit venir un grand poisson, *dâg gâdôl*, pour engloutir Jonas, et Jonas fut dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits. » Jon., II, 1. Dans saint Matthieu, XII, 40, le poisson est appelé un monstre marin, κῆτος, *cetus*. Tout d'abord, il n'est nullement nécessaire de supposer que Dieu ait créé un poisson spécial pour engloutir le prophète. Il « fit venir », c'est-à-dire prit soin que le monstre se trouvât là au moment voulu. Notre-Seigneur lui-même fait allusion à l'événement et le présente comme un signe, c'est-à-dire comme un fait miraculeux destiné à prouver ou à figurer quelque chose. Matth., XII, 39; Luc., XI, 29. Les mots *dâg gâdôl*, « grand poisson », κῆτος, employés par les Septante et par saint Matthieu, *piscis grandis* de la Vulgate, ne préjugent absolument rien quant à la nature de l'animal en question. Il ne saurait être la baleine dont le pharynx est beaucoup trop étroit pour avaler une proie considérable. Voir BALEINE, t. I, col. 1413. Mais dans la Méditerranée se trouvent d'autres monstres capables d'engloutir un homme tout entier. Tels sont par exemple le *pristis* ou scie, dont la

taille peut atteindre de trois à cinq mètres; le squale, poisson de grande taille dont la voracité est prodigieuse; la lamie, de dimension extraordinaire et dont le poids peut atteindre 15000 kilogrammes, et surtout le requin ou *carcharias,* d'une force et d'une voracité étonnantes et dont la taille peut aller jusqu'à neuf et dix mètres. Tous ces poissons appartiennent à la famille des sélaciens ou plagiostomes, dont la bouche est placée transversalement au-dessous du museau. Dans leur mythe d'Hercule englouti par un monstre marin qu'avait envoyé Neptune, puis rejeté sain et sauf, les Grecs faisaient intervenir un *carcharias,* κάρχαρος κύων, *canis carcharias* ou requin. Cf. Lycophron, *Cassandr.,* 34. On cite plusieurs cas d'hommes engloutis tout entiers par des requins, entre autres celui d'un matelot qui, en 1759, tomba à la mer dans la gueule d'un requin qui suivait le navire. Le monstre, blessé à coups de fusil, rendit aussitôt le matelot un peu contusionné. Cf. S. Muller, *Des Ritt. von Linné volst. Natursystem.,* Nuremberg, 1774, p. 268, 269. Le cas d'un homme englouti par un poisson, comme le fut Jonas, est donc naturellement possible. Il est dit que le prophète resta trois jours et trois nuits dans le ventre du monstre. Jon., II, 2. Cette expression doit s'entendre, à la manière hébraïque, non de 72 heures, mais de beaucoup moins, peut-être de 30 ou 40. Ce séjour de Jonas au sein du poisson, sa survivance dans un pareil milieu et ensuite sa délivrance sur le rivage ne sont pas présentés par le texte sacré comme des faits naturels. On ne peut donc leur opposer d'autres objections que celles qu'on fait contre tous les miracles. Voir JONAS 2, t. III, col. 1608-1609. Cf. F. Baringius, *De ceto Jonæ,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. II, p. 217-219; Rosenmüller, *Prophetæ minores,* Leipzig, p. 354-356, 374; T. J. Lamy, *Jonas,* dans le *Diction. apologétique* de Jaugey, p. 1705-1714. Sur les représentations de Jonas et du poisson dans l'iconographie chrétienne primitive, voir Martigny, *Diction. des antiquités chrétiennes,* Paris, 1877, p. 398.

V. LE POISSON DE TOBIE. — Le jeune Tobie descendait sur la rive du Tigre pour se laver les pieds, quand un poisson énorme, ἰχθὺς μέγας, *piscis immanis,* sortit pour le dévorer, ou, d'après le *Sinaïticus,* chercha à lui happer le pied. Tobie fut épouvanté, mais, sur l'ordre de l'ange, il tira le poisson par les ouïes jusque sur la rive. Tob., VI, 2-4. Le texte sacré ne dit rien sur la nature de ce poisson. L'Euphrate et le Tigre sont très poissonneux. Les riverains n'ont longtemps vécu que de poisson, qu'ils mangeaient frais, salé ou fumé. Ils le séchaient au soleil, le pilaient dans un mortier, tamisaient la poudre et en faisaient des sortes de pains ou de gâteaux. Hérodote, I, 200. Le barbeau, la carpe, l'anguille, la murène, le silure prospèrent et prennent de fortes dimensions dans ces eaux lentes. On y trouve aussi une curieuse espèce de grondin. « Il séjourne dans l'eau à l'ordinaire, mais l'air libre ne l'effraie point : il saute sur les berges, grimpe aux arbres sans trop de peine, s'oublie volontiers sur les bancs de boue que la marée découvre et s'y vautre au soleil, sauf à s'enlizer en un clin d'œil si quelque oiseau l'avise de trop près. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. I, p. 556. On a conjecturé que le poisson de Tobie était un silure, mais on a contesté qu'il ait pu s'élancer pour attaquer l'homme. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* p. 293. Le *Sinaïticus* et la Vulgate parlent d'un grand poisson. Le texte grec de la Sixtine dit seulement qu' « un poisson s'élança du fleuve ». Il ne serait pas impossible que ce poisson non qualifié, qui sauta du fleuve, ne fût autre que le grondin. Il devait, en tous cas, être à la fois de taille assez faible pour que le jeune homme pût le tirer à lui, et pourtant assez volumineux pour fournir les provisions qui suffirent aux deux voyageurs jusqu'à Ragès. Tob., VI, 6. Une fresque du cimetière de Thrason représente Tobie offrant à l'ange le poisson qu'il vient de prendre (fig. 116). Cf. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne,* Paris, t. I, 1899, p. 303. Sur l'emploi du fiel de poisson pour la guérison des yeux, voir FIEL, t. II, col. 2234. Voir aussi TOBIE.

VI. LE MARCHÉ AUX POISSONS. — Dans l'ancienne Jérusalem, il y avait une porte des Poissons, ainsi nommée parce que les provisions de poisson arrivaient par là, de la mer et du lac de Tibériade. II Par., XXXIII, 14; II Esd., III, 3; XII, 38; Soph., I, 10. Des marchands tyriens vendaient le poisson dans la ville; Néhémie fut même obligé de prendre des mesures rigoureuses pour les empêcher d'exercer leur commerce le jour du sabbat. II Esd., XIII, 16. Le poisson qu'ils vendaient n'était pas frais, à cause de la distance à parcourir, mais salé ou séché au soleil. Voir le marchand de poisson d'un ancien bazar égyptien, t. II, fig. 512, col. 1555. Le poisson de mer frais ne pouvait guère venir à Jérusalem que de Joppé. Les Phéniciens avaient de grandes pêcheries maritimes et exportaient en Palestine une partie de leur poisson. Les habitants de plusieurs bourgs de la côte ne vivaient que de leur pêche. Le lac de Tibériade fournissait les poissons d'eau douce. Un grand nombre de bateaux y pêchaient au temps de Notre-Seigneur. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* III, X, 9. Des poissons salés arrivaient aussi d'Égypte. Le τάριχος ou salaison s'y préparait en un grand nombre d'endroits, d'où la fréquence du nom de lieu Ταριχέαι. *Machschirin,* VI, 3. Cf. Hérodote, II, 149. Le thon salé ou *kolias* provenait d'Espagne, dont les salaisons étaient renommées. *Schabbath,* XXII, 2; *Machschirin,* VI, 3. Cf. Pline, *H. N.,* XXXII, 146; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* Leipzig, t. II, 1898, p. 57, 58. Sauf au bord de la mer et du lac tous les poissons n'étaient transportés et utilisés qu'après avoir été salés ou séchés au soleil. Le peuple se contentait de cette nourriture.



116. — Tobie offrant à l'ange le poisson.
Peinture de la catacombe des Saints-Thrason-et-Saturnin.
D'après Martigny, *Dictionnaire,* p. 760.

VII. LES POISSONS DANS L'ÉVANGILE. — Les évangélistes mentionnent les poissons à propos des pêches ordinaires, Matth., XIII, 47, ou miraculeuses. Luc., V, 6; Joa., XXI, 6-13. Voir PÊCHE, col. 6. Ils en parlent surtout au point de vue de la nourriture. Notre-Seigneur dit qu'un père ne donnerait pas un serpent à son enfant qui lui demande un poisson. Matth., VII, 10; Luc., XI, 11. Le poisson et le serpent ont une certaine ressemblance; mais l'un est comestible et l'autre nuisible. A la première multiplication des pains, un enfant a deux poissons, assez petits, sans doute, puisqu'il peut les porter en chemin avec cinq pains. Matth., XIV, 17; Marc., VI, 38, 41; Luc., IX, 13; Joa., VI, 9. A la seconde multiplication, on trouve parmi les assistants quelques

petits poissons. Matth., xv, 34. Ces poissons, salés ou séchés, faisaient partie des provisions de route dont se munissait ordinairement l'Israélite. — Après la résurrection, au cénacle, les Apôtres offrent à Notre-Seigneur un morceau de poisson rôti. Luc., xxiv, 42. A son tour, sur les bords du lac de Tibériade, le Sauveur a disposé



117. — Poisson, personnifiant Notre-Seigneur, portant une corbeille de pains.
D'après Martigny, *Dictionnaire*, p. 291.

pour eux du poisson qui rôtit sur des charbons ardents. Joa., xxi, 9. — Les miracles de la multiplication des pains suggérèrent aux premiers chrétiens l'idée d'un symbole eucharistique qu'on trouve représenté dans les catacombes. C'est un poisson portant une corbeille de pains (fig. 117). Voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* 3e édit., p. 291. Cf. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne,* Paris, 1900, t. ii, p. 170.



118. — Poisson de bronze, figure de Notre-Seigneur.
D'après Martigny, *Dictionnaire*, p. 655.

A cause de son nom grec, le poisson devint lui-même le symbole du Christ. On observa de bonne heure que les cinq lettres du mot ἰχθύς fournissaient les initiales des cinq mots Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ, « Jésus-Christ, de Dieu Fils, Sauveur. » Des poissons de verre ou de métal étaient portés comme objets de piété, au moyen desquels les chrétiens se reconnaissaient entre eux. On gravait des poissons sur des anneaux, sur



119. — Ancre debout, figurant une croix, d'où descend une ligne à laquelle est pris un poisson, image du chrétien.
D'après Martigny, *Dictionnaire*, p. 657.

l'ivoire, les pierres précieuses, etc. Parfois des inscriptions étaient tracées sur le poisson lui-même, pour accuser davantage sa signification. On lit sur un poisson de bronze (fig. 118) le mot CWCAIC, « sauve », ce qui fait que l'ensemble constitue cette invocation : « Jesus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur, sauve-nous. » Le poisson pris à l'hameçon (fig. 119) figure le chrétien converti par la prédication évangélique. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* p. 653-659.

H. Lesêtre.

2. POISSONS (PORTE DES) à Jérusalem. Voir Jérusalem, 2°, t. iii, col. 1364.

POITRINE (hébreu : *ḥazéh;* chaldéen : *ḥădin;* Septante : στῆθος, στηθύνιον ; Vulgate : *pectus, pectusculum*), partie antérieure du corps, située entre le ventre et le cou. — 1° Le mot *ḥazéh* n'est employé que pour désigner la poitrine des victimes offertes dans les sacrifices pacifiques. Cette poitrine était détachée, balancée devant le Seigneur et ensuite appartenait ordinairement aux prêtres. Exod., xxix, 26, 27 ; Lev., vii, 30, 31 ; ix, 20, 21 ; x, 1. — 2° Dans plusieurs passages, les versions prennent la poitrine pour désigner le ventre, Gen., iii, 14, et surtout les organes du sentiment, tels que les concevaient les auteurs sacrés, le cœur, Judith, iii, 11, les reins, les entrailles, le sein, etc. La statue vue en songe par Nabuchodonosor avait la poitrine et les bras d'argent. Dan., ii, 32. Au moment de l'attentat d'Héliodore, les femmes de Jérusalem se couvrirent la poitrine d'un cilice, en signe de deuil. II Mach., iii, 19. Les sept anges de l'Apocalypse, xv, 6, portaient des ceintures d'or autour de la poitrine. — 3° Dans le deuil ou le repentir, on se frappe la poitrine. Nah., ii, 7; Luc., xviii, 13; xxiii, 48. Ce geste est naturel; c'est la révélation publique de ce qui est caché au fond du cœur, douleur ou regret. Cf. S. Augustin, *Serm.*, 67, t. xxxviii, col. 433. — A la dernière Cène, saint Jean reposa sa tête sur la poitrine de Jésus, Joa., xiii, 25; xxi, 20, ce qui marquait l'amour du Sauveur pour le disciple, et celui du disciple pour son divin Maître.

H. Lesêtre.

POIVRETTE COMMUNE, nom vulgaire de la nigelle ou nielle cultivée, dont la graine servait de condiment dans l'Orient et qui était appelée *gith* en latin. Voir Gith, t. iii, col. 244.

POIX (hébreu : *zéfét;* Septante : πίσσα; Vulgate : *pix*), substance résineuse ou bitumineuse, extraite des pins et des sapins. Cette substance est de la térébenthine qui se fond à chaud dans l'eau ; d'aspect jaunâtre, elle est grasse au toucher, tient aux mains et est imperméable à l'eau; elle se ramollit seulement à la chaleur. — La corbeille de jonc dans laquelle Moïse fut exposé sur le Nil était enduite de bitume et de poix, pour que l'eau n'y pénétrât pas. Exod., ii, 3. — Dans sa prophétie contre Édom, Isaïe, xxxiv, 9, dit que les torrents de son territoire seront changés en poix et que la terre elle-même deviendra de la poix brûlante. Le prophète fait allusion à la configuration du pays qui, situé au sud-ouest de la mer Morte, a vu les éruptions de matières bitumineuses dans lesquelles ont péri Sodome et les villes coupables. Voir t. iii, col. 830. Les phénomènes qu'il prédit ne sont que des images du châtiment qui menace l'Idumée. — Celui qui touche de la poix souille sa main, à cause de la nature adhésive de cette substance; de même, celui qui fréquente l'orgueilleux devient vicieux à son contact. Eccli., xiii, 1. — Pour augmenter la combustion de la fournaise babylonienne, on y jetait de la poix, matière résineuse qui activait le feu. Dan., iii, 46. Pour tuer le dragon qu'adoraient les Babyloniens, Daniel lui fit avaler des boulettes composées de poix, de graisse et de poils. Dan., xiv, 26. La graisse devait allécher l'animal, la poix, retenue par les poils, s'arrêter dans sa gorge et l'étouffer. C'est ce qui se produisit.

H. Lesêtre.

POLE Matthieu. Voir Poole.

POLICE, institution chargée de maintenir l'ordre public. — 1° *Police civile.* — On a fort peu de renseignements sur ce sujet. Les choses devaient d'ailleurs se passer très simplement chez les Hébreux. La police rentrait naturellement dans les attributions des anciens, placés à la tête de chaque agglomération. Voir Anciens, t. i, col. 555-556. Dans les affaires criminelles, les parents, le lésé lui-même ou les témoins amenaient le coupable devant les juges. Voir Jugement, t. iii, col. 1844.

Les rois exerçaient le droit de police sur tout le pays soumis à leur juridiction. III Reg., XVIII, 10; IV Reg., I, 9, 11, 13; Jer., XXXVII, 12-14; Matth., XIV, 3; Act., XII, 1-3. Dans certains cas de flagrant délit, on voit les juges prendre l'initiative des poursuites et citer ou saisir eux-mêmes le coupable. Dan., XIII, 27, 29; Joa., VIII, 3.

2° *Police religieuse.* — Le blasphème et les crimes contre la religion appelaient la surveillance des juges locaux, III Reg., XXI, 10-13, et surtout des prêtres de Jérusalem. Jer., XXVI, 8, 9. Le grand sanhédrin exerça plus tard cette surveillance sur tout le pays juif et même sur les communautés juives vivant hors de la Palestine. Les hommes qu'il employait pour sa police sont appelés ὑπηρέται, *ministri,* « serviteurs ». Il en est question dans le Nouveau Testament. Matth., XXVI, 58; Marc., XIV, 54; Joa., VII, 32, 45; XVIII, 3, 12, 22; XIX, 6; Act., V, 22, 26. La police du sanhédrin fut mise en mouvement pour suivre partout Notre-Seigneur pendant sa vie publique et espionner ses paroles et ses démarches. Le soin de cet espionnage ne fut pas confié aux simples serviteurs; des scribes et des pharisiens envoyés de Jérusalem s'y employèrent. Matth., XV, 1-6; XVI, 1; Luc., V, 17; XI, 53, 54. A Jérusalem, le sanhédrin chercha à faire arrêter Jésus par les serviteurs. Joa., VII, 30, 32, 44. Ceux-ci n'osèrent pas une première fois et furent réprimandés par leurs maîtres. Joa., VII, 45-47. Peu avant la dernière Pâque, le sanhédrin donna ordre à quiconque le savait de dénoncer le séjour de Jésus, afin qu'on pût l'arrêter. Joa., XI, 56. Pour plus de sûreté, il voulait agir par ruse. Matth., XXVI, 4. Mais, grâce à la trahison de Judas, on put trouver une occasion favorable pour s'emparer de la victime. Matth., XXVI, 16. La troupe qui fut envoyée à Gethsémani comprenait une cohorte, mais aussi des agents dépendant du sanhédrin. Matth., XXVI, 47; Marc., XIV, 43; Joa., XVIII, 3. Ces derniers appartenaient à la police des grands-prêtres. L'un d'eux se permit de souffleter le Sauveur en plein tribunal. Joa., XVIII, 22. Cf. A. Lémann, *La police autour de la personne de Jésus-Christ*, Paris, 1895. Les mêmes agents se saisirent plus tard des apôtres, les mirent en prison, mais se gardèrent ensuite de les maltraiter, quand ils constatèrent leur délivrance miraculeuse. Act., VII, 18, 22, 26. Lorsque Saul s'en allait à Damas, pour ramener à Jérusalem les chrétiens enchaînés, il disposait évidemment d'une force de police à la solde du sanhédrin. Act., IX, 2.

3° *Police du Temple.* — Dans le premier Temple, la police était confiée à des lévites. Voir PORTIER; I Par., IX, 17, 24-27; XXVI, 12-18. Dans le second, les lévites occupaient la nuit vingt et un postes, à savoir : les cinq portes de la montagne du Temple, les quatre angles intérieurs, les cinq portes du parvis intérieur, les quatre angles extérieurs de ce parvis, la chambre de l'oblation, celle du voile, la partie postérieure du Saint des Saints, la porte Nitzotz au nord, la chambre Aftines au-dessus de la porte des Eaux et l'endroit appelé Beth moked, dans lequel dormaient les prêtres. Dix lévites veillaient à chaque poste, et avec eux dix prêtres dans chacun des trois derniers. Cf. Num., XVIII, 4; Ps. CXXIV (CXXIII), 1, 2. *Tamid,* I, 1; *Middoth,* I, 1. Un préfet du Temple, nommé *'iš har hab-baîṭ,* « homme de la montagne de la maison », faisait des rondes pendant la nuit pour s'assurer que chacun veillait à son poste. S'il trouvait quelque gardien à dormir, il pouvait le frapper de verges et même mettre le feu à ses vêtements. Cf. *Middoth,* I, 2. L'Apocalypse, XVI, 15, fait peut-être allusion à cet usage. On renforça cette garde de nuit, après l'attentat commis, sous le procurateur Coponius, par des Samaritains, qui profitèrent de l'ouverture du Temple après minuit durant les fêtes de la Pâque pour semer des ossements de morts dans le lieu saint. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, II, 2. Pendant le jour, la police du Temple veillait également pour interdire l'entrée du péribole à ceux qui n'avaient pas le droit de le franchir. Voir PÉRIBOLE, col. 142; Philon, *De præm. sacerdot.,* 6, édit. Mangey, t. II, p. 236. Le préfet du Temple avait la police des parvis extérieurs; un autre fonctionnaire, appelé *'iš hab-bîrâh,* « homme de l'édifice », surveillait le Temple lui-même. Cf. *Orla,* II, 12. Le mot *bîrâh* désigne certainement ici le Temple, comme I Par., XXIX, 1, 19; *Pesachim,* III, 8; VII, 8, etc. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J.-C.,* Leipzig, t. II, 1898, p. 273, 274. Dans le Nouveau Testament, le préfet du Temple porte le nom de στρατηγος, *magistratus.* Judas s'aboucha avec les princes des prêtres et les magistrats, vraisemblablement les deux préfets mentionnés plus haut et commandant la police du Temple. Luc., XXII, 4. Les forces policières qui procédèrent à l'arrestation du Sauveur à Gethsémani étaient d'ailleurs accompagnées de princes des prêtres, d'anciens et des préfets du Temple, στρατηγοὶ τοῦ ἱεροῦ, *magistratus templi.* Luc., XXII, 52. L'un des deux préfets intervint à plusieurs reprises au sujet des Apôtres. Act., IV, 1; V, 24, 26. C'est plutôt le préfet des parvis dont il est question dans ces derniers passages.

4° *Police romaine.* — Les procurateurs romains exerçaient en Judée le droit de haute police. De l'an 6 à l'an 41 après J.-C., ils surveillèrent même les finances du Temple. Ce droit passa ensuite, jusqu'en 66, aux princes juifs, Hérode de Chalcis et Agrippa II, qui d'ailleurs nommaient le grand-prêtre. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, I, 3; IX, 7. Jusqu'à l'an 36, le procurateur garda, dans la citadelle Antonia, les ornements du grand-prêtre, ne les remettant au titulaire qu'aux trois grandes fêtes et au jour de l'Expiation. Vitellius en rendit alors aux Juifs le libre usage, que le procurateur Cuspius Fadus chercha en vain à restreindre de nouveau en 44. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, IV, 3; XX, I, 1, 2. Les Romains s'en emparèrent définitivement à la prise de Jérusalem. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* VI, VIII, 3. A l'époque des grandes fêtes, qui attiraient à Jérusalem une population nombreuse et très remuante, le procurateur quittait sa résidence ordinaire de Césarée pour venir dans la capitale juive, afin de parer à tout événement imprévu. Il habitait alors soit la citadelle Antonia, soit l'ancien palais d'Hérode. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* II, XIV, 8; XV, 5. La garnison de Jérusalem se composait habituellement d'une cohorte. Voir t. II, col. 827. Celle-ci était commandée par un χιλίαρχος, *tribunus.* Act., XXI, 31; XXII, 24; XXIII, 10, 15; XXIV, 7, 22. Josèphe, *Bell. jud.,* V, V, 8, parle d'un τάγμα de Romains en garnison à l'Antonia; mais pour lui, cf. *Ant. jud.,* XX, VI, 1; *Bell. jud.,* II, XII, 5, le τάγμα est la σπεῖρη, la cohorte, cf. Act., XXI, 31, et non la légion. La cohorte romaine prêtait main forte aux autorités juives dans certains cas. Elle fournit les soldats qui prirent part à l'arrestation du Sauveur, Joa., XVIII, 3, et à son crucifiement, Joa., XIX, 23, 24, sous la conduite d'un ἑκατόνταρχος, *centurio.* Matth., XXVII, 54; Marc., XV, 39; Luc., XXIII, 47. La garde, κουστωδία, *custodia,* apostée au sépulcre, Matth., XXVII, 65, se composait aussi de soldats romains, comme le prouve ce qui se passa après la résurrection. Matth., XXVIII, 14. De l'Antonia, deux escaliers donnaient accès dans le Temple et permettaient d'y faire pénétrer des soldats en cas de troubles. Aux jours de fête, des postes étaient établis sous les portiques qui entouraient le parvis des gentils. Cf. Josèphe *Ant. jud.,* XX, V, 3; VIII, 11; *Bell. jud.,* II, XII, 1; V, V, 8. Le tribun de la cohorte intervenait pour maintenir l'ordre, Act., XXI, 31-40; XXIII, 10, et il expédiait des détachements composés de piétons et de cavaliers, pour conduire des prisonniers jusqu'à Césarée. Act., XXIII, 23, 24. Le centurion qui conduisait des prisonniers, même par mer, en était responsable. Act., XXVII, 42-43.

H. LESÊTRE.

POLITARQUE (grec : πολιτάρχης; Vulgate : *princeps civitatis*), nom local des chefs de la ville de Thessalonique. Act., XVII, 6, 8. On a retrouvé un certain nombre de leurs inscriptions. Voir Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2e édit., p. 237-256. Leur nombre paraît avoir varié selon les époques. Une inscription en mentionne deux, une autre six, une autre sept, etc. On trouve des politarques dans d'autres villes de la Macédoine. Quand saint Paul prêcha l'Évangile à Thessalonique, les Juifs irrités voulurent s'emparer de sa personne et, ne l'ayant pas trouvé, ils traînèrent Jason chez qui il logeait devant les politarques; ceux-ci ne laissèrent en liberté Jason et les frères qu'on avait arrêtés avec lui que contre caution. Act., XVII, 1-9.

POLITESSE, ensemble d'usages qui président aux bonnes relations des hommes entre eux. — Ces usages varient suivant les pays et suivant les temps, mais la dignité extérieure a toujours été en grande estime chez les Orientaux, ce qui fait que parmi eux, même l'homme du peuple, le pauvre, le nomade, ne sont jamais vulgaires. Les Israélites avaient des règles de politesse auxquelles la Sainte Écriture fait assez souvent allusion.

1o En se rencontrant, on échangeait des salutations très expressives et parfois très cérémonieuses. Voir SALUTATION. En certaines circonstances, on donnait un baiser. Voir BAISER, t. I, col. 1388. On voit Joab saisir de la main droite la barbe d'Amasa pour le baiser. II Reg., XX, 9. Pour marquer un plus grand respect, on se prosternait, voir ADORATION, t. I, col. 233, et PROSTERNEMENT. A la rencontre d'un supérieur, celui qui était sur sa monture en descendait et se prosternait. I Reg., XXV, 23.

2o L'inférieur donnait à son supérieur le nom de seigneur et lui-même se déclarait son esclave, Gen., XVIII, 3; XIX, 2; XXXIII, 14; Jud., XIX, 19; I Reg., XXVI, 18, etc.; il parlait de lui à la troisième personne. Gen., XLIV, 18, 19, etc. Une femme prenait aussi le nom d'esclave devant son supérieur, I Reg., I, 16; XXV, 24; IV Reg., IV, 2, 16, etc., cependant même un serviteur pouvait parler à sa maîtresse sans qu'aucun terme spécial de respect fût mentionné. I Reg, XXV, 14, 17.

3o On avait des égards particuliers pour les vieillards. La loi faisait une obligation de se lever devant eux. Lev., XIX, 32. Le jeune homme devait garder une attitude modeste et réservée :

> Parle, jeune homme, s'il y a utilité pour toi,
> A peine deux fois, si l'on t'interroge.
> Abrège ton discours, dis beaucoup en peu de mots.
> Sois comme quelqu'un qui a la science et sait se taire.
> Au milieu des grands, ne te fais pas leur égal,
> Et, où il y a des vieillards, sois sobre de paroles...
> L'heure venue, lève-toi sans tarder.
>
> Eccli., XXXII, 7-10.

4o Quand on allait chez quelqu'un, on commençait par se tenir hors de la maison, et, si l'on arrivait chez un grand personnage, on se faisait annoncer. III Reg., I, 23. Il eût été impoli d'entrer rapidement dans la maison, de se courber à l'entrée pour voir à l'intérieur et d'écouter à la porte. Eccli., XXI, 25-27. Voir VISITE. Les visites comportaient différentes attentions mutuelles. Le nouvel arrivant pouvait apporter des présents, voir PRÉSENT; son hôte lui donnait le baiser, lui lavait les pieds, voir LAVEMENT DES PIEDS, t. IV, col. 132, et le parfumait. Voir ONCTION, t. IV, col. 1810; PARFUM, col. 2163. S'il y avait quelque festin ou quelques autres réjouissances, il fallait éviter de s'attribuer la première place, voir PREMIÈRE PLACE, et ensuite prendre soin de se comporter convenablement. Voir FESTIN, t. III, col. 2212; REPAS. Quand le visiteur venait de loin, le devoir de l'hospitalité s'imposait envers lui. Voir HOSPITALITÉ, t. III, col 760.

5o La conversation était fort dans le goût des Israélites, comme de tous les Orientaux. Job, XXIX, 9-11, etc. Mais elle devait respecter la convenance des assistants. Aussi était-il dit à l'adresse du vieillard qui assistait à un repas, Eccli., XXXII, 3-4 :

> Parle, vieillard, avec justesse et doctrine, c'est ton rôle,
> Mais sans faire obstacle à la musique.
> Lorsqu'on (t')écoute, ne te répands pas en paroles,
> Et n'étale pas ta sagesse à contre-temps.

Il y a en effet « un temps pour se taire et un temps pour parler. » Eccle., III, 7. Fleury, *Mœurs des Israélites*, 1, XII, fait les remarques suivantes au sujet du langage des Hébreux : « Ils usaient volontiers, dans leurs discours, d'allégories et d'énigmes ingénieuses. Leur langage était modeste et conforme à la pudeur, mais d'une manière différente de la nôtre : ils disaient l'eau des pieds pour dire l'urine; couvrir les pieds, pour satisfaire aux autres besoins, parce qu'en cette action, ils se couvraient de leurs manteaux, après avoir creusé la terre, Deut., XXIII, 14; ils nommaient la cuisse pour les parties voisines que la pudeur défend de nommer. D'ailleurs, ils ont des expressions qui nous paraissent fort dures, quand ils parlent de la conception et de la naissance des enfants, de la fécondité et de la stérilité des femmes; et ils nomment sans façon certaines infirmités secrètes de l'un et l'autre sexe, que nous enveloppons par des circonlocutions éloignées. Toutes ces différences ne viennent que de la distance des temps et des lieux. La plupart des mots qui sont déshonnêtes, suivant l'usage présent de notre langue, étaient honnêtes autrefois, parce qu'ils donnaient d'autres idées... Les livres de l'Écriture parlent plus librement que nous ne ferions de ce qui regarde le matériel du mariage, parce qu'il n'y avait personne parmi les Israélites qui y renonçat, et que ceux qui écrivaient étaient des hommes graves et des vieillards pour l'ordinaire. » Les récits que font parfois les historiens sacrés et le langage que tiennent certains prophètes ne doivent donc pas étonner. Ils n'accusent nullement un manque de savoir-vivre et de délicatesse; ils portent seulement la marque d'un temps et d'un pays où les choses ne s'appréciaient pas comme dans les nôtres, où la grâce de l'Évangile n'avait pas encore fait sentir son influence et où la politesse ignorait certains raffinements dont des civilisations plus avancées couvrent leurs vices. La simplicité des mœurs autorisait d'ailleurs celle du langage en bien des circonstances. — Il était considéré comme malséant de rire bruyamment. Eccli., XXI, 23.

6o Dans l'Évangile, on rencontre un bon nombre de formules de politesse très simples, mais d'autant plus expressives que souvent les interlocuteurs s'adressent l'un à l'autre sans se donner aucune appellation spéciale. Ceux qui parlent au Sauveur lui disent ordinairement « Seigneur », Matth., VIII, 6, 8, 25; IX, 28; XV, 22; Luc., V, 8, 12; Joa., IV, 49; V, 7; XI, 21, 27, etc., ou « Maître, Rabbi, Rabboni ». Matth., XXII, 16; XXVI, 49; Marc., IV, 38; IX, 16; X. 51; Luc., VII, 40; VIII, 24; X, 25; XVII, 13; XVIII, 18; XIX, 39; Joa., VIII, 4; IX, 2; XI, 8, etc. Lui-même, suivant les personnes auxquelles il s'adresse, dit « mon fils », Matth., IX, 2; Marc., II, 5; « homme », Luc., V, 20; « jeune homme », Luc., VII, 14; « femme », Matth., XV, 28; Luc., XIII, 12; Joa., VIII, 10, même quand il parle à sa mère, Joa., II, 4; XIX, 26; « ma fille. » Marc., V, 34; Luc., VIII, 48. Parfois, il interpelle directement quelqu'un par son nom. Matth., XVII, 24; Luc., VII, 40; X, 41; XIX, 5; Joa., XIV, 9; XXI, 15, 17. Dans les paraboles, le fils dit « mon père », Matth., XXI, 28; Luc., XV, 12, 21; le père dit « mon fils », Luc., XV, 31; le serviteur dit à son maître « seigneur ». Matth., XXV, 20; Luc., XIII, 8; XIV, 22;

XIX, 16, 25, etc. On dit « ami » même à des hommes répréhensibles ou méchants. Matth., XX, 13; XXII, 12; XXVI, 50; Luc., XIV, 10. Abraham dit même « mon fils » au mauvais riche de l'enfer. Luc., XVI, 25. La femme qui pousse une acclamation au milieu d'un discours de Notre-Seigneur, Luc., XI, 27, fait preuve à son égard d'une courtoisie très délicate. Le Sauveur veut que ses disciples, en entrant dans une maison, y souhaitent la paix, Matth., X, 12; Luc., X, 5, et, quand on a à réprimander quelqu'un, il recommande de le faire tout d'abord seul à seul. Matth., XVIII, 15. Le convive malappris auquel le maître dit sèchement : « Cède la place à cet autre, » Luc., XIV, 9, a bien mérité cette leçon de politesse. — Après sa résurrection, Notre-Seigneur salue gracieusement ceux auxquels il se montre, Matth., XXVIII, 9; Luc., XXIV, 36; Joa., XX, 21, 26, et il appelle ses Apôtres « enfants ». Joa., XXI, 5.

7° Saint Paul réprouve la vaine politesse; il prescrit aux chrétiens d'avoir « une charité sans hypocrisie », par conséquent, une politesse extérieure qui s'inspire des sentiments d'une charité sincère, et il veut qu'ils soient remplis d'affection les uns pour les autres, se « prévenant d'honneur les uns les autres ». Rom., XII, 9, 10. Il rappelle à Timothée qu'il doit avoir des égards pour tous et de l'honneur pour les vraies veuves. I Tim., V, 1, 3. H. LESÊTRE.

POLONAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. Voir SLAVES (VERSIONS) DE LA BIBLE.

POLYCARPE, chorévêque syrien jacobite, du Ve au VIe siècle. Philoxène, évêque de Mabboug, le chargea, en l'an 508, de traduire toute la Bible du grec en syriaque. Cette version est appelée philoxénienne et il n'en reste que des fragments. La version philoxénienne du Nouveau Testament fut corrigée par Thomas d'Harkel (ou d'Héraclée) et constitua ainsi la revision héracléenne dont nous possédons encore de nombreux manuscrits. Il n'est pas facile, à l'aide de la revision héracléenne, de reconstituer la traduction faite par Polycarpe, car les astérisques et les obèles qu'elle porte peuvent avoir déjà été introduits par Polycarpe lui-même, comme l'a montré M. D. Gottlob Christian Storr. C'est donc à tort sans doute que MM. Wetstein et White croyaient pouvoir formuler la règle suivante : « Lorsque Thomas a trouvé dans ses manuscrits grecs des choses différentes de celles qui étaient dans la version de Polycarpe, il les a écrites en marge; il a marqué d'un obèle les mots qui manquaient dans ses manuscrits, et il a introduit dans le texte, en les marquant d'une astérisque, les mots qui manquaient dans la traduction philoxénienne », *Repertorium für Biblische und Morgenländische Litteratur*, Leipzig, 1780, t. VII, p. 48-74. Cf. Rubens-Duval, *La littérature syriaque*, 3e édition, p. 50. F. NAU.

POLYCHRONIUS, écrivain ecclésiastique du Ve siècle. Tout ce que l'on connaît de la vie de cet exégète tient dans le maigre renseignement fourni par Théodoret, *H. E.*, V, 39, t. LXXXII, col. 1277. L'histoire nous apprend que Polychronius était le frère cadet du fameux Théodore de Mopsueste, et qu'en 428, il occupait le siège d'Apamée en Syrie, qu'il illustra par son éloquence et l'éclat de ses vertus. Il ne semble pas qu'il ait survécu longtemps à son frère, mort en 428, car, au concile d'Éphèse, ce n'est plus son nom qui figure comme titulaire d'Apamée. On a cru pouvoir appliquer à l'évêque d'Apamée les nombreux détails que Théodoret, *Religiosa historia,* XXIV, t. LXXXII, col. 1457-1464, rapporte d'un saint ermite du nom de Polychronius. Mais il n'y a nulle identité entre ces deux personnages qui doivent demeurer distincts. C'est sur l'exégèse de l'Ancien Testament que s'est portée toute l'activité littéraire de Polychronius, et lui aussi est un des principaux compilateurs de *Chaînes*. Voici l'indication de ses œuvres aujourd'hui connues. — 1° Scolies sur le livre de Job. Elles furent publiées d'abord sous le nom d'Olympiodore, diacre d'Alexandrie, en traduction latine, par Paul Comitolus, S. J., à Lyon, en 1586; l'année suivante, en 1587, une seconde édition parut à Venise, avec deux additions. Le texte grec fut édité à Londres en 1637 par Patrice Junius, et c'est cette dernière édition que Migne a reproduite. *Patr. Gr.*, t. XCIII, col. 13-470. — 2° On trouve, dans la seconde édition des Scolies sur Job, celle de Venise, 1587, le prologue d'un commentaire sur le livre de Job. En 1738, D. O. Wahrendorf en publie le texte grec original, dans ses *Meditationes de resurrectione præsertim Jobi,* Gottingen. — 3° La même édition de Venise dont nous avons parlé, donne aussi en latin, p. 38-38, un petit traité sur les causes de l'obscurité de l'Écriture Τί ἐστιν ἡ ἀσάφεια τῆς Γραφῆς. Toutefois, on possédait depuis longtemps le texte grec de ce fragment dans les *Questions à Amphiloque* de Photius, *Quæst.*, CLII, t. CI, col. 815-816. — 4° Des Scolies sur le livre de Daniel ont été découvertes et publiées par le cardinal Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* t. I, part. 2, Rome, 1825, p. 105-160. Le savant éditeur accompagne le texte grec d'une version latine. Toutefois, celle-ci, ainsi que bon nombre de notes, a été supprimée dans la seconde publication que le cardinal Mai fit de ce travail de Polychronius dans *Scriptorum veterum nova collectio*, t. I, part. 3, p. 1-27. — 5° Enfin des Scolies sur Ézéchiel ont été également trouvées et éditées par Mai dans sa *Nova Patrum Bibliotheca,* t. VII, part. 2, Rome, 1854, p. 92-127. Au tome CLXII de la Patrologie grecque, Migne a repris les éditions des Scolies sur Daniel et Ézéchiel faites par Mai. En 1617, J. Meuvsius publia à Leyde son *Eusebii, Polychronii, Pselli in Canticum Canticorum expositiones græcæ.* Ces commentaires sur le Cantique des Cantiques ne sont pas de l'évêque d'Apamée, comme l'a démontré O. Bardenhewer, *Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese*, Fribourg-en-Brisgau, 1879. M. Bardenhewer, dans le même travail, défend aussi Polychronius, contre toute suspicion de nestorianisme, qui du reste ne repose que sur le fait de sa parenté avec Théodore de Mopsueste. Alors que celui-ci, par exemple, mettait en doute le caractère canonique du livre de Job, Polychronius, au contraire, insiste sur la canonicité de cette partie de l'Écriture Sainte. Polychronius se révèle comme un des plus grands exégètes de la célèbre école d'Antioche, dont il pratique tous les principes. Il s'attache surtout à épuiser l'explication du texte qu'il a sous les yeux et à l'occasion il s'élève fortement contre la méthode allégorique d'Origène.

J. VAN DEN GHEYN.

POLYGAMIE, mariage d'un seul homme avec plusieurs femmes à la fois.

I. À L'ÉPOQUE PATRIARCALE. — 1° Du récit de la création du premier homme et de la première femme ressort nettement cette idée que, dans l'intention du Créateur, l'union constitutive de la famille doit exister entre un seul homme et une seule femme. Gen., II, 21-24. La suite du récit ne suppose toujours qu'une seule femme à Adam. Gen., IV, 25. Dans la postérité de Caïn, le cinquième patriarche, Lamech, est noté comme ayant pris deux femmes, Ada et Sella. Gen., IV, 19. Le fait est enregistré comme digne de remarque. Il introduit en effet une modification notable dans la constitution de la famille humaine. Rien ne laisse supposer que Lamech ait été autorisé à agir ainsi; il n'est pas blâmé, sans doute, mais il suffit que l'usage s'introduise par un descendant de Caïn pour qu'il soit suspect. Les autres patriarches des deux lignées de Caïn et de Seth

paraissent n'avoir eu qu'une seule femme. La chose n'est pourtant dite assez clairement que pour Noé. Gen., VIII, 18. — Avec Abraham, la polygamie apparaît comme chose normale. Le patriarche a une première femme, Sara. Gen., XII, 5. Comme celle-ci ne lui donne pas d'enfant, il prend une seconde femme, Agar. Gen., XVI, 1. Il faut remarquer toutefois que cette dernière n'a pas la même situation que Sara. C'est une épouse de rang inférieur, une de celles que l'on appelle concubines dans un sens particulier à la Sainte Écriture, c'est-à-dire des femmes légitimes, mais de second rang, et quelquefois des esclaves que le mari prend ou reçoit quand la première femme est stérile. Ce fut le cas pour Abraham. Le patriarche épouse Cétura, après la mort de Sara, Gen., XXV, 1, et il est ensuite fait mention de concubines. Gen., XXV, 6. Il n'est question que de Rébecca pour Isaac. Gen., XXIV, 51. En principe, semble-t-il, Jacob ne pense qu'à Rachel. Lia est substituée frauduleusement à la première, et, comme Jacob ne veut pas renoncer à l'épouse de son choix, il se trouve en avoir deux. Or Rachel est d'abord stérile. Elle fait agréer par le patriarche Bala, son esclave; puis Lia, de son côté, agit de même et présente à Jacob son esclave Zelpha. Gen., XXIX, 25, 29; XXX, 2, 9. Ésaü a trois femmes. Gen., XXXVI, 1, 2. Il n'est plus parlé de plusieurs femmes à l'occasion des personnages bibliques jusqu'à Moïse, soit qu'en effet ils n'en aient pris qu'une, soit que les auteurs sacrés n'aient eu ni occasion ni motif pour mentionner une circonstance qui paraissait toute naturelle. On voit en effet que Rachel considère Bala comme une autre elle-même auprès de Jacob. « Qu'elle enfante sur mes genoux, dit-elle, et par elle j'aurai, moi aussi, une famille. » Quand Bala a enfanté, Rachel s'en félicite en disant : « Dieu m'a rendu justice, et même il a entendu ma voix et m'a donné un fils. » Elle ajoute, après la naissance du second enfant de Bala : « J'ai lutté auprès de Dieu à l'encontre de ma sœur et je l'ai emporté. » Gen., XXX, 3-8. Comme Bala appartient à Rachel, les enfants de Bala sont regardés comme lui appartenant aussi. De fait, on ne voit aucune différence de traitement entre les douze fils de Jacob : enfants des deux femmes libres, enfants des deux esclaves, tous sont au même titre enfants de Jacob.

2° L'attribution à Lamech du premier exemple de polygamie et l'absence totale de scrupule qui caractérise les multiples unions d'Abraham, indiquent assez qu'à l'époque du patriarche la tolérance de la polygamie était tout à fait entrée dans les mœurs. De fait, le code d'Hammourabi, art. 144-146, voir t. IV, col. 336, prévoit, à côté de l'épouse de premier rang, l'existence légale d'une concubine ou d'une esclave présentée au mari par l'épouse. Les rois babyloniens avaient dans leurs harems de nombreuses femmes de condition variée. Dans la classe bourgeoise et dans le peuple, le nombre des épouses dépendait des ressources du mari. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 741-742. Il en était de même en Égypte. Le pharaon possédait de nombreuses femmes, filles de grands seigneurs ou de hauts fonctionnaires, ou étrangères, filles de petits princes des pays soumis à l'Égypte, venues à la cour en qualité d'otages. La plupart de ces femmes demeuraient simples concubines, quelques-unes prenaient rang d'épouses royales, et une au moins recevait le titre de grande épouse ou de reine. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 270. Les seigneurs possédaient aussi leur harem, proportionné à leur situation de fortune; les hommes de moindre condition constituaient leur famille selon leurs moyens. Ce que l'on sait des Babyloniens, des Égyptiens, et plus tard des Perses, cf. Hérodote, I, 135, donne l'idée de ce qu'était la polygamie des anciens temps. Le nombre des femmes était le signe d'un luxe proportionnel aux ressources des riches et des puissants. Comme d'autre part on estimait à très haut prix l'avantage d'une descendance multiple et assurée, on faisait normalement appel à une seconde femme quand la première n'avait pas donné d'enfants. Abraham et Jacob ne firent donc que se conformer aux usages de leur temps et de leur pays, Jacob avec moins de réserve que son grand-père, il est vrai, mais sous la pression de circonstances indépendantes de sa volonté.

II. CHEZ LES ISRAÉLITES. — 1° *La législation mosaïque.* — 1. Les traditions reçues des ancêtres chaldéens sur l'usage de la polygamie et le spectacle de ce que les Hébreux eurent devant les yeux, sous ce rapport, en Égypte, ne permettaient pas à Moïse de passer la question sous silence. La loi mosaïque n'approuve ni ne blâme la polygamie; elle tend seulement à la ramener à la bigamie, telle que la prévoyait le code babylonien. Elle examine le cas où un homme a donné à son fils une esclave israélite pour épouse; si le fils prend une autre épouse, il doit cependant garder la première et ne rien lui ôter de ce qui lui est dû pour la nourriture, le vêtement et l'habitation. Exod., XXI, 9, 10. Des entraves considérables sont ensuite apportées à la pratique de la polygamie. Les rapports sexuels entraînent une impureté légale qui nécessite des ablutions et met, pour ainsi dire, hors de la société jusqu'au soir. Lev., XV, 18. On ne peut prendre pour seconde épouse la sœur de sa femme. Lev., XVIII, 18. Les eunuques ne sont pas admis dans la société israélite, Deut., XXIII, 1, et sans eux la tenue d'un harem est pratiquement impossible. La loi prévoit qu'un homme puisse avoir deux femmes. Deut., XXI, 15. Elle n'indique pas dans quelles conditions. Le code babylonien est plus précis et plus restrictif. Il règle que celui auquel son épouse n'a pas donné d'enfants peut prendre une concubine; mais celui-ci n'en peut prendre une seconde, s'il a déjà reçu de sa femme une esclave dont il a eu des enfants. Art. 144, 145, t. IV, col. 336. Le cas d'Abraham est, dans le principe, conforme à cette législation; il ne prend Agar qu'à cause de la stérilité de Sara. Le cas de Jacob n'est pas conforme à la littéralité du code babylonien; car le patriarche a déjà des enfants de Lia, quand il s'unit à l'esclave Zelpha, sans parler de ses deux autres unions. Les rois s'autorisaient de leur situation pour s'accorder de nombreuses épouses. Le législateur hébreu songe à ce qui pourra un jour se passer en Israël, et il recommande expressément au roi futur de ne pas prendre un grand nombre de femmes, de peur que son cœur ne se détourne de Dieu. Deut., XVII, 17. — 2. Les concessions faites par la loi mosaïque furent considérées plus tard comme un pis-aller. Dans plusieurs passages, Prov., V, 18, 19; XII, 4; XIX, 14; XXXI, 10-31; Ps. CXXVIII (CXXVII), 3; Eccli., XXVI, 1-4, les auteurs sacrés semblent supposer la présence d'une seule femme au foyer domestique. Cependant on ne peut tirer de leurs paroles une conclusion rigoureuse, à cause de l'étroite subordination dans laquelle vivaient l'esclave ou la concubine et leurs enfants vis-à-vis de l'épouse principale. Les prophètes envisagent aussi sous la figure d'une union conjugale les rapports de Dieu avec son peuple choisi. Voir MARIAGE, t. IV, col. 769. Ce symbolisme n'avait de sens qu'autant que la monogamie était la règle du mariage. Mais il n'y a là encore qu'une improbation lointaine de la polygamie. Ce sont les mœurs qui peu à peu réagirent contre l'usage toléré par la loi.

2° LA COUTUME ISRAÉLITE. — 1. On ne peut pas interpréter de la polygamie ce qui est dit des fils d'Issachar. I Par., VII, 4. Mais Saharaïm, de la tribu de Benjamin, eut d'abord deux femmes moabites qu'il renvoya, puis une troisième. I Par., VIII, 7, 8. A l'époque des Juges, la polygamie est pratiquée sans mesure par certains personnages que les événements mettent en

lumière, mais qui devaient vivre comme ceux de leur condition. Gédéon a 70 fils et beaucoup de femmes et de concubines. Jud., VIII, 30, 31. Jaïr a 30 fils. Jud., X, 4. Abesan a 30 fils et 30 filles. Jud., XII, 9. Abdon a 40 fils. Jud., XII, 14. Elcana, père de Samuel, a deux femmes qui paraissent de même condition, Anne et Phénenna. La seconde prenait plaisir à affliger sa rivale à cause de sa stérilité. I Reg., I, 2, 6. La situation de la famille d'Elcana représente ce qu'étaient les familles moyennes en Israël. La bigamie y régnait. Peut-être même Elcana n'avait-il pris Phénenna qu'à raison de la stérilité d'Anne, qu'il préférait à l'autre et traitait en conséquence. I Reg., I, 5. De là des dissentiments, des jalousies et des propos amers, conséquences inévitables de la polygamie déjà constatées dans les familles d'Abraham et de Jacob. — 2. Sous les rois, les recommandations du Deutéronome, XVII, 17, sont interprétées avec une largeur excessive. A Saül ne sont attribuées qu'une femme et une concubine. II Reg., III, 7. Mais déjà David prend Michol, I Reg., XVIII, 27, Abigaïl, I Reg., XXV, 42, Bethsabée, II Reg., XI, 5, et un certain nombre de femmes et de concubines, II Reg., XII, 8, en possession desquelles se met publiquement Absalom, le jour où il veut s'emparer de la royauté paternelle. II Reg., XVI, 21, 22. Salomon dépasse toutes les bornes avec son innombrable harem. III Reg., XI, 3. Cf. Cant., VI, 8-9, Roboam a 18 femmes et 60 concubines; il établit ses fils dans les différentes places du royaume et leur donne beaucoup de femmes. II Par., XI, 21, 23. Abia a 14 femmes. II Par., XIII, 21. Joram en a un nombre qui n'est pas indiqué. II Par., XXI, 17. Quand le grand-prêtre Joïada veut établir le jeune roi Joas, il lui fait prendre deux femmes. II Par., XXIV, 3. Les renseignements font défaut au sujet des autres rois de Juda; mais c'est probablement parce qu'ils ont plusieurs épouses que l'historien sacré prend soin de nommer la mère de chaque nouveau roi. III Reg., XXII, 42; IV Reg., XII, 1; XIV, 2; XV, 2, 33; XVIII, 2; XXI, 1, 19; XXII, 1; XXIII, 31, 36; XXIV, 8. Par ce que l'on sait des rois de Juda, on peut juger de ce que dut être la polygamie parmi les rois d'Israël. — 3. Après la captivité, on ne trouve plus mention de polygamie chez les écrivains sacrés. Il est seulement question de l'admission d'Esther dans le harem d'Assuérus. Esth., II, 8. A cette occasion, l'historien fournit de curieux détails sur le recrutement et le fonctionnement du harem royal de Suse. On commence par chercher dans tout l'empire des jeunes filles, « vierges et belles de figure », qu'on rassemble à Suse. L'eunuque Égée a pour fonction de faire un choix, d'enfermer les élues dans la maison des femmes, sous une surveillance rigoureuse, et de leur assurer des soins appropriés pendant de longs mois. Au bout d'un an, chacune était présentée au roi, passait une nuit dans son palais, puis était reléguée dans une seconde maison des femmes, où elle restait désormais confinée sous la garde d'un autre eunuque, à moins que le roi ne la fît rappeler. Esth., II, 2-14. Esther eut la faveur de plaire à Assuérus plus que toutes les autres, et elle fut élevée à la dignité de reine, ce qui lui permettait d'avoir ses entrées auprès du roi, et d'habiter dans un palais particulier où elle pouvait donner des festins même au roi et à son ministre. Esth., II, 16, 17; V, 1-8. La polygamie était en vigueur chez les Perses, cf. Strabon, XV, 733; Hérodote, I, 135, chez les Mèdes et chez les Indiens. Cf. Strabon, XI, 526; XV, 714. — 4. On a pu remarquer que, pour la période royale, la Sainte Écriture parle de polygamie à propos des rois, mais se tait en ce qui concerne les particuliers. Même silence pour la période qui s'étend de la captivité à Jésus-Christ. Faut-il en conclure que la coutume était totalement tombée en désuétude, en dehors des cours? On ne doit pas se hâter de tirer cette conclusion. Le roi Hérode eut en tout dix femmes, dont plusieurs à la fois. A ce propos, Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXIV, 2, observe que cette pluralité était permise aux Juifs en vertu de leurs usages particuliers, et que d'ailleurs le roi aimait avoir plusieurs femmes. En un autre endroit, *Ant. jud.*, XVII, I, 2, il dit: « C'est pour nous une coutume nationale d'avoir en même temps plusieurs femmes. » Il adresse cette remarque à ses lecteurs grecs et romains, chez lesquels la polygamie était mal vue. D'après la Mischna, *Sanhedrin*, II, 4, un roi pouvait se permettre dix-huit femmes. Quant aux particuliers, ils avaient droit d'aller jusqu'à quatre, cf. *Yebamoth*, IV, 11; *Kethuboth*, X, 1-6, ou cinq. Cf. *Kerithoth*, III, 7; *Kidduschin*, II, 7; *Bechoroth*, VIII, 4. Saint Justin, *Dial. cum. Tryphon.*, 134, t. VI, col. 785, confirme ces indications de la Mischna, quand il déclare que les docteurs juifs « en sont encore à permettre à chacun d'avoir quatre ou cinq femmes. » La polygamie s'est, paraît-il, perpétuée chez les Juifs allemands jusqu'au moyen âge. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J.-C.*, Leipzig, t. I, 1901, p. 407.

III. Dans le Nouveau Testament. — Les écrivains du Nouveau Testament ne font nulle part mention expresse de la polygamie. Par deux fois, saint Paul exige bien que l'évêque soit μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ, « mari d'une seule femme ». I Tim., III, 2; Tit., I, 6. Mais ce qu'il exclut ici, ce n'est pas la polygamie simultanée, étrangère aux mœurs des Grecs et des Romains, c'est la polygamie successive. Il veut de même que la veuve admise au service de l'Église soit ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή, « femme d'un seul homme », c'est-à-dire évidemment « n'ayant eu qu'un seul mari ». Le silence des écrivains du Nouveau Testament démontre qu'à leur époque malgré les concessions des docteurs juifs, la polygamie était assez exceptionnelle et assez décriée pour qu'il fût inutile de la réprouver. C'était donc un abus qui tombait totalement en désuétude, surtout au contact du monde gréco-romain, qui avait bien d'autres vices, mais ignorait celui-là. S'il en eût été autrement, Notre-Seigneur en aurait parlé, comme il a fait pour le divorce. — 2. D'ailleurs la condamnation de la polygamie est nécessairement renfermée dans celle du divorce. Notre-Seigneur déclare que « quitter sa femme pour en prendre une autre, c'est commettre l'adultère. » Matth., XIX, 9; Marc., X, 11; Luc., XVI, 18. Le mal ne consiste pas nécessairement à se séparer de sa femme, puisque dans certains cas la séparation est permise, mais à prendre une seconde femme du vivant de la première. Au regard de la loi évangélique, la bigamie a donc le caractère de l'adultère; à plus forte raison en est-il ainsi de la polygamie. Le divin Maître attribue à la dureté de cœur des Hébreux, c'est-à-dire à leur manque d'intelligence, de délicatesse et de sens moral, l'autorisation du divorce que Moïse a dû leur accorder. Matth., XIX, 8. La même cause a certainement inspiré le législateur quand il a toléré tacitement la polygamie. Les Hébreux d'autrefois n'auraient pu se passer de cette tolérance, au milieu de peuples qui en jouissaient à leur aise. Une défense portée par la loi n'eût servi qu'à multiplier les transgressions. Rom., VII, 7-11. La loi ancienne a donc toléré un abus qui ne se heurtait à aucun article essentiel de la loi naturelle et qui respectait suffisamment les fins principales du mariage, l'union mutuelle de l'homme et de la femme et la propagation de la race. Mais la loi nouvelle, plus parfaite et d'ailleurs universelle, ne pouvait laisser se perpétuer cette tolérance. « Au commencement, il n'en fut pas ainsi. » Matth., XIX, 8. Notre-Seigneur le disait du divorce; c'était également vrai de la polygamie. Adam n'avait reçu de Dieu qu'une seule femme et n'en avait qu'une, ainsi que ses descendants pendant plusieurs générations. — 3. Quels qu'aient pu être les avantages résultant de la tolérance de la polygamie pour les anciens Hébreux,

il est incontestable que ces avantages étaient secondaires, locaux et prêtant à de nombreux et graves abus, tels que la mésentente entre les femmes dans les familles d'Abraham, de Jacob et d'Elcana, la discorde entre les enfants dans la famille de David, la multiplication scandaleuse des épouses et des concubines autour de Salomon et de plusieurs rois. La loi évangélique rétablissait les choses à l'état primitif, qui était conforme au plan providentiel. L'expérience a d'ailleurs prouvé que la polygamie n'était favorable ni à l'union des époux, ni à la dignité de la femme, ni au bonheur des enfants, ni à la multiplication de la population. Cf. Bergier, *Œuvres complètes*, Paris, 1859, t. IV, p. 1529-1534. On a la démonstration de cette vérité chez les peuples qui ont conservé la polygamie, spécialement chez les Musulmans. Avant Mahomet, les Arabes avaient huit ou dix femmes. Mahomet crut devoir restreindre ce nombre : « N'en épousez que deux, trois ou quatre. Choisissez celles qui vous auront plu. Si vous ne pouvez les maintenir avec équité, n'en prenez qu'une, ou bornez-vous à vos esclaves. Cette conduite sage vous facilitera les moyens d'être justes et de doter vos femmes. » *Koran*, IV, 3. La restriction de la polygamie n'est ici qu'une question de ressources ; l'intérêt social et la cause de la morale n'ont rien à gagner à la règle ainsi formulée. On sait comment quelques protestants du XVIe siècle crurent pouvoir autoriser ou pratiquer la polygamie. En 1540, Luther, Mélanchton et Bucer accordèrent même au landgrave Philippe de Hesse la permission d'adjoindre une seconde épouse à celle qu'il avait déjà. Cf. Bossuet, *Histoire des variations*, VI, *Œuvres*, Bar-le-Duc, 1870, t. III, p. 239-242. La loi évangélique n'en subsiste pas moins dans sa rigueur salutaire.

H. LESÊTRE.

POLYGLOTTES. — I. DÉFINITION. — Sous le nom abrégé de « Polyglottes » ou sous la dénomination plus complète de « Bibles polyglottes », on désigne, conformément à la signification étymologique : πολύς, « plusieurs », γλῶττα, « langue », des recueils contenant, en tout ou en partie, le texte original de la Bible accompagné de deux versions, au moins, en langues différentes. Ces textes doivent être reproduits dans le même volume et sur des colonnes parallèles ou superposées. Faute d'avoir dans l'esprit cette notion suffisamment précise, des bibliographes mal avisés ont appelé Polyglottes des éditions de la Bible, contenant auprès de l'original une seule traduction soit en latin soit dans une langue vulgaire. Généralement toutefois on exige pour une Polyglotte trois textes bibliques au minimum : l'original et deux versions, sans compter les traductions littérales qui les accompagnent. Cette notion écarte donc de la catégorie des Polyglottes les manuscrits bilingues du Nouveau Testament, grecs et latins, D^1, D^2, W^c, Δ (Évangiles), E, G^b (Actes et Épîtres catholiques), grecs et coptes, T^a, T^f, T^h, T^i, T^k, T^l, T^m, T^n, T^o, T^p, T^q, T^r, T^w, grec et arabe, Θ^h, les Psautiers bilingues, trilingues ou quadruples, manuscrits qui reproduisaient plusieurs versions latines des Psaumes et parfois le texte grec, aussi bien que le *Quintuplex Psalterium*, que Le Fèvre d'Étaples fit imprimer en 1509, les éditions du Nouveau Testament avec une version interlinéaire ou avec une traduction latine, récente ou ancienne, les éditions de plusieurs versions sans le texte original, telles que celle du Cantique et des Épîtres catholiques en éthiopien, en arabe et en latin, faite en 1654 et 1655 par Nissel et Petræus, et la *Biblia pentapla* de Wansbeck, 1711, comprenant quatre versions allemandes et une néerlandaise, enfin les éditions reproduisant le texte original, une ancienne version et la traduction de celle-ci en langue étrangère, telle que le Nouveau Testament de Le Fèvre de la Boderie, publié à Paris en 1584 et contenant le grec, la Peschito et une traduction latine de cette version syriaque.

Ainsi limitée, la notion de Polyglotte exclut toute édition de la Bible en plusieurs langues faite dans un but pratique d'édification. La Polyglotte, en effet, est un ouvrage destiné à favoriser l'étude et les travaux scientifiques sur la Bible. Son but principal est de faciliter la comparaison du texte original des Livres Saints avec les anciennes versions, en présentant ces textes, non pas en des volumes différents, mais dans un seul, et sur la même page en des colonnes parallèles ou superposées. Les Polyglottes sont donc un instrument d'étude presque nécessaire aux mains de ceux qui veulent se livrer à la critique textuelle, à la reconstitution et à l'interprétation du texte et de la pensée des écrivains sacrés. Aussi, dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, Léon XIII a-t-il déclaré les Polyglottes d'Anvers et de Paris *sinceræ investigandæ sententiæ peraptas*. Voir t. I, p. XVI. Les Polyglottes présentent encore un autre avantage : elles facilitent aux étudiants l'étude des langues sacrées, si vivement recommandée par le même pape. Voir *ibid.*, p. XXVII. La juxtaposition des textes permet les comparaisons et rend le même service qu'une version interlinéaire, et le maniement fréquent des textes parallèles ainsi groupés est une condition de progrès à réaliser dans la connaissance de ces langues.

II. LES QUATRE GRANDES POLYGLOTTES. — Dans l'antiquité chrétienne, les Hexaples d'Origène (voir t. III, col. 689-701) sont le seul travail qui soit une véritable Polyglotte. Ce n'est qu'au XVIe siècle que la renaissance des études bibliques provoqua la publication de recueils des textes originaux et des anciennes versions de la Bible. Les quatre Polyglottes d'Alcala, d'Anvers, de Paris et de Londres méritent par leur ampleur et leur importance d'être signalées les premières.

1° *La Polyglotte d'Alcala.* — 1. *Histoire.* — On la doit à l'initiative et à la magnificence du grand cardinal François Ximénès de Cisneros, archevêque de Tolède et ministre du roi de Castille. C'est pendant l'été de 1502, durant son séjour à Tolède, qu'il conçut le projet d'une Polyglotte pour raviver l'étude scientifique de la Bible et permettre aux théologiens, par la comparaison des textes, de remonter aux originaux. Il confia le travail à des philologues, qui étaient professeurs à son université d'Alcala : Antoine de Lebrija (voir t. I, col. 709), Démétrius Ducas, Lopez de Zuniga, Nunez de Guzman, à qui il associa trois savants juifs convertis : Alphonse d'Alcala, Paul Coronell et Alphonse de Zamora. Le cardinal acheta des manuscrits hébreux et rassembla de divers côtés des manuscrits grecs et latins. Nous indiquerons ceux qu'on a pu identifier. Quoique le cardinal pressât les travailleurs, ce ne fut qu'au mois de janvier 1514 qu'un premier volume, contenant le Nouveau Testament, sortit des presses d'Arnold Guillaume de Brocario. C'est le tome V dans le plan général de l'ouvrage. Quelques mois plus tard, à la fin de mai 1514, fut achevé un second volume, le t. VI ; il contient deux dictionnaires, hébreu et chaldaïque, et une grammaire hébraïque, œuvres d'Alphonse de Zamora et devant servir d'introduction à l'Ancien Testament. Les quatre autres volumes, t. I-IV, sont consacrés à l'Ancien Testament ; le dernier sortit des presses le 10 juillet 1517. Le cardinal mourut quatre mois plus tard, le 8 novembre 1517. Toutefois, son grand ouvrage ne fut mis en vente qu'en 1520, après que Léon X, à qui il avait été dédié, l'eût approuvé par bref en date du 22 mars 1520. Il n'en avait été tiré que 600 exemplaires, et quoique la dépense totale s'élevât à plus de 50 000 ducats, le prix de chaque exemplaire fut fixé à six ducats et demi seulement. La Polyglotte d'Alcala ne fut guère connue qu'en 1521. Elle est d'une extrême rareté ; aussi le prix des exemplaires, qui reparaissent sur le marché, est très élevé.

2. *Description.* — Le titre général de l'ouvrage, qui forme 6 in-f°, est : *Biblia sacra Polyglotta,* etc. Celui de l'Ancien Testament est : *Vetus Testamentum multiplici lingua nunc primo impressum.* Dans le t. I, consacré tout entier au Pentateuque, à la suite des prologues et de divers traités, viennent les textes reproduits : hébreu, latin, grec, disposés sur trois colonnes dans la partie supérieure de chaque page, sans que les lignes correspondent, en raison de la différence des caractères. Le texte hébreu est ponctué et le texte grec est accentué. Dans la colonne, toujours la plus rapprochée de la marge intérieure, le grec des Septante est surmonté d'une version latine, littérale et interlinéaire, faite par les éditeurs; les mots latins sont exactement au-dessus des mots grecs correspondants. De petits caractères latins indiquent le rapport de la Vulgate avec le texte hébreu. La partie inférieure de la page est divisée en deux colonnes inégales, dont la plus large contient le texte chaldéen ponctué du targum d'Onkelos, et la moins large une version latine de ce texte. A la marge extérieure, sont indiquées les racines des mots et des formes hébraïques et chaldaïques, imprimées dans la colonne voisine. Le t. II comprend les livres de Josué jusqu'aux Paralipomènes inclusivement. Comme les targums, bien que traduits en latin par ordre de Ximénès, n'y sont pas reproduits, la page entière est divisée en trois colonnes, dans lesquelles les textes sont disposés comme dans le volume précédent. La prière de Manassé, à la fin du t. II, n'est éditée qu'en latin. Le t. III renferme les deux livres d'Esdras, Tobie, Judith, Esther, Job, le Psautier, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, la Sagesse et l'Ecclésiastique. La disposition générale est la même que dans les volumes précédents, sauf quelques particularités. Dans le Psautier, la version latine ordinaire ou le *Psalterium gallicanum* sert de version interlinéaire au texte grec, et le *Psalterium hebraicum* de saint Jérôme occupe la colonne du milieu. Pour les livres deutérocanoniques, bien que le texte hébreu fasse défaut, on a maintenu la division en trois colonnes : la version interlinéaire du grec des Septante est imprimée à part dans la colonne réservée ailleurs à l'hébreu. Le t. IV contient tous les prophètes et les trois livres des Machabées. Pour le troisième de ces livres, il n'y a que deux colonnes, contenant séparément le texte grec et une version latine. Dans le t. V, consacré au Nouveau Testament, après diverses pièces qui servent d'introduction, les quatre Évangiles sont imprimés sur deux colonnes, dont la plus large contient le texte grec et la moins large la Vulgate. Les passages parallèles et les citations bibliques sont notés en marge. Chaque Évangile est suivi d'un prologue. Deux dissertations grecques, dont la seconde est d'Euthalius, précèdent les Épîtres de saint Paul, reproduites sur deux colonnes. Chaque Épître est précédée d'un prologue et d'un sommaire. Deux prologues précèdent aussi les Actes, qui sont suivis des Épîtres catholiques et de l'Apocalypse. Cinq pièces de poésie, deux en grec et trois en latin, à la louange de Ximénès et de son œuvre, terminent le volume, avec une liste des noms propres, une petite grammaire grecque et un court lexique greclatin. Le texte grec n'est pas accentué, parce que les autographes ne l'étaient pas, afin de se rapprocher ainsi le plus possible de l'original. Le rapport du texte grec avec la Vulgate est indiqué par de petites lettres latines, inscrites au-dessus des mots correspondants. Cf. Van Praet, *Catalogue des livres imprimés sur vélin qui se trouvent dans des bibliothèques tant publiques que particulières,* Paris, 1824, t. I, p. 1-4.

3. *Valeur et influence.* — *a) Texte hébreu.* — Bien que n'appartenant pas aux incunables hébreux, son édition a fait époque et elle est la première édition catholique de ce texte. Elle a été considérée comme une œuvre scientifique. Ses inexactitudes et ses nombreuses fautes d'impression ne diminuent pas la valeur critique du texte. D'après les travaux de Baer, ses variantes sont meilleures que les leçons traditionnelles massorétiques. Ximénès avait fait acheter sept manuscrits hébreux, qui lui avaient coûté à eux seuls 4000 ducats. Ils provenaient des synagogues de Tolède et de Maquéda. Ils sont conservés à la bibliothèque de l'université de Madrid. Cinq ne sont que des Pentateuques avec des commentaires ordinairement défectueux et corrigés par Zamora. Deux sur parchemin contiennent la Bible hébraïque en entier. Ils ont appartenu au collège de Saint-Ildefonse d'Alcala. L'un est du XIIIe siècle et a été acheté à Tolède en 1280 par deux médecins juifs, l'autre a été transcrit l'an 6242 depuis la création à Tarazona en Aragon. Les collations que Franz Delitzsch, *Complutensische Varianten zu dem alttestamentlichen Text,* in-4°, Leipzig, 1878, p. 6-38, a faites de quelques passages avec d'autres documents, lui ont permis de conclure que les éditeurs avaient utilisé au moins un manuscrit hébreu, différent des deux Bibles hébraïques conservées, que le texte édité, malgré ses fautes, a une haute valeur critique et surpasse souvent les autres éditions du texte hébreu. Cette édition a été reproduite dans la Polyglotte d'Heidelberg et utilisée dans celle d'Anvers.

b) Texte des Septante. — Les éditeurs de la Polyglotte, pour cette édition *princeps* des Septante, eurent à leur disposition deux manuscrits de la bibliothèque vaticane : 346 (Holmes 248) contenant les livres sapientiaux, Esdras, Tobie, Judith, Esther, et 330 (Holmes 108) contenant les livres historiques depuis le Pentateuque jusqu'à Esther avec un fragment de Tobie. Voir t. IV, col. 682. Ces manuscrits, qui paraissent être du XIIIe siècle, furent envoyés à Alcala par Léon X la première année de son pontificat; prêtés pour un an, ils ne furent rendus que le 9 juillet 1519. Les éditeurs eurent aussi la copie faite avec grand soin, envoyée par le sénat de Venise et conservée à la bibliothèque de Madrid comme provenant du collège Saint-Ildefonse d'Alcala, d'une partie d'un manuscrit grec très correct copié par le crétois Jean Rhosos pour le cardinal Bessarion et conservé à la bibliothèque Saint-Marc de Venise (Marc V; Holmes 68). La copie comprend les Juges, Ruth, les quatre livres des Rois, les deux livres des Paralipomènes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, le Ier livre d'Esdras (apocryphe), Esdras et Néhémie, Esther, la Sagesse, Judith, Tobie, les trois livres des Machabées. Les collations de ces manuscrits avec le texte des Septante de la Polyglotte, que Franz Delitzsch a faites, *Fortgesetzte Studien zur Entstehungsgeschichte der Complutensischen Polyglotte,* in-4°, Leipzig, 1886, p. 4-28, ont permis de déterminer l'usage que les éditeurs ont fait des manuscrits mis à leur disposition. Ils n'ont pas reproduit textuellement les manuscrits 330 et 346. Les nombreuses différences de leur texte avec celui du premier manifestent des corrections arbitraires, faites d'après l'hébreu qu'ils préféraient, non pas, comme dit Richard Simon, « en une infinité d'endroits, » *Catalogue des principales éditions de la Bible,* dans *Histoire critique du Vieux Testament,* Amsterdam, 1685, p. 516, ou « en un assez grand nombre d'endroits », *Bibliothèque critique,* Amsterdam, 1708, t. III, p. 485, mais seulement pour une petite part, ou plus souvent des emprunts à la copie du manuscrit de Bessarion ou au Vatican 346, dont ils corrigeaient les fautes de transcription. Pour le Psautier, qui n'est pas dans les trois manuscrits précédents, ils ont utilisé un manuscrit spécial en cursive, du XIIIe ou XIVe siècle, qui est à la bibliothèque de Madrid. On ignore de quels manuscrits ils disposaient pour les livres prophétiques. A défaut de renseignements précis, on a recherché à quelle recension appartenait le texte de leur édition et on a constaté qu'il ressemblait à celui des manuscrits I, V et VI de Saint-Marc de

Venise (Holmes 23, 68, 122), qui ont servi à l'édition Aldine de 1518. *Ibid.*, p. 53-57. Le texte des Septante de la Polyglotte de Complute a été reproduit dans les Polyglottes d'Anvers et de Paris, dans la Bible de Vatable ou de Bertram, Genève, 1586-1587, 1599, 1616, et dans celle de D. Wolder, Hambourg, 1596. Cf. Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1900, p. 171-173.

c) Texte grec du Nouveau Testament. — L'édition de Complute est aussi l'édition *princeps* du texte original du Nouveau Testament. On ignore sur quels manuscrits elle a été faite. Lopez de Zuniga (Stunica), qui, sans avoir eu la part principale à cette édition, comme on le pensait, a travaillé au moins au texte des Actes et des Épîtres, parle de manuscrits grecs corrigés, mais il n'en nomme qu'un, le *Rhodiensis*, vraisemblablement envoyé de Rhodes au cardinal Ximénès et contenant les Épîtres. On ne l'a pas encore retrouvé. On ne sait si, pour le Nouveau Testament, des manuscrits grecs du Vatican furent envoyés à Alcala. La comparaison du texte édité avec les manuscrits du Vatican, 1158 (Ev. 140 et 366, Act. 72, Paul 79, Apoc. 37), les seuls dont il puisse être question, ne permet pas de conclure à leur emploi. Franz Delitzsch estime que le texte des Actes et des Épîtres est apparenté à celui du *Hafniensis* 1 (Ev. 234, Act. 57, Paul 72), qui est à Copenhague, mais qui était encore à Venise en 1699, et qui a été copié par Théodore d'Hagios Petros, et à celui du *Laudianus* 2 (Ev. 51, Act. 32, Paul 38), qui est à la Bodléienne à Oxford et qui est une copie du précédent. *Fortgesetzte Studien*, p. 30-51. Wettstein et Semler avaient prétendu que les éditeurs de la Polyglotte d'Alcala avaient altéré le texte grec, en y insérant des leçons de la Vulgate. Gœze, *Vertheidigung der Complut. Bibel*, Hambourg, 1765; *Ausführlichere Vertheidigung des Compl. N. T., ibid.*, 1766; *Fortsetzung der ausführl. Vertheidigung des Compl. N. T.*, Halle, 1769, a surabondamment prouvé la fausseté de ce sentiment. Seul, le verset, I Joa., v, 7, a été certainement emprunté à la Vulgate; les passages, Rom., XVI, 5; II Cor., v, 10; VI, 15; Gal., III, 19, en proviennent peut-être. En résumé, bien que les manuscrits consultés aient été probablement récents, le texte édité comprend beaucoup de bonnes leçons que les critiques postérieurs ont admises, surtout pour l'Apocalypse, moins pour les Évangiles et très rarement dans les autres livres. Il diffère beaucoup de celui qu'Érasme éditait à la même époque; il est moins incorrect, malgré ses fautes évidentes. Franz Delitzsch, *Studien zur Enstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des Cardinals Ximenes*, Leipzig, 1871; Ed. Reuss, *Bibliotheca N. T. græci*, Brunswick, 1872, p. 15-26; S. Berger, *La Bible au seizième siècle*, Paris, 1879, p. 49-54; Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1902, t. II, p. 924-928; A. Bludau, dans *Der Katholik*, 1902, t. II, p. 27 sq.

Le texte grec du Nouveau Testament d'Alcala n'a pas eu au XVIe siècle l'influence qu'Hefele lui a attribuée. Aucune édition ne l'a reproduit exactement. Les éditeurs des Polyglottes d'Anvers et de Paris et ceux qui dépendent de ces Bibles lui ont emprunté un plus ou moins grand nombre de leçons. Ed. Reuss, *op. cit.*, p. 74-83. Au XIXe siècle, il a été fidèlement réédité par Gratz dans son édition du Nouveau Testament, 2 in-8o, Tubingue, 1821; Mayence, 1827, 1851. Van Ess, dans son édition, in-8o, Tubingue, 1827, a mêlé les leçons de Complute avec celles d'Érasme. Ed. Reuss, *op. cit.*, p. 45.

d) Texte latin de la Vulgate. — L'édition d'Alcala a précédé la Bible clémentine. Son origine est peu connue. Ximénès dit bien qu'il a rassemblé des manuscrits latins, mais sans plus d'explication. La bibliothèque de l'université de Madrid a trois Bibles latines qui viennent d'Alcala et qui contiennent le verset des trois témoins célestes. Elles ont dû servir aux éditeurs de la Vulgate. Franz Delitzsch, *Fortgesetzte Studien*, p. 51-52. De l'examen du texte édité, on a conclu que ces éditeurs ont corrigé des exemplaires courants de leur époque d'après les manuscrits plus anciens et plus corrects, dont ils rapportaient quelques-uns, écrits en lettres gothiques, au VIIe ou au VIIIe siècle, mais parfois aussi sur l'hébreu et le grec, en particulier pour supprimer ce qui n'avait pas de termes correspondants dans les originaux. R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, Amsterdam, 1685, p. 313, 516. — Sur la Polyglotte de Complute, voir encore Hefele, *Der Cardinal Ximenes*, 2e édit., Tubingue, 1851, p. 113-147; trad. franç., Tournai, 1856, p. 141-177; Vercellone, *Dissertazioni academiche di vario argumento*, Rome, 1864, p. 407; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., Inspruck, 1906, t. II, col. 1132-1134.

2o *La Polyglotte d'Anvers.* — 1. *Histoire.* — Dès 1566, l'imprimeur Christophe Plantin, établi à Anvers avait formé le projet de publier une Polyglotte. Par l'intermédiaire du cardinal de Granvelle, son protecteur, il s'assura l'intervention de Philippe II, roi d'Espagne. Ce prince donna un subside de 12000 florins à rembourser en exemplaires de la nouvelle Bible et envoya Arias Montanus pour surveiller le travail et corriger les épreuves. Ce savant espagnol arriva à Anvers le 15 mai 1568. Il apportait d'Alcala la version latine des targums sur les prophètes, et un très ancien manuscrit hébreu qui lui appartenait. Pendant que Plantin faisait fondre les caractères nécessaires, gravés par Robert Granjon et Guillaume Le Bée (on se servit pour l'hébreu des caractères employés pour la Bible de Bomberg), Arias Montanus préparait les matériaux. Il fut aidé par André Maes, François Luc de Bruges, Guy Le Fèvre de la Boderie et son frère Nicolas, François Ravlenghien, plus tard gendre de Plantin, et son frère Nicolas-Guy, le jésuite Jean Willem (Harlemius), etc. Voir t. I, col. 954-955. Les caractères et le papier étaient plus beaux que ceux de la Polyglotte d'Alcala. L'impression commença au mois de juillet 1568 et fut terminée le 31 mai 1572. Le t. IV est daté de 1570, le t. V de 1571 et les *Apparatus* de 1572. On tira 960 exemplaires ordinaires, 200 meilleurs, 30 fins, 10 extra-fins et 13 sur parchemin. Arias Montanus avait demandé à Pie V son approbation. Le pape hésita à cause de la version latine de Pagnino et de quelques traités de l'*Apparatus* qui paraissaient suspects. Le Talmud et Sébastien Munster y étaient trop souvent cités. On consulta des théologiens belges et espagnols. Montanus alla à Rome s'expliquer et présenta un mémoire. Pie V était mort le 1er mai. Grégoire XIII, élu le 12 du même mois, se montra plus favorable et adressa à Philippe II, le 20 octobre 1572, un bref, dans lequel il appelle la Polyglotte d'Anvers *opus vere regium*. D'ailleurs, l'*Apparatus* fut réimprimé du 2 août 1572 au 14 août 1573 avec des modifications, faisant droit aux critiques précédentes. Max Rooses, *Christophe Plantin, imprimeur Anversois*, 1882, p. 123. Cependant Léon de Castro, professeur de langues orientales à Salamanque, dénonça Arias Montanus à l'Inquisition espagnole. Il lui reprochait d'avoir présenté la traduction de Pagnino comme la version la plus exacte des textes hébreu et grec et d'avoir recommandé de recourir aux sources originales, contrairement, prétendait-il, au décret du concile de Trente sur la Vulgate. Arias Montanus se défendit en 1576. Mariana, comme inquisiteur, signala des fautes très réelles, mais déclara qu'elles n'étaient pas suffisantes pour faire condamner la Polyglotte du roi d'Espagne. L'affaire ne fut terminée qu'en 1580. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1883, t. I, p. 575-576. La Polyglotte « royale » reçut bon accueil du public et elle fut ap-

prouvée par plusieurs universités, notamment par celle de Paris. L'empereur et le roi de France autorisèrent sa vente dans leurs États. Les exemplaires furent vite distribués et devinrent rares et recherchés. On les a vendus chez les antiquaires 120, 150 et 180 marks.

2. *Description.* — La Polyglotte de Plantin est intitulée : *Biblia hebraice, chaldaice, græce et latine,* et elle comprend 8 in-folio. Les quatre premiers volumes contiennent l'Ancien Testament. Pour les livres protocanoniques, chaque page a deux colonnes, reproduisant, au verso, le texte hébreu sans version interlinéaire et la Vulgate, et au recto, le texte grec des Septante à droite avec sa traduction latine à gauche. Au bas des pages, on trouve, pour tous les livres qui en ont, les targums ou paraphrases chaldaïques et leur version latine. Celle-ci était celle que le cardinal Ximénès avait fait faire et qu'Arias Montanus avait apportée d'Espagne. Le texte chaldaïque avait été emprunté à des manuscrits espagnols et vénitiens. On en avait retranché les fables les plus grossières. Les livres deutérocanoniques n'ont que trois colonnes, sur une seule page, reproduisant de gauche à droite la version latine du texte grec, ce texte lui-même et la Vulgate. Dans le t. III, on a imprimé, sans pagination, le seul texte latin des IIIe et IVe livres d'Esdras. Le t. V contient le Nouveau Testament. Les textes y sont disposés dans cet ordre. La page de gauche présente dans une première colonne la Peschito, qui n'a que les livres protocanoniques, en caractères syriaques, et dans une seconde colonne, sa version latine, œuvre de Guy Le Fèvre de la Boderie. La page de droite reproduit d'abord la Vulgate latine, puis le texte grec. Sous ces quatre colonnes, et par conséquent sur les deux pages, le texte syriaque est transcrit en caractères hébraïques avec points-voyelles pour les lecteurs qui ne sauraient pas lire le syriaque. Les trois derniers volumes ont le titre d'*Apparatus*. Le t. VI contient une grammaire hébraïque et un abrégé du *Thesaurus* de Pagnino par François Ravlenghien, une grammaire chaldaïque et un dictionnaire syro-chaldaïque par Guy Le Fèvre de la Boderie, une grammaire syriaque et un vocabulaire intitulé : *Peculium Syrorum* par Maes, une grammaire et un dictionnaire grecs, dont l'auteur est inconnu. Le t. VII renferme plusieurs dissertations d'archéologie biblique par Arias Montanus, et des recueils de variantes ou de notes philologiques et critiques de divers auteurs. Ces dissertations et recueils forment un total de 18 traités distincts. Le t. VIII comprend la version latine des livres de la Bible hébraïque, faite par Pagnino et revisée par Arias Montanus; elle a été examinée par les censeurs de Louvain. Il contient ensuite le texte grec du Nouveau Testament, la version latine interlinéaire, correspondant aux mots grecs; les différences du grec et du latin sont imprimées en marge avec des caractères spéciaux. Enfin, viennent les *Communes et familiares hebraicæ linguæ idiotismi* d'Arias Montanus. Mais l'ordre de ces volumes et des matières qu'ils contiennent est divergent selon les exemplaires qui sont d'éditions différentes. Van Praet, *Catalogue des livres imprimés sur vélin de la bibliothèque du Roi,* Paris, 1821, t. I, p. 1-5; C. Ruelens et A. de Backer, *Annales plantiniennes,* Paris, 1866, p. 128-135. La version interlinéaire a été souvent réimprimée à part. Voir t. I, col. 954-955. Richard Simon l'a jugée très sévèrement. *Histoire critique du Vieux Testament,* l. II, c. XX, Amsterdam, 1685, p. 316-318; *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques,* Paris, 1730, t. II, p. 213-216.

3. *Valeur et influence.* — Les textes, hébreu et grec, ont été empruntés à la Polyglotte de Complute, et celui des Septante sans modifications; mais l'hébreu a été collationné avec la Bible de Bomberg. Quant à l'édition grecque du Nouveau Testament, elle diffère de celle de Complute par un certain nombre de leçons qui se trouvent dans l'édition de Robert Estienne de 1550. Sur les mille passages que Reuss a étudiés, elle est 709 fois d'accord avec les deux éditions précédentes. Dans les 291 autres, 39 sont d'accord avec R. Estienne, 3 avec Érasme, 1 est tout spécial et les 249 dernières sont exclusivement conformes à la Bible de Complute. Le texte grec du t. VIII diffère de celui du t. V en 14 passages dans lesquels la leçon de Complute est abandonnée pour celle d'Estienne, sauf Apoc., I, 6, dont le texte est nouveau, en trois autres dans lesquels la leçon d'Estienne est remplacée par celle de Complute, enfin, I Pet., II, 3, la leçon Érasmienne est remplacée par le texte ordinaire. L'édition d'Arias Montanus suit donc une voie spéciale et elle a plus de valeur que les critiques le disaient. Elle a été souvent reproduite exactement ou avec quelques corrections, dans ses deux états. On trouvera le détail de ces rééditions dans Reuss, *Bibliotheca N. T. græci,* p. 74-83. Cf. Gregory, *Textkritik des N. T.,* t. II, p. 936. La Vulgate latine est de même nature que celle de la Polyglotte d'Alcala. Finalement, les travaux préparatoires de la Bible d'Anvers ont laissé beaucoup à désirer. Les éditions ne sont pas en progrès notables sur celles de Complute, et les recueils de variantes, dans l'*Apparatus,* sont parfois peu considérables.

3° *La Polyglotte de Paris.* — 1. *Histoire.* — Le cardinal du Perron et Jacques de Thou, bibliothécaire du roi, avaient conçu le projet de rééditer la Polyglotte d'Anvers avec l'aide de deux maronites, Gabriel Sionite et Jean Hesronite, ramenés d'Orient par Savary de Brèves. Ils avaient obtenu le privilège royal en 1615. Mais la mort du premier en 1617 et du second en 1618 arrêta l'entreprise, qui pourtant fut louée, en 1619, par l'Assemblée du clergé réunie à Blois. Guy-Michel Le Jay, avocat au parlement, reprit le projet. Le cardinal de Bérulle lui conseilla, en 1626, d'y ajouter le Pentateuque samaritain et la version samaritaine. L'édition de ces textes fut confiée à l'oratorien Jean Morin. Philippe d'Aquin fut chargé de l'hébreu, Gabriel Sionite et Jean Hesronite des versions syriaques et arabes, Abraham Echellensis et d'autres érudits collaborèrent à l'entreprise. L'impression fut remise à Antoine Vitré, qui fit graver des caractères hébreux, chaldéens, grecs et latins par le fils de Le Bée. Jacques de Sanlecque grava les caractères samaritains et syriaques, dont Sionite avait fourni le modèle. Il prépara aussi des matrices nouvelles d'arabe sur les poinçons de M. de Brèves. On fit fabriquer un papier spécial, si beau qu'on l'a appelé *carta imperialis.* A. Bernard, *Antoine Vitré et les caractères orientaux de la Bible polyglotte de Paris,* in-8°, Paris, 1857; Id., *Histoire de l'imprimerie royale du Louvre,* in-8°, Paris, 1867, p. 55-64. L'impression fut commencée au mois de mars 1628. Les quatre premiers volumes étaient achevés en 1629, et le t. VI en 1632; la première partie du t. V est datée de 1630, et la seconde de 1633. Le t. VIII fut terminé vers la fin de 1635. L'impression du t. VII, qui était commencée à cette date, fut interrompue par suite du refus de Sionite de remettre la copie nécessaire. Il ne voulait pas non plus se dessaisir des manuscrits orientaux, ayant appartenu à Savary de Brèves. Au mois de janvier 1640 il fut enfermé au château de Vincennes par ordre du roi, et les manuscrits remis à Vitré. Libéré le 12 juillet, Sionite reprit sa traduction latine de la version syriaque, et le t. VII fut achevé en 1642. Son travail traîna en longueur, et le t. IX sortit des presses au mois de mai 1655 seulement. La Polyglotte entière parut enfin, avec une préface, datée du 1er octobre 1645, en tête du premier volume. L'Assemblée du clergé l'avait approuvée, le 24 janvier 1636. Le Jay avait emprunté 100000 écus que Richelieu s'offrit de payer. L'éditeur refusa cette offre aussi bien que la proposition des éditeurs anglais de lui racheter

600 exemplaires. La Polyglotte de Walton empêcha la vente de celle de Paris, dont le prix était de 200 francs. Beaucoup d'exemplaires furent vendus au poids du papier, et Le Jay, entièrement ruiné, ne put payer ses dettes. La Polyglotte fut présentée au public, en 1666, par trois libraires hollandais sous un nouveau titre : *Biblia alexandrina heptaglotta,* comme étant publiée sous les auspices d'Alexandre VII, mais leur ruse fut déjouée. Mabillon, *Musæum italicum,* Paris, 1687, t. I, p. 95-96. Elle est magnifique par la beauté du papier et l'exécution typographique; mais la grandeur du format rend son emploi fort difficile. Elle présente enfin le désavantage de n'avoir pas publié dans le même volume tous les textes, puisqu'il faut recourir à deux volumes pour les avoir ensemble sous les yeux.

2. *Description.* — Elle comprend 9 tomes en 15 volumes grand in-folio et est intitulée : *Biblia.* 1. *hebraica.* 2. *samaritana.* 3. *chaldaica.* 4. *græca.* 6. *latina.* 7. *arabica, quibus textus originales totius Scripturæ Sacræ, quorum pars in editione Complutensi, deinde in Antuerpiensi regiis sumptibus extat, nunc integris ex manuscriptis toto fere orbe quæsitis exemplaribus exhibentur.* En raison de son contenu, elle comprend deux parties bien distinctes. Les cinq premiers volumes, sauf une préface non paginée de Le Jay : *Instituti operis ratio,* et une autre préface de J. Morin sur le Pentateuque samaritain et sa version samaritaine, en tête du premier volume, ne sont guère que la reproduction intégrale des cinq premiers volumes de la Polyglotte d'Anvers. La disposition typographique est la même, ainsi que les textes. Les seules différences notables consistent en ce que le t. v, au lieu du syriaque en lettres hébraïques, contient une version arabe du Nouveau Testament et sa traduction latine, et aussi le texte syriaque des quatre Épîtres catholiques et de l'Apocalypse qui manquaient dans la Peschito. La seconde partie, formant les quatre derniers tomes, est seule nouvelle. Le t. vi contient le Pentateuque syriaque et arabe avec leurs traductions latines, puis le Pentateuque samaritain et sa version samaritaine, qui n'ont qu'une seule traduction latine. Ces deux textes étaient imprimés pour la première fois. Les t. vii-ix ont les versions syriaque et arabe, avec leurs traductions latines, de tout le reste de l'Ancien Testament, sauf que pour Job il n'y a qu'une seule traduction latine des deux textes.

3. *Valeur.* — Quant à la première partie, qui n'est presque que la reproduction de la Polyglotte d'Anvers, la Polyglotte de Paris n'a pas réalisé les progrès que pourtant il eût été facile d'accomplir. Le texte hébreu est mal reproduit et fort incorrect; il aurait pu aisément être constitué d'après les bons manuscrits massorétiques qui se trouvaient à Paris à la bibliothèque du roi. Pour les targums, le texte d'Anvers est mêlé à celui de la Bible de Bomberg. Il eut été à propos d'imprimer, pour les Septante, l'édition romaine faite d'après le *Vaticanus,* et pour la Vulgate, la Bible clémentine. Pour le texte grec du Nouveau Testament, Reuss, *Bibliotheca N. T. græci,* p. 75, n'a remarqué que neuf différences d'avec le prototype. Cf. Gregory, *Textkritik des N. T.,* t. II, p. 940-941. Relativement aux textes nouveaux, l'absence de préfaces et d'*Apparatus* critique prive de renseignements sur leur origine, si l'on excepte le Pentateuque samaritain et sa version samaritaine. Ils provenaient des manuscrits achetés à Damas par le voyageur Pietro della Valle pour le compte de M. de Sancy, ambassadeur de France à Constantinople, et donnés par ce dernier, qui était devenu oratorien, à la bibliothèque de l'Oratoire (n. 1 et 2 du fonds samaritain de la Bibliothèque nationale). Le manuscrit de Peiresc, demandé dès 1630 par Vitré, avec des manuscrits arabes, ne fut apporté à Paris qu'en 1632 par Denis Guillemin et ne put être utilisé. L. Dorez, *Notes et documents sur la Bible polyglotte de Paris,* dans le *Bulletin de la Société d'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France,* 17e année, 1890, p. 84-94. La version arabe des Évangiles a été éditée d'après le texte arabe, publié à Rome en 1591, et la traduction latine est celle de J.-B. Raymond, revue par Gabriel Sionite. Pour le reste du Nouveau Testament, on avait quelques manuscrits arabes, venus d'Alep, entre autres un seul sur l'Apocalypse, provenant de S. de Brèves. On a reproché à Gabriel Sionite d'en avoir modifié le texte. Les versions, syriaque et arabe, de l'Ancien Testament, furent éditées à l'aide d'éditions antérieures (le Pentateuque arabe, publié à Constantinople, en 1546; un Psautier syriaque et arabe édité au Mont-Liban, en 1610; un Psautier syriaque, Paris, 1625; un Psautier arabe, Genève, 1516; Rome, 1613), et de six ou sept manuscrits seulement. En 1640, Sionite avait rapporté de Rome un manuscrit syriaque, légué par Risius. La Polyglotte de Paris, supérieure à celle d'Anvers par les nouveaux textes qu'elle contenait, n'eut guère d'influence, supplantée qu'elle fut bientôt par la Polyglotte de Londres.

4° *Polyglotte de Londres.* — 1. *Histoire.* — Comme la Bible de Le Jay était incommode à manier et très chère, les Anglais décidèrent de publier une Polyglotte plus commode et moins coûteuse. Brian Walton, qui fut plus tard évêque anglican de Chester, s'en chargea avec de savants collaborateurs. Edmond Castle surveilla l'édition des textes samaritains, syriaques, arabes et éthiopiens; il fit la traduction latine de la version éthiopienne du Cantique et composa le *Lexicon heptaglotton,* annexé à la Polyglotte. Samuel Clarke s'occupa du texte hébreu et des targums, et traduisit en latin la version persane des Évangiles. Thomas Hyde transcrivit le Pentateuque persan et en fit la traduction latine. Alexandre Huish surveilla l'impression des textes grecs et latins, et recueillit les variantes du *Codex Alexandrinus.* La nouvelle Polyglotte fut publiée par souscription sous le patronage de Cromwell, qui lui accorda l'exemption des droits sur le papier. Le premier volume parut en septembre 1654; il sortait, comme les suivants, des presses de Thomas Roycroft, à Londres. Il contient une dédicace au Protecteur. Après la restauration des Stuarts, on remplaça cette dédicace par une autre à Charles II. On distingue par suite les exemplaires royaux et les exemplaires républicains; ceux-ci, qui sont les plus rares, sont les plus recherchés. Le t. II est daté de 1655. Le t. VI et dernier parut en 1657. En 1669, on y joignit le *Lexicon heptaglotton* de Castle en deux in-folio. La Polyglotte de Londres, qui avait été mise à l'Index par décret du 29 novembre 1663, à cause de ses prolégomènes (voir H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher,* Bonn, 1885, t. II, p. 124-125), ne figure plus dans l'édition officielle du catalogue des livres prohibés, publiée en 1900.

2. *Description.* — Cette Bible, qui forme 6 in-f°, est intitulée : *SS. Biblia polyglotta complectens textus originales hebraicos cum Pentateucho Samaritano, chaldaicos, græcos versionumque antiquarum samaritanæ, chaldaicæ, latinæ Vulgatæ, æthiopicæ, græcæ Sept., syriacæ, arabicæ, persicæ, quicquid comparari poterat ex mss. antiquis undique conquisitis optimisque exemplaribus impressis summa fide collatis.* Les quatre premiers tomes sont remplis par l'Ancien Testament. Le Ier, à la suite de la préface et de prolégomènes, dans lesquels Walton parle des langues sacrées, des éditions et des versions de la Bible, et qui constituent une véritable introduction critique, reproduit le Pentateuque en huit langues. Les textes sont disposés sur deux pages en cet ordre : au verso, en haut de la page sur quatre colonnes parallèles, le texte hébreu avec la version interlinéaire de Sante Pagnino revue par Arias Montanus, la Vulgate latine de la Bible clémentine, le grec des Septante d'après l'édition romaine du *Vaticanus* avec les variantes de l'*Alexan-*

drinus, placées au-dessous, la version latine de ce texte grec, empruntée à l'édition de Flaminius Nobilius; la version syriaque, accompagnée de sa traduction latine est dans le bas de cette page; au recto, le haut de la page contient parallèlement le targum d'Onkelos selon l'édition de Bâle, sa version latine, le texte hébreu samaritain et sa version latine; la version arabe et sa traduction latine occupent le bas de la page. Le t. II contient les livres historiques, de Josué à Esther. La disposition est à peu près la même que dans le t. I, sauf qu'au recto, il n'y a que le targum du pseudo-Jonathan pour les livres qui en sont dotés, avec sa traduction latine, et la version arabe (qui manque pour Esther). Le t. III renferme Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, les grands et les petits prophètes. La disposition typographique varie suivant les livres. Sans entrer dans plus de détails, signalons seulement un texte nouveau : la version éthiopienne des Psaumes et du Cantique. Le t. IV débute par la Prière de Manassé, en grec et en latin, le IIIe livre d'Esdras (latin, grec, syriaque, avec traduction latine du grec et du syriaque), le IVe livre d'Esdras, en latin seulement. On trouve ensuite Tobie (le texte hébreu selon les deux éditions de Fage et de Sébastien Munster avec leurs traductions latines correspondantes, la Vulgate, le grec et la version syriaque). Pour Judith, les parties deutérocanoniques de Jérémie et de Daniel et les deux livres canoniques des Machabées, il n'y a que trois grands textes (latin, grec et syriaque); une version arabe est en plus pour la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch. Les passages deutérocanoniques d'Esther ne sont qu'en grec et en latin. Après les textes grec et syriaque de III Mach., on trouve la version arabe de II Mach. La seconde partie de ce t. IV contient les deux targums du Pentateuque, dits du pseudo-Jonathan et de Jérusalem, intercalés l'un dans l'autre et accompagnés de leurs traductions latines, la version persane des mêmes livres avec traduction latine. Le t. V est consacré au Nouveau Testament. Il contient superposés, au verso, le texte grec (édition Robert Estienne) avec la version latine interlinéaire d'Arias Montanus, les versions syriaque et éthiopienne avec leurs traductions latines, au recto, la Vulgate et les versions arabe et perse (celle-ci pour les Évangiles seulement), avec leurs traductions latines. Le t. VI sert d'Appendice et renferme des notes de divers auteurs et des recueils de variantes, avec l'*Index* de l'ouvrage entier. Le *Lexicon heptaglotton* de Castle, 2 in-f°, Londres, 1669, est souvent ajouté à la Polyglotte de Walton.

3. *Valeur.* — La Polyglotte de Londres est la plus complète et la meilleure qui ait été publiée. Elle est loin cependant d'être parfaite. Les Prolégomènes de Walton, qui ont été réédités à part, in-f°, Zurich, 1673, et par Dathe, Leipzig, 1777, ont été critiqués en plusieurs points par Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* Rotterdam, 1685, p. 481-510. Cf. *Réponse de Pierre Ambrun, ministre du saint Évangile, à l'Histoire critique du Vieux Testament, ibid.*, p. 46-48; *Lettres choisies,* Paris, 1730, t. II, p. 275; t. III, p. 122. Les éditeurs ont emprunté aux Polyglottes d'Anvers et de Paris la version interlinéaire de l'hébreu, le Pentateuque samaritain et sa version samaritaine, la version syriaque de l'Ancien Testament et la version arabe du Nouveau. Au lieu de rééditer ces versions, prises à la Polyglotte de Paris «par un larcin public », comme dit R. Simon, on aurait pu reproduire de meilleurs textes ou, au moins, revoir les traductions latines correspondantes, qui sont mal faites. Elle a, en progrès sur les précédentes, reproduit l'édition romaine des Septante, l'édition de l'Italique par Flaminius Nobilius et la Vulgate clémentine. Elle a produit aussi des textes nouveaux : un Psautier éthiopien, déjà imprimé à Cologne et à Rome, la version éthiopienne du Cantique et du Nouveau Testament, publiée pour la première fois, et la version persane des Évangiles, tirée d'un manuscrit de Pococke. Les trois targums du Pentateuque étaient empruntés à l'édition de Buxtorf, et la version persane de ce livre à l'édition de Constantinople. Le texte grec du Nouveau Testament provenait de l'édition d'Estienne de 1550, dont le texte n'est modifié qu'en trois passages. Ed. Reuss, *Bibliotheca N. T. græci,* p. 56. A la marge, on lit les variantes du *codex Alexandrinus,* recueillies par Huish. Les notes et les variantes, éditées dans l'appendice ont généralement peu de valeur. Gregory, *Textkritik des N. T.,* t. II, p. 941-942. Nonobstant ces défauts, la Polyglotte d'Angleterre reste un instrument très utile pour l'étude critique de la Bible.

III. Polyglottes partielles ou moins importantes faites aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. — 1° *Le Psautier de Justiniani.* — Bien qu'imprimé après le Nouveau Testament d'Alcala, il a été publié en 1516, avant la Polyglotte de Ximénès. Son éditeur, Augustin Justiniani, religieux dominicain et évêque de Nebbio, avait projeté la publication d'une polyglotte qu'il ne put exécuter. Il n'a donné que le psautier en cinq langues : *Psalterium hebræum, græcum, arabicum et chaldaicum cum tribus latinis interpretationibus et glossis,* in-f°, Gênes, 1516. Chaque page comprend quatre colonnes, qui contiennent, au verso, l'hébreu, sa traduction latine, la Vulgate et le texte grec, au recto, la version arabe, le targum, la version latine du targum et des scolies et remarques.

2° *Le Psautier de Polken.* — Jean Polken, prévôt de la collégiale Saint-Georges de Cologne, a fait imprimer, en 1518, un Psautier en quatre langues : hébreu, grec, latin et éthiopien (qu'il appelle chaldéen). Cette version éthiopienne a été reproduite dans la Polyglotte de Londres.

3° *Les deux Pentateuques polyglottes des Juifs de Constantinople.* — En 1546, les Juifs de Constantinople firent imprimer le Pentateuque en plusieurs langues. Au milieu de la page se trouve le texte hébreu en gros caractères, il est accompagné d'un côté du targum d'Onkelos en caractères médiocres et de l'autre de la paraphrase persane. En dehors de ces trois colonnes, il y a en haut de la page la version arabe de Saadias Gaon, et au bas le commentaire de Rabbi Isaac Iarchi. Les textes arabe et persan sont imprimés en caractères hébreux. L'année suivante, 1547, parut dans la même ville un autre Pentateuque polyglotte avec la même disposition des textes. Le texte hébreu, qui est aussi au milieu, est accompagné d'une traduction en grec vulgaire et d'une version espagnole; ces deux traductions sont imprimées en caractères hébreux avec points-voyelles. Au haut de la page, court le targum d'Onkelos et au bas, le commentaire de Jarchi.

4° *Essais de Draconitès.* — Jean Draconitès (1494-1566) avait entrepris une *Biblia pentapla.* Il n'en a publié que de courts fragments ou spécimens : les six premiers chapitres de la Genèse, in-f°, Wittemberg, 1563; les deux premiers Psaumes, *ibid.*, 1563; les sept premiers chapitres d'Isaïe, Leipzig, 1563; les Proverbes, Wittenberg, 1564; Malachie, Leipzig, 1564; Joël, Wittemberg, 1565; Zacharie, *ibid.*, 1565; Michée, *ibid.*, 1565, Ces textes étaient imprimés en cinq langues : hébreu, chaldéen, grec, latin, version allemande de Luther. Par une disposition bizarre, ces cinq textes sont superposés ligne par ligne. Les Septante, la Vulgate et la traduction allemande sont corrigés d'après l'hébreu. Les passages messianiques sont en encre rouge. Un commentaire est encore au-dessous de ces cinq lignes du texte, dont la suite est de la sorte maladroitement interrompue.

5° *La Polyglotte de Bertram, ou de Heidelberg.* — Un calviniste d'origine française, Corneille-Bonaventure Bertram, professeur d'hébreu à Genève (1566-1584), puis

prédicateur à Frankenthal, mort en 1594, publia une *Biblia sacra, hebraice, græce et latine,* 2 in-f°, Heidelberg, 1587. Elle ne contenait que l'Ancien Testament en hébreu, en grec, avec la Vulgate et la version de Pagnino. Bien que le titre ajoute : *Omnia cum editione Complutensi diligenter collata,* l'édition n'est qu'une reproduction de la Polyglotte d'Anvers; elle lui a emprunté aussi les deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Une deuxième édition parut en 1599. La troisième, faite chez Commelin, en 1616, comprend en outre le Nouveau Testament avec la version latine d'Arias Montanus, le tout emprunté encore à la Polyglotte d'Anvers. Voir Ed. Reuss, *Bibliotheca N. T. græci,* p. 78-79. Ce n'est donc pas une Polyglotte pour le Nouveau Testament. Comme cette Bible contenait des notes de Vatable, on l'appelle parfois la Bible de Vatable.

6° *La Polyglotte d'Hambourg.* — On la rencontre rarement complète. Elle comprend : 1. le texte hébreu de la Bible hébraïque d'Élie Hutter, in-f°, 1587, dont la date est remplacée par celle de 1596, et dans laquelle les lettres de la racine sont typographiquement distinguées des autres caractères; 2. l'édition de David Wolder qui contient en 6 in-f° et sur quatre colonnes le texte grec de l'Ancien et du Nouveau Testament, la Vulgate, la traduction latine de l'Ancien Testament par Pagnino et celle du Nouveau par Théodore de Bèze, enfin la version allemande de Luther. Les deux ouvrages sortent des presses de Jacques Lucius, à Hambourg, 1596. Le texte grec du Nouveau Testament est emprunté, sauf de rares modifications, à l'édition de Samuel Selfisch, in-8°, Wittenberg, 1583. Cf. Ed. Reuss, *Bibliotheca N. T. græci,* p. 63-64. Cette Polyglotte, qui est très imparfaite, ruina son éditeur, bien que le gouvernement danois ait obligé toutes les églises du Schleswig à l'acheter.

7° *Les Bibles de Hutter.* — Élie Hutter, ancien professeur d'hébreu de l'électeur de Saxe et imprimeur à Nuremberg, avait la passion des Polyglottes. Il en publia plusieurs qui sont toutes imparfaites. — 1. Il avait commencé un Ancien Testament en six langues et en quatre éditions différentes. Le seul volume paru, in-f°, Nuremberg, 1599, comprend six textes en six colonnes. Sur la page de gauche, on trouve l'hébreu entre le targum et le grec, le tout d'après la Polyglotte d'Anvers; sur la page de droite, il y a la version allemande de Luther entre la Vulgate et une autre version récente, qui diffère selon les exemplaires, destinés à des nations différentes. La sixième colonne, en effet, reproduit, ou bien la version slavonne de l'édition de Wittemberg, ou bien la traduction française de Genève, ou bien la version italienne de Genève, ou bien la version saxonne faite sur la traduction allemande de Luther. Ce volume ne dépasse pas le livre de Ruth. — 2. Un Psautier hébreu, grec, latin et allemand, in-8°, Nuremberg, 1602. — 3. Un Nouveau Testament en douze langues, 2 in-f°, Nuremberg, 1599. Les douze textes sont disposés sur six colonnes de la manière suivante : Au verso, dans la 1re colonne, la version syriaque de l'édition de Trémélius, 1569 (l'auteur a suppléé les passages manquants : le récit de la femme adultère, le verset des témoins célestes, les quatre Épitres catholiques et l'Apocalypse, qu'il a traduits en syriaque d'après le grec), avec la version italienne, de Bruccioli, 1526, l'une sous l'autre, verset par verset; dans la 2e colonne, un texte hébreu que l'éditeur avait fabriqué, imprimé en caractères de deux sortes, et la traduction espagnole de Cassiodore Reina, 1569; dans la 3e, le grec et la version française de Genève, de 1588. Au recto, la 1re colonne contient la Vulgate et la version anglaise de 1562, la 2e, la version de Luther et la traduction danoise de 1589, et la 3e, la version bohémienne de 1693 et la version polonaise de 1596. Hutter reproduisit l'Épître aux Laodicéens qu'il avait lui-même traduite en grec sur le texte latin. Cette œuvre n'a aucun caractère scientifique, et rien n'égale l'audace et l'arbitraire avec lesquels l'éditeur constitue ses textes. Pour le grec du Nouveau Testament, il n'a pas tenu compte des règles critiques, mêlant les leçons anciennes à sa guise et en fabriquant impudemment en conformité avec les doctrines luthériennes. Ed. Reuss, *Bibliotheca N. T. græci,* p. 105-106. — 4. Un autre Nouveau Testament en quatre langues : hébreu, grec, latin et allemand, emprunté au précédent sans grandes modifications, in-4°, Nuremberg, 1602. On en fit un nouveau titre en 1615, pour représenter une soi-disant édition d'Amsterdam, chez J. Walschaert. Ed. Reuss, *op. cit.,* p. 106. — 5. Hutter a édité aussi quelques prophéties et les quatre Évangiles en douze langues.

8° *La Polyglotte de Reineccius ou de Leipzig.* — Chr. Reineccius, curé de Weissenfels, prépara une nouvelle Polyglotte en quatre langues, qui parut à deux époques assez éloignées l'une de l'autre. Le Nouveau Testament fut édité, in-f°, à Leipzig, en 1713, sous ce titre : *Biblia sacra quadrilinguia N. T.* A la suite d'une préface de Reineccius et de prolégomènes en allemand, tirés de Luther, les textes sont imprimés sur cinq colonnes parallèles. Sur la page de gauche, se trouve le texte grec entre la version syriaque et une traduction en néo-grec; sur la page de droite, on lit la version latine de Sébastien Schmid et la version allemande de Luther. Les passages parallèles sont indiqués à la marge extérieure; des variantes grecques et allemandes, celles-ci prises à la première édition de Luther avec des notes marginales de Luther et des annotations de Reineccius, sont au bas de la page. En appendice, se trouvent des additions critiques et exégétiques de diverse nature. Le texte grec, qui ressemble souvent à celui de Pritius, mêle les leçons de Robert Estienne et des Elzévier. Il a été souvent réédité à part. Ed. Reuss, *op. cit.,* p. 157-159. L'impression de l'Ancien Testament était déjà commencée en 1713, mais elle subit de longs retards. Quand elle fut fort avancée, en 1747, l'imprimeur fit un nouveau titre au Nouveau Testament, et enfin, trois et quatre ans plus tard, en 1750 et 1751, parut l'Ancien Testament en 2 in-f°. Ces volumes contiennent le texte hébreu, le texte grec des Septante, la version latine de Schmid et la version allemande de Luther.

IV. Projet d'une nouvelle Polyglotte par Richard Simon. — En 1678, dans son *Histoire critique du Vieux Testament,* édit. de Rotterdam, 1685, p. 521-522, Richard Simon avait esquissé le projet d'une nouvelle Polyglotte, qui ne serait qu'un abrégé de la Polyglotte de Londres. Au lieu d'imprimer, dans des volumes lourds, difficiles à manier et chers, toutes les anciennes versions, il ne reproduirait que les variantes de celles qui sont dérivées. Par conséquent, la nouvelle Polyglotte ne devait être composée que de trois textes complets : le texte hébreu, la version des Septante et la Vulgate latine. Le P. Simon avait d'abord pensé y joindre l'*Itala* d'après l'édition de Flaminius Nobilius. Il ne voulait éditer ni le Pentateuque samaritain, ni la version samaritaine, ni les targums; leurs variantes auraient seulement été indiquées à la marge en face de l'hébreu. Les autres targums, qui sont plutôt des commentaires que des versions, pourraient être négligés, sauf à noter à la marge leurs leçons propres. Quant aux autres versions, leurs variantes seraient signalées en face de l'hébreu pour celles qui dérivent de ce texte, ou en face des Septante pour celles qui en suivent le texte. De celles qui sont mixtes, comme la version syriaque remaniée d'après les Septante, on ne noterait que les leçons vraiment spéciales. Les variantes latines accompagneraient aussi la Bible clémentine. Retiré à Dieppe, dès 1681, Simon avait préparé l'Ancien Testament conformément à ce plan. Il avait pris un exemplaire de la Polyglotte de Walton, et au moyen

de bandes de papier collées, il avait couvert ce qu'il voulait omettre, et écrit ce qu'il désirait ajouter ou substituer. En 1684, sous forme de lettre adressée à Ambroise par Origène, il développait son projet : *Novorum Bibliorum polyglottorum synopsis*, in-8°, Utrecht, datée du 20 août 1684. Il aurait mis aussi au bas des pages les passages conservés des versions d'Aquila et de Symmaque et différents des Septante. Dans une réponse d'Ambroise à Origène : *Ambrosii ad Origenem epistola de novis Bibliis polyglottis*, datée du 1er décembre 1684, in-8°, Utrecht, 1685, il annonce que sa Polyglotte serait heureusement complétée par un dictionnaire et une grammaire hébraïque, dont il dressait le plan. Cf. Bayle, *Nouvelles de la République des lettres*, octobre 1684, art. 13, t. I, p. 153-155; janvier 1685, art. 9, t. I, p. 209-211; *Journal des Sçavans*, 30 juillet 1685. Voir aussi R. Simon, *Réponse de Pierre Ambrun, ministre du saint Évangile, à l'Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 48. Ce projet fut loué par Le Clerc et blamé par Jurieu. Au premier, qui sous le pseudonyme de Cristobulus Hierapolitanus, écrivit à Origène une longue lettre latine, datée du 4 novembre 1684, publiée partiellement par R. Simon, *Réponse au livre intitulé : Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1686, p. 2-5, et intégralement par Le Clerc, *Défense des Sentimens*, etc., 1686, p. 421 sq., Simon demanda des conseils et des renseignements dans un billet en flamand, traduit en français dans la *Réponse au livre*, etc., p. 5-6. Jurieu, de son côté, avait attaqué le projet de Simon dans son livre sur l'*Accomplissement des prophéties*. Simon répliqua violemment. *Réponse à la Défense des Sentimens*, etc., Rotterdam, 1687, p. 194-198. Il continua la préparation de cette Polyglotte, qui devait être complète en un seul volume. Si elle n'a pas été imprimée, ce ne fut pas, comme l'a dit le Père Lelong, parce qu'aucun imprimeur n'a voulu en faire la dépense; ce fut seulement parce qu'il ne s'en trouva aucun assez habile pour imprimer un ouvrage qui exigeait, sur la même page, tant de caractères différents. La première feuille fut imprimée; elle fourmillait de tant de fautes qu'il fut impossible de les corriger. R. Simon, *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1730, t. II, p. 449-450. Quand R. Simon écrivait ce dernier ouvrage, la meilleure partie de la copie de sa polyglotte était prête. Son travail passa, après sa mort, à la bibliothèque du chapitre cathédral de Rouen, à qui il avait légué ses manuscrits. L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, édit. Ingold et Bonnardet, Paris, 1905, t. IV, p. 273-275; Saas, *Notice des manuscrits de la bibliothèque de l'Église métropolitaine de Rouen*, in-12, Rouen, 1746, p. 41 sq.; A. Bernus, *Richard Simon et son Histoire critique du Vieux Testament*, Lausanne, 1869, p. 29, 107. Le manuscrit dont des parties manquaient déjà en 1746, ne se trouve pas à la bibliothèque municipale de Rouen, qui a hérité des autres manuscrits de Richard Simon.

V. Polyglottes manuelles publiées au XIXe et au XXe siècle. — 1° *La Polyglotte de Bagster.* — L'éditeur anglais Bagster a donné au public : *Biblia sacra Polyglotta textus archetypos versionesque præcipuas ab Ecclesia antiquitus receptas necnon versiones recentiores*, 2 in-f°, Londres, 1831. Après des prolégomènes dus à S. Lee, cette Polyglotte reproduit en petits caractères l'hébreu de Van der Hooght, le Pentateuque samaritain de Kennicott, les Septante, la Vulgate, la Peschito, le texte grec du Nouveau Testament (édition de Mill), les traductions, allemande de Luther, italienne de Diodati, française d'Osterwald, espagnole de Scio et la version anglaise dite autorisée. Elle a été rééditée sous ce titre : *Bagster's Polyglot Bible in eight languages*, 2 in-f°, Londres, 1874. Elle ne comprend que les livres protocanoniques. Bagster a aussi publié : *Hexapla Psalter*, in-4°, 1843, contenant les Psaumes en hébreu, en grec, en latin, *Psalterium hebraicum et gallicanum*, de saint Jérôme et deux divisions anglaises.

2° *La Polyglotte de Stier et de Theile.* — Stier et Theile ont publié une Polyglotte manuelle : *Polyglotten-Bibel zum praktischen Handgebrauch*, 4 in-8° en 6 parties, Bielefeld, 1846-1855. Elle contient, pour l'Ancien Testament, l'hébreu, les Septante, la Vulgate et la version allemande de Luther, et pour le Nouveau, le grec, avec quelques variantes, le latin et l'allemand. Elle a eu plusieurs éditions dont la dernière date de 1890. Dans les trois premières qui ont été stéréotypées, la quatrième colonne, pour le Nouveau Testament, est remplie de variantes de diverses traductions allemandes. Dans la quatrième (1855) et la cinquième (1858), cette colonne est occupée par une version anglaise. Dans l'édition de 1875, on a ajouté en appendice les principales variantes du *Sinaiticus*. Sur la constitution du texte grec du Nouveau Testament, voir Éd. Reuss, *Bibliotheca N. T. græci*, p. 265. Ce texte diffère peu du texte reçu. L'hébreu, revu par Böckel et Landschreiber, n'est pas très bon. Les deutérocanoniques manquent.

3° *Biblia tetraglotta* de Bunsen, 1859, sous la direction de Lagarde, est demeurée à l'état de projet.

4° Ed. de Levante a publié une Hexaglotte et une Triglotte : *Hexaglott Bible, comprising the holy Scriptures of the Old and New Testament*, 6 in-4°, Londres, 1876, qui contient l'hébreu, les Septante, la version syriaque du Nouveau Testament, la Vulgate, la version anglaise autorisée, une version allemande et une version française; *Biblia Triglotta continens Scripturas sacras Veteris et Novi Testamenti*, 2 in-4°, Londres, 1890, qui est un extrait de l'Hexaglotte et qui contient, pour l'Ancien Testament, l'hébreu, les Septante et la Vulgate, pour le Nouveau, le grec, la Peschito et la Vulgate. Les livres deutérocanoniques en sont absents.

5° M. Vigouroux a entrepris la publication d'une Polyglotte catholique et française : *La sainte Bible Polyglotte contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire, avec les différences de l'hébreu, des Septante et de la Vulgate, des introductions, des notes, des cartes et des illustrations.* Elle formera 8 in-8° dont six, contenant tout l'Ancien Testament, et le septième comprenant les Évangiles et les Actes, ont déjà paru, Paris, 1898-1908. Les textes sont disposés sur quatre colonnes, avec notes et variantes au bas des pages. Le texte hébreu a été emprunté à l'édition stéréotypée de Stier et de Theile (texte de Van der Hooght, revu par Hahn et Theile). Le texte des Septante est celui de l'édition romaine de 1587, avec quelques additions tirées de la Polyglotte d'Alcala. Des signes, introduits dans le texte, indiquent les lacunes, les additions et les divergences les plus notables relativement à l'hébreu. Au bas de la colonne sont les principales variantes de l'*Alexandrinus*, du *Sinaiticus*, de l'*Ephræmiticus*, etc. La Vulgate clémentine est conforme à la réimpression officielle, faite à Turin en 1881. La traduction française de Glaire est accompagnée de notes. A partir du t. II, les variantes grecques sont plus nombreuses, on trouve en plus celles de l'*Ambrosianus* et du *Parisinus*, n. 8, du *Coislinianus VIII* pour Tobie, du *Marchalianus* pour les prophètes; un double texte grec pour certains passages de Tobie et de Judith, avec les variantes pour le reste de Tobie et pour Esther; les parties, récemment retrouvées, du texte hébreu de l'Ecclésiastique. Les Épîtres et l'Apocalypse seront contenues dans le t. VIII.

6° Indiquons enfin quelques Polyglottes partielles : Tischendorf, *Novum Testamentum triglottum*, in-8°, Leipzig, 1854; 2e édit., *ibid.*, 1865, a publié le texte

grec avec des variantes, la revision de saint Jérôme d'après les manuscrits avec les leçons différentes de la Vulgate clémentine et la version allemande de Luther, revue sur les premières éditions; *Hexaglott Bible* de Cohn, 1856-1859, jusqu'aux Nombres; 1868, tout le Pentateuque; *Hexaglot Pentateuch* de Robert Young, Édimbourg, 1851 : textes samaritain, chaldéen, syriaque et arabe des cinq premiers chapitres de la Genèse; *Parabola de seminatore ex Evangelio Matthæi, in* LXXII *Europeas linguas ac dialectos versa, ac Romanis characteribus expressa,* Londres, 1857 (édition privée du prince L.-C. Bonaparte).

Sur les Polyglottes, voir Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* in-8°, Rotterdam, 1685, p. 514-522; P. Lelong, *Discours historique sur les principales éditions des Bibles polyglottes,* in-12, Paris, 1713; Id., *Bibliotheca sacra,* in-fol., Paris, 1723, t. I, p. 1-47; dom Calhelinot, *Bibliothèque sacrée,* part. III, a. 1, dans le *Dictionnaire de la Bible* de dom Calmet, Paris, 1730, t. IV, p. 297-302; G. Outhuys, *Geschiedkundig verslag der voornaamste uitgaven van het Biblia Polyglotta,* in-8°, Franeker, 1822; Brunet, *Manuel du libraire,* Paris, 1860, t. I, col. 849-854; *Encyclopédie des sciences religieuses* de F. Lichtenberger, t. X, p. 676 sq. (art. *Polyglottes* de S. Berger); F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 260-264; Ch. Trochon, *Introduction générale,* Paris, 1886, t. I, p. 449-455; R. Cornely, *Introductio generalis,* 2e édit., Paris, 1894, p. 527-532; *Realencyclopädie fur protestantische Theologie und Kirche,* t. XV, p. 528-535.

E. MANGENOT.

POLYPE, zoophyte à longs filaments mobiles. Voir CORAIL, t. II, col. 955.

POMARIUS. Voir BAUMGARTEN 2, t. I, col. 1518.

1. POMME. Voir POMMIER.

2. POMME DE SODOME. Voir JÉRICHO, t. III, col. 1291 et fig. 226, col. 1290.

POMMIER (hébreu : *ṭappûaḥ;* Septante : μῆλον; Vulgate : *malum*), arbre fruitier de Palestine.

I. DESCRIPTION. — Cet arbre a donné son nom à une tribu de Rosacées dont il est le type, les Pomacées, à



120. — *Malus communis.*

fruit comprenant, outre les carpelles soudés à son centre, une enveloppe charnue formée en partie par le réceptacle ou le tube du calice. Son sommet porte une dépression ou *œil* limité par les sépales ou par la trace de leurs cicatrices. Dans les vrais *Malus* chacune des 5 loges de l'ovaire renferme seulement deux ovules, alors qu'ils sont nombreux dans les Cognassiers. Autour de la graine ou *pépin* l'endocarpe est cartilagineux au lieu d'être osseux comme dans les Néfliers, ou totalement charnus comme dans les Poiriers. Enfin le pédoncule s'insère dans une cavité basilaire de ce fruit qui est ainsi ombiliqué, avec une forme généralement déprimée.

Les Pommiers sont originaires de toute la région silvatique de l'Ancien Monde. Mais l'espèce la plus répandue en Europe à l'état spontané, le *Malus acerba,* semble manquer dans la région orientale, où l'on ne trouve que le *M. Communis* (fig. 120) (*M. mitis* de Wallroth) caractérisé par ses feuilles cotonneuses en dessous, ainsi que les sépales. Ces deux types croisés entre eux et améliorés par la culture ont donné naissance à toutes les nombreuses races de nos vergers.

F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le *ṭappûaḥ* se présente plusieurs fois dans la Bible, trois fois comme arbre, Cant., II, 3; VIII, 5; Joël, I, 12, et trois fois comme fruit de cet arbre, Cant., II, 5; VII, 9 (Vulgate, 8); Prov., XXV, 11. Ce mot se rencontre aussi comme nom de ville, *Ṭappûaḥ,* Jos., XII, 17; XV, 34; XVI, 8; XVII, 8, ou sous la forme *Beṭ Tappûaḥ,* Jos., XV, 53. Dans les textes cités, le *ṭappûaḥ* est un arbre à l'ombre duquel on peut se reposer, Cant. II, 3; VIII, 5; un arbre rangé à côté du figuier, du grenadier, du palmier, de ces arbres cultivés qui se dessèchent au jour des calamités. Joel., I, 12. Son fruit est doux à la bouche, Cant., II, 3; et répand une suave odeur (d'où lui vient son nom, racine *nafaḥ*). Cant., VII, 9. Ce fruit réconforte et rafraîchit. Cant., II, 5. Ces différents caractères conviennent bien au pommier, qu'on rencontre en Palestine dans les vergers, près des habitations, et dont le fruit est toujours très apprécié pour son goût et son odeur. D'autre part les Septante et la Vulgate ont toujours traduit par μῆλον ou *malum.* L'arabe تفاح, *tiffaḥ,* qui évidemment rappelle étroitement le *tappûaḥ* hébreu, signifie toujours la pomme, et rien que la pomme. Pour désigner un autre fruit, il faut ajouter une épithète, par exemple, *tiffâh arminy,* pomme d'Arménie, l'abricot; *tiffah parsy,* pomme de Perse, la pêche; *tiffah mahi,* pomme de Mah, le citron. Du reste les abricotiers et les pêchers ne furent implantés qu'assez tard en Palestine, sous la domination grecque. Or certainement, d'après Joel, I, 12, et les noms de lieux chananéens où entre le *tappûaḥ,* cet arbre était connu en Palestine beaucoup plus anciennement. Le pommier avait été importé en Égypte à une époque reculée, et probablement du pays de Chanaan. Ramsès II fit planter des pommiers dans ses jardins du Delta. V. Loret, *Recherches sur plusieurs plantes connues des anciens Égyptiens, V. le Pommier,* dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et archéologie égyptiennes,* t. VII, p. 113. Ramsès III, pour les offrandes journalières des prêtres de Thèbes, leur fit présent de 848 paniers de pommes. La culture de cet arbre était alors très répandue en Égypte et encore maintenant on le rencontre aux environs de Miniéh. V. Loret, *La flore pharaonique,* 2e édit., p. 83. Le nom égyptien d'aillleurs a probablement été emprunté aux peuples de Syrie en même temps que l'arbre et il rappelle le *ṭappuah* hébreu et le *tiffah* arabe : [hiéroglyphes], *Dapih,* pommier, et [hiéroglyphes], *Dapih,* pomme, nom qui est devenu ϫⲉⲡⲏϩ ou ϫⲏⲡⲉϩ, *Djepeh* en copte; et dans les anciens lexiques coptico-arabes, ce mot est rendu par *tiffah,* μῆλον. La traduction *ṭappûaḥ,* « pomme, pommier, » paraît donc bien établie; et il n'y a pas de raison de chercher une autre identification, lorsque toutes sont sujettes à plus de difficultés. Aussi la *ṭappûaḥ* n'est pas l'abricot comme le veut H. Tristram, *The natural History of the Bible,* 8e édit., in-8°, Londres, 1889, p. 335; ce

fruit est du reste d'importation plus récente, et ne répond pas parfaitement aux caractères du *tappûah*. Cf. t. I, col. 91. Ce n'est pas davantage le coing, comme le voudraient O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-12, Amsterdam, 1848, p. 254, 267 et E. F. K. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, t. IV, p. 308-312, cf. t. II, col. 826 : ce fruit acerbe et acide au goût ne répond pas parfaitement à la description du *tappûah* dans les textes bibliques. C'est encore moins l'orange, qui ne fut connue dans la région méditerranéenne que postérieurement à l'ère chrétienne. Bien que plus anciennement connus en Palestine, le cédratier et le citronnier ne paraissent avoir été importés qu'à l'époque de la captivité de Babylone; du reste leurs qualités ne permettent guère de les identifier avec le *tappûah* biblique. Cf. t. II, col. 374, 793. Reste donc le pommier, comme l'arbre le plus anciennement connu (même avant l'introduction des Hébreux en Palestine) de tous ceux qu'on veut identifier au *tappûah* et son fruit a bien les caractères marqués dans les textes.

On peut cependant mettre à part le *tappûah* des Proverbes, XXV, 11.

> Comme des pommes d'or sur des ciselures d'argent
> Ainsi une parole dite à propos.

L'épithète *d'or* pourrait changer la signification et marquer qu'il ne s'agit pas d'un simple *tappûah*, mais d'un fruit qui lui ressemble, aux couleurs plus dorées, par exemple le citron, le cédrat, l'orange. Il n'est pas nécessaire alors que les caractères du *tappûah* ordinaire lui conviennent. Mais reste la difficulté de l'époque tardive pour l'introduction de ces plantes en Palestine surtout relativement à l'oranger. Il est vrai qu'il n'est pas nécessaire alors d'admettre que les arbres eux-mêmes y aient été transplantés, il peut s'agir de la simple importation du fruit. Il faut dire aussi que dans ce *tappûah* d'or on peut encore voir la pomme.

E. Levesque.

PONCE (grec : Πόντιος; Vulgate : *Pontius*), nom de famille de Pilate, qui le rattache par origine ou par adoption à la *gens Pontia*, très connue dans l'histoire romaine. Matth., XXVII, 2; Luc., III, 1; Act., IV, 27; I Tim., VI, 13. Voir Pilate, col. 429.

PONCTUATION HÉBRAÏQUE. — I. Sa nature et ses différentes espèces. — On traitera, sous ce nom, de l'ensemble des points ou signes que les anciens rabbins ont inventés pour transmettre d'une manière plus certaine la prononciation du texte hébreu de la Bible, et aussi pour aider à mieux comprendre le sens des Saints Livres, en indiquant les relations des mots entre eux. Avant cette invention, les consonnes étaient seules tracées sur les manuscrits; il fallait donc posséder une connaissance parfaite de la langue hébraïque pour lire aisément le texte sacré et pour suppléer exactement les voyelles. Lorsque l'hébreu fut devenu une langue morte, on sentit peu à peu le besoin de faciliter cette lecture, et aussi de fixer la signification d'un grand nombre de mots, en joignant aux consonnes des signes qui représenteraient soit les voyelles, soit la ponctuation. Ceux qui ont créé ce système très complexe, composé de signes multiples, n'ont pas touché au texte même de la Bible, tel qu'il s'était transmis avant eux de génération en génération. Ils n'ont rien changé aux consonnes, qui, jusqu'alors, avaient été seules reproduites par l'écriture : tous les signes nouveaux ont été insérés soit dans l'intérieur des lettres primitives, soit au-dessus d'elles, soit au-dessous, soit à côté, parfois aussi dans la ligne même, entre les mots.

Ces signes sont de plusieurs sortes. On distingue : 1° ceux qui sont destinés à marquer les voyelles, les *points-voyelles*, comme on disait autrefois, ainsi nommés parce que beaucoup d'entre eux — c'était même le cas pour la plupart, à l'origine — consistent en un ou plusieurs points groupés de différentes manières : par exemple, *tséré*, ou *e* long, ֵ. Les anciens grammairiens juifs les appelaient pour ce motif *niqqûd*, de la racine *niqqêd*, ponctuer; par conséquent, ponctuation. De là vint aussi, pour leurs inventeurs, le nom de *punctatores*, ponctuateurs. — 2° Il existe une autre série de signes, qui servent à des fins diverses, et qu'on désigne parfois en général par le nom de points diacritiques. Ce sont : — *a*) le *daguesch*, point dans l'intérieur de la lettre, pour montrer que celle-ci doit être redoublée ou fortifiée dans la prononciation; — *b*) le point qui sert à différencier le *šin*, שׁ, d'avec le *sîn*, שׂ, suivant qu'il est placé à droite ou à gauche de la lettre; — *c*) le *râphêh*, trait horizontal qu'on met au-dessous d'une consonne, pour marquer qu'elle n'a pas le son fort; — *d*) le *mappiq*, semblable au *daguesch*, mais qui ne se place guère que dans le *hé* final, הּ, pour indiquer que cette lettre doit alors se prononcer comme un *h* aspiré; — *e*) les signes ° ou *, *puncta extraordinaria* qu'on rencontre fréquemment à travers le texte biblique original et qui correspondent à des notes placées soit au bas de la page, soit en marge, lesquelles marquent le *qerî* et le *ketîb*. — 3° Il y a enfin les signes qui représentent la ponctuation proprement dite. Comme il a été déjà traité, t. III, col. 467-469, 504-507, des signes relatifs à la vocalisation, c'est-à-dire de ceux qui ont été mentionnés au 1° et au 2°, il ne sera question ici que de la ponctuation dans le sens strict de l'expression.

II. La ponctuation hébraïque proprement dite et ses divers buts. — Ici encore, il est nécessaire d'établir une distinction, car les signes ou accents spéciaux dont nous allons parler servent tout à la fois à trois fins différentes. — *a*) Pour la lecture ordinaire, ils marquent l'accent tonique, c'est-à-dire la syllabe qui doit être mise en relief dans la prononciation. C'est toujours la dernière ou l'avant-dernière, le plus souvent la dernière. Voir t. III, col. 472. — *b*) Pour la lecture modulée de la Bible, *cantillatio*, telle qu'elle a lieu dans les synagogues, ces accents indiquent les élévations et les chutes de la voix, chacun d'eux équivalant à une sorte de neume, qui se compose de plusieurs notes de musique toujours les mêmes. — *c*) Ils marquent enfin la ponctuation des phrases, sujet que nous avons seul à traiter ici. En hébreu, les accents, en tant qu'ils servent à cette fin, portent le nom expressif de *ta'am*, « goût, » au pluriel *te'âmim*, parce qu'ils donnent pour ainsi dire du goût à la phrase.

III. Origine des accents destinés a la ponctuation en hébreu. — Ce système de signes, avec les règles multiples qui le dirigent, suppose, comme celui de la vocalisation auquel il se rattache de très près, un travail de longue haleine. De nombreux savants israélites y prirent part, car il se prolongea pendant plusieurs siècles. — Au moyen âge, les Juifs croyaient généralement que l'accentuation et la vocalisation du texte hébreu de la Bible remontaient jusqu'à Esdras et à ce qu'on appelait la « Grande Synagogue ». Cette opinion avait encore des adhérents au XVIIe siècle, parmi les hébraïsants chrétiens, comme on le voit par la discussion très vive qui eut lieu sur ce point entre Louis Cappel, qui la rejetait, et les deux Buxtorf, qui l'acceptaient. Voir t. I, col. 1982; t. II, col. 219; J. Schnedermann, *Die Controverse des Ludovicus Cappellus mit den Buxtorfen über die hebr. Punctation*, in-8°, Leipzig, 1879. Quelques rabbins allaient même jusqu'à affirmer que les accents avaient été introduits par les prophètes de l'exil, et qu'ils portaient ainsi le sceau de l'inspiration divine. Bien plus, plusieurs d'entre eux, entre autres Judas Hadassi, l'un des chefs de l'école caraïte, supposaient que les tables de la Loi, lorsque Moïse les reçut au sommet de Sinaï, auraient été munies de

points-voyelles et d'accents. Voir H. Grätz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. v, p. 503. Au XVIe siècle, le savant juif Elias Levita protesta de toutes ses forces contre ces théories; Louis Cappel fit de même cent ans après.

On ne saurait dire avec certitude si la vocalisation et l'accentuation du texte sacré, c'est-à-dire l'invention des points-voyelles et celle des accents destinés à marquer la ponctuation, furent contemporaines. Celle-ci est peut-être un peu moins ancienne que celle-là. Le grammairien juif Ben-Ascher, dans son traité *Dikduké ha-Teamim*, réédité en 1879 par Baer et Strack, f. 9, fait en prose rimée l'éloge de la ponctuation biblique et mentionne les « points sans nombre » dont elle se composait, mais sans dire à quelle époque il en fixait l'origine. Il est certain du moins, et communément admis de nos jours, que la ponctuation hébraïque proprement dite est plus récente que saint Jérôme († 420), et que le Talmud, achevé vers l'an 500 après Jésus-Christ. En effet, ni l'un ni l'autre ne la connaissent encore, ainsi qu'on l'a démontré par des arguments irréfutables. Voir la dissertation de H. Hupfeld, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1830, p. 549-590, 785-816. Le traité *Soferim*, III, 7, où il est parlé pour la première fois de points destinés à marquer la séparation des versets, est postérieur au Talmud.

C'est probablement au VIe siècle de notre ère qu'il faut placer les débuts du système de la vocalisation et de la ponctuation hébraïques. Il se développa lentement, car il ne semble avoir été complet qu'au milieu du VIIIe siècle. Voir *The Jewish Encyclopedia*, in-4o, New-York, t. x, 1905, p. 269. Les plus anciens manuscrits, qui datent du IXe et du Xe siècle, sont pourvus d'accents; il en est de même, jusqu'à un certain point, des fragments hébreux de l'Ecclésiastique, récemment découverts en Égypte. Cf. la *Revue des Études juives*, Paris, t. XL, n. 79, année 1900, p. 1-36; A. E. Cowley et A. Neubauer, *The original Hebrew of a Portion of Ecclesiasticus*, in-fo, Oxford, 1897.

D'après une hypothèse ingénieuse, mais peu vraisemblable, de M. Joseph Derenbourg, dans la *Revue critique*, nouvelle série, t. VII, 1879, p. 453-461, le système de la ponctuation hébraïque se serait élaboré tout entier dans les écoles primaires juives, à l'époque indiquée plus haut, et serait l'œuvre des maîtres d'école, qui auraient inventé ces divers signes pour faciliter aux enfants la lecture du texte hébreu de la Bible. Ce système a une origine plus scientifique. Les hébraïsants s'accordent de plus en plus pour le rattacher à celui des Syriens, inventé dès la fin du Ve siècle, avec lequel il présente de grandes analogies, et dont il provient au moins en partie. Voir P. Martin, *Histoire de la ponctuation et de la Massora chez les Syriens*, in-8o, Paris, 1875, dans le *Journal asiatique*, 7e série, t. V, p. 81-208; A. Wright, *A short History of Syriac Literature*, in-8o, Londres, 1894, p. 115-116. Les Syriens avaient eux-mêmes emprunté leurs accents aux Grecs. D'après une autre théorie, dont H. Prætorius s'est fait l'ardent et savant défenseur, dans son livre *Die Herkunft der hebräischen Accente*, in-8o, Berlin, 1901, la plupart des accents hébreux auraient pour modèles directs la ponctuation et la neumation des Évangéliaires grecs.

En toute hypothèse, le système emprunté, soit grec, soit syrien, ne fut pas adopté tel quel, mais remanié et considérablement développé par les écoles juives de Babylonie et de Palestine, qui prirent en main, de très bonne heure, la vocalisation et la ponctuation du texte biblique. Il existait des divergences assez grandes entre les signes adoptés par les écoles orientales et les écoles occidentales (celles de Palestine). Voir BABYLONIENS (PETROPOLITANUS CODEX) et le fac-simile, fig. 409, t. I, col. 1359. Nos éditions imprimées contiennent l'accentuation palestinienne. — Les massorètes veillèrent sur les signes des voyelles et des accents, avec le même soin religieux et méticuleux que sur les consonnes, comme on le voit par les notes nombreuses des éditions critiques de la Bible hébraïque publiées par S. Baer et Frz. Delitzsch, in-8o, Leipzig, 1869-1896, et par R. Kittel, in-8o, Leipzig, 1905-1906.

IV. IMPORTANCE DU VERSET DANS LA PONCTUATION HÉBRAÏQUE. — Cette ponctuation a pour but principal, en effet, de déterminer les rapports réciproques des mots et des propositions, non pas précisément dans une même phrase, comme c'est le cas pour nos langues européennes, mais dans un même verset. D'où il suit que le verset joue un rôle essentiel dans cette sorte d'accentuation, car c'est par rapport à lui qu'elle est invariablement déterminée. Les *punctatores* ont donc commencé par séparer les versets tant bien que mal, d'après le sens, s'efforçant d'en faire un tout à peu près complet. Ils l'ont ensuite divisé en deux parties, qui ne sont pas nécessairement égales. Chacune de ces parties a été à son tour subdivisée en deux sections plus petites, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on eût atteint des groupes minuscules et inséparables de mots. Ainsi donc, sous le rapport de la ponctuation, chaque verset biblique — et notons de nouveau qu'il ne forme pas toujours ni obligatoirement une phrase complète — est considéré, d'après le langage imagé des anciens grammairiens, comme un territoire, *ditio*, qui est dominé par le double point final (voir plus bas), et que d'autres accents, de valeur décroissante, coupent de façon à former d'autres petits domaines secondaires, selon qu'il est plus ou moins long.

Nous aussi, nous avons des signes disjonctifs, qui partagent la phrase en ses différents membres; mais, tandis qu'il nous suffit d'en posséder quatre, le point, les deux points, le point et virgule, la simple virgule — nous laissons de côté le point d'interrogation, le point d'exclamation et la parenthèse, qui manquent totalement en hébreu — on en rencontre près de trente dans l'ensemble de la Bible hébraïque, sans parler du système de ponctuation qui est propre à quelques livres poétiques. Voir col. 535. Et non contents de séparer ainsi par le menu les propositions et les mots, au moyen de signes divers, les ponctuateurs en ont inventé une seconde classe, qui, à une exception près, le trait d'union, fait complètement défaut dans les langues indo-germaniques : il s'agit des accents conjonctifs, assez nombreux aussi, qui sont destinés à unir entre eux certains mots d'une manière plus étroite. En somme, il n'est pas un seul mot hébreu qui ne soit muni d'un accent quelconque, lequel le sépare du mot précédent ou l'y rattache. — Parmi les accents qui servent à la ponctuation, les uns sont placés sur la première consonne du mot, les autres sur la dernière; pour ce motif, on donne aux premiers le surnom de *prépositifs*, et aux seconds celui de *postpositifs*.

V. DÉSIGNATION DES SIGNES DE LA PONCTUATION HÉBRAÏQUE. — On distingue, ainsi qu'il vient d'être dit, deux grandes catégories d'accents, servant à la ponctuation dans la Bible hébraïque : les *distinctivi* ou disjonctifs, appelés aussi *domini*, « maîtres », c'est-à-dire principaux, à cause de leur importance considérable; les *conjunctivi* ou conjonctifs, qu'on appelait encore *servi*, « serviteurs », subalternes, à cause de leur moindre utilité. D'après la savante grammaire de König, *Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, 1881, t. I, p. 75-81, que nous avons prise pour guide principal dans l'énumération qui suit, on en compte jusqu'à 27. Leurs noms hébreux ou araméens se rapportent tantôt à leur forme, tantôt aux fonctions qu'ils remplissent soit pour rendre plus aisée l'intelligence de la phrase, soit en vue de la *cantillatio* des synagogues. Nous n'en avons donné la traduction que lorsqu'elle est moralement certaine, ou de quelque utilité.

Il y a d'abord les accents ordinaires, ou prosaïques, qui sont employés dans la plupart des livres de la Bible, écrits habituellement en simple prose; puis les accents poétiques, qui forment un système particulier, réservé pour les trois livres de Job, des Psaumes et des Proverbes, écrits en vers. Il paraît singulier, à première vue, que ce système n'ait pas été adopté aussi pour le Cantique des cantiques; mais les rabbins ont rangé de bonne heure ce petit livre dans une catégorie spéciale. De part et d'autre, nous trouverons la double classe des accents disjonctifs et des accents conjonctifs.

A) *Accents ordinaires ou prosaïques.* — 1° Dans ce groupe, les signes *disjonctifs* de la ponctuation sont rangés sous quatre chefs distincts, dont les noms symboliques, relativement récents, marquent la valeur toujours décroissante. On distingue : — *a*) les IMPERATORES, au nombre de deux seulement : 1° le *sôf pâsûk*, « fin du verset », :, toujours précédé du *sillûq*, « cessation », ⊤, qui l'annonce, placé qu'il est sous la syllabe du dernier mot du verset; 2° l'*'atnah*, « respiration, pause », ⊼, situé habituellement vers le milieu du verset; — *b*) les REGES, au nombre de cinq : 1° le *zâqêf qâtôn* ou petit *zâqêf*, ⁝, dont le nom signifie « élévation »; 2° le *zâqêf gâdôl* ou grand *zâqêf*, ⁝; 3° le *rebia'*, « qui repose », ∸; 4° le *segolta'*, « grappe », ∴; 5° le *šalšélet*, « chaîne », ⊥; — *c*) les DUCES, au nombre de cinq : 1° le *paštâ'*, « inclinatio » ⊥; 2° le *yetib*, « sessio », ⊤; 3° le *tifhâ'*, « largeur de la main », ⊤; 4° le *tebîr'*, ⊤; 5° le *zarqâ'*, ~; — *d*) les COMITES au nombre de six : 1° le *géres*, ⊥; 2° le *gersaîm* ou *gérés* double, ⊥; le *legarmêh*, ⊤; 4° le *pâzêr*, ⊥; 5° le *qarnê pârâh*, « cornes de vache », ⊥; 6° le *telišâ' gedôlâh* ou grand *telišâ'* ⊥, qui n'est employé que seize fois dans la Bible.

Cela fait donc en tout, dans le système prosaïque, dix-huit accents disjonctifs. Les « empereurs » marquent toujours la fin et habituellement le milieu du verset; les « rois » servent à diviser les deux sections ainsi obtenues, lorsqu'elles ont une certaine étendue. Cf. Gen., I, 22, où la première moitié du verset, qui est fort courte, n'a aucun accent de cette espèce, tandis que la seconde en contient, parce qu'elle est plus longue; le contraire a lieu au verset 24. Les « ducs » séparent les divers groupes de la phrase; par exemple, le sujet de ses attributs, le complément et les mots qui en dépendent. Les « comtes » ont encore un rôle plus spécial, puisqu'ils séparent simplement les petits groupes de mots.

2° On compte d'ordinaire neuf accents prosaïques *conjonctifs*. Ce sont : 1° le *merkâ'*, « prolongement », ⊤; 2° le *merkâ' kefûlâ'* ou double *merkâ'*, ⊤; 3° le *mûnah*, ⊤, semblable au *legarmeh*; 4° le *dargâ'*, ⊤; 5° le *mâhpâk*, ⊤; 6° le *qadmâ'*, appelé aussi *'azlâ'*, ⊥; 7° le *telišâ' qetannâh* ou petit *telišâ'*, ⊥; 8° le *gérah*, nommé aussi *galgal*, ⊽, qui précède toujours le *pâzêr gâdôl* et qui, comme cet accent disjonctif, n'est employé que seize fois dans la Bible; 9° le *ma'yelâ'*, ⊤. Seuls, les mots étroitement unis par le sens, comme le nominatif et le génitif qui en dépend, le substantif et l'adjectif qui lui sert d'épithète, sont reliés l'un à l'autre par un acccent conjonctif.

B) *Les accents dits poétiques* sont en partie les mêmes que les accents ordinaires, dont on vient de parcourir la liste, et ils en diffèrent en partie. La dissemblance entre les deux systèmes d'accentuation se rattache moins à la ponctuation proprement dite qu'aux modulations différentes de la voix, lorsque les livres de Job, des Psaumes et des Proverbes sont lus comme partie intégrante du culte dans les synagogues. On en compte 20, qui se divisent aussi en deux classes principales. — 1. Les accents *disjonctifs* sont : 1° le *sillûq* avec le *sôf pâsûq*, : et ⊤; 2° le *'oleh veyôred*, « montant et descendant », que l'on nomme aussi *mêrkâ' mâhpak*, parce que les deux signes dont il se compose sont ceux qui représentent ces deux accents, ⊤; 3° l'*'atnâh*, ⊼, qui a une valeur moindre que dans le système ordinaire; 4° le *rebîa' gâdôl* ou grand *rebîâ'*, ∸; 5° le *rebia' qâtôn* ou petit *rebia*, ∸, semblable au précédent, mais formé d'un point plus petit; 6° le *rebia' mugrâš*, c'est-à-dire le *rebiâ'* précédé du *géreš*, ⊥; 7° le *šalšélet gedôlâh* ou grand *šalšélet*, ⊥; 8° le *zarqâ'* ou *šinnôr*, ~; 9° le *dehi*, auquel on donne encore le nom de *tifhâ'* initial ou prépositif, ⊤; 10° le *pâzêr*, ⊥; 11° le *mahpâk legarmêh*, |⊤; 12° le *'azlâ' legarmeh*, |⊤. — 2. Les accents conjonctifs sont : 1° le *mêrkâ'*, ⊤; 2° le *mûnâh*, ⊤; 3° le *'illûy* ou *mûnah* supérieur, ⊥; 4° le *tarhâ*, identique au *dehî* non prépositif, ⊤; 5° le *gérâh* ou *galgal*, ⊽; 6° le *mahpâk*, ⊤; 7° le *'azlâ'*, ⊥; 8° le *šalšélet qetannâh* ou petit *šalšélet*, ⊥.

C) *Le maqqêf* et le *méteg*. — A ces divers signes de la ponctuation hébraïque, il faut joindre le *maqqêf* et le *méteg*, qui s'y rattachent de très près. Le *maqqêf*, « lien », consiste en un gros trait horizontal, ‾, placé en haut de la ligne, entre deux ou plusieurs mots qu'il associe très étroitement, de sorte qu'ils sont censés ne plus former qu'une seule expression. Par ex. : כל־אדם, *kôl-'âdâm*, « tout homme »; את־כל־אשר־לו, *'et-kôl-'ăser-lô*, « tout ce qui est à lui ». Certaines particules, entre autres את, signe de l'accusatif, אל, « vers », על, « sur », en sont presque toujours accompagnées. Le *maqqêf*, faisant refluer l'accent tonique vers la fin du mot qu'il sert à créer, modifie par là-même, en les abrégeant, les voyelles des premières syllabes de ce mot nouveau. — Le *méteg*, « frein », a la forme d'un petit trait vertical, placé en bas de la ligne, ⊤, et à la gauche d'une voyelle. Comme son nom l'indique, il arrête l'attention du lecteur, qu'il avertit de ne pas glisser trop rapidement sur la syllabe ainsi notée. Il marque aussi un accent tonique secondaire. Il a parfois une importance spéciale pour la prononciation de certaines voyelles; par exemple, pour distinguer *a* de *o*, *i* long de *i* bref, etc.

VI. QUELQUES REMARQUES SUR CES DIVERS ACCENTS. — 1. Ce double système de ponctuation est, on le voit, assez compliqué, non seulement à cause du grand nombre des signes employés, mais encore parce que plusieurs de ces signes sont identiques, ou presque identiques entre eux, et aussi parce que, insérés à travers les voyelles, ils rendent tout d'abord la lecture plus difficile. Heureusement, il n'est pas nécessaire d'en avoir une connaissance approfondie pour bien comprendre le texte original de l'Ancien Testament. Pour l'hébraïsant ordinaire, il suffit d'être familiarisé avec les accents principaux. Leur multiplicité même montre, à elle seule, que plusieurs d'entre eux ne peuvent avoir qu'une infime valeur; souvent ils n'équivalent pas même au quart d'une de nos virgules.

2. Lorsqu'on étudie la ponctuation hébraïque dans le détail, on est forcé d'admettre qu'elle est réellement ingénieuse, tout en demeurant subtile et complexe. Le choix des accents, soit disjonctifs, soit conjonctifs, a été déterminé d'avance par les ponctuateurs et les grammairiens; tel accent conjonctif ne peut s'employer qu'avec tel accent disjonctif, à l'exclusion de tout autre, et réciproquement.

3. Si quelques-uns de ces signes ont la même forme ou ressemblent à une voyelle — c'est le cas pour le *rebia*, qui est identique au *cholem*, c'est-à-dire à l'*o* — leurs inventeurs ont pris soin qu'on ne pût pas aisément les confondre. C'est ainsi que, dans le système ordinaire ou prosaïque, le *paštâ*, ⊥, est placé audessus de la consonne qui termine le mot, tandis que le *qadmâ'*, qui lui est identique, est mis sur la première consonne de la syllabe accentuée. De même, le *yetib*, ⌐, est placé à droite et au-dessus de la première

consonne, tandis que le *mahpâk*, qui lui est entièrement semblable, est mis à gauche de la syllabe qui porte l'accent tonique, etc.

4. Les principaux signes de ponctuation entraînent souvent des changements dans les voyelles auprès desquelles ils sont placés. Tantôt ils les allongent, tantôt ils les abrègent, suivant les circonstances. Les grammaires un peu complètes donnent les règles de ces changements. — Il arrive çà et là que le même accent est employé plusieurs fois de suite dans un membre de phrase. Cf. Gen., I, 20, dans la première moitié du verset. Il perd alors graduellement de sa force, au fur et à mesure qu'on avance dans la phrase.

VII. UTILITÉ DE CE SYSTÈME DE PONCTUATION. — Elle est indéniable, car cet ensemble de signes a d'abord contribué à fixer de bonne heure le sens traditionnel du texte original de l'Ancien Testament, en joignant et en séparant les mots d'une manière logique; puis, grâce à la vigilance minutieuse des massorètes, qui n'ont pas moins surveillé la ponctuation que les consonnes et les voyelles, elle a servi aussi à maintenir ce texte dans une assez grande pureté. Le travail des ponctuateurs se conforme bien, d'ordinaire, à la signification naturelle de la parole divine. Il représente l'interprétation courante de la Bible hébraïque par les anciens Juifs, à l'époque où il fut accompli.

La ponctuation hébraïque parut, pendant longtemps, si excellente aux commentateurs israélites, qu'Abraham Aben Esra, au XIIe siècle, alla jusqu'à édicter cette règle : « Aucune interprétation d'un passage biblique ne devrait être acceptée, si elle n'est pas conforme à l'accentuation. » Néanmoins, dans la pratique, presque aucun exégète juif ne s'est conformé rigoureusement à ce principe, pas même Aben Esra; et ils ont eu raison, car le système a des imperfections manifestes, et il est évident que ses créateurs n'ont eu ni le désir, ni le droit d'imposer des liens perpétuels à ceux qui devaient interpréter après eux les saintes Écritures. Un autre savant juif très illustre, Kimchi, a donc pu dire en toute justesse, *In Ose.*, XII 17 : « En interprétant l'Écriture, nous ne sommes pas liés par les accents. » Il y a quelques endroits, cependant, où la ponctuation rabbinique est préférable à celle des Septante et de la Vulgate; par exemple, au passage célèbre Is., XL, 3, où on lit, d'après l'accentuation de l'hébreu : « Une voix crie : Dans le désert préparez le chemin du Seigneur; » d'après les Septante et notre version latine officielle, comme aussi d'après les passages du Nouveau Testament qui reproduisent ce texte, Matth., III, 3; Marc., I, 3; Luc., III, 4; Joa., I, 23 : « Une voix crie dans le désert : Préparez... »

VIII. BIBLIOGRAPHIE. — 1° Dans les temps plus éloignés de nous. Le plus ancien traité que nous ayons sur la ponctuation hébraïque est celui du grammairien juif Ben Ascher, qui vivait dans la première moitié du Xe siècle; il a été réédité sous ce titre : *Diqduqé ha-Teamim des Ben-Ascher von Tiberias, herausgegeben von S. Baer und H. L. Struck*, in-8°, Leipzig, 1879. On a aussi, dans le même sens, J. Derenbourg, *Manuel du Lecteur, traduction d'un traité arabe sur les accents et la Massora*, in-8°, Paris, 1871; voir aussi *Journal asiatique*, juillet-décembre, 1870, VIe série, t. XVI, p. 309-550. — 2° Ouvrages spéciaux, contemporains : A. R. Davidson, *Outlines of hebr. Accentuation*, in-8°, Londres, 1861; A. Geiger, *Zur Nakdanim (= Punktatoren) Literatur*, dans la *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, 1872, t. X, p. 10-35; L. Segond, *Traité élémentaire des accents hébreux*, in-8°, Genève, 2e édit., 1874; E. König, *Gedanke, Laut und Accent als die drei Faktoren der Sprachbildung*, in-8°, Weimar, 1874; H. Strack, *Beitrag zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes*, dans les *Theolog. Studien und Kritien*, 1875, p. 736-747; M. Schwab, *Des points-voyelles dans les langues sémitiques*, dans les *Actes de la Société philologique*, t. VII, in-8°, Paris, 1875; Frz. Delitzsch, *Elementa accentuationis metricæ*, dans l'ouvrage *Liber Psalmorum, textum massoreticum accuratissime expressit... S. Baer*, in-8°, Leipzig, 1880, p. VIII-XII; J. Wejnkoop, *Leges de accent. hebr. linguæ ascensione*, in-8°, Leyde, 1881; H. Grätz, *Étude sur la ponctuation hébraïque*, dans la *Monatschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1882, p. 389-409; W. Wickes, *A treatise on hebr. Accentuation*, in-8°, Oxford, 1881-1887, ouvrage très solide; Hermann, *Zur Geschichte des Streites über die Entstehung der hebräischen Punktation*, in-8°, Ruhrort, 1885; A. Büchler, *Untersuchungen zur Entstehung und Entwickelung der hebr. Accente*, in-8°, Vienne, 1891; A. Ackermann, *Das hermeneutische Element in der biblischen Accentuation*, in-8°, Berlin, 1893; Nathan, *Die Tonzeichen in der Bibel*, in-8°, Hambourg, 1893; J. Bachrach, *Das Alter der hebr. Vocalisation und Accentuation*, in-8°, Varsovie, 1895; H. Grimme, *Grundzüge der hebräischen Akzente und Vokallehre*, in-8°, Fribourg (Suisse), 1896; J. M. Japhet, *Die Accente der heiligen Schriften*, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1896; F. Praetorius, *Ueber dem zurückweichenden Accent im Hebräischen*, in-8°, Halle, 1897; Id., *Die Herkunft der hebr. Accente*, in-8°, Berlin, 1901; P. Kahle, *Zur Geschichte der hebräischen Accente*, dans la *Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft*, 1901, t. LV, p. 167-194; *The Jewish Encyclopedia*, New-York, 1900-1905, t. I, au mot « Accents », p. 149-158, et t. X, au mot « Punctuation », p. 268-273. Voir aussi E. König, *Historisch-kritischer Lehrgebaude der hebräischen Sprache*, t. I, Leipzig, 1881, p. 52-90; t. II, 1re partie, Leipzig, 1895, p. 349-362. L. FILLION.

1. PONT (grec : Πόντος), nom qui a désigné, à différentes époques de l'histoire, un territoire du nord-est de l'Asie Mineure, dont les limites ont beaucoup varié. Directement il représente la mer, πόντος, et en particulier la mer Noire, le Pont Euxin des anciens, Πόντος εὔξεινος, « mer hospitalière. » Puis on l'employa comme une dénomination appliquée aux côtes sud-est de cette mer. Xénophon, *Anabasis*, V, VI, 15, est le plus ancien auteur qui en ait usé en ce sens. Ailleurs, nous apprenons que c'est une abréviation pour Καππαδοκία ἡ περὶ το Εὔξεινον, « la Cappadoce qui est près de l'Euxin, » Polybe, V, 43, ou Κ. ἡ πρὸς τῳ πόντῳ, « la Cappadoce qui est près de la mer. » Strabon, XII, I, 4.

I. SITUATION GÉOGRAPHIQUE. — A l'origine, le pays qui portait ce nom n'était donc qu'une bande de territoire qui s'étendait le long de la côte de l'Euxin, entre la Colchide, à l'est, et le fleuve Halys, à l'ouest. Il faisait partie du vaste domaine de la Cappadoce, qui allait de la Cilicie au Pont Euxin. Sous la domination persane, il fut divisé en deux satrapies ou gouvernements, dont le plus septentrional, borné au nord par la mer et au sud par le mont Paryadrès, fut appelé, comme nous venons de le voir, Cappadoce sur le Pont, puis simplement le Pont. Du côté de l'ouest, son territoire s'avançait davantage dans les terres. Les contrées limitrophes étaient : au sud-ouest, la Galatie; au sud la Cappadoce proprement dite et la Petite Arménie; à l'est, la Colchide et l'Arménie; à l'ouest, la Paphlagonie. Voir fig. 121. Néanmoins, comme nous l'apprendra le résumé de l'histoire du Pont, ces limites ne furent pas les mêmes à toutes les époques.

Sous le rapport de la géographie physique, la région qui forma toujours le noyau principal du Pont est accidentée à l'extrême, comme le sont peu de contrées de notre globe. C'est essentiellement un pays de montagnes. Les monts principaux sont, à l'est, le Paryadrès et le Scydisès, qui se dressent comme des remparts gigantesques : le premier, tout le long du littoral, en

face du Caucase, tandis que l'autre s'avance à l'intérieur, comme un prolongement de l'Antitaurus. Quelques-uns de leurs sommets atteignent plus de 3000 mètres. Les montagnes du sud donnent naissance à de nombreuses rivières, qui sillonnent tout le pays; on en a compté jusqu'à vingt-huit. Les principales sont le Halys, aujourd'hui *Kisil-Irmack*, l'Iris et le Lycos. Les vallées étaient très fertiles, surtout celle qui borde le Pont Euxin; elles produisaient, spécialement dans la partie occidentale, toutes sortes de céréales et d'arbres fruitiers. Cf. Strabon, XII, I, 15; Pline, *H. N.*, XIV, 19; Théophraste, *Hist. plantar.*, IV, 5; VIII, 4; IX, 16. Les abeilles y abondaient; aussi faisait-on un commerce considérable de miel et de cire. Voir Xénophon, *Anab.*, IV, VIII, 16, 20; Pline, *H. N.*, XXI, 45. Les eaux des rivières étaient très poissonneuses, et l'on trouvait des minerais variés dans les montagnes. On rencontrait partout, suivant les zones et les altitudes, des pâturages, des champs cultivés, des vignobles, des vergers, des forêts. La situation commerciale était excellente aussi,



121. — Carte du Pont.

grâce aux ports de l'Euxin et aux vallées fluviales. Le climat est généralement tempéré, doux et agréable, comme celui de la région méditerranéenne. Cf. Strabon, II, I, 15; XII, II, 10.

Les habitants appartenaient par leur origine, les uns à la Colchide, les autres à la Grèce, d'autres à de nombreuses tribus dont la parenté ethnologique est très obscure; parmi elles, on mentionne les *Tibareni*, les *Macrones*, les *Mocynœci*, les *Chalybes*, etc. Quelques-unes appartenaient à la race sémitique, notamment les *Leucosyri*, ou Syriens blancs, qui semblent être descendus des Assyriens. A eux tous, ils formaient une vraie mosaïque de nations, et parlaient, au dire des anciens auteurs, 22 ou 25 langues distinctes. Voir Valère-Maxime, VIII, VII, 16; Quintilien, I, II, 50; Pline, *H. N.*, XXV, 2; Aulu-Gelle, XVII, 17. Le long de la côte, des colonies grecques, venues en partie de Sinope, en partie de Milet, s'étaient établies depuis le XVII[e] siècle avant J.-C. et étaient parvenues à une grande prospérité. Les peuplades de l'intérieur, surtout à l'est, étaient très sauvages, à demi barbares. Voir Strabon, *loc. cit.*; R. Hansen, *De gentibus in Ponto orientali habitantibus*, Kiel, 1876.

Plus de cent villes, dont plusieurs riches et peuplées, étaient un signe de la prospérité du pays; quelques-unes d'entre elles sont encore pleines de vie. Les plus célèbres étaient 1° sur le rivage de l'Euxin : Sinope, actuellement *Sinoub*, Amisus ou *Samsoûn*, Trapezus ou Trébizonde, Pharnacéia, Side; 2° dans l'intérieur : Amaséia, qui devint, l'an 7 avant J.-C., la capitale de la province romaine du Pont; Comana Pontica, Lycopolis, Sébastia ou *Sivâs*; Cabira, appelée plus tard Néocésarée.

II. Histoire du Pont. — Elle est assez difficile à résumer, tant elle a eu de vicissitudes. Tel est d'ailleurs le cas pour la plupart des provinces d'Asie Mineure. Après l'époque de Cyrus, le Pont demeura sous la domination au moins nominale de la Perse, et fut gouverné par des satrapes. Cf. Hérodote, III, 94; VII, 77, etc. Ses annales proprement dites ne s'ouvrent qu'avec la famille des Mithridate, qui lui procura tant de gloire et aussi tant de revers. Un premier Mithridate, qu'on dit avoir appartenu à la noblesse perse, fut le fondateur de cette dynastie. Ariobazane, son fils, 363-337 avant J.-C., subjugua quelques tribus du Pont, qui avaient été jusqu'alors plus ou moins indépendantes, et jeta ainsi les bases d'un territoire à part. Voir Diodore de Sicile, XV, 90. Son fils et successeur, Mithridate II, poursuivit son œuvre. Mais c'est surtout Mithridate III, 301-266, qui fonda vraiment le royaume du Pont, en profitant, pour s'établir solidement, des guerres intestines que se livraient alors les *Diadoques* ou successeurs d'Alexandre le Grand. On le désigna plus tard par le surnom de *ktistès*, « fondateur ». Il prit le titre de roi en 296. Son domaine, qui s'étendait d'abord sur les districts paphlagonien et cappadocien situés près du cours inférieur du fleuve Halys, ne tarda pas à embrasser aussi les régions pontiques proprement dites. Durant deux siècles ce royaume continua de grandir, presque en silence, éclipsé par les deux dynasties des Séleucides et des Ptolémées, et même aussi par les deux petits royaumes de Bithynie et de Pergame, nés en même temps que lui.

C'est sous son dernier roi, Mithridate VI Eupator, dit le Grand (120-63), qu'il s'éleva tout à coup à une grandeur prodigieuse. Ce prince fut presque perpétuellement en guerre, en premier lieu avec ses voisins du nord-est de l'Asie, auxquels il enleva tour à tour la Chersonèse taurique, la Colchide, la Petite Arménie et une grande partie de l'Asie Mineure, puis avec les Romains, dont il avait d'abord recherché l'amitié. Sa lutte avec Rome se prolongea, à part quelques intervalles de trêve, durant de longues années, 92-65 avant J.-C. La grande république n'eut guère d'adversaires plus terribles. Cicéron disait de lui, *Pro Manl.*, XV, 32, que c'était « le plus grand des rois auxquels le peuple romain eût jamais fait la guerre. » Sylla lui-même, envoyé contre lui, n'arriva pas à remporter des avantages décisifs. Finalement, Mithridate fut défait par Pompée en 65, et son territoire fut divisé en plusieurs morceaux. La région septentrionale, voisine de la mer Noire, et la région occidentale furent incorporées à la province de Bithynie, établie depuis l'an 74, et la nouvelle province ainsi formée reçut le nom de *Bithynia et Pontus*. Les districts méridionaux furent partagés entre un certain nombre de petits dynastes du pays. Cf. Dion Cassius, XLII, 45; Strabon, XII, I, 4. C'est ainsi que Polémon reçut d'Antoine, l'an 36 avant J.-C., le territoire situé près du Lycos, qui fut nommé *Pontus polemoniacus*. De son côté, Déjotare, roi de Galatie, recevait la partie située entre les rivières Iris et Halys, qui forma le *Pontus galaticus*. Enfin, la partie orientale échut au roi de Cappadoce, et devint le *Pontus cappadocicus*. On trouve ces trois contrées ainsi désignées, non seulement par les historiens, mais aussi sur d'anciennes inscriptions. A Polémon I[er] succéda Polémon II, qui, en 63 après J.-C., se désista en faveur de Néron. Suétone, *Nero*, 8. Il avait épousé en secondes noces Bérénice, fille d'Hérode Agrippa I[er] et sœur d'Hérode Agrippa II. Josèphe, *Ant.*, XX, VII, 3. Voir Bérénice 2, t. I, col. 1012.

III. Le Pont et le Nouveau Testament. — Le Pont est mentionné à trois reprises dans les écrits du Nouveau Testament : deux fois au livre des Actes, II, 9, et XVIII, 2, et une fois au début de la I[re] Épître de saint Pierre, I Pet., I, 1. Dans le premier de ces passages, Act., II, 9, le Pont est cité avec plusieurs autres provinces d'Asie Mineure, la Cappadoce, l'Asie proconsulaire, la Phrygie et la Pamphilie, dans la longue liste

des contrées d'où un certain nombre de Juifs étaient venus à Jérusalem, pour célébrer la première Pentecôte qui suivit la mort de Notre-Seigneur et qui fut témoin de la descente du Saint-Esprit sur l'Église naissante. Dans le second texte, Act., XVIII, 2, nous apprenons qu'Aquila, le célèbre ami et collaborateur de saint Paul, était originaire de cette contrée. Enfin, la première Épître de saint Pierre est adressée simultanément aux chrétiens « du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie ». D'après le sentiment général des critiques, le livre des Actes et la *Ia Petri* furent composés vers l'an 63 de notre ère; mais le premier des trois textes signalés se rapporte à peu près à l'an 30, et le second, relatif au decret par lequel Claude exila les Juifs de Rome vers 50, nous ramènent quelques années plus haut. Or, le résumé historique qui précède a montré qu'au Ier siècle de notre ère le mot Pont pouvait recevoir deux significations distinctes, selon qu'on l'appliquait au royaume de Polémon II, ou à la province romaine *Bithynia et Pontus*. Mais la plupart des commentateurs supposent à bon droit que, dans nos trois passages, le nom du Pont semble avoir été employé d'une manière toute générale, sans allusion aux diverses péripéties de l'histoire du pays et aux vicissitudes de son territoire.

Nous manquons de détails sur l'évangélisation du Pont. Elle eut lieu sans doute sous l'influence de saint Paul et de ses disciples. Le pays n'était pas directement sur la route des premiers prédicateurs. Le fait que saint Pierre compte le Pont parmi les destinataires de sa Ire Épitre suppose qu'il y avait alors dans cette contrée des Églises ferventes, entièrement constituées. Voir surtout I Pet., V, 1-7. D'après quelques auteurs, le prince des Apôtres les aurait connues personnellement; mais, selon l'opinion générale, il paraît peu probable qu'il soit allé jusque-là. Voir PIERRE (SAINT), t. IV, col. 370. Dans sa lettre si célèbre à Trajan, qui date de l'année 112, Pline le jeune atteste, *Epist.*, 96, qu'il y avait alors un nombre considérable de chrétiens dans la province *Bythinia et Pontus*, dont il était le gouverneur : à tel point, dit-il, que les temples païens étaient déserts et les sacrifices interrompus en divers lieux. Quelques apostats prétendaient même avoir abandonné la religion chrétienne 25 ans auparavant. Ce dernier trait suppose que le christianisme avait pénétré dans la région au moins vers l'an 87; mais nous avons vu que, d'après le Nouveau Testament, il y fut introduit beaucoup plus tôt.

Voir Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, 2 in-8°, Leipzig, 1873, p. 192-216; E. Meyer, *Geschichte des Königreichs Pontus*, in-8°, Leipzig, 1879; E. Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, t. IX, *L'Asie antérieure*, in-4°, Paris, 1884, p. 555-562; Rollin et Feuardent, *Trois royaumes de l'Asie Mineure : Cappadoce, Bithynie, Pont*, in-8°, Paris, 1888; Th. Reinach, *Mithridate Eupator, roi du Pont*, in-8°, Paris, 1890; W. Ramsay, *Historical geography of Asia Minor*, in-8°, Londres, 1890; Id., *The Church in the Roman Empire*, in-8°, Londres, 1893. L. FILLION.

2. PONT (grec : γεφυροῦν; Vulgate : *pons*), construction jetée au-dessus d'un cours d'eau, pour permettre de le traverser (fig. 122). Il n'en est question que dans un seul passage, II Mach., XII, 13, et encore ne s'y agit-il pas de pont proprement dit. Voir CASPHIN, t. II, col. 331.



122. — Construction d'un pont par les Assyriens pour passer une rivière. D'après *Gates of Balawat*, pl. 74.

PONTIFE, grand-prêtre des Juifs. La Vulgate appelle souvent le grand-prêtre *pontifex* dans les livres historiques de l'Ancien Testament et dans l'Évangile de saint Jean. Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 295. Dans l'Épître aux Hébreux, V, 5, etc., Jésus-Christ est appelé le pontife, ἀρχιερεύς, de la loi nouvelle.

POOLE ou **POLE** (en latin Polus) Matthew, né à York en 1624, mort à Amsterdam le 12 octobre 1679. Il se rattachait par son père aux Poles ou Pools de Spinkhill en Derbyshire. Après avoir pris ses degrés universitaires à Cambridge, il exerça le ministère pastoral dans la paroisse presbytérienne de S. Michael-le-Querne, mais il démissionna en 1662 aussitôt après le vote de l'*Uniformity Act*. Ce fut alors que, plus libre de son temps, et à l'instigation de William Lloyd qui devait être plus tard évêque anglican de Worcester, il écrivit la *Synopsis Criticorum aliorumque Sacræ Scripturæ Interpretum*, le travail le plus important d'une active carrière. Il puisa largement aux sources rabbiniques et catholiques, affirment ses biographies; il emprunta peu de chose à Calvin et rien à Luther. Le premier volume parut, in-f°, en 1669, le 2e en 1671, le 3e en 1673, le 4e en 1674, le 5e en 1676. — A l'époque de ce que les protestants appellent le *Popish Plot*, comme son nom fut mêlé incidemment aux déclarations ultra-fantaisistes de Titus Oates, Poole crut devoir

se réfugier à Amsterdam où il mourut. — Une 2e édition de la *Synopsis,* 5 in-fo, fut publiée à Francfort en 1679; une 3e édition à Utrecht en 1684; une 4e à Francfort en 1694 (toujours en 5 in-fo), augmentée d'une vie de l'auteur, une 5e à Francfort en 1709, 6 in-fo, grossie d'un commentaire sur les Apocryphes (deutérocanoniques). L'ouvrage fut mis à l'*Index* le 21 avril 1693. — Poole mourut avant d'avoir pu terminer ses *Annotations on the Holy Bible* qu'il n'eut le temps de pousser que jusqu'au chapitre LVIII d'Isaïe. Le travail fut achevé par d'autres presbytériens et publié en 2 in-fo, 1683. Il a été souvent réimprimé. La dernière édition, 3 in-8o, a paru en 1840. — Voir S. Lee, *Dictionary of national Biography,* t. XLVI, 1896, p. 99. J. MONTAGNE.

PORC (hébreu : *ḥăzir,* le *ḥumṣiru* assyrien; Septante : χοῖρος, ὗς; Vulgate : *porcus, sus*), mammifère de l'ordre des bisulques, à pied fourchu et à doigts pairs; c'est le type des porcins (fig. 123). — Le porc est surtout remarquable par sa voracité, qu'on exploite pour l'engraisser. Il se nourrit de glands et de fruits sauvages. Guidé par son odorat très fin, il fouille la terre de son boutoir pour y chercher les larves d'insectes, les racines et les tubercules. Tous les détritus lui sont bons, et, pour les trouver, il se vautre dans toutes les fanges. Il lui arrive de dévorer ses petits et même parfois de jeunes enfants. Il vit jusqu'à 20 ans, et, chaque année, la truie a deux portées de 12 à 15 petits chacune. La chair du porc fournit un aliment substantiel, mais de digestion un peu difficile. Dans les pays chauds, elle devient aisément malsaine.



123. — Le porc.

1o L'usage de la viande de porc était interdit aux Israélites. Lev., XI, 7; Deut., XIV, 8. Cf. Tacite, *Hist.,* V, 4; Juvénal, *Sat.,* XIV, 98; Macrobe, II, 4. Cette prohibition ne leur était pas spéciale. En Égypte, le simple contact du pourceau rendait impur. Cependant, à la pleine lune, il était permis d'immoler des porcs à Osiris et à la Lune, et ensuite d'en manger, mais seulement ce jour-là. Hérodote, II, 47. Les Égyptiens ne laissaient pas d'élever des porcs en grand nombre (fig. 124); quand les eaux du Nil se retiraient, ils lâchaient les porcs dans les champs avant de les ensemencer; le piétinement de ces animaux suffisait à tenir lieu de labour. Hérodote, II, 14. Cf. Élien, *Hist. animal.,* X, 16; Plutarque, *De Isid.,* 8; Josèphe, *Cont. Apion.,* II, 13. L'abstention du porc était encore en vigueur chez les Indiens, Élien, *Hist. animal.,* XVI, 37; cf. t. I, col. 615; chez les Arabes, Pline, *H. N.,* VIII, 78, dont la coutume a été consacrée par le Coran, II, 168; V, 4; VI, 146; XVI, 116; chez les Éthiopiens, Porphyre, *De abstin.,* I, 14; chez les Phéniciens, Hérodien, V, 6, 21; voir cependant Lampride, *Vit. Héliogabal.,* 31, qui est d'un avis contraire. Les Crétois s'en abstenaient également, mais parce qu'ils considéraient le porc comme sacré. Athénée, IX, 375. Les troglodytes ou les Chananéens qui précédèrent les Hébreux en Palestine mangeaient le porc ou l'offraient en sacrifice. On a retrouvé dans les cavernes de l'époque néolithique, à Gazer, les ossements de ces animaux. Cf. *Revue biblique,* 1904, p. 428. Les ossements de porcs qui abondent dans le haut-lieu néolithique de Gazer, donnent même à penser que le porc était une victime préférée dans l'ancien culte chananéen, ce qui expliquerait encore la prohibition absolue de l'usage du porc par la loi mosaïque. Cf. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 188, 202. Tacite, *Hist.,* V, 4, se fait l'écho d'une fable, quand il prétend que les Israélites s'abstenaient du porc à cause d'une lèpre dont ils auraient été atteints et à laquelle le porc est sujet. Porphyre, *De abstin.,* I, 14, prend l'effet pour la cause, quand il dit que les Phéniciens et les Juifs ne mangeaient pas de porc parce qu'il ne s'en trouvait pas dans leurs pays. Les raisons qui avaient déterminé le législateur des Hébreux étaient à la fois d'ordre moral et d'ordre hygiénique. Voir t. I, col. 617, 620. Cf. S. Jérôme, *Adv. Jovin.,* II, 6, t. XXIII, col. 291. L'abstention de la chair de porc demeura l'une des caractéristiques du peuple juif. Cf. Philon, *De concupiscent.,* 4-9, édit. Mangey, t. II, p. 352-355; Juvénal, *Sat.,* VI, 160; XIV, 98; Cassel, *De Judæorum odio et abstinentia a porcina ejusque causis,* Magdebourg, 1740.



124. — Porcher et troupeau de porcs en Égypte. D'après Wilkinson, *Manners,* t. II, p. 100.

2o Les prescriptions de la loi ne furent pas toujours suivies par les Israélites. Isaïe, LXV, 4, parle de ceux qui, de son temps, mangeaient de la chair de porc et des mets impurs, dans des cachettes où ils se retiraient la nuit. Il décrit ce que se passait dans les jardins idolâtriques, où, à l'exemple de celui qui présidait l'assemblée, chacun mangeait de la chair de porc et d'autres choses abominables. Is., LXVI, 17. — A l'époque machabéenne, les persécuteurs des Juifs entreprirent de leur imposer la transgression de la loi mosaïque au sujet du porc. Pour profaner le sanctuaire, le roi Antiochus Épiphane ordonna, sous peine de mort, d'y offrir en sacrifice des pourceaux et d'autres animaux impurs. Beaucoup de Juifs se soumirent à cet ordre. I Mach., I, 50, 55. Il voulut aussi obliger les Juifs fidèles à manger la viande de porc, et il la faisait introduire de force dans la bouche de ceux qui résistaient. II Mach., VI, 18. Le docteur Éléazar donna à cette occasion un admirable exemple de droiture de conscience et de fermeté. II Mach., VI, 18-31; voir ÉLÉAZAR, t. II, col. 1652. Sept frères et leur mère subirent ensuite courageusement le martyre, plutôt que de manger de la chair de porc. II Mach., VII, 1-41. Sous Caligula, le préfet d'Égypte, Flaccus, obligeait les femmes juives à manger de la chair de porc en plein théâtre. Philon, *In Flacc.,* 11, t. II, p. 529-531. Par la suite, les Juifs ne furent pas toujours aussi intransigeants dans leur répulsion pour la chair de porc. Cf. Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la synagogue,* Paris, 1844, t. I, p. 265, 266

3o L'horreur dont le porc était l'objet parmi les Israélites se manifeste en plusieurs passages de la Sainte-

Écriture. Pour marquer le mépris de Dieu à l'égard du culte purement extérieur, Isaïe, LXVI, 3, dit : « Celui qui présente une oblation offre du sang de porc, » c'est-à-dire celui qui présente à Dieu une oblation sans l'accompagner de sentiments intérieurs lui est aussi odieux que s'il offrait du sang de porc. La femme qui a le don de la beauté, mais est dépourvue de sens, est comparée à un anneau d'or au nez d'un pourceau. Prov., XI, 22. Anneau et beauté sont également mal placés. Notre-Seigneur dit : « Ne jetez pas vos perles devant les pourceaux, de peur qu'ils ne les foulent aux pieds. » Matth., VII, 6. Les pourceaux désignent ici les hommes grossiers, uniquement préoccupés de plaisirs immondes et de pensées terrestres. Ils n'apprécieraient pas, ils mépriseraient, ils profaneraient la doctrine évangélique et les biens spirituels, représentés par les perles. Inutile donc de les leur offrir. Pour indiquer le degré d'abaissement où est tombé le fils prodigue, Notre-Seigneur dit qu'on l'envoya garder les pourceaux. Luc., XV, 15. Les docteurs interdisaient aux Juifs d'être gardiens de pourceaux. *Baba kama*, VII, 7; *Jerus. Schekalim*, f. 47, 3. Mais le fils prodigue n'est plus dans son pays; il est tombé si bas qu'il est devenu étranger à sa famille et à sa nation. Enfin, saint Pierre, parlant des faux docteurs qui, après avoir connu la vérité, enseignent le mensonge, leur applique le proverbe : « La truie vautrée s'est lavée dans le bourbier. » II Pet., II, 22. Horace, *Ep.*, I, II, 26, dit de même, en unissant ensemble, comme l'Apôtre, le chien et la truie :



125. — Tuile de la *Legio X^a* avec l'emblème du sanglier.

Vixisset canis immundus, vel amica luto sus.

Sur le *hăzîr* de Ps. LXXX (LXXXIX), 14, voir SANGLIER.

4° Lorsque le Sauveur vint aux pays des Géraséniens (voir t. III, col. 204), et qu'il eut guéri un possédé dont le démon disait s'appeler « légion » (voir t. III, col. 159), pour indiquer que les esprits mauvais se trouvaient là en grand nombre, ces esprits demandèrent à être envoyés dans un troupeau de deux mille pourceaux qu'on faisait paître dans le voisinage. Le Sauveur le leur permit. Aussitôt les pourceaux, sous l'influence des démons, se précipitèrent du haut de la colline à pic dans le lac de Tibériade et y périrent tous. Matth., VIII, 30-34; Marc., V, 9-20; Luc., VIII, 30-39. Les évangélistes ne disent pas à qui appartenait ce nombreux troupeau. Que, contrairement à l'esprit de la Loi, il ait appartenu à un Juif, qu'il ait été gardé par des porchers juifs, ou bien qu'il ait eu pour propriétaire et pour gardien des étrangers, Notre-Seigneur, qui commandait aux démons, n'en était pas moins le maître d'agir comme il le fit. Le troupeau, il est vrai, n'était pas en terre juive. Son voisinage n'en constituait pas moins une tentation ou une sorte de défi à l'égard des Israélites de l'autre rive du lac. Du reste, la perte était compensée par la sécurité rendue à la localité; car auparavant la fureur des possédés rendait le chemin impraticable. Matth., VIII, 28. — On a retrouvé à Jérusalem des tuiles portant l'estampille de la *Legio X^a Fretensis*, qui, sous l'empereur Hadrien, campa à Gadara, non loin du pays des Géraséniens. Plusieurs de ces tuiles portent comme emblème un porc ou plutôt un sanglier (fig. 125). Cette représentation ne constitue pas, comme on l'a cru un moment, cf. *Revue archéologique*, 1869, t. XX, p. 259, une insulte à la nation juive; car l'emblème du sanglier appartenait à plusieurs légions. Encore moins faut-il songer à chercher une relation quelconque entre la « légion » des démons se précipitant dans les porcs, et la *Legio Fretensis* ayant le porc ou le sanglier pour emblème. A l'époque évangélique, la Xe légion campait en Espagne; elle ne vint en Judée que pour la campagne de Vespasien. Tacite, *Hist.*, V, 1. Cf. *Revue biblique*, 1900, p. 101-105. H. LESÊTRE.

PORC-ÉPIC, mammifère de l'ordre des rongeurs, qui, en dépit de son nom, n'a rien de commun avec le porc, et se rapproche plutôt des lapins par sa taille et ses habitudes (fig. 126). Il est très inoffensif, malgré les piquants raides et aigus dont son corps est couvert. Ces piquants sont creux comme les tuyaux d'une plume, clairsemés et assez peu adhérents à la peau pour tomber souvent quand l'animal fait des mouvements brusques. Le porc-épic vit dans des terriers profonds. Il en sort la nuit pour chercher les graines, les racines, et même parfois les œufs et les petits oiseaux dont il se nourrit. — Le porc-épic n'est pas nommé dans la Sainte Écriture, bien que certains auteurs le croient désigné par le mot *qippôd*, comme le hérisson, avec lequel ses piquants lui donnent quelque ressemblance. Voir HÉRISSON, t. III, col. 609. Pourtant l'espèce *hystrix cristata* est fort commune en Palestine, dans les régions rocheuses et dans les gorges des montagnes. Elle abonde dans le voisinage de la mer Morte, dans la vallée du Jourdain et dans tous les endroits où les fentes des rochers peuvent lui ménager un abri. Le porc-épic n'a pas besoin d'eau; il peut vivre par conséquent là où presque aucun autre mammifère serait incapable de résider. Il reste à dormir pendant l'hiver, et, le reste du temps, ne sort que la nuit. Aussi ne le rencontre-t-on pas vivant, excepté quand les Arabes réussissent à s'emparer de lui dans sa retraite. Celle-ci se reconnaît aux empreintes de pattes et au grand



126. — Le porc-épic.

nombre de piquants qui jonchent le sol; mais elle est bien trop enfoncée dans les fissures du rocher et bien trop étroite pour être accessible. Les Arabes n'ont pas trouvé le moyen de faire sortir le porc-épic de sa forteresse. Sa chair est très estimée pour sa délicatesse, et ses piquants sont un objet de commerce à Jérusalem. Pour s'en emparer, on chasse l'animal pendant la nuit, au moment où il regagne son gîte avant le lever du soleil et on le met dans l'impuissance de s'échapper en le frappant à coups de bâton. D'autres fois, on dispose à l'entrée de son refuge des nasses de fil de fer. Pour se défendre, le porc-épic se roule en boule et darde ses piquants contre les assaillants qui ne peuvent l'atteindre sans se blesser cruellement. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 125.

H. Lesêtre.

PORFIRIANUS ou **PORPHYRIANUS (CODEX).** Ce manuscrit, ainsi appelé du nom de son ancien possesseur, fut d'abord étudié et publié par Tischendorf dans ses *Monumenta sacra inedita,* t. v et vi, Leipzig, 1865 et 1869. Il se trouve maintenant à la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg sous le numéro 225. C'est un palimpseste en écriture onciale du ixe siècle; il contient des fragments notables des Actes, des Épîtres de saint Paul et de l'Apocalypse, mais une assez grande partie est à peu près illisible. L'écriture supérieure, datant de l'année 1301, comprend les Actes des Apôtres (315 *act*) et les Épîtres pauliniennes (474 *paul*); von Soden lui attribue le symbole α 463. — A cause de son état fragmentaire et de sa lecture difficile, le *Porfirianus* n'a été que peu utilisé par les critiques; son texte est d'ailleurs, au jugement de Hort, d'un type relativement récent. Le *Porfirianus* est désigné en critique par la lettre P, par le sigle *a 3* dans la notation nouvelle de von Soden. — Voir Scrivener, *Introduction,* 4e édit., Londres, 1894, t. i, p. 172-173; Gregory, *Textkritik des neuen Testaments,* Leipzig, t. i, 1900, p. 102-103; von Soden, *Die Schriften des neuen Testaments,* Berlin, t. i, 1902, p. 216. F. Prat.

PORPHYRION, oiseau de l'ordre des échassiers macrodactyles, appelé aussi poule sultane. Peu différent



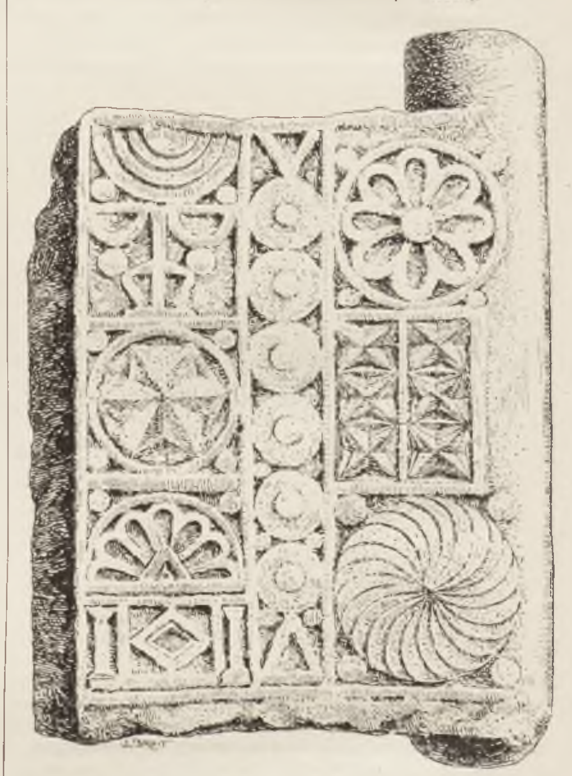
127. — Le porphyrion.

de la poule d'eau, le porphyrion est originaire d'Afrique et se fait remarquer par la belle couleur bleue de son plumage, sur lequel se détachent un bec rouge et des pattes rougeâtres (fig. 127). — Les Septante ont traduit une fois par πορφυρίων le mot *ṭinšémét,* qui désigne tantôt le caméléon, voir t. ii, col. 90, tantôt un oiseau impur, le phorphyrion, d'après les Septante, le cygne, d'après la Vulgate, Lev., xi, 18, l'ibis, d'après les deux versions. Deut., xiv, 16. Voir Ibis, t. iii, col. 801. Il est impossible de déterminer quelle est l'espèce visée par le législateur. Le porphyrion est commun sur le Nil et près des marais de la Palestine. Il se nourrit de toutes sortes de proies et, à ce titre, méritait de prendre place parmi les oiseaux impurs. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 250.

H. Lesêtre.

PORREAU. Voir Poireau, col. 489.

PORTE (hébreu : *dâlâh, déléṭ, môṣâ, péṭaḥ, tôṣâʾôt, šaʿar;* chaldéen : *tera ;* Septante : θύρα, πύλη, πυλών,



128. — Porte antique. Ptolémaïde. Musée judaïque du Louvre.

ἔξοδος; Vulgate : *janua, porta, valva, ostium, fores*), ouverture ménagée pour pénétrer dans une enceinte. Cette ouverture se compose d'une partie fixe, comprenant le seuil, les montants et le linteau, et d'une partie mobile pivotant sur des gonds. Voir Gonds, t. iii, col. 275. La partie mobile peut être d'une seule pièce, s'articulant sur l'un des montants de la porte (fig. 128), ou de deux pièces dont chacune s'articule sur un montant et dont la réunion clôt l'ouverture. Dans ce second cas, la porte est désignée par un mot au duel, *delâṭayim,* ou au pluriel, *delâṭôt, fores,* à cause de ses deux battants (fig. 131). Le nom de porte convient d'ailleurs soit à la partie fixe de l'ouverture, soit à la partie mobile, soit à l'ensemble.

I. Dans le sens propre. — 1o *Différentes espèces de portes.* — Les écrivains sacrés font mention des portes : 1. du *Tabernacle,* Exod., xxxv, 17; xl, 12, etc.; — 2. du *Temple,* III Reg., vi, 31; IV Reg., xii, 9; II Par., xxviii, 24; Ezech., viii, 5; x, 19; xli, 24; xliii,

11; Mal., I, 10; Ps. XXIV (XXIII), 7; CXVIII (CXVII), 19, 20; II Mach., VIII, 33; Act., XXI, 30; etc.; voir TEMPLE, — 3. des *chambres du Temple,* Ezech., XL. 38; XLII, 11; I Mach., IV, 57; — 4. des *temples païens,* Bar., VI, 17; Dan., XIV, 10; — 5. du *camp* israélite, Exod., XXXII, 26, 27; — 6. des *villes,* Deut., III, 5; Jos., II, 5,



129. — Porte avec gonds et fermeture d'un modèle de maison égyptienne. British Museum. D'après Wilkinson, *Manners and customs of the anc. Egyptians,* t. I, fig. 117, n. 2, p. 351.

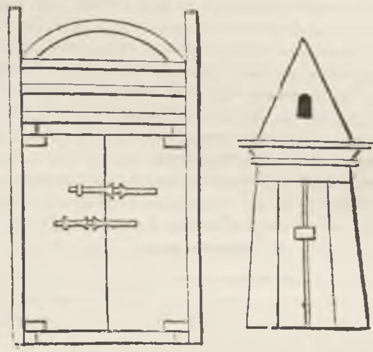
7; VI, 26; Jud., XVI, 3; I Reg., XXIII, 7; III Reg., XXII, 10; IV Reg., VII, 1; Judith, X, 6; Jer., XLIX, 31; Ezech., XLVIII, 30; I Mach., XII, 38; XIII, 33; Act., XIV, 12, etc.; — 7. de *Jérusalem,* Ezech., XXVI, 2; II Esd., XIII, 19, etc.; voir JÉRUSALEM, t. III, fig. 240-242, col. 1364-1365; — — 8. des *maisons,* Jud., XI, 21; Prov., V, 8; Marc., II, 2; Luc., XVI, 20; Act., X, 17, etc.; — 9. des *chambres,* Jud., III, 23-25; — 10. des *palais* de Joseph en Égypte, Gen., XLIII, 19, de David à Jérusalem, II Reg., XI, 9; XV, 2; du roi de Babylone, Dan., II, 49; du roi des Perses à Suse, Esth., II, 19; 21; IV, 2; V, 9, 13; VI, 10; de Caïphe, Matth., XXVI, 71; — 11. des *tours,* Jud., IX,



130. — Porte égyptienne.
D'après Wilkinson, *Manners,* t. I, fig. 123, p. 355.

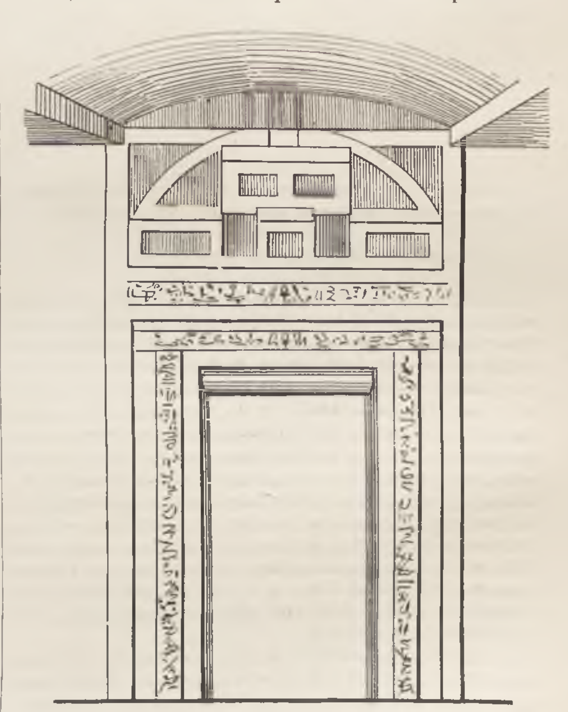
51; II Mach., XIV, 41; — 12. des *prisons,* Bar., VI, 17; Act., V, 19, 23; XVI, 26, 27; — 13. des *tombeaux,* Matth., XXVII, 60; Marc., XV, 46; — 14. du *jardin,* Dan., XIII, 17; — 15. de la *bergerie,* Joa., X, 1; — 16. de la *fournaise,* Dan., III, 93. — 17. de la *ferme,* Marc., XI, 4.

2° *Agencement des portes.* — 1. Les portes des villes étaient de bois et formées de deux battants assujettis à l'intérieur par des barres. Voir t. I, fig. 453, col. 1468. La porte de Gaza, que Samson enleva pendant la nuit, avait chaque battant fixé à un poteau. Jud., XVI, 3. Les villes qui possédaient des portes et des barres pouvaient se défendre et garder des prisonniers. I Reg., XXIII, 7. Celles qui n'avaient ni portes ni barres étaient à la merci des assaillants. Jer., XLIX, 31. Quand la ville était entourée de murailles assez épaisses, on pouvait ménager au-dessus de la porte une chambre de garde.



131. — Portes égyptiennes fermées. Celle de gauche est close avec des verrous.
D'après Wilkinson, *Manners,* t. I, fig. 121, p. 353.

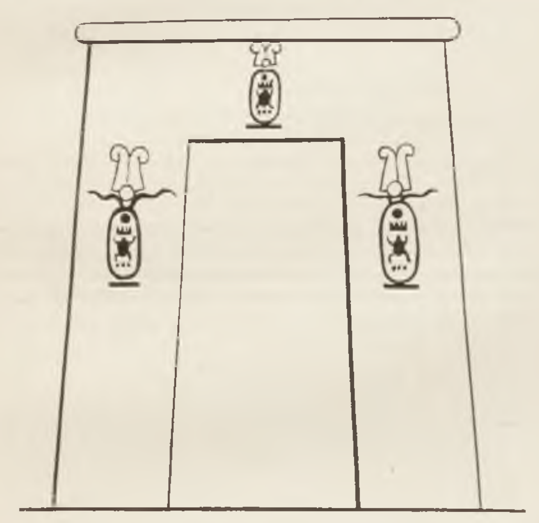
II Reg., XVIII, 24, 33. Dans les sièges, on attaquait les portes par la cognée et par le feu et ensuite on renversait les montants qui les soutenaient. Lam., I, 4. — 2. Les portes du Temple de Salomon étaient fixées à des poteaux en bois d'olivier sauvage engagés dans la muraille; les battants se composaient de deux panneaux



132. — Porte égyptienne avec ornements et inscriptions.
D'après Wilkinson, *Manners,* t. I, fig. 124, p. 356.

en bois de cyprès, qui pouvaient se replier l'un sur l'autre. III Reg., VI, 34; Ezech., XLI, 24. Les Chaldéens brûlèrent ces portes. IV Reg., XXV, 9. Cf. Ps. LXXIV (LXXIII), 3-7. Les portes du second Temple eurent le même sort. II Mach., VIII, 33. — 3. Les portes des maisons et des chambres étaient aussi de bois, quelque-

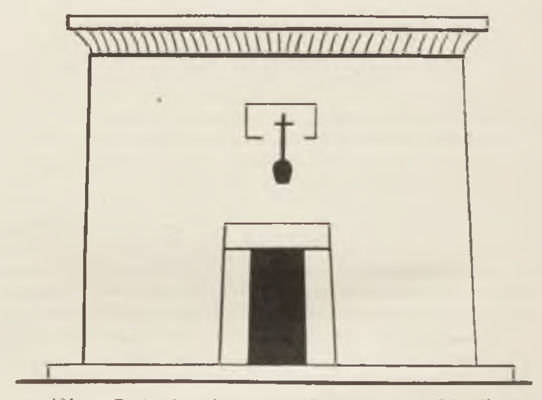
fois de bois de cèdre. Cant., VIII, 9. Les monuments égyptiens nous ont conservé la représentation d'un grand nombre de portes. Le British Museum possède le modèle d'une petite maison avec sa porte roulant sur des gonds (fig. 129). Voir Wilkinson, *Manners*, 2e édit., t. I, fig. 117, p. 351. Les portes avaient naturellement différentes formes (fig. 130), *ibid.*, fig. 123, p. 355, et fermaient de diverses manières (fig. 131). *Ibid.*, fig. 121, p. 353. Quelques-unes étaient très ornées (fig. 132). *Ibid.*, fig. 124, p. 356. Quelquefois elles portaient un nom (fig. 133), *ibid.*, fig. 115, n° 1, p. 346) ou une inscription (fig. 134). *Ibid.*, fig. 134, p. 362. Cf. Deut., XX, 5. Les portes des maisons de Pompéi avaient généralement plusieurs battants, deux, trois et même quatre. Elles étaient divisées en panneaux et ornées de clous à grosse tête. Cf. H. Thédenat, *Pompéi*, Paris, 1906, t. I, p. 58. — 4. Les portes des tombeaux étaient souvent de pierre plus ou moins ornée. Voir t. III, fig. 41,



133. — Porte égyptienne, avec le nom de Remenkoprou (Thotmès III).
D'après Wilkinson, *Manners*, t. I, fig. 115, p. 346.

col. 205; fig. 56, col. 275. Cf. t. IV, fig. 392, 393, col. 1449, 1450. D'autres fois, une simple dalle fermait la porte. Voir t. III, fig. 268, col. 1478. — 5. Les portes de bergerie ne consistaient guère que dans une sorte de clayonnage suffisant pour arrêter les bêtes fauves. Voir t. II, fig. 611, col. 1987. — 6. Les portes de métal étaient plus rares. Il est probable qu'on s'en servait pour fermer les fournaises. Dan., III, 93. Dans les prisons, où il fallait des fermetures particulièrement solides, on mettait des portes très épaisses. A Jérusalem, la porte extérieure était de fer. Act., XII, 10. — 7. La partie fixe des portes de temple, de palais ou de ville recevait une ornementation particulière en rapport avec sa destination. Voir t. I, fig. 68, col. 312 (égyptienne); t. II, fig. 246, col. 668 (assyrienne); fig. 587, col. 1845 (grecque), etc.

3° *Usage des portes.* — 1. La porte tourne sur ses gonds, Prov., XXVI, 14. On l'ouvre, Jud., XIX, 27; IV Reg., IX, 3; Act., XII, 14; Apoc., III, 20, ou on la ferme. Gen., XIX, 10; II Reg., XIII, 17, 18; IV Reg., IV, 4, 5, 21, 33; Matth., XXV, 10, etc. Pour la fermer, on la fixe avec des barres, voir BARRE, t. I, col. 1468, ou avec une clef qui peut être manœuvrée du dehors. Voir CLEF, t. II, col. 800. Quant on veut être seul, à l'abri des dangers extérieurs, Is., XXVI, 20, pour prier, Matth., VI, 6, ou pour se reposer, Luc., XI, 7; XIII, 25, on ferme la porte sur soi; car d'ordinaire, elle restait ouverte, parce que c'était seulement par la porte qu'entrait la lumière dans les maisons les plus communes. Pour se faire ouvrir du dedans, on frappe à la porte. Jud., XIX, 22; Act., XII, 13; Apoc., III, 20. — 2. Chez le roi Achis, à Geth, David, contrefaisant le fou, se heurtait contre les battants des portes, d'après la Vulgate (hébreu) : « il faisait des marques. » I Reg., XXI, 13. La porte était souvent assez légère; écouter à la porte ce qui se disait à l'intérieur était une grossièreté. Eccli., XXI, 17. L'homme bien élevé s'arrêtait à la porte, même quand elle était ouverte; l'insensé entrait rapidement et se courbait dès la porte pour voir à l'intérieur. Eccli., XXI, 15, 16. — 3. La Loi ordonnait de placer sur la porte de la maison certains textes sacrés. Deut., VI, 9; XI, 20. Voir MEZUZA, t. IV, col. 1057. Isaïe, LVII, 8, reproche à celle qui veut se conduire mal de reléguer derrière la porte et les poteaux son *zikkarôn*, « mémorial », c'est-à-dire probablement sa mézuza, qui lui rappelle la loi de Dieu, ou, selon d'autres, ses amulettes idolâtriques, qu'elle veut dérober aux regards. — 4. Quand un esclave voulait rester pour toujours au



134. — Porte égyptienne avec l'inscription : *Pinofir*, « Belle maison. »
D'après Wilkinson, *Manners*, t. I, fig. 134, p. 362.

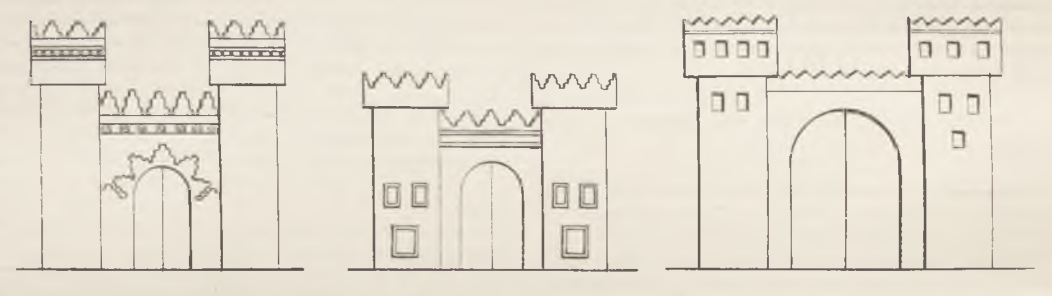
service de son maître, celui-ci devait lui percer l'oreille contre la porte de la maison. Deut., XV, 17. Voir OREILLE, t. IV, col. 1857. C'est devant la maison de son père qu'on lapidait la jeune femme que son époux n'avait pas trouvée vierge. Deut., XXII, 21. L'exécution ainsi faite entraînait une sorte d'infamie pour le père qui n'avait pas su garder sa fille et l'avait accordée en mariage sans savoir son état ou sans vouloir en tenir compte. — 5. A l'époque des Machabées, on brûlait de l'encens aux portes des maisons, en signe d'adhésion au culte idolâtrique. I Mach., I, 58.

3° *Les portes de la ville* (fig. 135). — 1. Elles étaient le lieu le plus passager à cause des entrants et des sortants. De plus, il était rare que les villes anciennes eussent des places spacieuses. Dans les villes entourées de murs, on utilisait pour les constructions tout l'espace disponible, afin de réduire au minimum la longueur de l'enceinte à défendre. Le lieu de réunion le plus commode et le plus fréquenté était donc la porte de la ville. Là se tenaient les oisifs et les curieux, qui voulaient se distraire ou s'informer. Lot était assis à la porte de la ville de Sodome quand les deux anges y arrivèrent. Gen., XIX, 1. C'est là qu'on devisait sur le compte des uns et des autres. Ps. LXIX (LXVIII), 13. Jérémie, XVII, 19, reçoit l'ordre d'aller faire entendre ses oracles à la porte de la ville, pour qu'ils soient entendus des rois et des fils du peuple. On y tenait des marchés, IV Reg., V, 1, et, dans les temps d'idolâtrie, des hauts-lieux, c'est-à-dire de petits sanctuaires d'idoles, surmontaient les portes, pour rappeler à tous le culte en honneur. IV Reg., XXIII, 8. La sagesse est représentée

comme instruisant et invitant les hommes à la porte de la ville, Prov., I, 21; VIII, 3; IX, 14, tandis que l'insensé était incapable de s'y faire entendre. Prov., XXIV, 7. On amenait les malades à Notre-Seigneur à la porte des villes. Marc., I, 33. — 2. La porte de la ville correspondant en Orient à l'ἀγορά grecque et au *forum* romain, on y passait les contrats, Gen., XXIII, 18, et là se réunissaient les anciens auxquels on soumettait les affaires litigieuses. Deut., XXII, 15. On y faisait la renonciation publique au droit du lévirat. Deut., XXV, 7; Ruth, IV, 11. Voir Lévirat, t. IV, col. 214. Dans le pays de Job, on écrasait à la porte, sans que personne les défendît, les fils de l'insensé, c'est-à-dire qu'on laissait à l'abandon et que l'on vouait au mépris la race de l'impie. Job, V, 4. Job lui-même venait siéger à la porte de la ville, sur la place publique, et se faisait vénérer de tous, parce qu'il prenait en main la cause de tous les infortunés, n'avait d'autre règle que celle de la justice et réduisait l'injuste au silence et à l'impuissance. Job, XXIX, 7-17. Il n'eût jamais profité de la faveur d'un juge pour accabler le faible. Job, XXXI, 21. Il est recommandé de ne pas opprimer le malheureux à la porte, c'est-à-dire au tribunal, Prov., XXII, 22, là où

royale, parce que la porte donne accès au siège de cette puissance. Chez les Perses, αἱ θύραι, « les portes, » désignaient la cour, Xénophon, *Cyroped.*, I, III, 2, et dans l'inscription de Behistoun, col. II, 13, Darius emploie le terme *duvarayâmai*, « dans ma porte ». L'usage du mot « porte », pour parler de la puissance souveraine, s'est conservé en Turquie, « la Porte », comme ailleurs l'usage des mots « cour, chambre, cabinet », etc., qui indiquent une autorité par le nom de l'endroit où elle s'exerçait jadis. En ce sens doivent s'entendre les paroles de Notre-Seigneur, déclarant que « les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre son Église ». Matth., XVI, 18. Ces portes de l'enfer ne sont autre chose que la puissance satanique qui sans cesse attaquera l'Église sans jamais pouvoir triompher d'elle.

II. Dans le sens figuré. — 1° Les écrivains sacrés assimilent à une porte tout ce qui peut permettre ou empêcher un accès. Les portes du pays sont les endroits par lesquels les ennemis peuvent l'envahir. Jér., XV, 7; Nah., III, 13. Le Seigneur ouvre devant Cyrus toutes les portes des nations, afin qu'il s'en rende maître. Is., XLV, 1. — Le rivage est comme une porte qui enferme la mer. Job, XXXVIII, 8, 10. Le ciel s'ouvre comme une



135. — Portes assyriennes.
D'après Smith, *Dict. of the Bible*, t. I, au mot *Gate*, et Layard, *The Monuments of Nineveh*, part. I, p. 66.

l'époux de la femme forte siège avec honneur parmi les anciens du pays. Prov., XXXI, 23. Isaïe, XXIX, 21, s'élève contre ceux qui tendent des pièges à l'homme juste qui les confond à la porte et le perdent par leurs mensonges. Amos, V, 10, 12, 15, constate la haine dont les oppresseurs du peuple poursuivent les hommes intègres à la porte, et le tort qu'ils y font aux justes et aux pauvres; il veut que le droit y règne. Après la prise de Jérusalem, les vieillards ne purent continuer de se réunir à la porte. Lam., V, 14. — 3. Quand les jugements étaient rendus, c'est encore à la porte de la ville qu'on exécutait les sentences. On y lapidait. Deut., XVII, 5; XXII, 24. Le Sauveur fut mis en croix à la porte de Jérusalem. Heb., XIII, 12. A Suse même, Aman fut pendu à la porte de la ville. Esth., XVI, 18. — 4. Par extension, les portes sont prises pour les villes elles-mêmes. L'expression « dans tes portes », qui revient si souvent, surtout dans le Pentateuque, signifie « dans tes villes ». Deut., XII, 12; XIV, 27; XVII, 2, etc.; III Reg., VIII, 37; II Par., VI, 28. Dieu affermit les verrous des portes de Jérusalem, c'est-à-dire fortifie et protège la ville. Ps. CXLVII, 13. Les portes de Sion gémiront, c'est-à-dire la ville sera plongée dans le deuil. Is., III, 26. Rendre la justice dans ses portes, c'est la rendre dans ses villes. Zach., VIII, 16. Il est promis à Abraham que sa postérité possédera « la porte de ses ennemis ». Gen., XXII, 17. La porte représente ici la puissance des ennemis, de même qu'elle représente la force d'une ville, l'autorité qui s'exerce à la porte et la ville elle-même. La « porte du roi », dans Daniel, II, 49, *ṭera' malkâ'*, et dans Esther, III, 2, 3; IV, 2; V, 9, *ša'ar ham-mâlêk*, désigne la puissance

porte pour laisser tomber la pluie. Ps. LXXVIII (LXXVII), 23. Jérusalem est la porte des peuples, Ezech., XXVI, 2, toujours ouverte afin qu'on puisse par là arriver au salut promis. Is., LX, 11, 18. Les portes du Liban sont l'endroit par où l'incendie viendra dévorer les cèdres. Zach., XI, 1. On appelle « porte du ciel » un lieu sanctifié par une communication divine, Gen., XXVIII, 17, et l'accès même du ciel aperçu en vision, Apoc., IV, 1, et « porte de la mort » ou « du schéol » toutes les causes qui acheminent vers le tombeau. Job, XXXVIII, 17; Ps. IX, 15; CVII (CVI), 16, 18; Is., XXXVIII, 10; Sap., XVI, 3. — Par une figure plus hardie, on parle de la porte du sein maternel, Job, III, 10, de la porte que forme la gueule du crocodile, Job, XLI, 6, et de la porte des lèvres, à laquelle il faut mettre une garde sévère. Ps. CXLI (CXL), 3; Eccli., XXVIII, 28. Dans le Cantique, VIII, 9, l'Épouse est comparée à une porte qu'on fermera avec des panneaux de cèdre, c'est-à-dire qu'on défendra contre toute tentative.

2° Différentes locutions proverbiales empruntent l'idée de porte. Être à la porte de quelqu'un, c'est être tout près de lui pour le menacer ou l'assister. Gen., IV, 7; Matth., XXIV, 33; Marc., XIII, 29; Apoc., III, 20. Veiller ou écouter à la porte de la sagesse, c'est se montrer attentif à ses enseignements. Prov., VIII, 34; Eccli., XIV 24. User le seuil de la porte d'un homme sage, c'est aimer à le fréquenter pour profiter de ses leçons et de ses exemples. Eccli., VI, 36. Devant une pareille porte, les impies eux-mêmes s'inclinent, c'est-à-dire sont forcés de rendre quelque hommage à la vertu. Prov., XIV, 19. Par contre, faire le guet à la porte du prochain indique parfois des projets criminels. Job, XXXI, 9.

3° La « porte de la foi » est la facilité que Dieu ménage aux hommes pour qu'ils se convertissent à l'Évangile. Act., XIV, 26. Saint Paul aime à appeler « porte ouverte » toute occasion favorable qui se présente à lui d'annoncer Jésus-Christ. I Cor., XVI, 9; II Cor., II, 12; Col., IV, 3; cf. Apoc., III, 8. La « porte du salut », celle qui mène à la vie éternelle, est une porte étroite par laquelle on ne passe pas sans de sérieux efforts. Matth., VII, 13; Luc., XIII, 24. — Notre-Seigneur déclare qu'il est lui-même la porte qui donne accès dans la bergerie; si on entre par cette porte, on est sauvé. Joa., X, 9. Le divin Maître, en effet, aide les âmes par sa grâce à entrer dans l'Église et par l'Église dans le ciel. — 4° La Jérusalem régénérée, image de la Jérusalem céleste, a aussi des portes. Isaïe, LIV, 12, dit qu'elles sont d'escarboucles. Voir t. II, col. 1907. Tobie, XIII, 21, les voit « bâties de saphirs et d'émeraudes ». Saint Jean les décrit avec détail. La Jérusalem céleste a douze portes, portant chacune le nom d'une des douze tribus. Chaque porte est formée par une seule perle, enchâssée dans les pierres précieuses qui forment la muraille. Comme il n'y a point de nuit, il n'est pas nécessaire de fermer ces portes. Apoc., XXI, 12, 21, 25. Sous ces figures de pierres précieuses et de perles, les auteurs sacrés veulent décrire les merveilles que Dieu opérera dans son Église par la grâce et dans le ciel par la gloire dont il environnera les saints.

H. LESÊTRE.

2. PORTES DE JÉRUSALEM. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1364.

PORTIER (hébreu : *šôʿêr;* chaldéen : *tàrāʿ;* Septante : πυλωρός, θυρωρός; Vulgate : *janitor, ostiarius, portarius*), préposé à la surveillance d'une porte.

I. PORTIERS DU TEMPLE. — 1° Des prêtres et des lévites avaient été chargés autrefois de tout ce qui concernait le service du Tabernacle. Num., XVIII, 4. Il y en avait donc naturellement parmi eux qui devaient veiller sur la porte. Ce service, d'après l'institution de Samuel et de David, comprenait 212 lévites. Ceux-ci se tenaient aux quatre côtés du Tabernacle et avaient à l'ouvrir chaque matin. La surveillance des chambres et des trésors de la maison de Dieu rentrait dans leurs attributions. Quatre chefs les commandaient. Les portiers résidaient dans les villages environnants; mais un roulement était établi entre eux pour faire à tour de rôle un service hebdomadaire. Les portiers de semaine logeaient auprès du Tabernacle. I Par., IX, 17-27. — Quand l'Arche eut été transférée à Jérusalem, David adjoignit à Barachias et Elcana, qui étaient portiers de l'Arche, deux autres portiers, Obedédom et Jéhias. A ces fonctionnaires incombait la surveillance de l'entrée de la tente qui abritait l'Arche. I Par., XV, 23, 24. Obédédom et Hosa furent ensuite chargés de ce service avec 68 lévites. I Par., XVI, 38. En vue du service du Temple projeté, David régla que, sur les 24 000 lévites chargés de remplir les différents offices, 4 000 seraient portiers. I Par., XXIII, 5. Ils étaient partagés en différentes classes, sous les ordres de chefs appartenant à la descendance de Coré et de Mérari. Le sort désigna les portes qu'ils auraient à surveiller. A Obédédom échut le côté du midi, et à ses fils la maison des magasins; à Séphim et à Hosa le côté de l'occident; à Sélémias, le côté de l'orient et à Zacharie le côté du nord. Quatre portiers devaient être de garde chaque jour au midi, à l'occident et au nord, six à l'orient, quatre aux magasins et deux aux dépendances à l'occident, soit en tout vingt-quatre pour chaque journée. I Par., XXVI, 1-19. Les 4 000 lévites chargés des portes se relayaient pour ce service. Ils passaient la nuit à leur poste et, pendant le jour, surveillaient les entrées et les sorties. Chacun des vingt-quatre postes occupait naturellement plusieurs gardiens dans le cours d'une même journée, et il est probable, quoique les textes ne le disent pas, que chaque semaine l'effectif des portiers était changé. Quand le Temple fût bâti, Salomon, se conformant aux dispositions prises par son père, « distribua les portiers à chaque porte d'après leurs classes, » c'est-à-dire d'après l'attribution que le sort avait assignée à chaque famille. II Par., VIII, 14.

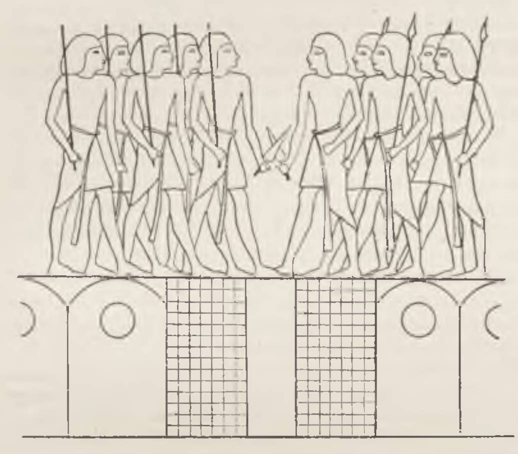
2° Sous Joas, le grand-prêtre Joïada eut à réorganiser le service du Temple, en partie supprimé sous les règnes précédents. Il rétablit des portiers aux entrées du Temple, avec ordre de ne laisser entrer personne qui eût quelque souillure. II Par., XXIII, 19. — Sous Ézéchias, le lévite Coré, gardien de la porte orientale, était en même temps préposé aux dons volontaires et chargé de distribuer aux prêtres, même en dehors de Jérusalem, ce qui était offert au Seigneur. II Par., XXXI, 14. Les chefs des portiers étaient donc des personnages considérables, ayant la responsabilité de services assez délicats. — Sous Josias, les portiers recueillaient l'argent qu'on apportait pour la restauration du Temple et le remettaient aux intendants. II Par., XXXIV, 9, 13; IV Reg., XXII, 4. Ils furent chargés aussi de rejeter hors du Temple tout le mobilier idolâtrique dont on l'avait souillé. IV Reg., XXIII, 4. A la Pâque solennelle que Josias fit célébrer, il fut enjoint aux portiers de ne pas quitter leur poste et des lévites furent chargés de préparer pour eux la Pâque. II Par., XXXV, 15. — A la prise de Jérusalem par les Chaldéens, le général vainqueur prit un certain nombre de notables de la ville, entre autres trois portiers, que Jérémie, XXXV, 4 ; LII, 24, appelle « gardes du seuil » ; il les conduisit à Nabuchodonosor, qui les fit mourir à Réblatha. IV Reg., XXXV, 18.

3° Après la captivité, 139 lévites portiers revinrent avec Zorobabel. I Esd., II, 42, 70; II Esd., VII, 46. D'autres accompagnèrent Esdras un peu plus tard. I Esd., VII, 7, 24. Trois d'entre eux avaient pris des femmes étrangères et durent s'en séparer. I Esd., X, 24; II Esd., X, 28. Quand il fallut repeupler Jérusalem, on compta 172 portiers qui s'y établirent. II Esd., XI, 19. A cette époque, les chefs des portiers du Temple étaient au nombre de six. II Esd., XII, 25. Les portiers avaient part aux distributions des dîmes qui étaient versées par les Israélites, et remplissaient leurs fonctions conformément au règlement établi par David. II Esd., XII, 44, 46; XIII, 5. — Ézéchiel, XLIV, 11, prévoit aussi, dans son Temple idéal, des lévites chargés des portes.

4° Dans le second Temple, il n'y avait plus que vingt et un postes de gardiens, au lieu de vingt-quatre. Mais, à chaque poste, dix lévites étaient de garde, et, chaque nuit, 240 lévites et 30 prêtres veillaient sur le Temple. Cf. Ps. CXXXIII (CXXXIV); *Tamid,* I, 1; *Middoth,* I, 1; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 118. Un fonctionnaire supérieur faisait des rondes nocturnes dans le Temple, sous la surveillance d'un intendant spécial. Cf. *Schekalim,* V, 1. D'après Josèphe, *Cont. Apion.,* II, 9, vingt hommes étaient employés à la fermeture, et il fallait les efforts de ces vingt hommes réunis pour ouvrir la porte orientale du sanctuaire, qui était toute de bronze et d'un poids énorme. Cf. *Bell. jud.,* VI, V, 3. Les Juifs prétendaient que la porte principale du Temple grinçait si fort quand on l'ouvrait, que le bruit s'en entendait jusqu'à Jéricho. Cf. *Tamid,* III, 8. On ouvrait les portes à la pointe du jour et on les fermait le soir à son déclin. Pendant les fêtes de la Pâque, on les ouvrait dès le milieu de la nuit, cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, II, 2, et à la Pentecôte les prêtres venaient la nuit pour remplir leurs fonctions. Cf. *Bell. jud.,* VI, V, 3; *Yoma,* I, 8. — Les portiers surveillaient aussi ceux qui pénétraient dans le Temple et dans ses parvis. Ils laissaient pénétrer dans le premier parvis tous ceux qui se présentaient, même les étrangers, mais non

les femmes en état d'impureté légale. Le parvis des femmes n'était ouvert qu'aux Israélites et le parvis d'Israël qu'aux hommes seuls, à l'exclusion de ceux et celles qui n'étaient pas légalement purifiés. Cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 8. Les portiers ne remplissaient pas toujours leur office avec le soin requis et beaucoup d'Israélites trouvaient plus commode de traverser le grand parvis que de contourner l'enceinte du Temple pour aller du nord au sud de la ville. Notre-Seigneur intervint pour défendre de transporter différents objets à travers le Temple. Marc., XI, 16.

5° L'importance des portiers dans l'ancien Temple et la nécessité de leur fonction ont déterminé l'Église à instituer aussi des portiers parmi ses ministres. L'ordre d'*ostiarius* est le moins élevé des ordres mineurs. Les portiers avaient à veiller sur ceux qui entraient pour assister aux réunions liturgiques et à prendre soin de l'ordre dans l'église, de la garde de différents objets, etc.



137. — Soldats égyptiens gardant la porte d'un campement. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Blatt. 154.

Cf. Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, p. 659.

II. AUTRES PORTIERS. — 1° Il est plusieurs fois question de portiers veillant sur les portes d'une ville. Mais ces portiers étaient plutôt des gardes postés en cet endroit en cas d'alerte ou de guerre (fig. 137). Tels étaient les gardes des portes de Samarie assiégée, IV Reg., VII, 10, 11, et ceux de Jérusalem, à l'approche des Chaldéens. Jer., XXXVII, 12. — Pour assurer le respect de la Loi, Néhémie posta des gardes aux portes de Jérusalem, avec ordre de les tenir fermées le jour du sabbat, pour empêcher les marchands tyriens d'entrer et de vendre. II Esd., XIII, 19. — 2° Des portiers gardaient la porte des palais. Mardochée surprit le complot que tramaient deux gardiens de la porte du palais de Suse. Esth., II, 21; XII, 1. A l'entrée de la cour du palais de Caïphe, il y avait une portière qui, par ses propos, contribua à la chute de saint Pierre. Joa., XVIII, 16, 17. — 3° Les maisons de quelque importance avaient des portiers. En quittant sa maison, le maître commande au portier de veiller. Marc., XIII, 35. A la maison de Marie, mère de Jean Marc, une servante, du nom de Rhodé, entendit saint Pierre frapper à la porte du vestibule et ne songea pas à lui ouvrir. Act., XII, 13, 14. — 4° Le portier de la bergerie est le gardien qui veille sur le troupeau pendant la nuit et ouvre au vrai pasteur, quand celui-ci se présente. Joa., X, 2, 3-50. On lit dans Job, XXXVIII, 17 :

> Les portes de la mort ont-elles été ouvertes devant toi?
> As-tu vu les portes des ténèbres?

Il est question de portes dans les deux vers. Dans le second, les Septante lisent πυλωροί, ce qui donne au parallélisme une forme bien préférable :

> Les portiers de l'Hadès ont-ils eu peur à ta vue?

Cf. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 68. Dans le poème babylonien de la *Descente d'Istar aux enfers*, il y a aussi un portier, *pêtû*, préposé à la garde des différentes portes. Sur la menace que fait Istar d'enfoncer la première porte si on ne la lui ouvre, le portier va avertir la déesse infernale et ensuite ouvre à Istar les sept portes successives de l'enfer. Cf. Dhorme, *Choix de textes religieux*, Paris, 1907, p. 327-333. — Sur les portiers de prison, voir GEÔLIER, t. III, col. 193.

H. LESÊTRE.

PORTIQUE (hébreu : *'ûlâm*, ou *'ulâm*, *mûsâk*, *parbâr*; Septante : αἰλάμ, ναός, στοά; Vulgate : *porticus*, *vestibulum*), construction ordinairement composée de colonnes et d'un toit servant d'abri, destinée à orner l'entrée d'un édifice, le pourtour d'une cour où il sert contre la pluie et le soleil, etc. — 1° La première mention d'une sorte de portique se trouve dans les Juges, III, 23. Il y est dit qu'Aod, après avoir tué Églon, roi de Moab, sortit par le *misderôn*. On fait venir le mot de *sâdâr*, « série »; il désigne probablement une série de colonnes formant vestibule à la maison. Les Septante traduisent par προστάς, « vestibule »; la Vulgate ne rend pas le mot hébreu. Le portique de la maison d'Églon était sans nul doute fort simple. — 2° Le Temple de Salomon avait des portiques dont David avait laissé le plan. I Par., XXVIII, 11. Sur les mots *parbâr* et *parvârim*, *pharurim*, que plusieurs expliquent comme signifiant portiques, voir PHARURIM, col. 220. — 3° Le portique du Temple porte ordinairement le nom de *'ûlâm*, que les Septante reproduisent à peu près sans le traduire : αἰλάμ. Le portique avait 20 coudées de largeur, 10 de profondeur et 120 de haut. III Reg., VI, 3; II Par., III, 4. Ce dernier chiffre est manifestement fautif, car le Temple lui même n'avait que 30 coudées de haut. III Reg., VI, 2. D'après la description qui en est fournie, ce portique occupait la façade même de l'édifice sacré. L'autel s'élevait en face de ce portique. II Par., VIII, 12; XV, 8. Les rois impies le fermèrent; Ézéchias le purifia et le rendit à sa destination primitive. II Par., XXIX, 7. Les prêtres se tenaient entre le portique et l'autel pour prier et demander pardon au nom du peuple. Joel, II, 17. Ézéchiel, XL, 7-17, prévoit également des portiques dans son Temple idéal. — Sur l'espèce de portique construit par Achaz et appelé *mûsak*, IV Reg., XVI, 18, voir MUSACH, t. IV, col. 1345. — 4° Salomon orna aussi son palais de portiques : portique à colonnes, long de 50 coudées et large de 30, ayant en avant un autre portique avec des degrés, portique du trône, portique du jugement, portique de sa maison d'habitation et portique de la maison de la reine. III Reg., VII, 6-8. Voir MAISON DU BOIS-LIBAN, t. IV, col. 597. — 5° Dans le Temple d'Hérode, des portiques occupaient les côtés du grand parvis des gentils, et en faisaient le tour, à l'exception de la partie occupée par la forteresse Antonia. Ces portiques formaient deux allées parallèles, au moyen de trois rangées de colonnes, dont la troisième était engagée dans la muraille même de l'enceinte. Le portique du midi, ou portique royal, avait une rangée de colonnes de plus et formait par conséquent trois allées. Les colonnes étaient de marbre blanc et avaient 25 coudées de haut. Des lambris de cèdre recouvraient les portiques. L'espace ainsi protégé contre la pluie et le soleil était de 30 coudées de large. Dans le portique royal, les deux allées latérales avaient 30 pieds de large et 50 de haut, celle du milieu 45 pieds de large et 100 de hauteur. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5; *Bell. jud.*, V, V, 2. Ces portiques furent

incendiés à l'époque d'Archélaüs, pendant une sédition des Juifs contre les Romains. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, x, 2. On les reconstruisit ensuite. Le portique situé à l'est et faisant face au Temple proprement dit s'appelait portique de Salomon. On se réunissait sous ces portiques pour converser, les docteurs y entretenaient leurs disciples. Un jour d'hiver, Jésus se promenait sous le portique de Salomon et les Juifs se rassemblèrent autour de lui. Joa., x, 23. Sous ce même portique, le peuple se réunissait plus tard autour de Pierre et de Jean, pour écouter leur prédication, Act., III, 11, et les premiers fidèles se tenaient ensemble pour prier et entendre les Apôtres. Act., v, 12. — Sur la piscine Probatique et ses cinq portiques, Joa., v, 2, voir BETHSAÏDE, t. I, col. 1723. H. LESÊTRE.

PORTIUS (grec : Πόρκιος; Vulgate : *Portius*), *nomen gentilitium* de Festus, procurateur de Judée. Act., XXXIV, 27. Voir FESTUS, t. II, col. 2116.

PORTUGAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. La nationalité portugaise commença à se constituer à la fin du XI[e] siècle et, quoique le peuple eût déjà depuis longtemps son idiome particulier, formé des langues parlées par ceux dont il tirait son origine, les recherches les plus anciennes attestent que, même parmi les Portugais, jusqu'au commencement du XIV[e] siècle, les versions connues ou usitées des Saintes Écritures étaient en espagnol ou en une autre langue étrangère.

I. PREMIÈRES VERSIONS PORTUGAISES. — On doit au savant archevêque d'Évora (Portugal), D. Fr. Fortunato de S. Boaventura († 1844), deux importantes publications qui nous fournissent des renseignements et des documents sur les origines des versions portugaises des Écritures. Le premier de ces travaux a pour titre : *Memoria sobre o começo, progresso e decadencia da litteratura hebraica entre os portugueses catholicos romanos* et a paru dans le t. IX des *Mémoires de l'Académie royale des sciences de Lisbonne*. Un écrivain du XVI[e] siècle, Jacob Flavio d'Evora, suivi au XVIII[e] siècle par Diogo Barbosa Machado, dans sa *Bibliotheca Lusitana,* et par d'autres savants, avait raconté qu'un évêque, supposé ou douteux, d'Evora, appelé Gaston de Fox, avait traduit la Bible en langue arabe et que le roi D. Diniz l'avait fait traduire de l'arabe en portugais. Fortuné de Saint-Bonaventure a démontré par des raisons si solides la fausseté de ce récit que le célèbre bibliographe du siècle dernier, Innocencio Francisco da Silva, dont l'autorité est universellement reconnue, déclare dans son *Diccionario bibliographico,* articles P[e] *Francisco Recreio* et *Gastão de Fox,* que l'existence de cette prétendue version est inadmissible au tribunal de la critique.

La seconde publication de Fortuné de Saint-Bonaventure est une *Collecção de Ineditos Portuguezes dos seculos XIV et XV,* 3 in-8°, Coimbre, 1829, imprimerie de l'Université. Cette collection est la reproduction fidèle de *Manuscriptos do Mosteiro de Alcobaça.* Dans le tome I[er] (de 317 p.) on trouve entre autres, une *Traducção do livro dos Actos dos Apostolos;* dans le t. II (de XV-299 p.), *Historias d'abreviado Testamento Velho, segundo o Meestre das Historias scolasticas, e segundo outros que as abreviarom, e com dizeres d'alguũs doctores e sabedores* (depuis le commencement de la Genèse jusqu'à la fin du second livre des Rois); dans le t. III (de 232 p.), sous le même titre, l'histoire se continue depuis le troisième livre des Rois jusqu'au second livre des Machabées, avec des additions tirées de l'historien Josèphe. Le manuscrit des *Historias* est de l'an 1320 et du règne du roi de Portugal D. Diniz. Fortuné de Saint-Bonaventure, dans son *Historia chronologica e critica da Real Abbadia de Alcobaça,* a fait ressortir le mérite et l'utilité de cette œuvre, et Innocent da Silva, dans son *Diccionario,* notice sur la *Collecção,* les avantages qu'on peut en tirer pour l'étude archéologique et philologique de la langue. Comme on ne peut constater l'existence d'aucune version portugaise d'un livre biblique antérieure au règne de D. Diniz, comme on n'a non plus aucune preuve que ce roi ait fait faire aucune autre traduction, même abrégée, c'est aux moines d'Alcobaça, auteurs de la version des Actes des Apôtres et de l'histoire abrégée de l'Ancien Testament, que revient l'honneur d'avoir été chronologiquement les premiers traducteurs de la Bible en langue portugaise.

Fernão Lopes, surnommé le patriarche des historiens portugais, rapporte dans le prologue de la seconde partie de sa *Chronica d'el Rei D. João I°,* qui régna de 1385 à 1433, que ce monarque « fit traduire par de grands lettrés, en langue (portugaise), les Évangiles, les Actes des Apôtres et les Épîtres de saint Paul, ainsi que d'autres livres spirituels des saints ». Quels furent les « lettrés » qui exécutèrent ce travail, de quelle manière ils accomplirent leur tâche, où se trouvent ces versions, Fernand Lopes ne le dit pas et ceux qui sur son témoignage ont reproduit cette notice ne le disent pas davantage. D. Fr. Manuel do Cenaculo Villas-Boas, dans son livre *Cuidados litterarios do Prelado de Beja em graça de seu bispado,* p. 64, déclare seulement qu'il a eu en sa possession une *traducção historiada do Antigo Testamento* manuscrite, faite au XV[e] siècle en portugais de l'époque par un théologien savant et versé dans la connaissance de la langue hébraïque, et il ajoute qu'à la date à laquelle il écrit (son livre fut imprimé en 1788) il ne sait pas autre chose sur cette traduction.

Il convient de mentionner ici la version faite par le jurisconsulte Gonçalo Garcia de Santa Maria. Diogo Barbosa, dans le t. II de la *Bibliotheca Lusitana,* dit qu'elle a pour titre *Epistolas e Evangelhos que se cantam no decurso do anno,* et qu'elle fut imprimée in-folio, en lettres gothiques, en 1479, sans indication de lieu. Antonio Ribeiro dos Santos, qui vivait de 1745 à 1818, en parle aussi dans *Memoria de algumas traducções biblicas menos vulgares em lingua portugueza,* qui a paru dans le t. VII des *Memorias de Litteratura Portugueza,* publié par l'Académie royale des sciences de Lisbonne. Il est vrai que le bénéficier Francisco Leitão Ferreira (1667-1735), dans ses *Noticias Chronologicas da Universidade de Coimbra,* dit que Gonçalo Garcia était originaire de Saragosse (Espagne) et qu'on ne connait de lui qu'une version en castillan de 138 pages, imprimée en caractères gothiques. Barbosa et Ribeiro dos Santos, s'en rapportant à cette information, ont rétracté ce qu'ils avaient écrit avant de la connaître. Toutefois leur rétractation a été trop prompte et elle n'est pas fondée sur des raisons suffisantes. Les langues parlées dans les deux pays ont une source commune et elles ont entre elles grande affinité et ressemblance; Portugais et Espagnols des classes instruites cultivaient l'une et l'autre, la leur et celle de la nation voisine, de sorte qu'il y avait des Portugais qui écrivaient en espagnol, comme le rabbin Duarte Pinhel, qui, de concert avec le castillan Jacques de Vargas et d'autres, composa en cette langue une version de la Bible (Ancien Testament) éditée par Abraham Usque et connue sous le nom de Bible de Ferrare, parce qu'elle fut imprimée dans cette ville en 1553. Il y eut aussi des Espagnols qui écrivirent en portugais et de ce nombre fut Gonçalo Garcia de Santa-Maria. Innocent da Silva, dans son *Diccionario,* article *Gonçalo Garcia,* rapporte que le 21 mai 1866 le libraire Bertrand lui montra un livre in-folio, en caractères gothiques, où manquaient le frontispice et le dernier ou les derniers feuillets, mais où, au haut du premier feuillet, le

titre constatait que c'étaient les *Epistolas e Evangelhos em portuguez* par *Gonçalo Garcia de Santa Maria,* Da Silva n'affirme point que c'était l'édition de 1479, citée dans le tome II de la *Bibliotheca Lusitana,* puisque le livre ne contenait ni frontispice ni suscription finale avec la date de l'impression, mais il dit qu'il n'a pas de doute que, s'il n'était du XV[e] siècle, il doit être au moins du commencement du XVI[e]. Pour se rendre compte que c'était un livre différent de celui dont parle Ferreira Leitão, il suffit à Da Silva de constater que celui que mentionne Leitão avait 138 pages, tandis que celui que vendit le libraire Bertrand en avait plus de 400, sans compter celles qui étaient perdues à la fin.

A peu près contemporaine de la version de Gonçalo Garcia fut celle de D. Philippa de Lancastre, fille de l'infant D. Pedro et petite-fille de D. João I[er]. Elle vécut de 1435 à 1497 et acheva ses jours dans le couvent des religieuses cisterciennes d'Odivellas. Le premier qui mentionne cette traduction est Jorge Cardoso (1606-1669) dans l'*Agiologio Lusitano,* au 11 février, la lettre A. Elle a été citée depuis par le théatin D. Antonio Caetano de Sousa (1674-1759) dans le t. II de l'*Historia Genealogica da Casa Real,* et par Diogo Barbosa dans le t. II de la *Bibliotheca Lusitana.* D'après ces auteurs cette version, faite sur une traduction française, renferme les *Evangelhos e Homilias de todo o anno.* Les deux premiers et Antonio de Figueiredo, dans la Préface générale de sa traduction de la Bible, nous apprennent que, de leur temps, cette œuvre se conservait encore dans le monastère des Cisterciennes d'Odivellas. Augusto Soares d'Azevedo Barbosa de Pinho Leal, parle aussi de ce travail, en 1875, dans le t. VI de son *Portugal Antigo e Moderno,* au mot *Odivellas.* « D. Philippa, dit-il, écrivit un manuscrit et l'orna de belles miniatures; c'est un ouvrage de grand mérite, qu'elle donna au monastère; il existe encore. » Sur le degré d'instruction de la princesse, le même auteur ajoute : « Dirigée par son père dans son éducation, elle connaissait à fond le latin et le français et elle a laissé des œuvres écrites de sa main. »

Dans la *Resposta á Consulta que o Deputado* (da Real Mesa censoria) *Antonio Pereira de Figueiredo fez aõ Sr. Bispo de Beja sobre versões partidas da Biblia em vulgar, em Fevereiro de 1794* (manuscrit qui, selon l'auteur de la Préface à la seconde édition de la Bible traduite par Figueiredo, appartient aujourd'hui à l'Académie des sciences de Lisbonne), D. Fr. Manuel do Cenaculo rapporte que la reine D. Leonor, femme de D. João II, fit imprimer la traduction des *Actos dos Apostolos, as duas Epistolas de S. Pedro, as tres de S. João e a de S. Judas,* mais il ne dit pas par qui elle avait été faite et s'il en existe des exemplaires.

Si ce n'est pas la même version, c'est au moins une version de la même époque, celle des *Actos dos Apostolos,* dont nous avons parlé plus haut, qui a été publiée dans le t. I de la *Collecção de Ineditos Portuguezes,* éditée par D. Fr. Fortunato. D'après ce prélat, cette version fut faite, peut-être d'après une autre version plus ancienne, par Fr. Bernardo de Alcobaça, qui vivait sous le règne de D. João II. C'est à ce Fr. Bernardo de Alcobaça qu'on attribue généralement et avec raison la traduction portugaise de la *Grande vida de Jesus Christo,* écrite en latin par Ludolphe le Chartreux. Cette traduction fut imprimée à Lisbonne en 1495, par ordre du roi D. João II et de sa femme D. Leonor.

Il est inutile d'énumérer ici en détail diverses versions de moindre importance, qui sont de la même époque ou peu postérieures, des traductions d'un certain nombre de Psaumes ou de chapitres d'autres livres de la Bible, intercalés occasionnellement dans des biographies ou dans des livres d'histoire ou de littérature profane.

II. Versions portugaises depuis le XVI[e] siècle jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle. — Dans le cours du XVI[e] siècle, avec l'apparition du protestantisme et la propagation de sa fausse doctrine du libre examen et de l'interprétation privée des Écritures, la lecture de la Bible devint, dans une certaine mesure, un danger pour ceux qui n'étaient pas familiers avec les règles de l'herméneutique sacrée et qui ne connaissaient pas la véritable interprétation donnée aux Livres Saints par l'Église qui en a le dépôt. Pour ce motif, Pie IV, le 24 mars 1564, en publiant par la Bulle *Dominici Gregis* l'Index des livres défendus, établit dans la règle 4, que l'usage des versions de la Sainte Écriture n'est pas permis à tous sans discernement, mais que la permission de les lire n'est accordée qu'à ceux qui, au jugement de l'évêque ou de l'inquisiteur, peuvent le faire sans péril et au profit de leur foi et de leur piété. En Portugal, la religion des rois très fidèles et le zèle des évêques avaient déjà prévenu ce décret du Saint-Siège en adoptant à l'avance des mesures analogues. Les exemplaires de tout livre de la Bible traduit en langue vulgaire devaient porter à la première page la permission accordée à celui qui pouvait s'en servir, et les versions, quelquefois même dans les manuscrits originaux, portaient le nom de celui à qui elles étaient destinées. On possède des documents historiques qui en témoignent. Ribeiro dos Sanctos, dans sa *Memoria da Litteratura Sagrada,* publiée dans le t. II des *Memorias de Litteratura Portugueza,* de l'Académie des sciences de Lisbonne, cite un exemplaire de la Bible où était incorporée à la première page la permission donnée par Fr. Francisco Foreiro pour autoriser Francisco de Sà de Miranda († 1558) à en faire usage. Barbosa dans la *Bibliotheca Lusitana* et Figueiredo dans la Préface de sa traduction de la Bible, parlent d'une version manuscrite des Psaumes de la pénitence, faite par D. Fr. Antonio de Sousa († 1597), évêque de Viseu, pour l'usage de sa sœur la comtesse de Monsanto.

Ces défenses restrictives furent cause que les versions devinrent de plus en plus rares et que les savants s'appliquèrent surtout dès lors à commenter en latin le texte latin de la Vulgate, chaque écrivain choisissant le livre de l'Écriture pour lequel il se sentait le plus d'attrait. L'auteur de la Préface générale de la version de la Bible par Figueiredo, éditée à Lisbonne en 1854, énumère un grand nombre de ces commentateurs, parmi lesquels figurent des noms de grande autorité dans les lettres portugaises, comme ceux de Bartholomeu dos Martyres, Bernardo de Brito, Francisco Foreiro, Heitor Pinto, João de Lucena, Manuel de Sà, Antonio Vieira, Francisco de Mendonça, etc.

De leur côté, les protestants, interprétant malignement la défense faite par Pie IV, accusèrent l'Église d'interdire aux fidèles la lecture des Livres Saints afin qu'ils ne pussent pas connaître ce qui la condamnait dans les écrits sacrés, et ils se mirent avec une grande activité à composer et à publier des versions de la Bible, en supprimant une partie des livres du canon, en altérant parfois les textes comme il leur convenait et en proclamant surtout qu'il était libre à chacun de les interpréter à son gré. Ils trouvèrent un collaborateur pour la langue portugaise dans la personne d'un prêtre apostat du XVII[e] siècle qui était devenu ministre calviniste en Hollande; il publia : *Novo Testamento, isto é, todos os sacrosantos livros de escriptos evangelicos e apostolicos, do novo concerto de nosso fiel senhor, salvador e redemptor Jesu Christo; agora traduzidos em portuguez pelo Padre João Ferreira A. de Almeida, ministro prégador do Sancto Evangelho. Com todas as licenças necessaria . Em Amster-*

dam. Por a Viuva de J. V. Someren. Anno 1681. *Em 4º.* La Bibliothèque nationale de Lisbonne en possède un exemplaire. Comme le fait remarquer le bibliographe da Silva, *Diccionario*, article *João Ferreira A. de Almeida*, cette traduction est remplie d'erreurs et de fautes typographiques provenant de ce que le correcteur était peu versé dans la langue portugaise, ainsi que le fait remarquer l'auteur lui-même dans un avertissement publié à Batavia le 1er janvier 1683 et où sont énumérées plus de mille erreurs à corriger, avec cette observation qu'il a été impossible de les relever toutes.

Une seconde édition fut faite par les Hollandais établis en Asie pour l'usage des protestants portugais de Batavia, sous ce titre modifié : *O Novo Testamento, isto é, todos os livros do novo concerto do nosso fiel senhor e redemptor Jesu Christo, traduzido na lingua portugueza pelo reverendo padre João Ferreira A. de Almeida, ministro prégador do Sancto Evangelho n'esta cidade de Batavia em Java Maior. Em Batavia, por João de Vites, impressor da Illustre Companhia, e desta nobre cidade.* Anno 1693. Sur le verso de la feuille où se lit le titre se trouve la déclaration que l'ouvrage a été imprimé *por ordem do Supremo Governo da illustre Companhia das Unidas Provincias na India Oriental, revista, com approvação da congregação ecclesiastica da cidade de Batavia, pelos ministros prégadores do Sancto Evangelho na Igreja da mesma cidade Theodorus Zas, Jacobus Opden Akker.* Cette édition est sur papier de Hollande, grand in-4º, et a VIII-597 pages. Elle a de plus que la première la concordance des textes de l'Écriture. I. da Silva observe qu'on y a corrigé peu ou point des fautes de la première édition, mais qu'on y a fait des changements considérables, plaçant, par exemple, la plupart des verbes à la fin des propositions, « ce qui rend parfois le sens obscur, fait violence à la phrase et affecte la construction des périodes. » Da Silva possédait un exemplaire de cette édition. J.-Ch. Brunet, dans le *Manuel du libraire et de l'Amateur de livres*, en signale une autre qualifiée de « rarissime » dans le catalogue de Meerman.

En 1712 parut une troisième édition in-8º, à Amsterdam, chez João Creliluz, par ordre de la même compagnie des Provinces-Unies, pour l'instruction des Indiens. Elle est encore plus fautive que les précédentes. Une quatrième édition fut publiée en 1760 en deux grands in-8º, à Tramgambar, par l'office de la mission royale du Danemark et au bénéfice de cette mission, aux frais de la Société (anglicane) de la Propagation de la foi de Londres. Une cinquième édition fut donnée à Batavia par Egbert Humen, in-8º, 1773. Da Silva dit qu'elle fut comparée de nouveau avec le texte original et avec d'autres versions et ainsi améliorée, les verbes furent remis à leur place naturelle et beaucoup de mots et de fautes corrigés.

La traduction de Ferreira de Almeida, dit Ribeiro dos Santos, dans sa *Memoria sobre versões Biblicas*, fut faite sur le texte grec qu'elle suit dans les points où il diffère de la Vulgate. En sa qualité de calviniste, l'auteur n'en a pas exclu les livres deutérocanoniques que rejette le luthéranisme. D'après Antonio Pereira de Figueiredo, dans sa préface au Nouveau Testament, t. I, 2e édit., on n'y trouve rien qui sente le calviniste, et il la regarde comme très servile. Mais d'autres écrivains sont d'un avis tout à fait contraire et la préface que nous venons de citer ne fut pas reproduite dans les éditions de Figueiredo qui furent publiées en 1794 et après, sous la surveillance de l'autorité ecclésiastique qui y fit supprimer aussi des notes. Quant à sa servilité, la traduction, par exemple, de Luc., I, 28, prouve le contraire; au lieu de traduire par *cheia de graça*, elle traduit par *em graça acceita* dans quelques éditions et par *agraciada* dans d'autres.

Le même traducteur publia en 1738, in-4º, à Trangambar, *Livros Historicos do Velho Testamento*, et en 1740, in-8º dans la même ville et, comme le précédent, par l'office de la mission royale de Danemark *Livro dos Psalmos.* En 1748 parut à Batavia, in-8º, imprimé à l'office des séminaires par M. Mulder, *Do Velho Testamento o primeiro tomo que contem os SS. Livros de Moysés, Josué, Juizes e Ruth, Samuel, Reys, Chronicas, Esra. Nehemias e Esther. Traduzidos em portuguez por João Ferreira A. de Almeida, Ministro prégador*, etc. En 1753, G. H. Heusler imprima au même office du séminaire à Batavia, in-8º, *Do Velho Testamento o segundo tomo que contem os SS. Livros de Job, os Psalmos, os Proverbios, o Prégador, os Cantares, com os Prophetas Mayores e menores. Traduzidos em portuguez por João Ferreira A. de Almeida, e Jacob Opden Akker, Ministros prégadores do Santo Evangelho*, etc. Entre la publication du t. I et du t. II de cette version parut en 1749 une nouvelle édition du *Livro dos Psalmos*, in-8º, à la même imprimerie, qui donna aussi plus tard, en 1757, dans une édition séparée, *Os Livros de Moysés.*

La traduction de l'Ancien Testament fut faite aux frais de la Compagnie hollandaise des Indes Orientales. Elle ne contient pas les livres deutérocanoniques. Au témoignage de da Silva, Almeida fit sa version sur l'original hébreu, en se servant de la version hollandaise imprimée en 1618 et de la version castillane de Cypriano Valera, édition de 1602; il la poursuivit jusqu'aux derniers chapitres d'Ézéchiel; elle fut achevée par Jacob Opden Akker, un de ceux qui avaient été chargés de revoir la traduction du Nouveau Testament éditée par Almeida en 1693.

Depuis sa publication, la version d'Almeida a été si souvent réimprimée soit totalement, soit partiellement, pour les sociétés bibliques d'Angleterre et d'Amérique, qu' « il est difficile, dit da Silva, de donner une énumération exacte » de toutes ses éditions. Ce bibliographe mentionne deux éditions complètes dont il possède des exemplaires, l'un grand in-8º, imprimé par R. et A. Taylor, à Londres, 1819, l'autre grand in-8º, imprimé à New-York en 1850. Nous avons entre les mains deux éditions complètes plus récentes, l'une in-8º, publiée à New York en 1883, par la Société biblique Américaine, et où il est dit que le Nouveau Testament est une *Reimpresso da edição de 1693, revista e emendada;* l'autre, in-4º, imprimée à Lisbonne, en 1897, *revista e correcta, com referencias e na margem algumas palabras segundo o hebraico e o grego.* Se vend au *Deposito das Escripturas Sagradas.* — En 1862, l'archevêque de Bahia, D. Manuel Joaquim da Silveira, publia une Lettre pastorale pour prémunir ses diocésains *contra adulterações emu tilações da Biblia traduzida em portuguez pelo Padre J.F.A. de Almeida.* Il y examine l'édition de New York que les protestants répandaient dans le Brésil et après l'avoir confrontée avec le texte reconnu authentique dès les premiers siècles, il montre qu'elle contient des altérations, changements, mutilations, additions, par exemple, Luc., I, 28; Act., XIV, 23; Eph., V, 32; II Tim., IV, 5; II Joa., V, 6, 10, 13, 15, 17-20. Ces altérations se trouvent dans les éditions de New York, 1882, et de Lisbonne, 1897.

Ribeiro dos Santos, dans sa *Memoria de algumas traducções biblicas* (voir col. 560), appréciant la valeur philologique et littéraire du travail de Ferreira de Almeida, dit que sa langue est assez riche et renferme un trésor de mots pour le vocabulaire portugais, mais que sa grammaire est défectueuse, parce qu'il emploie des phrases et des constructions qui n'ont pas la saveur du langage national et parce qu'il serre de trop près

le texte original ou fait usage de locutions et d'idiotismes propres au pays où il vivait.

III. Versions portugaises depuis le milieu du xviiie siècle jusqu'à nos jours. — Au milieu du xviiie siècle, à peu près au moment où apparaissait la version complète faite par Almeida et son auxiliaire (1748-1753), s'ouvre une période nouvelle pour la multiplication des traductions de la Bible. L'Église qui avait interdit la lecture de l'Écriture en langue vulgaire au commencement du protestantisme pour entraver les progrès de l'hérésie naissante parmi le peuple, permit, dans la seconde moitié du xviie siècle, pour détourner les fidèles de la lecture des versions protestantes, de publier des traductions en langue vulgaire à la condition qu'elles fussent accompagnées de notes et d'éclaircissements tirés des saints Pères et des savants catholiques, et approuvées par le Siège apostolique. Benoît XIV modifia en ce sens en 1757 la quatrième règle de l'Index formulée par Pie IV en 1564. Le résultat fut la publication de versions nouvelles parmi les catholiques : au Portugal, il parut presque simultanément deux traductions complètes de l'Écriture.

1° *Version de Figueiredo.* — La première fut celle de P. Antonio Pereira de Figueiredo (né en 1725, mort en 1797). Il commença par le Nouveau Testament, lequel était prêt dès 1772, comme on le voit dans l'Épître dédicatoire au cardinal D. João da Cunha († 1773), mais le premier volume ne fut imprimé qu'en 1778, *não por culpa do auctor*, dit le Prologue, daté du 8 janvier 1778, *mas por infelicidade*. La version de l'Ancien Testament commença par les Psaumes imprimés en 2 volumes en 1782, elle se continua par la Genèse et les autres livres, imprimés par l'imprimerie royale à Lisbonne de 1783 à 1790. La traduction complète forme 23 in-8°. Dès 1781, on réimprima les deux premiers volumes du Nouveau Testament, corrigés pour le texte et augmentés pour les notes.

Peu de temps après parut la seconde édition de la Bible entière : *Biblia Sagrada, traduzida em portuguez segundo a Vulgata latina, illustrada com prefaçoes, notas e lições variantes. Segunda edição revista e retocada pelo auctor*. Les 17 volumes in-8°, que comprend l'Ancien Testament, furent imprimés par l'imprimerie royale de Lisbonne de 1791 à 1803 et les 6 du Nouveau Testament par Simão Thaddeo Ferreira de 1803 à 1805.

En 1794, commença à paraître une troisième édition, en deux colonnes, contenant l'une le texte latin et l'autre la traduction portugaise, texte et notes retouchés par l'auteur. Elle est dédiée au prince du Brésil D. João, dont elle reproduit en tête le portrait. Le tome premier contient une *Prefacio geral á toda a Sagrada Biblia*, de xcv pages, dans laquelle il est dit que cette édition « est incomparablement plus correcte et augmentée, de telle sorte qu'on peut dire avec raison que c'est une version nouvelle ». Outre cette Préface générale, chaque livre est précédé d'une Préface spéciale plus ou moins courte dans laquelle Figueiredo indique les traductions en langues diverses dont il s'est servi pour la version de ce livre. Cette édition, imprimée à Lisbonne, par S. Th. Ferreira et terminée en 1819, comprend sept tomes in-folio.

Une réédition de la traduction de Figueiredo, avec le texte latin, en 2 in-f°, fut publiée en 1852-1853, par la *Bibliotheca Economica*, sous la direction d'Eduardo de Faria, auteur d'un Dictionnaire portugais, avec ce titre : *A Biblia Sagrada contendo o Velho e Novo Testamento. Traducção do Padre Antonio Pereira de Figueiredo. Enriquecida com varias notas pelo mesmo traductor (excepto aquellas que foram condemnadas em Roma) e por D. Felippe Scio de S. Miguel, Bispo de Segovia, Bossuet*, etc. *Ornado com gravuras. Lisboa. Typographia de José Carlos de Aguiar Vianna, 1852. Approvada pelo Cardeal Patriarcha de Lisboa em 9 de Janeiro de 1852.* Cette Bible fut critiquée lors de son apparition à cause des fautes typographiques nombreuses, de la suppression des indications chronologiques et d'une partie des préfaces et aussi de l'insuffisance des notes.

Une nouvelle édition parut en 1854, avec le texte latin à la librairie populaire et historique de Lisbonne, sous les auspices du cardinal patriarche. Le Patriarche en autorisa la publication le 4 juin 1852, à condition qu'elle reproduirait la seconde édition, in-4°, faite à Lisbonne en 1794, par Simão Thaddeo Ferreira, avec ses préfaces et ses notes, lesquelles avaient été expurgées, et qu'elle serait revue et corrigée par un savant ecclésiastique, aidé au besoin de deux autres réviseurs. Une préface nouvelle à l'Ancien Testament et une autre au Nouveau sont l'œuvre de l'un des censeurs, P. Francisco Recreio. Elle comprend trois volumes in-folio. Le troisième contenant le *Novo Testamento. Vida de Nosso Senhor Jesus Christo*, parut en 1857. La vie de Notre-Seigneur forme un supplément publié en 1858, avec ce titre spécial : *Vida de Nosso Senhor Jesus Christo, redigida pelo Reverendo Abbade Brispot, e vertida em vulgar por Luis Filippe Leite, Director da Escola Normal Primaria de Lisboa.*

La traduction de Figueiredo, sans le texte latin, fut éditée au Brésil, en 1864, en 2 in-4°, à Rio de Janeiro, par la librairie O. B. L. Garnier. Elle contient peu de notes de Figueiredo et seulement dans les livres du Pentateuque, Josué, Esther, Daniel et Amos. Plusieurs livres n'ont aucune note. Celles qui sont relatives aux prophètes et au Nouveau Testament, œuvre du chanoine Delaunay, curé de Saint-Étienne-du-Mont à Paris, sont placées à la fin de la Bible, sans aucun renvoi dans le texte sacré. Cette édition, avec les notes explicatives de Delaunay, est approuvée par un mandement de l'archevêque de Bahia, alors métropolitain du Brésil, daté de 1863. — La Société biblique de Londres a publié diverses éditions de la version de Figueiredo, sans préfaces et sans notes, 1821, 1866, etc. La lecture en fut permise aux catholiques du Portugal par un acte du ministère du royaume, du 17 octobre 1842, reproduit dans la *Revista universal Lisbonense*, 1re série, t. ii, p. 521. Francisco Recreio, un des censeurs de l'édition de la Librairie populaire de 1854, déclare à la fin de la préface que c'est « pour le bien de l'Église qu'est publiée avec le plus grand soin cette traduction, parce que la propagande protestante l'a fâcheusement introduite dans le Portugal et les pays de sa domination, en la faisant imprimer à sa manière par ses presses impures et falsificatrices ».

Au point de vue philologique et littéraire, la traduction de la Bible par Figueiredo a justement la réputation d'une œuvre de valeur. Il avait toutes les qualités requises pour ce travail, fait sur la Vulgate latine, étant lui-même un excellent latiniste, « connu comme tel même à l'étranger, » dit Innocencio da Silva, auteur d'études historiques et théologiques en latin, ainsi que d'ouvrages classiques pour l'enseignement élémentaire, moyen et supérieur de cette langue, adoptés universellement pendant près d'un siècle au Portugal et au Brésil; sa compétence l'avait fait nommer rédacteur pour les lettres latines de la secrétairerie d'État. Quant à sa composition en langue portugaise, voici ce qu'en dit Fr. Recreio, dans la première préface de l'édition de la Librairie populaire : « Dans le catalogue des livres à consulter pour la continuation du Dictionnaire de la langue portugaise, publié par ordre de l'Académie royale des sciences de Lisbonne, figure la traduction de l'Ancien et du Nouveau Testament, édition in-8°, d'Antonio Pereira de Figueiredo. Cette mention est la preuve authentique de son caractère classique. » On ne peut donner de semblables éloges aux notes que Figuei-

redo a jointes lui-même à sa version. « On ne saurait nier, dit Recreio, dans la préface déjà citée, l'utilité et l'étendue de l'érudition qui fait le mérite (des notes de Figueiredo) sous le rapport critique, dogmatique et moral. A ceux qui ne sont pas d'accord avec quelques-unes de ses opinions particulières, nous répondrons par les paroles de l'Apôtre, prises dans leur sens vulgaire : *Unusquisque in suo sensu abundet.* » Sans contester ce jugement, nous devons observer que Figueiredo, tout en possédant une instruction variée et étant très versé dans les sciences ecclésiastiques et profanes, souffrit néanmoins de l'influence des doctrines régalistes auxquelles ne surent pas alors résister même des membres notables de l'épiscopat; il les défendit dans les livres qu'il publia, tels que la *Tentativa theologica* et l'*Analyse da Profisão de Fé do santo Padre Pio IV*, laquelle fut mise à l'index par décret du 26 janvier 1795, et il s'y montra tellement attaché qu'il refusa de se rétracter même à ses derniers moments, ainsi que l'affirme un de ses neveux, dans une lettre adressée à la presse, et qu'il est rapporté par l'*Encyclopedia Portugueza illustrada* (publication qui a commencé au xxe siècle, sous la direction de Maximiano Lemos), article sur *Antonio Pereira de Figueiredo.* Si l'on tient compte de ces circonstances, on comprend que ses notes aient été condamnées, quoiqu'un grand nombre d'entre elles témoignent de ses connaissances linguistiques, historiques et littéraires; il n'y a pas d'injustice à affirmer qu'on n'y voit prédominer ni l'esprit sacerdotal, ni la piété chrétienne qui animent les commentaires d'autres versions portugaises.

De 1902 à 1904, la traduction de Figueiredo a été rééditée en Portugal sous ce titre : *Biblia Sagrada contendo o Velho e Novo Testamento. Versão do Padre Antonio Pereira de Figueiredo. — Commentarios e annotações segundo os modernos trabalhos de Glaire, Knabenbauer, Lesêtre, Lestrade, Poels, Vigouroux,* etc. *— Pelo Rev. Santos Farinha. — Edição popular e illustrada, approvada pelo Emmo-Cardeal Patriarcha,* 3 in-8°, Lisbonne, 1902-1904. Les préfaces de Figueiredo sont remplacées par des préfaces nouvelles, les archaïsmes et les inexactitudes sont corrigés. Les corrections ne sont pas toujours heureuses. Le commentaire est presque certainement nouveau. Cette édition n'est pas accompagnée du texte latin.

2° *Version de Sarmento.* — Une autre traduction portugaise de la Bible fut faite en même temps que celle de Figueiredo par Francisco de Jésus Maria Sarmento qui vécut de 1713 à 1790. Le Nouveau Testament parut d'abord sous le titre de *Historia Evangelica,* 8 in-8°, Lisbonne, 1777-1778. Avant le texte sacré on trouve une *Concordia Evangelica, à imitação da de João Buisson, impressa em Savreux no anno* de 1554. L'ancien Testament parut à Lisbonne de 1778 à 1785 en 44 in-4°, sous le titre de *Historia biblica.* Le traducteur ne s'est pas astreint à une traduction rigoureuse, comme il le déclare dans le prologue du premier livre, et il ajoute souvent des explications au texte.

La traduction de Sarmento fut rééditée sans le texte latin à Porto. L'Ancien Testament parut sous ce titre : *Historia Biblica e Doutrina Moral da Religião Catholica, extrahida dos Livros Santos do Antigo Testamento com frequentes Paraphrases et Varias Notas Litterarias e Reflexões Moraes, para sua maior e mais proveitosa intelligencia :* 27 in-8°, Porto, 1864-1867. Le Nouveau Testament dans un premier volume la *Concordia Evangelica,* et les suivants : l'*Historia Evangelica, apostolica e doutrinal, deduzida dos Livros Santos do Novo Testamento, com frequentes paraphrases introduzidas no Texto, sobre algumas Notas Litteraes em certos lugares mais difficeis, tudo extrahido dos Antigos Padres e Modernos Expositores, para melhor e mais facil intelligencia da Sagrada Escriptura,* 11 in-8°, Porto, 1867-1869. Le troisième et le quatrième livre d'Esdras, également traduit par Sarmento, avec la prière de Manassé, etc., sont contenus dans un 12e volume paru en 1868.

Le bibliographe Innocencio mentionne deux versions partielles du Nouveau Testament, composées au XVIIIe siècle et restées manuscrites : *Versão das Epistolas e Evangelhos, que se recitam em todo o anno. acompanhada de illustrações,* par Joaquim José da Costa Sà († 1803), et *O Evangelho de Jesus Christo segundo S. Matheus et S. Marcos, traduzido e illustrado em largos commentarios,* 3 in-4°, par Antonio Ribeiro dos Santos († 1818), donnés par l'auteur à la Bibliothèque de Lisbonne.

3° *Versions du XIXe et du XXe siècles.* — D. Fr. Joaquim de Nossa Senhora de Nazareth, qui fut d'abord évêque de Maranhão et puis de Coimbra et acheva sa vie à Maranhão (Brésil), en 1851, publia : *O Novo Testamento de Nosso Senhor Jesus Christo, conforme a Vulgata Latina, traduzido em portuguez, e annotado segundo o sentido dos Santos Padres e Expositores Catholicos, pelo qual se esclarece a verdadeira doutrina do texto sagrado, e se refutam os erros subversivos dos novadores antigos e modernos,* 3 in-f°, Maranhão, 1845-1847. Version estimée et accompagnée du texte latin. Une nouvelle édition fut imprimée, sans le texte latin, in-12, à Lisbonne, 1875, *em conformidade da Versão Franceza annotada por J.-B. Glaire.*

En 1879, fut publié au Brésil une autre version : *O Novo Testamento de Nosso Senhor e Redemptor Jesus Christo, traduzido do original grego. Primeira edição brazileira,* in-8°, Rio de Janeiro. Elle paraît être une retouche de la version de Ferreira de Almeida et ne contient aucune note.

En 1895, a paru à Porto une *Biblia popular illustrada pelo abbade Drioux. Traducção de Paiva Pona. Publicada com permissão do Cardeal Bispo do Porto. Velho e Novo Testamento,* in-4°, avec gravures. Ce n'est pas proprement une version, mais un récit dans lequel le commentaire est mêlé au texte.

Le premier congrès catholique brésilien, réuni à Bahia en 1900, résolut le 9 juin la publication d'une nouvelle édition de la Bible, pour combattre la propagande protestante. Le travail fut confié aux Franciscains. Ils ont publié à Bahia, en février 1902 : *O Santo Evangelho de Jesus Christo segundo S. Matheus, traduzido em Portuguez segundo a Vulgata latina. Com annotações extrahidas dos SS. Padres et de theologos eminentes, antigos e modernos. Editado pelos Religiosos Franciscanos.* — En avril de la même année : *O Santo Evangelho de Jesus Christo segundo S. Marcos.* Une nouvelle édition de ces deux Évangiles parut en juin 1902.

En août 1903 : *O Santo Evangelho segundo S. Lucas;* en décembre 1903 : *O Santo Evangelho segundo S. João;* en mai 1904 : *Os Actos dos Apostolos;* de mai 1905 à janvier 1906 ont été publiées : *Epistola de S. Paulo aos Romanos; 1a* et *2a Epistola aos Corinthios.* La version des Évangiles et des Actes, avec les notes, destinées surtout à combattre les erreurs des protestants, pour une nouvelle édition, qui est sous presse, ont été revues par le P. J. Knabenbauer, S. J.

En 1903, le chanoine Duarte Leopoldo e Silva, devenu successivement depuis évêque de Corytiba et aujourd'hui de S. Paulo, publia une *Concordancia dos Santos Evangelhos reunidos em um só,* in-8°, avec commentaire. Le texte des quatre Évangiles est fondu ensemble de manière à former un seul récit suivi.

Le Brésil a vu paraître en 1905 une traduction portugaise : *Os Santos Evangelhos de N. S. Jesus Christo e os Actos dos Apostolos,* Au titre général des Évangiles, on lit en plus : *Traducção portugueza segundo a Vulgata latina. Por um Padre da Missão. Com notas*

da edição franceza dos PP. da Assumpção, in-4°, Rio de Janeiro. Le traducteur est le P. Pedro Maria Booz, sa version est approuvée par l'archevêque de cette ville, Mgr Arcoverde, aujourd'hui cardinal.

4° L'histoire des versions portugaises embrasse, comme on le voit, six siècles, et peut se partager en trois périodes, la première d'essais, la seconde de suspension, la troisième d'activité. La première va du commencement du XIVe siècle au milieu du XVIe; elle ne voit paraître que des traductions partielles dont les unes ont été imprimées et les autres sont restées manuscrites. La seconde période s'étend jusqu'au milieu du XVIIIe siècle et correspond au temps où les erreurs protestantes qui regardent l'Écriture comme l'unique règle de foi et qui enseignent que chacun peut l'interpréter comme il l'entend, obligent les souverains Pontifes à interdire la lecture des versions en langue vulgaire à ceux qui ne sont pas autorisés à le faire par leurs supérieurs ecclésiastiques. Cette époque n'a guère vu paraître que la traduction protestante de J. Ferreira de Almeida, accommodée aux erreurs dont il faisait profession. La période finale s'ouvre avec le décret de Benoît XIV, autorisant la lecture des versions en langue vulgaire approuvées par le Saint-Siège et annotées d'après les saints Pères et les savants catholiques. Les traductions se sont alors multipliées et les éditions augmentent continuellement. J. PEREIRA.



138. — Jarre archaïque, de Tell es-Safy.
D'après Vincent, *Canaan*, p. 307.

POSIDONIUS (grec : Ποσειδώνιος), un des trois envoyés du général syrien Nicanor, chargés de porter à Judas Macchabée des propositions d'alliance qui furent acceptées. II Mach., XIV, 19.

POSSÉDÉS DU DÉMON. POSSESSION. Voir DÉMONIAQUES, t. II, col. 1374.

POTEAU. Voir MAT, t. IV, col. 861-862; PAL, *ibid.*, col. 1961; POTENCE.

POTENCE (hébreu : *'ês;* Septante : ξυλον; Vulgate : *lignum, patibulum, crux*), pièce de bois servant pour la pendaison des criminels. Voir PENDAISON, t. IV, col. 34. En général, l'hébreu emploie, pour désigner cet instrument, le mot *'ês,* « bois », qui ne préjuge rien quant à sa forme, et peut convenir au pal, voir PAL, t. IV, col. 1961, à la croix, voir CROIX, t. II, col. 1129, au simple poteau ou à un agencement de plusieurs pièces de bois. Gen., XL, 22; Num., XXV, 4; Deut., XXI, 22; Jos., VIII, 29; X, 27; Esth., II, 23; VI, 4; VII, 10; IX, 13. En hébreu, attacher à la potence se dit *tâlâh 'al hâ'ês,* « suspendre au bois », Septante : ἐκρέμασε, « il suspendit », Deut., XXI, 22; ou simplement *hôqiya'*, « pendre », Septante : παραδειγμάτισον, « on fit un exemple », on exposa en exemple, Num., XXV, 4, et ἐξηλιάσαν, « on exposa au soleil ». II Reg., XXI, 6, 9. Une autre fois, les Septante supposent une potence en forme de croix : ἐσταυρῶσθαι, « être mis en croix », en parlant de la potence d'Aman. Esth., XVI, 18. Cette potence avait cinquante coudées, près de vingt-cinq mètres de haut. C'était donc comme un grand mât au sommet duquel fut hissé le corps du condamné. H. LESÊTRE.



139. — Lampe-canard, de Gazer.
D'après Vincent, *Canaan*, p. 315.



140. — Oiseau peint, à Lachis.
D'après Bliss, *A mound of many cities*, Londres, 1894, fig. 106.

POTERIE, fabrication d'ustensiles et d'objets divers en terre cuite. — 1° *Poterie chananéenne.* L'argile se rencontrait assez communément en Palestine. Voir ARGILE, t. I, col. 949; PALESTINE, t. IV, col. 2013. Les plus anciens habitants du pays surent l'utiliser. Jusqu'en ces dernières années, les débris de poterie retrouvés dans le sol palestinien étaient assez rares. Depuis les fouilles de MM. Bliss et Macalister, *Excava-*

tions in Palestine during the years 1898-1900, Londres, 1902, part. II, *The pottery,* p. 74-141, les documents céramiques sont devenus beaucoup plus nombreux.



141. — Jarre chananéenne.
D'après Vincent, *Canaan,* pl. X, 8.

Les plus anciens spécimens chananéens sont grossiers et simplement durcis au soleil. Puis, les potiers apprennent à cuire et perfectionnent leur art. Les vases sont modelés à la main avec une assez grande habileté et à l'aide de silex pour aplanir les surfaces; mais le tour n'est pas encore utilisé. Des stries et des hachures commencent à décorer les pièces. On ne se contente pas de fabriquer des vases à forme régulière (fig. 138), on s'essaie à faire des récipients affectant des formes d'animaux, comme la lampe-canard trouvée à Gœzer (fig. 139). Ensuite on décore les objets en noir sur



143. — Cruche chananéenne décorée.
D'après Bliss et Macalister, *Excavations,* pl. 44.

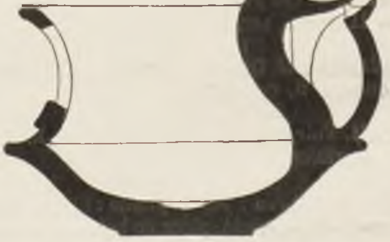


142. — Marmites chananéennes. D'après Vincent, *Canaan,* pl. X, 1, 15, 16.

fond jaune, en y représentant divers ornements et surtout des animaux (fig. 140).

A partir du XVIe siècle avant J.-C., l'emploi du tour se généralise, la technique devient plus habile et les pièces beaucoup mieux réussies. Les jarres sont pourvues d'anses (fig. 141), les marmites prennent une forme élégante (fig. 142), les cruches reçoivent une décoration pittoresque (fig. 143), les lampes reproduisent plus artistiquement les types d'animaux (fig. 144), la







144. — Lampe chananéenne. D'après Bliss et Macalister, *Excavations,* pl. 47.

peinture rouge foncé sur fond jaune ou gris et même une sorte de vernis émaillé donnent aux pièces une physionomie plus agréable. On a retrouvé à Gazer des jarres à fond pointu qui servaient à la sépulture des enfants. Parfois ces jarres se rencontrent sous un mur, sous un seuil de porte, sous une maison; les cadavres qu'elles contiennent sont ceux des enfants qui ont été



145. — Ancienne cruche à huile phénicienne. Nécropole de Tyr. D'après Lortet, *La Syrie*, p. 143.

immolés selon le rite chananéen. Voir Sacrifice. — On a été tenté de reconnaître l'influence phénicienne dans la céramique chananéenne. Mais les Phéniciens n'ont jamais eu de céramique originale (fig. 145). La poterie mise au jour à Tyr, à Tell-el-Rachédiéh, en 1903, est d'imitation cypriote. Cf. *Revue biblique*, 1904, p. 564-566. Les Phéniciens cherchaient avant tout à débiter les articles les plus capables d'exciter l'envie de leur clientèle; les légendes gravées ou peintes par eux sur les objets n'impliquaient nullement une origine tyrienne.



146. — Cruche décorée, de style cypriote. D'après Sellin, *Tell Ta'annek*, Vienne, 1904, fig. 44.

Cf. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale*, Paris, 1888, p. 292-299; Maspero, *L'archéologie égyptienne*, Paris, 1887, p. 242-247.

2° *Poterie israélite.* — Après leur installation en Palestine les Hébreux imitèrent naturellement les procédés de la céranique chananéenne. Mais ils donnèrent des formes quelque peu originales à leurs produits, cruches décorées à la manière cypriote (fig. 146), ou à panse étroite, comme des gourdes (fig. 147). A partir de la monarchie, l'autonomie des potiers israélites s'accentue, tout en subissant l'influence phénicienne, à laquelle la construction et l'ornementation du Temple avaient donné grand crédit. Les produits de la Grèce arrivaient aussi sur les marchés palestiniens et contribuaient à affiner le goût des artistes israélites. Néanmoins, leurs produits ne parviennent pas à rivaliser avec ceux de la



147. — Cruche en forme de gourde. D'après Sellin, *ibid.*, pl. v, *a*.

dernière période chananéenne. Presque toute la vaisselle est fabriquée au tour; mais bien des vases domestiques sont grossièrement modelés à la main et à peine dégrossis au polissoir. Ils font des jarres larges et massives (fig. 148). Il n'y a pas de types absolument originaux; les ouvriers imitent l'ancienne poterie indigène ou s'inspirent des modèles mycéniens ou cypriotes (fig. 149). Voir. t. ii, fig. 416, col. 1135. La décoration



148. — Jarre juive. D'après Vincent, *Canaan*, p. 356.

est purement linéaire ou empruntée au règne végétal. Le ton jaune ou noirâtre de la terre cuite reçoit des traits en noir ou en rouge. Les figurines de l'époque se rattachent aux productions grecques (fig. 150), quelquefois avec des types sémitiques (fig. 151). Un certain nombre de pièces portent des estampilles. Parfois, c'est un nom de potier. Souvent, ce sont des estampilles royales, caractérisées par le mot למלך et par le nom d'une localité (fig. 152). Quatre localités palestiniennes

sont nommées, Hébron, Ziph, Soccoth et Marésa. Il faudrait donc lire : « Au roi, Hébron; au roi, Ziph, » etc. Les ateliers royaux auraient ainsi fabriqué certaines catégories de vases; ces ateliers se trouvent précisément dans des régions où abonde l'argile apte au moulage. Les potiers d'Hébron et de Beit-Djebrin, au voisinage de l'antique Marésa, approvisionnent encore aujourd'hui les marchés de Jérusalem. Cf. H. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 297-360. Les potiers israélites fabriquaient des récipients de toute nature, des lampes, voir Lampe, t. iv, fig. 14, col. 54, des ustensiles que la rareté du bois obligeait à faire en terre cuite, comme des mangeoires d'animaux, voir Crèche, t. ii, col. 1108, des téraphim, des statuettes d'idoles. Cf. Sap., xv, 8, etc.

H. Lesêtre.

POTERIUM ÉPINEUX. Les Septante traduisent le mot hébreu *na'ăṣuṣ,* Is., lv, 13, par στοιβή, un des noms de la plante φέως, le *Poterium épineux.* Mais le *na'ăṣuṣ* est le jujubier ou *Zizyphus Spina-Christi.* Voir t. iii, col. 1861.

POTHIER Remi, théologien français, né à Reims en 1727, mort dans cette ville le 23 juin 1812. Il fut successivement curé de Béthenville et chanoine de Laon avant la Révolution. Esprit singulier, il croyait que personne avant lui n'avait parfaitement compris le sens de l'Écriture. Il publia en 1773 le plan d'une *Explication de l'Apocalypse,* qui fut brûlé par le bourreau par ordre du Parlement de Paris, sur la réquisition de l'avocat général Seguier. Pothier n'en fit pas moins paraître son *Explication,* imprimée clandestinement à Douai, 2 in-8°, 1773, et il en donna plus tard une traduction latine, 2 in-12, Augsbourg, 1797 et 1798. Il fit paraître à part un extrait intitulé *Les trois dernières*



149. — Poterie israélite. D'après Vincent, *Canaan,* pl. xi.





150. — Figurines de style cypriote. D'après Vincent, *Canaan,* p. 356.

plaies, in-12, Augsbourg, 1798, dans lequel il appelle Bonaparte précurseur de l'Antechrist. En 1802, il publia, in-8°, à Augsbourg, une explication des Psaumes en latin. Voir Hoefer, *Nouvelle biographie générale,* t. XL,



151. — Figurines à profils de Sémites. D'après Vincent, *Canaan,* p. 357.

1862, col. 895; Michaud, *Biographie universelle,* nouv. édit., t. XXXIV, p, 190.

POTIER (hébreu : *yôṣêr,* de *yâṣar,* « façonner »; chaldéen : *péhâr;* Septante : κεραμεύς; Vulgate : *figulus*), artisan qui fait des vases et des ustensiles de terre cuite. — 1° A une époque reculée, il y eut des potiers à Nétaïm et à Gédéra, qui travaillaient pour le compte du roi. I Par., IV, 23. D'autres sont signalés auprès de



152. — Estampilles royales. D'après Vincent, *Canaan,* p. 358.

Jérusalem, dans la vallée de Ben-Hinnom, où Jérémie, XIX, 2, mentionne une porte des Tessons ou du Potier, *ša'ar ha-harsût,* πύλη τῆς χαρσειθ, *porta fictilis,* qu'il faut peut-être identifier avec la porte Sterquiline ou du Fumier. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1365. De ce même côté se trouvait le champ du potier que les Juifs achetèrent avec les deniers de Judas pour y inhumer les étrangers. Matth., XXVII, 8. Voir HACELDAMA, t. III, col. 386.

2° Pour exécuter son travail, le potier commençait par pétrir la terre avec les pieds. Is., XLI, 25. Puis, s'il s'agissait d'un vase, il se servait de la roue (fig. 153) pour le façonner. La forme de l'instrument n'a guère



153. — Le dieu Phtah façonnant l'œuf du monde (peint en jaune) sur un tour à potier, dont il met la roue en mouvement avec les pieds. British Museum. Cf. E. A. W. Budge, *The Gods of the Egyptians,* 2 in-4°, Londres, 1904, t. I, p. 500.

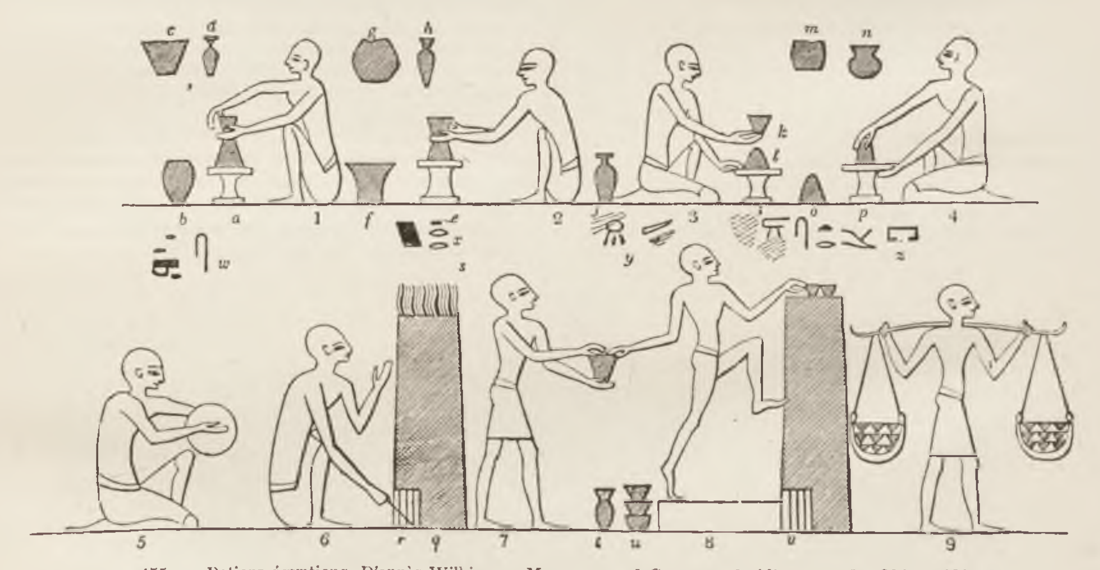
varié depuis les anciens temps. Il se compose essentiellement de deux roues pleines, fixées horizontalement aux extrémités d'un axe vertical. L'appareil est agencé sur un pivot, de telle manière que la roue inférieure puisse être mise en mouvement par les pieds d'un ouvrier assis. La roue inférieure, ainsi conduite par les pieds, entraîne dans son mouvement la roue supérieure, qui fait partie d'un même système. Les objets posés sur cette roue seront donc entraînés dans son mouvement giratoire, et, comme dans un tour à façonner le bois, auront leurs surfaces usées par les objets résistants qu'on tiendra à frottement auprès d'eux. Pourvu d'un appareil de cette nature, le potier s'assied, prend dans ses mains de l'argile suffisamment humide, lui donne

une première forme générale, accusant le relief extérieur et ménageant une cavité à l'intérieur de la masse. Puis il la pose sur la roue supérieure, maintient le vase avec une de ses mains placée à l'intérieur, met la roue



154. — Tambourin en terre cuite. D'après Lortet, *La Syrie*, p. 336.

en mouvement, et de l'autre main, avec une pièce plate à échancrures appropriées, comprime doucement la masse d'argile, jusqu'à ce qu'elle ait été réduite à



155. — Potiers égyptiens. D'après Wilkinson, *Manners and Customs*, 2e édit., t. II, fig. 397, p. 192.

a, e, l, p, roues sur lesquelles est placée l'argile; 1. Ouvrier façonnant l'intérieur d'une coupe qui tourne sur la roue *a.* — *b, c, d, g, h, m, n,* représentent des vases déjà faits. — 2. Autre ouvrier façonnant l'extérieur d'une coupe et se préparant à la séparer du bloc d'argile. — 3 vient de séparer la coupe *k* du bloc d'argile *l.* — 4 met sur la roue *p* l'argile qu'il va travailler. — 5 façonne avec les deux mains un disque d'argile. — 6 entretient le four *q* d'où l'on voit sortir les flammes *s.* — 7 fait passer à 8 les vases que celui-ci fait cuire au haut du four. — 9 emporte les vases déjà cuits. Beni-Hassan (Moyen Empire).

l'épaisseur voulue et ait pris une forme circulaire bien régulière. On obtient ainsi toutes sortes de formes (fig. 154). S'il faut ajouter des anses au vase, élargir ou rétrécir quelque partie de ses bords, on le fait pendant que l'argile est encore fraîche. Des peintures égyptiennes représentent ce travail des potiers fabriquant au tour des vases d'argile (fig. 155), sans qu'on puisse cependant se rendre compte de la manière dont les tours sont mis en mouvement. Cf. t. I, fig. 22, col. 179. Il fallait au potier une certaine habileté pour réussir dans sa tâche. Parfois, pour une raison ou pour une autre, le vase se brisait avant d'être terminé. « Je descendis à la maison du potier, raconte Jérémie, XXIII, 3, 4; or, il faisait son ouvrage sur des roues. Le vase qu'il faisait manqua, comme il arrive à l'argile dans la main du potier, et il refit un autre vase, comme il plut au potier de le faire. » L'Ecclésiastique, XXXVIII, 32, 33, décrit avec plus de détails le travail du potier :

Le potier assis à son ouvrage
Et tournant la roue avec ses pieds,
Constamment est en souci de son travail,
Et fait effort pour fournir la quantité.
Avec son bras il façonne l'argile,
Et devant ses pieds il fait tourner la masse.
Il met tout son cœur à parfaire le vernis,
Un soin vigilant à nettoyer son four.

En effet, le vase une fois séché à l'air, est mis au four pour y cuire. Le four doit être bien propre, pour que la pâte encore molle ne se déforme pas au contact d'objets étrangers. Le vernis, χρίσμα, *linitio,* est un composé de divers oxydes, colorés ou non, qui se vitrifie par la fusion et constitue une sorte d'émail à la surface du vase. C'est dans le four que les vases du potier prennent leur forme définitive; ils en sortent réussis ou manqués. Eccli., XXVII, 6. Le potier peut faire ainsi des ouvrages de toutes sortes, à son choix. Sap., XV, 7.

3° Comme, pour créer l'homme, Dieu prit de la poussière de la terre et en forma, *yâṣar,* son corps, Gen., II, 7-8, les auteurs sacrés aiment à assimiler son œuvre à celle du potier. Cf. t. I, fig. 22, col, 179, le dieu égyptien Khnoum façonnant l'homme. L'homme est donc, par rapport à Dieu, ce que l'argile est par rapport au potier.

Comme l'argile est dans la main du potier,
Et qu'il en dispose selon son bon plaisir,
Ainsi les hommes sont dans la main de celui qui les a faits,
Et il leur donne selon son jugement. Eccli., XXXIII, 13-14.

En conséquence, l'homme n'a pas plus droit de se révolter contre Dieu que l'argile contre le potier.

Folie! Le potier sera-t-il pris pour de l'argile,
De sorte que l'œuvre dise à l'ouvrier : Il ne m'a point faite!
Et le vase au potier : Il n'y entend rien! Is., XXIX, 16.

Malheur à qui conteste avec celui qui l'a formé,
Vase parmi des vases de terre,
L'argile dira-t-elle à celui qui la façonne : Que fais-tu?
Ton œuvre dira-t-elle : Il n'a pas de mains!...
Oserez-vous m'interroger sur l'avenir,
Me commander au sujet de mes enfants
Et de l'ouvrage de mes mains!
C'est moi qui ai fait la terre,
Et qui ai créé l'homme qui est sur elle. Is., XLV, 9, 11, 12.

Après avoir montré le potier mettant sur la roue un vase qui ne se moule pas bien, et le remplaçant par un autre, Jérémie, XVIII, 3-6, ajoute de la part de Dieu :

Est-ce que je ne puis pas vous faire
Comme a fait ce potier, maison d'Israël?
Ce que l'argile est dans la main du potier,
Vous l'êtes dans ma main, maison d'Israël.

Saint Paul reprend la même comparaison et assimile Dieu au potier qui prend son argile et en fait ce qu'il veut, tirant de la même masse un vase d'honneur et un vase commun. Rom., IX, 20, 21. Cf. Sap., XV, 7.

4° Quand l'ouvrage du potier a passé au four, on le brise aisément, mais on ne peut pas le réparer. Les auteurs sacrés tirent de là d'autres comparaisons. Dieu mettra en pièces les nations rebelles comme le vase du potier. Ps. II, 9; Apoc., II, 27. Isaïe, XXX, 14, compare l'alliance égyptienne à un ouvrage qui tombe subitement en morceaux, comme un vase de potier. Jérémie reçoit l'ordre d'acheter une cruche de potier, de la briser hors de Jérusalem sous les yeux des anciens et de leur dire :

Ainsi parle Jéhovah des armées :
Je briserai ce peuple et cette ville,
Comme on brise le vase du potier
Qui ne peut plus être réparé. Jer., XIX, 1, 11.

Après la prise de la ville, les nobles filles de Sion, jadis estimées au poids de l'or, se plaignent d'être traitées comme de simples vases de terre, œuvre du potier. Lam., IV, 2. La statue du songe de Nabuchodonosor avait une partie des pieds en argile de potier, ce qui indiquait la fragilité de l'œuvre. Dan., II, 41.

H. LESÊTRE.

POU, insecte aptère, vivant sur le corps de l'homme et des animaux. Le pou est pourvu d'un suçoir qui lui



156. — Pou et ses œufs. Grossis de 20 diamètres.

permet de pomper le sang, après qu'à l'aide d'un aiguillon corné il a percé la peau (fig. 156). Ses pattes sont terminées par des crochets au moyen desquels il adhère fortement aux poils ou aux cheveux. — Josèphe, *Ant. jud.*, II, XIV, 3, suivi par beaucoup de commentateurs juifs, prétend que les *kinnîm* de la troisième plaie d'Égypte étaient des poux : « Une innombrable quantité de poux fourmillait des corps des Égyptiens, et il n'y avait ni lavages ni application de remèdes qui pût les détruire. » Les Égyptiens prenaient d'ordinaire de grandes précautions pour éviter ces insectes. Hérodote, II, 37. Mais ici Josèphe paraphrase le texte biblique. Les *kinnîm* ne sont pas des poux, φθειρές, *pediculi*, mais des cousins ou moustiques. Voir COUSIN, t. II, col. 1093. Les poux n'en sont pas moins une vermine qui laisse assez indifférents les Bédouins, les Arabes, les Fellahs et la plupart des Orientaux. Cf. E. Pierotti, *La Palestine actuelle*, in-8°, Paris, 1865, p. 122, 169. Les anciens Juifs la connaissaient. Les Talmudistes disent qu'il y a autant de péché à tuer un pou le jour du sabbat qu'à tuer un chameau. *Jerus. Schabbath*, f. 107. — La multiplication des poux peut engendrer une maladie qui, dans quelques cas, devient mortelle, la phtiriase ou maladie pédiculaire. Antiochus Épiphane et Hérodote Agrippa moururent d'une maladie analogue. Voir HELMINTHIASE, t. III, col. 585. Quelques auteurs ont pensé que la maladie dont mourut Hérode le Grand, et que mentionne Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VII; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 5, n'était autre que la maladie pédiculaire.

H. LESÊTRE.

POUCE (hébreu : *bohén;* Septante : ἄκρον; Vulgate : *pollex*), doigt de la main ou du pied, occupant l'extrémité intérieure du membre, et, dans la main, opposable aux autres doigts. — Des lustrations de sang doivent être faites aux pouces des mains et des pieds dans la consécration du grand-prêtre, Exod., XXIX, 20; Lev., VIII, 23, et dans la purification du lépreux, pour lequel des lustrations d'huile sont ajoutées aux premières. Lev., XVI, 14, 17, 25, 28. Sur la signification de ces rites, voir LUSTRATION, t. IV, col. 427, 428. — Le roi chananéen Adonibésec, qui avait fait couper les pouces des mains et des pieds à soixante-dix rois, subit à son tour la même mutilation, après sa défaite par les hommes de la tribu de Juda. Jud., I, 6, 7.

H. LESÊTRE.

POULE (Grec : ὄρνις; Vulgate : *gallina*), oiseau de l'ordre des gallinacés (fig. 157) et femelle du coq, dont elle diffère par une taille plus petite, une queue plus courte et un plumage moins éclatant. Voir COQ, t. II, col. 951. Les poules pondent d'ordinaire un œuf par jour, sauf à l'époque de la mue. Quand elles en ont pondu une vingtaine, elles manifestent le besoin de couver. Les petits sortent de leur coquille au bout de vingt et un jours d'incubation. La poule remplit avec grande sollicitude et grand dévouement ses devoirs maternels. Elle suit ses poussins, les rappelle quand ils s'écartent, veille à leur nourriture avant de penser à la sienne, les réunit sous ses ailes pour les réchauffer et les protéger, et les défend résolument même contre les oiseaux de proie. — Les poules ne paraissent pas avoir été connues des anciens Israélites. Il n'en est jamais question expressément dans l'Ancien Testament, et les volailles engraissées qu'on servait à la table de Salomon, III Reg., IV, 23, pouvaient comprendre toute espèce d'autres oiseaux. Voir BARBURIM, t. I, col. 1458. On ne sait pas à quelle époque les poules furent introduites en Syrie. Elles ne sont jamais représentées sur les monuments égyptiens. Dans l'Inde, on les trouve à l'état domestique dès les plus anciens temps. De là elles ont passé, par l'intermédiaire de la Perse, en Palestine, puis en Grèce. Il est peu probable que leur introduction soit due à Salomon; car les paons et les singes sont seuls mentionnés parmi les animaux que ses navigateurs lui rapportèrent d'Ophir. III Reg., X, 22. Cette introduction doit cependant être voisine du retour de la captivité, car déjà Pindare (520-450 avant

J.-C.), *Olymp.*, XII, 20, fait mention du coq. — Quoi qu'on ait dit sur la défense qui aurait été faite aux Juifs d'élever des coqs ou des poules (voir t. II, col. 953), ils ne font pas difficulté d'en nourrir en grande quantité même dans leurs maisons de Jérusalem, où il les laissent percher pendant la nuit. Les poulets et les œufs entrent pour beaucoup dans leur alimentation, surtout pour les personnes que les infirmités ou l'âge ont rendues plus délicates. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 221-223. — Il en était à peu près ainsi déjà à l'époque de Notre-Seigneur. De là cette comparaison que le divin Maître emprunte à la poule qui rassemble ses poussins sous ses ailes. Matth., XXIII, 37. Il a voulu faire de même pour les fils de Jérusalem, mais ceux-ci n'y ont pas consenti. La Vulgate traduit avec raison par *gallina,*



157. — La poule.

« poule, » le mot grec ὄρνις, qui veut habituellement dire « oiseau », en général, mais qui désigne aussi la poule en particulier. Cf. Eschyle, *Eumen.*, 866; Xénophon, *Anab.*, IV, 5, 25; Théocrite, XXIV, 63, etc.

H. LESÊTRE.

POUPE (grec : πρύμνη ; Vulgate : *puppis*), arrière d'un navire. Voir NAVIRE, t. IV, col. 1513. Au moment où une tempête s'éleva sur le lac de Tibériade, Notre-Seigneur dormait, appuyé sur un coussin, à la poupe d'une barque. Marc., IV, 38. C'est à la poupe qu'on faisait asseoir les passagers d'une embarcation; ils y étaient plus à l'aise et y gênaient moins la manœuvre des rames ou des voiles. Voir PROUE.

H. LESÊTRE.

POURCEAU. Voir PORC, col. 543.

POURPIER DE MER, nom vulgaire de l'*arroche halime,* plante vivace que nombre d'auteurs identifient au *mallûaḥ* de Job, XXX, 4. Voir ARROCHE HALIME, t. I, col. 1032.

POURPRE (hébreu : *argâmân;* assyrien : *argamannu;* chaldéen : *'ârigvân ;* Septante : πορφύρα; Vulgate : *purpura*), matière colorante extraite d'un mollusque et étoffe teinte avec cette couleur. L'étymologie du mot *'ârgâman* n'est point certaine. Il est assez probable cependant qu'elle doit être tirée du sanscrit, dans lequel on trouve les mots *râga,* « couleur rouge, » *râgaman* et *râgavan,* « coloré en rouge. » Cf. Gesenius, *Thesaurus, Addenda,* p. 111.

I. *La pourpre dans l'antiquité.* — 1° La pourpre est une matière colorante que les anciens extrayaient de plusieurs mollusques, connus sous le nom de *murex* ou « rocher ». Ces mollusques sont gastéropodes et pectinibranches, à coquille ovale ou oblongue, pourvue antérieurement d'un canal respiratoire, et dont chaque spire présente des bourrelets saillants en rangées longitudinales et irrégulières. Ces bourrelets sont les restes des anciennes bouches de l'animal. Le *murex trunculus* ou rocher fascié (fig. 158) fournissait la pourpre améthyste ou violette, dite de Tarente. Du *murex brandaris* ou rocher droite-épine (fig. 159), on tirait la pourpre rouge foncé, dite pourpre de Tyr. On imitait cette dernière à l'aide de certaines coquilles univalves



158. — *Murex trunculus.*

ou buccins, le *purpura hæmastoma* (fig. 160), le *purpura lapillus,* le *janthina,* etc. La matière colorante du murex se trouve dans une poche située à la partie supérieure du corps, entre la tête et le foie. Incolore dans l'animal, elle passe par diverses nuances, quand elle est exposée à l'air et à la lumière, et part du vert pour se fixer à la couleur pourpre. Le produit du *murex trunculus* se compose de deux radicaux, une substance azurée analogue au bleu d'indigo, l'oxyde cyanique, et une substance d'un rouge ardent, l'oxyde purpurique. Le *murex brandaris* ne contient qu'un seul radical, l'oxyde tyrien. Cf. Grimaud de Caux, *Sur la pourpre des anciens,* dans la *Revue de zoologie,* 1856, p. 34, et Lacaze-Duthiers, *Mémoire sur la pourpre,* dans les *Annales des sciences naturelles,* 1859, t. XII, p. 1-92. — 2° Les coquilles à pourpre se trouvent



159. — *Murex brandaris.*

en grande quantité sur les bords de la Méditerranée. Les anciens les recueillaient sur les côtes de Phénicie. Strabon, XVI, 757; sur celles du Péloponèse, Pausanias, III, 21, 6; sur celles du nord de l'Afrique, Strabon, XVII, 834, etc. Vitruve, *De architect.*, VII, 12, remarque que la pourpre recueillie au nord de la Méditerranée était plus sombre, qu'elle passait au violet dans les régions moyennes, pour arriver au rouge sur les côtes méridionales. La nature du mollusque employé était aussi pour beaucoup dans ces colorations. Pour extraire la matière colorante, on ouvrait la coquille sur les premiers tours de spire, soit d'un coup de hachette, soit à l'aide d'une meule qui l'usait par le frottement. Les Phéniciens se livraient en grand à l'exploitation de

la pourpre. Au dessus du port de Sidon, on rencontre des amoncellements de murex ouverts artificiellement, sur plusieurs mètres d'épaisseur et quelques centaines de mètres de largeur. Le long de l'isthme de Tyr, on constate des dépôts analogues (fig. 161). A Pompéi, on a trouvé de semblables amas, indiquant l'existence d'anciens ateliers de teinture. Pour préparer la teinture, après avoir ouvert le sommet de la coquille, « on recueillait avec soin le suc un peu jaunâtre qui suintait de la blessure, on le laissait macérer trois jours avec du sel, on faisait bouillir dans des vases de plomb et l'on réduisait à feu doux; on filtrait la liqueur au tamis, pour la débarrasser des résidus de chair qui y baignaient, et l'on trempait l'étoffe. La nuance la plus fréquente était un sang frais poussant au noir par réflexion; mais des manipulations graduées permettaient d'obtenir des tons rouges, violet sombre, améthyste. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, t. II, 1897, p. 203, 204. Cf. Aristote, *Hist. anim.*, V, 13; Pline, *H. N.*, IX, 36, 37. Aujourd'hui, « les gamins de Tyr savent encore parfaitement bien teindre des chiffons de laine en fixant la couleur secrétée par le mollusque avec un peu de carbonate de soude et du jus de citron employés comme mordants. Ces guenilles colorées en rouge violacé leur servent de drapeaux lorsqu'ils jouent au soldat comme les enfants de nos



160. — *Murex hæmastoma.*

pays. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 127. — 3° « La pourpre était considérée comme la plus précieuse des teintures, à cause de son éclat et de sa durée. Un des plus grands avantages de cette couleur est, en effet, de résister indéfiniment à l'influence de la lumière, qui, au lieu de détruire ou affaiblir les principes colorants, en augmente au contraire l'éclat. Elle présente de plus à un très haut degré ces reflets chatoyants et changeants si appréciés des anciens. » Lortet, *ibid.*, p. 202. Le prix de revient de la pourpre était fort élevé, à raison de la faible quantité de matière colorante que contient chaque murex, du grand nombre de mollusques qu'il fallait recueillir et de la manipulation qu'il fallait faire subir au produit. D'après les estimations de Pline, *H. N.*, IX, 36, 61, le poids des mollusques employés représentait plus de six fois celui de la laine à teindre. A Rome, la laine teinte en pourpre se vendait au poids de l'argent, et la laine deux fois teinte, en écarlate puis en pourpre, ou *dibapha*, Pline, *H. N.*, II, 39, 63; XXI, 8, 22, valait dix fois plus, soit 2300 francs le kilogramme. Cf. Guignet, *Les couleurs*, Paris, 1889, p. 139. — 4° Le haut prix de la pourpre n'en rendait l'acquisition possible qu'à des personnages très riches. Cf. Hérodote, IX, 22. Elle était l'emblème de la royauté et plus tard de la puissance impériale. Cf. *Odyss.*, XIX, 225; Lucain, *Pharsal.*, VII, 228; Eutrope, *Breviar.*, IX, 8; Ammien Marcellin, XXI, 9; *Cod. Theod.*, VI, XXIV, 3. *Cod. Justin.*, II, 8; VI, 12, etc. A Byzance, on appelait πορφυρογέννητος, « né dans la pourpre », le fils du prince. Des ordonnances impériales restreignirent l'usage de la pourpre à certains dignitaires. Cf. Suétone, *Cæs.*, 43; *Ner.*, 32; Philostrate, *Heroic.*, XIX, 15; *Cod. theod.*, IV, XL. Les Phéniciens restèrent toujours les principaux fabricants et les fournisseurs des teintures de pourpre. Cf. Virgile, *Georg.*, III, 307; Tibulle, II, 3, 58; 4, 28; Ovide, *Ars amat.*, III, 170. Cependant les Lydiens parvinrent à leur faire une concurrence appréciée. Cf. Élien, *Nat. animal.*, IV, 46; Valer. Flaccus, *Argonaut.*, IV, 369, etc. On cherchait naturellement à imiter la pourpre. Ctésias, *Indic.*, 21, dit que dans l'Inde on se servait d'une fleur couleur de pourpre pour obtenir un produit de même qualité que ceux de Grèce et encore plus brillant. La fabrication de la pourpre au moyen du murex est délaissée depuis longtemps. Grâce aux progrès de la chimie, on obtient beaucoup mieux et surtout à meilleur marché. Cf. A. Schmidt, *Ueber die Purpurfärberei und den Purpurhandel im Altertum*, Berlin, 1842; Von Martens, *Purpur und Perlen*, Berlin, 1874.

II. *La pourpre dans la Sainte Écriture.* — 1° Moïse reçut l'ordre de recevoir des Israélites, au désert, la pourpre nécessaire à la confection des objets du culte. Exod., XXV, 4. On lui en apporta en effet, Exod., XXXV, 6, 23, 25, 35, ce qui suppose que le fil de pourpre était



161. — Conglomérat de débris de *murex trunculus* trouvés à Tyr. — D'après W. R. Wilde, *Narrative of a voyage to Madeira, Teneriffe, along the shores of the Mediterranean*, 2 in-8°, Dublin, 1840, t. II, p. 482.

assez commun en Égypte et que les Israélites en avaient emporté en quittant ce pays. Les fils de pourpre furent employés à confectionner les tentures du Tabernacle, le voile du Saint des Saints, Exod., XXVI, 1, 31, 36, les tentures de la porte du parvis, Exod., XXVII, 16, l'éphod, la ceinture, le pectoral, les grenades de la robe du grand-prêtre. Exod., XXVIII, 5, 6, 8, 15, 33; XXXVI, 8, 35, 37; XXXVIII, 18, 23; XXXIX, 1, 2, 8, 22, 28. Dans la confection de ces travaux entrent trois éléments : le *tekêlêt*, hyacinthe ou pourpre bleue-violette, tirée, d'après le Talmud, du *ḥilzôn*, mollusque à pourpre, voir COULEURS, t. II, col. 1066; l'*'argâmân*, ou pourpre rouge, et le *tôlâ'* ou cramoisi. Voir COCHENILLE, t. II, col. 818; Eccli., XLV, 12. — Quand Salomon voulut bâtir le Temple, il demanda à Hiram un ouvrier habile à teindre en pourpre. II Par., II, 7, 14. Pour fabriquer le voile du Temple, on employa le byssus, le bleu, le pourpre et le cramoisi, II Par., III, 14, c'est-à-dire qu'à l'étoffe de *bûṣ*, voir LIN, t. IV, col. 264, furent joints des fils de laine bleue, pourpre et cramoisie. — Dans toute l'antiquité, l'étoffe de pourpre fut considérée comme la plus riche et la plus magnifique de toutes. Aussi on en revêtait les statues des dieux. Jer., X, 9; Bar., VI, 71. On disait que l'Héraclès phénicien avait offert à Astarté la première tunique teinte avec la pourpre tyrienne. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 127. La statue de Jupiter Capitolin, à Rome, celle des Dioscures, à Sparte et à Messine, portaient des manteaux de pourpre

précieuse. Le vêtement de pourpre éveillant ainsi la double idée de royauté et de divinité, il convenait que la pourpre fût employée dans le culte de Jéhovah, pour marquer sa divinité unique et sa suprême royauté. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837, t. I, p. 330-332.

2° La pourpre est signalée dans les dépouilles du roi de Madian, dont s'empara Gédéon, Jud., VIII, 26; dans le siège de la litière de Salomon, Cant., III, 10; dans le conopée d'Holopherne, Judith., X, 19; dans les vêtements de la femme forte, qui ordonne si bien sa riche maison, Prov., XXXI, 20; dans la parure de Daniel, après qu'il a expliqué le songe de Baltassar, Dan., V, 7, 16, 29; dans celle dont est revêtu Mardochée pour son triomphe, Esth., VIII, 15; dans les vêtements du mauvais riche à Jérusalem. Luc., XVI, 19. A l'époque des Machabées, les royautés orientales attachaient grande importance au port de la pourpre. Quand Judas pilla le camp des Syriens, il y trouva beaucoup de pourpre. I Mach., IV, 23. Par contre, l'auteur sacré remarque qu'à Rome, à cette époque, personne ne prenait la pourpre pour se faire roi. I Mach., VIII, 14. Antiochus Épiphane ôta le droit de pourpre à Andronique, le meurtrier du grand-prêtre Onias. II Mach., IV, 38. Alexandre Bala l'accorda à Jonathas, et le revêtit lui-même à Ptolémaïde, I Mach., X, 20, 62, 64; Antiochus VI lui confirma ce droit. I Mach., XI, 58. Après lui, le grand-prêtre Simon eut seul, parmi les Juifs, le droit de se revêtir de pourpre. I Mach., XIV, 43, 44.

3° Ézéchiel, XXVII, 7, 16, dit que les Tyriens faisaient venir la pourpre des îles d'Élisa, c'est-à-dire de Laconie dans le Péloponèse, voir ÉLISA, t. II, col. 1686-1688; il ajoute qu'ils en échangeaient contre les marchandises des Syriens. — A l'époque de saint Paul, une fervente et généreuse chrétienne, Lydie, était marchande de pourpre, πορφυροπωλις, *purpuraria*, à Thyatire. Act., XVI, 14.

4° D'après saint Marc, XV, 17, Notre-Seigneur fut revêtu de pourpre par les soldats du prétoire. Saint Matthieu, XXVII, 28, dit que ce fut d'un manteau cramoisi, χλαμύς κοκκίνη. Il y avait donc équivalence entre les deux couleurs, et, quand on parlait de pourpre sans autre explication, il s'agissait de pourpre rouge.

5° Les cheveux de l'Épouse sont comparés à la pourpre. Cant., VII, 5. La comparaison porte moins sur la couleur que sur le brillant, la splendeur et les tons chatoyants de la pourpre. Les poètes appellent « cheveux de pourpre » ceux qui sont d'un brillant brun-noirâtre. Cf. Virgile, *Georg.*, I, 405; Tibulle, I, IV, 63.

6° Enfin saint Jean représente Babylone comme une reine vêtue de pourpre et faisant le commerce de la pourpre. Apoc., XVII, 4; XVIII, 12, 16.

H. LESÊTRE.

POURRITURE (hébreu : *maq, râqâb, sahănâh, šâḥat, tam'âh;* Septante : διαφθορά, φθορά, σαπρία; Vulgate : *putredo, corruptio*), résultat de la décomposition des corps organiques. — 1° Job, XVII, 14, en proie à sa terrible maladie, en vient à dire à la pourriture : « Tu es mon père ». Isaïe, III, 24, annonce aux filles de Sion que la pourriture remplacera pour elles l'odeur des parfums. Joël, II, 20, prédit que l'infection de la pourriture s'élèvera dans le camp des Assyriens. Dieu l'a fait déjà monter dans le camp des Israélites. Am., IV, 10. — 2° La pourriture est surtout la caractéristique du tombeau. Dieu ne permettra pas que son bien-aimé, son Messie, voie la corruption. Ps. XVI (XV), 10; Act., II, 27; XIII, 35. Par la mort, le corps de l'homme tombe en pourriture, mais pour ressusciter ensuite : « Semé dans la corruption, le corps ressuscite incorruptible; semé dans l'ignominie, il ressuscite glorieux. » I Cor., XV, 42, 43. Il est comme une semence qui d'abord pourrit en terre avant de revivre. — 3° La pourriture ou carie des os représente, dans les comparaisons, la femme acariâtre, Prov., XII, 4; l'envie, Prov., XIV, 30; la crainte des ennemis, Hab., III, 16. Le pécheur repentant, en proie au remords, dit que l'infection et la purulence ont envahi ses meurtrissures, marquant ainsi combien est malheureux et répugnant l'état de son âme, Ps. XXXVIII (XXXVII), 6. La racine des méchants est semblable à la pourriture, Is., V, 24, elle ne peut rien produire de bon. Leur nom aussi tombe en pourriture. Prov., X, 7. Les riches impies succomberont un jour à la pourriture d'une cruelle destruction, Mich., II, 10; leurs richesses sont pourries. Jacob., V, 2. Celui qui sème dans la chair en moissonnera la corruption, Gal., VI, 8, c'est-à-dire que celui qui vit au gré des convoitises mauvaises de sa nature n'en recueillera que péché et misère. Dieu est comme la pourriture pour la maison de Juda, Ose., V, 12, il l'attaque et la consume lentement dans sa justice, afin de lui ménager le temps de la pénitence.

H. LESÊTRE.

POUSSIÈRE (hébreu : *'âfâr,* et une ou deux fois seulement : *'ăbâq, 'ăbâqâh, dahkâ', daq, sahaq, neko't;* Septante : ἄμμος, γῆ, κονιορτός, χοῦς; Vulgate : *pulvis*), éléments solides réduits en particules très ténues.

I. AU SENS PROPRE. — 1° Dans son corps, l'homme a été tiré de la poussière et il retournera en poussière. Gen., III, 19; Job, X, 9; Ps. XC (LXXXIX), 3; CIII (CII), 14; Eccle., XII, 7. Il en est de même des animaux. Ps. CIV (CIII), 29. — 2° La poussière du sol s'élève sous les pieds des chevaux, Ezech., XXVI, 10; elle couvre les statues des faux dieux. Bar., VI, 12, 16. Dans la poussière, un arbre meurt, Job, XIV, 8; mais la pluie fait de la poussière une masse consistante. Job, XXXVIII, 38. La poussière joue un grand rôle dans les plaies d'Égypte. D'elle sortent les moustiques de la troisième plaie, Exod., VIII, 16, 17, et les pustules de la sixième. Exod., IX, 9. Mise en mouvement par le *khamsin* de la neuvième plaie, elle empêche la lumière d'éclairer le pays pendant trois jours. Exod., X, 21-23. Voir OURAGAN, t. IV, col. 1931. — 3° La loi sur l'épreuve de la femme accusée d'infidélité l'obligeait à boire une eau dans laquelle le prêtre avait mis de la poussière prise sur le sol du sanctuaire. Num., V, 17, 24. C'était une manière de marquer que le sanctuaire lui-même devait prendre parti contre la femme, si elle était vraiment coupable. Les Assyriens avaient un rite analogue. Ils versaient dans de l'eau du fleuve de la poussière du sanctuaire du dieu et d'autres poussières ramassées à différentes portes, et ils se servaient de ce mélange, non pour le faire boire, mais pour arroser la porte de la maison que l'on voulait sans doute préserver. Cf. Fr. Martin, *Textes religieux et babyloniens,* I[re] série, Paris, 1903, p. 243-245. — 4° La poussière résulte de l'écrasement ou de la décomposition de certains solides. Ainsi le veau d'or est réduit en poussière. Exod., XXXII, 20; Deut., IX, 21. Voir OR, col. 1840, Quand les murs sont atteints de lèpre, on les râcle et l'on jette la poussière au loin. Lev., XIV, 41. Voir LÈPRE, t. IV, col. 186. Josias fit enlever du Temple tous les objets idolâtriques et réduire en poussière les idoles; puis il ordonna de porter cette poussière à Béthel, centre idolâtrique, et sur les tombes du peuple. IV Reg., XXIII, 4, 6, 15. — 5° En signe de deuil, on se jetait de la poussière sur la tête. Jos., VII, 6; I Reg., IV, 12; Job, II, 12; Ezech., XXVII, 30; Am., II, 7; Apoc., XVIII, 19. Le prophète Michée, I, 10, annonçant le châtiment de Juda, joue sur le nom de la ville de Beth-Aphra, « maison de poussière », et dit d'elle : « A Beth-Aphra, je me roule dans la poussière, » c'est-à-dire je suis au comble de la désolation. Voir APHRA, t. I, col. 735. Cf. Jer., XXV, 34. En Égypte, une des marques les plus fréquentes de douleur consistait à se barbouiller le visage de poussière et de boue (fig. 162). Cf. Wilkinson, *Manners and Customs,* 2[e] édit., t. III, pl. LXVII; Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne,* 3[e] édit., p. 10. Les Hébreux employaient dans l'expression de leur deuil la

cendre et la poussière. Voir Cendre, t. ii, col. 407. La poussière implique l'idée de fragilité et surtout celle de mort. Elle convenait donc bien à l'expression d'un chagrin qui entamait la vie. Aux funérailles, chez les Arabes, « les femmes crient de toutes leurs forces, s'égratignent les bras, les mains et le visage, arrachant leurs cheveux, et se prosternant de temps en temps, comme si elles étaient pâmées de douleur; elles prennent des poignées de terre ou de sable, et le jettent sur leur tête et sur leur visage. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 260. — 5° Pour marquer la colère et l'indignation, on lançait de la poussière en l'air. C'est ce que fait Séméï, en accompagnant David de ses imprécations. II Reg., xvi, 13. A Jérusalem, les Juifs, en fureur contre Paul, lançaient de la poussière en l'air. Act., xxii, 23. Cette expression de l'indignation paraît être instinctive en Orient. Un fellah ayant été battu sur l'ordre d'un effendi, jusqu'à ce qu'il eût perdu connaissance, « il y eut une grande lamentation. Le malheureux fut apporté tout près de ma maison, au iv, 10; Job, xvi, 18; Is., xxvi, 21. — 3° Secouer la poussière de ses pieds sur quelqu'un ou sur un pays, c'est marquer qu'on regarde comme maudite la poussière de ce pays, qu'on ne veut rien emporter d'un pareil endroit, et qu'on cesse tout rapport avec des hommes qui n'ont su ni comprendre ni remplir leur devoir. Cette expression ne se lit que dans le Nouveau Testament. Matth., x, 14; Marc., vi, 11; Luc., ix, 5; x, 11; Act., xiii, 51. « Aujourd'hui, il n'est pas rare de voir un Égyptien, un Syrien, à la suite d'une discussion, ou au sortir d'une maison où il a été mal reçu, quitter ses babouches et les battre deux ou trois fois, semelle contre semelle, en face de son adversaire. Cela veut dire : Je ne veux plus avoir affaire avec toi. » Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 257. — 4° A raison de la sentence originelle, Gen., iii, 19, la poussière éveille naturellement l'idée du tombeau. Aussi est-elle prise parfois pour la mort elle-même. Job, vii, 11; xx, 11; xxi, 26; xl, 8 (13); Ps. vii, 6; Is., xxvi, 19; Dan., xii, 2. La poussière du tombeau, c'est-à-dire la mort ne chante pas la louange de Dieu. Ps. xxx



162. — Égyptiennes répandant de la poussière sur leur tête en signe de deuil.
D'après Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians,* 2e édit., t. i, p. 167.

milieu d'une foule de femmes qui hurlaient comme des possédées; la sienne surtout criait et se frappait la tête et jetait de la poussière en l'air, *more majorum,* comme vous pouvez le voir dans les tombes. » Lady Gordon, *Lettres d'Égypte,* trad. Ross, Paris, 1869, p. 273.

II. Au sens figuré. — 1° La poussière du sol est l'image de ce qui est petit, faible, méprisable. Abraham parle au Seigneur, bien qu'étant poussière et cendre. Gen., xviii, 27. Dieu tire le pauvre de la poussière, c'est-à-dire de l'abaissement. I Reg., ii, 8; III Reg., xvi, 2. Les nations ne sont devant lui que poussière. Is., xl, 15. Il réduit en poussière ou renverse dans la poussière, c'est-à-dire humilie, abaisse et ruine, Moab, Is., xxv, 12; xxvi, 5; Babylone, Is., xlvii, 1; Tyr, Ezech., xxvi, 4, 12; les ennemis. Is., xxix, 5. Il fait voler en poussière l'épée des puissants. Is., xli, 2. Dans l'épreuve, on est affaissé jusqu'à la poussière. Ps. xliv (xliii), 25. Jérusalem régénérée secoue sa poussière. Is., lii, 2. Après la captivité, les Juifs sauront tirer de leur poussière les pierres de leurs murs. II Esd., iv, 2. — 2° Mettre sa bouche dans la poussière, c'est se prosterner très humblement. Lam., iii, 29. Voir t. i, col. 541. Lécher la poussière des pieds de quelqu'un, c'est lui marquer sa complète soumission. Ps. lxxi (lxxii), 9; Is., xlix, 23. Ezéchiel, xxiv, 7, accusant Jérusalem de ses crimes, dit qu'elle a versé le sang sur la roche nue, et non sur la terre pour le recouvrir de poussière. Le prophète veut signifier que les crimes de Jérusalem ont été commis impudemment, au grand jour, et que les traces en sont visibles. Cf. Gen., (xxix), 10. Le supplicié attaché à la croix est réduit à la poussière de mort, c'est-à-dire dévoré, après la perte de son sang, par une fièvre brûlante qui le dessèche comme une poussière et le conduit à la mort. Ps. xxii (xxi), 16. — 5° Les nuages sont comme la poussière des pieds de Dieu. Nah., i, 3. A Israël infidèle, la poussière, c'est-à-dire la sécheresse, sera envoyée au lieu de pluie. Deut., xxviii, 24.

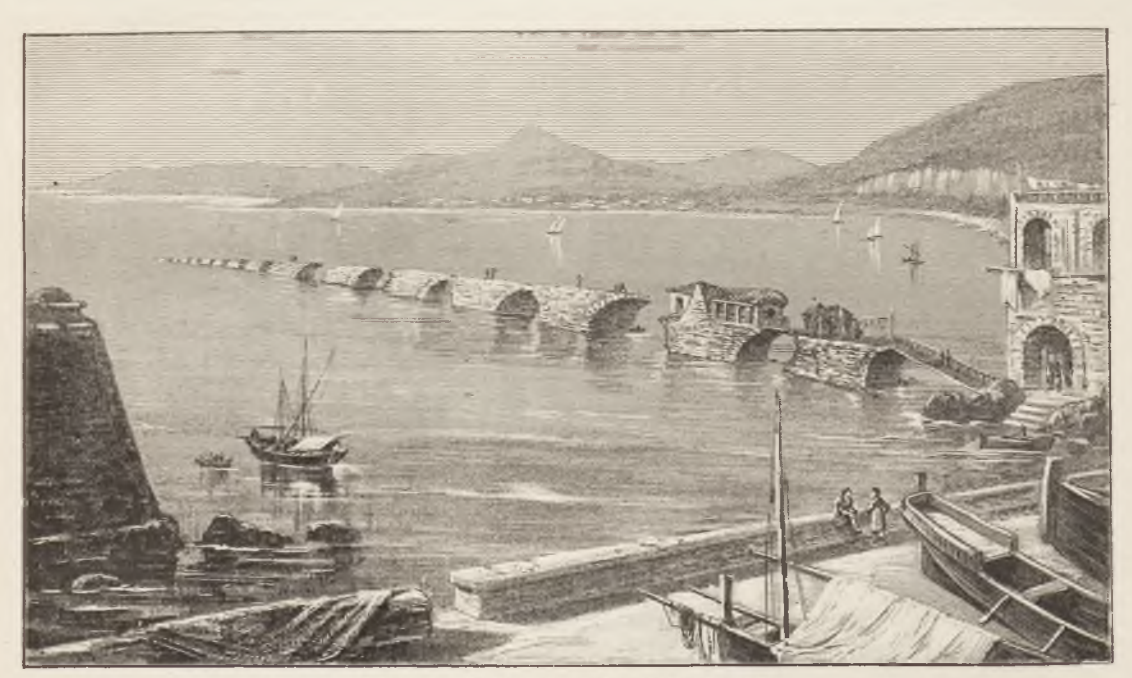
III. Comparaisons tirées de la poussière. — 1° La poussière se compose d'une multitude innombrable de particules. La race d'Abraham deviendra aussi nombreuse que la poussière. Gen., xiii, 16; xxviii, 14; Num., xxiii, 10; II Par., i, 9. A la voix de Dieu, les cailles tombèrent comme la poussière dans le camp des Israélites. Ps. lxxviii (lxxvii), 27. Dans un sens analogue, Benadad, pour donner l'idée du grand nombre de ses soldats, prétend que la poussière de Samarie ne suffirait pas à remplir le creux de toutes leurs mains. III Reg., xx, 10. — 2° La poussière est le résultat d'un broiement d'éléments solides. Les ennemis sont broyés comme la poussière. II Reg., xxii, 43. — 3° La poussière légère est emportée par le vent. Les nations ennemies, Is., xvii, 13, les armées vaincues, IV Reg., xiii, 17, la fleur des méchants, c'est-à-dire leur prospérité, les méchants eux-mêmes sont emportés par le vent comme la poussière. Ps. xviii (xvii), 43; xxxv (xxxiv), 5; Is., xxix, 5. — 4° Le serpent rampe à terre et semble lécher et manger la poussière. Gen., iii, 14; Is., lxv, 25. En face d'Israël régénéré, les nations lécheront la poussière

comme le serpent, c'est-à-dire se feront humbles et soumises. Mich., VII, 17. — Sur la poussière aromatique, Exod., XXX, 36; Cant., III, 6, voir PARFUM, t. IV, col. 2163. H. LESÊTRE.

POUSSINES Pierre, érudit français né le 28 octobre 1609, à Laurac (Aude), novice de la Compagnie de Jésus le 7 juillet 1624, fut, 19 ans durant, chargé du cours d'Écriture Sainte et d'hébreu au Collège romain. Revenu à Toulouse en 1682, il y mourut 4 ans plus tard, le 2 février 1686. Sa vaste et sûre érudition ne se porta pas seulement sur les Pères grecs, elle s'exerça sur l'Écriture Sainte et nous a valu notamment deux ouvrages fort importants. C'est d'abord *Catena Græcorum Patrum in Evangelium secundum Marcum*, in-f°, Rome, 1673. Cette œuvre est suivie de *commentaires* sur des passages spéciaux des quatre Évangiles; de *collations* du texte grec de tous les livres du Nouveau Testament avec 22 manuscrits; d'*observations* sur divers endroits du Nouveau Testament. Son second ouvrage, plus remarquable, est *Apocalypsis enarrationes*, in-4°, Toulouse, 1685. On doit signaler encore deux *Dissertations* sur l'Assuérus d'Esther, le Darius de Daniel et le Zacharie de Barachie, deux autres *Dissertations* sur les prophéties concernant Notre-Seigneur, enfin une étude *De adventu Christi nonnisi post prævisum Adami lapsum decreto*. P. BLIARD.

POUTRE (hébreu : *krutôt, mehabbrôt, sêlʿôt, sequfîm, qôrâh*; Septante : δοκός; Vulgate : *trabes*), pièce de bois, longue et forte, employée dans les constructions. — Il est question de poutres à propos de la construction des parvis du Temple, III Reg., VI, 36; VII, 12, du Temple lui-même, sous Salomon, II Par., III, 7, et sous Josias, II Par., XXXIV, 11; des palais et autres édifices de Salomon, III Reg., VI, 15, 16; VII, 3, 4, et de maisons riches, Cant., I, 16, ou communes. IV Reg., VI, 2, 5. Les termes hébreux, presque tous au pluriel, indiquent probablement des variétés de poutres, différentes quant à la forme ou quant à l'usage, poutres proprement dites, poutrelles, fermes, solives, montants, colonnes, poteaux, etc. — Baruch, VI, 13, 54, dit que les idoles sont dans leurs temples comme des poutres et qu'elles y brûleront comme ces dernières. — Notre-Seigneur compare à une poutre dans l'œil les défauts de celui qui, oublieux ou inconscient de ses torts graves, ne songe qu'à remarquer les travers beaucoup moindres du prochain. Matth., VII, 3-5; Luc., VI, 41, 42. La poutre dans l'œil est une hyperbole orientale de même ordre que le chameau dans le trou d'une aiguille, Matth., XIX, 24, le chameau avalé. Matth., XXIII, 24, etc. La comparaison se retrouve dans la Mischna, *Arachin*, 16 *b*, à propos des réprimandes qu'on refuse d'accepter : « A qui dirait à son prochain : Ôte la paille qui est dans ton œil, on ne manquerait pas de répondre : Ote la poutre qui est dans le tien. » H. LESÊTRE.

POUZZOLES (grec : Ποτίολοι; Vulgate : *Puteoli*), aujourd'hui *Pozzuoli*, port autrefois célèbre, situé vers l'extrémité septentrionale du golfe de Naples, ou du *Sinus Puteolanus*, comme on disait alors, à l'ouest et à 10 kilomètres de l'ancienne « Néapolis », entre le cap du Pausilippe et le cap Misène. L'origine de son nom est douteuse. On l'a rattaché tantôt aux exhalaisons putrides des sources sulfureuses de la région, *putere;* tantôt directement à ces puits sulfureux, *putei*. Saint Paul y arriva de Malte en peu de jours, poussé par un vent favorable. Act., XXVIII, 13. *Puteoli* était le grand port commercial de l'Italie. Pline, *H. N.*, XXXVI, 14, rapporte que les marchands de soixante-dix nations diverses s'y rencontraient, occupés à y entreposer pour Rome les produits de tout l'univers, spécialement le blé d'Égypte. Voir aussi Suétone, *August.*, 98, et *Titus*, 5; Silius Italicus, *Silv.*, III, 2. Cicéron, comme saint Paul, y aborda en venant de Sicile. Cf. *Pro Planc.*, 26. L'historien juif Josèphe y vint également à la suite d'un naufrage, *Vita*, 3. On nommait Pouzzoles « la petite Délos », parce que cette île de la mer Égée avait été elle-même le grand marché de l'univers. Il existe encore des restes de l'ancien môle sur lequel saint Paul dut débarquer (fig. 163). Fondée par les Ioniens, Pouzzoles portait primitivement, lorsque toute la rive cam—



163. — Port de Pouzzoles; ruines de l'ancien môle.

panienne était beaucoup plus grecque que latine, le nom de *Dikéarkhia,* que lui donne encore Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XII, 1. C'est pendant la seconde guerre punique qu'elle fut occupée par les Romains.

En sa qualité de port marchand fréquenté du monde entier, Pouzzoles ne pouvait manquer de posséder une colonie de juifs, cf. Josèphe, *l. c.*, et aussi d'entendre de très bonne heure la prédication chrétienne. Voir Ramsay, *St. Paul the Traveller,* 5e édit., in-8°, Londres, 1900, p. 346. C'est probablement parmi ces habitants israélites que germèrent les premières semences de la foi en Jésus-Christ. Paul, en y débarquant, y trouva des « frères », Act., XXVIII, 14, qui le prièrent de demeurer quelques jours auprès d'eux. Le centurion Julius, sous la garde duquel était l'Apôtre, lui accorda cette faveur, comme précédemment à Césarée, Act., XXVII, 3, de sorte que saint Paul put passer une semaine entière à Pouzzoles. Une variante du texte grec, dans Act., XXVIII, 13, mérite d'être signalée : au lieu de παρεκλήθημεν παρ'αὐτοῖς ἐπιμεῖναι, qui est la leçon la plus autorisée et celle qu'a suivie la Vulgate, le cod. *D* et d'autres manuscrits portent : παρεκλ. ἐπ'αὐτοῖς ἐμμείναντες, « Nous fûmes consolés, étant demeurés auprès d'eux ». L. FILLION.

PRADO (Joronime de), exégète espagnol, né à Baeza en 1547, mort à Rome le 13 janvier 1595. Il entra en 1572 au noviciat de la Compagnie de Jésus et devint ensuite professeur à Cordoue où il enseigna d'abord les humanités, puis, pendant 16 ans, l'Écriture Sainte. Il est surtout connu à cause de son grand ouvrage sur Ézéchiel. Étant allé à Rome pour y chercher des artistes capables de faire les illustrations qu'il voulait joindre à son Commentaire, il y mourut, laissant inachevée son œuvre qui fut terminée par son confrère Villalpaud : *Hieronymi Pradi et Joannis Baptistæ Villalpandi e Societate Jesu in Ezechielem Explorationes* et *Apparatus Urbis ac Templi Hierosolymitani Commentariis et Imaginibus illustratus. Opus tribus tomis distinctum,* 3 in-f°, Rome, 1596-1604. Le tome I, part. I, renferme le commentaire des 26 premiers chapitres, le tome II est consacré au Temple et le tome III à la ville de Jérusalem. La première partie seule du tome I est l'œuvre de Prado; la seconde partie du tome I (Ézech., XXVII-XXVIII) et les tomes II et III sont l'œuvre de Villalpand.

PRÉCURSEUR (grec : προτρέχων, πρόδρομος; Vulgate : *præcursor*), celui qui court devant un personnage pour préparer son passage. — Les précurseurs étaient employés chez les Égyptiens. Ils sont représentés courant à pied devant le char du pharaon. Voir t. II, fig. 193, col. 566. L'un d'eux précédait le char de Joseph en criant *'abrek!* Gen., XLI, 43. Voir ABREK, t. I, col. 90; MAIN, t. IV, col. 584. Samuel prévit que les rois israélites voudraient aussi avoir des hommes pour courir « devant la face de leur char », à la mode égyptienne. I Reg., VIII, 11. L'usage du précurseur existe encore en Égypte. « Il court devant notre landau, écartant de ses cris et menaçant de sa baguette les paresseux ou les affairés qui sont sur la route. Les saïs des grands seigneurs, mieux costumés que lui, portent des vestes brodées d'argent et d'or. Leurs manches larges et leur jupe volumineuse flottent au vent, tandis qu'ils crient, qu'ils volent, qu'ils frappent. » Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1894, t. I, p. 97. Cf. Landrieux, *Aux pays du Christ,* Paris, 1897, p. 65. — Le Seigneur promit à Moïse d'envoyer devant lui un ange pour précéder le peuple dans le pays de Chanaan et ainsi lui frayer la voie. Exod., XXXIII, 2. Plus tard, Dieu fit annoncer par Malachie, III, 1, qu'il enverrait son messager pour préparer le chemin devant lui. Saint Jean-Baptiste remplit cet office à l'égard de Notre-Seigneur, Marc., I, 2, 4, ce qui lui a fait donner le nom de précurseur. — Jésus-Christ est entré dans le sanctuaire du ciel en qualité de précurseur. Heb., VI, 20. Il nous y précède et, par sa rédemption, nous mérite la grâce de le suivre. H. LESÊTRE.

PRÉDESTINATION, acte de volonté divine déterminant à l'avance la fin surnaturelle que doit atteindre une âme.

1° Il y a une prédestination à la grâce pour la vie présente. Des témoins choisis d'avance ont eu la faveur de voir Jésus ressuscité, et sont ainsi devenus capables de transmettre à d'autres la foi en cette résurrection. Act., X, 41. Saint Paul a été prédestiné à connaître la volonté de Dieu, à voir le Juste et à entendre les paroles de sa bouche. Act., XXII, 14. Les chrétiens sont prédestinés à être les fils adoptifs de Dieu par Jésus-Christ, selon sa libre volonté, en faisant ainsi éclater en eux la gloire de sa grâce, Eph., I, 5, prédestination qui est toute gratuite et ne suppose aucun mérite préalable de la part de l'homme, puisqu'elle ne dépend que de « la résolution de celui qui opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté. » Eph., I, 11. Les chrétiens parviennent à cette adoption divine par la grâce de Jésus-Christ, qui veut que nous accomplissions « les bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance afin que nous les pratiquions. » Eph., II, 10. Tout, dans la vie chrétienne, est donc prévu et voulu à l'avance par Dieu, dont la volonté toute-puissante respecte cependant la liberté de l'homme. Rom., IX, 18.

2° Il y a surtout une prédestination au salut et à la gloire éternelle. Saint Luc dit qu'à la prédication de Paul et de Barnabé, à Antioche de Pisidie, « tous ceux-là crurent qui étaient prédestinés à la vie éternelle. » Act., XIII, 48. Saint Paul formule en ces termes la doctrine complète de la prédestination : « Toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son dessein. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que son Fils soit le premier-né d'un grand nombre de frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés. » Rom., VIII, 28-30. Voilà donc quatre termes qui marquent l'action de la volonté divine sur une âme : prédestination ou détermination antécédente de Dieu; vocation ou appel adressé à l'âme; justification ou effet de la grâce sur l'âme; glorification ou entrée de l'âme dans la vie éternelle. L'Apôtre compare ensuite les âmes à l'argile dont le potier est le maître absolu, et dont il peut tirer, à son choix, un vase précieux ou un vase commun. Ainsi fait Dieu, qui supporte avec patience « des vases de colère, formés pour la perdition », et qui exerce sa libre munificence « à l'égard des vases de miséricorde qu'il a d'avance préparés pour la gloire. » Rom., IX, 21-23. L'Évangile que prêche l'Apôtre est une sagesse « que Dieu, avant les siècles, avait destinée pour notre glorification. » I Cor., II, 7. Cette sagesse a été révélée « selon le dessein éternel qu'il a réalisé par Jésus-Christ. » Eph., III, 11. Voir F. Prat, *La théologie de saint Paul,* t. I, 1908, p. 342-352.

3° La prédestination ne peut en aucune manière être assimilée au destin, ἀνάγκη, *fatum,* des anciens, qui déterminait aveuglément à l'avance le sort de chacun. Elle ne préjudicie en rien à la libre activité de l'homme. Au dernier jugement, le sort de chacun est décidé, non d'après une détermination antécédente et nécessitante de Dieu, mais selon les œuvres bonnes ou mauvaises que l'homme a accomplies. Matth., XXV, 34, 35, 41, 42. D'après les paraboles du Sauveur, l'homme est lui-même l'artisan de son bonheur ou de son malheur éternels. Matth., XX, 10; XXII, 12, 13; XXV, 3-12, 21, 23, 30, etc. « Si tu veux entrer dans la vie,

garde les commandements », dit formellement le Sauveur. Matth., XIX, 17. Cf. Luc., XIII, 23. D'après saint Paul, il faut courir et se donner de la peine pour atteindre le but final, I Cor., IX, 24; la récompense est une couronne due en justice à celui qui a bien travaillé pour Dieu sur la terre, II Tim., IV, 7, et cette récompense est en rapport avec le labeur de chacun. Rom., II, 5; I Cor., III, 8. Saint Pierre déclare que les bonnes mœurs sont nécessaires pour fixer chacun dans sa vocation et son élection. II Pet., I, 10. La récompense promise demeure toujours incertaine tant qu'on ne la tient pas, car on peut la perdre par sa négligence ou son infidélité. Rom., XI, 22; I Cor., X, 12; Phil., II, 12; Apoc., III, 11, etc. Voir JUSTIFICATION, t. III, col. 1878; ŒUVRES, t. IV, col. 1756. De tous ces textes résulte cette conclusion, que par la prédestination Dieu prévoit le sort éternel de chaque âme, mais en tenant compte de la manière dont cette âme utilisera librement ses grâces. Autrement l'obéissance aux commandements et les efforts pour la pratique de la vertu ne seraient pas de précepte pour le salut. Si, avant de venir au monde, on était prédestiné au bonheur ou au malheur par une volonté inéluctable de Dieu, indépendamment de tout acte d'obéissance ou de désobéissance personnelle, il serait dès lors impossible, quoi qu'on fît, de manquer ce bonheur ou de se dérober à ce malheur. Pareille théorie est contraire à toutes les assurances et à tous les conseils de l'Évangile. Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés », I Tim., II, 4, et il a envoyé son Fils dans le monde « pour que le monde soit sauvé par lui ». Joa., III, 17. Telle est la prédestination universelle *ante merita;* c'est seulement la prédestination *post merita prævisa* qui assigne aux uns le bonheur et aux autres le malheur. Sur la théorie thomiste et sur les discussions auxquelles a donné lieu la doctrine de la prédestination, voir Turmel, *Histoire de la théologie positive,* Paris, 1904, p. 276-282, 401-409.

4° Il y a une prédestination spéciale pour Notre-Seigneur, dont saint Paul dit, d'après la Vulgate, qu'il « a été prédestiné Fils de Dieu miraculeusement, selon l'Esprit de sainteté, par une résurrection d'entre les morts ». Rom., I, 3. La prédestination ne peut porter sur le Fils de Dieu dans sa nature divine, mais seulement sur ce qu'il est devenu dans le temps par son incarnation, et sur la gloire dont sa nature humaine a ensuite été comblée dans le ciel après son ascension. Dans le texte grec, au lieu de *prædestinatus,* on lit ὁρισθέντος, qui veut dire « défini, fixé, établi ». La pensée de l'Apôtre est donc que Jésus-Christ a été défini, déclaré, manifesté Fils de Dieu par sa résurrection.

H. LESÊTRE.

PRÉDICATION (hébreu : *qeryâh ;* Septante : κήρυγμα; Vulgate : *prædicatio*), exposition et propagation par la parole d'un enseignement dogmatique ou moral.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — En plusieurs circonstances, Moïse adressa au peuple qu'il avait à former des exhortations publiques à la fidélité envers Jéhovah. Elles sont consignées dans le Deutéronome, X, XI, XXIX. Après lui, ce ne furent pas les prêtres, dont les fonctions étaient presque exclusivement liturgiques, mais les prophètes qui eurent à rappeler au peuple les prescriptions de la loi divine. Ainsi firent Samuel, Élie, Élisée, et ceux qui les suivirent. Josaphat envoya de ses chefs et des lévites dans les villes de Juda, avec le livre de la loi, pour enseigner le peuple. II Par., XVII, 7-9. Plus tard, le roi Ézéchias envoya de même à travers le pays d'Israël des messagers remplissant les fonctions de missionnaires, pour prêcher aux tribus séparées le retour au service de Jéhovah, sans grand succès d'ailleurs. II Par., XXX, 6-11. Sous Josias, la découverte du livre de la Loi fut l'occasion d'une sorte de prédication solennelle. II Par., XXXIV, 29-33. L'obéissance à la Loi fut de nouveau prêchée au temps d'Esdras. I Esd., IX, 6-X, 14; II Esd., VIII, 1-IX, 38. Les oracles des prophètes sont souvent des prédications mises par écrit. Jer., VII, 2; XIX, 2, etc. C'est par eux surtout que la sagesse prêchait sur les places publiques. Prov., I, 20. Jonas, I, 2; III, 2, fut envoyé à Ninive pour y prêcher la pénitence. Luc., XI, 32. Isaïe, LII, 7, salue à l'avance celui qui doit venir prêcher à Israël la bonne nouvelle, la paix, le bonheur et le salut. Il annonce que le Messie prêchera la bonne nouvelle, le retour à la lumière et l'année de grâce. Is., LXI, 1; Luc., IV, 19. Quand les synagogues furent instituées, le service religieux y comprit une explication des textes sacrés et une exhortation morale. Voir LECTEUR, t. IV, col. 147; SYNAGOGUE. Saint Jacques atteste que depuis bien des générations, Moïse avait dans chaque ville des hommes qui le prêchaient. Act., XV, 21. Néanmoins, sous l'ancienne loi, la prédication n'avait qu'un rôle secondaire, parce que le Livre sacré était la base de la religion et renfermait tout ce qui s'imposait à la croyance et à la pratique de l'Israélite.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° Par sa prédication sur les bords du Jourdain, saint Jean-Baptiste prépare les foules à l'apparition du Messie. Il exhorte à la pénitence et à l'accomplissement des devoirs d'état; il interpelle sévèrement les pécheurs orgueilleux pour les obliger à rentrer en eux-mêmes. Mais sa mission se borne à annoncer le Messie, à disposer les âmes à le recevoir, et enfin à le montrer. Matth., III, 1; Marc., I, 4, 6; Luc., III, 3; Act., XIII, 24. Cette prédication fit grand effet. Le précurseur eut beaucoup de disciples qui s'attachèrent à lui. Matth., IX, 4; Marc., II, 18; Luc., V, 33; VII, 18, 19; XI, 1; Joa., III, 25; IV, 1. Plus tard, il s'en trouva même un, Apollos, à Éphèse, qui prêchait la doctrine de Jésus tout en ne connaissant que le baptême de Jean. Act., XVIII, 25. — 2° Le Sauveur prêcha lui-même sa doctrine pendant tout le cours de sa vie publique. Cette doctrine constituait la « bonne nouvelle » ou l'Évangile, d'où l'emploi du mot εὐαγγελίσασθαι ou εὐαγγελίζεσθαι, *evangelizare,* « évangéliser, » pour désigner cette prédication. Le Sauveur prêchait donc le royaume de Dieu, Luc., IV, 43; VIII, 1; il l'annonçait aux pauvres, Matth., VII, 22; XI, 5; Luc., IV, 18, alors que les docteurs juifs se bornaient à enseigner leurs disciples. Il prêchait partout, Matth., IV, 17, 23; IX, 35; XI, 1; Marc., I, 14, 45; Luc., VIII, 1; Marc., I, 14, 45; Luc., VIII, 1; dans les bourgs, Marc., I, 38; en pleine campagne, Matth., V, 1, 2; dans la Décapole, Marc., V, 20; dans les synagogues, Marc., I, 39; Luc., IV, 44; sur les bords du lac, Matth., XIII, 2, 3; dans le Temple, Joa., V, 18; VII, 14, etc. Sur la prédication du Sauveur, voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1480-1497. — 3° Notre-Seigneur chargea ses disciples et particulièrement ses apôtres de prêcher son Évangile. Matth., X, 7; Marc., III, 14; VI, 12; XVI, 15, 20; Luc., IX, 2; XXIV, 47; Act., X, 42; I Pet., I, 12; etc. Il leur recommanda de le prêcher sur les toits, Matth., X, 27; Luc., XII, 3, c'est-à-dire de manière à être vus et entendus pas tous. — 4° L'ordre du Sauveur fut exécuté avec zèle. Dès le jour de la Pentecôte, saint Pierre se met à prêcher. Act., II, 14; il a pour imitateurs le diacre Étienne à Jérusalem, Act., VI, 14; VII, 1-53, le diacre Philippe en Samarie, Act., VIII, 5, 12, 40, tous les autres Apôtres à travers le monde. Act., V, 42; VIII, 4, 25; XIV, 6, 20; XV, 35, etc. — 5° Mais le prédicateur de l'Évangile par excellence est saint Paul, que le Sauveur lui-même a choisi pour porter son nom devant les nations, devant les rois et devant les enfants d'Israël. Act., IX, 15. Il s'en va prêcher partout dans le monde romain, en commençant par les synagogues des Juifs, Act., IX, 20; XIII, 5, etc., et en s'adressant ensuite aux

gentils partout où il les rencontre. Act., xv, 36; xvii, 13; xix, 13; xx, 25; xxviii, 31; I Cor., ii, 4; xv, 1, 2, 11, 14; II Cor., i, 19; xi, 4; Col., i, 23; I Thes., ii, 9; I Tim., ii, 7, II Tim , i, 11; iv, 17; Tit., i, 3, etc. Cependant il se sait particulièrement chargé de la prédication aux gentils, Gal., i, 16; ii, 2; Eph., iii, 8; mais il s'applique à prêcher l'Évangile là où il n'a pas encore été annoncé. Rom., xv, 20; II Cor., x, 16. Son rôle spécial n'est pas de baptiser, mais de prêcher, I Cor., i, 17, et malheur à lui s'il ne prêche pas. I Cor., ix, 16. — 6° Les Épîtres de saint Paul énoncent un certain nombre de réflexions qui montrent quelle idée l'Apôtre se faisait de la prédication. Tout d'abord, dans la religion de Jésus-Christ, la prédication est indispensable. «Comment invoquer celui en qui on ne croit pas? Comment croire en celui dont on n'a pas entendu parler? Comment en entendre parler sans prédication? Et comment y aura-t-il des prédicateurs s'ils ne sont envoyés? » Rom., x, 14-15. La prédication est donc nécessaire, puisque Notre-Seigneur a donné pour base à sa religion non plus un livre, comme dans la loi ancienne, mais la parole de ses envoyés. Matth., xxviii, 19. Pourtant n'est pas prédicateur qui veut; il faut avoir reçu mission de Jésus-Christ, ou de ceux qui le représentent. Saint Paul ne se prêche pas lui-même, c'est-à-dire qu'il ne met en avant ni sa personne ni ses idées. II Cor., iv, 5. Il prêche Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié, c'est-à-dire le Sauveur dans ses humiliations aussi bien que dans ses gloires. I Cor., i, 23. Il ne le prêche pas en faisant appel aux ressources de la sagesse et de l'éloquence humaines, I Cor., i, 17-25, mais simplement et en dépit de ses infirmités personnelles, Gal., iv, 13, afin qu'il soit bien constant que cette prédication agit par sa propre vertu, indépendamment de la valeur du prédicateur. I Cor., i, 17. Il y en a qui se font prédicateurs de l'Évangile par envie et par esprit d'opposition. Phil., i, 15. Saint Paul prêche avec un parfait désintéressement, I Cor., ix, 18; II Cor., xi, 7, et il s'applique à pratiquer la doctrine qu'il prêche, afin de n'être pas réprouvé. I Cor., ix, 27. Il veut que son disciple Timothée « prêche la parole, insiste à temps et à contre-temps, reprenne, menace, exhorte, avec une entière patience et toujours en instruisant. » II Tim., iv, 2. Tels sont en effet les devoirs qui s'imposent au prédicateur de l'Évangile.

H. Lesêtre.

PRÉFETS DE SALOMON. III Reg., iv, 7-19. Voir Gouverneur, 12°, t. iii, col. 285.

PRÉFIXES, terme grammatical par lequel on désigne dans la langue hébraïque les particules qui sont placées au commencement de certains mots. Voir Hébraïque (Langue), t. iii, col. 473.

1. PRÉMICES, prélèvements opérés sur les premiers fruits produits par la terre, destinés à être offerts au Seigneur, comme les premiers-nés de l'homme et des animaux. Ces prélèvements étaient de deux sortes, les prémices des fruits naturels et les prémices des fruits préparés.

I. Prémices des fruits naturels. — 1° Ces prémices portent le nom de *bikkûrîm*, πρωτογεννήματα, γεννήματα, *fruges*, et sont ordinairement désignées par l'expression *rêšîṭ bikkûrê ha-'ădâmâh*, ἀπαρχαί τῶν πρωτογεννημάτων τῆς γῆς, *primitiæ frugum terræ*, « les prémices des fruits de la terre », Exod., xxiii, 19, ou *rêšîṭ peri ha-'ădâmâh*, ἀπαρχὴ τῶν γεννημάτων τῆς γῆς, *primitiæ frugum terræ*. Deut., xxvi, 10. — 2° La Loi ordonnait d'apporter les prémices des fruits de la terre dans la maison du Seigneur. Exod., xxiii, 19; xxxiv, 26. Elle indiquait ensuite avec plus de détail la manière dont on devait procéder. Une fois dans la Terre Promise, l'Israélite prendra les prémices de tous ses fruits, les mettra dans une corbeille, s'en ira au lieu choisi par le Seigneur pour y être honoré et se présentera au prêtre en fonction en lui disant : « Je déclare aujourd'hui à Jéhovah, ton Dieu, que je suis entré dans le pays que Jéhovah a juré à nos pères de nous donner. » Le prêtre prendra la corbeille et la déposera devant l'autel. L'Israélite prononcera une formule rappelant tout ce que Dieu a fait pour ses pères et conclura en ces termes : « Et maintenant, voici que j'apporte les prémices des produits du sol que vous m'avez donné, ô Jéhovah! » Ensuite il se livrera à des réjouissances avec le lévite et l'étranger qui réside auprès de lui. Deut., xxvi, 1-11. — 3° Le traité *Bikkurim* de la Mischna a pour objet l'offrande des prémices. — Quelques docteurs ont prétendu que la loi sur les prémices ne fut obligatoire que quand le Temple exista, parce que le texte sacré dit de les apporter dans la « maison » du Seigneur. Deut., xxvi, 2. Cf. *Schekalim*, viii, 8. Mais cette assertion est inadmissible, puisque le Tabernacle lui-même est souvent appelé « maison ». Exod., xxiii, 19; Jos., vi, 24; I Reg., i, 7, 24, etc. — 3° Bien que la Loi parlât de tous les fruits de la terre, on restreignait l'obligation des prémices aux sept fruits qui sont indiqués. Deut., viii, 8, comme caractéristiques de la Palestine, le froment, l'orge, la vigne, le figuier, le grenadier, l'olivier et le miel. Cf. *Bikkurim*, i, 2; *Gem. Bekoroth*, 35, 1. — 4° La Loi ne portait que sur les produits de la terre d'Israël, à laquelle on ajoutait les anciens territoires de Séhon, Deut., ii, 32-37, d'Og, Deut., iii, 8-10, et plus tard la partie de la Syrie conquise par David. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, vi, 7, on apportait aussi les prémices d'Asie Mineure. — 5° Les fruits offerts en prémices devaient être de premier choix et tout frais, sauf les raisins et les figues qui pouvaient être secs quand on les apportait de loin. — La quantité de fruits à offrir en prémices n'était pas déterminée. On pouvait même offrir à ce titre ceux d'un champ tout entier. Cf. *Bikhurim* ii, 4; *Siphra*, f. 25, 1. Les prémices faisaient partie des six ou dix choses dont la Loi ne réglait pas la mesure. Cf. *Pea*, i, 1; *Gem. Jerus.*, *Pea*, 16, 1. Mais les docteurs avaient décidé que l'offrande devait être au moins d'un soixantième. Le mot *tené'*, « corbeille », dont les trois lettres ט, נ, א, représentent les chiffres 9, 50 et 1, au total 60, servait à rappeler cette règle à la mémoire. Cf. *Gem. Jerus. Bikkurim*, 65, 3; *Siphra*, f. 202, 2. — 6° La séparation des fruits constituant les prémices pouvait se faire soit sur l'arbre, avant maturité, au moyen d'un signe, soit après la récolte, à condition toutefois que les *bikkûrîm*, fussent mis à part avant toutes les autres redevances. Cf. *Terumoth*, iii, 7. On était obligé de remplacer ce qui s'était pourri ou avait été volé. — 7° Quand le Temple eut été construit l'offrande de ces prémices se faisait à Jérusalem, mais pas avant la Pentecôte, Exod., xxiii, 16; Lev., xxiii, 17, ni après la Dédicace, le 25 casleu, les fruits plus tardifs n'ayant pas grande valeur. Cf. *Bikkurim*, i, 6; *Challa*, iv, 10. — 8° Par la suite des temps, l'offrande des prémices fut réglée dans tous les détails. Les fruits se plaçaient dans des corbeilles dorées, argentées ou en bois de saule. Si tous les fruits devaient être contenus dans la même corbeille, on mettait au fond l'orge, puis le blé, ensuite les olives, au-dessus le miel, les grenades, les figues et enfin les raisins. Ordinairement on attachait à la corbeille des tourterelles ou des colombes destinées à être offertes en holocauste. — La corbeille ainsi disposée était portée à Jérusalem par celui qui faisait l'offrande ou par son représentant. Le voyage était entrepris en grande pompe. De plusieurs localités, on se réunissait à un rendez-vous commun. Le chef de la bande criait les paroles de Jérémie, xxxi, 6; cf. Mich., iv, 2 : « Levez-vous et montons à Sion, vers

Jéhovah notre Dieu! » et l'on se mettait en route, avec un bœuf à cornes dorées et couronné d'olivier, et un joueur de flûte. Chemin faisant, on répétait les paroles du Psaume CXXII (CXXI), 1 : « J'ai été dans la joie quand on m'a dit : Allons à la maison de Jéhovah ! » — Aux approches de Jérusalem, de hauts fonctionnaires du Temple allaient au devant des arrivants et leur faisaient accueil. A l'entrée du Temple, chacun, même le roi, devait prendre sa corbeille sur ses épaules, et la porter à l'intérieur en chantant le Psaume CL, auquel les lévites répondaient par le Psaume XXX (XXIX). Au parvis des prêtres, il la déchargeait et l'agitait, avec l'aide d'un prêtre, en proférant les paroles prescrites. Deut., XXVI, 3-10. Cette formule n'obligeait ni les femmes, ni les tuteurs, ni les esclaves, ni ceux qui présentaient des prémices après la fête des Tabernacles. Cf. *Bikkurim,* I, 5, 6. La corbeille était portée près de l'autel, sans qu'on pût mettre sur l'autel même ce qui contenait du levain ou du miel, Lev., II, 11, 12, et le sacrifice était offert. Si la corbeille était de métal, on la rendait à l'Israélite porteur des prémices; les prêtres gardaient pour eux les corbeilles de saule ou de jonc. — Après l'offrande des prémices, l'Israélite était obligé de passer la nuit à Jérusalem; il ne pouvait repartir avant le lendemain matin. Cf. *Bikkurim,* II, 2, 3, 4. — Les prémices appartenaient aux prêtres, ce qui explique l'empressement avec lequel ils accueillaient ceux qui les apportaient. Les prêtres de service pendant la semaine se les partageaient et les mangeaient à Jérusalem même, eux, leurs femmes, leurs esclaves et leurs bêtes, pendant le séjour en ville de celui qui avait présenté ces différents fruits. Num., XVIII, 13; II Esd., X, 37. — Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* IV, VIII, 22. Philon a écrit au sujet de la présentation des prémices un petit traité *De festo cophini,* publié par Mai et par Tischendorf, *Philonea,* 1868, p. 69-71.

II. Prémices des fruits préparés. — 1° Ces prémices portent le nom de *terûmah,* ἀφαίρεμα, ἀπαρχή, *primitiæ.* Elles font l'objet du traité *Terumoth* de la Mischna. — Outre les prémices des fruits à l'état naturel, la Loi ordonnait encore de donner aux prêtres les prémices des produits tirés des fruits, Exod., XXII, 29, nommément de la farine, Num., XV, 19, 21, du vin nouveau, de l'huile, même de la toison des brebis, Deut., XVIII, 4, et en général de tous les produits de la terre ou des arbres. Cf. *Terumoth,* II, 5, 6. Cette redevance devait être acquittée chaque année envers les prêtres par les Israélites non seulement de Palestine, mais aussi, après la captivité, de Babylone, d'Égypte, du pays d'Ammon et de Moab, et de Syrie. Toutefois les prémices de ces pays étrangers ne devaient pas être introduites en Terre Sainte. Cf. *Terumoth,* I, 1. Les prémices des toisons étaient fidèlement offertes par Tobie, I, 6, qui, du royaume d'Israël, avant d'être emmené en captivité, se rendait régulièrement au Temple de Jérusalem et y présentait « les prémices » et ses « premières tontes », πρωτοκουρίας. Les prémices de la farine et des aliments dont elle formait la base étaient l'objet de prescriptions spéciales contenues dans le traité *Challa* de la Mischna. Saint Paul y fait allusion quand il dit que « si les prémices, ἀπαρχή, sont saintes, la masse de la pâte, φύραμα, l'est aussi. » Rom., XI, 16. Était soumis à l'obligation des prémices tout ce qui provenait du froment, de l'orge, de l'épeautre, de l'avoine et du seigle. Cf. *Challa,* I, 1. Ces prémices ne s'acquittaient pas en farine, mais en pâte et en pain tout préparé. Cf. *Challa,* II, 5. — La quantité de prémices à fournir n'était pas déterminée. Ézéchiel, XLV, 13, 14, suppose une proportion d'un soixantième pour le froment et l'orge, et d'un centième pour l'huile. On estimait généralement qu'il était dû un cinquantième; les disciples d'Hillel opinaient pour un quarantième, ceux de Schammaï pour un trentième; les moins généreux se contentaient d'un soixantième. Sur les pains, les particuliers donnaient 1/24 et les boulangers 1/48. Cf. *Challa,* II, 7; *Eduyoth,* I, 2. Saint Jérôme, *In Ezech.,* XIV, 45, t. XXV, col. 451, dit que, selon la tradition juive, on pouvait s'en tenir à une quantité intermédiaire quelconque entre le quarantième et le soixantième. Cf. Philon, *De primitiis sacerdotum,* 1, édit. Mangey, t. II, p. 233.

2° L'usage de ces prémices n'était pas réglé. Chacun les attribuait au prêtre qu'il voulait. Ces prémices n'avaient donc pas un caractère sacré, comme les précédentes qu'il fallait aller présenter au Temple. C'étaient de simples redevances au bénéfice de l'ordre sacerdotal. La liberté que chacun avait de les distribuer à son gré ne laissait pas que d'aider les prêtres à se rendre aimables et serviables à tous. Sous Ézéchias, des prémices abondantes de vin nouveau et d'huile furent ainsi présentées, avec les autres prémices, par les habitants de Jérusalem aux prêtres et aux lévites, « afin qu'il s'attachassent fortement à la loi de Jéhovah, » c'est-à-dire au service du Temple. II Par., XXXI, 4-10. Après la captivité, les Israélites s'engagèrent à porter au Temple leurs prémices de farine, de vin et d'huile; mais ce fut dans le but d'attirer et de fixer les prêtres, alors peu nombreux, dans la maison de Dieu. II Esd., X, 35-39; XII, 43; XIII, 5. Pour l'ordinaire, la redevance était acquittée partout où vivaient des prêtres. — Les prémices devaient être consommées en Terre Sainte par les prêtres en état de pureté et tous ceux de leur maison qui satisfaisaient à la même condition, Num., XVIII, 11, leurs femmes, leurs enfants et leurs esclaves. Leurs animaux même pouvaient manger des prémices. Cf. *Terumoth,* IX, 3; XI, 9. La fille d'un prêtre mariée à un simple Israélite n'avait pas le droit d'en manger, pas plus que ceux de sa maison. Lev., XXII, 11-13. Cf. *Yebamoth,* VII, 2; IX, 6. Une simple fille israélite mariée à un prêtre en mangeait, ainsi que ceux de sa maison, cf. *Yebamoth,* VII, 2; IX, 5, mais seulement du vivant de son mari. Cf. *Gittin,* III, 4. — Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 200-205; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 210-218; Schürer, *Geschichte des judischen Volkes im Zeit. J. C.,* Leipzig, t. II, 1898, p. 249-250.

III. Remarques diverses sur les prémices. — 1° *La pratique.* — A toutes les époques de l'histoire d'Israël, il est question des prémices. Pour maudire les monts de Gelboé, David souhaite qu'ils n'aient aucun champ de prémices, c'est-à-dire qu'ils soient frappés de stérilité. II Reg., I, 21. Un homme de Baalsalisa apporte à Élisée vingt pains d'orge de prémices et du froment nouveau. IV Reg., IV, 42. Pareille offrande ne pouvait se faire qu'aux prêtres; mais il n'y en avait plus de légitimes dans le royaume d'Israël, III Reg., XIII, 33, et le présent fait à Élisée ne procédait que de la générosité du donateur. Ézéchias remit en honneur l'offrande de prémices abondantes. II Par., XXXI, 4-10. Il est recommandé de faire honneur à Dieu des prémices de tout son revenu. Prov., III, 9. Cf. Eccli., XXXV, 10. Ézéchiel, XX, 40; XLIV, 30; XLVIII, 14, rappelle que les prémices appartiennent au Seigneur et que celles des premiers produits de toutes sortes sont pour les prêtres. Les captifs de Babylone se plaignent qu'il n'y a plus d'endroit pour présenter les prémices au Seigneur. Dan., III, 38. Après la captivité, cette institution fut restaurée. II Esd., X, 35-39; XII, 43; XIII, 5. Elle était en pleine vigueur à l'époque évangélique, comme le donne à supposer la composition des traités *Bikkurim* et *Terumoth.* — Deux offrandes de prémices étaient particulièrement solennelles, celle des prémices de l'orge, à la Pâque, Lev., XXIII, 10, 11, voir Pâque, t. IV, col. 2094, et celle des prémices du froment et des deux pains, à la Pentecôte. Exod., XXXIV, 22; Lev., XXIII, 17. Voir Pentecôte, col. 119.

2° *Signification des prémices.* — L'offrande des prémices, prescrite par le Seigneur, constituait à son égard un acte de reconnaissance, de soumission et de supplication. En s'acquittant de ce devoir, l'Israélite faisait profession de reconnaître en Jéhovah le créateur de toutes choses, le maître de la nature et le dispensateur libéral de tous les biens. Il lui obéissait en sacrifiant une partie, la première et la meilleure, de ce qu'il avait reçu de sa munificence. En même temps, il se le rendait propice et s'assurait les mêmes bienfaits pour l'avenir. Ces idées étaient si naturelles qu'on trouve chez un bon nombre de peuples l'usage d'offrir à la divinité les prémices des fruits de la terre. Cf. *Iliad.*, IX, 529; Callimaque, *In Cerer.*, 19; Théocrite, VII, 31; Aristophane, *Ran.*, 1272; Pausanias, I, 43; Porphyre, *De abstin.*, II, 5, 6, 27, 32; Épictète, 38; Ovide, *Metam.*, VIII, 273; X, 431; *Fast.*, II, 519; Tibulle, I, 1, 13; Pline, *H. N.*, IV, 26, etc. En Égypte, les donations analogues de pains, de liqueurs, de quartiers de victimes, même de terres avec tout ce qu'elles contenaient, étaient faites aux dieux, pour se les rendre favorables, et laissées à la jouissance des prêtres. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1895, t. I, p. 303. Les mêmes usages régnaient en Chaldée. *Ibid.*, p. 676, 677.

3° *Leur destination.* — Les prémices constituaient une partie de la dotation des prêtres et des lévites. Il était juste que ceux qui, au nom de la nation, consacraient leur vie au service du Seigneur, reçussent du peuple les choses nécessaires à la vie. On comprenait également le droit supérieur de Dieu qui, en donnant aux Hébreux la terre fertile de Chanaan, avait établi une réserve en faveur de ceux qu'il prenait à son service. Cf. Eccli., XLV, 25. Aux prémices s'ajoutaient, pour les prêtres et les lévites, les dîmes, voir DÎME, t. II, col. 1431; une part d'un centième sur le butin de guerre pour le grand-prêtre, et d'un cinquantième pour les lévites, Num., XXXI, 28-30; une part plus ou moins considérable des victimes offertes pour les sacrifices autres que l'holocauste, voir SACRIFICE; différentes sommes d'argent ou divers biens en nature provenant de vœux, de restitutions, d'amendes, de rachats, etc.; l'épaule droite, l'estomac et la mâchoire de tous les animaux tués pour l'usage des particuliers, redevance qui était comme une extension des prémices. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, p. 217; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 177. La vie des prêtres et des lévites était ainsi assurée dans des conditions suffisamment larges, mais qui ne permettaient pas l'accumulation de grandes richesses, comme il arrivait pour les castes sacerdotales des autres pays de l'antiquité. Cf. Hérodote, II, 37; Diodore de Sicile, I, 73; Munk, *Palestine*, p. 178-179.

4° *Les prémices au sens figuré.* — Pour marquer que le peuple d'Israël appartenait spécialement au Seigneur et que le Seigneur le protégeait en conséquence, Jérémie, II, 3, dit : « Israël était consacré à Jéhovah, comme les prémices de son revenu ; quiconque en mangeait se rendait coupable, le malheur fondait sur lui. » — Saint Paul salue en Jésus-Christ les prémices de la résurrection et de la vie, c'est-à-dire celui qui le premier est ressuscité glorieusement pour ne plus mourir et communiquer la vie aux âmes. I Cor., XV, 20, 23. — Les chrétiens ont ici-bas « les prémices de l'Esprit », c'est-à-dire le commencement d'une vie qui se développera un jour dans la gloire. Rom., VIII, 23. Cf. S. Irénée, *Adv. hæres.*, V, 8, 1, t. VII, col. 1142. — La famille de Stéphanas représente les prémices de l'Achaïe, c'est-à-dire qu'elle est la première qui se soit convertie dans cette province. I Cor., XVI, 15. Les âmes vierges sont des prémices pour Dieu et l'Agneau, c'est-à-dire qu'elles occupent une place privilégiée dans l'Église et dans le ciel. Apoc., XIV, 4.

H. LESÊTRE.

2. PRÉMICES (FÊTE DES), un des noms de la fête de la Pentecôte. Exod., XXIII, 16. Voir PENTECÔTE, col. 119.

PREMIER (grec : πρῶτος; Vulgate : *princeps*), titre que portait le magistrat qui gouvernait l'île de Malte, Act., XXVIII, 7. Il s'appelait Publius, lorsque saint Paul y aborda après son naufrage. Voir PUBLIUS. L'île de Malte, pendant la seconde guerre punique, était passée en 342 avant J.-C. de la domination carthaginoise sous celle de Rome. Les Romains laissèrent aux Maltais une grande liberté, ils firent de Malte un municipe et permirent aux habitants de se gouverner d'après leurs propres lois. Malte dépendait du préteur de Sicile, mais celui-ci était représenté dans l'île par un propréteur, à qui l'on donnait le titre de πρωτος Μελεταιων, *Primus Melitensium*, comme l'atteste l'inscription suivante qui confirme l'exactitude de saint Luc : Λα...κιος Κυρ. Προύδηνς ἱππεὺς Ῥωμ[αιων] πρῶτος Μελιταίων καὶ πατρων. Kaibel, *Inscript. græc. Italiæ et Siciliæ*, Berlin, 1890, p. 142, n. 601. Cf. Boeck, *Corpus inscriptionum græcarum*, n. 5754, t. III, p. 682; Une inscription latine porte : MEL. PRIMUS. Smith, *Voyage and shipwreck of St. Paul*, 3e édit., Londres, 1866, p. 150-151. Voir Schœffer, *Dissertatio de Publio*, πρώτῳ *Melitensium*, in-4°, Iéna, 1755.

PREMIER-NÉ (hébreu : *bekôr*, de *bâkar*, « être le premier »; Septante : πρωτότοκος; Vulgate : *primogenitus*), le premier qui vient au monde dans une famille. Il est aussi désigné par l'expression *pétér réhém*, « ouverture du sein », ou simplement *pétér*, διανοῖγον μήτραν, *quod aperit vulvam*. Exod., XIII, 2, 12, 13, 15; XXXIV, 20. Ces désignations s'appliquent à la fois au premier-né de l'homme et à celui des animaux.

I. LES PREMIERS-NÉS DES HOMMES. — 1° Dans les anciennes familles israélites, les premiers-nés jouissaient de certains droits. Voir AÎNESSE (DROIT D'), t. I, col. 317-322. — 2° Le premier-né était naturellement l'objet d'une affection plus grande et d'attentions plus marquées de la part de son père dont il devait continuer la descendance. Si ce père mourait sans premier-né, on lui en procurait un en vertu de l'institution du lévirat. Voir LÉVIRAT, t. IV, col. 213. On pleurait plus amèrement que celle des autres la mort du premier-né. Zach., XII, 10. Cette mort était le plus grand malheur qui pût arriver à une famille, Jos., VI, 26, et le plus grand sacrifice qu'un père pût s'imposer. Gen., XXII, 2, 12, 16 ; IV Reg., III, 27 ; Mich., VI, 7. — 3° Dans un sens métaphorique, Dieu appelle le peuple d'Israël son premier-né, c'est-à-dire son peuple de prédilection, celui auquel il accorde plus de bénédictions qu'aux autres et qu'il a chargé de garder son nom sur la terre, comme le premier-né perpétue celui de son père. Exod., IV, 22, 23; Eccli., XXXVI, 14. Si Jérémie, XXXI, 9, appelle Éphraïm le premier-né de Dieu, c'est pour marquer qu'après la captivité le royaume d'Israël représenté par Éphraïm, retrouvera, aussi bien que Juda, le titre et les prérogatives de premier-né de Jéhovah. Le titre de premier-né, donné par Dieu à Israël, est devenu comme l'idée maîtresse qui commande, historiquement et légalement, tout ce qui se rapporte aux premiers-nés. — 4° Moïse reçoit l'ordre de dire au pharaon d'Égypte que s'il refuse de laisser aller le premier-né de Jéhovah, Israël, Jéhovah fera périr son fils premier-né, par conséquent l'atteindra dans son affection la plus chère. Exod., IV, 23. Le pharaon s'obstine à refuser et la sentence divine s'exécute. Le premier-né du pharaon et les premiers-nés des Égyptiens périssent en une nuit, et même les premiers-nés du bétail ne sont pas épargnés. Exod., XI, 5; XII, 29, 30; XIII, 15; Ps. LXXVIII (LXXVII), 51; CV (CIV), 36; CXXXV (CXXXIV), 8; CXXXVI (CXXXV), 10; Sap., XVIII, 13. Par contre, tous les Hébreux demeurent indemnes, y compris leurs premiers-nés. Exod. 3, 27. —

5° En conséquence de cette préservation, Dieu veut que tous les premiers-nés lui soient consacrés, comme lui appartenant. Exod., XIII, 2, 12; XXII, 29. Il indique lui-même la raison de cette consécration. Le père doit en effet dire à son fils : « Comme le pharaon s'obstinait à ne point nous laisser aller, Jéhovah fit mourir tous les premiers-nés dans le pays d'Égypte, depuis les premiers-nés des hommes jusqu'aux premiers-nés des animaux. Voilà pourquoi j'offre en sacrifice à Jéhovah tout mâle premier-né et je rachète tout premier-né de mes fils. » Exod., XIII, 15-16. Le texte sacré ajoute que l'Israélite ne devra jamais perdre de vue le sens de cette consécration et que ce souvenir sera pour lui comme un signe sur la main et un bandeau entre les yeux. — 6° En principe, les premiers-nés étaient ainsi réservés pour le service de Dieu. C'était en effet, dans les anciens temps, la prérogative du chef de famille et, après lui, de son premier-né, d'exercer le sacerdoce. Voir t. I, col. 318. Mais il plut à Dieu d'organiser le culte autrement chez le peuple qu'il se choisissait. Il formula ainsi sa volonté : « J'ai pris les lévites du milieu des enfants d'Israël, à la place de chaque premier-né qui ouvre le sein de sa mère parmi les enfants d'Israël, et les lévites sont à moi; le jour où j'ai frappé tous les premiers-nés dans le pays d'Égypte, je me suis consacré tout premier-né en Israël. » Num., III, 12, 13, 40-50; VIII, 16. Les lévites sont donc désignés par Dieu pour remplir auprès de lui les fonctions cultuelles précédemment dévolues au père et à l'aîné de la famille. — 7° Comme les premiers-nés appartiennent à Dieu et que cependant Dieu n'a pas le dessein de les utiliser pour son service particulier, la liberté leur sera laissée moyennant rachat. Tout premier-né doit donc être racheté, et l'Israélite qui le reprend au Seigneur ne doit pas se présenter les mains vides. Exod., XXXIV, 20. Un mois après sa naissance, le premier-né tombe sous la loi du rachat fixé à cinq sicles d'argent. Num., III, 47; XVIII, 15-16. — 8° Pour qu'un premier-né fût soumis à la loi, il devait être à la fois un garçon et le premier enfant de sa mère. Un garçon né apres une ou plusieurs sœurs n'était pas *pétér réḥém*, « ouvrant le sein » de la mère. Exod., XIII, 2. Cette expression du texte sacré montre qu'il s'agit bien du premier fils de la mère, et non du premier fils du père. Ce premier-né pouvait n'avoir pas le droit d'aînesse, si le père avait eu déjà d'autres enfants d'une autre épouse. Réciproquement, un père pouvait avoir plusieurs premiers-nés d'épouses différentes. Voir t. I, col. 317. Il n'y avait pourtant pas de premier-né dans toutes les familles. Dans le recensement que Moïse fit au désert, on trouva 22 273 premiers-nés d'un mois et au-dessus, sur 603 550 Israélites de vingt-ans et au-dessus, Num., I, 45; III, 43, soit un premier-né sur 27 hommes, et encore parmi ces derniers ne sont pas comptés ceux qui ont d'un mois à vingt ans. Il s'agissait alors de substituer les lévites aux premiers-nés. Comme il n'y avait que 20000 lévites, les 273 premiers-nés qui ne pouvaient être remplacés furent rachetés chacun au prix de cinq sicles. Num., III, 40-50. Le rachat fut ensuite imposé à tous les premiers-nés, sans qu'il fût tenu compte de leur remplacement par les lévites. Num., XVIII, 15. Les prêtres et les lévites n'étaient pas assujettis à cette loi, puisque tous ils devaient consacrer leur vie au service du Seigneur. — 9° Le prix du rachat était uniformément de cinq sicles, pour les riches comme pour les pauvres. Cf. Philon, *De prœmiis sacerdotum*, 1, édit. Mangey, t. II, p. 233. Ce prix appartenait au prêtre, Num., XVIII, 15, sans doute en tant que remplaçant du premier-né. La loi n'obligeait nullement à présenter le premier-né au Temple. Cependant, après la captivité, on paraît avoir pris l'habitude de cette démarche. II Esd., X, 36. On profitait pour cela de la visite que la mère avait à y faire après la naissance d'un enfant, Lev., XII, 2-8; mais rien de particulier n'était prescrit au sujet de ce dernier. La Sainte Vierge se conforma à l'usage des pieux Israélites en ce qui concernait la présentation du divin Enfant. Le trentième jour après la naissance, elle avait remis ou fait remettre au prêtre les cinq sicles d'argent (environ 17 fr. 50, voir t. IV, col. 1254) imposés par la Loi. Num., XVIII, 16. Quand elle vint au Temple, après les quarante jours de réclusion qui lui étaient prescrits, Lev., XII, 2-4, elle et Joseph eurent l'intention de présenter l'Enfant au Seigneur. Luc., II, 22. Les deux oiseaux offerts à cette occasion étaient destinés au sacrifice de purification pour la mère, et non au rachat de l'Enfant, comme on le dit quelquefois à tort. Cf. Bossuet, *Serm. pour la Purification*, 1658, 2e part.; *Elév. sur les myst.*, XVIIIe serm., IV, Bar-le-Duc, 1870, t. VII, p. 233; t. VIII, p. 508. Bossuet peut s'appuyer sur la liturgie de la fête de la Purification, qui répète plusieurs fois : *obtulerunt pro eo par turturum*. Cette allégation liturgique est conforme à l'interprétation du texte du Lévitique, XII, 6, par saint Augustin, *In Heptat.*, III, 40, t. XXXIV, col. 695-696. Mais le saint Docteur n'explique ainsi le texte que par suite d'une ponctuation défectueuse. — 10° Les juifs restèrent fidèles à l'accomplissement de cette loi, même après la destruction du Temple. Le trente-et-unième jour après la naissance du premier-né, ils invitaient le prêtre à un festin et lui versaient les cinq sicles. Ce festin se célébrait même un jour de jeûne, mais se remettait au lendemain si le trente-et-unième jour coïncidait avec le sabbat. Si le père mourait avant cette date, la mère n'était pas obligée de racheter l'enfant. Elle lui mettait au cou une petite plaque portant les mots : *bekôr sélô' nipdâh*, « premier-né non racheté », et lui-même se rachetait une fois adulte. Les filles de prêtres et de lévites, mariées à de simples Israélites, étaient, comme leurs pères, exemptes de l'obligation du rachat. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 516. — 11° Jésus est appelé le « premier-né » de Marie. Matth., I, 25; Luc., II, 17; Heb., I, 6. L'enfant premier-né était en effet *bekôr* tout en restant fils unique. Zacharie, XII, 10, met en parallèle le *yâḥid*, « fils unique », et le *bekôr*. — La Sagesse est « première-née avant toute créature, » d'après une addition de la Vulgate, Eccli., XXIV, 5, et le Verbe incarné est « né avant toute créature, » Col., I, 15, le premier-né d'un grand nombre de frères, Rom., VIII, 29, enfants par adoption d'un Père dont il est fils par nature, et, par sa résurrection glorieuse, « premier-né d'entre les morts. » Apoc., I, 5.

II. Les premiers-nés des animaux. — 1° Dès l'origine, les premiers-nés des animaux ont été considérés comme ayant une valeur plus grande. Deut., XXXIII, 17. Déjà Abel offrait au Seigneur les premiers-nés de son troupeau. Gen., IV, 4. — 2° A la dixième plaie d'Égypte, les premiers-nés du bétail furent frappés comme ceux des hommes. Exod., XI, 5; XII, 29. Aussi, en retour, Dieu voulut-il que les premiers-nés des animaux lui fussent réservés. Exod., XIII, 2; Num., III, 13. — 3° Les mâles premiers-nés des animaux devaient être immolés, comme appartenant à Jéhovah. Le premier-né de l'âne pouvait cependant être racheté pour un agneau et à défaut de rachat, on devait lui briser la nuque. Exod., XIII, 13; XXXIV, 20. L'âne était l'objet de cette exception à cause de sa grande utilité pour les Israélites. Voir Ane, t. I, col. 566. On rachetait également les premiers-nés des animaux impurs et le prix en revenait aux prêtres; mais on immolait les premiers nés du bœuf, de la brebis et de la chèvre. Num., XVIII, 15-18. Ces derniers devaient être amenés au sanctuaire, Deut., XII, 6, et c'est là seulement que les prêtres et les lévites pouvaient manger la part qui leur en revenait. Deut., XII, 17, 18; XIV,23. Il était défendu de faire travailler le premier-né du bœuf et de tondre le premier-né de la brebis. Si le pre-

mier-né était aveugle, boiteux, atteint d'un défaut ou d'une difformité quelconque, on ne l'offrait pas en sacrifice et on pouvait le manger là où l'on résidait, sans aucune condition. Deut., XV, 19-23. — 4° La tradition juive a interprété ces différentes lois dans le traité *Bechoroth* de la Mischna. Les prêtres et les lévites étaient tenus à l'offrande des premiers-nés, mais seulement des animaux purs. Cf. *Bechoroth*, II, 1; *Midr. Mechilta*, 15, 2. Les premiers-nés, comme les prémices, devaient être amenés de toute la terre d'Israël. Cf. *Themura*, III, 5. On devait également offrir ceux qu'on introduisait dans le pays. — Si l'on n'avait pas d'agneau pour racheter le premier-né de l'âne, on en donnait le prix, fixé d'après Josèphe, *Ant. jud.*, IV, IV, 4, à un sicle et demi. A défaut de rachat, on frappait l'animal et on l'enterrait. D'après Philon, *De præm. sacerdot.*, 1, les premiers-nés des animaux impurs, cheval, âne, chameau, se rachetaient à prix d'argent, sur l'estimation du prêtre, avec majoration d'un cinquième. — Les premiers-nés des animaux purs devaient être amenés aux prêtres de service dans le Temple, au cours de leur première année, comptée cependant à partir du huitième jour après la naissance. L'animal était égorgé dans le parvis, son sang versé aux pieds de l'autel, les parties intérieures brûlées sur l'autel après addition de sel, et le reste cuit au gré des prêtres et mangé par eux à l'intérieur de Jérusalem. Cf. *Sebachim*, V, 8. — Le premier-né atteint d'un défaut congénital, ou contracté ensuite, ne pouvait servir de victime. Mais il était sacré à raison de sa naissance, et on le remettait aux prêtres qui pouvaient en manger partout, ou le vendre à d'autres qui le mangeraient à condition de ne pas le mettre dans le commerce. Cf. *Maaser caheni*, I, 2. — Les défauts du premier-né pouvaient être manifestes ou douteux, passagers ou permanents. Des mandataires du sanhédrin étaient chargés de faire des inspections à ce sujet. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 185-188; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J.-C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 253-254. — 5° Dans Job, XVIII, 13, le « premier-né de la mort » est la maladie très cruelle qui conduit infailliblement à la mort. En arabe, les fièvres mortelles sont aussi appelées « filles de la mort ». Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Job*, Leipzig, 1876, p. 231. Un Targum traduit l'expression hébraïque par *mal'ak môtâ'*, « ange de la mort », un autre par *šērûy môtâ'*, « prémices de la mort », les Septante par ὡραῖα θάνατος, « le temps convenable de la mort » et la Vulgate par *primogenita mors*, « mort première-née », sans doute dans le sens de « mort prématurée ». Dans Isaïe, XIV, 30, les « premiers-nés des pauvres » sont les plus pauvres de tous. H. LESÊTRE.

PRÉMONTRÉS (TRAVAUX DES) SUR LES SAINTES ÉCRITURES. L'ordre des Prémontrés a été fondé par saint Norbert de Gennep, né à Xanten (duché de Clèves) en 1080 (1085), mort le 6 juin 1134. Il fut chanoine régulier de Xanten et fonda un ordre de chanoines réguliers à Prémontré, dans le diocèse de Laon (1120). Il devint archevêque de Magdebourg en 1126. Il fut canonisé en 1582. — Nous donnons ici, d'après l'ordre chronologique, les principaux ouvrages des Prémontrés relatifs aux Saintes Écritures.

I. INTRODUCTIONS AUX SAINTES ÉCRITURES. — 1. Ulin, ou Ulinus Guillaume (date ?), *De studio linguæ sanctæ*, Ingolstadt, 1543. — 2. Mansuy Nicolas (1690), *Dissertation sur les années et époques de l'Ancien Testament, pour redresser les erreurs de certains chronologistes, Clef du Cabinet de Luxembourg*, novembre 1749. — 3. Nauwens Corneille († 1774), *Antilogiæ aliæque difficultates scripturisticæ amplificatæ*, 5 in-8° ms. — 4. Kips Jean Baptiste (1716-1793), *Compendiosum Sacræ Scripturæ Dictionarium ad scripturisticarum historiarum notitiam. Ex ipsa Sacra Scriptura, Flavio Josepho, aliisque sacris historicis deductum et concinnatum*, in-8°, Louvain, 1779; *Synopsis Sacræ Scripturæ*, 3 vol. ms. — 5. Zasio André Maximilien (1741-1816), *Hermeneuticæ seu ratio interpretandi Sacram Scripturam Antiqui Fœderis*, 1796, in-8°; *Hermeneuticæ Veteris Testamenti partes duæ*, in-8°, Pesth, 1796-1797; *Hermeneutica, seu ratio interpretandi Sacram Scripturam Novi Fœderis*, I-III Tomi, Pesth, 1796; editio 2da, Vacii-Waitzen, 1801-1802. — 6. Jahn Martin Jean (1750-1806), *Einleitung in die göttlichen Schriften des alten Bundes*, in-8°, Vienne, 1792. Cette première édition fut suivie d'une nouvelle : *Zweyte ganz umgearbeitete Auflage*, 4 in-8°, Vienne, 1802; *Biblische Archäologie*, trois parties en 5 in-8°, Vienne, 1797-1804; *Introductio in libros sacros Veteris Fœderis. In epitomen redacta a Johanne Jahn.* Editio secunda emendata, in-8°, Vienne, 1814; *Archæologia Biblica in compendium redacta a Johanne Jahn*, in-8°, Vienne, 1805; Editio altera emendata, in-8°, Vienne, 1814; 3e édit., 1826, par Ackermann; 4e édit., 2 in-8°, Vilna, 1829-36; *Biblia Hebraica digessit et graviores lectionum varietates adjecit Johannes Jahn*, 4 in-8°, Vienne, 1806; *Enchiridion Hermeneuticæ generalis tabularum Veteris et Novi Fœderis*, in-8°, Vienne, 1812; *Appendix Hermeneuticæ seu exercitationes exegeticæ. Vaticinia de Messia*, Fasciculi duo, in-8°, Vienne, 1813 et 1815; *Jeremias*, MS. latin, in-4°. — 6. Stoppani Charles Antoine Jean-Baptiste (1778-1836), *Sätze aus der biblischen Auslegungskunde, den biblischen Alterthümern und der Einleitung in die göttlichen Bücher*, in-8°, Prague, 1805-1812; *Dissertatio de studii biblici Veteris Testamenti, quantum ad christianos theologos attinet, necessitate ac præstantia*, Prague, 1809; *Einige Ideen zur Beurtheilung des moralischen Theiles des alten Bundes*, dans *Frints' theol. Zeitschrift*, 2er Jahrg., 2er Band, 1es Heft. — 8. Koppmann Adolphe Jean (1781-1835), *Hermeneutica biblica*, a Cl. Altmanno Arigler edita (Viennae, 1813), fuit ab eximio Dre Adolpho Koppmann scriptotenus emendata. — 9. Güntner Gabriel Jean Baptiste (1804-1867), *Hermeneutica biblica generalis juxta principia catholica*, in-8°, Prague, 1848; 2e édit., 1851; 3e édit., Prague, 1863; *Introductio in sacros Novi Testamenti libros historico-critica et apologetica*, in-8°, Prague, 1863. — 10. Dallos, Szekeres et Wentko ont publié une revue, qui a pour titre : *A Biblia ès a Tudomàny* (La Bible et la Science), depuis 1896, in-4°, à Budapest. — 11. Crets Gommaire Joseph (né en 1858), *De divina Bibliorum inspiratione; dissertatio...*, in-8°, Louvain, 1886. — 12. Kortleitner François-Xavier Joseph (né en 1863), *Archæologiæ Biblicæ Summarium*, in-8°, Inspruck, 1906; *De polytheismo universo... apud Hebræos finitimasque gentes usitatis*, in-8°, Inspruck, 1908.

II. TRADUCTIONS DES SAINTES ÉCRITURES. — 1. Gebhard († 1191), *Psalmen Verdeutschung*, 1174. — 2. Carré Remi (1706-1773), *Psaumes dans l'ordre historique, nouvellement traduits sur l'hébreu.* — 3. Klimesch Philippe Mathieu (1809-1886), *Codex Teplensis, enthaltend die Schrift des neuen Gezeuges. I Theil : Die vier heiligen Evangelien. IIer Theil : Die Briefe S. Pauli, IIIer Theil : Die Briefe S. Jacobi, S. Petri, S. Johannis, S. Judæ, das Botenbuch, und S. Johannis Offenbarung, nebst drei Anhängen*, in-4°, Augsbourg-Munich, 1884.

III. COMMENTAIRES SUR LES SAINTES ÉCRITURES. — 1. S. Norbert († 1134), archevêque de Magdebourg. On lui attribue : *Commentarii sive Interpretationes in aliquot libros S. Scripturæ.* — 2. Luc du Mont-Cornillon († 1179), *In Evangelium Matthaei liber unus; In Evangelium Joannis liber unus; In Apocalypsin.* — 3. Philippe de Harvengt († 1182) *Commentarius mysticus et moralis in Cantica canticorum Salomonis*, in-f°, MDCXXI. — 4. Gebhard († 1191), *Commentaria in S. Paulum* (1160); *Interpretatio Apocalypseos* (1156); *Expo-*

sitio in Genesim, Exodum, Leviticum, librum Numerorum, Deuteronomium et Josue (1164); *Explanatio Psalmorum* (1170); *Vocabularium S. Scripturæ* (1189). — 5. Zacharias Chrysopolitanus (XIIe siècle), *In unum ex quatuor sive de concordia Evangelistarum, libri quatuor*, 1re édit., in-f°, 1473; 2e édit., in-f°, 1535; 3e édit., Cologne, 1618. — 6. Jean d'Abbeville (vers 1210), *Glossa in Genesim; Commentaria in libros Exodi et Levitici; Commentaria in Numeros, Deuteronomium; in Cantica canticorum, et in Isaïam; Commentaria in Danielem, Tobiam, Judith et Esther; Glossa in Psalterium*, 3 in-f°; *Commentaria in Acta Apostolorum*. — 7. Lensius ou de Lens (Eustache) (né vers 1170, vivait encore en 1226), *Seminarium verbi Dei* (dictionnaire biblique); *De tropis et schematibus S. Scripturæ: De mysteriis S. Scripturæ; Cosmographiæ Moysis Libri III*; on lui attribue encore des Commentaires sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique, le Deutéronome, et sur les Paralipomènes. — 8. Jacques d'Arras (Jacobus Atrebas, 1227), *In ultimam visionem Ezechielis, liber unus*. — 9. Gervais († 1228), *Commentarii litterales in Psalmos; Commentarii litterales in minores Prophetas* (ces deux ouvrages n'existent qu'en manuscrit). — 10. Jaricus († 1240), *Commentaria in Genesim et Commentaria in Cantica canticorum* (ms). — 11. Haytho, vel Haythonus (commencement du XIVe siècle), *Commentarius in Apocalypsin* (inédit). — 12. Pierre de Lutra, ou de Kayserslauter (vivait dans la 1re moitié du XIVe siècle), *In Evangelium S. Joannis, liber unus*. — 13. Pierre de Herenthals (1322-1391), *Collectarius Evangeliorum*, 1364, 2 in-f°; *Collectarius super librum Psalmorum*, in-f°, 1480, 1483, 1487, 1488, 1494, 1498, 1504, etc.; *In septem Psalmos pænitentiales Commentarius* (ms.); *In XV Cantica graduum liber I* (ms). — 14. Thomas de Vicogne (vers 1308); on lui attribue: *Commentarii in Cantica canticorum, liber unus; In librum Job*. — 15. Lheureux, ou Félix Thomas († 1420) : *Annotationes in Psalmos Davidicos* (ms). — 16. Ulin, ou Ulinus Guillaume (vers le milieu du XVIe siècle), *Commentationes in Epistolam sancti Pauli ad Romanos*, ms. in-4°. Le manuscrit *n° 15333* de la bibliothèque royale de Munich a pour titre : G. Ulini *Commentationes in sancti Pauli Epistolas et in VII Epistolas canonicas*, in-8°, 1533. — 17. Motzhart Antoine († 1544), *Annotationes in Evangelium sancti Joannis*. — 18. De Quixada Thomas (1588), *Sermones exegetici in Sacram Scripturam*. — 19. Manar (ou Mannaert) Jean (1583-1633), *Annotationes in Novum Testamentum* (ms). — 20. Fabri Christophe († 1645). On lui attribue les ouvrages suivants : *Commentaires sur les livres de Moyse; Commentaires sur Tobie; Commentaires sur les Psaumes de David*. — 21. Hempfer Georges († 1648), *Exegesis Psalmorum*. — 22. Balavenus Augustin, ou Balavoine (vivait vers le milieu du XVIIe siècle), *Paraphrasis mystica in Canticum canticorum*. Il traduisit ce même ouvrage en français. (Rien ne fut imprimé, pour autant que nous le savons du moins.) — 23. Tineo de Morales Louis (1660), *Hexameron commentario litterali ac morali illustratum*. — 24. Noizet Henri († 1670), *Annotationes in Epistolas B. Pauli*. Manuscrit de 1578, in-f°, biblioth. d'Averbode. — 25. De Estrada Gijon Jean († vers 1679), *In Exodum*. — 26. Maclot Edmont (1639-1711), *Histoire de l'Ancien Testament*, Nancy, 1705, in-8°; *Histoire du Nouveau Testament ou du sixième age du monde, divisé en deux parties. Avec des réflexions théologiques, morales, critiques et chronologiques*, in-8°, Paris, 1712. — 27. Ertle Eusèbe (1654-1721), *Commentarius in Psalterium Davidis*. — 28. Reiffenberger Norbert (1694-1764), *Variæ Quæstiones in Historias Genesis et Judicum, cum Resolutionibus*. — 29. Béraneck Hugues († 1771), *Catechesis scripturistica in Pentateuchum*. — 30. Caenen Candide Jean Joseph Mathias Antoine (1749-1811), *Commentaria in Actus Apostolorum*, ms. in-f°; *Commentaria in Psalmos*, 3 in-4° ms; *Breviarium historicum Veteris ac Novi Testamenti*, 1775, ms. in-4° (Bibliothèque d'Averbode). — 31. L'Écuy Jean-Baptiste (1740-1834), auteur du 8e et dernier volume de l'ouvrage de Bassinet : *Histoire sacrée de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1804-1806. Ce dernier volume contient les Actes des Apôtres et l'Apocalypse, in-8°; La Bible de la jeunesse (96 figures), 2 in-8°, Paris, 1819; 2e édit.; *Abrégé de l'Histoire de la Bible* (24 figures), in-12°, Paris, 1812. — A cet ouvrage est ajouté un *Nouvel Atlas de la Bible, pour servir à l'intelligence des livres sacrés de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1809, grand in-f°; *La Bible de la jeunesse*, par l'Écuy, reçut de grands éloges lors de sa publication. — 32. Seerwart Herman-Joseph (1752-1828), *Theses sacræ ex septem Epistolis catholicis, et Apocalypsi S. Joannis*, in-4°, Anvers, 1777; *Theses sacræ ex prioribus capitibus Evangelii secundum Joannem*, Louvain, 1778. — 33. Güntner Gabriel Jean-Baptiste (1804-1867), *Commentarius in Evangelium S. Matthæi* (cet ouvrage, annoncé dans la préface des 2e et 3e éditions de l'Hermeneutica du même auteur, est peut-être resté manuscrit). — 34. Wentko Justin François (né en 1848), *Exegesis in Libros sacros* (Hongrie), 1881. — 35. Magashazy Antoine Adalbert (né en 1861), *A négy evangelium hasonlósága és Eülönbörösége* (*Die Einheit und Verschiedenheit der vier Evangeliën*), in-8°, Keszthely, 1896. — 36. Kortleitner François Xavier Joseph (né en 1863), *Canticum canticorum explicatum et præcipue ad historiam Ecclesiæ applicatum*, in-8°, Inspruck, 1892. — 37. Daniel (dates inconnues), *In Apocalypsin B. Joannis Commentariorum liber*.

IV. Bibliographie. — Dupré (Maur.), *Annales breves ordinis Præmonstratensis*, 2e édit., in-8°, Namur, 1886; Kohel Sigismond, *Præmonstratensis ordinis nonnullorum patrum vitæ ex variis authoribus collectæ*, in-4°, 1608; Le Paige, *Bibliotheca Præmonstratensis ordinis*, 2 in-f°, Paris, 1633; Lienhart Georges, *Spiritus literarius Norbertinus... seu sylloge viros ex ordine Præmonstratensi, scriptis et doctrina celebres necnon eorumdem vitas, res gestas, opera et scripta tum inedita perspicue exhibens...*, in-4°, Augsbourg, 1771; Miræus (Aub.), *Chronicon ordinis Præmonstratensis*, in-8°, Cologne, 1613; Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, Topo-Bibliographie, in-8°, Montbéliard, 1894-1903, p. 2455; Léon Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre des Prémontrés, Dictionnaire bio-bibliographique*, 2 in-4°. Bruxelles, 1899-1908.

J. J. Feyen.

PRÉPUCE. Voir Circoncision, t. II, col. 772.

PRÉSENT (hébreu : *berâkâh*, « bénédiction »; *mattân, mattanâh, mattat*, de *nâtan*, « donner »; *šohad*, de *šâhad*, « donner »; *maśśa', maś'êt*, de *nâśâ'* « porter »; *minhâh, nedâbâh, nêdéh, terûmâh, ṭesûrâh, salmonîm*; chaldéen : *maṭṭon, nebizbâh*; Septante : δόμα, δῶρον; Vulgate : *donum, donarium, donatio, munus, munusculum*), chose que l'on donne à quelqu'un sans y être obligé en justice. On peut distinguer les présents en trois sortes, suivant la pensée qui les inspire.

1° *Présents gracieux.* — Ce sont ceux qui sont faits par amitié, par reconnaissance, par charité ou par respect. 1. Tels sont les présents d'Abraham à ses concubines, Gen., XXV, 6; d'Éliézer à Rebecca, à son frère et à sa mère, Gen., XXIV, 53; de Jacob à Ésaü, Gen., XXXII, 14, 19, 21; XXXIII, 11; d'Abigaïl à David, I Reg., XXV, 27; de David aux anciens de Juda, I Reg., XXX, 26; de Salomon à la reine de Saba, III Reg., X, 13; de ses sujets et de ses voisins à Salomon, III Reg., IV, 21; X, 25; II Par., IX, 24; de tout Juda à Josaphat, II Par., XVII,

5; de Josaphat à ses enfants, II Par., XXI, 3; de Mérodach Baladan à Ézéchias, IV Reg., XX, 12; Is., XXXIX, 1; de ses sujets à Ézéchias, II Par., XXXII, 23; du chef chaldéen à Jérémie, Jer., XL, 5; de Nabuchodonosor à Daniel, Dan., II, 6, 48; d'Assuérus à ses invités, Esth., II, 18, et à Mardochée, Esth., XII, 5; de Cyrus aux captifs israélites qu'il délivre, Is., XLV, 13; I Esd., I, 4; du roi de Perse aux Juifs, II Mach., I, 35; des Juifs à leurs frères indigents, Esth., IX, 22; des mages à Notre-Seigneur, Matth., II, 11; voir MAGES, t. IV, col. 551; des rois à leur médecin, Eccli., XXXVIII, 2; des hommes entre eux en signe d'allégresse, Apoc., XI, 10, etc. Parmi les présents, il faut ranger les dons qui sont faits par charité aux malheureux. Voir AUMÔNE, t. I, col. 1244. — 2. Il est prédit qu'un jour, à l'époque du Messie, les rois et les nations apporteront leurs présents à Jérusalem. Ps. XLV (XLIV), 13; LXXII (LVXI), 20; Tob., XIII, 14. Il s'agit ici surtout des dons destinés à honorer le Seigneur. Sur ces présents, voir OBLATION, OFFRANDE, t. IV, col. 1725, 1758. — 3. Quelquefois les présents gracieux sont refusés par ceux qui devraient les faire, I Reg., X, 27, ou par ceux qui pourraient les accepter. Dan., V, 17. — 4. Les présents ont leurs raisons d'être : ils font plaisir à tous, Prov., XVII, 8, procurent à celui qui les fait des amis, Prov., XIX, 6, et même des bénédictions temporelles, Prov., XI, 25, et sont parfois utiles pour calmer la colère. Prov., XXI, 14.

2° *Présents intéressés.* — 1. On les fait en vue d'un intérêt légitime. Hémor offre de grands présents afin d'obtenir que Dina soit accordée pour épouse à son fils Sichem. Gen., XXXIV, 12. Sur le présent ou *mohar* que l'époux doit offrir aux parents de l'épouse, voir DOT, t. II, col. 1496. Jacob envoie des présents à Joseph, pour gagner ses bonnes grâces. Gen., XLIII, 11, 25, 26. Quand Saül, à la recherche de ses ânesses, songe à consulter le voyant, il se prépare à lui offrir un présent. I Reg., IX, 7. Ainsi procèdent, vis-à-vis d'hommes de Dieu, Jéroboam, III Reg., XIII, 7; Naaman, IV Reg., V, 15, et Hazaël, IV Reg., VIII, 8-9. — 2. Des présents sont offerts à des rois dont on veut se ménager la faveur. Aod est chargé de porter des présents à Églon, roi de Moab. Jud., III, 15, 18. De cette espèce sont les tributs plus ou moins volontaires, mais décorés du nom de présents, qui sont payés par les Moabites à David, II Reg., VIII, 2, 6; par les Philistins à Salomon, III Reg., IV, 21; par Asa à Benadad, III Reg., XV, 19; par Achaz au roi d'Assyrie, IV Reg., XVI, 8; II Par., XXVIII, 21; par les Philistins à Josaphat, II Par., XVII, 11; par les Ammonites à Ozias, II Par., XXVI, 8; par Éphraïm aux nations voisines, Os., VIII, 9; par Tryphon à Jonathas, I Mach., XII, 43, etc. Le roi Osée se déroba à l'obligation d'offrir des présents au roi d'Assyrie. IV Reg., XVII, 4. — 3. On offre des présents à quelqu'un pour le gagner ou l'adoucir. David, pour pallier son crime, envoie des présents à Urie. II Reg., XI, 8. Antiochus Épiphane en offre à Matathias et aux Juifs de son parti pour qu'ils se soumettent. I Mach., II, 18. L'homme outragé dans son honneur de famille demeure inflexible et n'accepte pas les présents. Prov., VI, 35. — Ces sortes de présents frayent la voie à un homme et lui donnent accès auprès des grands. Prov., XVIII, 16. Mais ils engendrent facilement des abus. Le roi qui en est avide ruine son pays. Prov., XXIX, 4. Le présent injustement acquis périra. Eccli., XL, 12. Celui qui se glorifie de présents trompeurs, c'est-à-dire, comme traduit la Vulgate, qui en promet mais ne les donne pas, est un nuage ou un vent sans pluie. Prov., XXV, 14. En somme, celui qui hait les présents, vivra. Prov., XV, 27.

3° *Présents corrupteurs.* — 1. Il y a des présents infâmes, qui sont le salaire de la prostitution. Ezech., XVI, 33. — 2. Bien plus fréquemment, il est question dans la Sainte Écriture de la corruption introduite par les présents dans l'exercice de la justice publique. La Loi recommande aux juges de ne pas accepter de présents. Exod., XXIII, 8. Il est dit que Jéhovah ne reçoit pas de présents pour rendre justice, Deut., X, 17; II Par., XIX, 7; que les juges n'en doivent pas recevoir, parce que les présents aveuglent, Deut., XVI, 19, et que maudit est celui qui, pour un présent, verse le sang innocent. Deut., XXVII, 25. Les auteurs sacrés rappellent que les présents corrompent le cœur, Eccli., VII, 7; qu'ils aveuglent les sages et les empêchent de blâmer ce qui est mauvais, Eccli., XX, 31; qu'il ne faut pas chercher à tromper le Seigneur par des dons, parce qu'il juge sans tenir compte de la qualité des personnes. Eccli., XXXV, 14. — 3. Le juste n'accepte pas de présents au préjudice de l'innocent. Ps. XV (XIV), 5. Samuel a pu se rendre ce témoignage qu'il n'a jamais reçu de présents pour fermer les yeux à la justice. I Reg., XII, 3. En général, l'homme juste se défie des présents, et il secoue ses mains pour n'en pas recevoir et n'en pas garder. Is., XXXIII, 15. — 4. Mais le méchant a la droite pleine de présents, soit de ceux qu'il a reçus pour mal faire, soit de ceux qu'il veut donner pour corrompre. Ps. XXVI (XXV), 10. Les fils de Samuel recevaient des présents au détriment de la justice. I Reg., VIII, 3. D'autres cachaient des présents dans le pli de leur manteau pour gagner les juges. Prov., XVII, 23. Ceux-ci se laissaient facilement corrompre. Des plaintes sont formulées à ce sujet par Isaïe, I, 23; V, 23; Ézéchiel, XXII, 12; Amos, V, 12, et Michée, III, 11.

H. LESÊTRE.

1. PRÉSENTATION de la Sainte Vierge au Temple de Jérusalem. Voir MARIE, t. IV, col. 778-780.

2. PRÉSENTATION DE JÉSUS AU TEMPLE. — 1° Saint Luc raconte que, quand les jours de sa (ou de leur) purification furent accomplis, « Marie et Joseph portèrent l'Enfant à Jérusalem pour le présenter au Seigneur, suivant ce qui est écrit dans la loi du Seigneur. » Luc., II, 22-24. L'Évangéliste vise deux lois, celle qui ordonnait de consacrer au Seigneur tout mâle premier-né, Num., VII, 17; XVIII, 16-17, et celle qui prescrivait le sacrifice à offrir pour la purification de sa mère quarante jours après la naissance de l'enfant. Lev., XII, 2-4. La Sainte Vierge ayant seule à être purifiée légalement, on comprend que la Vulgate parle des jours de « sa purification ». Mais la plupart des manuscrits grecs portent ici le pluriel, « leur purification ». D'après ce texte, il faut comprendre sous le nom de purification la présentation de l'Enfant et le sacrifice de la mère, et le pronom au pluriel concerne Marie et Jésus, présenté lui-même à son Père. Selon la loi, Num., XVIII, 16, le premier-né appartenait au Seigneur. Mais, comme le service direct du Seigneur avait été réservé à la tribu de Lévi, les premiers-nés qui s'en trouvaient ainsi exemptés devaient être rachetés, au prix de cinq sicles d'argent, à l'âge d'un mois. La loi ne prescrit pas en termes exprès la présentation du premier-né au Seigneur, mais l'usage avait ainsi interprété la loi qui ordonnait de le « sanctifier » (consacrer dans le texte hébreu) à Dieu. Exod., XIII, 2; Num., VIII, 17. « Quand les jours de sa (ou de leur) purification (les quarante jours) furent accomplis, dit saint Luc, II, 22-23, selon la loi de Moïse, Joseph et Marie le portèrent à Jérusalem pour le présenter au Seigneur, comme il est écrit dans la loi du Seigneur : Tout mâle premier-né sera consacré au Seigneur. » Plus que toute autre mère, la Sainte Vierge devait être portée à offrir au Seigneur son divin Enfant. Elle savait que cet Enfant, destiné au seul véritable et efficace sacrifice pour le genre humain, avait hâte de faire précéder sa future immolation d'une offrande officielle de lui-même dans le Temple. D'autre part, elle n'ignorait pas les prophéties, et, sans nul

doute, comprenait que Jésus les réalisait par sa présence : « Je remplirai de gloire cette maison;... grande sera la gloire de cette maison, la dernière plus que la première. » Agg., II, 7, 9. « Soudain viendra dans son Temple le Seigneur que vous cherchez, l'ange de l'alliance que vous désirez. Voici, il vient, dit Jéhovah des armées. » Mal., III, 1. Pendant sa vie publique, le Sauveur devait accomplir ces prophéties dans toute leur plénitude. Mais il ne pouvait attendre jusqu'à cette époque pour paraître dans la maison de son Père. Car la volonté de ce Père était qu'il y fût apporté peu après sa naissance. Le saint vieillard Siméon avait reçu la promesse « qu'il ne mourrait pas avant d'avoir vu le Christ du Seigneur », et il fut envoyé dans le Temple pour le saluer, pendant que, de son côté, la prophétesse Anne, sur le déclin de sa vie, lui rendait hommage et parlait de lui « à tous ceux qui, à Jérusalem, attendaient la rédemption. » Luc., II, 26-38. Comme cette présentation n'était pas spécialement réglée par la loi, les prêtres n'eurent pas à intervenir pour la faire, et il se trouva que Marie, la plus pure et la plus sainte des créatures, eut à remplir cet office extérieurement, pendant qu'intérieurement le Verbe incarné renouvelait l'offrande qu'il avait faite de son humanité dès le premier instant de son union hypostatique. Heb., x, 5.

2° La présentation du Sauveur, racontée par l'Évangile même, fut de bonne heure l'objet d'une fête chrétienne. A la fin du IVe siècle, la *Peregrinatio Silviæ*, 60, la mentionne comme célébrée à Jérusalem *quadragesimæ de epiphania*, « le quarantième jour de l'épiphanie », c'est-à-dire de la naissance du Sauveur, selon le langage oriental. Justinien en prescrivit la célébration dans son empire en 542, à l'occasion d'une peste. Les Grecs appelaient cette fête ὑπαπάντη, « rencontre », à cause de la rencontre au Temple de Jésus et ses parents avec Siméon et Anne. A Rome, elle est mentionnée par le sacramentaire de saint Gélase, II, 8, t. LXXIV, col. 1158, entre 492 et 496, sous le nom de *purificatio*. La liturgie latine appelle cette fête la « Purification de la B. V. Marie »; mais les souvenirs évangéliques y tiennent une très grande place et, en conséquence, s'il y est question de la très sainte Vierge, il y est encore plus parlé du divin Enfant, des prophéties qui annoncent son apparition et des circonstances qui accompagnèrent sa présentation. Cf. Kellner, *Heortologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 116-118. H. LESÊTRE.

PRESLES (Raoul de), traducteur de la Bible en français, mort en 1382. Il fut avocat général au parlement de Paris et puis maître des requêtes de l'hôtel de Charles V, roi de France. Il traduisit et composa plusieurs ouvrages. Nous n'avons à mentionner ici que sa traduction française des Saintes Écritures. Voir FRANÇAISES (VERSIONS) DE LA BIBLE, IV, 3, t. III, col. 2960.

PRESSENSÉ (Edmond de), théologien protestant, né à Paris le 3 juin 1824, mort dans cette ville le 8 avril 1891. Au terme de ses études théologiques, commencées à Lausanne (1842-1845) sous la direction de Vinet, et poursuivies à Halle et à Berlin avec Tholuck et Néander pour maîtres, Pressensé fut nommé pasteur de l'église Taitbout à Paris (1847). En 1870 il résigna ses fonctions, pour remplir celles d'aumônier des ambulances à la frontière. De retour à Paris il partagea son activité entre la politique, la *Revue chrétienne*, fondée par lui en 1854 et qu'il dirigea pendant 37 ans, et la publication de nombreux ouvrages. Le 11 janvier 1890, l'Académie des sciences morales et politiques lui ouvrit ses portes, une année avant sa mort. — Sans parler des nombreux articles de la *Revue chrétienne*, relatifs aux études bibliques, on a de lui : *Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne*, 6 in-8°, Paris, 1858-1877; *L'école critique et Jésus-Christ*, in-8°, Paris, 1863; *Le pays de l'Évangile*, in-12, Paris, 1864; *Jésus-Christ, son temps, sa vie, son œuvre*, in-8° et in-12, Paris, 1866 (plusieurs éditions); *Études évangéliques*, in-12, Paris, 1867; *Saint Paul jugé par Renan*, in-8°, Paris, 1869. — Cf. Théophile Roussel, *Notice sur la vie et les œuvres de M. de Pressensé*, in-8°, Paris, 1894. O. REY.

PRESSOIR (hébreu : *gaṭ, yéqéb, pûrâh;* Septante : ληνός, προλήνιον, ὑπολήνιον; Vulgate : *torcular*), appareil servant à faire sortir le jus contenu dans les raisins, les olives, etc.

1° Le pressoir se compose essentiellement d'une cuve dans laquelle on fait arriver le jus des fruits. Cette cuve s'appelle *gaṭ*, ληνός. Le *yéqéb* désigne la même cuve, en tant que placée au-dessous de l'appareil à pression, ὑπολήνιον. Le προλήνιον est la cuve placée non plus au-dessous, mais en avant. La *pûrâh*, de *pûr*, « broyer », est l'appareil à pression. Le *torcular*, de *torqueo*, « tordre », a le même sens que *pûrâh*. Tous ces mots d'ailleurs désignent l'ensemble de l'appareil, bien qu'ils n'en nomment qu'une des parties. Parmi les pressoirs anciens, il y en a qui sont à torsion. Tel est un pressoir égyptien se composant d'un



164. — Pressoir égyptien à torsion. Beni Hassan. D'après Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., t. I, fig. 160, p. 383.

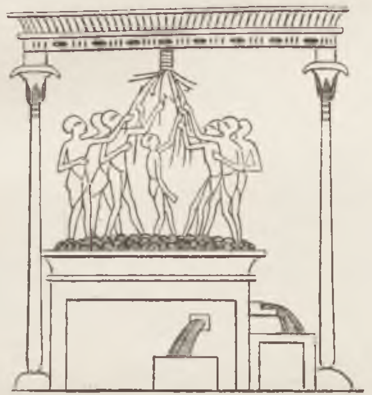
sac oblong et perméable, fixé par ses extrémités à deux poteaux (fig. 164). Quand le raisin est enfermé dans le sac, on soumet celui-ci à une forte torsion, et le raisin comprimé laisse échapper son jus dans une cuve, qui est un ὑπολήνιον. C'est là un *torcular* proprement dit. D'autres fois le raisin est foulé aux pieds (fig. 165). Un autre pressoir égygtien (fig. 166) consiste en un grand récipient dans lequel on a versé le raisin. Sept hommes le foulent aux pieds, en se tenant par les mains à des cordes qui pendent d'un chassis supérieur. Sur deux côtés du récipient, des cuves, qui sont des προλήνια, reçoivent le jus. Beaucoup de monuments anciens représentent des vendangeurs qui foulent aux pieds le raisin ou d'autres fruits dans des cuves. Cf. *Dict. d'archéol. chrét.*, t. I, fig. 385, col. 1616; fig. 387, col. 1617; fig. 411, col. 1643; fig. 973, col. 2871, etc. Dans le pressoir à levier (fig. 167), primitivement employé en Grèce et en Italie, une lourde pierre pèse sur les raisins ou les olives. Ces fruits sont retenus par un panier ou par des lattes. Une longue poutrelle, articulée à l'une de ses extrémités, sert à soulever la pierre pour placer le panier, et ensuite à augmenter la pression par la pesée que des hommes exercent à l'extrémité libre. Ce pressoir parvenait à extraire ce qui restait de jus dans les raisins déjà foulés, ou l'huile dans les olives déjà écrasées. D'autres pressoirs moins encombrants furent inventés par la suite. Cf. Rich, *Dict. des antiquités romaines et grecques*, trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 655-659. — Les pressoirs à huile de Palestine ressemblaient un peu à des meules à blé. Voir t. III, fig. 157, col. 773. Sur une pierre creusée en cuvette, une meule pouvait tourner, soit à la main, soit à l'aide d'une traverse de bois

passant à travers la meule et mise en mouvement par des hommes ou des animaux. — « Encore aujourd'hui, en Palestine et en Syrie, on creuse le pressoir dans la vigne. Le raisin est entassé sur une aire de fortes



165. — Pressoir égyptien dans lequel le raisin est foulé aux pieds.
D'après Wilkinson, *Manners and customs of anc. Egyptians*, 2e édit., t. II, p. 192.

dalles, entourée d'une bordure en pierres et adossée à une muraille. Là il est foulé aux pieds, puis fortement pressé à l'aide de poutres engagées dans le mur. Le moût s'écoule dans des fosses, profondes d'un mètre,



166. — Grand pressoir égyptien. Thèbes.
D'après Wilkinson, *Manners*, t. I, fig. 162, p. 385.

enduites avec soin. Quand il y a déposé ses impuretés, on le porte dans une chaudière établie tout auprès, où il reçoit une légère cuisson avant d'être mis en barils pour fermenter. On rencontre quelquefois des pressoirs de ce genre tout entiers taillés dans le roc. » Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 261.

2° La Palestine était un pays de vignes. Aussi les pressoirs sont-ils l'objet d'assez nombreuses mentions dans la Bible. Le pressoir ou la cuve sont nommés pour désigner leurs produits. Num., XVIII, 27, 30; Deut., XV, 14; XVI, 13; IV Reg., VI, 27. Gédéon battait son froment sur son pressoir, c'est-à-dire sur l'aire dallée qui servait d'ordinaire à presser le raisin. Jud., VI, 11. Des pressoirs sont signalés près du Jourdain, Jud., VII, 25, et dans le voisinage de Sichem. Jud., IX, 27. Job, XXIV, 11, parle des pauvres gens que le riche occupe à exprimer l'huile dans ses celliers et à fouler la vendange au pressoir. Dans une vigne, on bâtissait d'ordinaire une tour et un pressoir, Is., V, 2; Matth., XXI, 33; Marc,, XII, 1, le pressoir pour faire le vin sur place, la tour pour y poster un veilleur chargé d'écarter les maraudeurs. Voir TOUR. Zacharie, XIV, 10, parle de « pressoirs du roi » attenant à l'enceinte même de Jérusalem, et probablement voisins des jardins royaux, au sud de la ville. Voir t. III, col. 1132. Gethsémani marque l'emplacement d'un pressoir à huile. Voir t. III, col. 230. Les villes de Geth, « pressoir », Géthaïm, « les deux pressoirs », Gethhépher, « le pressoir de l'excavation », ont dû leur origine à des pressoirs. Voir t. III, col. 223, 227, 228. On trouve encore en Palestine de nombreux restes d'anciens pressoirs (fig. 169), plus ou moins déformés et enfouis sous la terre et les broussailles, dans les collines du sud de la Judée, entre Hébron et Bersabée; il y en a beaucoup au mont Carmel et aux environs de Caïffa, en Galilée et spécialement près de Cédès. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 409. — Néhémie rappela à l'ordre des hommes qu'il vit fouler au pressoir un jour de sabbat. II Esd., XIII, 15. A l'Israélite fidèle, il était promis que sa cuve déborderait de vin nouveau. Prov., III, 10. Par contre, en Moab, châtié par le Seigneur, le vendangeur ne foule plus le vin dans les cuves, Is., XVI, 10, et, chez les Israélites infidèles, quand on venait au pressoir pour y puiser cinquante mesures, il n'y en avait que vingt, Agg., II, 17, ou bien on pressait l'olive

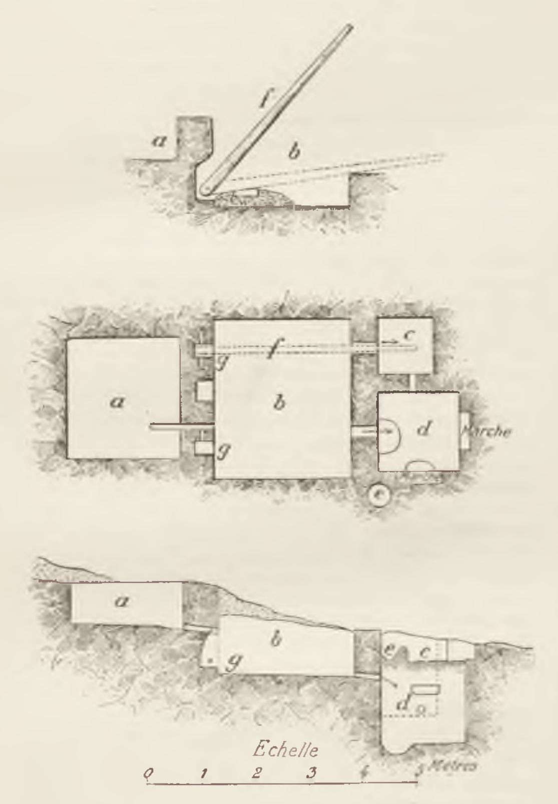


167. — Pressoir romain. D'après Rich, *Dict. des antiquités*, p. 656.

et le raisin, mais on n'en jouissait pas. Mich., vi, 15. Cf. Ose., ix, 2. — On chantait et on poussait des cris de joie en foulant le raisin au pressoir. Le Seigneur fait dire de Moab, Jer., xlviii, 33 :

J'ai fait tarir le vin des cuves;
On ne le foule plus au bruit des cris de joie :
Ce sont des cris de guerre et non des cris de joie.

3° Le pressoir fournit matière à des comparaisons expressives. L'auteur de l'Ecclésiastique, xxxiii, 16, 17, après avoir consacré ses veilles à la sagesse, se dit sem-



168. — Pressoir à vin, antique, taillé dans le roc, à Aïn Karim. — On foule le raisin en *a*, d'où il s'écoule dans le bassin *b*, qui est de 1 mètre plus profond et plus large. Dans sa partie méridionale, qui est moins profonde, il y a trois niches, dont les deux latérales sont percées de trous, devant lesquels il y avait sans doute un clou qui devait servir à fixer des leviers pour presser. Voir fig. 167. Les raisins foulés en *a* passaient donc, comme le montre la section, en *b*, où on les pressait encore davantage au moyen de pièces de bois et de leviers. Le liquide s'écoulait alors par les trous en *e* et *d* ; *c* est beaucoup plus étroit et n'a que 1m40 de profondeur, tandis que *d* a environ 2 mètres de large et 2m30 de profondeur. De *c* à *d* il y a un trou rond par où le liquide peut passer du premier dans le second. Ce dernier a des marches au nord et à l'est. Sur le roc, près de la marche à l'est et au coin nord-est, il y a un creux en forme de coupe où l'on peut poser une jarre de terre sans qu'elle soit exposée à se renverser. — D'après Schick, *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1899, p. 41.

blable à celui qui grapille les raisins après la vendange et qui pourtant, comme le vendangeur, remplit le pressoir. Au temps messianique, les cuves regorgeront de vin nouveau et d'huile, Joel, ii, 24, symboles de l'abondance des biens spirituels. — Le pressoir est la figure de l'épreuve et du châtiment qui écrasent. Les Chaldéens ont écrasé les jeunes hommes de Juda et le Seigneur a foulé au pressoir les jeunes filles. Lam., i, 15. A la même idée se rapporte la pression, θλῖψις, *pressura,* de la femme qui enfante, Joa., xvi, 21, et celle qu'endure le chrétien de la part des persécuteurs. Joa., xvi, 33; II Cor., i, 4; Phil., i, 17. — Dieu, dans l'exercice de sa puissance ou de sa justice, est comparé au vendangeur qui travaille au pressoir. Isaïe, lxiii, 2-6, représente en ces termes le jugement exercé contre Édom, figure des ennemis des serviteurs de Dieu :

Pourquoi y a-t-il du rouge à ton vêtement,
Et tes habits sont-ils comme quand on foule au pressoir?
J'ai été seul à fouler au pressoir,
Et parmi les peuples personne n'a été avec moi;
Je les ai foulés dans ma colère,
Écrasés sous mes pieds dans ma fureur;
Le jus a jailli sur mes habits
Et j'ai souillé tout mon vêtement...
J'ai écrasé les peuples dans ma colère...
Et j'ai fait couler leur sang à terre.



169. — Pressoir à huile, trouvé à Taanach.
D'après E. Sellin, *Eine Nachlese aus dem Tell Ta'annak*, dans les *Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften Ph. hist. Kl.*, Vienne, 1906, fig. 43, p. 27.

On voit ici le vendangeur, se plaignant d'être seul à l'ouvrage quand d'ordinaire plusieurs foulent sur la même aire. Il se met cependant à la tâche avec ardeur; le jus du raisin jaillit sur ses habits qu'il rougit et tombe en bas de la cuve. Jérémie, xxv, 30, montre le Seigneur sur le point de châtier Jérusalem par le glaive des Chaldéens : il fait entendre à tous les habitants de la terre le cri des vendangeurs qui foulent le raisin. Joël, iii, 13, parlant de la vengeance qui va fondre sur les ennemis du peuple de Dieu, s'écrie :

Venez, foulez, car le pressoir est plein,
Les cuves regorgent, tant est grande leur malice.

Saint Jean se sert des mêmes figures pour décrire le jugement du monde. « L'ange vendangea la vigne de la terre et il en jeta les grappes dans la grande cuve de la colère de Dieu. La cuve fut foulée hors de la ville, et il en sortit du sang jusqu'à la hauteur du mors des chevaux. » Apoc., xiv, 19, 20. C'est le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs « qui foulera la cuve du vin

de l'ardente colère du Dieu tout-puissant. » Apoc., XIX, 15. Plusieurs Psaumes ont en titre dans les versions : ὑπὲρ τῶν ληνῶν, *pro torcularibus*, « pour les pressoirs ». Ps. VIII, 1; LXXX, 1; LXXXIII, 1. Il y a en hébreu *al hag-gittît*, « sur la gittît ». Ce mot est le nom d'un instrument. Voir GITTITH, t. III, col. 245.

E. LESÊTRE.

PRÊT, mise d'une somme d'argent ou d'un objet à la disposition de quelqu'un qui doit les rendre. En hébreu, le verbe *lâvâh* signifie « emprunter » au kal, et « prêter » à l'hiphil causatif; Septante : δανείζειν, κιχράναι; Vulgate : *commodare*. Le verbe *nâšâh* a le même sens.

I. LA LOI. — 1° La loi mosaïque considérait le prêt comme un service essentiellement désintéressé qu'il fallait rendre au prochain dans le besoin. « Si tu prêtes de l'argent à quelqu'un de mon peuple, au pauvre qui est avec toi, tu ne seras pas à son égard comme un créancier, tu n'exigeras pas de lui d'intérêt. » Exod., XXII, 25. La prescription est répétée dans le Lévitique, XXV, 35-37 : « Si ton frère devient pauvre et que sa main s'affaiblisse près de toi, tu le soutiendras, fût-il étranger, afin qu'il vive auprès de toi. Ne tire de lui ni intérêt ni profit, mais crains ton Dieu et que ton frère vive avec toi. Tu ne lui prêteras point ton argent à intérêt, et tu ne lui donneras point de tes vivres pour en tirer profit. » L'étranger est ici le *gêr*, admis à vivre au milieu des Israélites en respectant leurs lois religieuses et sociales. Voir PROSÉLYTE. Le Deutéronome, XXIII, 19, 20, revient une troisième fois sur le même objet : « Tu n'exigeras de ton frère aucun intérêt ni pour argent, ni pour vivres, ni pour aucune chose qui se prête à intérêt. » — L'intérêt porte en hébreu différents noms. On l'appelle d'abord *nêšêk*, du verbe *nâšak*, « mordre », parce que c'est mordre et dévorer le débiteur pauvre que de l'obliger à rendre quelque chose de plus que ce qu'on lui a prêté. L'araméen *nekat*, « mordre » donne de même *nûktâ'*, « intérêt »; l'arabe *qraṣ* signifie à la fois « ronger » et « tirer intérêt »; Aristophane, *Nub.*, I, 12, emploie l'expression δάκνεσθαι ὑπὸ τῶν χρεῶν, « être mordu par les dettes », et Lucain, I, 181, qualifie l'usure de *vorax*, « dévorante ». Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 922. Les versions traduisent *nêšêk* par τόκος et *usura*. Du verbe *râbâh*, « augmenter, multiplier », sont tirés deux autres noms de l'intérêt : *marbît* et *ṭarbît*, que les versions rendent par πλεονασμός, « surplus », *superabundantia*. L'intérêt d'un prêt se présentait donc aux Hébreux sous un double aspect : celui d'une dureté à l'égard d'un homme déjà pauvre, et celui d'un profit en faveur d'un homme déjà riche. On comprend qu'à ces titres il ait été prohibé par une loi qui visait à resserrer les liens de fraternité entre tous les membres de la famille israélite.

2° S'il ne pouvait exiger d'intérêt, du moins le prêteur avait le droit de prendre un gage sur son débiteur. S'il en eût été autrement, certains débiteurs auraient abusé de la situation pour se faire prêter sans intention de rendre, et bien des riches auraient refusé de prêter, à cause des risques à courir; et, en définitive, c'eût été au détriment du pauvre. Mais la loi imposait certaines conditions à celui qui se nantissait d'un gage prélevé sur les biens de son débiteur. Voir DETTE, t. II, col. 1394, 1395. Plus tard, la solvabilité du débiteur fut garantie par des cautions. Voir t. II, col. 1395. — L'institution des années jubilaires et sabbatiques apportait certaines restrictions aux droits naturels du prêteur. A l'année jubilaire, chaque famille devait rentrer dans sa propriété foncière. Dès lors, le gage pris sur cette propriété devenait caduc. Il ne s'ensuit nullement, comme le prétend Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 3, que les dettes s'éteignaient par le fait même. Rien dans les textes sacrés n'autorise à l'admettre. Voir JUBILAIRE (ANNÉE), t. III, col. 1752-1753. L'effet de l'année sabbatique était purement suspensif. Comme, cette année-là, le sol n'était pas cultivé et ne rapportait rien, celui qui avait fait un prêt ne pouvait en exiger la restitution d'un Israélite. L'approche de l'année sabbatique ne devait même pas empêcher de prêter au pauvre, sous prétexte qu'on ne rentrerait pas dans ses fonds toute la durée de cette année. Le Seigneur voulait que l'Israélite aisé eût le cœur mieux placé et n'hésitât pas à proroger d'une année entière l'échéance de la dette. Deut., XV, 1-3, 7-11. Ce précepte n'était pas d'une observation très onéreuse dans un pays et dans un temps où l'argent n'avait qu'une valeur représentative et n'était pas considéré comme portant profit par lui-même.

3° Vis à vis de l'étranger, *nokri*, ἀλλότριος, de celui qui n'était pas agrégé à la nation comme le *gêr*, les droits de l'Israélite avaient plus d'extension. On pouvait exiger de lui le paiement de la dette même l'année sabbatique. Deut., XV, 3. De plus, il était permis de lui prêter à intérêt. Deut., XXIII, 20. Cette faculté comptait parmi les faveurs accordées par Jéhovah à son peuple : « Tu feras des prêts à beaucoup de nations et toi tu n'emprunteras pas. » Deut., XV, 6; XXVIII, 12. Or ces prêts comportaient intérêt; autrement les Israélites ne les eussent jamais consentis à des peuples vis-à-vis desquels aucune obligation ne les liait, ni en justice, ni en charité. Chez les Babyloniens, on prêtait à intérêt. Le code d'Hammourabi prévoit plusieurs fois le paiement d'un capital et des intérêts, *kaspu u ṣibat-su*. Scheil, *Textes élamitiques-sémitiques*, Paris, 1902, p. 49; art. 48-51, p. 41-43. Cf. Buhl, *La société israélite d'après l'A. T.*, trad. de Cintré, Paris, 1904, p. 155-160. L'intérêt était de 20 et parfois même de 25 pour 100. Cf. Rawlinson, *Cun. Insc. W. As.*, t. II, pl. 12, col. 1, 20, 21; t. III, pl. 47, 9. Les prêtres babyloniens faisaient fructifier les immenses ressources accumulées dans les temples, trafiquaient sur l'argent et servaient d'intermédiaires entre prêteurs et emprunteurs, avec intervention de scribe public et usage du gage, de la caution, de l'amortissement et de la saisie. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 679, 750. Les Israélites ne faisaient donc que suivre un usage commun en tirant intérêt de ce qu'ils prêtaient aux étrangers. — Par contre, si l'Israélite devenait infidèle à son Dieu, les malédictions devaient tomber sur lui, celle-ci entre autres : « L'étranger qui vit au milieu de toi s'élèvera de plus en plus au-dessus de toi, tandis que toi, tu descendras toujours plus bas; il te prêtera, et tu ne lui prêteras pas; il sera en tête, et tu seras à la queue. » Deut., XXVIII, 43, 44. L'étranger en question est le *gêr*, admis à vivre au milieu d'Israël et astreint à ses lois. Par conséquent, s'il prêtait à un Israélite, il ne devait pas réclamer d'intérêt, et c'était déjà une humiliation pour l'Israélite que d'en être réduit à emprunter sans avoir le moyen de prêter. Mais, pour la suite, on ne prêta guère sans intérêt dans de pareilles conditions.

II. LA PRATIQUE. — 1° Les prescriptions de la loi sur les prêts n'ont pas toujours été strictement observées. La femme dont Élisée multiplia l'huile pour l'aider à payer sa dette avait vu ses deux enfants réduits en esclavage par un créancier impitoyable. IV Reg., IV, 1. Le texte ne dit pas si ce créancier était Israélite ou étranger. S'il était Israélite, il avait outrepassé ses droits; car la loi permettait à l'Israélite pauvre de se vendre comme esclave jusqu'à l'année jubilaire, Exod., XXV, 39; elle n'autorisait pas un créancier à le réduire de force en esclavage. Il est assez probable que le créancier était étranger, car le fait se passait dans le royaume du nord; on est alors en droit d'incriminer les compatriotes de cette veuve « d'entre les femmes des fils des prophètes », qui avaient laissé cette violence s'exercer sans

venir au secours de la malheureuse famille. — Après la captivité, les gens du peuple se virent obligés, pour se nourrir et pour payer le tribut, d'emprunter de l'argent en engageant tous leurs biens et même de mettre leurs enfants en esclavage. II Esd., v, 2-5. Les créanciers étaient des Juifs. Néhémie les réprimanda sévèrement en leur disant : « Vous prêtez donc à intérêt à vos frères! » Et, prêchant lui-même d'exemple, il décida les riches à faire abandon des biens qu'on leur avait engagés et de l'intérêt qu'ils avaient exigé. Cet intérêt se montait à un centième de l'argent, du vin et de l'huile. II Esd., v, 7-12. Bien que peu élevé, il ne laissait pas cependant d'être contraire à la loi et onéreux pour les pauvres gens. — Dans une des paraboles de Notre-Seigneur, un débiteur est condamné à être vendu, avec sa femme, ses enfants et tous ses biens, afin d'acquitter la dette. Matth., XVIII, 25. Ici le divin Maître se réfère sans doute à la législation romaine, qui était très dure pour les débiteurs insolvables et permettait de les mettre à mort ou de les vendre hors de Rome. Cf. Aulu-Gelle, XX, 1, 47.

2° Les prophètes ont quelques allusions aux prêts qui se faisaient de leur temps. Isaïe, L, 1, suppose des débiteurs vendus à des créanciers. Jérémie, XV, 10, dit en parlant des antipathies dont il est l'objet : « Je n'ai rien prêté, et tous me maudissent. » Celui qui prêtait était donc habituellement maudit, soit à cause de sa dureté, soit par suite de l'ingratitude de son débiteur. Le même prophète constate que de son temps, et même bien avant son époque, on n'obéissait plus à la loi qui ordonnait de libérer, à l'année sabbatique, les esclaves israélites qui avaient dû se vendre par pauvreté ou pour acquitter des dettes. Jer., XXXIV, 9-16. — Amos, II, 8, accuse les riches d'Israël de s'étendre près de chaque autel sur des vêtements reçus en gage, et de boire dans les maisons de leur Dieu le vin de ceux qu'ils ont condamné à l'amende. Ce passage fait allusion à la loi qui permettait au prêteur de prendre en gage le manteau du prochain, à condition de le lui rendre pour la nuit. Exod., XXII, 26. Les riches faisaient ainsi un étalage scandaleux et un usage déshonorant des manteaux qui constituaient la preuve de leurs prêts. Probablement, ils ne songeaient nullement à les rendre au temps prescrit. Le vin provenant des amendes avait peut-être aussi été prélevé sur des débiteurs. — Ézéchiel, XVIII, 8, 13, dit que le juste rend au débiteur son gage, ne prête pas à usure et ne prend pas d'intérêt, tandis que le méchant fait tout le contraire. Mais il constate qu'à Jérusalem le prêt à intérêt s'était généralisé contrairement à la loi. Ezech., XXII, 12.

3° Les autres écrivains de l'Ancien Testament ont aussi quelques traits relatifs à la question du prêt. Dans Job, XXII, 6, on voit le méchant prendre sans motif des gages à ses frères et enlever les vêtements au misérable; il pousse devant lui l'âne de l'orphelin et retient en gage le bœuf de la veuve, tandis que, par sa faute, le pauvre est sans couverture contre le froid et passe la nuit sans vêtement. Job, XXIV, 3, 7. — Au maudit, on souhaite que le créancier s'empare de ce qui est à lui. Ps. CIX (CVIII), 11. Quant au juste, on lui fait honneur, comme d'une chose qui est loin de se pratiquer généralement, d'être compatissant et de prêter sans intérêt. Ps. XV (XIV), 5; XXXVII (XXXVI), 26; CXII (CXI), 5. — Pour l'auteur des Proverbes, XXII, 7, emprunter, c'est se faire l'esclave de celui qui prête. Par contre, avoir pitié du pauvre, c'est prêter à Jéhovah. Prov., XIX, 17. — L'Ecclésiastique renferme des remarques intéressantes sur le prêt et ses conséquences diverses :

Ne prête pas à plus puissant que toi,
Et si tu lui as prêté, tiens-le pour perdu.
Eccli., VIII, 15 (12).

Les puissants n'avaient donc guère l'habitude de rendre. L'insensé « prête aujourd'hui et redemandera demain ». Eccli., XX, 16 (14). On ne peut se fier à lui. C'est faire acte de miséricorde que de prêter au prochain qui est dans le besoin. Eccli., XXIX, 1, 2. Malheureusement, l'emprunteur n'est pas toujours délicat.

Beaucoup regardent comme une trouvaille ce qu'on leur a prêté,
Et causent de l'ennui à ceux qui les ont aidés...
Quand vient le moment de rendre, on prend des délais,
On exprime tout son chagrin, on accuse la dureté des temps.
Peut-on payer, le prêteur recevra la moitié à peine
Et encore croira à une bonne aubaine.
Si on ne le peut, on le frustre de son argent,
Et celui-ci se fait malgré lui de son obligé un ennemi
Qui le paie en malédictions et en injures,
Et qui, au lieu d'honneur, ne lui rend qu'outrage.
Eccli., XXIX, 4-6.

L'auteur observe que, pour ces raisons, beaucoup se refusent à prêter; il les exhorte cependant à le faire par charité pour leurs frères. Eccli., XXIX, 7-11. — De ces différents passages résulte cette conclusion que chez les Israélites, surtout aux époques d'affaissement religieux, l'amour du gain se manifestait chez ceux qui empruntaient et surtout chez ceux qui prêtaient. La loi était d'autant plus aisément violée qu'on prétendait par là se mettre d'accord avec la pratique des étrangers.

4° A l'époque évangélique, la situation n'est plus la même. On admet que l'argent prêté peut produire un intérêt. Notre-Seigneur, dans une parabole, fait allusion, sans un mot de blâme, aux opérations de banque qui rendaient l'argent productif. Matth., XXV, 27; Luc., XIX, 23. Chez les Romains, l'intérêt légal était de 12 pour 100 par an, et il s'accumulait d'année en année. Cf. Cicéron, *Attic.*, VI, 3, 5. A son disciple cependant, le Sauveur recommande de ne pas chercher à éviter celui qui veut lui emprunter. Matth., V, 42. Il ajoute même : « Si vous ne prêtez qu'à ceux dont vous espérez restitution, quel mérite avez-vous ? Car les pécheurs prêtent aux pécheurs afin de recevoir l'équivalent, τὰ ἴσα... Prêtez sans rien espérer, et votre récompense sera grande. » Luc., VI, 34, 35. Ces pécheurs sont sans doute des Juifs, car ils se contentent de recevoir l'équivalent du prêt, conformément à la loi mosaïque. Il y a dans le texte grec : μηδὲν ἀπελπίζοντες, ce que beaucoup d'anciens manuscrits latins traduisent : *nihil desperantes,* « sans désespérer de rien, » conformément au sens habituel du verbe grec, même dans les Septante. Is., XXIX, 19; Judith, IX, 11; Eccli., XXII, 26; XXVII, 24; II Mach., IX, 18. Notre-Seigneur voudrait donc dire qu'il faut prêter sans désespérer de rien, car, à défaut du débiteur, Dieu sera là pour récompenser le bienfaiteur. Mais le verbe grec peut aussi avoir, comme d'autres verbes de composition semblable, le sens « d'espérer en retour ». Ce sens s'accorde mieux avec l'ensemble du passage, dans lequel Notre-Seigneur préconise la pratique d'une charité absolument désintéressée; aussi est-il le plus généralement admis. Le mot ἀπελπίζοντες équivaudrait à ἀντελπίζοντες, « espérant en retour. » Cf. *Bulletin critique,* 15 juin 1894, p. 238; Knabenbauer, *Evang. sec. Luc.*, Paris, 1896, p. 239, 240. Cette sentence de Notre-Seigneur représente, de l'aveu de tous, non pas un précepte, mais un conseil à l'usage des parfaits. — Il y avait à Jérusalem un dépôt public dans lequel se conservaient les titres des créances. Au début du siège, les sicaires s'empressèrent d'y mettre le feu, afin de se concilier la faveur de la multitude ainsi libérée de ses dettes. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVII, 6. — L'Évangile ne mentionne qu'un seul prêt effectif, celui de trois pains. Luc., XI, 5.

5° La loi mosaïque autorisait les spéculations d'argent avec les étrangers, mais non avec les compatriotes. Cette disposition ne laissa pas que de devenir gênante quand les Israélites commencèrent à se lancer dans les

affaires et à exercer en grand le commerce de l'argent, qui ne permettait pas de différer le paiement des dettes à la septième année. Les prêtres eux-mêmes participaient à ces opérations financières. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 2. Pour éluder la difficulté, le créancier acceptait l'argent de son débiteur à titre de cadeau, ou bien l'on excluait de l'ordonnance légale les dettes pour lesquelles le créancier avait un gage. Hillel imagina un autre moyen, la προσβολή, qui consistait à lire à haute voix, devant le juge, une formule par laquelle on se réservait d'exiger son argent en tout temps. De la sorte, l'intérêt du commerce était sauf, mais non le texte de la loi. Cette déclaration prend le nom hébraïsé de *prôz-bôl* dans la Mischna. Cf. *Schebiith*, X, 3-7; *Gittin*, IV, 3; *Pea*, III, 6; *Moed Katan*, III, 3; *Kethuboth*, IX, 9; *Ukzin*, III, 10. Les titres déposés dans les archives publiques de Jérusalem étaient vraisemblablement accompagnés de cette déclaration. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 45, 363; F. Buhl, *La société israélite d'après l'A. T.*, trad. B. de Cintré, Paris, 1904, p. 173, 174.

H. Lesêtre.

PRÊTEUR (hébreu : *nôšéh*, de *nâšâh*, « prêter »; Septante : δανειστής; Vulgate : *creditor, fœnerator*), celui qui prête. — Voir Dette, t. II, col. 1394. Le prêteur met de l'argent ou un objet quelconque à la disposition de quelqu'un qui, tant qu'il n'a pas rendu ce qui lui a été prêté, demeure son débiteur, *lôvéh*, δανειζόμενος ὑπόχρεως, χρεωφειλέτης, *debitor*. Il y a des prêteurs impitoyables, IV Reg., IV, 1, d'autres qui sont miséricordieux. Luc., VII, 41. Ils sont les uns et les autres sous le regard de Dieu. Prov., XXIX, 13. On vendait au prêteur des esclaves pour acquitter ses dettes, Is., L, 1, ou lui-même prenait tout dans la maison de son débiteur. Ps. CIX (CVIII), 11. Au jour du grand jugement de Dieu, tous les hommes se trouveront dans la même situation, le prêteur comme l'emprunteur, le débiteur comme le créancier. Is., XXIV, 2. Voir Emprunt, t. II, col. 1764; Prêt, col. 617.

H. Lesêtre.

PRÉTOIRE (grec : τὸ πραιτώριον), mot dérivé du latin *prætorium*, lequel est passé en grec. Il désignait primitivement, chez les Romains, dans les camps de marche, la tente du général en chef (*prætor*). Cf. Tite-Live, VII, 12; X, 33. Il s'appliqua ensuite au conseil de guerre ou réunion des officiers supérieurs qui se tenait dans cette tente, Tite Live, XXVI, 15; XXX, 5; XXXVII, 5, et, dans les camps permanents, au quartier général du commandant en chef. Lorsque l'empereur devint théoriquement le général par excellence, l'*imperator*, sa résidence prit le nom de *prætorium*, et, comme d'habitude il demeurait à Rome, il y eut, à côté de *prætoria* changeant avec ses déplacements, un *prætorium* fixe dans la capitale. A la tête de ce dernier étaient les préfets du prétoire, *præfecti prætorio*, et les *prætoriani* étaient spécialement chargés de le garder. Tacite, *Ann.*, I, 20; II, 11, 24; IV, 46. Mais, même alors, le mot continua à être employé, comme auparavant, dans le sens de « résidence du gouverneur » et particulièrement de « logement réservé au gouverneur dans ses déplacements ». Cicéron, *In Verr.*, II, IV, 28; V, 35. Par une dernière extension, il devint synonyme de maison riche, palais, et même de maison d'habitation opposée aux constructions agricoles. Cf. R. Cagnat, *Prætorium*, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, Paris, t. VII, p. 640. — Ce nom ne se trouve que dans le Nouveau Testament. Dans les Évangiles, Matth., XXVII, 27; Marc., XV, 16; Joa., XVIII, 28, 33; XIX, 9, et dans les Actes des Apôtres, XXIII, 35, il désigne la résidence du gouverneur romain. Dans l'Épître aux Philippiens, I, 13, il a un sens que nous aurons à déterminer.

I. Dans les Évangiles. — Le prétoire, dans les Évangiles, soulève une question fort débattue de nos jours, à savoir l'emplacement qu'il occupait à Jérusalem au moment de la Passion du Sauveur. Commençons par examiner les données scripturaires.

1° *Données évangéliques.* — C'est de chez Caïphe que les Juifs conduisirent Jésus au prétoire, chez Pilate. Matth., XXVII, 2; Marc., XV, 1; Luc., XXIII, 1; Joa., XVIII, 28. « C'était le matin, et ils n'entrèrent pas eux-mêmes dans le prétoire, afin de ne pas se souiller et de pouvoir manger la Pâque. Pilate sortit donc au devant d'eux, ἐξῆλθεν... ἔξω; Vulgate : *exivit... foras.* » Joa., XVIII, 28-29. Après leur avoir demandé quelle accusation ils portaient contre cet homme et entendu leur réponse, il « rentra dans le prétoire, et appela Jésus », qu'il interrogea sur sa royauté. Joa., XVIII, 33-37. « Il sortit de nouveau au devant des Juifs » et leur proposa de relâcher le prisonnier à l'occasion de la fête de Pâque; mais ceux-ci réclamèrent Barabbas. Joa., XVIII, 38-40. « Alors donc Pilate ordonna de saisir Jésus et de le flageller. Et les soldats (le conduisant dans la cour, qui est le prétoire, ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον, Marc., XV, 16) tressèrent une couronne d'épines qu'ils lui mirent sur la tête, et le revêtirent d'un manteau de pourpre; puis ils s'avançaient vers lui en disant : « Salut, roi des Juifs! » et ils lui donnaient des coups de verge. Pilate sortit de nouveau et leur dit : « Voici, je vous l'amène pour que vous « sachiez que je ne lui trouve aucun crime. » Jésus sortit donc, portant la couronne d'épines et le manteau de pourpre, et il leur dit : « Voici l'homme! » Joa., XIX, 1-5. Devant les cris de mort poussés par les Juifs, Pilate « rentra de nouveau dans le prétoire » et fit subir un nouvel interrogatoire à Jésus. Joa., XIX, 7-11. Accusé de n'être pas l'ami de l'empereur, « Pilate fit sortir Jésus, ἤγαγεν ἔξω, et s'assit sur le tribunal, ἐπὶ βήματος, à l'endroit appelé Lithostrotos, en hébreu Gabbatha. » Enfin « il le leur livra chargé de liens pour être crucifié. » Joa., XIX, 12-16. — Voilà tout ce que nous apprend l'Évangile : le prétoire où demeurait Pilate, d'où il sortit, et où il rentra plusieurs fois au cours de ces différentes scènes, le lieu témoin de l'interrogatoire, de la flagellation, du couronnement d'épines et de la condamnation de Jésus, était précédé d'une place où la foule des Juifs put se rassembler et d'un lieu « élevé » (*Gabbatha*) et « pavé en pierre » (*Lithostrotos*) où le gouverneur établit son tribunal. Saint Marc nous parle d'une cour intérieure ou atrium, qui était le prétoire. Mais dans quel endroit de la ville se trouvait-il? Le texte sacré ne nous le dit pas. Interrogeons l'histoire.

2° *L'histoire.* — Le prétoire, chez les Romains, n'était pas un édifice spécial, semblable à nos palais de justice, affecté aux audiences et aux jugements du tribunal; c'était, nous l'avons dit, la résidence du gouverneur de province, qui y jugeait cependant les cas soumis à sa juridiction et y rendait ses sentences, puisqu'il était non seulement le chef de l'armée, mais encore le chef du gouvernement. Les procurateurs de Judée n'habitaient pas ordinairement Jérusalem, mais Césarée maritime, où ils occupaient le palais d'Hérode, qui est appelé πραιτώριον τοῦ Ἡρώδου, Act., XXIII, 35, à propos de la comparution de saint Paul devant Félix. Ils venaient dans la ville sainte à l'époque des grandes fêtes de l'année, lorsque la multitude des Juifs rassemblés à ces occasions pouvait amener et amenait souvent des émeutes. Pilate s'y trouvait donc à cause de la fête de Pâque. Mais où habitait-il? L'histoire nous éclaire un peu en nous apprenant qu'il devait, comme à Césarée, occuper un des palais d'Hérode, mais elle ne nous dit pas lequel. Nous savons, en effet, qu'Hérode le Grand agrandit et embellit la citadelle Antonia, située à l'angle nord-ouest de l'enceinte du Temple. Il en fit non seulement une forteresse remarquable, mais

encore un palais, renfermant des galeries et de somptueux appartements. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 4; XVIII, IV, 3; *Bell. jud.*, I, XXI, 1; V, IV, 2; V, 8. Voir ANTONIA, t. I, col. 712. Elle est appelée παρεμβολή, Vulgate : *castra*), Act., XXI, 34, 37; XXII, 24; XXIII, 10, 16, 32; elle servait, en effet, de caserne à la garnison romaine, mais elle offrait en même temps au gouverneur une résidence agréable. Hérode cependant fit construire un autre palais, plus splendide encore, à l'angle nord-ouest de la ville, sur l'emplacement actuel de la citadelle. Flanquée de trois tours énormes, appelées Hippicus, Phasaël et Mariamne, cette maison royale était, à l'intérieur, d'une richesse extraordinaire. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 4. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1373. Il est certain qu'elle offrait plus d'attraits encore que l'Antonia. Le procurateur Gessius Florus s'y installa, et nous le voyons un jour établir devant le palais son tribunal, près duquel se rassemblent les princes des prêtres et les principaux de la ville. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIV, 8. Le contexte, II, XV, 5, 6, montre bien qu'il s'agit ici d'une demeure royale distincte, de l'Antonia. Cependant on peut dire que, pendant les fêtes de Pâque, le gouverneur avait tout intérêt à occuper la citadelle, d'où il pouvait mieux surveiller les agissements des Juifs dans le Temple et parer plus vite à toute éventualité. Cherchons un peu plus de lumière dans la tradition.

3° *La tradition.* — Le premier témoin est le Pèlerin de Bordeaux. Dans son itinéraire de l'an 333, après avoir parlé de la maison de Caïphe, qu'il visita sur le mont Sion, c'est-à-dire sur la colline occidentale, et de l'endroit où fut le « palais de David », il ajoute : « De là, en sortant de l'enceinte de Sion et en se rendant à la *porte napolitaine* (aujourd'hui *bâb el-Amûd*, appelée aussi porte de Naplouse et de Damas), on a, *à droite, en bas, dans la vallée* les murs où fut la maison ou le prétoire de Ponce Pilate. Là, le Seigneur fut entendu avant sa passion. A gauche, est le monticule du Golgotha où le Seigneur fut crucifié. » Cf. *Itinera Terræ Sanctæ*, edit. T. Tobler, Genève 1877, t. I, p. 18. Ce texte, comme les autres, sera discuté plus loin. — Un passage de la *Vie de Pierre l'Ibère* nous apprend que, au Ve siècle, il y avait une *église de Pilate.* Quelle que soit la valeur intrinsèque de la vision qu'il relate, l'itinéraire dont il est question est clairement tracé : parti du *Martyrium* de saint Étienne, Pierre « courut au saint Golgotha et au tombeau; puis il *descendit* à l'église qui est dite de Pilate et de là à celle du paralytique (Sainte-Anne) et ensuite à Gethsémani. » Cf. J.-B. Chabot, *Pierre l'Ibérien*, dans la *Revue de l'Orient latin*, Paris, t. III, 1895, p. 381-382. — A cette église succéda un peu plus tard la basilique de *Sainte Sophie.* Nous lisons dans le *Breviarius de Hierosolyma* (vers 530) : « De là, vous allez à la maison de Caïphe, où saint Pierre renia [le Sauveur] et où une grande basilique est dédiée à saint Pierre. Vous vous rendez ensuite à la maison de Pilate, où celui-ci livra aux Juifs le Seigneur flagellé, et où il y a une grande basilique, appelée *Sainte Sophie*, avec une chambre où le Sauveur fut dépouillé de ses vêtements et flagellé. » Cf. *Itinera Terræ Sanctæ*, p. 59. — Théodose, *De Terra Sancta* (vers 530), dit de son côté : « De la maison de Caïphe jusqu'au prétoire de Pilate, il y a cent pas. Là est l'église de *Sainte-Sophie;* tout auprès, saint Jérémie fut jeté dans une citerne. De la citerne où fut jeté le prophète Jérémie jusqu'à la piscine de Siloé, il y a cent pas. De la maison de Pilate jusqu'à la piscine probatique, il y a plus ou moins cent pas; là le Seigneur guérit le paralytique. » Cf. *Itinera Terræ Sanctæ*, p. 65. — En l'année 570 environ, nous avons le témoignage d'Antonin le Martyr, *De Locis Sanctis :* « Nous avons prié dans le prétoire où le Seigneur fut entendu et où est actuellement la basilique de *Sainte-Sophie.* Devant les ruines du Temple de Salomon, l'eau coule vers la fontaine de Siloé, près du portique de Salomon. Dans la même basilique, il y a le siège sur lequel s'assit Pilate quand il écouta le Seigneur, et une pierre quadrangulaire qui se trouvait au milieu du prétoire. C'est sur celle-ci que le Seigneur fut élevé quand il fut interrogé par Pilate, afin qu'il fût entendu et vu de tout le peuple; et il y laissa l'empreinte de ses pieds. » Cf. *Itinera Terræ Sanctæ*, p. 104. L'église de Sainte-Sophie disparut sous le fléau de l'invasion persane, en 614, et près de 400 chrétiens arrosèrent de leur sang le sol de l'antique prétoire, s'il faut en croire une relation arabe. Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, Paris, t. II, 1896, p. 148. — Il faut arriver au commencement du IXe siècle pour retrouver mention du prétoire. L'auteur du *Commemoratorium de casis Dei*, vers 808, dans le recensement qu'il fait des prêtres et clercs desservant les sanctuaires de Jérusalem en compte cinq *dans le Prétoire.* Cf. *Itinera hierosolymitana*, édit. Tobler et Molinier, Genève, 1880, t. I, p. 301. On pourrait croire d'après le contexte qu'il place ce lieu saint sur le mont Sion, avec l'église de Saint-Pierre; il ne faut peut-être pas trop presser cette conclusion.

Nous verrons cependant s'accréditer, au temps des croisades, la tradition qui place le prétoire sur le mont Sion. Un des premiers historiens de cette époque, l'auteur des *Gesta Francorum expugnantium Jerusalem*, déclare que, au moment où les croisés entrèrent pour la première fois dans la ville sainte, il était difficile de reconnaître certains sanctuaires, en particulier ceux qui marquaient le théâtre des diverses scènes du procès de Notre-Seigneur. Après avoir visité l'église de Sainte-Anne et la piscine Probatique, il ajoute : « La flagellation de Jésus-Christ, le couronnement, la dérision et d'autres souffrances qu'il a endurées pour nous : mais il n'est pas facile à présent de reconnaître les endroits où ces faits s'accomplirent, surtout parce que la ville a été trop souvent depuis bouleversée et détruite. » Cf. J. Bongars, *Gesta Dei per Francos*, Hanau, 1611, p. 573. Cependant, en 1112 ou 1113, l'higoumène russe Daniel mentionne le prétoire à peu près dans la même direction que les pèlerins dont nous avons parlé. Cf. *Itinéraires russes en Orient*, trad. B. de Khitrowo, Genève, 1889, p. 18-19. Un petit traité des Lieux Saints intitulé : *De situ urbis Jérusalem*, et qui fut écrit entre 1130 et 1150, dit au sujet du prétoire : « [Jésus], étant retourné de là à Gethsémani, fut livré par Judas aux Juifs. Celui-ci le présenta lié à Anne et à Caïphe près du portique de Salomon, ensuite à Sion, au lieu qui est appelé Lithostrotos et qu'on montre à présent devant la porte de l'église. » Cf. M. de Vogüé, *Les églises de la Terre Sainte*, Paris, 1860, p. 427. C'est le commencement de la confusion. Plusieurs écrivains anonymes, que l'on ne croit pas antérieurs à 1145 ni postérieurs à 1170, placent le prétoire sur le mont Sion. Ainsi, pour n'en citer qu'un, l'*Innominatus VIII* dit : « Nous vînmes ensuite au mont Sion, où est la chapelle du Sauveur, appelée le prétoire de Pilate. Là, Notre-Seigneur fut couronné, lié, exposé aux dérisions et condamné par Pilate. » Cf. *Descriptiones Terræ Sanctæ a sæc. VIII-XV*, édit. Tobler, Leipzig, 1874, p. 194. — Vers 1165, Jean de Wurzbourg s'exprime de même. Cf. *Descriptiones T. S.*, p. 139. — Théodoric (1172) mêle les deux traditions. D'un côté, il parle de la maison de Pilate près de l'église Sainte-Anne; de l'autre, il montre le tribunal de Pilate sur le mont Sion. Cf. *Theodorici Libellus*, édit. Tobler, Paris, 1865, p. 10, 62-63. — Il est à remarquer cependant que, même à cette époque, la tradition maintient le lieu de la condamnation de Jésus du côté de l'église de Sainte-Anne et de la piscine probatique. C'est ainsi que, sur une carte topographique de Jérusalem, tracée vers l'an

1180, on lit, à gauche du chemin qui conduit *ad portam vallis Josaphat,* ces mots : *Hic flagellatus est Jhesus.* Cf. Rohricht, *Karten und Pläne zur Palästinakunde aus dem 7 bis 16 Jahrhundert,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. XV, 1892, p. 34-39, pl. I. On trouve de même dans Ernoul, *L'estat de la citez de Iherusalem* (vers 1231) : « A main destre de celle rue de Josaffas, avait un moustier c'on apeloit *le Repos.* Là dist on que Jhesu Cris reposa, quant on le mena crucefiier; et là estoit li prisons u il fu mis la nuit que il fu pris en Gessemani. Un poi avant, à main senestre de celle rue, estoit li *Maisons Pilate.* Devant celle maison avoit une porte par u on aloit al Temple. » Cf. *Itinéraires à Jérusalem* publiés par H. Michelant et G. Raynaud, Genève, 1882, p. 49.

Parmi les ouvrages du XIIIe siècle, il en est quelques-uns qui parlent vaguement du prétoire au mont Sion. Ainsi nous lisons dans *Les pelerinaiges por aler en Iherusalem* (vers 1231) : « Vers midi sur la cité de Iherusalem est Monte Syon : la fu la grant yglise qui est abatue, où Notre-Dame trespassa, et d'ilueques l'emportèrent li apostre à Josaphas, et iluec devant est une chapele où Nostre Sire fu iugiés et batus et flacillez et d'espines tormentés et coronés; ce fu le *Pretoire Cayfas* et sa maison. » Cf. Michelant et Raynaud, *Itinéraires à Jérusalem,* p. 96. Il en est de même dans *Les sains pelerinages que l'en doit requerre en la Terre Sainte,* et *Pelerinages et pardouns de Acre.* Cf. *Itinéraires à Jérusalem,* p. 104, 231. Ces descriptions, tout en ne parlant que du prétoire de Caïphe, placent néanmoins implicitement le tribunal de Pilate au mont Sion, puisqu'elles y localisent le couronnement d'épines. Cependant, vers la fin du même siècle, Riccoldo da Monte Croce s'exprime en ces termes au sujet du prétoire : « Et nous arrivâmes à l'église de Sainte-Anne... Tout près de là, nous trouvâmes la piscine probatique. En montant, nous rencontrâmes la maison d'Hérode et, tout près, la maison de Pilate, où nous vîmes le lithostrotos et le lieu où fut jugé le Seigneur, ainsi que l'endroit où se tint le peuple, sur la place, devant le palais, lorsque Pilate sortit au-devant des Juifs. » *Itinerarius,* édit. Laurent, *Peregrinatores medii ævi quatuor,* Leipzig, 1864, p. 111-112. — Au XIVe siècle, Marino Sanuto (1310), après avoir mentionné l'église de Sainte-Anne et la piscine probatique, l'une en face de l'autre, la première à droite, et la seconde à gauche d'une des portes de la ville, ajoute que, en allant directement vers la porte opposée ou porte Judiciaire, on trouve « la maison de Pilate », où l'Agneau de Dieu fut flagellé, couronné d'épines et enfin condamné à mort. Près de la maison de Pilate, il place « la maison d'Anne, à laquelle le Christ, pris par les Juifs à Gethsémani, fut d'abord conduit. » Près de la maison d'Anne, il signale « l'église de Sainte-Marie de Pamason (*Pasmus Virginis* sur le plan), où cette bienheureuse vierge tomba en syncope de douleur, en voyant son fils innocent porter sa croix. » Cf. Bongars, *Gesta Dei per Francos,* cap. X, p. 257. C'est ce qui est nettement marqué sur un plan du même auteur, tiré d'un manuscrit de Londres. Cf. Rohricht, *Marino Sanudo sen. als Kartograph Palästinas,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. XXI, 1898, p. 84, pl. 4. A remarquer que la maison de Pilate est placée en face de Notre-Dame du Spasme, du côté opposé de la rue, à l'angle de celle qui conduit à la porte de Saint-Etienne. — Au XVIe siècle, un pèlerin manceau, Greffin Affagart (1533-1534), décrit ainsi le Prétoire : « Plus loing un peu (au delà du carrefour où il place N.-D. du Spasme) est le prétoire de Pillate et aussi sa maison en laquelle Jésus fut flagellé et couronné d'espines. Mays il est à noter que la mayson estoyt tellement située que l'une partie estoyt d'un costé de la rue et l'autre part de l'autre, en faczon qu'on povoyt aller de l'une à l'autre par dessus une arche de pierre qui traversoyt la rue, faicte en manière de gallerye... Après, l'on va à la maison de saincte Anne. » Cf. J. Chavanon, *Relation de Terre Sainte par Greffin Affagart,* Paris, 1902, p. 95. Ici il n'y a plus de doute, l'emplacement du prétoire est bien marqué par l'arc de l'*Ecce Homo.* — Au XVIIe siècle, Quaresmius (1616) le montre au nord-ouest de l'enceinte du Temple, près de la tour Antonia, et décrit longuement l'état des lieux. Cf. Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ,* Anvers, 1639, t. II, lib. IV, cap. II. La tradition a continué sans interruption jusqu'à nos jours, et c'est là que les pélerins cherchent le commencement de la Voie douloureuse.

Si nous résumons, en dehors de toute hypothèse, les enseignements de la tradition, nous arrivons donc aux résultats suivants. Le prétoire, que saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.,* XIII, t. XXXIII, col. 820, déclare, au IVe siècle, « réduit en solitude, par la puissance de celui qui fut alors attaché à la Croix, » a, dès 333, son emplacement marqué *à droite* de la voie qui conduit de Sion à la porte de Naplouse, c'est-à-dire du sud au nord, et *en bas, dans la vallée* (du Tyropœon). Plus tard, il est indiqué par une *église* dite *de Pilate,* à laquelle on *descend* en venant du saint Sépulcre, et qui se trouve sur une ligne allant de l'ouest à l'est, vers la piscine Probatique. A cette église succède la basilique de *Sainte-Sophie,* que Théodose (vers 530) place à peu près à moitié chemin (quelle que soit la valeur de ses pas) entre la maison de Caïphe, sur le mont Sion, et la piscine probatique, et qu'Antonin le Martyr montre devant les ruines du Temple de Salomon, à un endroit où l'eau coule vers la fontaine de Siloé, c'est-à-dire le long de la vallée du Tyropœon. Après la destruction de la basilique, en 614, la tradition devient plus difficile à suivre; elle s'égare même au moment des croisades. Dès le début de la guerre sainte, on constate la difficulté de retrouver l'emplacement du prétoire. Trompés peut-être par une fausse lecture du texte évangélique : *Ad Caipham principem sacerdotum in prætorium,* au lieu de *a Caipha in prætorium,* Joa., XVIII, 28 (cf. Tischendorf, *Novum Testamentum græce,* édit. oct., Leipzig, 1869-1894, t. I, p. 932), et par certaines reliques transportées de l'ancien prétoire sur le mont Sion, les pélerins des XIIe et XIIIe siècles ont souvent cherché sur cette dernière colline le lieu de la flagellation, du couronnement d'épines et de la condamnation de Jésus. Il est cependant juste de remarquer que, même au milieu de ces fluctuations, les anciens jalons ne disparaissent pas complètement. Nous le voyons d'après l'hégoumène russe, Daniel (1112 ou 1113), Théodoric (1172), certaines cartes topographiques de Jérusalem (1180) et Ernoul (vers 1231). Au XIVe siècle, Marino Sanuto maintient les mêmes lignes. Enfin la tradition se précise et se fixe à l'ancienne citadelle Antonia. Mais, il faut l'avouer, ce n'est qu'en des temps assez éloignés des origines qu'elle se localise d'une façon aussi positive; les premiers témoins laissent le champ libre à des recherches qui peuvent se poursuivre le long de l'enceinte occidentale et septentrionale du Temple. Il nous reste donc à voir si l'archéologie peut nous apporter quelque lumière, et à examiner les diverses théories émises sur la question.

4° *Les hypothèses.* — D'après les données de l'histoire et de la tradition que nous venons d'exposer, nous sommes en face de deux hypothèses générales : le Prétoire se trouvait ou à l'ouest, sur le mont Sion, ou à l'est, sur ou vers la colline du Temple. Cette dernière, la plus importante, se subdivise en trois opinions, que nous aurons à étudier séparément.

A) *LE PRÉTOIRE AU MONT SION.* — Cette théorie, longtemps abandonnée, a été reprise de nos jours par Kreyenbühl, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft,* Giessen, t. III, 1902, p. 16 sq. L'au-

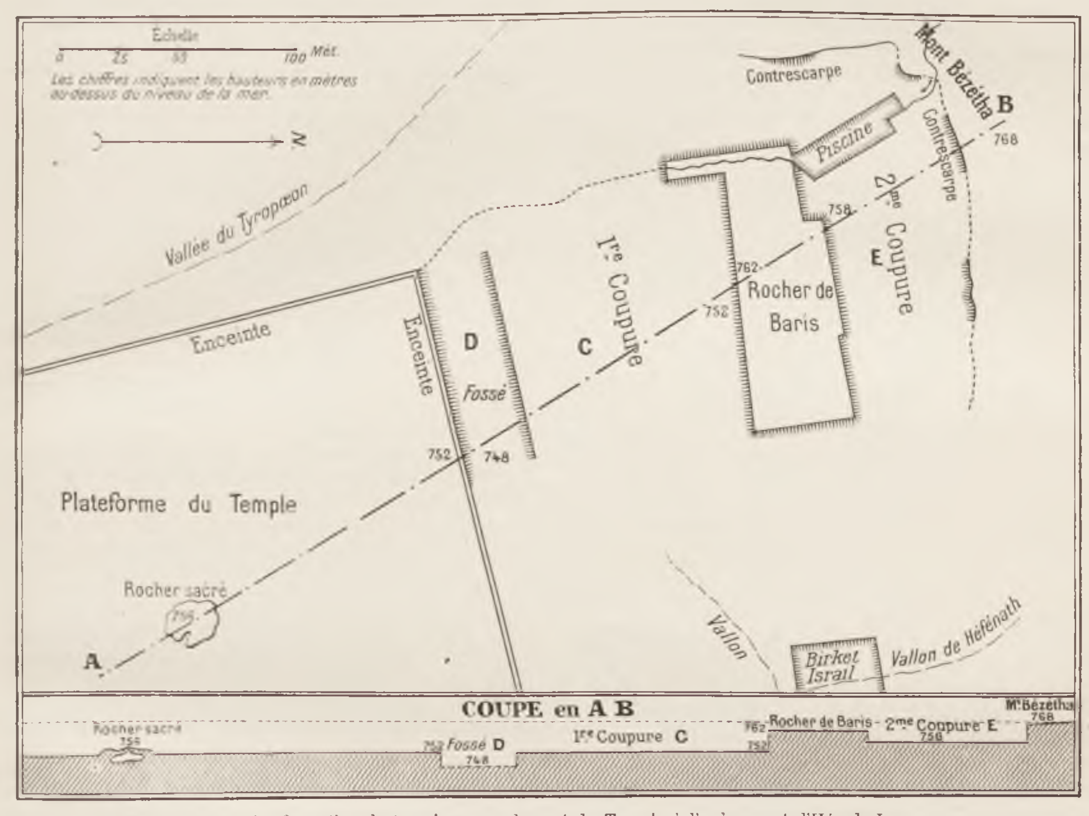
teur s'appuie principalement sur l'histoire, rappelant l'exemple de Sabinus, gouverneur de Syrie, qui, pendant un séjour à Jérusalem, occupa le palais d'Hérode, et celui de Gessius Florus, dont nous avons parlé plus haut. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, II, 2; *Ant. jud.*, XVII, IX, 3; *Bell. jud.*, II, XIV, 8. Il cherche une confirmation de sa thèse dans le fait suivant, rapporté par l'historien juif, *Bell. jud.*, II, IX, 4; *Ant. jud.*, XVIII, III, 2. Pilate, ayant employé l'argent du trésor sacré à la construction d'un aqueduc, souleva contre lui le peuple, qui, profitant de la venue du procurateur dans la ville sainte, assiégea son tribunal, τὸ βῆμα, en poussant de grands cris. Prévoyant le tumulte, le gouverneur avait eu soin de mêler à la foule des soldats armés, mais vêtus à la manière du peuple, et leur avait enjoint de frapper les séditieux non avec le glaive, mais avec des bâtons. Sur un ordre qu'il donna du haut de son tribunal, la consigne fut exécutée, et un grand nombre de Juifs tombèrent sous les coups. Josèphe ne dit pas quel palais habitait Pilate à ce moment-là, mais il paraît clair à notre auteur que l'émeute ne put avoir lieu à l'Antonia, où les soldats romains n'eussent pas laissé pénétrer la masse populaire; on ne saurait non plus placer le βῆμα du procurateur sur la place du Temple, au-dessous de l'Antonia, d'où l'on descendait par des degrés. Il est vrai que la sédition soulevée à propos de saint Paul, Act., XXI-XXIII, éclata en cet endroit, et que le tribun mit l'Apôtre en sûreté dans la citadelle. Act., XXI, 34, 37; XXII, 24; XXIII, 10, 16, 32. Mais il n'est pas question ici du procurateur, qui à ce moment était à Césarée, et le théâtre de l'émeute est nettement caractérisé par la mention du Temple, du « camp », παρεμβολή, c'est-à-dire de la partie de la citadelle qui servait de caserne à la garnison romaine, et des degrés, ἀναβαθμοί, par lesquels on y montait. Act., XXI, 35, 40. Dans le récit de Josèphe, au contraire, le soulèvement est dirigé contre le gouverneur. Il va sans dire que le palais d'Hérode avait sa garnison comme l'Antonia, et que le procurateur y avait au moins sa garde du corps. Lors donc que saint Marc, XV, 16, parle de la cohorte convoquée dans la cour du prétoire, pour prodiguer les outrages à Jésus, il ne saurait être question de la garnison de l'Antonia, mais de celle du palais d'Hérode ou d'une partie de celle-ci, la garde du procurateur. Aussi les Synoptiques, dans l'exécution de la sentence capitale, ne mentionnent-ils pas un χιλίαρχος ou tribun, comme les Actes, XXI-XXIII, mais seulement un κεντυρίων, centurion. Marc., XV, 39. La présence d'une garnison dans le palais royal explique peut-être l'expression de saint Marc, XV, 16, ἡ αὐλή, ὅ ἐστιν πραιτώριον; αὐλή seul ne pourrait s'appliquer à l'Antonia, qui était une forteresse. Sans doute celle-ci, avec ses magnificences, pouvait être assimilée à un château royal, mais, par destination, elle était surtout une forteresse, le φρούριον du Temple, comme le Temple était le φρούριον de la ville, suivant le mot de Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 8; aussi l'historien juif la désigne-t-il régulièrement sous les noms de πύργος, πυργοειδής, φρούριον, non sous celui de αὐλή. Une αὐλή, c'est le palais du grand-prêtre, Marc,, XIV, 54, ou de l'empereur, βασιλικὴ αὐλή. Eusèbe, *H. E.*, V, XX, 5. Josèphe lui-même, *Bell. jud.*, V, IV, 4, appelle le palais d'Hérode ἡ τοῦ βασιλέως αὐλή. Contre cette théorie on a cherché à faire valoir l'expression ἀνέπεμψεν, employée par saint Luc, XXIII, 7, à propos du renvoi de Jésus devant Hérode. Comme ἀναπέμπω signifie « envoyer en haut, faire monter », on en conclut que le palais d'Hérode Antipas était à un niveau plus élevé que la demeure actuelle de Pilate. Or, Antipas, pendant son séjour à Jérusalem, habitait le palais des Asmonéens, situé plus bas du côté de la vallée de Tyropœon. Donc Pilate ne pouvait occuper le palais d'Hérode le Grand. M. Kreyenbühl répond que le verbe ἀναπέμπειν n'indique pas seulement la direction vers un lieu plus élevé, mais encore vers une personne supérieure en dignité et en puissance. Cf. Act., XXV, 21, et que, Luc., XXIII, 11, 15, il a même le sens de « renvoyer ».

Tels sont les arguments par lesquels on cherche à prouver que le Prétoire devait se trouver sur la colline occidentale. Cette théorie a le grand inconvénient d'être absolument contraire à la tradition. Nous avons vu, en effet, que les témoignages les plus anciens et les plus authentiques, jusqu'à l'époque des croisades, fixent nos regards du côté de la colline orientale. Le silence des premiers siècles jusqu'à l'an 333 n'est pas un obstacle, car, malgré les bouleversements subis par Jérusalem, les chrétiens n'avaient pas perdu de vue les principaux points de la ville sanctifiés par Notre-Seigneur et devenus l'objet de leur vénération, et cette tradition s'était transmise de génération en génération. Nous disons les principaux points, parmi lesquels il faut bien compter le Prétoire de Pilate, sans vouloir approuver pour cela la précision rigoureuse que la tradition a donnée plus tard et donne encore aujourd'hui à certains détails des scènes évangéliques. Si, au moment des croisades, les recherches se sont égarées du côté du mont Sion, cette fausse piste est due à certaines méprises et, du reste, n'a pas fait oublier la vraie. Quant aux arguments historiques qu'on apporte, ils ne sont pas suffisants pour prouver que tous les procurateurs, et Pilate en particulier, aient habité le palais d'Hérode. Pilate aurait sans doute pu l'occuper, et l'exemple de Gessius Florus rendrait ce séjour vraisemblable, s'il n'y avait plus de vraisemblance encore à ce que, pendant les fêtes de la Pâque, en prévision des troubles, il n'eût choisi l'Antonia pour demeure. Les soldats romains d'ailleurs n'eussent pas plus laissé la foule envahir le palais de Sion que la citadelle, et la place sur laquelle le procurateur établit son tribunal, sans être celle du Temple, pouvait être au-dessous de l'Antonia, du côté de la ville. D'autre part, s'il n'est question que d'un centurion, Marc., XV, 39, il n'est pas nécessaire de ne voir dans la troupe qu'il commandait que la petite garnison du palais occidental, ou la garde de Pilate; c'était un simple détachement de l'effectif plus nombreux de la citadelle. L'argument tiré de αὐλή est de nature à frapper davantage, mais le mot ne veut pas seulement dire « palais », il signifie également « cour ». S'il a le premier sens dans certains passages, comme Matth., XXVI, 3, 58; Marc., XIV, 54, etc., il a le second dans d'autres, comme Matth., XXVI, 69; Marc., XIV, 66; Luc., XXII, 55. L'expression de Marc., XV, 16 : ἡ αὐλή, ὅ ἐστιν πραιτώριον, pourrait donc désigner la cour intérieure qui servait de prétoire. Cependant, M. van Vebber, *Theologische Quartalschrift*, 1905, Heft II, « arrive, à la suite d'un raisonnement objectif et très serré, à ces deux équations : τὰ Ἡρώδου βασίλεια = οἰκία τῶν ἐπιτρόπων dans Philon, et ἡ αὐλή, ὅ ἐστιν πραιτώριον de saint Marc = ἡ αὐλὴ βασιλική ou simplement αὐλή, que Josèphe applique uniquement au palais d'Hérode élevé dans la ville haute, tandis que pour lui la forteresse du Temple n'est que l'Antonia, le φρούριον ou le πύργος. La distinction du Prétoire et de l'Antonia est d'ailleurs confirmée par d'autres passages de Josèphe. » Cf. *Revue biblique*, 1905, p. 650. Il y aurait donc là un argument sérieux en faveur de cette première théorie, si elle n'avait toute la tradition contre elle. Quant à l'objection tirée de ἀνέπεμψεν, nous sommes d'avis qu'il ne faut pas trop presser la signification étymologique du mot. Cette opinion est admise par un certain nombre d'auteurs, entre autres par E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1901, t. I, p. 458, et dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, Leipzig, 1884, t. II, p. 1293. Elle est regardée comme probable par G. T. Purves, dans le *Dictionary of the*

Bible de J. Hastings, Édimbourg, 1902, t. iv, p. 32, qui cite en sa faveur Meyer, Winer, Alford, Edersheim et d'autres.

b) LE PRÉTOIRE ET LA COLLINE ORIENTALE. — La tradition nous conduit plutôt du côté de la colline du Temple. Mais là, les opinions se partagent actuellement et cherchent le prétoire en trois points distincts.

1. *L'Antonia.* — C'est là, nous l'avons vu, que, depuis le XIIIe siècle, les pèlerins ont coutume de vénérer le lieu sanctifié par les souffrances du Christ chez Pilate. On a même localisé en des points précis les différentes scènes: le couronnement d'épines, la flagellation, l'*Ecce* qui le rendait facilement accessible à l'ennemi. Il fallut donc, non seulement élever une tour de défense, mais encore séparer les deux collines par une tranchée. Or, voici ce que nous révèle l'exploration du terrain. Voir fig. 170. Au nord de l'ancienne enceinte, existait une vaste tranchée, taillée dans le roc (C), au fond de laquelle avait été creusé en outre un fossé large d'environ dix mètres (D), destiné sans doute à défendre les approches d'un rempart élevé au nord du hiéron. La communication entre le mont Bézétha et le mont Moriah n'étant pas jugée suffisamment interrompue par cette coupure, on en pratiqua une nouvelle vers le nord (E),



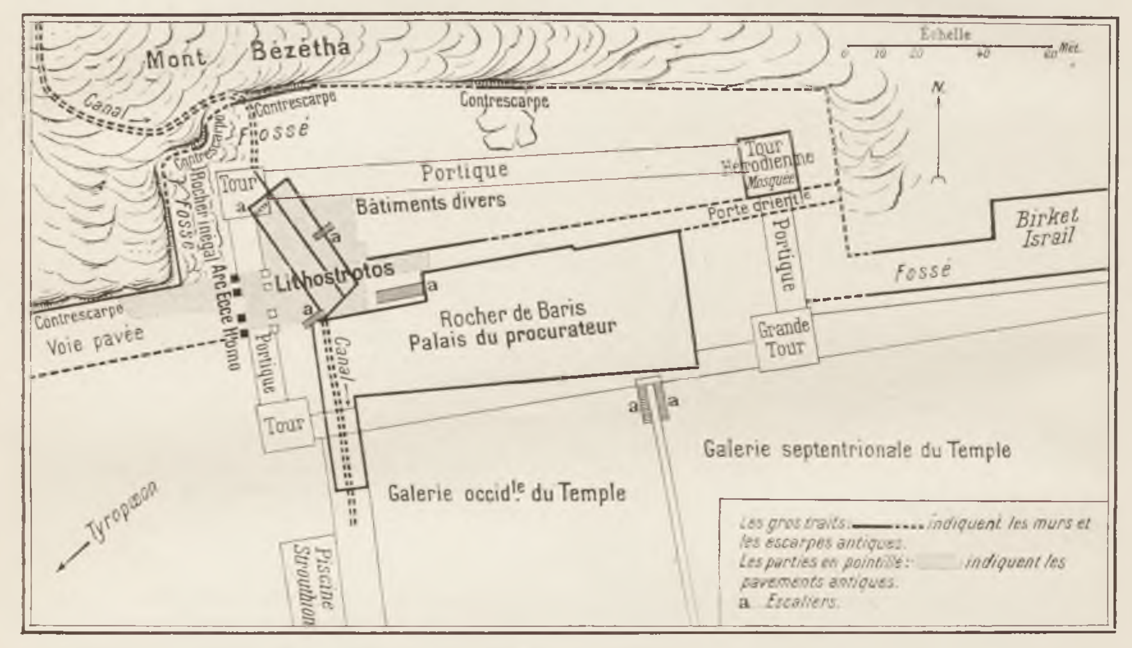
170. — Configuration du terrain au nord-ouest du Temple à l'avènement d'Hérode Ier. D'après le P. Barnabé, *Le Prétoire de Pilate*, p. 5.

Homo, la condamnation à mort. La caserne turque actuelle étant regardée comme l'emplacement du Prétoire, c'est de là que part la Voie douloureuse. Cette opinion, attaquée de nos jours par plusieurs savants catholiques, a été défendue en particulier, avec ampleur et ardeur, par le P. Barnabé d'Alsace, *Le Prétoire de Pilate et la forteresse Antonia*, in-8o, Paris, 1902. Il étudie la question au point de vue archéologique, historique et traditionnel; cette question est trop importante pour que nous ne donnions un résumé des considérations de l'auteur.

Au moyen de l'archéologie et de l'histoire, le P. Barnabé a cherché d'abord à reconstituer le Prétoire, c'est à-dire la forteresse Antonia, telle qu'elle devait être au temps de Notre-Seigneur. On sait que cette forteresse se trouvait à l'angle nord-ouest de l'esplanade du Temple et avait succédé à l'antique Baris. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, xi, 4; XVIII, iv, 3. Elle était destinée à protéger de ce côté l'enceinte sacrée; le mont Moriah, en effet, entouré partout ailleurs de ravins profonds, se rattachait au nord à la masse rocheuse appelée mont Bézétha, et on ne laissa subsister que le massif rocheux qui supportait la tour Baris. Par suite de ce travail, le rocher sur lequel est assise la caserne turque fut taillé à pic sur toutes ses faces. Il forme, dans son ensemble, un banc trapézoïde, long de 110 mètres, large de 40 en moyenne, et, à l'ouest, une équerre dont la branche qui va du nord au sud n'a que 9 mètres de largeur. Du côté sud, l'escarpe de ce bloc immense a une hauteur maxima de 10 mètres, tandis que, au nord, la taille perpendiculaire n'a guère plus de 5 mètres. La contrescarpe, c'est-à-dire la coupure du mont Bézétha, a été retrouvée à 70 mètres au nord du rocher Baris; elle se dirige de l'ouest à l'est, mais, à l'ouest, elle fait un coude comme pour contourner en lignes parallèles le massif de la citadelle, et, dans l'église de l'*Ecce Homo*, on voit le rocher taillé verticalement sur une hauteur de 4 mètres. Cette coupure a en réalité 5 à 6 mètres de hauteur au-dessus du sol rocheux qui s'étend sous l'église, tandis que, au nord, la différence de niveau atteint environ 9 mètres. En creusant les premiers fondements du monastère des Dames de Sion, on a dé-

couvert également une ancienne piscine, taillée dans le roc, divisée en deux branches parallèles, qui se dirigent du nord-ouest au sud-est; elle s'enfonce légèrement sous le rocher Baris, à l'angle nord-ouest.

Tel était le terrain sur lequel Hérode bâtit l'Antonia. Mais il n'en fit pas seulement une forteresse, il voulut aussi s'y ménager un palais, avec péristyles, salles de bains et vastes cours. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 8. Pour cela, il dut nécessairement élargir la citadelle de Baris, trop étroite pour porter les nouveaux monuments. Ne pouvant, d'après le P. Barnabé, l'agrandir du côté du sud, il l'étendit des autres côtés, et principalement sur le plateau artificiel taillé au nord. L'Antonia formait ainsi un vaste quadrilatère, enfermant dans son enceinte le rocher de Baris, qu'il dépassait. Voir fig. 171. Quatre grosses tours, reliées par des où se rendait la justice, lorsque le procurateur y habitait, en un mot le prétoire, ἡ αὐλή, ὅ ἐστιν πραιτώριον, suivant l'expression de Marc., xv, 16. Le Lithostrotos formait la cour inférieure et extérieure. Quoique situé à cinq mètres en contre-bas de la cour intérieure, il n'en justifierait pas moins son autre nom de *Gabbatha* ou « élevé » par sa position dominante; car il est placé au sommet d'une crête rocheuse, à laquelle montent deux chemins, l'un de l'est, l'autre de l'ouest. La flagellation, d'après le P. Barnabé, p. 93, aurait eu lieu en dehors du Prétoire, comme aussi en dehors du Lithostrotos, dans le lieu spécialement destiné à ce genre de supplice. Ajoutons enfin que deux escaliers descendaient, du côté du sud, sur l'esplanade du Temple, pour permettre à la troupe de réprimer les premiers mouvements séditieux. D'autre part, le P. Barnabé,



171. — La citadelle Antonia. D'après le P. Barnabé, *Le Prétoire*, p. 29.

portiques, le flanquaient aux quatre coins; un fossé, dont le *Birket Israïl* est considéré comme le *terminus*, le séparait du mont Bézétha. Une porte monumentale à trois baies s'ouvrait vers la ville, du côté de l'ouest. Cette porte ne serait autre que l'arc de l'*Ecce Homo*, qui, comme on le sait, se compose d'un grand arc en plein cintre, à cheval sur la rue, et d'une arcade plus petite, qui se trouve dans l'église des Dames de Sion, et dont le pendant ou collatéral sud a complètement disparu. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1342. Le P. Barnabé le compare à la porte monumentale d'un camp prétorien. En avant et au delà, s'étendait un beau pavement, qu'on a mis à découvert à un ou deux mètres au-dessous du niveau de la rue, et qui se continue jusque dans l'enclos de la Flagellation. Il est formé de grandes dalles de pierre très dure, dont l'épaisseur varie entre 35 et 45 centimètres; devant et derrière l'arc, elles sont striées par des cannelures transversales. Ce serait le *Lithostrotos*. Trois escaliers descendent au fond de la piscine. La résidence royale, par là même le palais du procurateur se trouvait sur le rocher Baris, dominant toute l'enceinte du Temple; on y accédait du Lithostrotos par un escalier, la *Scala Santa* de Rome. C'est là, au milieu des bâtiments qui constituaient le palais, que devait être l'atrium intérieur, la cour principale p. 56-77, au lieu de rattacher la seconde enceinte de Jérusalem à l'angle nord-ouest de l'esplanade du Temple, la fait passer au nord des constructions dont nous venons de parler et la ramène à l'angle nord-est (fig. 5, p. 16). Après avoir ainsi reconstitué l'Antonia, il avoue, p. 85, que l'histoire ne fournit aucun argument péremptoire pour y placer le Prétoire de Pilate; il y a simplement une très grande probabilité pour que, pendant les fêtes de la Pâque, le procurateur ait préféré la citadelle au palais du mont Sion. Ce dernier se trouvait éloigné du Temple et de la caserne principale où les troupes se tenaient concentrées, ce qui devait paralyser tout commandement prompt et rapide, qu'auraient nécessité les circonstances (p. 84).

Le P. Barnabé cherche à faire valoir en sa faveur les premiers témoignages traditionnels. Ainsi, en ce qui concerne le pèlerin de Bordeaux, il reconnaît bien (p. 141) que « les mots *en bas, dans la vallée,* désignent évidemment ce qu'on appelle aujourd'hui l'*El-Wad,* la rue du Vallon, rue qui suit un moment la Voie douloureuse ». Mais on aurait mauvaise grâce à demander aux anciens pèlerins une précision mathématique. Et puis, d'après M. de Vogüé, il ne faut pas prendre à la lettre les expressions *deorsum in valle,* et conclure que, pour le pèlerin de Bordeaux, le Prétoire était dans le val du

Tyropœon; le mont Sion domine beaucoup le Sérail actuel, qui, vu du haut, est sur un plan inférieur et paraît, pour ainsi dire, dans une vallée. Au IVe siècle, du reste, le fond du vallon s'étendait vers la forteresse Antonia un peu plus qu'aujourd'hui, comme l'indique la mosaïque trouvée dans l'église de Notre-Dame du Spasme, et qui est à une centaine de pas seulement de l'arc *Ecce Homo,* à six ou sept mètres au-dessous du pied de l'arc. L'expression « descendit », qu'on rencontre dans l'itinéraire de Pierre l'Ibère, est parfaitement justifiée, au dire de M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, 1900, t. III, p. 229, la cote d'altitude du parvis de l'église du Saint-Sépulcre étant de 2479 pieds anglais (755 mètres) et celle de la Voie douloureuse, à l'angle nord-ouest de la caserne, étant de 2 448 (745 mètres). Quant aux chiffres de Théodose, il faut absolument s'en passer, tant ils sont sujets à caution. Les deux points suivants seuls sont à considérer : 1o Le pèlerin nous conduit au Prétoire en se rendant à la piscine probatique et à l'église de Sainte-Marie; 2o près du Prétoire, est creusée la fosse dans laquelle fut jeté le prophète Jérémie; or la tradition a persisté à placer cette fosse au nord-est du Temple, dans le quartier qui renferme l'église de Sainte-Marie ou Sainte-Anne; donc le Prétoire était non loin de ce dernier édifice. Enfin Antonin de Plaisance rencontre le Prétoire près du *portique de Salomon, au-devant des ruines du Temple.* « Or, comme Ponce Pilate n'a absolument pas pu établir sa résidence et celle de sa cohorte païenne, ni sur la plate-forme du Temple, ni au pied du mur de l'enceinte sacrée, saint Antonin ne put trouver la basilique de Sainte-Sophie qu'à l'autre extrémité du hiéron, au nord, à l'emplacement de la forteresse Antonia. » Et en effet « les ruines du temple de Salomon ne furent jamais montrées au pied du mur d'enceinte, qui a une hauteur énorme sur trois de ses côtés, mais bien sur la plate-forme elle-même, et ce n'est qu'au nord que le rocher de Baris se dressait en avant des ruines du temple. Quant au portique de Salomon, nous avons déjà vu que saint Willibald en indique les ruines non loin de la piscine probatique ». Barnabé, *op. cit.*, p. 153, 154. Inutile d'aller plus loin; tout le monde concède que dans les sept derniers siècles la tradition de l'Antonia l'emporte.

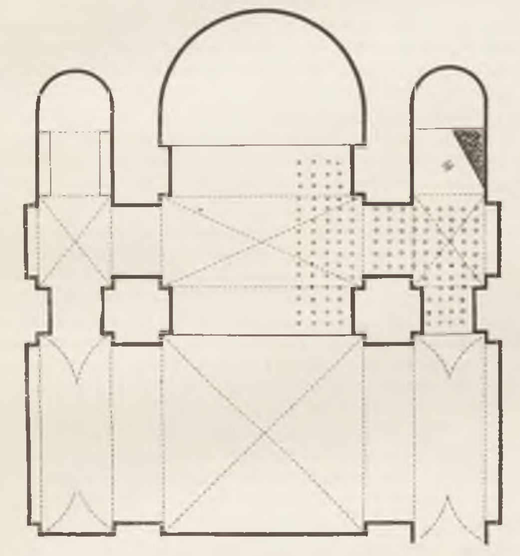
Il est certain que l'opinion qui vient d'être exposée a quelque chose de séduisant; elle semble reconstruire l'antique Prétoire d'une manière si naturelle, si conforme en apparence à l'histoire et à l'archéologie, que les scènes évangéliques y revivent d'elles-mêmes. Elle donne tant de satisfaction à la piété traditionnelle, qui depuis longtemps cherche à l'Antonia et dans les environs l'émotion des plus douloureux souvenirs, qu'on la voudrait absolument certaine. Et pourtant, il faut l'avouer, elle souffre bien des difficultés. Autant le Golgotha et le Saint-Sépulcre, malgré quelques attaques sans importance, sont des points absolument acquis dans la topographie de la Passion, autant le Prétoire reste encore soumis à des incertitudes. Le P. Barnabé lui-même, p. 132, ne donne à sa conclusion qu'un sens négatif, lorsqu'il dit : « Par l'étude du terrain, nous croyons avoir bien clairement démontré que ni l'Écriture Sainte, ni l'histoire, ni l'archéologie ou les découvertes modernes ne s'opposent d'aucune façon à l'existence du prétoire de Pilate dans la forteresse Antonia : bien au contraire. » Est-il bien vrai même que la vieille citadelle *a pu* servir de Prétoire? Plusieurs en doutent.

On nous dit d'abord qu'Hérode ne pouvait étendre l'Antonia du côté du sud, parce qu'il avait déjà prolongé le hiéron jusqu'au rocher de Baris. C'est une assertion que n'admettent pas de bons archéologues, et M. de Vogüé, en particulier, ne l'a pas compris ainsi. Voir TEMPLE. Mais le plus grave est de porter les agrandissements jusque dans la coupure artificielle qui séparait le Bézétha du Moriah. Il semble de prime abord qu'elle était destinée à servir de fossé, à rendre la citadelle plus inaccessible de ce côté. Josèphe lui-même rapporte, *Bell. jud.*, V, V, 8, que l'Antonia était assise sur un rocher « escarpé de tous côtés, περικρημνου δὲ πάσης, revêtu du haut en bas de pierres polies, pour l'embellissement de l'édifice, mais aussi pour faire glisser quiconque aurait voulu monter ou descendre ». Quelle eût été l'utilité de cette muraille septentrionale, si on la suppose précédée d'autres constructions et munie d'un escalier qui eût relié les appartements supérieurs aux cours inférieures? Cette coupure n'est-elle pas le fossé profond dont parle Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, « creusé à dessein » pour que les fondements de l'Antonia fussent moins accessibles et plus hauts? Même en admettant la reconstitution proposée par l'auteur, on se demande comment la concilier avec la direction de la seconde enceinte de Jérusalem. Nous reconnaissons que cette seconde ligne de fortifications est hypothétique en plusieurs points, mais ses deux points d'attache sont certains, puisque Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, nous dit qu'elle partait de la porte Gennath et se prolongeait « jusqu'à l'Antonia ». Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1360. Il est donc tout naturel de croire que, venant de l'ouest, elle allait buter contre la paroi occidentale de la forteresse, c'est-à-dire contre son angle nord-ouest. Ce qui confirme cette supposition, c'est la direction même de la contrescarpe, qui, descendant du nord au sud, fait, en face de l'arc de l'*Ecce Homo,* un détour à angle droit et s'en va du côté de l'ouest, le long de la Voie douloureuse. Cette dernière ligne semble donc bien indiquer celle que suivait le fossé et, par conséquent, le mur de la seconde enceinte. Mais, s'il en est ainsi, la porte monumentale dont on décore l'Antonia se trouvait en dehors des murs et donnait sur le fossé, ce qui est inadmissible. Le P. Barnabé (fig. 5, p. 16) remédie à cet inconvénient en conduisant « la ligne supposée de la deuxième enceinte » par-dessus le mont Bézétha et la faisant aboutir à l'angle nord-est de l'enceinte du Temple. C'est se mettre en opposition absolue avec Josèphe, puis à quoi aurait servi cette muraille bâtie en plein sur le mont Bézétha? Il eût donc fallu un second fossé pour la défendre. D'autre part, le même auteur (p. 41) avoue que des archéologues distingués, comme MM. de Vogüé et de Saulcy, après avoir cru reconnaître dans l'arc *Ecce Homo* un monument hérodien, un débris du palais de Pilate, ont fini par émettre des doutes et lui assigner une date postérieure à la Passion de Notre-Seigneur. D'ailleurs, si ses débris avaient subsisté, ils eussent été des indices suffisants de l'emplacement de l'antique Prétoire. Comment se fait-il alors que la plus ancienne tradition n'en parle pas? Il va sans dire que le pavement de pierres ou Lithostrotos doit subir les incertitudes qui se rattachent à l'arc. Il y aurait encore bien des objections de détail; celles que nous venons de faire montrent assez les défauts de la reconstitution archéologique. Au point de vue historique, nous avons vu qu'il est très difficile, sinon impossible, d'avoir des données certaines, permettant d'affirmer qu'un des procurateurs ait résidé à l'Antonia.

La tradition elle-même fait bien entendre quelques protestations contre l'usage qu'on en fait. Sans exiger trop de précision des anciens pèlerins, et, en donnant à ces mots : *deorsum in valle* toute la latitude possible, il est difficile de les appliquer à l'Antonia, même vue de Sion, puisqu'elle se trouvait sur la partie la plus élevée du mont Moriah. Il en est de même de l'expression « descendit » de Pierre l'Ibère; sans rechercher l'endroit précis où sont prises les cotes, il est peu naturel de dire, en partant du Saint-Sépulcre, qu'on « descend » à la caserne turque. Quant à Théodose, il est sans doute inutile de discuter la valeur de ses *pas;*

mais ce qui ressort de son témoignage, c'est que le Prétoire était à peu près à égale distance de Siloé et de la piscine probatique. Or, l'Antonia est de beaucoup plus près de cette dernière. Antonin le Martyr place le Prétoire « devant les ruines du Temple de Salomon », à l'endroit où « l'eau coule vers la fontaine de Siloé, près du portique de Salomon. » Cette eau qui coule dans la direction de Siloé semble bien être celle qui suit la pente naturelle du Tyropœon, le long de l'enceinte du Temple. Le nom de « portique de Salomon » n'est donc pas à prendre ici dans son sens historique, comme indiquant l'est du Temple, mais dans un sens général que le pèlerin donne aux restes salomoniens de l'édifice sacré.

2. *Le Terrain des Arméniens catholiques.* — Une seconde opinion, qui s'appuie également sur les données évangéliques, traditionnelles et archéologiques, se rapproche de la précédente en ce sens qu'elle place le



172. — Plan de l'église inférieure de Notre-Dame du Spasme. D'après Macalister, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1902, p. 122.

Prétoire dans une certaine dépendance de l'Antonia, mais elle s'en écarte en le mettant à l'ouest, du côté de la vallée du Tyropœon. Le terrain de cet emplacement est situé entre la Voie douloureuse au nord, la rue de la Vallée à l'ouest, une rue qui va vers l'esplanade du Temple au sud, et le couvent des derviches à l'est; il appartient aux Arméniens catholiques. On y a découvert les ruines d'un sanctuaire byzantin, (fig. 172) dont l'abside méridionale conserve une curieuse mosaïque, représentant deux sandales (fig. 173). Cette figure, d'après l'interprétation courante, marque l'endroit où se tenait la Sainte Vierge lorsqu'elle rencontra son divin Fils marchant au supplice; d'où Notre-Dame du Spasme, signalée par d'anciens pèlerins. Une autre explication y voit le lieu où Jésus se reposa sur le chemin du Calvaire; d'où « le moustier c'on apeloit le Repos », dont parle Ernoul. Mais les partisans de cette seconde hypothèse veulent y retrouver la place qu'occupait Notre-Seigneur, la Sagesse incréée, lorsqu'il fut condamné par Pilate. Nous aurions ainsi l'emplacement exact de l'ancienne église de Sainte-Sophie, et par conséquent du Prétoire. Les raisons mises en avant sont les suivantes. La mosaïque est très ancienne, comme le prouvent les monnaies byzantines, les seules trouvées dans les environs au moment des fouilles en 1883. D'après M. Macalister, *Palestine Exploration Fund, Quart. St.*, 1902, p. 123, elle est plus ancienne que l'église elle-même. Elle n'a pas été faite pour servir d'ornement à l'église, mais pour consacrer un culte religieux, car elle était renfermée dans une partie de l'édifice où elle ne pouvait être profanée. Elle fixe donc un souvenir relatif à la Sainte Vierge ou à Notre-Seigneur. Or, il n'est pas question d'un sanctuaire de Notre-Dame du Spasme avant le XIIIe siècle, et ceux qui en parlent ne mentionnent pas la mosaïque aux deux sandales. L'endroit d'ailleurs est trop éloigné de la Voie douloureuse pour avoir pu être le point de rencontre de Jésus avec sa Mère. Dès l'an 570, au contraire, Antonin de Plaisance déclare avoir vénéré l'empreinte des pieds du Sauveur dans la basilique de Sainte Sophie. C'est donc bien la même basilique, tombée dans l'oubli depuis l'invasion persane, qu'on aurait retrouvée sur le terrain arménien, « en bas, dans la vallée, » selon les indications du Pèlerin de Bordeaux concernant le Prétoire, « devant les ruines du Temple de Salomon », à l'endroit où « l'eau coule vers la fontaine de Siloé, » selon Antonin de Plaisance.



173. — La mosaïque de N.-D. du Spasme, *ibid.*, p. 124.

Le Prétoire se trouvait ainsi au pied de l'Antonia, du côté de l'ouest, près d'une porte conduisant de la forteresse à la ville. Ces données semblent confirmées par le plan de Jérusalem, tel qu'il apparaît sur la mosaïque de Madaba. En suivant, en effet, comme le Pèlerin de Bordeaux, la grande colonnade qui va du sud au nord et aboutit à la porte napolitaine, marquée par une belle place, avec une colonne, on rencontre à droite, presque en face de la basilique du Saint-Sépulcre à gauche, un peu plus loin cependant vers le nord-est, une église placée dans la direction de la rue qui conduit à la porte de l'est. La rue qui la borde à l'est n'a de colonnes que d'un côté; c'est un portique, et l'on peut y voir le portique de Salomon dont parle Antonin et le long duquel les eaux descendent à Siloé. Plus loin, près de la porte de l'est, se trouve une autre église, qui est celle du paralytique ou de Sainte-Marie, aujourd'hui Sainte-Anne. Cf. M. J. Lagrange, *Jérusalem d'après la mosaïque de Madaba*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1897, p. 455-457. — Cette seconde opinion a été défendue de nos jours par E. Zaccaria, dans le *Nuovo bullettino di archeologia cristiana,* Rome, mars 1900 et mars 1901; et C. Mommert, *Das Prätorium des Pilatus*, Leipzig, 1903. Il est sûr qu'elle répond bien à la tradition des plus anciens pèlerins, à la situation présumée de l'antique basilique de Sainte-Sophie. Mais on peut se demander comment elle rattache le Prétoire à la forteresse Antonia, comment elle concilie cet emplacement avec la direction de la seconde enceinte de Jérusalem.

3. *Le Mehkéméh.* — Le *Mehkéméh*, qui servait autrefois de tribunal, est une grande salle que l'on rencontre près d'une des portes occidentales du Haram esch-Schérif, appelée *Bâb es- Silsiléh* ou « Porte de la Chaîne ». Voir le plan de Jérusalem moderne, t. III, col. 1344. Établi sur de vieilles substructions, cet édifice n'est pas antérieur au XVe siècle. C'est là qu'une troisième opinion cherche le Prétoire. Au temps de Notre-Seigneur, l'emplacement était occupé par la Curie ou salle du Conseil, βουλή, que Josèphe, *Bell. jud.*, V, IV, 2, nous montre contiguë au mur de la première enceinte, qui, descendant du palais d'Hérode, venait en cet endroit rejoindre l'esplanade du Temple. Voir le plan de Jérusalem ancienne, t. III, col. 1355. Au sud, se trouvait le *Xyste,* large place entourée de portiques, qui était reliée au Temple par un pont à arcades superposées. Un palais le surplombait à l'ouest, celui des Asmonéens, alors la propriété des Hérode. « Les données de l'Evangile, disent les Professeurs de Notre-Dame de France, *La Palestine,* Paris, 1904, p. 103, s'adaptent parfaitement à ce cadre : La place du Xyste était le lieu des rassemblements publics, une sorte d'*agora* ou de *forum* comme on le constate particulièrement lors de la révolte juive en 66. Rien de plus vraisemblable que de voir Pilate y dresser son tribunal devant la foule assemblée. Il faisait ainsi à Césarée. Le palais où eut lieu l'instruction secrète du procès serait assez naturellement la *Curie.* Les accusateurs de Notre-Seigneur n'y entrent pas pour ne pas se souiller la veille de la Pâque, et Pilate vient dehors entendre leurs dépositions. Les sanhédrites répondent du milieu de la foule qui se tenait sur la place. Cette place était sans doute *dallée* et peut-être *surélevée* à l'endroit où s'élevait l'estrade du tribunal; c'est le sens des deux mots *Lithostrotos* et *Gabatha* de saint Jean, XIX, 13. La résidence d'Hérode Antipas, ancien palais des Asmonéens, était toute voisine, et explique parfaitement le rapide envoi de Jésus du Prétoire à Hérode en cette lugubre matinée. Quant au chemin suivi pour aller au Calvaire, on dut, en partant du Xyste, franchir tout d'abord la première enceinte à la porte dite de l'*Angle*, voisine de la Curie; puis entrer dans le faubourg neuf enclavé entre les deux murs, et enfin, du fond de la vallée, gravir la pente de la colline occidentale jusqu'à la porte qui s'ouvrait près du Golgotha, dans le quartier où s'élève l'hospice des Nobles russes. La Voie douloureuse, ainsi reconstituée, monterait donc de la vallée parallèlement au tronçon du chemin de croix actuel qui va de la Ve à la IXe station. Elle se tiendrait constamment plus au sud. Mais ce *parcours* du Prétoire au Calvaire ne fut pas vénéré par la dévotion du chemin de la Croix tant que dura la tradition primitive; du moins, rien ne l'indique. » C'est donc sur l'emplacement du *Méhkéméh* qu'aurait été l'antique basilique de Sainte-Sophie. Aujourd'hui, il est vrai, rien n'atteste matériellement dans l'endroit présumé l'existence antérieure de cet édifice. On y a cependant découvert, il y a quelques années, dans le mur d'une maison, une pierre sur laquelle on a pu lire, gravé au-dessous d'une croix grecque, le mot Σ|οφιας. Cette pierre, bien que déplacée, paraît avoir appartenu à l'église dédiée à la divine Sagesse. Cf. Germer-Durand, *Epigraphie chrétienne de Jérusalem*, dans la *Revue biblique,* 1892, p. 584. Cette hypothèse, ajoute-t-on, est confirmée par la tradition, qui est avant tout celle des premiers siècles. Elle place, en effet, le palais de Pilate « en bas, dans la vallée » du Tyropœon, près « des ruines du Temple »; au point où « la vallée commence à s'abaisser vers Siloé »; dans le « voisinage de l'église Sainte-Marie-la Neuve » (la Présentation) et des « hotelleries bâties au centre de la ville »; enfin à « égale distance de Sainte-Anne et de la piscine de Siloé, » distance qui est « double pour aller du prétoire à Saint-Étienne. » Telle est l'opinion adoptée par les Professeurs de Notre-Dame de France dans leur guide de *La Palestine*, p. 99-103, et par le P. Zanecchia, *La Palestine d'aujourd'hui*, trad. Dorangeon, Paris, 1899, t. I, p. 349-359. Il est certain que la tradition primitive, dans son ensemble, peut s'appliquer au point en question; il serait cependant permis d'hésiter sur le texte du Pélerin de Bordeaux, pris à la rigueur. D'autre part, on avouera que la pierre portant le mot Σοφιας est, à elle seule, un faible indice archéologique, puisqu'on ne sait d'où elle provient; il en serait tout autrement si elle avait été trouvée *in situ* dans quelque vieux pan de muraille. Au point de vue historique, on se demande pourquoi Pilate choisit la Curie pour prétoire. A cause du Xyste, lieu des rassemblements publics, répond-on. Mais ce n'est pas Pilate qui suivit la foule, c'est la foule qui vint le trouver à sa demeure officielle, et il y avait devant les palais qu'il pouvait occuper des places suffisantes pour contenir la populace juive et ses meneurs acharnés contre Jésus. La proximité du palais des Asmonéens n'est pas non plus une raison bien déterminante. Les données évangéliques peuvent donc, croyons-nous, s'adapter aussi parfaitement à un autre cadre. M. Léonide Guyo, *Le Prétoire*, dans la *Revue augustinienne*, 15 décembre 1903, p. 501-513, combat bien cette théorie du *Méhkéméh;* mais il a tort, croyons-nous, de placer le Prétoire au palais des Asmonéens, ce qu'il est difficile d'accorder avec la tradition primitive.

5° *Conclusion.* — Tels sont les éléments essentiels du problème. Complexe et difficile, il n'a pas encore, on le voit, reçu de solution définitive. L'histoire seule laisse le choix entre le palais d'Hérode et l'Antonia. L'archéologie n'a que des indices insuffisants. La tradition reste donc notre guide principal, mais un guide dont les fils conducteurs ont besoin d'être démêlés et ramenés à certaine unité de direction. Or, nous avons à distinguer ici entre la tradition primitive et la tradition récente. Cette dernière dirige incontestablement nos pas du côté de l'Antonia. Mais quelle est son origine? En remontant son cours, on finit par perdre ses traces. On aura beau accumuler les textes et les autorités, on ne pourra lui donner la force qui s'attache à un témoignage primordial, authentique, que l'on suit sans interruption à travers les siècles. La tradition primitive, moins riche, est, on le conçoit, bien autrement importante; c'est la seule qui ait une valeur historique. Mais là encore, les textes ont leur latitude; il est souvent facile de les étendre à tel ou tel point, dans une direction déterminée, et c'est ainsi, nous l'avons vu, que chacune des opinions exposées cherche à les revendiquer en sa faveur. Chaque texte n'est qu'une voix de la tradition; écouter l'une plutôt que l'autre serait s'exposer à faire fausse route. La vraie méthode scientifique consiste à suivre, autant qu'on le peut, la résultante harmonique de ces voix, ou, si l'on aime mieux, l'orientation générale tracée par les fils conducteurs. Or, on peut remarquer chez les plus anciens témoins une double tendance : celle de placer le Prétoire dans un lieu bas, et celle de le mettre en relation avec la Piscine probatique. S'il n'est pas à l'Antonia, c'est donc au-dessous, le long de la vallée du Tyropœon qu'il faudrait le chercher. Il serait sans doute plus consolant pour notre piété de reconnaître avec certitude dans les sanctuaires actuels, depuis longtemps en vénération à Jérusalem, les lieux témoins des souffrances de Notre-Seigneur au début de la Voie douloureuse. Mais la vérité scientifique a des droits que la piété bien entendue ne peut méconnaître. Le débat dont il s'agit n'est ni une affaire de sentiment ni une question de rivalité entre sanctuaires. Mettre en doute l'authenticité de tel ou tel d'entre ceux-ci n'est point faire œuvre de démolition sacrilège. C'est, au contraire, rendre service à la foi chrétienne que de chercher en toute sincérité, sans parti pris ni animo-

sité contre personne, la vérité sur nos Lieux Saints. Attendons que quelque heureuse trouvaille historique, épigraphique ou archéologique, la fasse éclater à nos yeux.

6° *Bibliographie.* — Sans remonter jusqu'à T. Tobler, *Topographie von Jerusalem,* Berlin, 1853, t. I, p. 220-230, nous nous contentons de rappeler ici les derniers travaux sur la question : Barnabé d'Alsace, *Le Prétoire de Pilate et la forteresse Antonia,* in-8°, Paris, 1902; C. Mommert, *Das Prätorium des Pilatus,* in-8°, Leipzig, 1903; G. Marta, *La questione del Pretorio di Pilato,* in-8°, Jérusalem, 1905; D. Zanecchia, *La Palestine d'aujourd'hui,* Paris, 1899, t. I, p. 349-359; Professeurs de Notre-Dame de France, *La Palestine,* Paris, 1904, p. 99-107. Outre les articles de revues, comme ceux de Kreyenbühl et de Zaccaria, mentionnés dans notre étude, nous signalerons : J. Arb-Arétas, *Question de topographie palestinienne : l'authenticité du Prétoire et du Chemin de la Croix,* dans *L'Université catholique,* Lyon, 15 septembre 1903, p. 52-74; Léonide Guyo, *Le Prétoire,* dans la *Revue augustinienne,* Louvain et Paris, 15 décembre 1903, p. 501-513.

II. Dans les Actes des Apôtres. — Les Actes, XXIII, 35, nous apprennent que saint Paul fut amené de Jérusalem à Césarée, devant le gouverneur Félix. Celui-ci, en attendant l'arrivée des accusateurs de l'apôtre, « ordonna de le garder dans le prétoire d'Hérode, » ἐν τῷ πραιτωρίῳ τοῦ Ἡρώδου. Il s'agit évidemment ici du palais bâti par Hérode le Grand et qui servait alors de résidence aux procurateurs romains. Voir Césarée du bord de la mer, t. II, col. 456.

III. Dans l'Épître aux Philippiens. — Il n'est pas si facile de préciser le sens du mot « prétoire » dans ce passage de l'Épître aux Philippiens, I, 13, où saint Paul dit que « ses chaînes sont devenues manifestes dans le Christ dans tout le prétoire », ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ, c'est-à-dire que là on le regarde non comme un prisonnier vulgaire, mais comme un chrétien, un apôtre incarcéré pour Jésus-Christ. Quelques commentateurs anciens et modernes ont voulu voir ici le palais de César, à Rome, parce que plus loin, IV, 22, il est question des chrétiens qui sont « de la maison de César ». Mais il n'y a pas d'exemple de l'application de ce terme « prétoire » à la résidence de l'empereur à Rome. Aussi, plus communément, on l'entend de la caserne des prétoriens, *castra prætorianorum,* bâtie par Tibère. Sous Auguste, trois cohortes prétoriennes seulement, sur les neuf qui furent alors créées, étaient logées à Rome dans différents quartiers, mais sans campement fixe; les autres étaient disséminées en Italie, dans les diverses résidences impériales. Tibère les réunit toutes dans un seul camp, au nord-est de la ville Cf. R. Cagnat, *Prætoriæ cohortes,* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, t. VII, p. 632. Cependant Conybeare et Howson, *The Life and Epistles of St. Paul,* Londres, 1853, t. II, p. 428, pensent, à la suite de Wieseler, qu'il s'agit plutôt de la caserne de cette partie de la garde prétorienne qui était au service immédiat de l'empereur, sur le Palatin. D'autre part, il faut remarquer que πραιτώριον désigne ici les personnes, c'est-à-dire la garde prétorienne, plutôt que le local lui-même. C'est ce qui ressort du contexte et du membre de phrase suivant : καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, λοιπός, dans le Nouveau Testament, ne s'appliquant jamais à un lieu. C'est donc auprès des prétoriens et de beaucoup d'autres personnes que les chaînes de Paul étaient une sorte de prédication et rendaient célèbre le prisonnier du Christ. Telle est l'interprétation présentée par la plupart des commentateurs, au sujet du mot « prétoire », depuis la fameuse controverse à laquelle il donna lieu, à la fin du XVIIe siècle, entre Huber et Perizonius. Mais, de nos jours, une nouvelle explication a été proposée par Mommsen, *Sitzungber. der könig. preuss. Acad. der Wissensch.,* 1895, p. 495 et suiv. Ce savant regarde comme peu probable que saint Paul ait été confié à la garde prétorienne. Il croit plutôt que le centurion Jules, qui amena l'apôtre à Rome, appartenait au corps des *milites frumentarii* ou *peregrini.* On nommait ainsi les soldats chargés d'assurer l'alimentation en blé des troupes, particulièrement ceux qui composaient ou escortaient les convois. Mais ce terme prit, à l'époque impériale, une valeur toute différente, par suite du changement ou plutôt de l'extension des fonctions réservées aux *frumentarii.* Le service des vivres légionnaires était le moindre de leurs emplois. De tous les textes que l'on possède, il semble bien résulter que ces soldats étaient, avant tout, des agents de police, aussi bien à Rome qu'en Italie et dans les provinces. On voit, en effet, que le préfet du prétoire s'adresse à eux pour opérer des arrestations et l'empereur pour faire surveiller ceux qu'il juge dangereux. Dans les légions, outre leurs fonctions de *frumentarii* ou approvisionneurs, ils devaient avoir un rôle de policiers, analogue à celui qui est réservé à la gendarmerie dans nos corps d'armée. Le nom de *peregrini* leur vint de ce que, appartenant à différentes légions provinciales, ils pouvaient être et étaient regardés comme des pérégrins, non point à cause de leur état civil, puisqu'ils étaient citoyens romains, mais à cause de leur origine extra-italique. On trouve à la tête de ce corps, et sous le commandement suprême du préfet du prétoire, un *princeps peregrinorum* et des *centuriones frumentarii* ou *frumentariorum.* Cf. R. Cagnat, *Frumentarius,* dans le *Dict. des antiquités grecques et romaines,* t. IV, p. 1348. Il est donc probable que Jules livra son prisonnier au *princeps peregrinorum,* dont la caserne, *castra peregrinorum,* était déjà sans doute, comme elle le fut plus tard, sur le mont Cœlius. Mais c'est devant le préfet du prétoire et ses assistants que l'apôtre comparut, et c'est ce tribunal qu'il mentionne dans l'Épître aux Philippiens. A. Legendre.

PRÊTRE (hébreu : *kohên, kômér,* Septante : ἱερεύς; Vulgate : *sacerdos*), celui qui est spécialement consacré à l'exercice du culte divin. Deut., x, 8; XVIII, 7. Le mot *kômér* (*kâmiru* dans les lettres de Tell-el-Amarna), se prend dans un sens méprisant pour désigner les prêtres des idoles. IV Reg., XXIII, 5; Ose., x, 5; Soph., I, 4. Le prêtre est appelé *mal'âk,* « envoyé » ou « ange », dans deux passages. Eccle., v, 5; Mal., II, 7. Le nom de *mâg* est celui des prêtres de Perse et de Médie. Voir Mage, t. IV, col. 543.

I. Sacerdoce patriarcal. — A l'origine, le chef de famille remplit lui-même les fonctions sacerdotales et, au nom de tous ceux qui dépendent de lui, offre à Dieu ses hommages et ses sacrifices. Ainsi agissent Noé, Gen., VIII, 20, Abraham, Gen., XII, 8; XV, 8-17; XVIII, 23; Isaac, Gen., XXVI, 25; Jacob, XXXIII, 20, etc. Au temps d'Abraham, Melchisédech, roi de Salem, est prêtre du Très-Haut. Gen., XIV, 18, Jéthro, beau-père de Moïse, est prêtre de Madian et adore le vrai Dieu. Exod., II, 16; III, 1. Voir Jéthro, t. III, col. 1522. Job offre lui-même ses holocaustes au Seigneur pour la purification de ses fils. Job, I, 5. Les Hébreux, pendant leur séjour en Égypte, ne connurent que ce sacerdoce patriarcal. Eux-mêmes demandent à aller offrir leurs sacrifices au désert, Exod., v, 1-3, ce qui peut faire supposer qu'ils n'en ont guère offert dans la terre de Gessen, mais en tous cas à l'aide de ceux qui parmi eux remplissaient l'office de prêtres. « Les prêtres qui s'approchent de Jéhovah » sont mentionnés à l'occasion de la promulgation de la loi; il leur est commandé de se sanctifier, mais défendu de franchir les limites posées autour du Sinaï; ils doivent rester avec le peuple. Exod., XIX, 22-24. Plus tard, quand il s'agit de conclure l'alliance, les prêtres ne sont pas chargés d'offrir les sacrifices; Moïse envoie des jeunes

gens, enfants d'Israël, pour offrir des holocaustes à Jéhovah et immoler des taureaux en actions de grâces. Exod., XXIV, 4-5. Puis les anciens d'Israël, et non les prêtres, sont admis à monter sur la montagne. Exod., XXIV, 9. On a pensé que ces prêtres n'étaient autres que les premiers-nés, cf. S. Jérôme, *Epist.* LXXIII, 6, t. XXII, col. 680, que Jéhovah avait commandé de lui consacrer, Exod., XIII, 2, et qui furent ensuite remplacés par les lévites. Mais rien ne prouve que les premiers-nés aient été appelés à remplir des fonctions sacerdotales si peu de temps avant l'institution du sacerdoce aaronique, et, d'autre part, les Hébreux devaient avoir depuis longtemps des hommes marqués pour offrir les sacrifices. D'après de Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 6, le sacerdoce aurait été exercé en première ligne par les chefs de famille, sans préjudice du droit qui appartenait aux fils, comme Caïn et Abel, Jacob, etc., d'offrir des sacrifices en certains cas. Jacob, chef de famille et prêtre, aurait transmis ses droits, non à son aîné, Ruben, mais à Joseph, qu'il appelle « prince de ses frères ». Gen., XLIX, 26. Manassé, l'aîné de Joseph, aurait hérité de la charge sacerdotale de son père, et après lui les prêtres des Hébreux auraient été choisis dans sa tribu. Mais ensuite cette tribu serait devenue indigne de son mandat; aussi Moïse tint-il ses prêtres à l'écart au moment de la promulgation de la loi et fit-il offrir les sacrifices par des jeunes gens choisis ailleurs. Les prêtres manasséens auraient été les instigateurs du culte rendu au veau d'or, et trois mille d'entre eux auraient été mis à mort par les fils de Lévi. Exod., XXXIII, 28. Plus tard, afin de briser davantage l'orgueil de la tribu et couper court à ses prétentions, Moïse l'aurait divisée en deux, pour qu'une partie fût établie à l'est du Jourdain et l'autre à l'ouest. Ces conjectures sont spécieuses; mais on ne peut démontrer historiquement ni la transmission exclusive du droit sacerdotal de Jacob à Joseph, ni la fixation du sacerdoce dans la tribu de Manassé. Pendant le séjour des Hébreux en Égypte, le sacerdoce continua à être exercé parmi eux dans des conditions sur lesquelles les renseignements nous font défaut. Quand Dieu voulut instituer les cérémonies de son culte, il était naturel qu'il mît de côté l'ancien sacerdoce, quel qu'il fût, pour en créer un nouveau.

II. SACERDOCES IDOLATRIQUES. — Les coutumes primitives étaient passées à tous les peuples, mais elles s'étaient transformées suivant les conditions particulières à chacun d'eux. Quand ceux-ci se créèrent de multiples divinités, ils ne manquèrent pas de mettre à leur service des hommes ou même des femmes ayant les attributions sacerdotales.

1° *Chez les Égyptiens.* — Le pharaon exerçait la haute maîtrise sur tous les cultes de son empire; il officiait devant tous les dieux, sans être spécialement prêtre d'aucun, et mettait à la tête des temples les plus richement dotés, comme ceux de Phtah Memphite ou de Râ Héliopolitain, les princes de sa famille ou ses serviteurs les plus fidèles. Le seigneur féodal exerçait sa juridiction sur les temples de son territoire et il y exerçait le sacerdoce. Toute une hiérarchie de prêtres remplissaient les autres fonctions. Ils étaient de toute origine et il n'y avait pas de règles spéciales pour leur recrutement; mais ils tendaient à rendre leur situation héréditaire et leurs enfants occupaient presque toujours leur place, de sorte que les prêtres égyptiens finirent par constituer une sorte de caste sacrée. Les temples les logeaient, les nourrissaient du produit des sacrifices et leur assuraient des revenus en rapport avec leur rang; de plus, ils étaient exempts des impôts ordinaires, du service militaire et des corvées. Les nombreux serviteurs et scribes qui les entouraient partageaient en fait les mêmes privilèges. Il y avait là tout un monde qui échappait aux charges communes. Le prêtre égyptien avait à veiller aux mille formalités que comportait le culte de la divinité à laquelle il était voué. Tous les prêtres étaient assujettis à de multiples purifications et devaient avoir la « voix juste » pour réciter correctement les formules de prière. Ils formaient une hiérarchie savamment ordonnée. Cf. Brugsch, *Die Aegyptologie*, Lepzig, 1891, p. 275-291. A chaque culte était préposé un souverain pontife, appelé premier prophète quand il servait une divinité secondaire. Au temple de Râ, à Héliopolis, et dans ceux du même rite, il se nommait *Oirou maou*, « maître des visions », parce que seul, avec le pharaon et le seigneur du nome, il avait le droit d' « entrer au ciel et d'y contempler le dieu », c'est-à-dire de pénétrer dans le plus intime du sanctuaire. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 123-125, 303-305. Putiphar, « consacré à Râ », dont la fille Aseneth fut donnée en mariage à Joseph, était prêtre à On ou Héliopolis, là même où Râ, le soleil, avait son temple. Gen., XLI, 45. La fonction de Putiphar devait être la première du temple ou l'une des principales. Le philosophe stoïcien Chœrémon, qui vivait au milieu du Ier siècle, écrivit une histoire d'Égypte dont il ne reste que des fragments. Cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 32-33. L'un d'eux, conservé par Porphyre, et cité par saint Jérôme, *Adv. Jovin.*, II, 13, t. XXIII, col. 302, décrit en ces termes la vie des prêtres égyptiens: « Ils mettent de côté toutes les affaires et les préoccupations du monde, pour être toujours dans le temple. Ils observent les natures des êtres, les causes et les lois des astres. Ils ne se mêlent jamais aux femmes, et ne voient plus leurs parents, leurs alliés ni même leurs enfants, du jour où ils commencent à se consacrer au culte divin. Ils s'abstiennent absolument de viande et de vin, à cause de l'affaiblissement des sens et du vertige de tête qu'ils éprouvent même après en avoir pris très peu, et surtout à cause des appétits désordonnés qu'engendrent cette nourriture et cette boisson. Ils mangent rarement du pain, pour ne pas se charger l'estomac; et quand ils mangent, ils prennent avec leurs aliments de l'hysope pilé, pour que sa chaleur fasse digérer une nourriture trop lourde. ... Au même titre que la viande, ils s'abstiennent d'œufs et de lait... Leur couche est faite avec des branches de palmiers; un escabeau incliné et posé à terre sert de coussin à leur tête; ils supportent des jeûnes de deux, trois jours. » Cf. Porphyre, *De abstin.*, IV, 6-8. Ce portrait ne s'appliquait qu'à une élite des prêtres égyptiens, ceux qu'on appelait prophètes, ἱεροστολισταί, « chargés des habits sacrés des dieux », scribes, et ὡρολόγοι, « ceux qui disent l'heure », et encore n'est-il pas certain que ces coutumes ascétiques remontent très haut. On voit cependant que certaines pratiques sont communes aux prêtres égyptiens et à ceux d'Israël.

2° *Chez les Babyloniens.* — En Chaldée, comme en Égypte, le roi était le prêtre par excellence; il prenait le titre de *patési* ou « vicaire » de la divinité. Les fonctions journalières du sacerdoce étaient remplies par des prêtres, soit héréditaires, soit recrutés, formant une hiérarchie sous la conduite du grand-prêtre de chaque temple. Les grands-prêtres des divinités principales, Bel-Mardouk, Sin et Schamasch, participaient à la suprématie de leur dieu. Parmi les prêtres, les *iššakku* présidaient aux libations, les *sangu* gouvernaient les différentes parties du domaine de la divinité, les *kipu* et les *šatammu* veillaient à ses intérêts financiers, les *pašišu* s'occupaient des détails du culte; au-dessous d'eux venaient les sacrificateurs et leurs aides, les devins, les augures, les prophètes, les hiérodules de toute espèce. Tous vivaient des revenus du dieu et des offrandes qui lui étaient apportées. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 675-679. Le grand-prêtre s'appelait *šangamahhu*; sous ses ordres agissaient l'*ašipu* et le *bârû*. L'*ašipu* ou « enchanteur » était une sorte d'exorciste chargé de conjurer les mauvais esprits, causes des maladies et de tous les maux qui affligent l'huma-

nité; il consacrait les idoles destinées aux temples et présidait certaines cérémonies expiatoires. Le *bâru* ou « voyant », dont la fonction était héréditaire, interprétait la volonté des dieux et rendait des oracles en leur nom; il exerçait tous les genres de divination et présidait aux sacrifices de caractère pacifique et eucharistique. Le *bâru* devait réaliser certaines conditions pour pouvoir se présenter dans le sanctuaire de l'oracle, être « issu d'un prêtre, d'un père pur », et être « lui-même accompli dans sa forme et dans ses proportions ». Il ne pouvait exercer sa charge si ces conditions faisaient défaut, et de plus s'il était « aigu quant aux yeux », c'est-à-dire louche ou borgne ou avec un œil crevé, « brisé quant aux dents », avec une ou plusieurs dents de moins, ayant « un doigt mutilé, la chair noirâtre, des abcès, de la lèpre, un ulcère purulent », ou d'autres infirmités analogues. Il devait posséder une doctrine solide et savoir à fond ce qui était nécessaire dour ne pas commettre la moindre infraction à un rituel compliqué. Le *bâru* et l'*asipu* avaient aussi à revêtir des « vêtements purs », réservés pour leurs fonctions liturgiques. Cf. Zimmern, *Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion*, Leipzig, 1901; Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, p. XIV-XVII, 235; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 221-246; Dhorme, *Textes religieux*, Paris, 1907, p. 141-147. Daniel déjoua la fourberie des prêtres de Bel, qui venaient enlever de nuit les offrandes du temple et prétendaient que leur dieu les avait mangées. Dan., XIV, 1-27. Cf. Bar., VI, 9-54. — Sur le sacerdoce des Perses et des Mèdes, voir MAGES, t. IV, col. 543.

3° *Chez les autres peuples sémites.* — Chez les Arabes nomades, la fonction de sacrificateur n'était pas réservée au prêtre; celui-ci n'était qu'un *sâdin*, « gardien » du sanctuaire; il restait à son poste pendant que la tribu se déplaçait. Il rendait des oracles au moyen de flèches ou de bâtons, selon le procédé de la rhabdomancie. Cf. Ezech., XXI, 21. A côté de lui opérait le devin, *kâhin*, véritable sorcier, dont le rôle n'est nullement le prototype, mais la déformation de celui du *kohên*. Chez les Arabes civilisés du sud, le *sâdin* était réellement le sacrificateur, et le grand-prêtre, *kabir*, le « grand », servait d'éponyme pour le calcul des années. — Le prêtre araméen se nommait *komér;* il était prêtre de tel ou tel dieu. Josias chassa les prêtres de cette espèce que ses prédécesseurs avaient établis en Juda. IV Reg., XXIII, 5. Osée, X, 5, signale leur présence en Samarie, et Sophonie, I, 4, annonce leur extermination. — Le temple phénicien avait ses sacrificateurs, ses résidents occupés à la liturgie, ses barbiers pour raser les chevelures consacrées à la divinité et pratiquer les incisions rituelles, ses scribes, ses hiérodules, ses portiers et ses esclaves, recevant tous un salaire. Cf. Lagrange, *Études*, p. 217-221, 478-481. A Sidon, le roi portait le titre de prêtre d'Astarthé, comme le prouve l'inscription d'un sarcophage trouvé en 1887 : « Tabnith, prêtre d'Astarthé, roi de Sidon, fils d'Eschmunazar, prêtre d'Astarthé, roi de Sidon. » Cf. *Revue archéologique*, IIIe série, t. X, 1887, p. 2.

4° *Chez les Chananéens.* — On constate chez les Chananéens la pratique des libations, l'érection et l'onction des bétyles, celle des autels et des lieux sacrés, l'immolation des victimes et même fréquemment les sacrifices humains. Cf. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 201-203. Toutes ces choses supposent un sacerdoce. On n'a point de renseignements sur sa hiérarchie et son fonctionnement. Mais les deux grandes divinités chananéennes, Baal et Astarthé, survécurent à la prise de possession du pays par les Israélites. Elles avaient leurs prêtres qui perpétuaient leur culte et réussirent souvent à le faire adopter par le peuple conquérant. A ce titre, les prêtres chananéens se signalent de temps en temps dans l'histoire d'Israël. Voir ASTARTHÉ, BAAL, t. I, col. 1180, 1315.

5° *Chez les Gréco-Romains.* — Les prêtres des cultes gréco-romains apparaissent dans les derniers récits de l'histoire israélite et dans ceux du Nouveau Testament. Voir BACCHUS, t. I, col. 1374; DIANE, t. II, col. 1405; HERCULE, JUPITER, t. III, col. 602, 1866; MERCURE, t. IV, col. 991. Cf. Döllinger, *Paganisme et judaïsme*, trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. I, p. 280-287, t. III, p. 93-109.

III. SACERDOCE MOSAÏQUE. — *I. SON INSTITUTION.* — Au Sinaï, Dieu donna l'ordre à Moïse de prendre son frère Aaron et les fils de celui-ci, Nadab, Abiu, Éléazar et Ithamar, pour qu'ils devinssent prêtres à son service. Exod., XXVIII, 1. Il prescrivit ensuite tout ce qui concernait leurs vêtements et leur consécration. Exod., XXVIII, XXIX. Lorsque tous les objets nécessaires au culte furent préparés et que Jéhovah eut pris possession du Tabernacle, Exod., XL, 34-38, Moïse procéda à la consécration d'Aaron et de ses fils, Lev., VIII, 1-36, et huit jours après, leur fit inaugurer leurs fonctions par l'offrande de sacrifices, d'abord pour eux-mêmes, et ensuite pour le peuple. Lev., IX, 1-24. Mais bientôt, une sanction sévère fut exercée contre deux des nouveaux prêtres. Nadab et Abiu apportèrent devant Jéhovah des encensoirs contenant du feu profane, qui n'avait pas été pris sur l'autel. Ils furent immédiatement frappés de mort. Moïse défendit à Aaron et à ses deux fils survivants de prendre le deuil, et Jéhovah leur interdit l'usage du vin et des boissons enivrantes, chaque fois qu'ils auraient à exercer leur ministère dans le Tabernacle. Lev., X, 1-11. Le châtiment si rigoureusement infligé aux deux coupables devait inculquer à tous cette idée qu'aucune négligence n'était tolérable dans le culte de Jéhovah. La prescription relative aux boissons enivrantes autorise à penser que, si Nadab et Abiu s'étaient si gravement trompés, leur manque d'attention venait de quelque abus dans l'usage de ces boissons. Toute la tribu de Lévi, à laquelle appartenaient Moïse et Aaron, fut substituée aux premiers-nés pour être à Jéhovah et se consacrer à son service. Num., III, 45. Un membre de cette tribu, Coré, et deux de la tribu de Ruben, Dathan et Abiron, jaloux de l'autorité qu'exerçaient Moïse et Aaron, se concertèrent avec deux cent cinquante autres Israélites, prétendant que dans Israël tous étaient saints et avaient les mêmes droits à l'exercice de l'autorité et du sacerdoce. Moïse en appela au jugement de Jéhovah. Il convoqua les mécontents et leurs deux cent cinquante partisans, chacun avec un encensoir, devant le Tabernacle. Tous s'y rendirent; mais là, à la vue de tout le peuple, la terre s'entr'ouvrit et engloutit Coré, Dathan, Abiron et leurs familles, et un feu consuma les deux cent cinquante autres. Le peuple ayant murmuré le lendemain contre Moïse et Aaron, le Seigneur déchaîna une plaie qui fit mourir quatorze mille sept cents personnes et ne s'arrêta que quand Aaron exerça son rôle d'intercesseur, dont la légitimité fut ainsi démontrée. Num., XVI, 1-50. Dieu voulut encore confirmer son choix par un nouveau miracle. Il fit déposer dans le Tabernacle douze verges, au nom des douze tribus d'Israël; le lendemain, la verge d'Aaron, représentant Lévi, fut trouvée fleurie, et Dieu ordonna de la conserver en témoignage. Num., XVII, 1-11. Il décida en outre que les lévites feraient le service du Tabernacle, mais que seuls Aaron et ses fils rempliraient les fonctions sacerdotales à l'autel et au dedans du voile. Il ajouta : « Comme un service en pur don, je vous confère votre sacerdoce. L'étranger qui approchera sera mis à mort. » Num., XVIII, 1-7. A la mort d'Aaron, Éléazar fut investi du pontificat. Num., XX, 25-28. A Phinées, fils d'Éléazar, qui se montra plein de zèle contre l'idolâtrie, Dieu promit « pour lui, et pour sa postérité après lui, l'alliance d'un sacerdoce perpétuel ». Num., XXV, 13.

II. SA DESCENDANCE D'AARON. — La volonté du Seigneur était manifeste; ne pouvaient être prêtres que les descendants d'Aaron. « Nul ne s'arroge cette dignité; il faut y être appelé de Dieu, comme Aaron. » Heb., v, 4. Quand Jéroboam établit son culte schismatique et « fit des prêtres pris dans tous les rangs du peuple et n'étant pas enfants de Lévi », III Reg., XII, 31, ces derniers n'eurent donc de prêtres que le nom; leur sacerdoce était criminel et sans valeur. Au retour de la captivité, on exclut du sacerdoce ceux qui ne purent produire leur généalogie pour justifier de leur descendance aaronique. I Esd., II, 62, 63; II Esd., VIII, 63-65. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 7, dit qu'on prenait le plus grand soin de maintenir dans toute sa pureté la descendance sacerdotale, et que les prêtres qui résidaient à l'étranger, à Babylone ou en Égypte, avaient pour règle d'envoyer à Jérusalem leur généalogie, avec le nom des témoins. Il ajoute qu'étant lui-même de race sacerdotale, il a trouvé sa généalogie dans les archives publiques. *Vit.*, 1. Ces généalogies étaient en effet d'intérêt général; il importait donc de veiller officiellement sur elles. — Pour maintenir la pureté de la race sacerdotale, le prêtre ne pouvait épouser ni une femme prostituée ou deshonorée, ni une femme répudiée. Lev., XXI, 7. Il n'était pas obligé d'épouser la fille d'un prêtre, mais pouvait choisir une vierge ou une veuve quelconque, pourvu qu'elle fût Israélite. Cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 7; *Ant. jud.*, III, XII, 2. Il lui fut aussi interdit d'épouser celle que son beau-frère refusait en mariage, cf. *Sota*, IV, 1; VIII, 3; *Makkoth*, III, 1, celle qui avait été prisonnière de guerre, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 2; XIII, X, 5; *Cont. Apion.*, I, 7, une prosélyte ou une esclave affranchie; la fille de la prosélyte ou celle de l'esclave affranchie ne lui étaient permises que si elles avaient une mère Israélite. Cf. *Yebamoth*, VI, 5. Aussi le prêtre qui voulait se marier faisait-il l'enquête la plus sérieuse sur la condition de celle qu'il désirait épouser. Cf. *Kidduschin*, IV, 4, 5. Ézéchiel, XLIV, 22, veut que le prêtre n'épouse ni une veuve, sauf celle d'un prêtre, ni une répudiée, mais seulement une vierge de la maison d'Israël. Cette restriction n'est pas entrée dans la pratique.

III. SES CONDITIONS PHYSIQUES. — Comme le *bâru* babylonien, le prêtre israélite devait être exempt de toute difformité corporelle. Il ne pouvait remplir les fonctions sacerdotales si, malgré sa descendance aaronique, il était aveugle ou boiteux, avait une mutilation ou une excroissance, une fracture au pied ou à la main, une bosse, une taille de nain, une tache à l'œil, la gale, une dartre, une hernie. La Loi insiste pour exclure de l'approche de l'autel ceux qui ont quelqu'une de ces difformités. Lev., XXI, 17-23. Ces difformités étaient en effet de nature à empêcher les prêtres d'accomplir les actes liturgiques ou de conserver la pureté légale et la dignité nécessaires à leur ministère. Dans la suite, les docteurs juifs étudièrent ces cas d'exclusion et, en spécialisant chacun d'eux par le détail, les portèrent à 142. Cf. *Bechoroth*, VII; Selden, *De successione in pontif. Ebr.*, II, 5; Ugolini, *Thes.*, t. XIII, p. 897. L'intégrité du corps devait être le symbole du parfait état de l'âme, cf. Philon, *De monarch.*, II, 5; il était d'ailleurs de la plus haute convenance, pour l'honneur de Dieu et l'édification du peuple, que les ministres du culte eussent une attitude corporelle irréprochable. Les cultes païens avaient souvent les mêmes exigences, cf. Aulu-Gelle, I, 12; la difformité corporelle était de mauvais augure, et l'on écartait le sacrificateur qui en était atteint. Cf. M. Sénèque, *Controv.*, IV, 2; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 42-61. — Il était interdit aux prêtres en exercice de se raser complètement, d'enlever les côtés de leur barbe, de se faire des incisions, Lev., XXI, 5, de laisser flotter leurs cheveux en désordre, d'avoir des vêtements déchirés. Lev., X, 6. Il ne leur était pas permis de couper leurs cheveux ou de laver leurs vêtements la semaine où ils étaient de service, afin que tous ces soins fussent pris à l'avance. Les docteurs comptaient dix-huit cas empêchant le prêtre d'exercer son ministère : l'idolâtrie, la naissance d'une famille étrangère à celle d'Aaron, la difformité corporelle, l'incirconcision, l'impureté, la nécessité d'attendre au soir pour redevenir pur, l'obligation de se soumettre à l'expiation, le deuil, l'ivresse, le manque de vêtements, leur trop grand nombre, leur déchirure, le manque de coiffure, les pieds ou les mains non lavés, s'asseoir pour remplir le ministère sacré ou se laver, ne pas toucher directement de la main les objets sacrés, ne pas tenir les pieds immédiatement sur le sol, faire les actions sacrées de la main gauche. Cf. *Sebachim*, II, 1; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 96, 97.

IV. ENTRÉE EN FONCTION. — 1° *Age.* — La loi ne prescrivait rien quant à l'âge requis pour commencer le service sacerdotal. Pour les lévites, on ne comprit dans le premier dénombrement que ceux qui avaient trente ans, Num., IV, 3, 23, 47; I Par., XXIII, 3; un peu plus tard, cet âge fut abaissé à vingt-cinq, Num., VIII, 23-26, et David le réduisit à vingt, lorsque les lévites n'eurent plus à porter le tabernacle. I Par., XXIII, 24-27; cf. II Par., XXXI, 17; I Esd., III, 8. On s'en tint dans la suite à cette règle qu'on pouvait entrer en fonction dès qu'apparaissaient les signes de la virilité, pratiquement à la vingtième année. Cf. *Babyl. Chullin*, 24 b. — Avant d'être admis au sacerdoce, il fallait, dans les derniers temps, subir un examen devant le sanhédrin ou devant d'autres prêtres. Cf. *Middoth*, V.

2° *Consécration.* — Le jeune prêtre était consacré par un bain de purification, l'imposition des vêtements sacrés, l'onction et une série de sacrifices accompagnés de cérémonies particulières, destinées à lui rappeler ses droits et ses devoirs sacerdotaux. Exod., XXIX, 4-37; XL, 13-15; Lev., VIII, 2-36. Les textes ne disent pas si le bain de purification était pour tout le corps, ou seulement pour les pieds et les mains, comme dans le service quotidien. Exod., XXX, 19.

3° *Vêtements.* — Les vêtements sacrés, imposés au nouveau prêtre, étaient au nombre de quatre (fig. 172) : le caleçon de lin, voir CALEÇON, t. II, col. 60; la tunique de lin, voir TUNIQUE; la ceinture brodée, voir ABNÈT, t. I, col. 66; CEINTURE, t. II, col. 389, et la mitre de lin, voir MITRE, t. IV, col. 1135. Les prêtres pouvaient porter ces vêtements tant qu'ils étaient dans le Temple, hormis la ceinture qu'ils devaient quitter sitôt leur ministère accompli. Cf. *Gem. Tamid*, 61, 2; *Gem. Yoma*, 69, 1. L'usage des vêtements sacrés était prohibé hors du Temple; les prêtres les y déposaient dans une chambre spéciale. Quand ils étaient usés, ces vêtements servaient à fabriquer des mèches pour les lampes. Cf. *Gem. Schabbath*, 21, 1; 79, 2.

4° *Onction.* — Des onctions furent certainement faites aux fils d'Aaron. Exod., XXX, 30; XL, 14; Lev., X, 7. D'autres textes ne semblent parler d'onction qu'à propos d'Aaron, Exod., XXIX, 5-8; Lev., VIII, 7-13, de sorte que le grand-prêtre est appelé par excellence le « prêtre oint ». Lev., XVI, 32; XXI 12; Num., XXXV, 25, etc. La contradiction disparait si l'on observe que le grand-prêtre recevait sur la tête une onction abondante, cf. Ps. CXXXII, 2, tandis que les simples prêtres étaient seulement aspergés d'huile. Exod., XXIX, 21; Lev., VIII, 30. Ils étaient oints comme le pontife, Exod., XL, 15, mais d'une manière plus sommaire. Cf. Fr. de Hummelauer, *In Exod. et Lev.*, p. 290-291. Voir ONCTION, t. IV, col. 1805, 1806. — On emplissait ensuite les mains des prêtres, ce qui signifie qu'on leur conférait les pouvoirs nécessaires à leur ministère, et l'on offrait les sacrifices prescrits, le veau pour le péché, Exod., XXIX,

10-14, le bélier en holocauste, Exod., XXIX, 15-18, et le bélier de consécration. Exod., XXIX, 19-28. Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 297. Cf. Bähr, *Symbolik*, t. II, p. 166-168. Toutes ces cérémonies duraient sept jours. Exod., XXIX, 35; Lev., VIII, 33. — On s'est demandé si les cérémonies de la consécration sacerdotale n'avaient pas été accomplies une fois pour toutes dans la personne des fils d'Aaron. Philon, *Vit. Mosis*, III, 16-18, et Josèphe, *Ant. jud.*, III, VIII, 6, se contentent de reproduire les passages bibliques, sans rien ajouter à ce sujet. Plusieurs auteurs pensent que la première consécration a suffi pour toute la suite des générations sacerdotales, et que le nouveau prêtre n'avait qu'à présenter l'offrande indiquée. Lev., VI, 15. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 112; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 174; Zschokke, *Historia sacra*, Vienne, 1888, p. 114. Mais, d'après Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, t. II, p. 232, cette opinion ne s'appuierait que sur l'interprétation défectueuse des textes rabbiniques qui rappellent au nouveau prêtre l'obligation de présenter l'offrande en question avant toute autre. Le silence des auteurs sacrés postérieurs ne peut d'ailleurs permettre de nier la consécration particulière des prêtres dans le cours des âges.



172. — Prêtre hébreu revêtu de ses vêtements sacerdotaux. D'après Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, au mot *Prêtre*.

5° *Symbolisme*. — Toutes les prescriptions relatives à la consécration des prêtres avaient leur sens symbolique. Les cérémonies duraient sept jours pour leur faire entendre qu'ils entraient au service de celui qui avait créé le monde en six jours suivis d'un septième jour de repos. Cf. Rosenmüller, *In Levit.*, Leipzig, 1798, p. 51. Parmi les difformités qui excluaient du sacerdoce figuraient aussi des défauts de l'ordre moral. La blancheur des vêtements sacerdotaux rappelait la gloire et la sainteté divines, au service desquelles les prêtres étaient appelés. Le caleçon marquait la chasteté du prêtre, la tunique de lin sa pureté de vie, la ceinture sa discrétion, la mitre sa droiture d'intention. Cf. S. Thomas, *Summ. theol.*, Iª IIæ, CII, 5 ad 10. Sur le symbolisme de l'onction, voir t. IV, col. 1806.

V. CLASSEMENT. — Quand les fils d'Éléazar et d'Ithamar se furent multipliés, il ne leur fut plus possible d'être tous employés en même temps au service du culte. A l'époque de David, il se trouvait seize chefs de famille parmi les descendants d'Éléazar, et huit seulement parmi les descendants d'Ithamar. On tira au sort le rang que devaient occuper ces vingt-quatre chefs, afin qu'ils prissent à tour de rôle le service du culte avec les prêtres de leur famille. I Par., XXIV, 3-19; II Par., VIII, 14. Cette organisation fonctionna jusqu'à la captivité de Babylone. Au retour, il ne se trouvra plus que quatre chefs de familles sacerdotales, Jadaïa, avec 973 prêtres, Emmer, avec 1052, Pheshur, avec 1247, et Harim, avec 1017. I Esd., II, 36-38; II Esd., VII, 39-42. Avec Zorobabel, il y eut 22 chefs de familles sacerdotales, II Esd., X, 2-8; XII, 1-7, et 21 seulement dans une autre liste. II Esd., XII, 12-21. Tous les noms ne sont d'ailleurs pas identiques, ce qui indique des changements dans l'organisation. Plus tard, on cite encore comme chefs de classes sacerdotales Joarib, I Mach., II, 1; XIV, 29, et Abia. Luc., I, 5. Josèphe, dans un passage dont nous n'avons que la traduction latine, et où le nombre 20 manque, d'après plusieurs critiques, *Cont. Apion.*, II, 7, ne mentionne que quatre classes de cinq mille prêtres chacune. Mais ailleurs, *Ant. jud.*, VII, XIV, 7; *Vit.*, 1, il parle de vingt-quatre classes qui se sont maintenues jusqu'à son époque. Ce dernier nombre est celui que reproduit toute la tradition juive. Cf. *Taanith.*, IV, 2; *Sukka*, V, 6-8; *Jer. Taanith.*, IV, 68a; *Tosephta Taanith.*, II; Ugolini, *Thesaurus*, t. XIII, p. 876. — Les classes sacerdotales s'appelaient *maḥleqôt*, ἐφημερίαι, *divisiones*, I Par., XXVIII, 13, 21; II Par., VIII, 14; XXIII, 8; XXXI, 2, 15, 16, *vices*, Luc., I, 8; *bêt 'âbôt*, οἶκοι πατριῶν, « maisons des pères », *familiæ et domus*, I Par., XXIV, 4, 6, ou *mišmârôt*, « gardes », λειτουργεῖαι, *observationes*, II Par., XXXI; 16, ἐφημερίαι, *ordines*, II Esd. XIII, 30. Dans la pratique, on réservait le nom de *mišmâr* pour la classe, et celui de *bêṭ 'âb* pour ses subdivisions. Cf. *Taanith*, II, 6, 7. Josèphe appelle la classe πατρία, *Ant. jud.*, VII, XIV, 7, ou ἐφημερίς, *Vit.*, 1, et la subdivision φυλή. *Vit.*, 1; *Bell. jud.*, IV, III, 8. Les subdivisions de chaque classe variaient de cinq à neuf. Cf. *Jer. Taanith*, IV, 68a. A la tête des classes étaient des *śârîm*, « princes », ἄρχοντες, *principes*, I Par., XXIV, 5; II Par., XXXVI, 14; I Esd., VIII, 24, 29; X, 5, ou des *râ'šîm*, « chefs ». I Par., XXIV, 4, 6; II Esd., XII, 12. Par la suite, ce dernier titre désigna spécialement les chefs des subdivisions. Le nom de *zâqên*, « ancien », a aussi quelquefois le même sens. Cf. *Yoma*, I, 5; *Tamid*, I, 1; *Middoth*, I, 8. Au-dessus de toutes les classes s'exerçait naturellement l'autorité du grand-prêtre.

VI. FONCTIONS DANS LE TEMPLE. — 1° *Service hebdomadaire*. — Chaque classe faisait le service du temple pendant une semaine. C'est ce qu'on appelait αἱ ἡμέραι τῆς λειτουργίας, *dies officii*, « les jours de service ». Luc., I, 23. Le service se prenait le jour du sabbat, IV Reg., XI, 6; II Par., XXIII, 4; la classe sortante offrait encore le sacrifice du matin, et la classe suivante le sacrifice du soir. Cf. *Tosephta Sukka*, IV, 24-25; Josèphe, *Ant. jud.*, VII, XIV, 7; *Cont. Apion.*, II, 8. Pendant les semaines de la Pâque, de la Pentecôte et des Tabernacles, les vingt-quatre classes étaient de service en même temps. Cf. *Sukka*, V, 6-8. On n'a aucune donnée certaine sur l'ordre dans lequel les vingt-quatre classes se succédaient pour le service hebdomadaire. C'est donc sans aucun résultat qu'on a cherché à déduire l'année de la naissance de Jésus-Christ d'après la semaine de service attribuée à la classe d'Abia. Luc., I, 5. On lit bien dans le *Babyl. Taanith*, 29a, que la classe de Joarib était de service au moment de la destruction du Temple; mais cette information est tardive et peu sûre, et encore, pour en

tirer parti, faudrait-il savoir exactement quel rang occupaient les deux classes et à quelle époque de l'année eut lieu l'annonciation de Jean-Baptiste. Quand une classe prenait le service, chaque jour de la semaine était attribué à une ou plusieurs de ses subdivisions.

2° *Interdictions.* — Il était interdit aux prêtres du service hebdomadaire de se raser, sauf le sixième jour à cause du sabbat, d'avoir commerce avec leurs femmes et de boire du vin durant le jour; ceux qui étaient de service un jour déterminé ne pouvaient même en boire ni ce jour-là, ni la nuit, parce que c'était de nuit qu'on brûlait les graisses sur l'autel. Cf. *Taanith,* II, 7. Ces prohibitions s'inspiraient de la défense portée par le Seigneur, Num., X, 9, et aussi de la nécessité, pour le prêtre, d'être totalement et exclusivement à la fonction sainte qui lui était confiée, Elles lui rappelaient en même temps les dispositions morales de dévouement, de pureté et de pénitence que réclamait de lui le service du Seigneur.

3° *Tirage au sort.* — Chaque jour on faisait désigner par le sort les prêtres qui devaient remplir les différents offices. Luc., I, 9. Ce tirage au sort se répétait quatre fois. Le premier sort désignait celui qui devait porter les charbons de l'autel extérieur usque dans le parvis intérieur. Le second sort pourvoyait aux treize fonctions suivantes : 1. égorger l'agneau; 2. en répandre le sang; 3. enlever la cendre de l'autel intérieur; 4. disposer les lampes; 5. porter à la montée de l'autel la tête et une jambe postérieure de l'agneau; 6. les deux épaules. 7. la croupe avec la queue, l'autre jambe et les reins; 8. la poitrine et la gorge ;9. les deux côtés; 10. les intestins sur un plateau et les pieds; 11. l'offrande de farine; 12. le gâteau du grand-prêtre; 13. la libation de vin. Le troisième sort portait sur le prêtre qui devait brûler l'encens; on le choisissait parmi ceux qui n'avaient pas encore exercé cette fonction, à laquelle on ne pouvait être appelé qu'une fois dans sa vie. Enfin le quatrième sort désignait celui qui devait porter les membres de la victime de la montée de l'autel jusqu'à l'autel même.

4° *Cérémonies.* — Le détail de toutes les cérémonies quotidiennes est donné par le traité *Tamid.* On y voit que les prêtres de service, qui couchaient dans une chambre du parvis intérieur, se mettaient à l'œuvre avant même le lever du jour. Avant de procéder à l'exercice de sa fonction, chacun se lavait les mains et les pieds au bassin d'airain qui se trouvait entre le Temple et l'autel. Dès que le jour paraissait, on prenait un agneau dans la chambre des agneaux et les 93 ustensiles qui servaient chaque jour dans la chambre des ustensiles. Pendant ce temps, les deux prêtres chargés de nettoyer l'autel des parfums et les lampes arrivaient, l'un avec une clef d'or, l'autre avec un vase d'or, ouvraient la grande porte du Temple et remplissaient leur office, en disposant d'abord les cinq lampes qui étaient au couchant, puis les deux autres, à moins que ces dernières ne fussent éteintes, car alors on commençait par elles. C'est seulement à l'ouverture de la porte qu'il était permis d'immoler l'agneau. Sur les cérémonies du sacrifice lui-même, voir SACRIFICE, LIBATION, t. IV, col. 234; OBLATION, col. 1727; PARFUM, col. 2164. Quand tout était disposé pour le sacrifice, les prêtres se rendaient dans la chambre *ha-gasith* pour y réciter le *schema'* du matin. Voir PRIÈRE. Cf. *Tamid,* IV, 1-3. Ensuite, les prêtres que le sort n'avait désignés pour aucune fonction quittaient leurs vêtements sacrés. On procédait alors à l'offrande de l'encens et on brûlait l'holocauste sur l'autel. Enfin, les cinq prêtres qui avaient été employés à l'offrande de l'encens se rendaient à l'entrée du Temple et prononçaient sur le peuple la formule de bénédiction prescrite, Num., VI, 24-26, en élevant les mains et en remplaçant le nom de Jéhovah par Adonaï. Cf. *Tamid,* VII, 2; *Sota,* VII, 6. Les mêmes cérémonies se répétaient pour le sacrifice du soir, qui avait lieu vers trois heures de l'après-midi. Mais on ne tirait au sort que le nom de celui qui devait offrir l'encens. Cf. *Gem. Yoma,* 26, 1. L'encens était offert avant le sacrifice, et les prêtres n'y donnaient pas la bénédiction au peuple.

5° *Fêtes.* — Outre les sacrifices quotidiens, les prêtres en avaient d'autres à offrir à l'occasion des néoménies et des fêtes, à la Pâque, à la Pentecôte, à la fête des Tabernacles, à la nouvelle année et au jour de l'Expiation. Voir ces mots. Ils avaient aussi à s'occuper des nombreux sacrifices de toute nature que faisaient offrir les particuliers.

6° *Garde du Temple.* — Ils avaient également à garder le Temple. Les portes en étaient fermées à la tombée de la nuit et ouvertes au point du jour. Les prêtres qui couchaient dans le parvis antérieur et à qui incombait le service du jour suivant, gardaient les clefs et les transmettaient à ceux qui devaient servir après eux. Le matin, le préfet du Temple les recevait pour l'ouverture des portes. Cf. *Middoth,* I, 8, 9; *Tamid,* I, 1.

7° *Trompettes.* — Enfin, les prêtres avaient à sonner de la trompette dans le Temple. Num., X, 8-10; II Esd., XII, 41. Chaque jour ils sonnaient vingt et une fois, trois fois à l'ouverture des portes, neuf fois à la libation du matin et neuf fois à celle du soir. Cf. *Sukka,* V, 5. Voir TROMPETTE.

8° *Dignitaires.* — Un certain nombre de prêtres remplissaient, sous l'autorité du grand-prêtre, les charges qui réclamaient des titulaires permanents. Les *gisbârîm,* γαζοφύλακες, « gardiens du trésor », veillaient sur tous les biens du Temple, mobilier et apports. Les fonctions principales de ce service après ta captivité de Babylone, étaient confiées à des prêtres, II Esd., XIII, 13, les autres à des lévites. I Par., IX, 28, 29; XXVI, 20-28; II Par., XXXI, 11-19. Il fallait surtout des prêtres préposés au bon ordre du culte quotidien, puisque ceux qui s'acquittaient des fonctions de ce culte n'avaient en général à s'en occuper que deux jours par an, ce qui ne leur permettait guère de s'en rappeler tous les détails. Il y avait donc, au moins dans les derniers temps, quinze prêtres préposés aux services suivants : le sceau, les libations, les sorts, l'argent pour l'achat des victimes, la santé des prêtres malades des entrailles (voir t. IV, col. 910), les eaux, les temps, les portes, la discipline, les cymbales, la direction du chant, les pains de proposition, le parfum, les voiles, les vêtements. Cf. *Schekalim,* V, 1. Le préposé aux sorts présidait aux tirages au sort au moyen desquels on désignait chaque jour les prêtres chargés d'un office. Le préposé au sceau délivrait des cachets pour se procurer les libations auprès du préposé aux libations. Le préposé à l'argent pour l'achat des victimes recueillait l'argent déposé dans le tronc destiné à cet usage et prenait soin de fournir en échange les victimes convenables. Le préposé aux temps était le héraut chargé le matin d'appeler chacun à son poste. Le préposé à la discipline avait à réveiller et même à corriger les lévites trop lents à se mettre sur pied. Le Talmud parle encore d'autres fonctionnaires : le sagan, voir SAGAN, les *amarkelin,* cf. *Schekalim,* V, 2, probablement chargés de la caisse et des comptes, et des καθολικοί, cf. *Jer. Schekalim,* V, 49 a, probablement des trésoriers ou des subordonnés du sagan. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* p. 88-91; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Christi,* t. II, p. 269-299.

VII. AUTRES FONCTIONS. — 1° *A la guerre.* — Avant le combat, un prêtre était chargé de parler au peuple pour l'exhorter au courage et à la confiance en Dieu. Deut., XX, 2-4. Cf. Num., XXXI, 6; I Reg., IV, 4; II Par., XIII, 12. On appelait ce prêtre l' « oint du combat », et l'onction qu'il recevait l'assimilait au grand-prêtre sur

plusieurs points, mais ne conférait pas l'hérédité de la charge. Cf. *Sota,* VIII, 1; *Gem. Yoma,* 73, 1. Judas Machabée paraît avoir rempli la fonction d' « oint du combat ». I Mach., III, 55, 56.

2° *Lois de pureté.* — Les prêtres étaient chargés de l'application des lois concernant la pureté légale. Ils devaient savoir discerner le saint du profane, le pur de l'impur. Lev., X, 10; XI, 47; Ezech., XXII, 26; XLIV, 23. Agg., II, 11-14. Ces lois étaient devenues très compliquées, grâce aux décisions de détail portées par les docteurs. Voir IMPURETÉ LÉGALE, t. III, col. 857-860; cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* p. 105-112. Dans les cas ordinaires, les prêtres constataient l'impureté, s'il était nécessaire, indiquaient sa durée et le moyen de la faire disparaître; dans les cas douteux, ils éclairaient celui qui les consultait. Ils intervenaient nécessairement dans le cas de la femme soupçonnée d'adultère, Num., V, 11-31, voir EAU DE JALOUSIE, t. II, col. 1522; dans l'examen et la purification du lépreux, Lev., XIII, XIV, voir LÈPRE, t. IV, col. 180-184; dans l'examen de la lèpre des vêtements et des maisons, Lev., XIII, 53-59; XIV, 34-53, voir t. IV, col. 186, 187, et dans tous les cas analogues d'impureté légale. Lev., XV, 1-33. Le jugement d'un seul prêtre suffisait pour la constatation de la lèpre. Cf. *Gem. Nidda,* 50, 1; *Siphra,* 100, 1.

3° *Estimations.* — Certains rachats s'opéraient moyennant un prix laissé à l'estimation du prêtre, pour les personnes, Lev., XXVII, 3-8, pour les animaux, Lev., XXVII, 12, 13, 27, pour les maisons. Lev., XXVII, 14, 15. Voir RACHAT.

4° *Jugements.* — Quand une affaire relative à un meurtre, à une contestation, à une blessure, était trop difficile à juger, on la soumettait à la décision des prêtres. Deut., XVII, 8-12. Ils intervenaient spécialement dans le cas d'un meurtre dont l'auteur était inconnu. Deut., XXI, 5. Josaphat mit des prêtres au nombre des juges, II Par., XIX, 8-10; cf. Ezech., XLIV, 24, bien que la fonction de juge fût habituellement confiée aux anciens. Voir JUGE, t. III, col. 1835. Quand commença à fonctionner le tribunal suprême appelé sanhédrin, des prêtres en firent partie.

5° *Enseignement.* — La Loi ordonnait aux prêtres d' « enseigner aux enfants d'Israël toutes les lois que Jéhovah leur a données par Moïse ». Lev., X, 11; cf. Deut., XXXIII, 10. Ils s'acquittèrent de cette tâche d'une manière qui fut loin d'être toujours parfaite. La foi au vrai Dieu disparaissait quand cessait l'enseignement du prêtre. II Par., XV, 3. Josaphat envoya dans Juda, pour y prêcher la loi de Jéhovah, cinq de ses chefs, neuf lévites et seulement deux prêtres. II Par., XVII, 7-9. Ézéchiel, XXII, 26, se plaint que les prêtres n'enseignent plus à distinguer entre le saint et le profane, le pur et l'impur; il annonce que, chez le peuple régénéré, ils enseigneront ces choses. Ezech., XLIV, 23. Michée, III, 11, les accuse de prendre un salaire pour enseigner. Aggée, II, 12, constate que les prêtres de son temps ne savent pas faire la distinction dont parle Ézéchiel. Malachie, II, 7, 8, leur adresse les mêmes reproches : « Les lèvres du prêtre sont les gardiennes de la science, et c'est de sa bouche qu'on demande l'enseignement, parce qu'il est l'ange de Jéhovah des armées. Mais vous, vous vous êtes écartés de la voie, vous en avez fait trébucher plusieurs contre la loi, vous avez perverti l'alliance de Lévi. » Il est probable que le texte du Lévitique se rapportait beaucoup plus à la loi rituelle qu'à la loi morale. La connaissance de cette dernière venait de la conscience même, et, chaque année sabbatique, les prêtres devaient donner au peuple lecture du livre qui la rappelait. Deut., XXXI, 9-13. En fait, l'enseignement moral et religieux donné par les prêtres semble avoir été assez restreint. Voir ENSEIGNEMENT, t. II, col. 1813. Les prophètes s'en chargèrent pendant un temps; puis, après la captivité, les docteurs ou scribes, avec moins d'autorité et de sûreté dans la doctrine, prirent la tâche de l'enseignement. Les prêtres, uniquement occupés de leurs fonctions rituelles, s'en désintéressèrent à peu près complètement, sauf ceux d'entre eux qui devinrent docteurs de la loi. C'est ce qui fait que les prêtres d'Israël n'exercèrent qu'une influence médiocre sur le développement et la garde des idées morales et religieuses dans leur nation.

VIII. RÉSIDENCE. — Quand les Israélites occupèrent la Palestine, quarante-huit villes furent assignées aux membres de la tribu de Lévi, pour servir d'habitation aux prêtres et aux lévites. Num., XXXV, 1-8. Voir LÉVITIQUES (VILLES), t. IV, col. 216. Parmi ces villes, treize étaient spécialement destinées aux prêtres dans les tribus de Juda, de Siméon et de Benjamin, par conséquent dans le voisinage de Jérusalem. Jos., XXI, 4. Voir l'énumération de ces villes, t. IV, col. 217. Pourtant les prêtres n'étaient pas confinés dans ces seules villes. Partout ailleurs, ils pouvaient s'établir à leur gré, mais en s'achetant eux-mêmes des maisons et des champs. Cf. De Hummelauer, *In Num.,* Paris, 1899, p. 373. C'est pourquoi, à l'époque du schisme de Jéroboam, les prêtres et les lévites « qui se trouvaient dans tout Israël », voyant qu'on les empêchait de remplir leurs fonctions en l'honneur de Jéhovah, abandonnèrent leurs champs et leurs propriétés pour passer en Juda et à Jérusalem. II Par., XI, 13, 14. Après la captivité, les prêtres et les lévites s'établirent dans leurs villes, ce qui s'entend seulement du pays mis à la disposition des nouveaux arrivants, c'est-à-dire de Jérusalem et de Juda. II Esd., VII, 6, 73. A Jérusalem même se fixèrent 1192 prêtres, II Esd., XI, 4, 10-14, 1760 d'après II Par., IX, 13. Les villes et bourgades de Juda en reçurent aussi. I Esd., II, 70; II Esd., VII, 73; XI, 3, 20, 36. Le voisinage de Jérusalem était certainement préféré, parce qu'il rendait plus faciles les voyages au Temple. Le prêtre Zacharie demeurait dans la montagne de Juda. Luc., I, 39.

IX. RESSOURCES. — Les prêtres, comme tous les lévites, n'avaient pas de domaine territorial; ils appartenaient exclusivement au service de Dieu, et Dieu devait être lui-même leur part et leur héritage au milieu d'Israël. Num., XVIII, 20; Jos., XIII, 14. Voici par quels moyens Dieu assurait leur subsistance et celle de leur famille. Il y a quelques divergences de détail à ce sujet entre le Lévitique et le Deutéronome; mais elles se concilient assez aisément, ou parfois accusent une modification dans la législation.

1° *Sacrifices.* — Dans le sacrifice pour le péché, tout revenait au prêtre, Num., XVIII, 9, 10, sauf l'un des deux oiseaux qu'offraient les pauvres, Lev., V, 7, et tout ce qui était offert pour le péché d'un prêtre. Lev., VI, 23. — Dans le sacrifice pour le délit, tout revenait également au prêtre. Lev., VII, 7; Num., XVIII, 9, 10. — Dans les oblations, tout était pour le prêtre, sauf la poignée de farine prélevée pour l'autel. Lev., II, 3, 10; VI, 9-11; VII, 9, 10, 14; X, 12, 13; Num., XVIII, 9, 10; Ezech., XLIV, 29. — Les prêtres avaient encore pour eux les douze pains de proposition. Lev., XXIV, 5-9. — Dans les sacrifices pacifiques, la poitrine et la cuisse droite de la victime étaient pour le prêtre. Lev., VII, 30-34; X, 14, 15. — Dans les holocaustes, les prêtres n'avaient pour eux que la peau de la victime; mais le revenu ne laissait pas que d'être fort appréciable, à cause du grand nombre des victimes. Cf. Philon, *De præmiis sacerdot.,* 4, édit. Mangey, t. II, p. 235. Le rituel babylonien assignait aussi, aux prêtres et aux serviteurs des temples, la part des victimes qui devait leur revenir après les sacrifices de bœufs et de moutons, ainsi que les poissons, légumes, vêtements, etc., auxquels ils avaient droit. Cf. Dhorme, *Textes religieux,* Paris, 1907, p. 391-393.

2° *Prémices.* — Elles portaient sur le froment, l'orge, les raisins, les figues, les grenades, les olives et le miel. Deut., VIII, 8; XXVI, 5-10; Num., XVIII, 13; II Esd., X, 36. Voir PRÉMICES, col. 598. On y joignait ce qu'on appelait la *terûmâh,* « offrande », prélevée sur le meilleur des champs et des arbres fruitiers, et consistant surtout en grains, vin et huile. On donnait de 1/40 à 1/60 de la récolte, suivant la générosité de chacun. Num., XVIII, 12; II Esd., X, 38. Cf. *Terumoth,* I, 7; IV, 3; etc.

3° *Dîme.* — Elle portait sur tout ce qui croît de la terre et sert à la nourriture. Elle servait à alimenter non seulement les prêtres, mais aussi les lévites, qui d'ailleurs versaient encore aux prêtres la dîme de la dîme. Num., XVIII, 20-32; II Esd., X, 38-40. Voir DÎME, t. II, col. 1434.

4° *Pain.* — On devait aux prêtres une partie du pain préparé, Num., XV, 17-21; II Esd., X, 28, ce que saint Paul appelle ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος, « prémices de la masse », Rom., XI, 16, et ce qui fait l'objet du traité *Challa* de la Mischna. La redevance portait sur 1/24 pour les particuliers et sur 1/48 pour les boulangers. *Challa,* II, 7.

5° *Premiers-nés.* — Exod., XIII, 11-16; XXII, 29, 30; XXXIV, 19, 20; Deut., XV, 19-23. Le premier-né de la femme était racheté au prix de cinq sicles d'argent, qui appartenaient aux prêtres. Num., XVIII, 15, 16; II Esd., X, 37. Le premier-né des animaux purs leur était aussi destiné, sauf la graisse et le sang, qui allaient à l'autel. Num., XVIII, 17-18; Deut., XV, 19, 20; II Esd., X, 37. S'il avait quelque défaut, sa destination était la même, mais on ne l'offrait pas à l'autel. Deut., XV, 19-23. Le premier-né des animaux impurs se rachetait à prix d'argent, sauf celui de l'âne, qui se rachetait pour un agneau, toujours au profit des prêtres. Exod., XIII, 13; XXXIV, 20; Num., XVIII, 15; II Esd., X, 37. Voir PREMIER-NÉ, col. 603; RACHAT.

6° *Viande.* — Sur tout animal de gros ou menu bétail que l'on abattait, les prêtres avaient droit à trois morceaux, l'épaule, les mâchoires et l'estomac. Deut., XVIII, 3. Cf. *Chullin,* X.

7° *Toisons.* — Deut., XVIII, 4; Tob., I, 6. Cf. *Chullin,* XI, 1, 2. La redevance n'était due que par celui qui avait plusieurs brebis, deux d'après l'école de Schammaï, cinq d'après celle de Hillel.

8° *Vœux.* — Le produit des vœux de toute nature devait être versé aux prêtres, soit sous forme réelle, soit sous forme de rachat, Lev., XXVII, 2-33; Deut., XXIII, 21-23; Matth., XV, 5; Marc., VII, 11; mais il était probablement employé aux besoins du culte. Cf. *Schekalim,* IV, 6-8. Voir RACHAT, VŒU.

9° *Anathèmes.* — Tout ce qui était voué à Jéhovah par anathème, sauf les personnes, allait aux prêtres sans pouvoir être racheté. Lev., XXVII, 28; Num., XVIII, 14; Ezech., XLIV, 19.

10° *Restitutions.* — Quand un coupable voulait réparer le préjudice causé au prochain, il rendait le bien mal acquis avec majoration d'un cinquième, et si le lésé n'était plus là et n'avait plus de représentant, la restitution profitait aux prêtres. Num., V, 6-10. Cf. Schürer, *Geschichte,* t. II, p. 243-257; F. Buhl, *La société israélite d'après l'A. T.,* trad. de Cintré, Paris, 1904, p. 135-139.

X. USAGE DES RESSOURCES. — 1° *Centralisation.* — Certaines ressources, à raison de leur nature même, comme le pain, la viande, etc., ne pouvaient être portées au loin. On les remettait donc au prêtre là où il se trouvait. Cf. *Terumoth,* II, 4. D'après *Challa,* IV, 8, 9, on pouvait remettre à tout prêtre le pain, le produit de l'anathème, les animaux premiers-nés, l'argent du rachat du fils premier-né, celui du premier-né de l'âne, les morceaux de l'animal abattu, la toison. Tout le reste était centralisé à Jérusalem. II Par., XXXI, 11, 12; II Esd., XII, 43; XIII, 5; Mal., III, 10.

2° *Répartition.* — Les ressources sacerdotales, au moins celles qui étaient apportées à Jérusalem, se répartissaient entre tous les prêtres. Sous Ézéchias, les distributions se faisaient dans les villes sacerdotales par des lévites préposés à ce service. II Par., XXXI, 15-19. Les prêtres qu'une difformité corporelle écartait du service de l'autel avaient part aux distributions au même titre que les autres. Lev., XXI, 22. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* III, XII, 2; *Bell. jud.,* V, V, 7; *Sebachim,* XII, 1.

3° *Consommation.* — Les choses très saintes ne pouvaient être consommées que par les prêtres seuls dans le Temple; on en comptait dix : les quadrupèdes du sacrifice expiatoire, les oiseaux du même sacrifice, les victimes pour le délit certain, celles pour le délit douteux, celles des sacrifices pacifiques publics, le *log* d'huile du lépreux, les deux pains de la Pentecôte, les pains de proposition, les restes des oblations et la gerbe pascale. On en comptait quatre autres qui devaient être utilisées à Jérusalem même : les premiers-nés des animaux, les prémices, ce qu'on réservait dans le sacrifice du nazaréen et les peaux des victimes très saintes. Enfin, il y en avait dix dont on pouvait faire usage hors de Jérusalem : la *terumah,* la dîme des dîmes, le pain de la *challa,* ce qui provenait des animaux abattus, le prix du rachat du fils premier-né, celui du premier-né de l'âne, le champ voué à Jéhovah, le champ de l'anathème et le produit de la restitution dévolue aux prêtres. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* p. 97, 98. Tous ces biens, à l'exception des dix premiers qualifiés de « choses très saintes », pouvaient être utilisés par le prêtre et sa famille, femmes, filles et esclaves; mais elles étaient interdites au mercenaire et à la fille mariée à un homme qui n'était pas prêtre. Lev., XXII, 1-16. Dans tous les cas, il fallait être en état de pureté légale pour participer à l'usage de ces biens.

4° *Condition économique des prêtres.* — La législation assurait ainsi, d'une manière assez large, la subsistance des prêtres. Car, ce n'étaient pas seulement leurs compatriotes de Palestine qui leur versaient de multiples redevances; ceux de la dispersion ne manquaient pas de remplir leur devoir à cet égard. Cf. *Challa,* IV, 7-11; *Chullin,* X, 1; Philon, *De monarch.,* II, 3; *Leg. ad Caj.,* 23, 40, édit. Mangey, t. II, p. 224, 568, 592; Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, VII, 2; XVI, VI, 2-7; Cicéron, *Pro Flacco,* 28, etc. D'autre part, les prêtres n'avaient pas à s'occuper des besoins du culte, puisque des redevances spéciales y pourvoyaient. Rien ne les empêchait d'acquérir des propriétés en dehors de leurs villes, et, à ce point de vue, ils étaient assimilés aux autres Israélites. III Reg., II, 26; Jer., I, 1; etc. Mais, en tant que prêtres, ils n'avaient pas d'autre propriété territoriale que celle qui leur était assignée par la Loi, et comme les redevances qui leur étaient servies étaient à peu près toutes de nature mobilière, il n'y avait pas à craindre que la propriété foncière s'accumulât entre leurs mains. Au retour de la captivité, Artaxerxès ne voulut pas que les prêtres et les autres ministres du Temple fussent soumis aux impôts communs. I Esd., VII, 24. Sans doute, le nombre des prêtres avait augmenté avec le temps ; mais les autres familles israélites s'accroissaient dans la même proportion que celle d'Aaron, et, avec la population, augmentaient les sacrifices, les dîmes et les autres sources de revenus. Dieu avait ainsi voulu assurer à ses prêtres une situation honorable aux yeux d'un peuple qui regardait l'aisance et la prospérité temporelle comme les marques habituelles de la faveur divine. Il ne fallait pas non plus que les prêtres de Jéhovah fissent trop mauvaise figure à côté de ceux des dieux égyptiens et babyloniens, et des prêtres schismatiques ou idolâtriques de leur voisinage immédiat. Tous auraient donc pu vivre à l'aise si les redevances recueillies leur avaient toujours été équitablement réparties.

XI. *LES PRÊTRES DANS L'HISTOIRE.* — 1° *De Moïse aux rois.* — Le sacerdoce aaronique établi par Moïse ne fut pas installé sans opposition, comme le montre la révolte des rubénites Dathan et Abiron, qu'appuya le lévite Coré et à laquelle prirent part deux cent cinquante Israélites, « princes de l'assemblée, appelés au conseil et hommes de renom. » Num., XVI, 1-2. Il fallut un châtiment terrible pour faire prévaloir la volonté de Jéhovah, et encore les Israélites ne se soumirent-ils pas de bon gré à la leçon qui leur était donnée, de sorte qu'il fallut que le châtiment recommençât pour les mettre à la raison. Num., XVI, 41-49. Une loi nouvelle rappela ensuite à tous le respect qu'ils devaient au prêtre et au juge : « Tu les consulteras, et ils te feront connaître ce qui est conforme au droit... Tu agiras selon la loi qu'ils enseigneront et selon la sentence qu'ils auront prononcée, sans te détourner ni à droite ni à gauche de ce qu'ils t'auront fait connaître. Celui qui, se laissant aller à l'orgueil, n'écoutera pas le prêtre qui se tient là pour servir Jéhovah, ton Dieu, ou qui n'écoutera pas le juge, sera puni de mort. » Deut., XVII, 9-12. Dès lors, on ne vit plus se produire de protestation sérieuse contre le sacerdoce issu d'Aaron. Les prêtres exercèrent la fonction qui leur était dévolue dans les marches et dans les combats, Num., X, 5-10; au passage du Jourdain, Jos., III, 13-17, et à la prise de Jéricho. Jos., VI, 12-16. — Du temps des Juges, on vit un simple lévite entrer comme prêtre au service d'un Éphraïmite, du nom de Michas, moyennant dix sicles d'argent par an, une provision de vêtements et la nourriture. Jud., XVII, 10. Il fut ensuite enlevé par les Danites qui le prirent à leur service, puis installèrent à Laïs, comme prêtres, des descendants de Gersam, fils de Moïse. Jud., XVIII, 19, 20, 30. Ces prêtres, bien que lévites, étaient aussi illégitimes que le culte qu'ils exerçaient. Leur tentative demeura isolée. — La faiblesse du grand-prêtre Héli fut cause que ses fils deshonorèrent le sacerdoce par leur rapacité, attirèrent le mépris des Israélites sur les sacrifices et provoquèrent de terribles châtiments, la défaite d'Israël par les Philistins, la prise de l'Arche, la mort d'Héli et leur propre mort. I Reg., II, 12-17; IV, 1-18. Samuel fut suscité par Dieu pour rétablir l'honneur du sacerdoce et du culte divin. Il était de la tribu de Lévi, mais non de la famille d'Aaron, puisqu'il descendait de Lévi par Coré. I Par., VI, 34-38. « Moïse et Aaron parmi ses prêtres, et Samuel parmi ceux qui invoquent son nom, » dit le Ps. XCIX (XCVIII), 6. Un homme de Dieu dit à Héli, de la part du Seigneur : « Je me susciterai un prêtre fidèle, qui agira selon mon cœur et selon mon âme; je lui bâtirai une maison stable et il marchera toujours devant mon oint. Et quiconque restera de ta maison viendra se prosterner devant lui pour avoir une pièce d'argent et un morceau de pain, et il dira : Mets-moi, je te prie, à quelqu'une des fonctions du sacerdoce, afin que j'aie un morceau de pain à manger. » I Reg., II, 35, 36. La prophétie se réalisa quand le pontificat fut enlevé à Abiathar, quatrième successeur d'Héli, de la descendance d'Éléazar, pour être conféré à Sadoc, de la descendance d'Ithamar, quatrième fils d'Aaron. III Reg., II, 26, 27, 35. Les petits-fils et descendants d'Héli en furent alors réduits à exercer les fonctions de simples prêtres. Il est bien dit, dans un commentaire faussement attribué à saint Jérôme, *In I ad Cor., I,* 2, t. XXX, col. 717, que le « prêtre fidèle » n'était autre que Samuel. Mais saint Jérôme lui-même, *Quæst, hebr. in I Reg.,* t. XXX, col. 1333, n'exprime nullement cet avis, et enregistre seulement l'opinion de ceux qui pensent que tout le passage I Reg., II, 27-36, se rapporte à une époque antérieure et a été inséré ici pour l'honneur de Samuel. Saint Augustin, *De Civ. Dei,* XVII, 5, 2, dit également qu'il ne peut pas s'agir ici de Samuel, qui était lévite, mais non de la famille d'Aaron. Cf. *Cont. Faustum,* XII, 33, t. XLII, col. 271. Les fonctions de juge et de prophète n'exigeaient nullement le sacerdoce, et si Samuel conféra l'onction royale à Saül, I Reg., X, 1, et à David, I Reg., XVI, 13, il ne paraît pas qu'il fallût être prêtre pour cet office. IV Reg., IX, 6. Mais Samuel offrait des sacrifices, I Reg., VII, 9, 10; IX, 8; Eccli., XLVI, 19 (16) : « Il offrit un agneau encore à la mamelle. » Aucun reproche n'est adressé au prophète à ce sujet. C'est donc qu'il agissait en vertu d'une inspiration divine, ou qu'il n'offrait de sacrifices que par le ministère habituel des prêtres. Voir SAMUEL.

2° *Sous les rois.* — Le transport définitif de l'Arche à Jérusalem fixa dans la nouvelle capitale le culte de Jéhovah, et David offrit des sacrifices d'actions de grâces et des holocaustes. II Reg., VI, 17. Il le fit, bien entendu, par le ministère des prêtres, pour ne pas encourir la réprobation qui avait frappé Saül. I Reg., XIII, 9-14. En Égypte, les pharaons étaient les souverains sacrificateurs. Dieu ne voulait pas qu'il en fût ainsi en Israël; il y maintint toujours très formellement la prérogative qu'il avait attribuée à la descendance d'Aaron. David s'occupa de l'organisation du culte à Jérusalem; il divisa les prêtres en vingt-quatre classes, de concert avec Sadoc et Achimélech, afin d'assigner à chaque classe son tour de service. I Par., XXIV, 1-19. Les prêtres figuraient aussi dans l'armée et y exerçaient même des commandements. I Par., XII, 27, 28; XXVII, 5, 6. Avec Salomon, l'organisation préparée par David commença à fonctionner dans le nouveau Temple. II Par., VIII, 14, 15. Après lui, les choses changèrent de face. Les prêtres avaient leurs villes sacerdotales; mais un bon nombre d'entre eux s'étaient établis dans tout le pays. Ils y avaient avantage, parce que, tout en restant assurés des ressources générales de leur ordre, ils pouvaient profiter en plus des redevances locales qu'il était impossible ou qu'il n'était pas nécessaire de centraliser à Jérusalem. Le schisme de Jéroboam les obligea à se replier sur le territoire du royaume de Juda et à abandonner ainsi la plus grande partie du pays précédemment occupé. II Par., XI, 13, 14. Il dut en résulter une certaine gêne pendant quelque temps; car le nombre des prêtres restait à peu près tel qu'à l'époque de David et de Salomon, alors que le royaume de Juda était seul désormais à assurer leur subsistance, et rares furent ceux d'Israël qui continuèrent à s'acquitter des redevances légales. Tob., I, 6-8. La situation fut souvent aggravée par l'idolâtrie des rois et celle du peuple, ce qui commença dès le règne de Roboam. II Par., XII, 1. Il est évident que ceux qui se détournaient de Jéhovah pour passer au culte des idoles ne se préoccupaient guère d'acquitter leurs redevances envers le sacerdoce aaronique. Beaucoup de prêtres durent être souvent réduits, comme les descendants d'Héli, à solliciter une fonction active dans le service du culte, afin d'avoir un morceau de pain à manger. I Reg., II, 36. — Sous les ordres du grand-prêtre Joïada, les prêtres et les lévites furent les agents actifs de la révolution qui détrôna Athalie, pour mettre à sa place le roi légitime, Joas. IV Reg., XI, 4-16; II Par., XXIII, 1-15. Quelques années plus tard, Joas blâma la négligence des prêtres qui n'avaient pas dignement entretenu la maison du Seigneur, et prit des mesures pour faire tout remettre en état. IV Reg., XII, 6-16; II Par., XXIV, 4-14. Le roi Ozias, qui eut la témérité d'imiter Saül et de s'ingérer dans une fonction qui n'appartenait qu'aux prêtres, fut frappé de Dieu, toujours jaloux de faire respecter les prérogatives de son sacerdoce. IV Reg., XV, 5; II Par., XXVI, 16, 21. Ézéchias rouvrit les portes du Temple fermées par Achaz, y rétablit les prêtres dans leurs fonctions, restaura le culte de Jéhovah, fit reprendre par le peuple l'habitude de s'acquitter des redevances sacrées et en assura l'équitabte répartition. II Par., XXIX, 3-XXXI, 21. — Pendant son long règne

de cinquante-cinq ans, Manassé installa le culte idolâtrique dans le Temple même, sans que les prêtres paraissent avoir fait une sérieuse opposition à un tel attentat. II Par., XXXIII, 2-10; IV Reg., XXI, 2-9. Les prophètes seuls protestèrent, bien qu'inutilement. IV Reg., XXI, 10-15. Une dernière restauration du culte eut lieu sous Josias, avec le concours du grand-prêtre Helcias. IV Reg., XXII, 3-XXIII, 28; II Par., XXXIV, 8-XXXV, 19. — A travers toutes ces vicissitudes de la religion, selon le caprice des rois infidèles, on ne voit guère les prêtres prendre un parti décisif en faveur du culte de Jéhovah. Les prophètes nous donnent le secret de cette apathie. Il n'y avait évidemment pas à compter, pour maintenir le peuple dans la fidélité, sur les prêtres d'Israël, qui n'avaient qu'un sacerdoce fictif et dont Osée décrit l'ignorance, la scélératesse et le châtiment prochain. Ose., IV, 6-9; V, 1-9; VI, 6-10. En Juda même, les prêtres se laissaient entraîner au mal. Déjà Isaïe, XXVIII, 7, 8, reproche leurs ignobles ivresses aux prêtres qui ont à rendre la justice. Cf. Is., LVI, 10-12. Sophonie, III, 4, accuse les prêtres de profaner les choses saintes et de violer la loi. Jérémie, prêtre lui-même, donne des détails significatifs sur la conduite des autres prêtres. Ils ne s'inquiètent pas de Jéhovah et n'ont de pensée et de culte que pour les idoles et pour l' « armée des cieux ». Jer., II, 8, 26; VIII, 1, 2; cf. Ezech., XLIV, 12. Les faux prophètes sont leurs oracles, Jer., V, 31, le mensonge est leur loi. Jer., VI, 13; VIII, 10. « Prophètes et prêtres sont des profanes, et dans ma maison même, j'ai trouvé leur méchanceté, dit Jéhovah. » Jer., XXIII, 11. Comme les rois, les chefs et le peuple, les prêtres ont tourné le dos à Dieu. Jer., XXXII, 32. Il n'est donc pas étonnant que le châtiment terrible soit tombé sur Jérusalem et tout le pays, « à cause des péchés de ses prophètes, des iniquités de ses prêtres qui répandaient dans son enceinte le sang des justes. » Lam., IV, 13. Ézéchiel, prêtre lui aussi, formule les mêmes accusations : « Les prêtres ont violé ma loi et profané mon sanctuaire; ils ne distinguent pas entre le saint et le profane, ils n'enseignent pas la différence entre celui qui est souillé et celui qui est pur, ils détournent les yeux de mes sabbats et je suis profané au milieu d'eux. » Ezech., XXII, 26. Les chefs des prêtres eux-mêmes multipliaient les transgressions et profanaient la maison de Jéhovah. II Par., XXXVI, 14. Aussi devinrent-ils victimes de la captivité, avec le peuple qu'ils n'avaient pas su maintenir dans le devoir. Tous les prêtres ne furent pas transportés, sans doute; les pauvres furent laissés en Palestine. Mais au milieu d'une population amoindrie et ruinée, sans Temple et sans culte, ils ne pouvaient que végéter misérablement. Il ne resta plus en fonction dans le pays que ces prêtres improvisés en Samarie après la première déportation, et qui alliaient sacrilègement le culte de Jéhovah à celui des dieux étrangers. IV Reg., XVII, 27-41.

3° *Après la captivité.* — Avec Zorobabel revinrent en Palestine quelques milliers de prêtres, 4289 d'après I Esd., II, 36-39, et II Esd., VII, 39-42. On dut écarter, au moins provisoirement, ceux qui ne furent pas à même de fournir la preuve de leur descendance aaronique. II Esd., II, 61-63. Les prêtres reprirent l'exercice de leurs fonctions, selon la loi de Moïse, I Esd., III, 2; VI, 18; II Esd., VIII, 14; X, 29, 34, et participèrent à tout ce qui se fit pour la reconstruction du Temple et des murs de la ville. Les prêtres revenus de l'exil appartenaient à quatre familles, I Esd., II, 36-38; II Esd., VII, 39-42. Ces quatre familles comprenaient vingt-deux chefs au temps du grand-prêtre Josué, II Esd., XII, 1-7, et du grand-prêtre Joakim, II Esd., XII, 12-21. A l'époque d'Esdras, des Israélites, et même des prêtres et des lévites prirent pour épouses des étrangères, contrairement à la Loi. I Esd., IX, 1, 2. Dix-sept prêtres, dont les noms sont cités, s'étaient rendus coupables de cette infraction; ils jurèrent de renvoyer leurs femmes et d'expier leur faute. I Esd., X, 18-22. Plus tard, Néhémie chassa le fils même du grand-prêtre, qui s'était allié à une étrangère. II Esd., XIII, 28. Il s'en faut que tout fût parfait parmi les prêtres de ce temps. Malachie, I, 6-14, leur reproche sévèrement d'offrir à l'autel des victimes indignes de Dieu. Il leur annonce le châtiment qui les frappera, Mal., II, 1-9; III, 2-3, et prédit à cette occasion l'oblation pure qu'un jour Dieu substituera aux anciennes victimes. Mal., I, 10, 11. On comprend que, dans ces conditions, l'influence religieuse qu'auraient pu exercer les prêtres ait passé peu à peu aux mains des scribes. Voir SCRIBES. — Les devoirs envers le prêtre étaient néanmoins rappelés au peuple. Osée, IV, 4, avait comparé les Israélites impies à « celui qui aurait un procès avec le prêtre », c'est-à-dire qui contesterait ses droits légitimes au vrai prêtre de Jéhovah et mériterait ainsi les plus graves châtiments. Deut., XVII, 12. Le fils de Sirach recommande de rendre aux ministres du Seigneur ce qui leur est dû :

Crains le Seigneur de toute ton âme,
Et tiens ses prêtres en grand honneur.
Aime de toutes tes forces celui qui t'a fait,
Et ne délaisse pas ses ministres.
Crains le Seigneur et honore le prêtre,
Donne-lui sa part, comme il est prescrit :
La victime pour le délit avec le don des épaules,
La sainte oblation et les prémices dues aux saints.
Eccli., VII, 31-34.

Il fait ensuite l'éloge du grand-prêtre Simon, qui officiait si majestueusement et autour duquel les autres prêtres remplissaient leurs fonctions saintes. Eccli., L, 1-21. — Sous la domination des rois de Syrie, le prêtre Matathias et ses cinq fils, Jean, Simon, Judas, Éléazar et Jonathas, prirent l'initiative d'un soulèvement national pour délivrer le pays du joug étranger et rétablir le culte de Jéhovah dans sa splendeur. I Mach., II, 1-5. Ils réussirent dans leur double entreprise. Ils donnèrent eux-mêmes l'exemple de l'obéissance à toutes les prescriptions de la loi mosaïque. Ils gouvernèrent le peuple juif avec une indépendance complète à partir de Simon, en l'an 142, jusqu'à la prise de Jérusalem par Pompée, en l'an 63. Jonathas, en 161, fut même investi du souverain pontificat, qui resta dans la famille machabéenne jusqu'en l'an 37 et passa successivement à huit grands-prêtres après Jonathas. Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 306; MACHABÉES, t. IV, col. 480-487. Il est probable qu'un certain nombre de prêtres se laissèrent entraîner aux pratiques idolâtriques mises à la mode par les rois de Syrie; car il est noté que, pour purifier le sanctuaire, Judas Machabée « choisit des prêtres sans défauts, attachés à la loi de Dieu ». I Mach., IV, 42. Les prêtres prenaient part aux luttes soutenues par leurs chefs, et plusieurs périrent dans les combats, parfois par leur propre imprudence. I Mach., V, 67. Quand Nicanor menaça les prêtres de détruire le Temple s'ils ne lui livraient Judas Machabée, ceux-ci en appelèrent à Dieu pour les secourir et ils furent exaucés; II Mach., XIV, 31-34. — Vers l'an 160, Onias IV, fils du grand-prêtre Onias III, éleva un temple à Léontopolis, en Égypte, et, sous sa direction, des prêtres aaroniques y célébrèrent le culte suivant les règles mosaïques, tout en se maintenant en relations avec le sacerdoce de Jérusalem. Cette entreprise ne fut pas bien vue des Juifs de Palestine. Voir ONIAS IV, t. IV, col. 1818-1819.

4° *A partir de Jésus-Christ.* — Quand Jean-Baptiste commença sa prédication, on envoya de Jérusalem des prêtres et des lévites pharisiens pour lui demander ce qu'il était. Joa., I, 19, 24. C'étaient des représentants du sanhédrin, exerçant ainsi le droit qu'il avait de sur-

veiller les manifestations religieuses qui se produisaient dans le pays. — Notre-Seigneur lui-même semble avoir eu peu de rapports avec les prêtres. Il reconnaît cependant la légitimité de leur ministère dans le Temple, Matth., XII, 4, 5, et renvoie à leur examen le lépreux qu'il a guéri. Matth., VIII, 4; Marc., I, 44; Luc., V, 14. — Depuis que le pontificat suprême était tombé sous la dépendance absolue du pouvoir civil, qui se réservait la nomination du grand-prêtre, c'est-à-dire depuis Hérode, le haut sacerdoce se recrutait dans la secte des sadducéens, qui ne croyaient pas à la vie future et ne songeaient qu'aux honneurs, aux richesses et à la jouissance. Parmi les descendants d'Aaron, les riches seuls étaient admis à exercer leurs fonctions dans le Temple, avec la faculté de les exploiter conformément à leurs intérêts. Les autres prêtres vivaient dans l'abandon, la pauvreté et l'ignorance. Des grands-prêtres en vinrent à faire piller par leurs serviteurs les greniers contenant des dîmes destinées aux prêtres, si bien que ceux-ci mouraient de misère. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 8; IX, 2. Ceux qui jouissaient de la faveur des grands n'en avaient pas plus d'influence morale pour cela. Ils ne se préoccupaient plus que de la forme matérielle du culte, surtout dans ce qu'il avait d'honorifique et de lucratif. Il n'est pas surprenant que, dans ces conditions, leur influence morale fût à peu près nulle sur le peuple. Déjà même les meilleurs prêtres aaroniques eussent été impuissants à procurer le salut de leur nation et à travailler à celui de l'humanité, parce que la religion qu'ils représentaient n'avait pas grâce pour assurer ce bien et d'ailleurs touchait à sa fin. Notre-Seigneur le donne à comprendre dans sa parabole du bon Samaritain, qui représente le prêtre de l'ancienne loi passant auprès du malheureux blessé et ne faisant rien pour lui, par impuissance plus encore que par mauvais vouloir, Luc., X, 31. Beaucoup de ces pauvres prêtres s'en rendirent compte; la grâce aidant, une multitude d'entre eux obéirent à la foi chrétienne. Act., VI, 7. — Bien que les prêtres influents au point de vue politique appartinssent à la secte sadducéenne, Act., V, 17; cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 1, il s'en faut cependant qu'on ait le droit d'identifier le sacerdoce avec le sadducéisme. Les principaux seuls se rattachaient à la secte; beaucoup d'autres étaient pharisiens, et les pharisiens défendaient avec zèle les droits légitimes du sacerdoce et lui reconnaissaient la première place dans la théocratie. Cf. *Chagiga*, II, 7; *Horayoth*, III, 8; *Gittin*, V, 8. Leur opposition ne visait que les prêtres inféodés au sadducéisme et au pouvoir civil, étranger à la nation. Au temps des Machabées, la hiérarchie sociale se composait de quatre éléments : le grand-prêtre, le sénat ou le conseil des anciens, les prêtres et le peuple. I Mach., XII, 6; XIV, 20. A l'époque évangélique, les prêtres n'étaient pas déchus de ce rang. Un certain nombre d'entre eux faisaient même partie du sanhédrin, soit dans la classe des grands-prêtres, soit dans celle des anciens, soit dans celle des scribes. Voir SANHÉDRIN. Dans les synagogues, les prêtres avaient la préséance; ils étaient appelés les premiers à faire la lecture. Cf. *Gittin*, V, 8. — Le sacerdoce judaïque, aboli en droit par la mort de Jésus-Christ, le fut en fait par la ruine définitive du Temple. On voulut croire d'abord que le désastre n'était que provisoire, comme au temps des Chaldéens. Les docteurs suspendirent donc le paiement des redevances qui avaient pour objet l'entretien du Temple et l'exercice public du culte; mais les autres furent maintenues et on les acquitta, en général, là où se trouvaient des prêtres. Cf. *Schekalim*, VIII, 8. Mais il fallut ensuite se rendre à l'évidence. Les prêtres avaient perdu leur raison d'être, puisqu'il n'y avait plus de fonctions rituelles à remplir. Ils furent remplacés par les docteurs ou rabbins, qui n'avaient pas besoin de temple pour une religion privée de sacrifice et réduite au service des synagogues.

IV. SACERDOCE CHRÉTIEN. — 1° *Sacerdoce de Jésus-Christ.* — 1. Jésus-Christ a été le prêtre par excellence de la loi nouvelle. Il a été appelé à cette fonction par Dieu même, qui déjà s'était réservé d'appeler, en la personne d'Aaron, les prêtres de la loi ancienne, Heb., V, 4, 5. Cet appel a eu lieu quand Dieu lui a dit : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui, » Ps. II, 7, et encore : « Tu es prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech. » Ps. CX (CIX), 4. — Notre-Seigneur n'est pas de la tribu de Lévi, mais de celle de Juda. Son sacerdoce ne se rattache donc pas à celui d'Aaron. Il est prêtre selon l'ordre de Melchisédech, c'est-à-dire à la manière de ce « roi de justice » et « roi de paix », dont l'Écriture n'indique pas la généalogie, mais auquel Abraham, père de toute la race lévitique, rend lui-même hommage et donne la dîme. Le sacerdoce de Jésus-Christ ne dérive donc pas de celui d'Aaron; il a sur lui une supériorité figurée déjà par les devoirs qu'Abraham a rendus à Melchisédech. Heb., VII, 1-7. — Le sacerdoce aaronique a été établi sans serment, Dieu ne lui ayant jamais promis l'exercice perpétuel de ses fonctions; aussi les prêtres se succédaient-ils les uns aux autres parce que la mort les arrêtait. Le sacerdoce de Jésus-Christ a été établi avec serment : « Le Seigneur l'a juré, il ne s'en repentira pas : Tu es prêtre pour toujours. » De plus, il demeure éternellement et ne se transmet point, parce que celui qui le possède est toujours vivant. Heb., VII, 20-25. — Les prêtres lévitiques étaient sujets au péché; se souvenant de leur faiblesse, ils étaient capables de se montrer indulgents envers les autres, mais devaient nécessairement commencer par offrir des sacrifices pour eux-mêmes. Jésus-Christ est un grand-prêtre « saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs, élevé au-dessus des cieux ». Il n'a donc pas besoin d'offrir de victimes pour lui-même; mais il s'est offert pour les péchés du peuple et a été exaucé pour sa piété. Heb., V, 1-9; VII, 26-28. — Les prêtres anciens exerçaient leur ministère dans des sanctuaires faits de main d'homme, le Tabernacle et le Temple; il y avait là un Saint des saints caché par un voile, et de multiples prescriptions charnelles auxquelles les prêtres étaient assujettis. Le ministère sacerdotal de Jésus-Christ, après avoir commencé sur terre, s'exerce maintenant « à la droite du trône de la majesté, dans les cieux », où est assis Jésus-Christ, « comme ministre du sanctuaire et du vrai tabernacle, qui a été dressé par le Seigneur, et non par un homme, » et il y est « toujours vivant pour intercéder » en faveur des hommes. Heb., VII, 25; VIII, 1, 2; IX, 1-11. — Les sacrifices des anciens prêtres se multipliaient indéfiniment, parce qu'ils étaient inefficaces et ne pouvaient procurer que la pureté de la chair. Le sacrifice de Jésus-Christ est unique, parce qu'il purifie les âmes elles-mêmes, abolit le péché une fois pour toutes, a une vertu toute puissante et assure le salut éternel à ceux qui veulent en profiter. Heb., V, 9; VII, 25; IX, 12-14. Jésus-Christ a donc été revêtu d'un véritable sacerdoce, supérieur au sacerdoce lévitique par son origine, son unité, sa sainteté et son efficacité. — 2. « Tout grand-prêtre, pris d'entre les hommes, est établi pour les hommes en ce qui regarde le culte de Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés. » Heb., V, 1. Jésus-Christ n'a offert qu'un seul sacrifice « par lequel il a procuré la perfection pour toujours à ceux qui sont sanctifiés. » Heb., X, 14. Ce sacrifice est celui de la croix, que le sacrifice eucharistique représente et continue. Voir SACRIFICE. Cf. De Condren, *Idée du sacerdoce et du sacrifice de J.-C.*, Paris, 1858, p. 19-45. — 3. Les Pères appliquent à Jésus-Christ les paroles du Psaume XLV (XLIV), 8 : « Le Seigneur t'a

oint d'une huile d'allégresse. » Plusieurs ont pensé que cette onction s'était faite au jour du baptême; il est plus exact de dire, avec d'autres, que cette onction remonte au moment même de l'incarnation et que Jésus-Christ a été fait prêtre en même temps que fait homme. Cf. Pétau, *De incarn. Verbi*, XI, IX, 3-14; XII, XI, 1-11.

2° *Les prêtres de l'Église.* — 1. Le sacerdoce de Jésus-Christ étant un sacerdoce éternel, qui ne se transmet pas parce que celui qui le possède est toujours vivant, il suit de là que les prêtres de la loi nouvelle ne peuvent être que les organes du prêtre éternel, mais invisible. Cf. S. Optat, *De schismate Donatist.*, V, 3, 4, t. XI, col. 1051; S. Augustin, *In Joa.*, V, 17, 18, 20, t. XXXV, col. 1423, etc. Jésus-Christ les prend où il veut, en les appelant lui-même par une vocation intérieure, contrôlée extérieurement par le jugement de l'Église. I Tim., V, 22. Comme sa religion et son Église sont établies pour tous les peuples et pour tous les temps, il ne s'astreint pas à prendre ses prêtres dans une race spéciale; il les choisit partout. Le prophète l'avait prédit : « Le temps est venu de rassembler toutes les nations et toutes les langues... J'enverrai... vers les îles lointaines qui n'ont jamais entendu parler de moi et qui n'ont pas vu ma gloire, et ils publieront ma gloire parmi les nations... Et j'en prendrai même parmi eux pour prêtres et pour lévites, dit Jéhovah. » Is., LXVI, 18-21. Ainsi devait être procuré l'accomplissement de la prophétie de Malachie, I, 11, annonçant l'offrande de l'encens, des sacrifices et de l'oblation pure, en tous lieux parmi les nations. — 2. Jésus-Christ lui-même a institué le sacerdoce de la loi nouvelle. Il a confié à ses Apôtres le pouvoir de gouverner l'Église, Matth., XVI, 19; XVIII, 18, de célébrer le sacrifice eucharistique, Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 25, de remettre les péchés, Joa., XX, 23, d'enseigner et de baptiser, Matth., XXXVIII, 19, 20; Marc., XVI, 15; Luc., XXIV, 47, etc. Les Apôtres ont exercé ces pouvoirs et les ont transmis à d'autres par l'imposition des mains. I Tim., IV, 14; II Tim., I, 6. Voir ORDINATION, t. IV, col. 1853. De très bonne heure, il y eut comme un dédoublement du sacerdoce. Les Apôtres eux-mêmes, qui en étaient revêtus dans sa plénitude, instituèrent les diacres, Act., VI, 1-6, chargés de certains ministères qu'eux-mêmes remplissaient tout d'abord. Voir DIACRE, t. II, col. 1401. Les ministres institués par les Apôtres pour leur succéder et administrer les églises étaient appelés indifféremment ἐπισκοποι, « surveillants », Phil., I, 1, et πρεσβυτέροι, « anciens ». L'ancien nom hébraïque, *kohên*, était donc abandonné et remplacé par des noms grecs plus intelligibles pour les convertis du monde gréco-romain. On laissait également de côté le nom grec ἱερεύς, que portaient les prêtres païens et que gardaient aussi les prêtres juifs. Saint Paul disait encore de son temps aux « prêtres » d'Éphèse, τοὺς πρεσβυτέρους (*majores natu* dans la Vulgate), que Dieu les avait constitués « évêques », ἐπισκόπους, pour régir l'Église de Dieu. Act., XX, 17, 28. Ces ministres gouvernaient collectivement les églises qui leur avaient été confiées par les fondateurs. Act., XIV, 22; XX, 17; Tit., I, 5; I Pet., V, 1-5; Jacob., V, 14; *Doctr. Apost.*, XV, 1. Mais cet ordre supérieur ne tarda pas à être dédoublé à son tour. Dès le commencement du second siècle, d'importantes églises sont gouvernées par un chef unique, qui est appelé évêque. Voir ÉVÊQUE, t. II, col. 2121-2126. On peut affirmer que cet épiscopat unitaire a fonctionné dès l'organisation des églises de Jérusalem, de Rome, probablement d'Antioche, etc. Cf. Duchesne, *Hist. ancienne de l'Église*, Paris, t. I, 1906, p. 84-95; Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 283-286. Le sacerdoce chrétien se trouva ainsi, presque à l'origine, partagé entre trois ordres, l'épiscopat, qui en avait la plénitude, le presbytérat, qui en exerçait presque tous les pouvoirs, mais sous l'autorité de l'évêque, et le diaconat, qui ne jouissait que de pouvoirs inférieurs et restreints. Cf. *Conc. Trid.*, *Sess.* XXIII, *can.* 6, 7; D. A. Gréa, *De l'Église et de sa divine constitution*, Paris, 1885, p. 271-306. — 3. Saint Paul recommande à son disciple Timothée de n'imposer trop vite les mains à personne. I Tim., V, 22. Il faut en effet que le sujet qui désire exercer le ministère sacré et ses fonctions excellentes soit examiné et éprouvé au préalable, parce que le ministre du Seigneur doit se « montrer, dans le service de Dieu, comme un homme éprouvé, un ouvrier qui n'ait point à rougir, dispensant avec droiture la parole de vérité. » II Tim., II, 15. L'Apôtre indique donc les qualités exigées du candidat à l'épiscopat ou au sacerdoce. Il faut qu'il soit irréprochable, qu'il n'ait été marié qu'une fois; le célibat n'était pas encore requis pour le sacerdoce, que cette exigence eût alors rendu impossible à recruter, mais les secondes noces constituaient un obstacle au ministère sacré. Il doit encore être νηφάλιος, *sobrius*, sobre ou modéré dans ses désirs, prudent, κόσμιος, *ornatus*, bien ordonné (pudique ajoute la Vulgate), hospitalier, capable d'enseigner. Il ne doit pas être adonné au vin, ni violent, mais doux, pacifique (non querelleur, ajoute la Vulgate), désintéressé, gouvernant bien sa maison, maintenant ses enfants dans la soumission en toute gravité, σεμνότης, *castitas*. Car celui qui ne sait pas gouverner sa maison serait incapable de prendre soin de l'Église de Dieu. Il ne faut pas non plus qu'il soit un nouveau converti, de peur que la dignité si vite obtenue ne le porte à un damnable orgueil. Il est enfin nécessaire qu'il jouisse de la considération de ceux du dehors, afin de ne pas tomber dans l'opprobre et de là dans les pièges du diable. I Tim., III, 1-7. Saint Paul reproduit un programme analogue à l'usage de Tite. Il appelle l'évêque ou le prêtre Θεοῦ οἰκονόμος, « administrateur de la maison de Dieu », *Dei dispensator*. Il veut surtout qu'il soit « fermement attaché à la doctrine, afin d'être en état d'exhorter selon la saine doctrine et de réfuter ceux qui la contredisent ». Tit., I, 6-9. — L'Apôtre supplie Timothée de faire l'œuvre d'un prédicateur de l'Évangile et d'être tout entier à son ministère, διακονία. II Tim., IV, 5. La même recommandation est adressée à Archippe, de Colosses. Col., IV, 17. — Le prêtre de la loi nouvelle, comme celui de l'ancienne, a le droit de vivre de son ministère. I Cor., IX, 4-12; I Tim., V, 17, 18. — Il se peut qu'il ne soit pas toujours à son devoir. On ne doit accueillir d'accusation contre lui que sur la déposition de deux ou trois témoins. S'il est coupable, on le reprendra publiquement, afin d'inspirer de la crainte aux autres, mais on ne devra agir ni par prévention, ni par faveur. I Tim., V, 19-21. — Saint Jean, III Joa., 9, signale un certain Diotréphès qui exerçait dans une église une orgueilleuse et intolérante autorité. Il écrit aussi aux « anges » des sept églises, c'est-à-dire à leurs chefs spirituels, pour leur rappeler leurs devoirs, les féliciter ou les blâmer, selon qu'ils le méritent. Apoc., II, I-III, 22.

Sur le sacerdoce attribué par certains textes aux simples fidèles, voir ORDRE, t. IV, col. 1855.

H. LESÊTRE.

PRIAPE, dieu de la fécondité des champs dans la mythologie grecque et latine. On le faisait naître de Bacchus et de Vénus et l'on plaçait ses statues de forme indécente dans les jardins. On lui sacrifiait des boucs et des ânes. Ses fêtes s'appelaient priapées. On l'honorait particulièrement à Lampsaque. Il n'est pas nommé dans le texte original des Écritures, mais saint Jérôme a traduit par son nom le mot hébreu *miflését*, III Reg., XV, 13; II Par., XV, 16, voir IDOLE, III, 35°, t. III, col. 825, parce que *miflését* désigne, d'après le contexte, un objet idolâtrique obscène en l'honneur

d'Astarthé que la reine Maacha honorait et faisait honorer par un culte impur. Saint Jérôme l'a rendu par Priape pour donner à ses lecteurs latins l'idée de ce qu'était cette sorte d'idole. Elle était en bois et le roi Asa, fils ou plutôt petit-fils de Maacha, la fit brûler dans le torrent de Cédron. Voir MAACHA, t. IV, col. 465.

PRICE John, en latin *Pricæus,* savant anglais, né vers 1600, mort à Rome en 1676. Il était né de parents protestants et fut élevé à Oxford. Après avoir achevé ses études, il se convertit au catholicisme et fut obligé de quitter l'Angleterre pendant les guerres civiles. Après avoir vécu quelque temps à Paris, il alla s'établir à Florence et devint ensuite professeur de grec à Pise. Il se retira finalement à Rome au couvent des Augustins où il mourut. Il avait une connaissance étendue des littératures classiques et il en fit un usage utile pour l'explication des Saintes Écritures par des notes courtes mais judicieuses. On a de lui : *Matthæus ex Sacra Pagina, sanctis Patribus,* etc., *illustratus,* in-8°, Paris, 1646; *Adnotationes in Epistolam Jacobi,* in-8°, 1646; *Acta Apostolorum ex Sacra Pagina, Sanctis Patribus,* etc., *illustrata,* in-8°, Paris, 1647; *Commentarii in varios Novi Testamenti libros; his accesserunt Adnotationes in Psalmorum librum,* in-f°, Londres, 1660, et dans les *Critici sacri,* t. V, 824, p. 362. Voir Orme, *Bibliotheca biblica,* 1824, p. 362; S. Lee, *Dictionary of national Biography,* t. XLVI, 1896, p. 330.

1. PRIÈRE (hébreu : *tefillâh, tehinnâh;* chaldéen : *bâ'û;* Septante : εὐχή, δέησις, προσευχή; Vulgate : *oratio, supplicatio, preces*), acte par lequel l'homme s'adresse à Dieu pour lui rendre hommage ou solliciter sa bienveillance. — Pour les Hébreux, prier c'est surtout « invoquer le nom de Jéhovah », *qârâ' besêm yehovâh,* ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ. *invocare nomen Domini.* Comme habituellement le nom de Dieu se prend pour Dieu lui-même, l'expression hébraïque revient à signifier « invoquer Dieu », l'appeler à son aide ou le nommer pour le louer. Gen., IV, 26; XII, 8; Deut., XXXII, 3; Ps. LXXIX (LXXVIII), 6; XCIX (XCVIII), 6; CV (CIV), 1; Is., LXIV, 7; Jer., X, 25; Lam., III, 55; Soph., III, 9; etc.

I. NATURE DE LA PRIÈRE. — 1° *Son caractère instinctif.* Rien ne paraît plus naturel à l'homme que de tourner les yeux vers une puissance supérieure pour l'appeler à son aide. De quelque nom qu'il désigne cette puissance, il l'invoque, parce que d'elle il attend des biens ou redoute des maux. C'est là un fait qui a été constaté chez tous les peuples de tous les temps. Cf. A. Bros, *La religion des peuples non civilisés,* Paris, 1907, p. 276-304. Au commencement de la Bible, la prière n'est pas mentionnée dans l'histoire des premiers parents. Ce silence semble indiquer qu'elle a gravement manqué, soit immédiatement avant la chute, pour appeler le secours de Dieu contre le tentateur, soit immédiatement après, pour exprimer le repentir. Mais les rapports dans lesquels Adam et Ève ont tout d'abord été avec Dieu ne se conçoivent pas sans la prière, c'est-à-dire sans l'expression de pensées, de sentiments et de désirs manifestés à Dieu dans le langage de l'homme. Cette expression est même si impérieusement commandée à l'homme par la conscience qu'il a de sa dépendance vis-à-vis d'un auteur et d'un maître, qu'elle jaillit instinctivement de son âme. Dès lors, la prière ne résulte pas d'une institution positive; elle est d'ordre naturel, et la Bible n'avait pas à en enregistrer le précepte. A la seconde génération après Adam, Énos commence à invoquer le nom de Jéhovah. Gen., IV, 26. Quel que soit le sens véritable de ces paroles, elles n'en marquent pas moins une accentuation et un progrès dans l'idée et dans la pratique de la prière. Celle-ci est en pleine vigueur sous Noé, puisque ce patriarche offre un sacrifice avec un rite déjà ancien, et que le sacrifice n'est qu'une prière en action. Gen., VIII, 20. Par la suite, si haut qu'on remonte vers les origines des anciens peuples, on rencontre toujours des dieux, un culte, des sacrifices, institutions inséparables de la prière. Cf. Sap., XIII, 2, 10, 17-19. La prière se trompe souvent dans la désignation de l'être auquel elle s'adresse, mais elle répond à un besoin instinctif que ressent chaque conscience et qui se constate chez tous les hommes.

2° *Sa dépendance de l'idée de Dieu.* — L'idée que chaque peuple se fait de Dieu détermine nécessairement la manière dont il le prie. A mesure que cette idée se déforme chez les peuples de l'antiquité, la prière passe de plus en plus au pur formalisme. De même que les dieux sont soumis à une sorte de nécessité inéluctable qui limite leur bon plaisir, ainsi la prière doit s'accommoder servilement à des règles extérieures dont la négligence ruine toute possibilité de crédit auprès de divinités plus ou moins soumises à la volonté aveugle du destin. Il en est ainsi chez les Égyptiens. De multiples et impérieuses formalités s'imposaient, comme condition indispensable, à celui qui voulait obtenir la faveur du dieu. De plus, « les formules qui accompagnaient chacun des actes du sacrificateur comprenaient un nombre déterminé de mots, dont les séquences et les harmonies ne pouvaient être modifiées en quoi que ce soit, ni par le dieu lui-même, sous peine de perdre leur efficacité... Une note fausse, un désaccord entre la succession des gestes et l'émission des paroles sacramentelles, une hésitation, une gaucherie dans l'accomplissement d'un seul rite et le sacrifice était nul. » Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 124. En Babylonie se faisait sentir le même asservissement aux rites. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 704, 705; Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* Paris, 1903, p. XX-XXVII. Le formalisme n'est pas moins outré dans la religion de la Grèce et surtout de Rome. « Il ne suffit pas de connaître les attributs du dieu qu'on veut prier, il est bon de lui donner son nom véritable, sans quoi il serait capable de ne pas entendre... Même quand on invoque le plus grand d'entre eux, on lui dit : Puissant Jupiter ou quel que soit le nom que tu préfères. Le nom du dieu trouvé, il faut savoir les termes exacts de la prière qu'il convient de réciter... Ces prières sont souvent très prolixes. Le Romain qui prie a toujours peur de mal exprimer sa pensée; il a soin de répéter plusieurs fois les choses pour être parfaitement compris... Quant aux dispositions de l'âme qu'il faut apporter à la prière, la religion romaine ne s'en occupe pas; elle s'arrête aux pratiques. Pour elle, les gens les plus religieux sont ceux qui connaissent le mieux les rites. » G. Boissier, *La religion romaine,* 1884, t. I, p. 12-15; Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. I, p. 306-311; t. III, p. 112, 113; Fustel de Coulanges, *La cité antique,* Paris, 7e édit., p. 194-197. — Il y a un abîme entre cette conception mécanique de la prière et l'idée que nous en donne la Bible. Le premier exemple de prière un peu étendue qu'elle nous fournit est le dialogue qu'Abraham engage avec Dieu au sujet de Sodome. Gen., XVIII, 16-32. Le Dieu d'Abraham n'est pas une entité rigide, inaccessible à tout sentiment désintéressé de bonté et de compassion et liée d'ailleurs par un inéluctable destin. C'est un père du genre humain, qui traite Abraham en ami, ne lui révèle les desseins de sa justice que pour provoquer son intercession, et exauce ses prières successives avec une telle condescendance que celui qui supplie s'arrête plus tôt que celui qui exauce. Les autres prières bibliques procèdent toutes de ce même esprit. L'Israélite sait qu'il parle à un Dieu attentif, bon, mi-

séricordieux, généreux, patient, indifférent aux formules et aux gestes, mais exigeant sur les sentiments du cœur. Sans doute, un jour, les pharisiens étendront leur formalisme aux règles de la prière elle-même; mais Notre-Seigneur viendra bientôt pour détruire leur œuvre néfaste et rendre à la prière de l'homme son caractère d'appel simple, naturel, cordial et confiant de la créature au Créateur bon et puissant, de l'enfant à son Père des cieux. Aussi n'est-il pas étonnant que les prières bibliques, les Psaumes en particulier, s'inspirant de sentiments si vrais et en même temps si élevés, aient pu traverser les âges et soient devenues, même après le passage du Sauveur, les prières de l'humanité.

3° *Ses fins.* — Chez les anciens peuples polythéistes, la prière, à peu d'exceptions près, était devenue une formalité destinée à procurer les biens ou à écarter les maux d'ordre temporel. Cicéron, *Nat. deor.*, III, 36, pouvait dire : « Jamais personne n'a considéré la vertu comme un présent de la divinité. On appelle Jupiter le dieu le meilleur et le plus grand, non parce qu'il nous rend justes, sobres et sages, mais parce qu'il nous donne la santé, le bonheur, la fortune et l'abondance. » Sans doute, les Israélites, comme tous les autres hommes, ont été plus sensibles aux biens temporels qu'aux avantages spirituels, et les premiers ont été fréquemment appelés par leurs prières. Mais, chez eux, la prière intéressée n'a pas été exclusive des autres. La Sainte Écriture renferme un grand nombre de prières qui ont des fins plus relevées : 1. La prière *latreutique* ou d'adoration. Ce genre de prière se reconnaît dans les Psaumes VIII, XXIV (XXIII), XCIII (XCII), XCV (XCIV), XCVII (XCVI), XCIX (XCVIII), CXIII (CXII), etc.; dans le cantique des trois jeunes gens, Dan., III, 52-90; dans les acclamations d'Isaïe, VI, 3, et de saint Jean, Apoc., VII, 12; XI, 17-18; XV, 3-4; XVI, 5-7, etc. — 2. La prière *eucharistique* ou d'actions de grâces. Elle est fréquente dans la Bible. A ce genre appartiennent le cantique de la mer Rouge, Exod., XV, 1-18; le cantique d'Anne, I Reg., II, 1-10; celui de David, II Reg., XXII, 2-51; les Psaumes XXXIV (XXXIII), XL (XXXIX), LXX (LXIX), CXXIV (CXXIII), etc.; les cantiques de Tobie, XIII, 1-23, et de Judith, XVI, 2-21; ceux de Marie, Luc., I, 46-55, et de Zacharie, Luc., I, 68-79, etc. — 3. La prière *impétratoire* ou de demande. La prière pour demander les biens d'ordre temporel se rencontre continuellement, surtout dans l'Ancien Testament. L'Évangile lui-même enregistre les nombreuses requêtes de malheureux qui réclament leur guérison ou celle de leurs proches. Ces demandes sont conformes à l'ordre de la Providence, et la meilleure preuve en est qu'elles sont très souvent exaucées. Mais les biens spirituels sont aussi l'objet de la prière. Ainsi Salomon demande la sagesse et l'intelligence, II Par., I, 10; des Psalmistes prient pour « connaître le sentier de la vie », Ps. XVI (XV), 11, pour revoir bientôt le sanctuaire du Dieu qu'ils aiment, Ps. XLII (XLI), 2, 3, pour obtenir « un cœur pur » et « un esprit ferme », Ps. LII (LI), 12, pour que Dieu donne au roi l'esprit de justice et d'équité, Ps. LXXII (LXXI), 1, 2, pour qu'il accorde la connaissance et l'amour de sa loi, Ps. CXIX (CXVIII), etc.; on prie Dieu d'envoyer du ciel sa sagesse, afin que l'on connaisse ce qui lui est agréable. Sap., IX, 4, 10. Quand ils conjurent si souvent le Seigneur d'envoyer le Messie, les prophètes demandent le bien spirituel par excellence, celui qui doit être pour l'humanité la source de tous les autres. Le Nouveau Testament abonde en requêtes spirituelles, celles du don de Dieu, Joa., IV, 10-15, du pain de vie, Joa., VI, 34, de l'accroissement de la foi, Marc., IX, 23; Luc., XVII, 5, de la vue du Père, Joa., XIV, 8, et toutes celles qui sont formulées dans les Actes des Apôtres ou dans leurs Épîtres. Ces requêtes répondent à l'invitation si formelle du divin Maître qui a recommandé de « chercher d'abord le royaume de Dieu et sa justice ». Matth., VI, 33. — 4. La prière *propitiatoire* ou de repentir. Elle est représentée par les Psaumes de pénitence, VI, XXXII (XXXI), XXXVIII (XXXVII), LI (L), CII (CI), CXXX (CXXIX), CXLIII (CXLII), les prières de saint Pierre, Luc., V, 8, et du publicain, Luc., XVIII, 13, etc.

4° *La prière type.* — 1. Le Sauveur a daigné lui même l'enseigner à ses Apôtres. C'est le *Pater,* qui donne une si haute et si complète idée de ce que doit être la prière. Matth., VI, 9-13; Luc., X, 2-4. Cette prière ne renferme rien dans sa formule qui soit exclusivement caractéristique de la religion chrétienne et qui ne puisse convenir qu'aux enfants de l'Église du Christ. Notre-Seigneur a voulu qu'elle fût par excellence la prière de l'humanité. Dieu y est présenté comme Père, par conséquent comme celui auquel les hommes peuvent s'adresser en toute confiance, Père qu'on ne doit pas s'étonner de ne pas voir, puisqu'il est dans les cieux, mais dont la puissance et la bonté s'exercent de là-haut sur les enfants qu'il a sur la terre. Les trois premières demandes : « Que votre nom soit sanctifié, que votre règne arrive, que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel », se rapportent à la gloire de Dieu, que l'homme souhaite et qu'il doit travailler à procurer par son obéissance. Ainsi l'homme satisfait au double devoir de l'adoration et de l'action de grâces. Sa prière passe ensuite à la demande, quand elle détermine les biens qui sont attendus de la munificence divine, pour le corps, le pain de chaque jour, pour l'âme, la préservation de la tentation, pour les deux ensemble, la délivrance du mal. Enfin le repentir a son expression dans les paroles : « Pardonnez-nous nos offenses comme nous les pardonnons à ceux qui nous ont offensés, » paroles qui font de la charité fraternelle la preuve du repentir sincère. Ces choses sont exprimées en peu de mots, pour indiquer que Dieu tient plus aux sentiments du cœur qu'à la longueur des formules. C'est la prière par excellence, tant par son origine que par sa simplicité et la perfection de ses demandes. — 2. Avec la leçon, Notre-Seigneur a tenu à donner l'exemple de la prière. Nul doute que la prière n'ait consacré le temps de sa vie cachée. Pendant sa vie publique, aussitôt après son baptême, il est en prière quand le Père le fait connaître comme son Fils. Luc., III, 21. Au cours de ses tournées évangéliques, il se lève de grand matin et va prier dans la solitude. Marc., I, 35. Après la guérison du lépreux, pour échapper à l'empressement indiscret des foules, il se retire dans le désert et y prie. Luc., V, 16. Avant de choisir ses Apôtres, il passe la nuit en prière sur la montagne. Luc., VI, 12. Après la multiplication des pains, il se retire seul sur la montagne pour prier. Matth., XIV, 23; Marc., VI, 46. Il était encore seul à prier, avant de demander à ses Apôtres ce qu'on pensait de lui. Luc., IX, 18. Sur la montagne de la transfiguration, il prie, et c'est pendant sa prière que son visage se met à resplendir. Luc., IX, 28, 29. A la suite d'une de ses prières, les Apôtres lui demandent de leur apprendre à prier. Luc., XI, 1. Ces quelques indications des Évangélistes montrent que la prière tenait la plus grande place dans la vie du Sauveur. Il profitait de toutes les occasions pour s'isoler et prier, sans parler des prières qu'il faisait publiquement avec ses Apôtres, sur les chemins, dans les synagogues ou au Temple. La prière sanctifie surtout la dernière journée de Notre-Seigneur, au cénacle, Matth., XXVI, 30; Marc., XIV, 26; Joa., XVII, 1-26, à Gethsémani, Matth., XXVI, 36; Marc., XIV, 32; Luc., XXII, 41, et sur la croix. Luc., XXIII, 34; Matth., XXVII, 46; Marc., XV, 34; Luc., XXIII, 46. L'Épître aux Hébreux, V, 7, dit que, « dans les jours de sa chair, il offrit avec de grands cris et avec larmes des prières et des supplications à celui qui pouvait le

sauver de la mort, et fut exaucé pour sa piété. » Cet exemple montre déjà quelle importance a la prière dans la religion et, en général, dans les relations de l'homme avec Dieu.

II. SA NÉCESSITÉ. — Il y a, surtout dans l'ordre naturel, une foule de biens que Dieu accorde même à ceux qui ne le prient pas. « Il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et descendre sa pluie sur les justes et sur les injustes. » Matth., v, 45. Mais beaucoup de biens, principalement dans l'ordre spirituel, ne peuvent être accordés qu'à ceux qui les demandent par la prière. « Sachant que je ne pouvais obtenir la sagesse si Dieu ne me la donnait, et c'était déjà de la prudence que savoir de qui vient ce don, je m'adressai au Seigneur et je l'invoquai. » Sap., VIII, 21. Pour faire comprendre cette nécessité de la prière, Notre-Seigneur se sert de deux exemples. Un ami déjà couché ne se lève que quand son voisin vient avec insistance le solliciter pour lui emprunter du pain. Autrement, il ne se lèverait pas et n'irait pas au-devant de ses désirs. En conséquence, « demandez et l'on vous donnera, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira. Qui demande reçoit, qui cherche trouve, à qui frappe on ouvre... Si vous, qui êtes méchants, vous savez donner ce qui est bon à vos enfants, combien plus votre Père du haut du ciel donnera-t-il le bon esprit à ceux qui le lui demandent! » Luc., XI, 5-13. Pour montrer « qu'il faut toujours prier sans se lasser », le Sauveur met encore en scène une pauvre veuve qui n'obtient gain de cause auprès d'un juge inique qu'à force d'instances. Puis, comparant Dieu à ce juge inique, il conclut qu'à plus forte raison ceux qui s'adressent à lui seront exaucés. Luc., XVIII, 1-8. Le Sauveur prescrit à ses Apôtres de veiller et de prier, afin de ne pas entrer en tentation. Matth., XXVI, 41. Saint Jacques, IV, 2, dit aux chrétiens que, s'ils n'obtiennent pas, c'est qu'ils ne demandent pas. — De là les exhortations pressantes à la prière fréquente, Luc., XVIII, 1; « Priez sans cesse. » I Thes., v, 17; Soyez « assidus à la prière, » Rom., XII; 12; « persévérez dans la prière, » Col., IV, 2; « soyez prudents et sobres, pour vaquer à la prière. » I Pet., IV, 7. Dans les circonstances graves, les Apôtres et les chrétiens avaient recours à la prière continue. Act., I, 14; XII, 5. La vraie veuve « persévère nuit et jour dans les supplications et les prières. » I Tim., X, 5. Ces exhortations et ces exemples s'inspirent de la recommandation du Seigneur : « Veillez et priez sans cesse, afin que vous soyez trouvés dignes d'échapper à tous ces maux qui doivent arriver, et de paraître debout devant le Fils de l'homme. » Luc., XXI, 36.

III. SON EFFICACITÉ. — Du commencement à la fin, la Sainte Écriture témoigne de l'accueil bienveillant que Dieu fait à la prière. Gen., XXX, 17; Num., XXIII, 1; Deut., IX, 19; I Reg., VII, 9; III Reg., XVII, 22; II Esd., IX, 28; Ps. IV, 2; XVIII (XVII), 7; XXXIV (XXXIII), 5; Is., XLIX, 8; Dan., XIII, 44; II Mach., I, 8; Luc., I, 13, etc. Notre-Seigneur exauce presque tous ceux qui l'implorent. Il donne les assurances les plus formelles sur l'efficacité de la prière. Matth., VII, 7-12; Luc., XI, 1-13. « Je vous le dis de nouveau, si deux d'entre vous s'entendent sur la terre, quoi qu'ils demandent, ce leur sera accordé par mon Père qui est dans les cieux. » Matth., XVIII, 19. « Tout ce que vous demanderez avec foi dans la prière, vous l'obtiendrez. » Matth., XXI, 22; Marc., XI, 24. « Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, je le ferai, pour que le Père soit glorifié dans le Fils. » Joa., XIV, 13-14. « Si vous demeurez en moi, et si mes paroles demeurent en vous, vous demanderez tout ce que vous voudrez et cela vous arrivera. » Joa., XV, 7, 16. « Ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, il vous le donnera. Jusqu'à présent vous n'avez rien demandé en mon nom : demandez et vous recevrez. » Joa., XVI, 23, 26. En mettant au cœur de l'homme l'instinct naturel de la prière, Dieu s'était engagé à lui donner satifaction, et, par conséquent, à accueillir et à exaucer les prières qui lui seraient adressées. Notre-Seigneur corrobore puissamment la confiance de l'homme, en multipliant lui-même les promesses. « Nous avons auprès de Dieu cette pleine confiance que, si nous demandons quelque chose selon sa volonté, il nous écoute. Et si nous savons qu'il nous écoute, quelque chose que nous lui demandions, nous savons que nous obtenons ce que nous avons demandé. » I Joa., V, 14-15. La mort volontaire de Jésus-Christ nous est un infaillible garant des promesses de Dieu. « Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais qui l'a livré à la mort pour nous tous, comment avec lui ne nous donnera-t-il pas toutes choses? » Rom., VIII, 32. — Pour figurer l'efficacité de la prière, les auteurs sacrés se servent de métaphores expressives. La prière monte jusqu'au ciel, à la sainte demeure de Jéhovah, II Par., XXX, 27, devant la gloire du Dieu souverain, Tob., III, 25, en sa présence. Ps. LXXXVIII (LXXXVII), 3. Elle s'élève comme l'encens. Ps. CXLI (CXL), 2. Elle pénètre les nues. Eccli., XXXV, 21. Quand il ne veut pas exaucer, Dieu se couvre d'une nuée, « afin que la prière ne passe point. » Lam., III, 44. — Ce n'est pas à dire pourtant que la prière soit toujours efficace, au moins dans les termes où elle a été formulée. Dieu voit plus loin que celui qui le prie et sa sagesse règle l'action de sa bonté. Aussi saint Jean dit-il que Dieu nous écoute, si ce que nous lui demandons est « selon sa volonté ». I Joa., V, 14. Autrement, au bien demandé, il substitue un bien préférable. Il y a donc, dans la Sainte Écriture, des prières bonnes en elles-mêmes qui, pour ce motif, ne sont pas exaucées. Telles sont celle du possédé guéri qui demande à suivre Jésus, Marc., V, 18, 19; Luc., VIII, 38, 39, celle des fils de Zébédée et de leur mère, Matth., XX, 20-23; Marc., X, 35-40, et surtout celle du Sauveur à Gethsémani. Matth., XXVI, 39-44; Marc., XIV, 36-40; Luc., XXII, 42.

IV. SES CONDITIONS. — Saint Jacques, IV, 3, écrit : « Vous demandez et vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal, avec l'intention de satisfaire vos passions. » Il y a donc des conditions à remplir pour être exaucé. La Sainte Écriture indique les suivantes : — 1° *Conditions essentielles.* — 1. *La foi et la confiance.* Comme il est impossible de plaire à Dieu sans la foi, il est de toute nécessité de croire pour s'approcher de Dieu utilement. Heb., XI, 6. Notre-Seigneur exige absolument cette foi. Matth., XXI, 22. Il la réclame ordinairement de ceux qui le prient et les traite en conséquence de leur foi. Matth., VIII, 13; IX, 28; Marc., V, 36; IX, 22; XI, 23; Luc., VIII, 50; etc. C'est la prière avec la foi qui soulage le malade. Jacob., V, 15. — 2. *L'humilité.* Dieu s'incline à la prière du petit. Ps. CII (CI), 18. C'est aux humbles qu'il accorde sa grâce. Jacob., IV, 6; I Pet., V, 5. La parabole du pharisien et du publicain a pour but de faire comprendre la nécessité de l'humilité quand on parle à Dieu. Luc., XVIII, 9-14. — 3. *La loyauté.* Dieu veut que ceux qui lui demandent de faire leur volonté commencent par faire la sienne. « Jéhovah est près de tous ceux qui l'invoquent d'un cœur sincère. » Ps. CXLV (CXLIV), 18. « Il écoute la prière des justes. » Prov., XV, 29. Par conséquent, pour prier devant la face du Seigneur, il faut quitter ses péchés, diminuer ses offenses, détester le mal. Eccli., XVII, 24, 25. La prière de celui qui n'écoute pas la loi est une abomination. Prov., XXVIII, 9. Elle est même réputée péché, c'est-à-dire qu'elle est offensante pour Dieu. Ps. CIX (CVIII), 7. « Quand vous multipliez les prières, dit Jéhovah, je n'écoute pas... Lavez-vous, purifiez-vous, ôtez de devant mes yeux la malice de vos actions. » Is., I, 15. — 4. *La charité fraternelle.* Le Sauveur en insère la condition dans le *Pater* même, et

il n'admet à prier devant l'autel que celui qui n'a aucun mauvais sentiment envers son frère. Matth., v, 23, 24. Il fait de l'union fraternelle un moyen d'être plus sûrement exaucé. Matth., XVIII, 19, 20. — 5. *L'union à Dieu.* « Sans moi, vous ne pouvez rien faire, » dit le Sauveur. Joa., XV, 5. Cf. I Cor., XII, 3; II Cor., III, 5. Ceci s'applique également à la prière. C'est pourquoi « l'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce que nous devons, selon nos besoins, demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables. » Rom., VIII, 26.

2° *Conditions favorables.* — Certaines pratiques ajoutées à la prière peuvent la rendre plus efficace, comme le jeûne, Judith, IV, 8, 12; Bar., I, 5; II Esd., I, 4; Matth., XVII, 20; Marc., IX, 28; Act., XIV, 22; l'aumône, Tob., XII, 8; Act., X, 4, et les larmes. I Reg., I, 10; Is., XXXVIII, 5; Judith, XIII, 6; Tob., III, 11; VII, 13; XII, 12. La prière est d'ailleurs elle-même un remède à la tristesse. Jacob., V, 13.

V. La prière pour les autres. — On ne prie pas seulement pour soi; l'intention de Dieu est que les hommes prient les uns pour les autres. Ainsi, 1° Abraham prie pour Abimélech, Gen., XX, 7, 17; le pharaon d'Égypte demande à Moïse et à Aaron de prier pour sa délivrance, Exod., VIII, 8, 29, 30; IX, 28; X, 18; sur l'ordre de Dieu, Job prie pour ses amis, Job, XLII, 8, 10; Judith prie pour ses concitoyens, Judith, VIII, 29; Sédécias demande à Jérémie de prier pour le peuple, Jer., XXXVII, 3, et le peuple renouvelle cette demande, Jer., XLII, 2, 20; les exilés de Babylone sollicitent les prières de leurs frères de Jérusalem, Bar., I, 13; les Juifs de Jérusalem prient pour ceux d'Égypte. II Mach., I, 6. Le grand-prêtre Onias apparaît priant pour toute la nation, et disant de Jérémie : « Celui-ci est l'ami de ses frères, qui prie beaucoup pour le peuple et pour la ville sainte. » II Mach., XV, 12. — Dans la pensée de Notre-Seigneur, la prière doit habituellement avoir un caractère collectif. Voilà pourquoi les demandes du *Pater* sont formulées au pluriel. En conséquence de cette indication et de la grande loi de la charité, les premiers chrétiens prient beaucoup les uns pour les autres. Saint Jacques, V, 16, le recommande à ses fidèles. Saint Paul réclame les prières de ses enfants dans la foi, Rom., XV, 30; II Cor., I, 11; Phil., I, 19; I Thes., V, 25, et il leur assure les siennes. Eph., I, 16; Phil., I, 3; I Thes., I, 2; II Tim., I, 3; Philem., 4. Épaphras prie pour les Colossiens, IV, 12. — L'obligation de prier pour les autres s'impose plus spécialement aux pasteurs spirituels. I Reg., VII, 5; XII, 9, 23; II Mach., XV, 14; Col., I, 3, 9; II Thes., I, 11, etc. Notre-Seigneur prie pour ses disciples. Joa., XVII, 9, 13, 20, 21. — 2° On prie pour les rois et les princes, même idolâtres, Bar., I, 11; I Esd., VI, 10, même persécuteurs. I Tim., II, 1-2. — Jérémie, XXIX, 7, prescrit aux Israélites déportés à Babylone de prier Jéhovah pour cette ville dont la prospérité leur profitera. — 3° On prie pour les persécuteurs. C'est une des lois les plus formelles de l'Évangile. Matth., V, 44; Luc., VI, 28; Rom., XII, 14. Elle a été consacrée par les exemples de Notre-Seigneur, Luc., XXIII, 34, et de saint Étienne. Act., VII, 60. — 4° On prie pous les morts. II Mach., XII, 44. Saint Paul prie pour Onésiphore, qui lui a rendu service à Rome et qui est mort depuis. II Tim., I, 15-18. Voir Onésiphore, t. IV, col. 1813. — 5° Dans le ciel, les prières des saints sont présentes devant le trône de Dieu. Ces prières sont celles des saintes âmes de la terre, offertes à Dieu par celles qui sont déjà au ciel. Apoc., V, 8; VIII, 3, 4.

VI. Les prières bibliques. — La Sainte Écriture renferme une foule de prières plus ou moins longues, par lesquelles les hommes s'adressent au Seigneur avec des intentions diverses. Les plus caractéristiques sont les suivantes : 1° *Dans l'Ancien Testament* : Abraham intercède en faveur de Sodome et poursuit sa requête, malgré la diminution progressive des chances de pardon. Gen., XVIII, 23-32. — Jacob prie pour échapper à la colère d'Ésaü. Gen., XXXII, 9-12. — Moïse s'adresse souvent à Jéhovah, pour lui demander de l'eau douce, Exod., XV, 25; le pardon de son peuple, Exod., XXXII, 11-13; la cessation d'un fléau, Num., XI, 2; l'éloignement des serpents, Num., XXI, 8, etc. — David adresse ses louanges et ses actions de grâces au Seigneur, II Reg., VII, 18-29, et, dans les Psaumes dont il est l'auteur, il en renouvelle l'expression, en y joignant d'humbles demandes et des sentiments de repentir. — Salomon, à l'occasion de la dédicace du Temple, fait à Dieu une prière solennelle pour le remercier et implorer son assistance en faveur de ceux qui viendront l'implorer dans l'édifice sacré. III Reg., VIII, 15-53; II Par., V, 4-42. Il avait d'ailleurs commencé son règne en demandant la sagesse. II Par., I, 8-10. — Ézéchias prie pour que Dieu délivre son peuple de l'invasion assyrienne. IV Reg., XIX, 15-19; II Par., XXXIII, 20. — Manassé en exil implore Jéhovah avec humilité et repentir. II Par., XXXII, 12. — Dans les écrits des prophètes, on trouve un bon nombre de prières : les cantiques des rachetés, Is., XII, 1-6; XXVI, 1-19; la prière pour les captifs, Is., LXIV, 7-LXV, 12; les prières de Jérémie pour son peuple coupable, Jer., XIV, 7-22; ses plaintes à Jéhovah, Jer., XX, 7-18; Lam., III, 55-66; sa prière après la ruine de Jérusalem, Lam., V, 1-22; la prière de Baruch en faveur des exilés, Bar., II, 11-III, 8; la prière d'Azarias dans la fournaise, Dan., III, 26-45, et le cantique d'actions de grâces qui la suivit, Dan., III, 52-90; la prière de Susanne, Dan., XIII, 42, 43; celle de Jonas, II, 3-10; le cantique de louanges de Michée, VII, 18-20; la prière d'Habacuc, III, 2-19, etc. — La plupart des Psaumes sont aussi des prières exprimant les divers sentiments de l'âme bénie de Dieu, éprouvée ou repentante. — Job interpelle Dieu fréquemment et finit par une humble protestation de repentir. Job, XLII, 2-6. — Sara, fille de Raguel, demande la protection divine, Tob., III, 13-23, et Tobie célèbre la louange du Seigneur dans un cantique d'actions de grâces. Tob., XIII, 1-23. — Judith implore le secours de Dieu en faveur de son peuple, Judith, IX, 2-19, et ensuite exprime sa reconnaissance au Seigneur. Judith, XVI, 2-21. — Mardochée et Esther prient pour leur peuple menacé. Esth., XIII, 9-17; XIV, 3-19. — Néhémie prie pour les enfants d'Israël, II Esdr., I, 5-11, et tout le peuple demande pardon et protection à Jéhovah. II Esdr., IX, 5-38. — L'auteur de la Sagesse, IX, 1-18, prête à Salomon une prière pour demander la sagesse. — Celui de l'Ecclésiastique, XXIII, 1-6, prie pour être préservé des péchés de langue, pour la délivrance d'Israël, Eccli., XXXVI, 1-17, et pour remercier le Seigneur de l'avoir tiré du péril. Eccli., LI, 1-12. — On prie avant de livrer bataille. I Mach., 5, 33; XI, 71; II Mach., VIII, 29; XV, 26, etc.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — Les cantiques de Marie, Luc., I, 46-55, de Zacharie, Luc., I, 68-79, et de Siméon, Luc., II, 29-32, sont des prières d'actions de grâces. — Un grand nombre de prières, toutes très courtes, sont adressées à Notre-Seigneur par toutes sortes de personnes. Lui-même remercie son Père de la manière dont est répartie la grâce de la lumière, Matth., XI, 25, 26; il le prie à la dernière Cène, Joa., XVII, 1-26; au jardin des Olives, Matth., XXVI, 39-44; Marc., XIV, 36-39; Luc., XXII, 42, et sur la croix. Luc., XXIII, 34, 46; Matth., XXVII, 46; Marc., XV, 34. — Au livre des Actes, des prières sont mentionnées en diverses occasions solennelles : pour l'élection de saint Mathias, I, 24, 25; pour demander secours après la comparution des apôtres Pierre et Jean devant le sanhédrin, IV, 24-30; pour la délivrance de Pierre emprisonné, XII, 5. — Saint Jean termine son Apocalypse, XXII, 20, par un appel au Seigneur Jésus.

3° *Prières sacramentelles.* — Les Apôtres se consacrèrent plus particulièrement à la prière et au ministère de la parole. Act., VI, 4. La prière devait accompagner nécessairement les actes par lesquels ils conféraient la grâce aux fidèles. Elle était inséparable de la fraction du pain, Matth., XXVI, 26; Act., II, 42, de l'imposition des mains, Act., VI, 6; XIII, 3; XXVIII, 8, de l'onction des malades, Jacob., V, 14, etc.

VII. USAGES CONCERNANT LA PRIÈRE. — 1° *Les formules.* — Dans l'Ancien Testament, aucune formule spéciale de prière n'est indiquée comme devant être d'usage habituel. Mais il y a un certain nombre de prières toutes préparées dans le recueil des Psaumes; elles servaient surtout dans les cérémonies liturgiques. Des formules spéciales étaient imposées pour l'offrande des dîmes et des prémices. Deut., XXVI, 3-15. Pour l'ordinaire, il est probable qu'on s'inspirait des besoins du moment dans les prières que l'on adressait à Dieu. L'Oriental a d'ailleurs une particulière facilité pour exprimer ses désirs et ses sentiments. La prière n'était pas toujours vocale. Anne parle à Dieu en son cœur et remue seulement les lèvres, sans que sa voix se fasse entendre. I Reg., I, 13. Judith prie en silence et se contente de remuer les lèvres. Judith, XIII, 6. Bien souvent, sans doute, des âmes pieuses et méditatives priaient intérieurement et donnaient un libre cours, sous le regard de Dieu seul, à l'expression de leurs pensées et de leurs sentiments. — A l'époque évangélique, la prière juive avait une formule bien déterminée, comprenant deux thèmes principaux, le *Schema* et le *Schemoné-Esré.* Le *Schema* se composait de trois passages bibliques : Deut., VI, 4-9; XI, 13-21; Num., XV, 37-41. Le premier morceau commence par le mot *šema'*, « écoute, » d'où le nom donné à l'ensemble de la formule. Ces trois passages contiennent seulement des préceptes mosaïques et non des prières proprement dites. On les récitait comme nous récitons nous-mêmes soit notre symbole, soit les commandements de Dieu et de l'Église. On les accompagnait de bénédictions dites avant et après chacun de ces morceaux. Le *Schema* devait être récité le matin et le soir, en hébreu ou en une autre langue, par tous les Israélites, mais non par les femmes, les esclaves et les enfants. *Berachoth,* I, 1-4; III, 3; *Sota,* VII, 1. Les deux passages du Deutéronome, VI, 4-9; XI, 13-21, étaient écrits sur la *mezuza,* voir MEZUZA, t. IV, col. 1057, et sur les phylactères. Voir PHYLACTÈRES, col 350. Le *Schemoné-Esré,* *šemônêh 'ésrêh,* « dix-huit », se composait de formules de bénédictions et de louanges en l'honneur de Dieu, presqu'entièrement empruntées aux Psaumes et aux prophètes. C'était pour les Israélites la *tefillâh* par excellence. Ces formules sont assez développées, mais, à l'époque évangélique, la rédaction actuelle n'était pas encore arrêtée. Le nombre en a été porté à dix-neuf. Tous les Israélites sans exception avaient à les réciter trois fois le jour, le matin, l'après-midi et le soir. *Berachoth,* III, 3; IV, 1. Elles sont reproduites dans Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeit. J. C.,* t. II, p. 461, 462, et dans Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.,* Paris, 1885, p. 372-376. Les docteurs examinèrent une foule de cas concernant la récitation de ces formules. — Les plus dévots parmi les Juifs, ou du moins ceux qui tenaient à le paraître, ne manquèrent pas de multiplier et d'allonger les formules de la prière. C'est déjà sans doute pour protester contre ces longueurs que Jean-Baptiste enseigna à ses disciples à prier. Luc., XI, 1. Notre-Seigneur ne veut pas qu'on multiplie les paroles, comme les païens, et qu'on s'imagine qu'on sera exaucé à force de parler. Matth., VI, 7. Il reproche aux pharisiens hypocrites d'aller faire d'interminables prières chez les veuves, afin de tout dévorer chez elles. Matth., XXIII, 14; Marc., XII, 40, Luc., XX, 47. La formule de prière qu'il enseigne à ses disciples est courte. Elle représente à peine en longueur la vingtième partie du *Schemoné-Esré.* Le Sauveur donne la raison de cette brièveté. Le Père céleste sait parfaitement ce dont nous avons besoin. Matth., VI, 32. Nous n'avons pas à le renseigner, mais seulement à lui témoigner notre confiance, notre soumission et notre amour. « Vous demanderez en mon nom, dit Notre-Seigneur, et je ne vous dis point que je prierai le Père pour vous, car le Père lui-même vous aime. » Joa., XVI, 26. Il n'est donc pas nécessaire de lui exposer longuement un besoin. Ce n'est pas en répétant : « Seigneur, Seigneur! » qu'on est exaucé, c'est avant tout en faisant la volonté du Père. Matth., VII, 21. — En dehors du *Pater,* les premiers chrétiens n'avaient guère d'autres formules de prières que les Psaumes et les Cantiques inspirés de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est peu à peu que d'autres formules entrèrent en usage parmi eux. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1903, p. 46-55.

2° *Les temps.* — Les Israélites avaient l'habitude de prier trois fois le jour, le soir, le matin et au milieu du jour. Ps. LV (LIV), 18. Trois fois par jour, Daniel se mettait à genoux et louait Dieu. Dan., VI, 10. La pra-



173. — Égyptiens priant les mains étendues.
D'après Wilkinson, *Manners,* t. II, p. 324.

tique du Psalmiste qui, sept fois le jour, redisait les louanges du Seigneur, Ps. CXIX (CXVIII), 164, paraît avoir été exceptionnelle, bien qu'elle ait inspiré plus tard celle des sept heures canoniales du jour. Cf. Bacuez, *Du Saint-Office,* Paris, 1872, p. 284. Les Israélites récitaient le *Schemoné-Esré* le matin, l'après-midi, à l'heure de l'oblation, c'est-à-dire vers trois heures et le soir. Ils priaient également avant et après les repas. Voir REPAS. Des prières spéciales étaient en outre prescrites pour le sabbat et les différentes fêtes de l'année. La prière avant le jour ou dès l'aurore est plusieurs fois mentionnée. Ps. LXXXVIII (LXXXVII), 14; Judith, XII, 5; Sap., XVI, 28, etc. La prière de la neuvième heure ou de trois heures du soir, Act., III, 1, était celle qui accompagnait le sacrifice de l'après-midi. Saint Pierre priait également vers la sixième heure. Act., X, 9. Ces différentes indications bibliques ont déterminé le choix des heures auxquelles l'Église a fixé ses prières publiques, prime, au lever du jour, à l'heure de la prière du matin, tierce, à l'heure où se terminaient les sacrifices du matin, sexte, à l'heure consacrée par saint Pierre, none, à l'heure du sacrifice du soir, vêpres, à l'heure de la prière du soir, c'est-à-dire à la chute du jour.

3° *Les lieux.* — L'ancien sanctuaire, cf. I Mach., III, 46, et plus tard le Temple ont été les rendez-vous indiqués de la prière. Salomon suppose que l'on viendra

fréquemment prier dans le Temple qu'il vient de consacrer. III Reg., VIII, 28, 31, 33, 35, etc. Le Temple était par excellence la « maison de la prière ». Is., LVI, 7; I Mach., VII, 37. Là, en effet, Dieu manifestait plus qu'ailleurs sa présence et sa grâce. C'est pourquoi Notre-Seigneur tint à intervenir avec autorité pour faire respecter la destination de cet édifice. Matth., XXI, 13; Marc., XI, 17; Luc., XIX, 46. On se rendait donc au Temple pour prier. I Reg., I, 10-12; Luc., I, 10; XVIII, 10; Act., II, 46; III, 1, etc. En dehors du Temple, on priait en commun dans les synagogues, voir SYNAGOGUE, et dans de simples oratoires. Voir ORATOIRE, t. IV, col. 1850. Les particuliers priaient ensemble dans leur maison, ou bien, pour être seuls, ils se retiraient dans une chambre haute. III Reg., XVII, 19-23; IV Reg., IV, 10, 33; Judith, IX, 1; Dan., VI, 10; Act., X, 9, etc. Le Sauveur recommande à celui qui veut prier d'entrer dans sa chambre, d'en fermer la



174. — Carthaginois offrant un sacrifice, la main droite levée dans l'attitude de la prière. Chaton de bague sigillaire en or. Musée Lavigerie à Carthage.



175. — Personnage tenant la main droite levée dans l'attitude de l'adoration. Rasoir carthaginois (IVe siècle avant J.-C.). Musée Lavigerie à Carthage. Voir Delattre, *La nécropole de Rabs, 3e année de fouilles*, fig. 25, p. 22.

porte et là, seul à seul, de s'adresser au Père qui est présent dans le secret. Il blâme les hypocrites qui aiment à prier debout dans les synagogues et au coin des rues afin d'être vus des hommes. Matth., VI, 5-6. Les chrétiens suivirent la recommandation du Sauveur. I Cor., VII, 5. Les pharisiens avaient été amenés à prier dans les rues par une conséquence de leur casuistique. Les docteurs avaient réglé les heures auxquelles devaient se réciter le *Schema* et le *Schemoné-Esré*. Le bon pharisien sacrifiait le recueillement à la ponctualité servile. Il récitait la prière là où l'heure fixée le surprenait. Des règles spéciales déterminaient les cas dans lesquels il était alors permis de saluer ou du rendre un salut. *Berachoth*, II, 1-2. Sous prétexte de régularité, les pharisiens faisaient dégénérer en ostentation coupable ces prières en public, qui eussent été bien mieux dites dans la solitude et le recueillement, fût-ce avec plus ou moins de retard sur une heure arbitrairement fixée. Les docteurs permettaient



176. — Stèle funéraire. Attitude de la prière. Musée Lavigerie à Carthage.

aux ouvriers de faire la prière sur un arbre ou sur un mur, ce qui parfois pouvait avoir quelque raison d'être. *Berachoth*, II, 3, 4. Le principe que fait prévaloir, ici comme partout, Notre-Seigneur, c'est que les vaines réglementations des hommes sont à mettre de côté, quand elles sont un obstacle au vrai culte en esprit et en vérité.

4° *Les attitudes.* — On priait ordinairement debout. I Reg., I, 26; III Reg., VIII, 22; Matth., VI, 5; Marc., XI, 25; Luc., XVIII, 11; *Berachoth*, V, 1; *Taanith*, II, 2 (fig. 173-175). Quand on voulait témoigner d'une plus grande humilité ou prier avec plus d'instance, on se mettait à genoux. III Reg., VIII, 54; II Par., VI, 13; XXIX, 29; I Esd., IX, 10; Dan., VI, 10; Act., IX, 40; XX, 36; XXI, 5, etc., ou même on se prosternait. Judith, IX, 1; II Esd., VIII, 6; Matth., XXVI, 39; Marc., XIV, 35, etc. On baissait parfois la tête. Ps. XXXV (XXXIV), 13; Luc., XVIII, 13. On étendait les mains, Is., I, 15, selon l'usage commun en Orient (fig. 176), on en frappait sa poitrine, Luc., XVIII, 13, et surtout on les levait vers le ciel. III Reg., VIII, 22; Lam., II, 19; III,

41; I Esd., IX, 10; II Mach., III, 20; I Tim., II, 8, etc. (fig. 177). Les Juifs tenaient beaucoup à ce qu'on les lavât avant de prier. Judith, XII, 7, 8. Le *Zohar, Deut.*, f. 101, déclarait plus tard digne de mort quiconque priait les mains sales. Saint Paul fait allusion à cette exigence, mais il lui donne un sens moral. I Tim., II, 8. Cf. Tertullien, *De oratione,* 13, t. I, col. 1168. Le canon 241 d'Hippolyte dit cependant encore : « Qu'en tout temps le chrétien lave ses mains quand il prie. » *Die Canones Hippolyti,* édit. H. Achelis, Leipzig, 1891, p. 130. Le lavement des mains subsiste toujours avant et pendant la célébration de la messe. — Pendant la prière, les Juifs se voilaient la tête; ils ont conservé depuis



177. — Figurine carthaginoise (IVe siècle avant J.-C.). Attitude de la prière. Musée Lavigerie à Carthage. Voir Delattre, *La nécropole de Rabs, 3e année de fouilles,* fig. 101, p. 42.

l'habitude de prier la tête couverte. Saint Paul déclare qu'il y a déshonneur pour un homme à prier la tête couverte, et déshonneur pour une femme à prier sans voile. I Cor., XI, 4, 5. Il ne vise que la prière publique. Les esclaves avaient habituellement la tête couverte; c'est pourquoi l'Apôtre veut que les chrétiens gardent la tête nue, comme des hommes libres. La modestie commandait le contraire aux femmes. — Dieu avait fait du sanctuaire le centre de toute la vie religieuse de son peuple. Deut., XII, 5-7. Quand les Israélites furent établis en Palestine, il ne leur fut possible de se rendre au sanctuaire et plus tard au Temple que de loin en loin. Ils prirent l'habitude de se tourner du côté du Temple pour prier. Salomon suppose cet usage en vigueur, III Reg., VIII, 48; II Par., VI, 34; Daniel, VI, 11, et tous les Israélites s'y conforment. Cf. *Berachoth,* V, 5, 6; *Siphre,* 71 b; S. Jérôme, *In Ezech.,* III, 9, t. XXV, col. 83. Quand des prévaricateurs veulent se livrer à un culte idolâtrique, ils tournent le dos au Temple. Ezech., VIII, 16. Toutefois, on a remarqué que la plupart des synagogues galiléennes dont il reste des ruines sont orientées du sud au nord. Pour prier selon la coutume, il aurait donc fallu se tourner du côté de la porte, ce qui paraît assez anormal, cf. Schürer, *Geschichte,* t. II, p. 446, 453, à moins qu'on eût disposé les constructions tout exprès pour que, la porte étant ouverte, la prière pût se diriger vers Jérusalem sans se heurter à une muraille. — Les chrétiens adoptèrent l'usage de prier tantôt debout, tantôt à genoux, et souvent les mains étendues (fig. 178). Il cessèrent naturellement de se tourner vers l'ancien Temple, pour prier de préférence vers l'orient, sans pourtant se faire une règle invariable de tourner leurs églises de



178. — Orante chrétienne, à gauche.
D'après *Bullettino di archeol. cristiana,* 1875, pl. 1.

ce côté. Cf. Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes,* Paris, 1877, p. 554, 666-669. Saint Paul veut qu'on prie en tout lieu. I Tim., II, 8. — Cf. Saubert, *De precibus Hebræorum,* et Polemann, *De ritu precandi veterum Hebræorum,* dans Ugolini, *Thes.,* t. XXI; Voulliéme, *Quomodo veteres adoraverint,* Halle, 1887.

H. LESÊTRE.

2. PRIÈRE DE JOSEPH, écrit apocryphe. Voir APOCRYPHES (LIVRES), 7, t. I, col. 771.

3. PRIÈRE DE MANASSÉ, écrit apocryphe. Voir MANASSÉ 8, t. IV, col. 651.

PRIMAISE, en latin *Primasius,* écrivain ecclésiastique, mort vers 560. La date de sa naissance est inconnue. Il fut évêque d'Adrumète, dans la province de Byzacène en Afrique. Il apparaît pour la première fois au concile provincial tenu en 541. On le retrouve ensuite, de 550 à 554, à Constantinople où il fut mêlé aux discussions théologiques de son temps. A la mort de Boèce, primat de Byzacène, il lui succéda dans cette dignité qui, dans cette province, n'était pas attachée à un siège fixe. Il nous reste de lui : *Commentariorum*

super Apocalypsim libri quinque, t. LXVIII, col. 793-936, composés vers 540. Il y a mis à contribution, d'après son témoignage, saint Augustin et Ticonius, et s'attacha surtout à expliquer le sens mystique. On lui a attribué des *Commentaria in Epistolas sancti Pauli,* col. 415-794, tirés en grande partie de saint Jérôme, de saint Ambroise, de saint Augustin, etc., mais ils ne paraissent pas être de lui. Le commentaire de l'Épître aux Hébreux, col. 685-794, en particulier, doit être l'œuvre d'Haymon de Halberstadt.

PRIMATICE Grégoire, en latin *Primaticius* ou *De Primaticiis,* exégète italien, mort en 1518. Il était docteur de Padoue et il enseigna dans cette ville la philosophie et la théologie. L'archevêque de Sienne, François Bondini, l'emmena, en qualité de théologien, au Concile de Trente. On a de lui : *Expositio litteralis omnium Epistolarum Divi Pauli,* in-4°, Venise, 1564.

PRINCE, mot fréquemment employé dans la Vulgate pour désigner un chef ou un personnage. C'est un terme générique qui traduit des mots divers de l'hébreu et du grec : *hôqêq, môšêl, nâdib, nâgid, nâši, neṣib, niṣṣab, pâqid, rô's, rôznim, šar, sârak,* ἄρχων, ἐθνάρχης, etc. Voir GOUVERNEUR, t. III, col. 284-287.

PRINTEMPS (Septante : ἔαρ; Vulgate : *ver, tempus vernum*), la saison de l'année qui succède à l'hiver. — En Palestine, les saisons n'ont pas la même gradation que dans nos climats. Aux pluies de l'hiver succède presque sans transition, en avril, la chaleur de l'été. Aussi le printemps proprement dit est-il très court. On en lit, dans le Cantique II, 11-13, la description suivante :

Voici que l'hiver est fini,
La pluie a cessé, elle a disparu,
Les fleurs se montrent sur la terre,
Le temps des chants est arrivé;
La voix de la tourterelle s'entend dans nos campagnes,
Le figuier développe ses fruits naissants,
La vigne en fleur exhale son parfum.

Les impies comparent la vie à un printemps dont il faut jouir : « Que la fleur de la saison, *flos temporis,* ne nous échappe point. » Sap., II, 7. Dans le texte grec, ἄνθος ἀέρος, « la fleur de l'air, » est une leçon fautive pour ἄνθος ἔαρος, « la fleur du printemps, » que porte l'Alexandrin. L'Ecclésiastique, L, 8, compare le grand-prêtre Simon à « la fleur des roses aux jours du printemps », *in diebus vernis,* Septante : ἐν ἡμέραις νέων, « aux jours des choses nouvelles, » du renouveau. Dans l'original hébreu, on peut lire : *kenêṣ be'anfê beyemê mô'êd,* « comme la fleur sur les branches aux jours de fête. » — Au Psaume LXXIV (LXXIII), 17, il est dit que Dieu a fait l'été et le printemps, ἔαρ, *ver.* Au lieu de ἔαρ, l'édition de Venise lit ὡραῖα, « les temps convenables. » En hébreu, le terme employé est *horéf,* « l'automne, » opposé à *qayiṣ,* « l'été ; » ainsi sont désignées les deux saisons qui se partagent l'année en Palestine. Cf. Gen., VIII, 22; Zach., XIV, 8. — Dans un passage où la Vulgate parle de printemps, il est raconté, Gen., XXXV, 16; XLVIII, 7, que Jacob et Rachel avaient encore *kibraṭ-hâ-'âreṣ* pour arriver à Éphrata. Le mot *kibrat,* analogue au *kibrâti* assyrien, qui désigne une portion du monde ou de la terre, indique en hébreu une distance, probablement celle de l'horizon. Cf. Buhl, Gesenius' *Handwörterbuch,* Leipzig, 1899, p. 358. Le sens du texte est donc que les voyageurs étaient arrivés à un *kibraṭ* de terre d'Éphrata, autrement dit qu'Éphrata était à l'horizon ou en vue. De fait, l'endroit où se trouvaient alors les voyageurs et auprès duquel Rachel fut inhumée n'est guère à plus d'un kilomètre de Bethléhem. Le Syriaque traduit par « parasange », mesure de longueur quatre fois plus grande. Les Septante ne traduisent pas le mot hébreu et disent que les voyageurs approchaient de Chabratha, εἰς Χαβραθά; Gen., XLVIII, 7 : κατὰ τὸν ἱππόδρομον Χαβραθὰ, « vers l'hippodrome de Chabratha, » le mot hippodrome doublant ici celui de Chabratha pour exprimer une idée de distance; IV Reg., V, 19 : εἰς Δεβραθὰ ou Χαβραθά. Aux deux passages de la Genèse, la Vulgate traduit *kibraṭ* par *vernum tempus,* « printemps. » On ne saurait dire comment saint Jérôme est arrivé à cette traduction, si, au livre des Rois, il n'avait rendu le même mot par *electum tempus,* « un temps de choix, » par extension « le printemps ». Il est probable que le traducteur a rattaché *kibrat* à *bârâh* ou *bârar,* « choisir. » En tous cas, dans ces trois passages, il n'est pas question de printemps, mais d'une mesure itinéraire dont on ne peut préciser la longueur. — Dans l'Exode, XXXIV, 18, il est noté que les Hébreux sont sortis d'Égypte ἐν μηνὶ τῶν νέων, « au mois du renouveau, » *mense verni temporis,* « au mois du printemps. » L'indication est exacte, mais donnée par équivalence. Dans l'hébreu il y a : « au mois d'*'abib,* » c'est-à-dire « des épis ». La même expression et les mêmes traductions se retrouvent Deut., XVI, 1.

H. LESÊTRE.

PRISCILLE (grec : Πρίσκιλλα), diminutif de *Prisca,* femme d'Aquila. Rom., XVI, 3; II Tim., IV, 19. Voir PRISQUE, col. 680, et AQUILA, t. I, col. 809.

PRISON (hébreu : *bôr,* « fosse », *bêt hab-bôr,* « maison de la fosse, » *bêṭ hâ'êsûr,* « maison du lien, » *bêt hâ'sûrîm,* « maison des liés, » *bêṭ hap-pequddôt,* « maison des surveillances, » *kélé', kelû', kelî',* de *kâlâ',* « enfermer, » *mattârâh,* de *nâtar,* « garder, » *masgêr,* de *sâgar,* « enfermer, » *mismâr,* de *šâmar,* « garder; » Septante : φυλακή, λάκκος, οἶκος τοῦ δεσμωτηρίου; Vulgate : *carcer, custodia, lacus*), lieu dans lequel on enferme les hommes qu'on veut châtier.

1° *Prisons égyptiennes.* — Injustement accusé par la femme de Putiphar, Joseph fut jeté dans une prison où étaient détenus les prisonniers du roi. Gen., XXXIX, 20. Cette prison est appelée *bêt has-sohar,* « maison de la tour, » ὀχύρωμα. Elle était donc située dans une sorte de forteresse, probablement dans celle qui est appelée « Muraille blanche » par Thucydide, I, 104, et Hérodote, III, 13, 91, et qui se trouvait dans la « ville de la Muraille blanche », *Pa-sebti-het,* c'est-à-dire Memphis. La prison était gouvernée par un *sar bêt has-sohar,* « chef de la maison de la tour, » ἀρχιδεσμοφύλακος, *princeps carceris,* dont Joseph ne tarda par à gagner les bonnes grâces. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 67-69. Deux officiers du pharaon, le grand panetier et le grand échanson furent aussi enfermés dans cette prison. Au bout d'un certain temps, ils en sortirent tous les deux, le premier pour être pendu, le second pour être rétabli dans ses fonctions. Ce dernier avait promis à Joseph de penser à lui auprès du pharaon, mais il n'en fit rien et le jeune Hébreu resta encore deux ans en prison. Il en fut tiré pour expliquer le songe du prince. Toutefois avant de paraître à la cour, il dut se raser et changer de vêtements. Gen., XLI, 14, 15. Cette double précaution n'implique rien quant au régime intérieur de la prison, dans laquelle Joseph était sans doute bien traité; mais on comprend qu'une tenue spéciale fût obligatoire pour ceux qui étaient admis à l'audience du pharaon. — Pour éprouver ses frères, Joseph à son tour les fit mettre en prison pendant trois jours, à leur premier voyage en Égypte. Ensuite, il commanda de tenir Siméon sous bonne garde et ne lui rendit la liberté que quand les autres revinrent avec Benjamin. Gen., XLII, 17, 24; XLIII, 23.

2° *Prison philistine.* — Après s'être emparés de Samson, les Philistins le menèrent à Gaza, lui cre-

vèrent les yeux, le lièrent d'une double chaîne d'airain et le mirent dans une prison où il avait à tourner la meule. C'était une dure réclusion, compliquée des travaux forcés. Ils l'en tirèrent au jour de la fête de leur dieu Dagon et Samson en profita pour renverser le temple où se tenait l'assemblée. Jud., XVI, 21, 25.

3° *Prisons assyriennes.* — Pour punir la révolte d'Osée, roi d'Israël, Salmanasar, roi d'Assyrie, le fit saisir, enchaîner et jeter dans une prison. IV Reg., XVII, 4. Cette mesure suppose la relégation d'Osée en Assyrie, où le peuple d'Israël allait bientôt rejoindre son dernier roi. Voir OSÉE, t. IV, col. 1906. — L'avant-dernier roi de Juda, Joachin ou Jéchonias, subit le même sort. Nabuchodonosor le tint en prison en Assyrie pendant trente-six ans. IV Reg., XXV, 9, 27. Au bout de ce temps, le nouveau roi, Évilmérodach, dès le début de son règne, le tira de son humiliation et le traita avec une faveur marquée. IV Reg., XXV, 27-30; Jer., LII, 31-33. Voir JÉCHONIAS, t. III, col. 1211. — Le dernier roi de Juda, Sédécias, pris et conduit à Nabuchodonosor, alors à Rébla, eut les yeux crevés, fut chargé de deux chaînes d'airain et jeté dans une prison de Babylone, où il demeura jusqu'à sa mort. IV Reg., XXV, 6, 7; Jer., LII, 11. Plus tard, Arsace, roi de Perse, fit mettre en prison le roi de Syrie, Démétrius, qui avait violé son territoire. I Mach., XIV, 2, 3.

4° *Prisons israélites.* — 1. Dans les premiers temps, les Israélites n'avaient pas de prisons. On se contentait d'exercer une surveillance étroite sur les coupables qui devaient être jugés et punis. Lev., XXIV, 12; Num., XV, 34. La première mention d'une prison se rencontre dans l'histoire d'Achab, roi d'Israël. Un prophète, du nom de Michée, ayant prédit l'insuccès de l'expédition qu'Achab et Josaphat allaient entreprendre ensemble contre les Syriens, le roi d'Israël le fit mettre en prison, avec ordre de le nourrir du pain et de l'eau d'affliction. III Reg., XXII, 27. Voir MICHÉE, t. IV, col. 1063. — Le prophète Jérémie subit plusieurs fois la prison. Enfermé d'abord dans la cour des gardes, Jer., XXXII, 2, 8, 12; XXXIII, 1, il fut ensuite accusé de vouloir passer aux Chaldéens, saisi, battu, et jeté dans une basse-fosse, sous les voûtes, dans la maison du secrétaire Jonathan, dont on avait fait une prison. Après bien des jours, le roi Sédécias le fit tirer de là et garder dans la cour de la prison, avec ordre de lui fournir chaque jour une miche de pain, dont il était privé précédemment. Jer., XXXVII, 14-16, 20. Ses ennemis ne l'en firent pas moins descendre ensuite dans une citerne qui ne contenait que de la boue. Le prophète y enfonça. On l'en tira avec des cordes et on le relégua de nouveau dans la cour des gardes, où il demeura jusqu'à la prise de la ville. Jer., XXXVIII, 6, 13, 28; XXXIX, 14, 15. — 2. Après la captivité, le roi Artaxerxès donna à Esdras des instructions en vertu desquelles les transgresseurs de la loi juive devaient être punis de mort, de bannissement, d'amende ou de prison. I Esd., VII, 26. Il y eut un peu plus tard une prison à Jérusalem. II Esd., III, 25; XII, 38. Au temps des Machabées, le général syrien Bacchidès prit en otages les fils des principaux Juifs et les retint prisonniers dans la citadelle de Jérusalem. I Mach., IX, 53. — 3. A l'époque évangélique, saint Jean-Baptiste est mis en prison à Machéronte par le roi Hérode Antipas et y est décapité. Matth., XIV, 3, 10; Marc., VI, 17, 27; Luc., III, 20; Joa., III, 24. Dans l'Évangile, il est fait mention de la prison dans laquelle le juge fait enfermer les accusés, Matth., V, 25; Luc., XII, 58; de celle où l'on met les débiteurs infidèles, Matth., XVIII, 30; de celle où était détenu Barabbas. Luc., XXIII, 19, 25. Saint Pierre proteste qu'il est prêt à suivre Jésus en prison et à la mort. Luc., XXII, 33. On pouvait visiter les prisonniers et leur venir en aide. Act., XXV, 23. Notre-Seigneur dit qu'au jour du jugement il considérera ce bon office comme rendu à lui-même en personne. Matth., XXV, 36. — 4. Les deux apôtres Pierre et Jean sont mis en prison par l'ordre du sanhédrin. Act., IV, 3. Tous les autres Apôtres y sont enfermés à leur tour, mais un ange les en fait sortir pendant la nuit. Act., V, 18-25. Saint Paul, avant sa conversion, faisait mettre en prison les disciples du Sauveur. Act., VIII, 3; XXII, 19; XXVI, 10. Lui-même y alla à son tour. II Cor., VI, 5; XI, 23. A Philippes, il fut enfermé avec Silas dans un des cachots intérieurs de la prison, et aurait pu s'échapper s'il avait voulu. Act., XVI, 23-34. Les premiers chrétiens étaient souvent jetés en prison par leurs persécuteurs. Heb., XI, 36; Apoc., II, 10.

5° *Au sens figuré.* — La plaie des ténèbres enchaînait les Égyptiens comme dans une prison. Sap., XVII, 15; XVIII, 4. — Satan est dans son enfer comme dans une prison. Apoc., XX, 7. — Avant la rédemption, les rois et les peuples étaient comme en prison, dans les ténèbres de leur ignorance et pour l'expiation de leurs méfaits. Is., XXIV, 22; XLII, 22. Le Messie devait venir pour faire sortir les captifs de prison. Is., XLII, 7. — Le sage, même pauvre et sortant de prison, est capable de régner. Eccle., IV, 14. H. LESÊTRE.

PRISONNIER. Voir CAPTIF, t. II, col. 222; PRISON, col. 678.

PRISQUE (grec : Πρίσκα; Vulgate : *Prisca,* « ancienne, » nom de la femme du juif converti Aquila. Act., XVIII, 2, 18, 26; I Cor., XVI, 19. On l'appelait aussi *Priscilla,* diminutif de *Prisca,* selon l'usage romain qui employait souvent les deux formes. Suétone appelle *Claudilla* et *Livilla* celles que Tacite appelle *Claudia* et *Livia.* Cf. *Drusa* et *Drusilla, Quinta* et *Quintilla, Secunda* et *Secundilla.* Voir AQUILA, t. I, col. 809.

PROBATIQUE (PISCINE) à Jérusalem. Joa., V, 2. La Vulgate a appelé *probatica piscina,* la piscine (κολυμβήθρα), qui, d'après le texte grec, est située ἐπὶ τῇ προβατικῇ (sous entendu πύλῃ), c'est-à-dire près de la porte des Brebis ou du Troupeau, cf. II Esd., III, 1, 32; XII, 38, où la Vulgate appelle cette porte *porta Gregis.* Voir JÉRUSALEM, t. III, 1°, col. 1364. On donnait en hébreu à cette piscine le nom de Βηθεσδά; Vulgate : *Bethsaida.* Voir BETHSAÏDE 3, t. I, col. 1723.

PROCÉDURE, manière dont s'exerce la justice publique. — Chez les Hébreux, comme en général chez les Orientaux, la procédure était assez sommaire. La justice se rendait aux portes des villes, où les juges s'asseyaient. Prov., XXXI, 23. Voir PORTE, I, 3°, col. 553. La justice était rendue par les anciens, puis, à partir de la domination grecque, par des tribunaux appelés sanhédrins, formant trois juridictions graduées. Voir JUGE, t. III, col. 1833-1836. Les rois jugeaient naturellement dans leur palais, III Reg., VII, 7, et le grand sanhédrin dans un local du temple. Voir t. III, col. 1843. Sur la comparution devant le tribunal, l'instruction de l'affaire, la sentence et son exécution, voir JUGEMENT JUDICIAIRE, t. III, col. 1844, 1845. Quand la cause en litige ne pouvait être élucidée ni par la déposition des témoins, ni par le serment de l'accusé, on l'abandonnait au jugement de Dieu. La cause entendue, les juges donnaient chacun leur suffrage, soit pour absoudre, soit pour condamner, soit pour déclarer que la question ne leur paraissait pas claire. La sentence était rendue d'après le nombre des suffrages. S'il s'agissait d'une affaire grave, les juges ne pouvaient rendre leur sentence que le lendemain des débats. Ne prenant que peu de nourriture et s'abstenant de vin, ils passaient la nuit à conférer deux à deux sur la cause. Le matin, ils rendaient leur sentence définitive, et ne pouvaient d'ailleurs changer leur avis de la veille que dans un sens favo-

rable. Le nombre des juges étant toujours impair, il pouvait arriver que l'un d'eux déclarât que la question ne lui paraissait pas élucidée, et que les autres juges se partageassent à voix égales pour ou contre. En pareil cas, on adjoignait d'autres juges aux premiers, jusqu'à ce que la sentence pût être portée à la pluralité des voix. S'il y avait au grand sanhédrin trente-six voix pour condamner et trente-cinq pour absoudre, on continuait les débats jusqu'à ce qu'un des juges qui condamnaient se ralliât à la sentence opposée. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 410, 411. Ces complications de procédure ne furent instituées qu'assez tard après la captivité. Elles montrent le souci que l'on avait d'éviter une sentence erronée dans les affaires graves. Ce souci était d'autant plus justifié qu'il n'existait pas de tribunal d'appel et que la sentence était exécutée immédiatement. Cf. *Sanhedrin,* IV, 1; V, 5. Sur la procédure suivie au grand sanhédrin de Jérusalem, voir SANHÉDRIN. — Comme il était interdit aux Juifs de prendre part à une affaire judiciaire le jour du sabbat, cf. *Beza* (*Yom tob*), V, 2, l'empereur Auguste exempta les Juifs de tout l'empire de l'obligation de témoigner en justice ce jour-là. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XVI, VI, 2, 4. Par le même décret, il voulut que le vol de l'argent ou des livres sacrés fût considéré comme sacrilège et puni en conséquence. La loi mosaïque réglant à la fois les affaires religieuses et les affaires civiles, les Juifs avaient obtenu le privilège d'être jugés selon le droit mosaïque. Ils dirimaient d'après ce droit les contestations qui s'élevaient dans leurs communautés de la dispersion. C'est ainsi que Saül reçut pleins pouvoirs du sanhédrin de Jérusalem pour aller poursuivre juridiquement à Damas les Juifs passés à la foi chrétienne. Act., IX, 2; XXII, 19; XXVI, 11, 12. A Corinthe, les Juifs traduisirent saint Paul devant le tribunal du proconsul Gallion, sous prétexte qu'il prêchait une religion contraire à leur loi. Les Juifs attaquaient ainsi saint Paul en qualité de Juif; mais ne se sentant pas en force pour porter contre lui une sentence exécutoire, ils en appelaient à l'autorité romaine, qui d'ailleurs se récusa. Act., XVIII, 12-16. Le sanhédrin le poursuivit plus tard à Jérusalem, mais devant le procurateur, à cause de l'amoindrissement de ses pouvoirs en matière criminelle. Act., XXIV, 1; XXV, 7. Il l'accusait surtout d'actes contraires à la loi religieuse, et les procurateurs de Judée étaient obligés d'en connaître, sans pouvoir se dérober comme Gallion, parce que les attributions du sanhédrin en matière criminelle étaient passées entre leurs mains. Du reste, il en avait été déjà ainsi au temps de Notre-Seigneur. C'est bien la loi mosaïque que l'on invoqua devant Pilate, Joa., XIX, 7; les Juifs avaient la prétention de la faire triompher dans le sens qu'ils lui prêtaient, et ils y réussirent au moins par intimidation. Saint Paul fut plus d'une fois cité devant les tribunaux juifs de la dispersion; il atteste que cinq fois il reçut des Juifs trente-neuf coups de fouet, châtiment que les communautés de Palestine et de la dispersion avaient le droit d'infliger à leurs coreligionnaires. II Cor., XI, 24. A Sardes, avec l'autorisation du pouvoir de Rome, les Juifs avaient un tribunal dans lequel ils jugeaient les contestations qui s'élevaient entre eux. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, X, 17. Presque toutes leurs communautés exerçaient ce droit. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.,* Leipzig, t. III, 1898, p. 71, 72.

H. LESÊTRE.

PROCÈS (hébreu : *rib, mâdôn;* Septante : κρίσις, κριμα, ἀντιλογία; Vulgate : *judicium, lis, disceptatio*), action intentée devant les juges. L'objet même du procès s'appelle *dâbâr,* « parole, affaire, » κρίσις, *causa,* Exod., XVIII, 16, 22; XXII, 9, et celui qui a un procès est un *ba'al debârim,* « ayant des affaires, » κρίσις, *quid natum quæstionis.* Exod., XXIV, 14. Sur les questions se rapportant aux procès, voir JUGEMENT JUDICIAIRE, t. III, col. 1843; PLAIDEUR, col. 448; PROCÉDURE, col. 680. — 1° La loi mosaïque s'occupe des procès que rendent inévitables les différentes manières d'envisager une même question, surtout quand il s'agit d'intérêts matériels. Dans le principe, au désert, Moïse lui-même prenait la peine de juger tous les procès, et cette occupation l'accaparait du matin au soir. Sur le conseil de Jéthro, il se dessaisit de sa fonction de juge et la confia à des hommes chargés chacun des affaires d'une partie du peuple. Exod., XVIII, 13-26. Voir JUGES, t. III, col. 1834. Dans sa législation, il détermina la juridiction devant laquelle devaient être portés les différents procès. Exod., XXII, 9, 14; XXIV, 14; Deut., XVII, 8; XIX, 17; XXV, 1. Il défendit soit de se ranger dans un procès à l'avis du grand nombre contre la justice, soit de favoriser le pauvre au détriment du droit, soit de l'accabler. Exod., XXIII, , 2, 3, 6. Son organisation judiciaire pour l'examen des procès fut plus tard renouvelée par Josaphat. II Par., XVIII, 9, 10. — Job, XXIX, 16, dit qu'il examinait avec grand soin la cause de l'inconnu. — Les querelles et les procès sont fréquemment suscités par l'homme violent, Prov., XV, 18, ou l'homme faux. Prov., XVI, 28. Il est permis de défendre sa cause contre l'insulteur, mais en veillant à ne pas compromettre des tiers. Prov., XXV, 9. Commencer un procès ou soulever une querelle, c'est ouvrir une digue, Prov., XVII, 14, car on ne sait ni quand ni comment la chose finira. Il est conseillé d'éviter les procès avec un riche, car celui-ci peut aisément gagner les juges à sa cause avec son argent. Eccli., VIII, 2. — Notre-Seigneur recommande d'éviter les procès et de s'arranger à l'amiable, Matth., V, 25, et il désire que son disciple souffre le dommage plutôt que d'en exiger la réparation. Matth., V, 38-41. Saint Paul blâme les chrétiens qui ont des procès les uns avec les autres; il préfèrerait qu'on supportât l'injustice. I Cor., VI, 7, 8. Un chrétien et, à plus forte raison, un ministre de l'Église doit être ἄμαχος, « non combatif, » *non litigiosus,* ennemi des querelles et des procès. I Tim., III, 3; II Tim., II, 24; Tit., III, 2. — Ponce Pilate proclama plusieurs fois qu'il n'y avait pas matière à procès dans ce que les Juifs reprochaient à Notre-Seigneur. Luc., XXIII, 4, 14; Joa., XVIII, 38; XIX, 4, 6. Sur les irrégularités dont le sanhédrin se rendit coupable dans la conduite de ce procès, voir t. III, col. 1845; Chauvin, *Le Procès de Jésus-Christ,* Paris, 1901.

2° Au sens figuré, on compare à un procès dont Dieu est le juge les difficultés qui s'élèvent entre les bons et leurs persécuteurs, entre le juste éprouvé et Dieu lui-même. Ainsi Dieu juge entre David et Saül, I Reg., XXIV, 16, entre David et Nabal. I Reg., XXV, 39. En butte à l'épreuve, à cause de laquelle on incrimine sa vertu, Job, XXXI, 35-37, s'écrie :

> Qui me fera trouver quelqu'un qui m'écoute!
> Voilà mon *thav* : que le Tout-Puissant me réponde;
> Que mon adversaire écrive aussi sa cédule!
> On verra si je ne la mets pas sur mon épaule,
> Si je n'en ceins pas mon front comme d'un diadème.

Job a écrit sa cédule d'accusation ou de défense et il l'a signée, comme on faisait d'habitude, avec le *thav,* la dernière lettre de l'alphabet hébraïque, qui avait dans l'ancienne écriture la forme d'une croix. Il veut que son adversaire, l'ami qui l'accuse, en fasse autant. Il est si sûr de son innocence et de la sentence du Tout-Puissant, qu'il traitera les pièces du procès comme si elles étaient pour lui un titre de gloire et les attachera ostensiblement à son épaule et à son front. — Dieu est juge et défenseur dans la cause de l'orphelin contre l'oppresseur. Prov., XXIII, 11. Les justes éprouvés lui confient leur cause. Ps. IX, 5; XLIII (XLII), 1; Is., LI, 22. — Le

Seigneur lui-même, en procès contre sa vigne, c'est-à-dire contre son peuple, défère le jugement aux habitants de Jérusalem et aux hommes de Juda, c'est-à-dire aux coupables eux-mêmes, dont l'infidélité est si évidente qu'ils seront bien obligés de se condamner. Is., v, 3. H. Lesêtre.

PROCHAIN (hébreu : *'aḥ*, « frère », *rê'a*, « compagnon; » Septante : ὁ πλησίον (sous-entendu : ὤν), « celui qui est auprès; » Vulgate : *proximus*), tout homme vis-à-vis d'un autre homme.

I. Devoirs envers le prochain dans l'Ancien Testament. — 1° La loi ancienne prescrit différents devoirs à l'égard du prochain. Il faut respecter sa vie, Exod., xx, 13, sous peine de mort, Gen., ix, 5; Exod., xxi, 14; respecter ses biens, Exod., xx, 15, sous peine d'avoir à restituer le double, Exod., xxii, 9; ne convoiter ni sa femme, ni ses biens, Exod., xx, 17; ne pas le frapper, à peine d'avoir à réparer le tort causé, Exod., xxi, 18; le traiter humainement quand on prend un gage sur lui, Exod., xxii, 26; ne pas l'opprimer, Lev., xix, 13; le juger selon la justice, Lev., xix, 15; ne pas l'accuser méchamment, Lev., xix, 16; le reprendre, Lev., xix, 17; l'aider dans sa pauvreté, Lev., xxv, 35, 36; respecter les limites de son champ. Deut., xix, 14, etc. Tous ces devoirs se résument en ces deux prescriptions : « Tu ne haïras point ton frère dans ton cœur, tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Lev., xix, 17, 18. Des recommandations spéciales visent certaines catégories de prochain, les esclaves, voir t. ii, col. 1925, les étrangers, voir t. ii, col. 2040, les mercenaires, voir t. iv, col. 990, les pauvres, voir t. iv, col. 2234, les pères, voir col. 128, et mères, voir t. iv, col. 995, etc.

2° Les auteurs sacrés rappellent les différentes prescriptions imposées par Dieu à l'égard du prochain. Eccli., xvii, 12. On doit s'abstenir de faire du mal au prochain ni croire celui que l'on dit de lui. Ps. xv (xiv), 3, 4. Celui qui méprise son prochain se rend coupable. Prov., xiv, 21. Il ne faut pas lui garder rancune de ses injustices, Eccli., x, 6, ni refuser de lui pardonner, si l'on veut être pardonné soi-même, Eccli., xxviii, 2, ni forger des mensonges contre lui, Eccli., vii, 13. On lui prêtera s'il est dans le besoin. Eccli., xxix, 2. On ne lui ravira pas sa subsistance, ce qui serait lui donner la mort. Eccli., xxxiv, 26. On lui dira la vérité. Zach., viii, 16. On n'imitera pas les faux témoins, qui sèment la discorde entre les frères. Prov., vi, 19. On évitera même de trop fréquentes visites dans la maison du prochain, Prov., xxv, 17, et les salutations intempestives. Prov., xxvii, 14. Si on juge des désirs du prochain d'après les siens propres, Eccli., xxxi, 18, on saura comment régler sa conduite envers lui, et alors il sera bon et doux pour des frères d'habiter ensemble. Ps. cxxxiii (cxxxii), 1.

II. La notion de prochain chez les Juifs. — 1° Il faut observer que dans ces textes de l'Ancien Testament, les devoirs prescrits envers celui que nous appelons le prochain concernent celui qui, pour les Hébreux, pouvait porter le nom de *'aḥ*, « frère, » ou *rê'a*, « compagnon. » Or ces noms ne se donnaient en général qu'aux compatriotes. La loi interdisait toute amitié avec les Amalécites, Exod., xvii, 16; Deut., xxv, 19; les Ammonites et les Moabites, Deut., xxiii, 3-6; les Madianites, Num., xxv, 17, 18, et sept peuples du pays de Chanaan. Deut., vii, 1, 2. Le Seigneur avait promis à Israël, s'il était fidèle, d'être l'ennemi de ses ennemis et l'adversaire de ses adversaires. Exod., xxiii, 22. Seuls, les Iduméens et les Égyptiens étaient mis à part et ne devaient pas être des objets d'abomination. Deut., xxiii, 7. Ces mesures étaient prises pour interdire toute union et même tout contact entre les Hébreux et des populations immorales et idolâtres. Mais en Israël, comme généralement chez les autres peuples de l'antiquité, on en vint aisément à confondre ensemble l'étranger et l'ennemi. Chez les Grecs, ἀλλότριος, « autrui, l'étranger, » était devenu le nom de l'ennemi. Cf. *Iliad.*, v, 214; *Odys.*, xvi, 102, etc. Chez les Romains, la loi des xii Tables donnait encore à l'étranger le nom d'*hostis*, qui par la suite fut celui de l'ennemi. Cf. Cicéron, *De offic.*, i, 12, 37. De même, chez les Hébreux, on s'habitua à regarder comme ennemis, par conséquent comme exclus des préceptes de l'amour et de la bienveillance, tous ceux qui n'appartenaient pas à la nation choisie. On est obligé de convenir que les hostilités dont les Israélites furent fréquemment l'objet de la part des peuples voisins, n'étaient pas faites pour les incliner à une grande amitié pour les étrangers.

2° Avec le temps, les sentiments d'antipathie s'accentuèrent et devinrent une véritable haine pour tout ce qui n'était pas Juif. Déjà à Suse, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, XI, vi, 5, Aman accusait le peuple juif d'être, par ses mœurs et ses lois, « ennemi du peuple perse et de tous les hommes. » Plus tard, Apollonius Molon représentait les Juifs comme « athées et misanthropes », Josèphe, *Cont. Apion.*, ii, 14; il leur reprochait de ne pas recevoir ceux qui avaient d'autres idées qu'eux sur la divinité et de refuser tout commerce avec ceux qui ne partageaient pas leur genre de vie. Il est vrai que Josèphe, *Cont. Apion.*, ii, 36, 37, lui renvoie le reproche en lui faisant observer que les autres peuples, spécialement les Grecs, Lacédémoniens, Athéniens et autres, en faisaient tout autant. Lysimaque prétendait que Moïse avait ordonné à son peuple de n'avoir de bienveillance pour aucun autre homme et de toujours conseiller aux autres non le meilleur, mais le pire, Josèphe, *Cont. Apion.*, i, 34, et l'un des conseillers d'Antiochus Sidétès dissuadait ce prince de ne rien accorder aux Juifs à cause de leur ἀμιξία, leur habitude de ne pas se mêler aux autres peuples. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, viii, 3. Tacite, *Hist.*, v, 5, leur attribue *adversus omnes alios hostile odium*, « une inimitié haineuse à l'égard de tous les autres, » et Juvénal, *Sat.*, xiv, 103, 104, les accuse de ne vouloir montrer le chemin et indiquer les fontaines qu'à leurs coreligionnaires. Cf. Justin, xxxvi, 2, 15. Ces accusations étaient justifiées en grande partie. Un docteur de la loi en est encore à demander à Notre-Seigneur : « Qui donc est mon prochain ? » Luc., x, 29. Du reste, les écrivains du Talmud déclarent formellement qu'on ne doit exercer envers les gentils ni bienveillance ni miséricorde, que le païen n'est pas le prochain, que les gentils sont comparables aux chiens, etc. Cf. Lightfoot, *Horæ hebraicæ et talm.*, *in Matth*, v, 43, et *in Luc.*, ix, 60. Saint Paul résume tout, d'un mot qui confirme ce qu'on dit les autres auteurs, quand il dénonce l'hostilité des Juifs, Θεῷ μὴ ἀρεσκόντων, καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων, « déplaisant à Dieu et ennemis de tous les hommes. » I Thes., ii, 15.

3° Dans le discours sur la montagne, Notre-Seigneur dit à ses disciples : « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. » Matth., v, 44. Le Sauveur n'entend pas ici faire allusion à l'interprétation des Juifs, mais, comme dans les autres passages du discours, Matth., v, 21, 27, 31, 33, 38, il se réfère aux termes de la loi ancienne. Or nulle part celle-ci ne commande la haine des ennemis. Aussi le mot « haïr » doit-il s'entendre ici dans un sens relatif. Il signifie seulement « aimer moins » ou « ne pas aimer », comme dans les textes où il est opposé à « aimer ». Gen., xxix, 31; Deut., xxi, 15, 16; Mal., i, 2; Matth., vi, 24; Luc., xiv, 26; xvi, 13; Joa., xii, 25; Rom., ix, 13. La pensée du divin Maître doit donc être que la loi ancienne ne prescrivait pas d'aimer les ennemis comme on aime les amis, le prochain; lui-même va corriger cette loi ainsi entendue. Sans doute,

la législation mosaïque suggérait parfois la haine envers les ennemis, non en tant qu'hommes, mais en tant que peuples pervers, malfaisants et idolâtres, dont il fallait se défier et se tenir à l'écart. En prescrivant d'aimer le *rê'a* comme soi-même, Lev., XIX, 18, elle désignait tout d'abord l'Israélite, il est vrai; rien ne prouve cependant qu'elle excluait le prochain en général; le contraire résulte certainement de la manière dont les auteurs sacrés parlent des autres hommes, de l'étranger inoffensif et même des ennemis personnels. Cf. Job, XXXI, 29, 30; Prov., XXIV, 17, 29; XXV, 21; Rom., XII, 20. Aussi faut-il tenir pour fausse et contraire à la loi l'interprétation des Juifs qui, opposant le *rê'a* au *nokri*, le compatriote à l'étranger, se croyaient permis d'avoir pour l'un l'amour et pour l'autre l'opposé de l'amour, la haine.

III. Devoirs envers le prochain dans le Nouveau Testament. — 1° Notre-Seigneur parle beaucoup plus explicitement de ces devoirs que ne l'avait fait la loi ancienne. Tout d'abord, il donne au mot « prochain » l'extension qu'il comporte. Le prochain, ce n'est pas seulement l'ami, le compatriote, c'est encore l'étranger et même l'ennemi. Notre-Seigneur le déclare avec insistance : « Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent. » Matth., V, 44. Il veut qu'en cela on imite le Père céleste, qui fait lever son soleil et descendre sa pluie sur les méchants tout comme sur les bons. Matth., V, 45. Dans la parabole du bon Samaritain, il explique quel est celui qui se conduit vraiment en prochain vis-à-vis d'un autre homme. Le prochain du malheureux Juif blessé n'a été ni le prêtre, ni le lévite, ses compatriotes, mais le Samaritain, abhorré des Juifs, et pourtant miséricordieux envers quelqu'un qui le détestait. Le docteur de la loi est forcé d'en convenir. Luc., X, 30-37.

2° Le Sauveur aime à rappeler le précepte de l'amour envers le prochain. A un autre docteur, il enseigne que le plus grand commandement de la loi concerne l'amour de Dieu, mais que « le second lui est semblable » et concerne l'amour du prochain. Matth., XXII, 36-39. Il appelle ce commandement un « commandement nouveau », Joa., XIII, 34, parce que la loi de l'amour du prochain n'avait jamais été formulée avec tant d'instance, de précision et d'extension. Matth., V, 44; XIX, 19; XXVI, 39; Marc., XII, 31, 33; Luc., X, 27; Rom., XIII, 9; Gal., V, 14; Jacob., II, 8.

3° En conséquence du précepte, il ne faut pas s'irriter contre son frère, Matth., V, 22, ni juger le prochain, Rom., XIV, 10; Jacob., IV, 13, ni chercher la paille dans son œil, Matth., VII, 3; Luc., VI, 41, ni le scandaliser. I Cor., VIII, 13. On doit au contraire se réconcilier avec lui, Matth., V, 24, le reprendre quand il fait mal, Matth., XVIII, 15, lui pardonner ses torts, Matth., XVIII, 35, prier pour lui quand il pèche, I Joa., V, 16, l'aider dans son indigence, Jacob., II, 15, chercher à lui plaire pour le bien, Rom., XV, 2, faire de la vérité la règle des rapports qu'on a avec lui. Eph., IV, 25. Le véritable amour ne fait jamais de mal au prochain. Rom., XIII, 10. Aimer le prochain, c'est accomplir la loi, Rom., XIII, 8, et vivre dans la lumière. I Joa., II, 10. Ne pas l'aimer, c'est vivre dans les ténèbres, I Joa., II, 9, 11, n'être pas de Dieu et se faire homicide. I Joa., III, 10, 15. On ne peut pas vraiment aimer Dieu si l'on n'aime pas son frère. I Joa., IV, 20.

4° Le divin Maître indique la raison fondamentale des devoirs envers le prochain quand il ordonne à tous de s'adresser à Dieu en disant : « Notre Père qui êtes aux cieux, » quand il fait ajouter : « Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés, » Matth., VI, 10, 12, et qu'il dit : « Vous êtes tous frères,.. vous n'avez qu'un seul Père, celui qui est dans les cieux. » Matth., XXIII, 8, 9. Saint Paul reprend la même idée sous cette autre forme : « Nous sommes membres les uns des autres. » Eph., IV, 25.

H. Lesêtre.

PROCHORE (grec : Πρόχορος), un des sept diacres institués par les Apôtres à Jérusalem. Il est nommé le troisième de la liste, après saint Étienne et saint Philippe. Act., VI, 5. Son nom ne paraît nulle autre part dans le Nouveau Testament. D'après une tradition, il fut institué par saint Pierre, évêque de Nicomédie en Bithynie. On trouve dans la *Magna Bibliotheca Patrum,* Cologne, 1618, t. I, p. 49-69, une *Historia Prochori Christi discipuli, de vita B. Joannis apostoli,* livre apocryphe, rempli de fables et d'erreurs. Le martyrologe romain place la fête de saint Prochore au 6 avril. Voir *Acta sanctorum,* aprilis t. I, p. 818.

PROCONSUL (grec : ἀνθύπατος), gouverneur d'une province sénatoriale. Le nom grec du proconsul, ἀνθύπατος (ἀντί « à la place de, » ὕπατος « celui qui est au sommet, le consul ») se trouve dans deux endroits du livre des Actes, XIII, 7, 8, 12, et XIX, 38. On y rencontre aussi une fois le verbe ἀνθυπατεύω, XVIII, 12, « être proconsul », faire l'office de proconsul. — On sait que les provinces de l'Empire romain étaient divisées en sénatoriales et en impériales. Les provinces sénatoriales étaient celles qui étant pacifiées n'avaient pas besoin de forces militaires. On en confiait l'administration à un magistrat qui exerçait les fonctions civiles de gouverneur de la province et portait le titre de proconsul. — 1° L'île de Cypre, après la bataille d'Actium, était devenue province impériale; mais cinq ans après, elle fut donnée au Sénat et administrée par un proconsul. Dion Cassius, LIV, 4; *Corpus incript. latin.*, t. IX, 2845; J. Marquardt, *Organisation de l'empire romain* (*Manuel des antiquités romaines* de Mommsen et Marquardt), t. II, p. 328. Comme ce proconsul était de rang prétorien, Strabon, XIV, VI, 6, quelques exégètes ont cru, bien à tort, que saint Luc, XIII, 7, s'était trompé en mettant un proconsul en Cypre. Mais l'historien des Actes des Apôtres donne à Sergius Paulus son vrai titre. Une inscription découverte dans cette île en 1677, est datée de son proconsulat : τῶν ἐπὶ Παύλου ἀνθυπάτου. Cf. F. Vigouroux, Le *Nouveau Testament et les découvertes modernes*, 2e édit., p. 200-206. Voir aussi la monnaie proconsulaire de Cominius Proclus, Cypre, t. II, fig. 443, col. 1166. — 2° L'Achaïe d'abord province impériale, Tacite, *Ann.*, I, 76, fut rendue au Sénat par Claude. Suétone, *Claudius,* 26. Saint Luc a donc donné au gouverneur résidant à Corinthe le titre précis qui lui convenait. Ce proconsul, au moment ou saint Paul vint évangéliser cette ville, était Gallion, frère de Sénèque. J. Marquardt, *loc. cit.*, p. 220. Voir Gallion, t. III, col. 93. — Au moment du partage des provinces l'Asie fut donnée au Sénat et administrée par un proconsul à 12 faisceaux qui résidait à Éphèse. Voir Éphèse, t. II, fig. 582, col. 1831. Dans la sédition soulevée contre saint Paul par l'orfèvre Démétrius, le secrétaire de la ville dit au peuple, Act., XIX, 38 : « Si Démétrius et ses ouvriers ont à se plaindre de quelqu'un, il y a des jours d'audience et des proconsuls. » En mettant le nom *proconsuls* au pluriel, il ne veut pas indiquer qu'il y avait plusieurs proconsuls à la tête de la province d'Asie; mais il se sert d'un pluriel de catégorie, marquant qu'il y a toujours des proconsuls auxquels on peut recourir. Saglio et Daremberg, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* t. IV, 1, p. 661, 719.

E. Levesque.

PROCOPE DE GAZA (Προκόπιος), écrivain ecclésiastique qui florissait sous les empereurs Anastase Ier (491-518) et Justin Ier (518-527). — L'école palestinienne des rhéteurs de la ville de Gaza a compté, parmi ses représentants les plus illustres, Procope. On ignore la

date précise de sa naissance et de sa mort. Son disciple et son successeur, le sophiste Choricius, a écrit son éloge dans un discours intitulé Χορικίου σοφιστοῦ ἐπιτάφιος ἐπὶ Προκοπίῳ σοφιστῇ Γάζης ὁ λόγος, et publié, avec une traduction latine de Joseph Chrétien Wolff, par Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harless, V, XXXI, t. VIII, p. 840-851, et aussi par Boissonade, *Choricii Gazaei orationes, declamationes, fragmenta*, Paris, 1844, p. I-24. Avec les lettres de Procope (voir *Pat. Gr.*, t. LXXXVII, col. 2717-92, Fabricius-Harless, *Bibliotheca græca*, t. IX, p. 296 et R. Hercher, *Epistolographi græci*, Paris, 1873, p. 533-598), le panégyrique de Choricius est la principale source pour la biographie, d'ailleurs peu fournie, de Procope. Sauf quelques courts séjours à Alexandrie, à Césarée, en Pamphylie, et peut-être à Constantinople, sa paisible carrière s'est toute entière écoulée dans sa ville natale. Étranger aux agitations qui, de son temps, bouleversèrent l'Église et l'État, Procope se voua complètement et uniquement à des travaux littéraires et théologiques. Nous n'avons à nous occuper ici que de ces derniers. La majeure partie de l'œuvre de Procope est consacrée à l'Écriture Sainte. Il est, parmi les commentateurs de la Bible, un des principaux exégètes de ceux qui ont pratiqué la méthode dite de la *Chaîne* (σειρά, *Catena*). Lui-même caractérise nettement son procédé, au début d'un commentaire sur la Genèse, t. LXXXVII, col. 21. « Nous avons réuni les explications sur l'Octateuque fournies par les Pères et d'autres écrivains, les recherchant dans les documents et divers discours... lorsqu'une explication est commune à tous, nous ne la donnons qu'une fois. S'il y a quelque divergence, nous l'exposons sommairement pour faire de toutes les opinions un seul corps, qui renfermera pour nous les sentiments de tous. » Les commentaires de Procope, qui tous portent sur l'Ancien Testament, sont les suivants. 1º Celui que Photius, *Bibl.*, CCVI, t. CIII, col. 676, intitule Προκοπίου σοφιστοῦ ἐξηγητικαὶ σχολαὶ εἴς τε τὴν Ὀκτάτευχον τῶν Παλαιῶν Γραμμάτων καὶ εἰς τας Βασιλείας καὶ δὴ εἰς τα Παραλειπόμενα. Il fut publié pour la première fois en 1553 à Zurich par André Gesner, mais seulement en traduction latine, peu correcte de Conrad Clauser, qui porte aussi le nom de Claude Thrasybule. Toutefois Conrad Clauser ne traduisit que le commentaire sur la Genèse, l'Exode et le Lévitique; le reste de la traduction, soit la partie concernant le Deutéronome, le livre de Josué, celui des Juges, ceux des Rois et les Paralipomènes furent l'œuvre d'Hartman Hamberger. En 1620, J. Meursius publia à Lyon, une traduction de Louis Lavater, ou plutôt aussi, prétend-on, d'Hartman Hamberger, le texte grec des scolies sur les livres des Rois. J. Meursius, *Opera*, t. VIII, p. 1 et suiv. Le cardinal Auguste Mai, au XIXᵉ siècle, retrouva le texte grec de la partie du commentaire qui se rapporte à la Genèse et l'édita à Rome en 1834, dans ses *Classici auctores*, t. VI, p. 1-18. Migne, t. LXXXVII, a reproduit le texte grec de Mai et la traduction de Gesnert, d'Hamberger, on y ajoutant, pour certaines parties, le texte grec de la *Catena Lipsiensis* éditée à Leipzig en 1772, par Nicéphore Hiéromonachos, et que l'on a tout lieu de croire l'œuvre de Procope. — 2º Commentaire sur le livre des Proverbes; signalé par Montfaucon, *Palæographia græca*, p. 278 et suiv., et Turrianus, *Defensio epistolarum Pontificum*, t. IV, p. 4, 6, 17, le texte grec en a été publié par le cardinal Mai, *Classici auctores*, t. IX, p. 1-256, et il a été reproduit avec une traduction latine dans Migne, t. LXXXVII, col. 1221-1514. Dans un manuscrit de la Bibliothèque royale de Belgique, nº *3895-96* (cf. J. Van den Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, t. II, p. 221-222), on trouve p. 1-247, le texte grec de Προκοπίου Γαζαίου χριστιανοῦ σοφιστοῦ τῶν εἰς τὰς παροιμίας Σαλομῶντος ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή, accompagné d'une traduction latine faite au XVIIIᵉ siècle par Balthazar Cordier, S. J. Migne, t. LXXXVII, col. 1779-1800, en donne quelques extraits. — 3º Dans les *Auctores classici*, t. IX, p. 257-430, le cardinal Mai et Migne, t. LXXXVII, col. 1541-1754, ont publié Προκοπιου Γαζαίου χριστιανοῦ σοφιστοῦ εἰς τὰ ᾄσματα τῶν ἀσμάτων ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή, *Procopii Gazæi christiani sophistæ in Cantica Canticorum selectarum expositionum epitome*. Migne a ajouté à son édition les variantes du mss. nº 3895-96 de la Bibliothèque royale de Belgique. En outre, Mai, *Classici auctores*, t. VI, p. 348, et Migne, t. cité, col. 1755-1779, ont publié des fragments d'un autre commentaire de Procope sur le Cantique des Cantiques. — 4º En 1579, Jean Curterius publia le texte grec et la version latine d'un long commentaire de Procope sur Isaïe, reproduit dans Migne, t. LXXXVII, col. 1801-2718. Cave, *Historia litteraria*, 1740, p. 327, attribue à Procope un commentaire sur les douze petits prophètes, mais cette opinion n'est guère appuyée. Toutefois, il n'est pas impossible qu'un examen plus approfondi des manuscrits fasse retrouver encore un certain nombre d'ouvrages du sophiste de Gaza, ou du moins des exemplaires de traités de Procope connus seulement par un texte unique. Ainsi M. E. Bratke, *Handschriftliches zu Procopios von Gaza*, dans *Zeitschrift fur wissenschaftliche Theologie*, t. XXXIX, 1896, p. 303-12, croit avoir reconnu une Chaîne de Procope sur le Cantique des Cantiques dans le manuscrit grec nº 131 de la bibliothèque de Munich et il signale également de nouveaux exemplaires du commentaire sur le livre des Proverbes.

Les travaux scripturistiques de Procope ont de tout temps, chez ceux qui les ont édités ou connus, excité une vive admiration. Ernesti loue sa vaste érudition et sa profonde connaissance des anciens exégètes. *Patr. Gr.*, t. LXXXVII, col. 15. Le cardinal Mai relève l'importance des commentaires et qualifie la méthode de Procope « d'herméneutique solide et de doctrine authentique », et il constate que l'on retrouve chez lui d'intéressantes variantes des *Hexaples* d'Origène. *Patr. Gr.*, t. IX, col. 17. Jacques Gesner, un des éditeurs de Procope, émet un jugement semblable. *Ibid.*, col. 11. On s'est récemment surtout préoccupé, en ce qui concerne Procope de Gaza, de démarquer le fond même de ses commentaires sur l'Écriture, si riches en extraits d'auteurs anciens, dont quelques-uns sont en partie perdus ou incomplètement conservés. En d'autres termes, on s'est efforcé de reconnaitre les sources auxquelles Procope a puisé; s'il nomme parfois les écrivains auxquels il emprunte, le plus souvent il fond les opinions d'autrui dans son propre texte. M. Rendel Harris, *Fragmenta of Philo*, Cambridge, 1886, a constaté que Procope s'est plus d'une fois inspiré des écrits du juif Philon, dans son commentaire sur l'Octateuque. Des constatations analogues ont été faites par MM. P. Windland, *Neuentdeckte Fragmente Philo's*, Berlin, 1891, p. 19, note 17, et L. Cohn, *Zur indirecten Überlieferung Philo's und der älteren Kirchenschriftsteller*, dans *Jahrbuch fur protestantische Theologie*, 1812, p. 475-492. Mais ils signalèrent en même temps l'influence d'Origène, toutefois en bornant leurs observations aux textes parallèles d'Origène et de Procope pour le commentaire sur la Genèse et sur l'Exode et ne renseignant pas les homélies d'Origène comme ayant été utilisées par Procope. Cette dernière constatation était réservée à M. Éric Klostermann, qui a nettement indiqué que les homélies d'Origène ont été mises à contribution par Procope dans son commentaire sur le livre de Josué; mais seulement les quatre premières et les onze dernières des vingt-six homélies d'Origène sur Josué. *Griechische Excerpte aus Homilien des Origenes*, dans *Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur*, t. XII, Heft 3, 1894, p. 1-12. Toutes les recherches sur l'œuvre de Procope et ses sources ont été complétées de façon notable par

l'étude de M. Louis Eisenhofer, *Procopius von Gaza. Eine literarhistorische Studie,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897. Par l'examen approfondi du commentaire sur l'Octateuque, comparé avec la *Catena Lipsiensis,* il a singulièrement augmenté la liste des auteurs consultés par Procope et réussi à reconstituer pour une bonne partie ses emprunts et ses citations. Ainsi, il démontre que l'utilisation des homélies d'Origène va au-delà de ce qu'a signalé M. Klostermann. Pour le commentaire sur la Genèse, M. Eisenhofer nomme Basile, Théodoret, Sévère de Gabales, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie, Méthode, etc., les mêmes ont été mis à contribution pour le commentaire sur l'Exode et en outre Grégoire de Nazianze; pour le commentaire sur le Lévitique, outre les écrits des Pères ayant servi aux deux premiers commentaires, à citer en outre Apollinaire de Laodicée; comme sources du commentaire sur le livre des Nombres, il y a Cyrille d'Alexandrie, Apollinaire, Grégoire de Nysse, pour celui sur le Deutéronome, Josué et les Juges, Cyrille d'Alexandrie et les scolies anonymes de la *Catena Lipsiensis.* Théodoret a servi pour le commentaire sur les livres des Rois et les Paralipomènes; Cyrille d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée et Théodore d'Héraclée pour celui sur Isaïe. Cf. J. Stiglmayr, t. I, dans *Stimmen aus Maria Laach,* t. LIII (1897), p. 79-82, et Carl Weyman, dans *Byzantinische Zeitschrift,* t. VI, 1897, p. 457-458.

Procope eut avec le néoplatonicien Proclus une polémique théologique, dont on s'est beaucoup occupé en ces derniers temps. En 1831, le cardinal Mai en publia un fragment Ἐκ τῶν εἰς τὰ Πρόκλου θεολογικὰ κεφάλαια ἀντιρρήσεων, dans ses *Classici auctores,* t. IV, p. 274. Cf. Migne, *Patr. Gr.,* t. LXXXVII, col. 2792. Démosthène Russos, Τρεῖς Γαζαῖοι· συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς φιλοσοφίας τῶν Γαζαίων, Constantinople et Leipzig, 1893, constata que cet écrit polémique de Procope servit de base à celui de Nicolas de Méthone dirigé aussi contre Proclus. J. Dräseke dénie toute paternité pour cette œuvre à Nicolas de Méthone et cherche à établir que c'est Procope qui en est l'auteur. *Byzantinische Zeitschrift,* t. VI, 1897, p. 55-91. Mais ses conclusions ont été fortement battues en brèche par le P. J. Stiglmayr, S. J. *Ibid.,* t. VIII, 1899, p. 263-301. Nous n'avons rien à dire ici des travaux purement littéraires du rhéteur de l'école de Gaza.

BIBLIOGRAPHIE. — Outre les ouvrages cités au cours de l'article, voir Sainjore (R. Simon), *Bibliotheca critica,* 1710, t. IV, p. 143-55; Bardenhewer, *Patrologie,* 1895, p. 303; Legrand, *Bibliothèque hellénique,* t. II, 1894, p. 230; A. Ehrard, *Procopius von Gaza,* dans *Kirchenlexicon,* t. X, 1897, col. 453-55; K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur,* 2e éd., 1897, p. 125-127; Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur,* t. II, Erlangen, 1883, p. 239-253; J. Dräseke, dans *Theologische Studien und Kritiken,* 1895, fasc. 3, p. 371 sq.; L. Eisenhofer, *Procopius von Gaza,* Fribourg (Bade), 1897; Kil. Seitz, *Die Schule von Gaza,* Heidelberg, 1892, p. 9-21; C. Kirsten, *Quæstiones Choricianæ,* Breslau, 1894, p. 8-13; Ernst Lindl, *Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung,* Munich, 1902.

J. VAN DEN GHEYN.

PROCURATEURS ROMAINS (Nouveau Testament : ἡγεμόνες), gouverneurs de certaines provinces impériales, en particulier de la Judée et de la Palestine. Matth., XXVII, 2, 11, 14, 15, 21, 27; Act., XXIII, 24, 26, 33, etc.

I. NOM. — Le mot *procurator,* comme l'indique sa formation, s'applique à toute personne chargée de veiller, au nom d'une autre, sur quelque affaire : mandataire qui surveille les biens d'un ami, intendant mis à la tête d'une propriété, conseil et fondé de pouvoirs, etc. C'est ainsi qu'il vint à désigner plusieurs hauts fonctionnaires de l'Empire romain : intendants de la maison impériale, chefs de la chancellerie, directeurs de divers services à Rome, administrateurs du fisc et agents financiers dans les provinces impériales ou sénatoriales, enfin gouverneurs des provinces dites procuratoriennes qui avaient le *jus gladii.* Cf. Mommsen et Marquardt, *Manuel des antiquités romaines,* trad. franç., t. IX, 1892, p. 581. Son véritable correspondant en grec est ἐπίτροπος. Cependant les écrivains du Nouveau Testament n'emploient régulièrement que le mot ἡγεμών. Cf. Matth., XXVII, 2, 11, 14, 15, 21, 27; XXVIII, 14; Luc., III, 1; XX, 20; Act., XXIII, 24, 26, 33; XXIV, 1, 10; XXVI, 30. Ce terme ἡγεμών n'est pas un titre spécial, mais une appellation générale qui s'applique à tout personnage investi d'un haut commandement : *præses,* « président. » Aussi, dans la langue des auteurs sacrés, les mots ἡγεμονεύω, ἡγεμονία, ἡγεμών, sont-ils uniformément employés, qu'il s'agisse de Tibère, Luc., III, 1, du légat de Syrie, Cyrinus, Luc., II, 2, ou de Ponce Pilate, Luc., III, 1; Matth., XXVII, 2, 11, 14, 15, 21, 27, et de Félix. Act., XXIII, 24, 26. Josèphe lui-même varie ses expressions. Il appelle généralement le gouverneur de Judée, ἐπίτροπος, *Ant. jud.,* XX, VI, 2; *Bell. jud.,* II, VIII, 1; IX, 2; XI, 6 (dans le passage parallèle *Ant. jud.,* XIX, IX, 2, ἔπαρχος); XII, 8; ἐπιτροπεύων, *Ant. jud.,* XX, V, 1. Mais il le nomme aussi : ἔπαρχος = *præfectus, Ant. jud.,* XVIII, II, 2; XIX, IX, 2; XX, IX, 1; *Bell. jud.,* VI, V, 3; ἡγησόμενος, *Ant. jud.,* XVIII, I, 1; ἡγεμών, *Ant. jud.,* XVIII, III, 1 : Πιλᾶτος, ὁ τῆς Ἰουδαίας ἡγεμών (cf. Matth., XXVII, 2 : Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι); ἐπιμελητής, *Ant. jud.,* XVIII, IV, 2. Il semble qu'Auguste avait plutôt choisi le titre de *præfectus,* ἔπαρχος. Mais bien vite, au moins depuis Claude, et à l'exception de l'Égypte, le titre de *procurator*, ἐπίτροπος, devint prédominant. Dans une lettre aux Juifs, citée par Josèphe, *Ant. jud.,* XX, I, 2, l'empereur Claude dit lui-même : « J'en ai écrit à Cuspius Fadus mon procurateur, τῷ ἐμῷ ἐπιτρόπῳ. » On connaît aussi la parole de Tacite, *Annal.,* XV, 44 : *Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat.* Quant à la qualification de *præses*, ἡγεμών, qui tire son origine de l'administration de la justice, où l'on opposait le président aux *assessores* ou au *consilium,* elle fut tardivement réservée aux gouverneurs de provinces. On rencontre parfois, chez les auteurs du Ier et du IIe siècle, dans un sens général, le terme *præses provinciæ,* qui devint officiel au début du IIIe siècle. Cf. Tacite, *Annal.,* VI, 41; XII, 45; Plin. jun., *Paneg.,* 70; V. Chapot, art. *Præses,* dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio, Paris, t. VII, p. 627.

II. ATTRIBUTIONS. — Les procurateurs, étant en même temps chargés d'un commandement militaire, appartenaient à l'ordre équestre, et ce fut une innovation extraordinaire lorsque, sous Claude, le gouvernement de la Judée fut confié à un affranchi, Félix. Jusqu'à quel point étaient-ils soumis au légat de Syrie? Il semble que celui-ci avait le droit et le devoir d'intervenir, avec sa haute autorité, dans les cas de nécessité. Les écrivains cependant ne s'expriment pas toujours d'une manière constante sur les relations de la Judée avec la province de Syrie : tantôt ils les représentent comme deux provinces distinctes, et par là même indépendantes, tantôt ils donnent la première comme « ajoutée » à la seconde : προσθήκη τῆς Συρίας, Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, I, 1; cf. XVII, XIII, 5; *Bell. jud.,* II, VIII, 1; *Judæi... provinciæ Suriæ additi,* Tacite, *Annal.,* XII, 23; cf. II, 42. Quoi qu'il en soit, le commandement militaire et la juridiction indépendante que possédait le procurateur de Judée lui créaient, en temps ordinaire, une situation analogue à celle des gouverneurs des autres provinces. Mais le légat de Syrie avait à juger l'opportunité de son

intervention, lorsque des troubles étaient à craindre ou qu'il surgissait de sérieuses difficultés. Il agissait alors en Judée avec pleine autorité, comme le firent Petronius, *Ant. jud.*, XVIII, VIII, 2-9; Cassius Longinus, *Ant. jud.*, XX, I, 1; Cestius Gallus, *Bell. jud.*, II, XIV, 3. Les procurateurs résidaient habituellement à Césarée, sur le bord de la mer; ils n'allaient à Jérusalem qu'à l'époque des grandes fêtes, pour surveiller les mouvements du peuple. Au commandement des troupes ils joignaient l'administration de la justice et des finances.

1° *Pouvoir militaire.* — Les procurateurs étaient commandants de corps d'armée, comme les légats des provinces impériales, avec cette différence toutefois que les troupes rangées sous leurs ordres étaient des auxiliaires et non des légionnaires. Voir AUXILIAIRES, t. I, col. 1282; ARMÉE ROMAINE, t. I, col. 994. Alors que, sous Auguste, il y avait trois légions en Syrie, et quatre depuis Tibère, la Judée ne posséda, jusqu'à Vespasien, que des troupes auxiliaires, pour la plupart levées dans le pays même, et recrutées dans la population non juive. C'est ainsi que nous trouvons mentionnés les Σεβαστηνοί, *Sebasteni*, ou soldats pris sur le territoire de Sébaste, l'ancienne Samarie, aujourd'hui *Sebastiyéh*. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, IX, 1-2; XX, VI, 1; VIII, 7; *Bell. jud.*, II, III, 4; IV, 2-3. Ce corps est sans doute identique à celui que nous montrent plus tard les inscriptions. Cf. *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII, n. 9358, 9359. Un diplôme militaire de l'armée de Judée nous apprend que, en l'an 139 après J.-C., les corps auxiliaires (trois ailes et douze cohortes), placés sous les ordres du légat P. Calpurnius Atilianus, comprenaient entre autres une *Cohors I Sebastenorum miliaria*. Cf. Héron de Villefosse, *Revue biblique*, 1897, p. 598-604. Aux Σεβαστηνοί Josèphe associe plusieurs fois les Καισαρεῖς, *Cæsarenses*. Cf. *Ant. jud.*, XIX, IX, 1-2; XX, VIII, 7. Il ne faut pas confondre avec ces volontaires de Sébaste la σπεῖρα Σεβαστή, à laquelle appartenait le centurion Julius, qui fut chargé de conduire saint Paul à Rome. Act., XXVII, 1. Le mot Σεβαστή, *Augusta*, n'est qu'un titre honorifique donné à cette cohorte. Voir AUGUSTA (COHORTE), t. I, col. 1235. Au temps des Apôtres, il y avait à Césarée une cohorte italique, σπεῖρα Ἰταλική, dont faisait partie le centurion Corneille, qui fut baptisé par saint Pierre. Act., X, 1. Voir ITALIQUE (COHORTE), t. III, col. 1038. D'autres villes et d'autres postes possédaient également de petites garnisons : ainsi Jéricho et Machéronte. *Bell. jud.*, II, XVIII, 6. On les trouvait éparses dans la Samarie, *Bell. jud.*, III, VII, 32, et la plaine d'Esdrelon était gardée par un décurion. Josèphe, *Vita*, 24. Jérusalem avait une cohorte, commandée par un χιλίαρχος (ou tribun, d'après la Vulgate). Act., XXI, 31-37; XXII, 24-29; XXIII, 10, 15-22; XXIV, 7, 22. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 4; XVIII, IV, 3, appelle le commandant de l'Antonia φρούραρχος. La garnison comprenait aussi des cavaliers. Act., XXIII, 23, 32. Après la grande guerre de 66-73 après J.-C., la situation militaire changea en Palestine, le gouverneur n'étant plus un procurateur d'ordre équestre, mais un légat d'ordre sénatorial; une légion, la *legio X Fretensis*, vint s'établir sur les ruines de Jérusalem.

2° *Pouvoir judiciaire.* — Comme les gouverneurs d'ordre sénatorial, les procurateurs avaient également droit de haute justice dans leur province; mais ceux de Judée ne l'exercèrent que dans les cas extraordinaires. La justice ordinaire, en effet, aussi bien dans les causes criminelles que dans les causes civiles, était restée entre les mains des Juifs. Le pouvoir du procurateur comprenait le droit de vie et de mort, le *jus gladii*. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 1, nous dit que Coponius avait reçu μέχρι τοῦ κτείνειν ἐξουσίαν, la puissance de condamner même à la peine de mort. Cependant le citoyen romain, sous le coup d'une accusation capitale, gardait, au commencement et au cours du procès, le droit d'en appeler à César. Act., XXV, 10-12, 21; XXVI, 32. Le pouvoir coercitif du gouverneur ne s'étendait donc qu'aux gens de la province, qu'il pouvait néanmoins renvoyer à Rome, pour un jugement définitif, lorsqu'en raison de la difficulté du cas il aimait mieux laisser la décision à l'empereur. Ainsi fit Félix pour Éléazar et un grand nombre de ses compagnons. *Ant. jud.*, XX, VIII, 5; *Bell. jud.*, II, XIII, 2. Bien que le procurateur fût seul juge, il prenait cependant assez souvent l'avis de son « conseil », συμβούλιον, Act., XXV, 12, composé en partie des hauts fonctionnaires de sa suite, en partie des jeunes gens qui l'accompagnaient pour leur propre formation. L'exécution de la sentence capitale revenait régulièrement aux soldats. Voir BOURREAU, t. I, col. 1895.

3° *Pouvoir financier.* — Les procurateurs avaient encore pour fonction de veiller à la perception des impôts; c'est même de là que leur venait leur titre. La Judée étant province impériale, son tribut allait au trésor de l'empereur, et non à celui du sénat. Cf. Matth., XXII, 17-21; Marc., VII, 14-17; Luc., XX, 22-25. Pour les impôts en usage dans la fiscalité impériale et la manière de les lever, voir CENS, t. II, col. 422; IMPÔTS, t. III, col. 851; PUBLICAINS.

III. LISTE. — On compte quatorze procurateurs romains en Palestine, sept de l'an 6 à l'an 41, avant le règne d'Agrippa Ier (41-44), et sept après, de 44 à 66. Nous n'avons que peu de renseignements sur plusieurs d'entre eux.

1° *Coponius*, 6-9 ap. J. C. Il vint en Judée avec Quirinius. *Ant. jud.*, XVIII, I, 1. C'est sous son administration que quelques Samaritains, entrés furtivement à Jérusalem, vinrent, une nuit, pendant la fête de Pâque, jeter des ossements humains dans le temple, pour le souiller et ainsi en empêcher l'accès au peuple. *Ant. jud.*, XVIII, II, 2. C'est aussi dans cette période que Judas le Gaulonite fomenta une sédition, en proclamant qu'on ne devait ni payer l'impôt aux Romains, ni reconnaître d'autre maître que Dieu. *Bell. jud.*, II, VIII, 1.

2° *Marcus Ambivius* ou *Ambibulus*; on lit dans Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 2 : Ἀμβιούϊος, dans certains manuscrits : Ἀμβίβουχος; le nom d'Ambibulus se retrouve ailleurs, par exemple celui des consuls C. Eggius Ambibulus et Varius Ambibulus. Cf. *Corpus Inscript. lat.*, t. X, n. 3864. Ce procurateur fut en Judée de l'an 9 à l'an 12. De son temps, Salomé, sœur du roi Hérode, légua en mourant à Livie, épouse d'Auguste, différentes villes, comme Jamnia, Phasaélis et Archélaïs. *Ant. jud.*, XVIII, II, 2; *Bell. jud.*, II, IX, 1.

3° *Annius Rufus*, 12-15. *Ant. jud.*, XVIII, II, 2.

4° *Valerius Gratus*, 15-26. Envoyé par Tibère, il déposa et nomma successivement plusieurs grands prêtres : Anne (6-15); Ismaël, fils de Phabi; Eléazar, fils d'Anne; Simon, fils de Camith; et Caïphe. *Ant. jud.*, XVIII, II, 2.

5° *Pontius Pilatus*, 26-36. Voir PILATE, col. 429.

6° *Marcellus*, 36-37, ami de Vitellius, légat de Syrie, et envoyé par lui. *Ant. jud.*, XVIII, IV, 2.

7° *Marullus*, 37-41. *Ant. jud.*, XVIII, VI, 10.

8° *Cuspius Fadus*, 44-?. Envoyé par Claude, après la mort du roi Agrippa I, il gouverna, comme ses successeurs, non plus seulement la Judée, mais toute la Palestine, *Ant. jud.*, XIX, IX, 2. Il eut à arrêter un conflit entre les Juifs de la Pérée et les habitants de Philadelphie, délivra la Judée des brigandages qui s'y commettaient; mais il souleva maladroitement une difficulté à propos des vêtements du grand-prêtre, qu'il voulait faire garder dans l'Antonia, afin qu'ils fussent au pouvoir des Romains. *Ant. jud.*, XX, I, 1, 2. Il mit également à mort l'imposteur Theudas et un grand nombre de ses partisans. *Ant. jud.*, XX, V, 1.

9° *Tiberius Alexander*, jusqu'à 48. Issu d'une des plus grandes familles juives d'Alexandrie, neveu de

Philon, il avait abandonné la religion de ses pères, pour se mettre au service des Romains. De son temps, la Palestine fut éprouvée par une grande famine. Il fit crucifier les fils de Judas le Galiléen, Jacques et Simon. *Ant. jud.*, XX, v, 2.

10° Ventidius Cumanus, 48-52. Il eut d'abord à réprimer un soulèvement du peuple, à Jérusalem, pendant les fêtes de Pâque, soulèvement provoqué par la faute d'un des soldats romains qui gardaient le temple. La foule, effrayée au premier aspect de la troupe, s'enfuit, mais, dans la précipitation et vu l'étroitesse des issues, beaucoup trouvèrent la mort. Ce deuil à peine terminé, un autre conflit s'éleva, mais dont la cause venait cette fois du côté des Juifs. Un serviteur de l'empereur, nommé Étienne, ayant été, à quelque distance de Jérusalem, attaqué et dépouillé sur la voie publique, Cumanus envoya des soldats pour tirer vengeance des villages voisins du théâtre du crime. Mais un de ces soldats ayant lui-même gravement offensé les Juifs dans leurs sentiments religieux, ceux-ci allèrent à Césarée demander satisfaction au procurateur, qui, dans la crainte de nouvelles complications, et sur le conseil de ses amis, se décida à punir le coupable, et apaisa ainsi un tumulte qu'il aurait pu rallumer. Enfin un troisième événement valut à Cumanus la déposition et l'exil. Des Galiléens qui passaient par la Samarie pour aller à Jérusalem furent assaillis et mis à mort. Les principaux personnages de la région galiléenne se rendirent près du procurateur pour crier vengeance. Mais celui-ci, acheté par l'or des Samaritains, ne voulut rien entendre. Alors les Galiléens se firent justice en pillant et incendiant, malgré les supplications de leurs chefs, plusieurs villages samaritains. A cette nouvelle, Cumanus marcha contre eux, en tua un grand nombre et en prit d'autres vivants. La sédition apaisée, grâce à l'intervention des principaux Juifs de Jérusalem, la cause fut portée devant Ummidius Quadratus, légat de Syrie, alors à Tyr. En présence des deux partis, qui s'accusaient mutuellement, celui-ci différa le jugement et finalement les renvoya devant Claude. Il ordonna en même temps à Cumanus de les suivre en Italie. L'empereur, reconnaissant dans les Samaritains les auteurs de tout le mal, fit mettre à mort ceux qui avaient comparu devant son tribunal, et envoya Cumanus en exil. Cf. *Ant. jud.*, XX, v, 2, 3, 4; vi, 1-3; *Bell. jud.*, II, xii, 1-7.

11° Félix, 52-60. Voir Félix, t. ii, col. 2186.

12° Porcius Festus, 60-62. Voir Festus, t. ii, col. 2216.

13° Albinus, 62-64. Josèphe, *Bell. jud.*, II, xiv, 1, lui rend ce témoignage peu flatteur qu'il n'omit aucune sorte de méchancetés. Homme d'argent avant tout, il pillait aussi bien le trésor public que les biens particuliers; tout en accablant le peuple d'impôts, il relâchait, pour certaines sommes, les brigands qu'on avait jetés en prison. Avec de pareilles dispositions, il se laissait gagner par les ennemis comme par les amis de Rome. Cf. *Ant. jud.*, XX, ix, 1-4.

14° Gessius Florus, 64-66. Son gouvernement fut tellement odieux qu'Albinus auprès de lui pouvait passer pour un homme très juste, selon Josèphe, *Bell. jud.*, II, xiv, 2. Celui-ci, en effet, cherchait encore à cacher ses méfaits, tandis que Gessius se glorifiait de ses sévices à l'égard des Juifs. C'était le pillage partout, au point de faire déserter les habitants. Il se plut, pour ainsi dire, à fomenter la sédition parmi les Juifs; il réussit si bien qu'il finit par allumer la grande guerre qui amena la ruine de Jérusalem et de la nation juive. Cf. *Ant. jud.*, XX, xi, 1; *Bell. jud.*, II, xiv, 2-9 sq.

IV. La Palestine sous les Romains. — 1° *Au point de vue politique.* — Après la conquête de Jérusalem par Pompée, la Palestine perdit son indépendance et devint tributaire des Romains. *Ant. jud.*, XIV, iv, 4; *Bell. jud.*, I, vii, 6. Fut-elle immédiatement incorporée à la province de Syrie? Ce n'est pas sûr. Les villes conquises par les Juifs en Cœlé-Syrie leur furent enlevées et la nation se vit condamnée à vivre désormais dans les limites de son territoire. Hyrcan II (63-40) resta à la tête du gouvernement, mais sous la haute surveillance du légat romain. Plus tard Gabinius (57-55) lui retira son pouvoir politique, pour ne lui laisser que le souverain pontificat. En même temps il divisa le pays en cinq districts, σύνοδοι, συνέδρια, dont les chefs-lieux furent : Jérusalem, Gazara, Amathus, Jéricho et Sephoris. *Ant. jud.*, XIV, v, 4; *Bell. jud.*, I, viii, 5. On ne sait au juste ce qu'ils représentent, mais on peut y voir ou des circonscriptions territoriales établies en vue des impôts, ou des ressorts judiciaires, *conventus juridici*, peut-être les deux à la fois. Ces dispositions ne furent cependant pas de longue durée. César rendit à Hyrcan le pouvoir que lui avait enlevé Gabinius et le nomma *ethnarque* des Juifs. Il nomma aussi Antipater procurateur, ἐπίτροπος, de Judée, ou plutôt il le confirma dans cette charge, car, déjà avant cette époque, Josèphe le présente comme ὁ τῶν Ἰουδαίων ἐπιμελητής. *Ant. jud.*, XIV, viii, 1. Il est possible que Gabinius lui-même lui eût confié une certaine part dans l'administration des finances, comme l'indique le titre d'ἐπιμελητής. Le faible Hyrcan n'eut guère du gouverneur que le nom. En réalité, ce fut Antipater qui exerça l'autorité. Il eut soin de donner à son fils aîné Phasaël le gouvernement de Jérusalem et des environs, et à son second fils Hérode celui de la Galilée. *Ant. jud.*, XIV, ix, 2; *Bell. jud.*, I, x, 4. Plus tard, Antoine leur conféra à tous deux le titre de tétrarque, et, par un décret en forme, remit entre leurs mains l'administration de la Judée. *Ant. jud.*, XIV, xiii, 1; *Bell. jud.*, I, xii, 5. Cependant la race des Asmonéens reparut sur le trône avec Antigone (40-37), qui fut ramené par les Parthes. Mais, trois ans après, avec l'appui des Romains, Hérode le Grand reparaissait avec le titre de roi. Voir Hérode le Grand, t. iii, col. 638. Après sa mort, le territoire fut partagé entre ses fils : Archélaüs reçut la Judée, la Samarie et l'Idumée, avec le titre d'ethnarque; Antipas, la Galilée et la Pérée; Philippe, la Gaulanitide, la Batanée, la Trachonitide et l'Auranitide, tous deux avec le titre de tétrarque. Cf. Luc, iii, 1. Voir Archélaüs, t. i, col. 927; Hérode Antipas, t. iii, col. 647; Hérode Philippe II, t. iii, col. 649. Après la déposition d'Archélaüs, ce furent les procurateurs romains qui gouvernèrent son territoire. L'an 37 après J.-C., Caligula donna la tétrarchie de Philippe et l'Abilène à Hérode Agrippa Ier, avec le titre de roi. *Ant. jud.*, XVIII, vi, 10; *Bell. jud.*, II, ix, 6. En 39, il y ajouta celle d'Antipas, et, en 41, Claude réunit au tout la Judée et la Samarie. *Ant. jud.*, XVIII, vii, 2; XIX, v, 1; *Bell. jud.*, II, ix, 6; xi, 5. C'est ainsi qu'Agrippa I posséda tout le royaume de son grand-père et que la Palestine se trouva de nouveau sous le même sceptre. Voir Hérode Agrippa Ier, t. iii, col. 650. Mais bientôt après, en 44, le roi mourait et la province retombait sous les procurateurs romains. Cependant, en 53, son fils, Hérode Agrippa II, recevait de Claude, en échange de la principauté de Chalcis, et avec le titre de roi, la tétrarchie de Philippe et l'Abilène. *Ant. jud.*, XX, vii, 1. Voir Agrippa II, t. i, col. 286. Après la ruine de Jérusalem, la Palestine fut confiée à des gouverneurs de rang sénatorial.

2° *Au point de vue géographique.* — Telles sont les vicissitudes par lesquelles passèrent, dans l'espace d'un siècle, les différentes provinces de la Palestine. Pour les limites, divisions, description et histoire de chacune d'elles, voir les articles qui leur sont consacrés. Nous devons nous borner ici à un aperçu général du pays et à ses particularités les plus remarquables pendant la période romaine. Voir la carte, fig. 179.

Josèphe décrit sommairement, *Bell. jud.*, III, III, 1-5, l'ensemble de la Palestine telle qu'elle était de son temps. L'historien juif est notre première source dans cette étude. Mais il n'est pas la seule. Pour avoir une idée plus complète de la région, il est utile de dépasser les bornes de l'histoire auxquelles la Bible nous limite strictement, et d'étendre nos recherches géographiques jusque vers le IVe siècle de notre ère. Après



179. — Carte de Palestine sous le gouvernement des procurateurs romains.

Josèphe, les sources seront donc : les Talmuds (nous renvoyons à Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, pour les détails), l'*Onomasticon* d'Eusèbe et de S. Jérôme (édit. de Lagarde, Gœttingue, 1870), la carte mosaïque de Mâdaba (voir fig. 180), auxquels on peut joindre : Ptolémée, la Table de Peutinger, la *Notitia dignitatum*, etc. Nous retrouvons ainsi un certain nombre de noms connus dans l'Ancien Testament. Mais il en est d'autres qui viennent s'y ajouter ; plusieurs villes, en effet, furent bâties à cette époque ; d'autres furent rebâties ou prirent une plus grande importance. Une simple esquisse nous suffira.

A) **Sur la côte méditerranéenne**, nous rencontrons, en allant du nord au sud : Ἐκδίππα, Ptol., V, 15 ; *Ecdippa*, Pline, V, 17 ; Ἐκδίππων, Ἐκδίπους, Josèphe, *Bell. jud.*, I, XIII, 4 ; *Kezib* ou *Gezib*, Talm. ; Ἀχζίφ, *Achzif-Onom.*, p. 65, 224 ; aujourd'hui *Ez-Zib*. Voir ACHAZIB 1, t. I, col. 136.

Πτολεμαΐς, Act., XXI, 7 ; *Bell. jud.*, I, XXI, 11 ; *Ptolomaide*, Tab. Peut. : *Ptolomais*, dans *Onom.*, 95 ; *'Akko*, Talm. ; aujourd'hui *'Akka*. Voir ACCHO, t. I, col. 108.

Ḥeifa, חיפה, Talm., probablement la ville de Γαβά, que Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 1, place près du Carmel ; auj. *Ḥaïfa* ou *Khaïfa*, Cf. Neubauer, p. 197. Elle est appelée *Epha*, Ἡφά, dans l'*Onom.* p. 134, 267, qui l'identifie avec la suivante.

Συκάμινων, Ptol. ; *Šiqmônah*, שקמונה, Talm., Neubauer, p. 197 ; Συκάμινος, *Sycaminum*, *Onom.*, p. 133, 267 ; aujourd'hui *Ḥaifa el 'atiqa* ou *Tell es-Semak*.

Castra, קצטרא, Talm., Neubauer, p. 196, que R. Schwarz, *Das heilige Land*, Francfort-sur-le-Main, 1852, p. 129, identifie avec *Athlit*, le *Castrum peregri-*

Cette carte, découverte en 1896, est une mosaïque datant du v[e] ou du vi[e] siècle de l'ère chrétienne; elle formait la plus grande partie du pavement d'une église située au nord-est de la ville de Mâdaba, au pays de Moab. Avec ce dernier pays, elle comprenait primitivement tout le territoire des douze tribus d'Israël, le désert du Sinaï, la Basse-Égypte et probablement une bande de l'Idumée, de l'Ammonitide et de la Syrie. Le fragment qui subsiste aujourd'hui, et qui a de nombreuses lacunes, s'étend depuis Naplouse jusqu'aux bouches du Nil. L'église étant orientée de l'est à l'ouest, la carte était dessinée dans le même sens, et les noms étaient écrits de manière à être lus à mesure qu'on avançait vers le chœur. Six tribus seulement figurent en tout ou en partie sur ce qui reste : Siméon, Juda, Dan, Benjamin, Ephraïm et Ruben. Les montagnes sont représentées par des combinaisons de lignes et de couleurs qui les distinguent nettement de la plaine. Les fleuves sont striés de bandes étroites et sinueuses; des poissons se jouent dans les eaux. La Mer Morte a sur ses flots deux navires qui manquent de proportions, mais sont d'un effet pittoresque. Au désert, les palmiers marquent les oasis; la gazelle fuit devant le lion. Dans les grandes villes, comme Ascalon, Gaza, Jérusalem, on distingue les colonnades, les principaux monuments, les églises, les rues. Les cités moins importantes sont figurées par des murs flanqués de tours carrées. Les plans des villes principales sont malheureusement plus ou moins entamés; mais celui de Jérusalem est presque en entier et présente le plus haut intérêt. Les localités sont désignées, s'il y a lieu, par le nom ancien et le nom usité à l'époque où la carte a été construite; souvent des renseignements historiques ou géographiques y sont ajoutés. Les indications sont en grande partie tirées de l'*Onomasticon* d'Eusèbe. La mosaïque originale est en couleurs.



180. — CARTE GÉOGRAPHIQUE DE MADABA EN MOSAÏQUE

norum du moyen âge. Il est possible que, dès l'époque romaine, cet endroit très bien situé ait été une localité fortifiée, une sorte de camp. V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 290, est disposé à y reconnaître, avec Ritter, la *mutatio Certa,* que le Pèlerin de Bordeaux (333) mentionne entre Sycaminos et Césarée de Palestine, cf. *Itinera Terræ Sanctæ,* édit. T. Tobler, Genève, 1877, t. I, p. 15. C'est probablement aussi la *Magdihel,* Μαγδιήλ, que l'*Onomasticon,* p. 139, 280, signale entre Dora et Ptolémaïde.

Δωρα, Ptol.; *Thora,* Tabl. de Peut.; aujourd'hui *Tantûrah.* Voir DOR, t. II, col. 1487.

Καισάρεια Στρατῶνος, Ptol.; primitivement la « Tour de Straton, » Plin., *H. N.,* v, 14, qui devint, sous Hérode le Grand, Césarée maritime, aujourd'hui *Qaisariyéh.* Voir CÉSARÉE DU BORD DE LA MER, t. II, col. 456.

Apollonia, Ἀπολλωνία, Ptol.; *Apolloniade,* Tab. Peut. Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, xv, 4, et Pline, v, 14, la placent entre Césarée et Joppé. C'est aujourd'hui *Arsûf.*

Ἰοπή, Ptol.; *Joppe,* Tab. Peut.; aujourd'hui *Jaffa.* Voir JOPPÉ, t. III, col. 1631.

Ἰαμνεία, Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, VI, 6; *Yabnéh,* Talm., Neubauer, p. 73, était une petite ville, πολίχνη, au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onom.,* p. 132, 276; cependant, la carte mosaïque de Mâdaba représente Ιαβνηλ η και Ιαμνια comme une ville considérable, mais sans colonnades; aujourd'hui *Yebna.* Mais le port de Jamnia, Ἰαμνιτῶν λιμήν, Ptol., correspond à *Minet Rûbin.* Voir JAMNIA, t. III, col. 1115.

Ἄζωτος, Ptol.; *Azoton,* Tab. Peut.; aujourd'hui *Esdûd.* Ἄζωτος παράλιος ou *Azot maritime : Minet-el-Qal'a.* La mosaïque de Mâdaba distingue bien Ασδω[δ] de Αζωτος παραλο[ς], et montre l'importance de la cité maritime. Voir AZOT 1, t. I, col. 1307.

Ἀσκάλων, Ptol.; *Ascalone,* Tab. Peut.; Ἀσκαλω[ν], carte de Mâdaba, sur laquelle on remarque une immense place rectangulaire entourée de colonnes, au milieu de laquelle se dressent trois obélisques; aujourd'hui *Asqalân.* Voir ASCALON, t. I, col. 1060.

Ἀνθηδών, Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, XIII, 3; *Anthedon,* Plin., v, 13, 68, dont le nom fut changé par Hérode en celui d'*Agrippias,* Josèphe, *loc. cit.,* se trouvait au nord de Gaza. On l'identifie aujourd'hui avec les ruines d'*el-Blachiyéh,* appelées aussi *Teda,* à une heure au nord-ouest de Gaza. Cf. G. Gatt, *Bemerkungen über Gaza und seine Umgebung,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. VII, 1884, p. 5-7; voir *ibid.,* p. 140-142, les remarques de Nöldeke et Gildemeister.

Γάζα, *Gaza,* aujourd'hui *Ghazzéh;* Γαζαίων λιμήν, le port de Gaza = *el-Minéh.* Voir GAZA, t. III, col. 118. La mosaïque de Mâdaba fait ressortir la grandeur et la beauté de la ville de [Γ]αζα avec ses édifices, sa grande rue à colonnades et sa superbe basilique.

Raphia, Ῥαφία, Strabon, XVI, p. 522; Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, xv, 4; *Raphea,* Pline, v, 14; Talm. : רפיח, Neubauer, p. 20; aujourd'hui *Khirbet bir Refah,* au sud de Gaza. C'était la première ville syrienne que l'on rencontrait en venant d'Égypte.

B) **En Galilée** : — *Giscala,* Γίσχαλα, Josèphe, *Bell. jud.,* II, xx, 6; IV, II, 1; *Vita,* 10; *Gûš Ḥalab,* גוש חלב, Talm., Neubauer, p. 230; aujourd'hui *el-Djisch.* Voir AHALAB, t. I, col. 289.

Μηρώθ, Josèphe, *Bell. jud.,* II, xx, 6; *Vita,* 37; *Merôn,* מרון, Talm., Neubauer, p. 228; aujourd'hui *Meirûn,* au sud d'*El-Djisch.*

Achabara, Ἀχαβάρη, Josèphe, *Vita,* 37; Ἀχαβάρων Πέτρα, « rocher d'Achabara, » *Bell. jud.,* II, xx, 6; *Akbarah,* עכברה, Talm., Neubauer, 226; aujourd'hui *Akbara,* au sud-est de *Meirûn.*

Kefar Ḥananiyah. כפר חנניה, Talm., Neubauer, p. 226; aujourd'hui *Kefr'Anân.* Voir HANATHON, t. III, col. 415.

Sélamis, Σελαμίς, Josèphe, *Bell. jud.,* II, xx, 6; *Vita,* 37; aujourd'hui *Khirbet Sellaméh,* au sud-ouest de *Kefr'Anân.*

Gabara, Γάβαρα, Josèphe, *Vita,* 25, 45; une des trois grandes villes de la Galilée, avec Tibériade et Sepphoris, d'après l'historien juif, *loc. cit.;* on l'a identifiée avec *Khirbet Kabra,* au nord-ouest de *Kh. Sellaméh,* voir cependant W. Oehler, *Die Ortschaften und Grenzen Galiläas nach Josephus,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. XXVIII, 1905, p. 56.

Sogane, Σωγανή, Josèphe, *Vita,* 51; *Siknîn* ou *Siknî,* סיכני סיכנין, Talm., Neubauer, p. 204; aujourd'hui *Sakhnin,* au sud de *Kh. Kabra.*

Chabolo, Χαβωλώ, Josèphe, *Vita,* 43; *Kabûl.* כבול, Talm., Neubauer, p. 205; aujourd'hui *Kabûl,* à l'ouest de *Sakhnîn.* Voir CHABUL (TERRE DE), t. II, col. 473.

Iotapata, Ἰωτάπατα, Josèphe, *Bell. jud.,* II, xx, 6; *Vita,* 37; sans doute la *Yôdafat,* יודפת, des Talmuds, Neubauer, p. 203; aujourd'hui *Kh. Djéfât,* au sud-est de *Kabûl.*

Schefar'âm, שפרעם, Talm., Neubauer, p. 198; aujourd'hui *Schéfa 'Amr,* au sud-ouest de *Kh. Djéfât.*

Uscha, אושא, Talm., Neubauer, 199; aujourd'hui *Kh. Hûschéh,* au sud de *Schéfa Amr.*

Ῥουμᾶ, Josèphe, *Bell. jud.,* III, VII, 21; probablement la *Rûma',* רומא, des Talmuds, Neubauer, p. 203; aujourd'hui *Kh. Rûméh,* au sud de *Kh. Djéfât.*

Sepphoris, Σέπφωρις, Josèphe, *Vita,* 65; Σαπφουρει, Ptol.; *Ṣippôrî* ou *Ṣippôrin,* צפורי צפורין, Talm., Neubauer, p. 191; aujourd'hui *Seffuriyéh,* au sud de *Kh. Rûméh.*

Tibériade, Τιβεριάς, Josèphe, *Bell. jud.,* II, XIII, 2, etc.; Ptol.; *Onom.,* p. 88, 215; *Tyberias,* Tab. Peut.; *Tabarîa,* טבריא, Talm., Neubauer, p. 208; aujourd'hui *Tabariyéh.* Voir TIBÉRIADE.

Βηθμαούς, Jos., *Vita,* 12, 62; *Beth Maon,* בית מעון, Talm., Neubauer, p. 218; aujourd'hui *Tell Ma'ûn,* à l'ouest de Tibériade.

Sennabris, Σενναβρίς, Josèphe, *Bell. jud.,* III, IX, 7; *Senabrî,* צנברי, Talm., Neubauer, p. 215; *Sinn en-Nabra,* au sud de Tibériade. Pour les difficultés d'identification, en ce qui concerne Josèphe, cf. J. B. van Kasteren, *Am See Genezaret,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. XI, 1888, p. 242, 243; F. Buhl, *Bemerkungen zu einigen früheren Aufsätzen der Palästina-Zeitschrift,* dans la même revue, t. XIII, 1890, p. 38-39.

Ταριχέαι ou Ταριχέα, Josèphe, *Bell. jud.,* III, x, 1. *Vita,* 32; *Tarichea,* Plin., *H. N.,* v, 15, 71; probablement la *Beth Yeraḥ,* בית ירח, du Talmud, Neubauer, p. 215. On la place généralement à *Kh. el-Kérak,* à la pointe sud du lac de Tibériade. D'autres cependant la cherchent au nord de la ville de Tibériade, à *el-Medjdel.* Pour les partisans des deux opinions, voir E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. I, p. 614, note 44.

Kefar Sobtî, כפר שובתי, Talm., Neubauer, p. 218; aujourd'hui *Kefr Sabt,* au nord-ouest de *Sinn en-Nabra.*

Simonias, Σιμωνιάς, Josèphe, *Vita,* 24; *Simônîa',* סימוניא, Talm., Neubauer, p. 189; aujourd'hui *Semûniyéh,* à l'ouest de Nazareth.

Scythopolis, Σκυθόπολις, sur les confins de la Galilée, appartenait à la Décapole, au temps de Josèphe, *Bell. jud.,* III, IX, 7; *Scytopoli,* Tab. Peut., *Beth Sche'ân,* Talm., Neubauer, p. 174. C'est la *Bethsan* de l'Écriture, aujourd'hui *Béisân.* Voir BETHSAN, t. I, col. 1738.

C) **En Samarie** : *Ginæa,* Γιναια, Josèphe, *Bell. jud.,* III, III, 4; l'ancienne *Engannim,* aujourd'hui *Djénîn,* à l'entrée de la Samarie, au sud de la grande plaine d'Esdrelon. Voir ENGANNIM 2, t. II, col. 1802.

Caparcotia, Καπαρκότια ou Καπαρκότνει, Ptol.; *Caporcotani,* Tab. Peut., localité que Ptolémée marque

comme appartenant à la Galilée ; aujourd'hui *Kefr Qûd,* près de *Djénîn,* à l'ouest.

Λεγεων, *Legio,* est un nom qu'on rencontre plusieurs fois dans l'*Onomasticon,* p. 88, 94, 107, 214, 223, 239, etc., et qui sert comme de point central pour déterminer la position de certaines autres localités. Il atteste sans doute que les Romains avaient établi en ce point stratégique important un camp pour une légion. Il a subsisté jusqu'à nos jours sous celui de *Ledjdjûn,* au nord-ouest de *Kefr Qûd,* et représente l'ancienne Mageddo. Voir MAGEDDO 1, t. IV, col. 553.

Sébaste, Σεβαστή, Josèphe, *Bell. jud.,* I, XXI, 2, nom donné à l'ancienne ville de Samarie par Hérode le Grand, qui la restaura et l'embellit. Elle porte encore le même nom de *Sébastiyéh.* Voir SAMARIE.

Néapolis, Νεάπολις, Josèphe, *Bell. jud.,* IV, VIII, 1 ; Ptol.; *Neapoli,* Tab. Peut.; appelée par les indigènes Μαβορθά, selon Josèphe, *loc. cit.; Mamortha,* selon Pline, *H. N.,* V, 14. C'est l'ancienne ville de Sichem, qui, rebâtie presque complètement à l'époque de Vespasien, reçut alors une colonie romaine, avec le nouveau nom de *Flavia Neapolis,* qui subsiste encore en celui de *Nablus* chez les Arabes, *Naplouse* pour les Européens. Voir SICHEM.

D) **En Judée.** — *Acrabbi,* 'Ακραββείν, *Onom.,* p. 87, 214, localité donnée par Eusèbe et saint Jérôme comme « limite de la Judée vers l'orient », ['Ακρ]αβείμ, Mad.; *'Aqrabah,* עקרבה, Talm., Neubauer, p. 159. C'est l' 'Ακραβαττά de Josèphe, *Bell. jud.,* III, III, 5, capitale de la toparchie d'Acrabatène, *Bell. jud.,* II, XX, 4; IV, IX, 3, 9, aujourd'hui *Aqrabéh,* au sud-est de Naplouse.

Antipatris, 'Αντιπατρίς, Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, XV, 1; *Bell. jud.,* I, IV, 7; Act., XXIII, 31; Ptol., *Onom.,* p. 127, 245; אנטיפטרס, Talm., Neubauer, p. 86, aujourd'hui *Qala'at Râs el-Aïn,* au nord-est de Jaffa, suivant les uns; *Medjdel Yaba,* au sud-est de *Qala'at Râs el-'Aïn,* selon les autres. Josèphe semble l'identifier avec la localité suivante. Voir ANTIPATRIS, t. I, col. 706.

Capharsaba, Χαβαρζαβά, Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, XV, 1 : Καφαρσαβά, *Ant. jud.,* XVI, V, 2; *Kefar Saba',* כפר סבא, Talm., Neubauer, p. 87; aujourd'hui *Kefr Sâbâ,* au nord de *Qala'at Râs el-'Aïn.* Les Talmuds semblent distinguer cet endroit du précédent. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 357-367.

Capharsalama, Καφαρσαλαμά, Josèphe, *Ant. jud.,* XII, X, 4; Χαφαρσαλαμά, I Mach., VII, 31. Le Talmud connaît aussi un village appelé *Kefar Salem,* כפר שלם, Neubauer, p. 173. *Capharsalama* devait se trouver dans le voisinage de Jérusalem, mais l'identification exacte n'est pas connue. Voir CAPHARSALAMA, t. II col. 210.

Beit Rimah, בית רימה, Talm., Neubauer, p. 82; aujourd'hui *Beit Rima.*

Tôrmasia, תורמסיא, Talm., Neubauer, p. 279; aujourd'hui *Turmus Aya,* au sud-ouest d'*Aqrabéh.*

Gophna, Γόφνα, Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, XI, 2; ville importante, chef-lieu d'une toparchie, *Bell. jud.,* III, III, 5; Γουφνά, Ptol.; *Cofna,* Tab. Peut.; *Gophna,* גופנא : très populeuse, selon les Talmuds, Neubauer, p. 157; Γοφνα. *Onom.,* p. 300; Mâdaba; aujourd'hui *Djifnéh,* au nord de Jérusalem. Voir OPHNI 2, t. IV, col. 1833.

Éphrem, 'Εφραΐμ, Josèphe, *Bell. jud.,* IV, IX, 9; 'Αφερειμά, *Ant. jud.,* XIII, IV, 9; *Efrem, Efræa;* 'Εφραιμ, *Onom.,* p. 94, 118, 257; Εφρων η Εφρατα ενθα ηλθεν ο κς, « Ephron ou Ephrata, où vint le Seigneur » (cf. Joa., XI, 54), Mâdaba; aujourd'hui *Et-Tayibéh,* à l'est de *Djifnéh,* identification justifiée par la carte de Mâdaba, Voir EPHREM 1, t. II, col. 1885.

Lydda, Λύδδα, Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VI, 2, chef-lieu d'une toparchie, *Bell. jud.,* III, III, 5; Λυδδά, Ptol.; *Luddis,* Tab. Peut.; *Lôd* ou *Lûd.* לוד, Talm., Neubauer, p. 76; *Diospolis,* Διοσπολις, *Onom.,* p. 107, 128, 219, 226, etc.; Λωδ ητοι Λυδεα η και Διοσπολις, carte de Mâdaba, qui représente la ville avec des édifices imposants, entre autres une colonnade circulaire autour d'une grande place, au fond de laquelle est une grande église. C'est aujourd'hui *Ludd,* au sud-est de Jaffa. Voir LYDDA, t. IV, col. 444.

Modin, Μωδεείμ, Josèphe, *Ant. jud.,* XII, VI, 1; *Môdî'îm* ou *Môdî'it,* מודיעים, מודיעית, Talm., Neubauer, p. 99; *Modeim,* Μηδεείμ, « bourg près de Diospolis d'où étaient les Machabées, » *Onom.,* p. 140, 281; Μωδεειμ η νυν Μωδιθα εκ ταυτης ησαν οι Μακκαβαιοι, Mâdaba; aujourd'hui *El-Mediyéh,* à l'est de *Ludd.* Voir MODIN, t. IV, col. 1180.

Bethoannaba, Βετοαννάβ, bourg signalé par l'*Onom.,* p. 90, 218, dans le voisinage de Diospolis, comme représentant l'ancien *Anob,* 'Ανωβ; Ανωβ η νυν Βητοαννααβα, Mâdaba; aujourd'hui *Annâbéh,* au sud de *Ludd;* mais nous ne croyons pas que ce soit l'*Anab* assiégé par Josué, XI, 21. Voir ANAB, t. I, col. 533.

'Ακκαρών, Josèphe, *Ant. jud.,* V, II, 11, etc.; *Accaron,* était encore un très gros bourg au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onom.,* p. 91, 218; Ακκαρ[ων] η νυν Ακ..., Mâdaba; aujourd'hui *'Aqîr,* au sud-ouest d'*Annâbéh.* Voir ACCARON, t. I, col. 105.

Emmaüs, 'Εμμαοῦς ou Αμμαοῦς, Josèphe, *Ant. jud.,* XII, VII, 3; *Bell. jud.,* II, XX, 4, était le chef-lieu d'une toparchie, *Bell. jud.,* III, III, 5; Pline, *H. N.,* V, 14; 'Εμμαοῦς, Ptol., *Amavante,* Tab. Peut., אמאוס ou עמאוס dans les Talmuds, Neubauer, p. 100; appelée aussi *Nicopolis,* Νικόπολις, *Onom.,* p. 121, 257; Νικόπολις, Mâdaba, où la ville est figurée dans une petite plaine déjà dans la montagne, mais cependant en avant du grand massif judéen; beaucoup plus étendue que les simples bourgs, elle n'a pas de colonnade. C'est aujourd'hui *'Amuâs,* à l'est d'*'Aqîr.* Voir EMMAÜS 1, t. II, col. 1735.

Jérusalem, appelée par Hadrien *Ælia Capitolina;* le nom d'*Ælia,* Αἰλία, est habituellement employé par Eusèbe et saint Jérôme dans l'*Onomasticon.* Elle est indiquée sur la carte de Mâdaba avec l'inscription : η αγια πολις Ιερουσα[λημ] et y occupe une place très importante; à remarquer : les principales portes, entre autres celle qui est précédée, à l'intérieur de la ville, d'une colonne monumentale, d'où le nom de *bâb el-'Amûd,* « porte de la colonne, » qu'a conservé la porte de Damas; les deux colonnades, dont l'une traverse la cité du nord au sud, et qui est coupée à l'ouest par un grand édifice, dans lequel on reconnaît le Saint-Sépulcre. Voir PRÉTOIRE, col. 621; SÉPULCRE (SAINT-).

Bethléhem, Βηθλέεμ, marquée sur la carte de Mâdaba par quelques édifices, dont le plus important est une église, celle de la Nativité. Voir BETHLÉHEM 1, t. I, col. 1688.

Hérodium, 'Ηρωδία, 'Ηρωδειον, Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, XIII, 9; *Bell. jud.,* I, XIII, 8, ville et acropole bâties par Hérode le Grand à l'endroit même où il avait vaincu les Juifs partisans d'Antigone qui le poursuivaient; aujourd'hui *djébel Furéidis,* au sud-est de Bethléhem.

Kefar Dikrin, כפר דכרין, Talm., Neubauer, p. 71; aujourd'hui *Dhikrin,* au nord-ouest de *Beit Djibrin;* pour l'identification de ce lieu avec *Geth,* voir GETH, t. III, col. 223.

'Ελευθερόπολις, *Eleutheropolis,* ville souvent citée dans l'*Onomasticon,* p. 92, 103, 106, 109, etc., comme point central ou point de départ auquel il rapporte les distances de plusieurs localités. C'est la Βαιτογαβρεῖ de Ptolémée, la *Betogabri* de la Table de Peutinger, la *Beth Gûbrin,* בית גוברין, des Talmuds, Neubauer, p. 122, et le nom subsiste encore aujourd'hui sous celui de *Beit-Djibrin.* La mosaïque de Mâdaba ne la nomme pas, il est facile de la reconnaître dans la grande cité, avec place entourée de colonnes, qui se trouve au sud-ouest de Μορασθι, « d'où était le prophète Michée. » L'*Onomasticon,* p. 141, 282, auquel la

carte emprunte ces paroles, place Morasthi à l'est d'Éleuthéropolis.

Hébron, Χεβρών, Josèphe, *Bell. jud.*, IV, IX, 9, détruite par l'un des généraux de Vespasien, quelque temps avant la ruine de Jérusalem, elle était, au temps d'Eusèbe, *Onom.*, p. 209, un gros bourg, κώμη νῦν μεγίστη; aujourd'hui *El-Khalil.* Voir HÉBRON 3, t. III, col. 554.

Bersabée, Βηρσουβαί, Josèphe, *Ant. jud.*, I, XII, 1; Βερζαμα, Ptol. Au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onom.*, p. 103, 234, c'était un bourg considérable, où était établie une garnison romaine. La mosaïque de Mâdaba la mentionne sous le titre de Βηρσαβεε η νυν Βηροσσαβα, et la représente, en effet, comme une localité importante. C'est aujourd'hui *Bir es-Sébâ.* Voir BERSABÉE, t. I, col. 1629.

Malatha, Μαλάθα, Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VI, 2; *Maleaha* (var. *Maleathia*), dans la *Notitia dignitatum;* Μωλαδά, *Onom.*, p. 279; aujourd'hui *Kh. el Milh.*, à l'est de Bersabée. Voir MOLADA, t. IV, col. 1222.

E) **Le long de la mer Morte et de la vallée du Jourdain**, en remontant du sud au nord. — *Masada,* Μασάδα, Josèphe, *Bell. jud.*, VII, VIII, 2-3, etc., célèbre forteresse que les Machabées construisirent, qu'Hérode le Grand rendit imprenable; aujourd'hui *Sebbéh.*

Engaddi, Ἐγγαδί, Josèphe, *Ant. jud.*, IX, I, 2; Ἐνγεδαιν, *Ant. jud.*, VI, XIII, 1; Ἐγγαδδαί, une des toparchies, *Bell. jud.*, III, III, 5; Ενγαδδα, Ptol.; était encore « un gros bourg des Juifs », au temps d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onom.*, p. 119, 254; aujourd'hui *'Aïn Djidi,* sur les bords de la mer Morte, presque à mi-chemin entre les deux extrémités nord et sud. Voir ENGADDI, t. II, col. 1796.

Jéricho, Ἱεριχοῦς, une des toparchies, Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 5; Ιεριχους, Ptol.; *Herichonte,* Tab. Peut.; *Jericho,* Ἱεριχώ, *Onom.*, p. 131, 265, qui compte trois Jéricho successives. La mosaïque de Mâdaba la représente comme une ville importante, flanquée de tours carrées et environnée de palmiers. Elle s'appelle aujourd'hui *Er-Rihâ.* Voir JÉRICHO, t. III, col. 1282.

Archélaïs, Ἀρχελαΐς, Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XIII, 1, ville fondée par Archélaüs, fils d'Hérode le Grand; Ἀρχελαΐς, Ptol.; *Arcelais,* Tab. Peut. Son emplacement exact n'est pas connu. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 2, elle était dans la plaine du Jourdain et dans le voisinage de *Phasaélis,* mais les uns la cherchent au nord, les autres au sud de cette dernière ville. La carte de Mâdaba la place au sud. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 236-237; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. I, p. 452, note 12.

Phasaélis, Φασαηλίς, Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, V, 2, ville fondée par Hérode le Grand, en l'honneur de son frère Phasaël, au nord de Jéricho; Φασαηλις, Ptol. Les dernières lettres seulement du nom, [Φασαη]λις, sont conservées sur la mosaïque de Mâdaba. Aujourd'hui *Kh. Fasâïl.*

Coreæ, Κορεαί, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, III, 4; Κορεους, Mâdaba; aujourd'hui *Kurâua,* à l'embouchure, de l'*ouadi Fâri'a,* au nord de *Qarn Sartabéh.*

F) **A l'est du Jourdain**, du nord au sud. — *Césarée de Philippe,* Καισάρεια ἡ Φιλίππου, Matth., XVI, 13; Marc., VIII, 27; Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 1, etc.; Καισάρεια Πανιάς, Ptol.; *Cæsarea paneas,* Tab. Peut.; aujourd'hui *Bânias.* Voir CÉSARÉE DE PHILIPPE, t. II, col. 450.

Bethsaïda-Julias, Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 1, nous dit que « le village de Bethsaïde, situé sur le lac de Génésareth », fut agrandi et fortifié par le tétrarque Philippe, qui lui donna alors le nom de la fille d'Auguste, Julias. C'est la Ἰουλιας de Ptolémée, longtemps cherchée à *Et-Tell,* au nord du lac de Tibériade, plus probablement à *El-Aradj,* ou *El-Mes'adiyéh,* un peu plus bas. Voir BETHSAÏDE 1, t. I, col. 1713.

Hippus, Ἵππος, Josèphe, XIV, IV, 4; Ptol.; Plin., V, 15; *Onom.*, p, 116, 251. C'est la *Sûsitâ,* סוסיתא, des Talmuds, Neubauer, p. 238; aujourd'hui *Sûsiyéh,* à l'est du lac de Tibériade.

Gadara, Γαδαρά, une des places les plus importantes de la Pérée, Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 3; Γαδάρα, Ptol.; *Gadara,* Tab. Peut.; *Gadar,* גדר, Neubauer, p. 243; aujourd'hui *Umm Qéis,* au sud-est de la pointe méridionale du lac de Tibériade. Voir GÉRASÉNIENS (PAYS DES), t. III, col. 200. Quelques auteurs distinguent de cette Gadara celle que mentionne Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VII, 3, et la Γαδωρα de Ptolémée, qu'ils cherchent à *Es-Salt.* Cf. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Leipzig, 1896, p. 255, 263.

Capitolias, Καπιτωλιας, Ptol.; *Capitoliade,* Tab. Peut.; est souvent identifiée avec *Beit er-Râs,* au sud-est d'*Umm Qéis,* mais il faudrait plutôt peut-être la chercher à l'est ou au nord-est de cette localité. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. I, p. 651, note 15.

Pella, Πέλλη, Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 3; une des toparchies, *Bell. jud.*, III, III, 5; Πέλλα, Ptol.; *Fahil,* פחל, Talm., Neubauer, p. 274; aujourd'hui *Kh. Fahil,* au sud d'*Umm Qéis.*

Dium, Δῖον, Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XV, 3; *Bell. jud.*, I, VI, 4; Ptol.; Plin., V, 18; aujourd'hui *'Eidûn* ou *El-Hosn,* à l'est de *Kh. Fahil.*

Gérasa, Γέρασα, Josèphe, *Bell. jud.*, I, IV, 8; Ptol.; *Onom.*, p. 130, 263; aujourd'hui *Djérasch,* au sud-est de *Kh. Fahil,* avec de magnifiques ruines. Voir GÉRASÉNIENS (PAYS DES), t. III, col. 200.

Philadelphia, Φιλαδέλφεια, Josèphe, *Bell. jud.*, I, XIX, 5; *Philadelfia,* Tab. Peut.; est l'ancienne *Rabbath Ammon,* capitale des Ammonites, Deut., III, 11; Jos., XIII, 25; *Onom.*, p. 88, 215; elle reçut ce nom de Ptolémée II Philadelphe, roi d'Égypte, qui la reconstruisit. C'est aujourd'hui *'Ammân,* au sud de *Djérasch,* avec des ruines importantes. Voir RABBATH AMMON.

Tyrus, Τύρος, Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 11, place forte dont Josèphe attribue la fondation à un prince nommé Hyrcan; auj. *'Arâq el-Emir,* avec des ruines intéressantes, à l'ouest d'*Ammân.*

Livias, Λιβίας, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, I, 4; Ptol.; *Onom.*, p. 103, 234; aujourd'hui *Tell er-Raméh,* au sud-ouest d'*Arâq el-Emir.* Voir BÉTHARAN, t. I, col. 1664.

Callirrhoé, Καλλιρρόη, sources d'eaux thermales, situées à l'est de la mer Morte, célèbres dans l'antiquité, Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 5; Plin., V, 16; Ptol.; Θερμα Καλλιροης, sur la carte de Mâdaba, qui représente trois fontaines : une plus petite au nord; une autre sur le cours d'un petit torrent, qui prend naissance au pied de la montagne; entre les deux, la fontaine principale avec une construction en forme d'abside. D'après ce plan, Callirrhoé répond plutôt à *Sâra,* situé au sud-ouest d'*Hammâm ez-Zerqa,* ce dernier endroit étant le [B]ααρου de la mosaïque. Cf. J. Manfredi, *Callirhoé et Baarou dans la mosaïque géographique de Mâdaba,* dans la *Revue biblique,* 1903, p. 266-271. Voir CALLIRRHOÉ, t. II, col. 69.

Machærus, Μαχαιροῦς, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, V, 2; *Bell. jud.*, VII, VI, 1, etc.; Plin., *H. N.*, V, 16, célèbre forteresse, construite par Alexandre Jannée, reconstruite par Hérode le Grand, et qui servit de prison à saint Jean-Baptiste, *Ant. jud.*, XVIII, V, 2; aujourd'hui *M'kaur,* au sud-est de *Sâra.*

La Batanée, la Trachonitide et l'Auranitide renfermaient aussi de nombreuses villes, dont les noms nous sont connus ou par les auteurs anciens ou par les inscriptions, et qui ont laissé des ruines encore imposantes. Citons seulement : Bostra, aujourd'hui *Bosra;* voir BOSRA 2, t. I, col. 1860; Dionysias, *Es-Suéidéh,* qui portait probablement un nom différent pendant la

période romaine; Athila, *Atîl;* Canatha, *El-Qanauât,* voir Canath, t. ii, col. 121; Philippopolis, *Schoubba;* Saccæa, *Schaqqa;* Phæna, *El-Musmiyéh;* Aera, *Es-Sanaméin;* Dorea, *Ed-Dûr*. Voir Argob 2, t. i, col. 950; Auran, t. i, col. 1253; Basan, t. i, col. 1486.

Comme on le constate d'après cette énumération, la Palestine, à l'époque romaine, vit s'élever plusieurs villes nouvelles, fondées par Hérode et ses fils : Césarée maritime, Césarée de Philippe, Antipatris, Pharaélis, Archélaïs, Julias, Sepphoris, Livias, Tibériade. D'autres furent relevées de leurs ruines par Gabinius : Raphia, Gaza, Anthédon, Azot, Jamnia, Apollonia, Dora, Samarie, Scythopolis. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, v, 3; *Bell. jud.*, I, viii, 4. Un certain nombre, et des plus importantes, furent déclarées libres par Pompée, tout en reconnaissant la suprématie romaine. *Ant. jud.*, XIV, iv, 4; *Bell. jud.*, I, vii, 7. Outre celles qui sont citées par Josèphe, d'autres sont connues comme ayant gardé l'ère de Pompée. C'étaient des villes hellénistes. Voir Hellénisme, t. iii, col. 575. Elles se trouvaient principalement sur la côte : Raphia, Gaza, Anthédon, Ascalon, Azot, Jamnia, Joppé, Apollonia, Césarée maritime, Dor, Ptolémaïs, et à l'est du Jourdain : Hippus, Gadara, Abila, Canatha, Pella, Dium, Gérasa, Philadelphie. Dans l'intérieur étaient : Antipatris, Sébaste, Sepphoris, Julias, Tibériade, Scythopolis, Phasaélis. Voir Décapole, t. ii, col. 1333. Pour l'histoire de ces villes à l'époque romaine, cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. ii, p. 82-175. Pour les villes juives, voir Villes.

V. Bibliographie. — E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* Leipzig, 1901, t. i, p. 454-507, 564-585; t. ii, p. 72-188; G. Bœttger, *Lexicon zu den Schriften des Flavius Josephus,* Leipzig, 1879; W. Oehler, *Die Ortschaften und Grenzen Galiläas nach Josephus,* dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. xxviii, 1905, p. 1-26, 49-74, avec carte, 48; P. Thomsen, *Palästina nach dem Onomasticon des Eusebius,* dans la même revue, t. xxvi, 1903, p. 97-141, 145-188, avec carte, 144; Id., *Untersuchungen zur älteren Palästina-Literatur,* même revue, t. xxix, 1906, p. 101-132, avec carte, pl. 3; M.-J. Lagrange, *La mosaïque géographique de Mâdaba,* daus la *Revue biblique,* 1897, p. 165-184; A. Jacoby, *Das geographische Mosaik von Mâdaba,* dans les *Studien über christliche Denkmäler,* Leipzig, 1905.

A. Legendre.

PRODIGUE, celui qui dépense son bien à tort et à travers. — Il est fait allusion au prodigue dans quelques passages. « L'homme aux nombreux amis les a pour sa perte. » Prov., xviii, 24. « Celui qui nourrit les débauchés fait honte à son père. » Prov., xxviii, 7. « De précieux trésors, de l'huile sont dans la maison du sage, mais l'insensé les engloutit. » Prov., xxi, 20. — Dans une de ses paraboles, Notre-Seigneur met en scène un intendant dissipateur, διασκορπίζων. Luc., xvi, 1. Cet intendant n'a pas fraudé pour se faire une fortune à lui-même, puisque, privé de son intendance, il en sera réduit soit à travailler, soit à mendier. Mais il a usé largement des biens de son maître comme s'ils étaient à lui et il a tout dissipé. — Dans la parabole de l'enfant prodigue, un fils demande à son père la part d'héritage qui lui revient, et, dans un pays éloigné, « il dissipe son bien en vivant dans la débauche. » Luc., xv, 13. L'indigence absolue et la famine sont la conséquence de sa conduite imprévoyante. Il expérimente alors la vérité de ce qui est écrit :

> La richesse procure un grand nombre d'amis,
> Mais le pauvre voit s'éloigner l'ami qu'il possédait.

Prov., xix, 4. — Dans un sens très différent, Dieu a été prodigue de ses biens envers l'homme dans l'incarnation et la rédemption. Joa., iii, 16; iv, 10; Rom., viii, 32; II Cor., ix, 15; II Pet., i, 4. Cette prodigalité a paru tenir de la folie aux yeux des gentils. I Cor., i, 18, 23.

H. Lesêtre.

PROIE (hébreu : *téréf, ʿad, ʾokél;* Septante : θήρα, βορά, ἁρπάγμα; Vulgate : *præda, esca*), ce que les animaux carnassiers chassent et prennent pour se nourrir. Sur les captures que les hommes font à la guerre, voir Butin, t. i, col. 1975. — Les auteurs sacrés font surtout allusion à la proie des lions. Le lion chasse et dévore sa proie en rugissant. Num., xxiii, 24; Is., v, 29; xxxi, 4; Ezech., xxii, 25; Am., iii, 4; Ps. civ (ciii), 21; I Pet., v, 8. Il remplit de proie ses cavernes, Nah., ii, 12, et apprend aux jeunes lionceaux à saisir et à déchirer leur proie. Ezech., xix, 3, 6. Faute de proie, il périt, Job, iv, 11; aussi Dieu la lui procure. Job, xxxviii, 39. — Les loups chassent aussi et déchirent leur proie. Gen., xlix, 27; Ezech., xxii, 27. — L'aigle vole pour atteindre sa proie. Job, ix, 26. Parfois, les cadavres des hommes sont abandonnés en proie aux oiseaux, ce qui est considéré comme un châtiment redoutable. Deut., xxviii, 26; Ps. lxxix (lxxviii), 2; Jer., xvi, 4; xix, 7; xxxiv, 20. Voir Oiseau, t. iv, col. 1772.

H. Lesêtre

PROMESSE (grec : ἐπαγγελία; Vulgate : *pollicitatio, promissio, promissum, repromissio*), annonce d'un bien futur que l'on s'engage à donner.

I. Promesses humaines. — Les hommes promettent des choses plus ou moins bonnes, qu'ils n'ont pas toujours le pouvoir ni l'intention de donner. Sur les promesses faites à Dieu, voir Vœu. Sur les promesses faites avec serment, voir Jurement, t. iii, col. 1870. Ozias promit de livrer Bethulie au bout de cinq jours. Judith, viii, 9. Tobie fit promettre à Raguel de lui donner sa fille Sara en mariage. Tob., vii, 10. Aman promit de verser une somme d'argent au trésor du roi en retour du massacre des Juifs. Esth., iv, 7. Bon nombre de promesses sont faites à l'époque des Machabées. I Mach., x, 15; xi, 28; II Mach., iii, 35; iv, 8, 9, 27, 45; vii, 26; viii, 11, 36; xi, 14; xii, 11, 12. Hérode promit à la fille d'Hérodiade de lui accorder tout ce qu'elle demanderait. Matth., xiv, 7. Les princes des prêtres promirent de l'argent à Judas. Marc., xiv, 11. Les faux docteurs promettaient la liberté à ceux qui les écoutaient. II Pet., ii, 19. Les Corinthiens avaient promis leurs aumônes pour les pauvres de Jérusalem. II Cor., ix, 5.

II. Promesses divines. — 1° *Temporelles.* — 1. Dieu promit aux patriarches de leur donner le pays de Chanaan et une nombreuse postérité. Gen., xv, 5, 6, 18; xvii, 16; xxvi, 3, 4; Act., vii, 5, etc. Ces promesses sont fréquemment rappelées à Israël. Exod., xii, 25; Num., x, 29, xxxii, 11; Deut., vi, 3; xix, 8; xxxi, 21, 23; Heb., vi, 15; xi, 9, 11, 17, etc., et l'accomplissement en est demandé ou signalé. Jos., xxii, 4; Judith, xiii, 18; Act., vii, 17; Rom., ix, 4; Heb., vi, 15, etc. — 2. Dieu promit encore à Israël les biens temporels. Tout d'abord, une promesse de longue vie fut attachée au commandement qui concerne le respect dû aux parents. Eph., vi, 2. Puis les prospérités de la terre furent promises aux Israélites, s'ils étaient fidèles à Dieu. Lev., xxvi, 3-13; Deut., viii, 7-14; xi, 13-17; xxviii, 9-14. Les Israélites s'appliquèrent trop exclusivement à la recherche de ces bénédictions temporelles. Longtemps après la rédemption, ils disaient encore : « La bénédiction sur la terre consiste dans la richesse. » *Zohar,* i, 87 *b;* édit. Lafuma, Paris, 1906, t. i, p. 507. — 3. Dieu promit à David que quelqu'un de sa descendance occuperait toujours son trône. II Par., i, 9; vii, 18; xxi, 7; IV Reg., viii, 19; Ps. cxxxii (cxxxi), 11-13. — 4. Les Israélites comptèrent sur l'effet de ces promesses, Judith, xiii, 7; Dan., iii,

36; Sap., XII, 21; II Mach., XI, 18, etc., à cause de la fidélité de Dieu. Heb., X, 24.

2° *Spirituelles.* — 1. Notre-Seigneur promet que la prière adressée à son Père sera toujours exaucée. Voir PRIÈRE, col. 667. — 2. Les anciennes promesses temporelles avaient un sens spirituel concernant la nouvelle alliance et excellemment réalisé par Jésus-Christ. En lui s'accomplit pleinement ce qui a été promis aux anciens patriarches, Act., XXVI, 6; Rom., XV, 8; Gal., III, 22; II Cor., I, 20; II Pet., I, 4, spécialement par sa naissance, Act., XIII, 23, et par sa résurrection. Act., XIII, 32. — 3. Lui-même a promis d'envoyer le Saint-Esprit, Luc., XXIV, 29; Act., I. 4, il l'a envoyé, Act., II, 33; Eph., I, 13, et on participe à cet Esprit par la foi. Gal., IX, 14. — 4. Les promesses de l'ancienne alliance ne concernaient que les Juifs; aussi ces derniers sont-ils appelés tout d'abord à bénéficier de l'effet spirituel compris dans les promesses anciennes. Rom., IX, 4; Act., II, 39. Les justes de l'Ancien Testament n'ont vu que de loin l'accomplissement des promesses faites à leurs pères et ils y ont cru, assurant ainsi leur salut par la foi. Heb., XI, 13, 33, 39. Les gentils, étrangers aux promesses de l'ancienne alliance, Eph., II, 10, participent par Jésus-Christ à celles de la nouvelle. Eph., III, 6. En promettant d'ébranler la terre, Dieu promettait une nouvelle alliance, Heb., XII, 26, l'Évangile, promis par les prophètes. Rom., I, 2. C'est par cette alliance nouvelle et par la grâce qu'elle apporte que se réalisent, dans un sens complet, définitif et spirituel, les promesses faites jadis à Abraham. Rom., IV, 13, 14, 16; Gal., III, 16; Heb., VI, 13. Les vrais enfants de la promesse ne sont donc pas les Juifs, mais les descendants spirituels d'Abraham, Rom., IX, 8; Gal., IV, 28; Heb., VI, 17, et cette descendance spirituelle, qui donne droit aux bienfaits de la promesse, ne vient pas de la naissance naturelle ni de la loi ancienne, mais uniquement de la foi en Jésus-Christ. Gal., III, 18; IV, 23; Heb., VI, 12, 13. — 5. Jésus-Christ, Pontife de la loi nouvelle, établit cette loi sur des promesses bien supérieures à celles de la loi ancienne. Heb., VIII, 6. Il promet à ses disciples le titre de fils de Dieu, II Cor., VII, 1, la vie surnaturelle, II Tim., I, 1, les biens de la vie présente et ceux de la vie future, I Tim., IV, 8, le repos de Dieu, Heb., IV, 1, la récompense et la couronne célestes, Heb., X, 36; Jacob., I, 12; II, 5, la vie éternelle. Tit., I, 2; Heb., IX, 15; I Joa., II, 25. Les incrédules doutent de la venue du royaume promis. II Pet., III, 4. Les croyants attendent de nouveaux cieux, c'est-à-dire la vie éternelle à l'avènement du Fils de Dieu, selon sa promesse. II Pet., III, 13.

H. LESÊTRE.

PROPHÈTE, homme inspiré à qui Dieu manifeste ses volontés pour les communiquer aux autres. Les prophètes ont joué un rôle important dans l'histoire d'Israël, et Dieu s'est servi d'eux pour instruire son peuple choisi. Il n'a pas manqué non plus de prophètes dans les premiers temps du christianisme et les deux Testaments parlent fréquemment des prophètes de Dieu.

I. NOTION. — Le prophète, tel qu'il apparaît dans les Livres Saints, diffère de la conception vulgaire qui ne voit en lui que celui qui prédit l'avenir. La Bible lui donne une signification plus large et elle le reconnaît comme un homme à qui Dieu manifeste spécialement ses volontés, quelles qu'elles soient, présentes ou futures, pour qu'il les fasse connaître aux autres. Comme elle n'en donne nulle part une définition expresse et formelle, il faut en dégager la notion des nombreux renseignements que l'Ancien Testament fournit sur les prophètes d'Israël. Les noms différents par lesquels ceux-ci sont désignés et la manière dont les prophètes agissaient de la part de Dieu nous serviront à préciser l'idée que la Bible nous en donne.

I. D'APRÈS LEURS NOMS. — Trois noms hébreux, רֹאֶה, חֹזֶה, נָבִיא, *rô'éh, hôzéh, nâbî',* indiquent la nature du prophète israélite. Comme, d'après une note que le rédacteur de I Sam., IX, 9, a insérée dans son récit, רֹאֶה est le nom le plus ancien ou au moins le plus répandu dans l'antiquité, nous l'étudierons le premier nous y ajouterons son synonyme חֹזֶה, avant d'examiner les noms techniques, נָבִיא, *nâbî',* en hébreu, et προφήτης, en grec.

1° *Le rô'éh ou voyant.* — Étymologiquement, ce nom dérive de la racine רָאָה, *râ'âh,* qui signifie originairement « voir » des yeux du corps ou de l'esprit. Ce verbe a servi à exprimer les visions divines des prophètes. Is., XXIX, 10; XXX, 10. *Rô'éh* en est le participe actif. De soi, il pourrait désigner un voyant quelconque; mais l'usage biblique l'a réservé à dénommer une catégorie spéciale de voyants, d'hommes qui voient des yeux de l'esprit ce que les autres hommes ne voient pas.

Ce nom est donné à Samuel, pour la première fois dans la Bible, par Saül et son serviteur, I Sam., IX, 11, 18, qui l'avaient d'abord appelé « homme de Dieu », 6, 7, 8, 10. La glose du verset 9, dans les deux rédactions différentes de l'hébreu et du grec, indique que ce nom était usité à l'époque de l'événement et désignait ceux qu'au temps du rédacteur on appelait *nâbî'.* Le voyant était donc l'homme qu'on allait interroger quand on voulait consulter Dieu. Il voyait ce qu'on voulait apprendre de Dieu et ce que Dieu répondait à la consultation faite. Sa réponse était considérée comme la réponse de Dieu. Si l'objet de la consultation, rapportée dans cette anecdote, est un intérêt temporel et privé, la découverte d'ânesses perdues, Dieu toutefois manifestait à Samuel des desseins plus importants et tout secrets. La veille, il lui avait révélé à l'oreille la venue de Saül et ses vues sur lui, et quand Saül parut devant lui, Dieu réitéra ses déclarations, 15-17. Samuel promit à Saül de lui indiquer le lendemain tout ce qui était dans son cœur, après lui avoir annoncé que les ânesses étaient retrouvées, 19, 20. Le lendemain, en effet, il fit connaître au fils de Cis la parole du Seigneur, 27, l'élection divine à la royauté, X, 1, et il lui donna trois signes pour confirmer la vérité de cette déclaration, 2-11. Ce n'était pas, d'ailleurs, la première révélation faite par Dieu à Samuel. Celui-ci, encore enfant, avait entendu à Silo la voix divine. La première fois qu'elle se fit entendre, l'enfant ne savait de qui elle provenait, I Sam., III, 7, parce que la parole de Dieu ne lui avait pas encore été manifestée. Du reste, elle était rare à cette époque, et les visions n'avaient pas lieu, 1. Au troisième appel, Héli comprit que le Seigneur parlait à Samuel, 2. Au quatrième, l'enfant, obéissant aux recommandations du prêtre, dit : « Parlez, Seigneur, votre serviteur écoute, » 10, et le Seigneur lui annonça le sort qu'il réservait à la famille d'Héli, 11-14. Samuel craignait de rapporter au prêtre la *vision,* הַמַּרְאָה, 15. Interrogé, il répéta les paroles divines, 16-18. Samuel fut dès lors connu dans tout Israël comme un prophète, 20, 21. Cf. II Par., XXXV, 18. Il porte spécialement dans l'Écriture le nom de voyant. I Par., IX, 22; II Par., XXVI, 28; XXIX, 29.

Quelques autres personnages cependant sont dits voyants. David appelle ainsi le prêtre Sadoc. II Sam., XV, 27. Le prophète Hanani, qui vivait sous le règne d'Asa, porte aussi ce nom. II Par., XVI, 7, 10. Isaïe, XXX, 10; XXXII, 3, emploie poétiquement le pluriel *rô'îm.* On en a conclu que le nom de voyant a cessé d'être usité après le règne d'Asa. Quoi qu'il en soit, ces simples attributs ou ces substantifs absolus ne nous apprennent rien sur la signification du nom. Toutefois, de l'histoire de Samuel il ressort que le voyant recevait la vision et entendait la parole de Dieu pour les manifester aux autres.

2° *Le ḥôzéh ou voyant.* — Étymologiquement, ce nom a la même signification que *rô'éh.* Il vient, en effet de la racine חזה, *ḥâzâh,* « voir ». Il en est le participe *kal,* pris substantivement, et dans l'usage, il désigne, comme *rô'éh,* le prophète voyant. Il est plus fréquemment employé que le précédent, surtout à partir d'Amos. Il désigne cependant des prophètes antérieurs. Gad est le *ḥôzéh* de David, II Sam., XXIV, 11; I Par., XXI, 9, ainsi que Héman, I Par., XXV, 5, Asaph, I Par., XXIX, 30, et Idithun. II Par., XXXV, 15. Addo, qui a écrit l'histoire de Salomon et de Roboam, est dit aussi *ḥôzéh* II Par., IX, 29; XII, 15. Quelques critiques en ont conclu que le *ḥôzéh* était le prophète attaché à la famille royale, tandis que le *rô'éh* était un voyant s'occupant des affaires des simples particuliers. Mais le *ḥôzéh* Jéhu, fils d'Hanani, avait fait des reproches à Josaphat. II Par., XIX, 2. L'histoire d'Amos à Béthel, VII, 12-17, est surtout en opposition avec cette conclusion. Amasias interdit à Amos, qu'il appelle *ḥôzéh,* de prophétiser à Béthel, qui est le sanctuaire du roi, une maison royale. Si le *ḥôzéh* avait été le voyant de la cour royale, Amos n'aurait pas reçu ce nom de la bouche d'Amasias. Des *ḥôzim* avaient parlé à Manassé au nom du Seigneur. II Par., XXXIII, 18. Il y avait eu, d'ailleurs, en Israël et en Juda des *ḥôzim* qui avaient manifesté les ordres du Seigneur. II (IV) Reg., XVII, 13. Ils avaient vu les visions de Dieu, *ḥâzôn,* et reçu ses révélations pour les communiquer aux hommes. Voir PROPHÉTIE.

Cependant, le pluriel, *ḥôzim,* a spécialement désigné les faux prophètes. Michée, III, 7, les nomme avec les devins et il annonce leur confusion : ils n'auront pas de « réponse de Dieu ». La nuit leur servira de vision et les ténèbres de divination, 6. Le prophète lui-même, au contraire, est rempli de la force de l'esprit du Seigneur, 9. Isaïe, XXIX, 10, parle aussi des faux prophètes de Juda, qui voient des visions, mais que Dieu couvrira de sommeil et dont il fermera les paupières, de sorte que la vision sera pour eux comme un livre scellé, dans lequel ils ne pourront lire, 11, 12. Les Juifs incrédules refusaient de croire les vrais voyants et demandaient aux faux prophètes de leur annoncer ce qui leur plaisait et d'avoir des visions fausses et erronées. Is., XXX, 10. Cf. Ezech., XIII, 9, 16; XXII, 28.

Bien que le nom de *ḥôzéh* ait servi en dernier lieu à nommer les faux prophètes, primitivement il désignait le vrai prophète considéré comme un homme dont les yeux ne sont pas fermés aux visions divines, qui les voit, qui lit la réponse de Dieu et qui la communique aux autres. Il était donc synonyme de *rô'éh.* La seule différence entre ces deux dénominations est que la seconde a été appliquée aux faux prophètes et la première pas.

3° *Le nâbî' ou interprète de Dieu.* — *a) Étymologie.* — L'origine de ce nom est incertaine et sa signification étymologique douteuse. On l'a recherchée dans l'hébreu ou dans d'autres langues sémitiques. Si *nâbî'* ne peut venir de נבא, *nâbâ,* qu'il est impossible de décomposer en une racine inconnue בא, *bâ',* « parler », et en la préposition ב, ayant le sens de κατά *nâbâ'* signifierait alors « convaincre par la parole », et le *nâbî'* serait un homme puissant en discours), on a cherché plus ou moins heureusement à le rattacher à d'autres racines : ou bien à נבע, *nâbâ',* signifiant « bouillonner » et par suite « répandre abondamment des paroles », et dont נבא *nâbâ',* est la forme adoucie par le changement de *aïn* en *aleph;* ou bien à נוב, *nûb,* « sortir, pousser, germer », ou à sa racine bilittère נב, *nb,* exprimant un mouvement quelconque du dedans au dehors, quels qu'en soient le point de départ et le moteur, de sorte que le *nâbî'* serait l'homme qui émet des paroles, des oracles, et qui est orateur. Les critiques qui soutiennent que le mot ne dérive pas d'une racine hébraïque ou au moins n'a pas de racine dans l'hébreu de la période historique, le font provenir d'autres langues sémitiques, soit de l'arabe *nabaa,* « annoncer » une nouvelle, porter un ordre, soit de l'assyrien *nabû,* qui signifie « crier, publier, annoncer » et d'où dérive le nom du dieu babylonien Nabo, dieu de la sagesse et de la science, de la parole et de l'écriture, voir t. IV, col. 1434-1436, de sorte que *nâbî'* signifierait celui qui parle de la part de Dieu, l'orateur divinement inspiré.

b) Forme grammaticale. — Les hébraïsants ont reconnu au mot hébreu *nâbî'* une forme passive ou active et ont précisé en conséquence la signification passive ou active du nom. Si on considère le mot *nâbî'* comme un participe passif *qâtîl,* le *nâbî'* est un homme à qui il est parlé, qui entend une voix intérieure, mystérieuse et intelligible pour lui seul et qui ne parle que sous l'action d'un révélateur, un homme qui est donc inspiré. C'est pourquoi les actes des prophètes sont toujours exprimés dans la Bible par des verbes au *niphal* et à l'*hithpahel,* qui sont deux formes passives. Mais même en admettant la justesse de ces observations, des grammairiens plus récents ont remarqué que les participes passifs, devenus substantifs, ont perdu la signification passive et ont un sens actif; ainsi פָּקִיד, *pâqîd,* surveillant, קָצִיר, *qaṣîr,* moissonneur, נָדִיב, *nâdîb,* noble, prince, נָגִיד, *nâgîd,* chef, רָכִיל, *râkîl,* calomniateur, etc. D'ailleurs, le niphal est plutôt la forme réfléchie du *qal* et l'*hithpahel* la forme réfléchie du *phel.* Par suite נִבָּא et הִתְנַבֵּא, qui sont souvent employés l'un pour l'autre, ont la signification réfléchie et veulent dire : « se montrer prophète. » נָבִיא, a donc plutôt une forme active et désigne « celui qui parle », non pas sans doute en son nom propre, mais bien au nom d'un autre.

c) Signification d'après l'usage biblique. — Du reste, l'usage a fixé le sens du mot, et l'usage a, pour déterminer le sens, plus de valeur que l'étymologie et la forme grammaticale. Or, le passage classique qui détermine le sens usuel du mot, est le récit de l'Exode, VII, 1, 2. Moïse avait été chargé par Dieu de transmettre à Pharaon ses volontés au sujet des Israélites opprimés. Il objecta que ses lèvres étaient incirconcises, Exod., IV, 10; VI, 10-12, 29-30, et qu'il éprouvait de la difficulté à parler. Or, Dieu lui donna Aaron pour *nâbî'*; il parlera à sa place. Moïse dira à son frère tout ce que Dieu lui communiquera, et Aaron le transmettra à Pharaon, non pas comme truchement, mais comme porte-parole. De même, à l'égard des Israélites, Aaron sera « la bouche de Moïse ». Exod., IV, 14-16. Voir t. IV, col. 1194. Le *nâbî'* de Dieu était pour Dieu ce qu'Aaron était pour Moïse. Dieu mettait dans sa bouche les paroles qu'il voulait lui faire dire; lui-même, il ne disait que ce que Dieu voulait lui faire dire. Il était donc le porte-parole de Dieu, non pas seulement un inspiré, qui reçoit une révélation, mais un représentant officiel, chargé de parler au nom et à la place de Dieu, un orateur, un prédicateur qui dit aux hommes ce que Dieu veut leur faire savoir.

La manière dont Jérémie reçut la mission prophétique confirme cette interprétation. Dieu lui révèle qu'il l'avait choisi dès le sein de sa mère pour être son *nâbî'* auprès des nations. Jer., I, 4, 5. Le fils d'Helcias répond qu'il ne sait ou ne peut parler avec l'autorité nécessaire, parce qu'il n'est encore qu'un enfant. Dieu l'encourage, confirme sa mission prophétique, lui promet sa protection, touche ses lèvres sur lesquelles il mettra les paroles que le prophète aura à prononcer, 7-10. Cf. V, 14. Jérémie dit les paroles divines qu'il a entendues, I, 11-13, etc. Il parle donc par délégation divine et il est

l'interprète des volontés de Dieu auprès des hommes.

Le nom de *nâbî'*, ayant cette signification, a remplacé l'ancien nom de *rô'éh* et est devenu d'un emploi universel pour désigner les représentants de Dieu en Israël. I Sam., IX, 9. Il a toujours caractérisé un homme qui parle au nom de Dieu et qui répand des oracles divins. Tout ce qui va suivre confirmera cette explication.

4° *Le* προφήτης *des Septante*. — Ce mot grec traduit régulièrement, dans la version grecque dite des Septante, le nom *nâbî'* appliqué aux vrais prophètes, et quelquefois *rô'éh*, I Par., XXVI, 28; II Par., XVI, 7, 10, et *hôzéh*. II Par., IX, 2; XXIX, 30; XXXV, 15. Il faut exposer la véritable signification de ce nom, duquel viennent le mot latin *propheta* et le nom français *prophète*.

a) *Étymologie*. — Les Pères et les théologiens ont donné diverses explications de ce nom. Eusèbe de Césarée, *Demonst. ev.*, l. V, prolog., t. XXII, col. 345, le faisait dériver de προφαίνειν et lui donnait la signification de communication par le Saint-Esprit des choses futures et cachées. Saint Thomas a adopté une dérivation analogue, puisqu'il séparait προ, *procul*, et φανος, *apparitio*, et il en a conclu que la prophétie consistait principalement dans la connaissance surnaturelle des choses inconnues. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXI, a. 1. Suarez, *De fide*, disp. VIII, sect. III, n. 1, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 227, l'a rejetée à juste titre comme n'ayant aucun fondement dans la langue grecque. Ce théologien préférait une autre étymologie, communément admise, qui fait venir ce mot de προφαναι, « dire à l'avance, » et qui considère la prophétie comme une prédiction de l'avenir. Cette interprétation était déjà acceptée par saint Irénée, *Cont. hær.*, l. IV, c. XX, n. 4, t. VII, col. 1034; par saint Ambroise, *De benedictione patriarcharum*, l. II, n. 7, t. XIV, col. 676; par saint Basile, *In Isa.*, prœm., n. 3; l. III, t. XXX, col. 224, 284; par saint Chrysostome, *In Vidi Dominum*, hom. II, n. 2, t. LVI, col. 111; et par saint Grégoire le Grand, *In Ezech.*, l. I, hom. I, n. 1, t. LXXVI, col. 786. Elle a donné naissance à l'opinion vulgaire, qui ne reconnaît dans les prophètes que des prédiseurs de l'avenir. Mais tout en admettant cette dérivation, on peut et on doit, semble-t-il, lui donner une meilleure explication. Dans προφήτης, la préposition πρό n'est pas une particule de temps. Comme dans les mots composés analogues, πρόβοσκος, vice-pasteur, πρόβουλος, qui prend conseil pour un autre, πρόδικος, qui traite l'affaire d'autrui, προηγορεῖν, parler à la place d'autres, etc., et en latin, *proconsul*, *procurator*, *proprætor*, *propugnator*, etc., elle signifie « à la place de ». Le προφήτης est donc celui *qui pro alio loquitur*, et il exprime ainsi très bien le sens de *nâbî'*.

b) *Signification*. — Du reste, προφήτης, chez les écrivains grecs profanes, signifie *interprète*, et non *prédiseur de l'avenir*. Denys d'Halicarnasse appelle les prêtres προφῆται τῶν θεῶν, c'est-à-dire les interprètes des choses divines. Platon dit que les poètes sont Μουσῶν προφῆται. Thémistius, *Orat.*, XXIII, nomme προφήτης, celui qui explique Aristote. Philon a plusieurs fois présenté les prophètes d'Israël comme les interprètes de Dieu, qui ne disent que ce que Dieu leur fait dire. Les Pères, même ceux qui admettaient l'étymologie tirée de προφάναι, ont donné cette signification. S. Chrysostome, *In Act.*, hom. XIX, 5, t. LX, col. 156; *In I Cor.*, hom. XXXVI, 4, t. LXI, col. 311; S. Augustin, *Quæst. in Heptateuch.*, II, 17, t. XXXIV, col. 601; *Synopsis Sac. Script.* (attribuée à saint Chrysostome), t. LVI, col. 317. Les commentateurs catholiques, à partir du XVIIe siècle, ont généralement adopté cette interprétation, qui n'est pas, comme on le prétend quelquefois, une découverte de l'exégèse moderne.

II. D'APRÈS LEUR MANIÈRE D'AGIR. — Tout ce que disent et font les prophètes, ils le disent et ils le font, non pas en leur nom personnel, mais au nom de Dieu. Beaucoup de leurs oracles oraux ou écrits débutent par ces mots : « Ainsi parle le Seigneur. » I Sam., X, 18; XV, 2; I (III) Reg., XIII, 2; XXII, 11; II (IV) Reg., VII, 1; Is., VII, 7; Jer., II, 2; XIX, 1; Ezech., V, 5, 8; VI, 11; VII, 5; XI, 2, 7, 16; Amos, I, 2, 3, 6, 11, 13; II, 1, 4, 6; Abdias, 1; Agg., I, 2, 5, 7; Zach., I, 3, etc. Dieu lui ordonne de parler ainsi : « Le Seigneur dit ceci. » Jer., IX, 24; Ezech., XI, 17; XII, 23. Le prophète a entendu de la bouche de Dieu les paroles qu'il proclame. Ezech., III, 17; XXXIII, 7; Hab., III, 2. Il annonce la parole de Dieu. Is., I, 10; XXVIII, 14; Jer., II, 4, 31; VII, 2; IX, 20; Ezech., VI, 3; XIII, 2; XX, 47; Ose., IV, 1; Amos, VII, 16, etc. Dieu lui ordonne de proclamer ce qu'il lui a dit. Jer., XIX, 2; Ezech., III, 4. C'est Dieu qui parle par sa bouche. Is., LII, 6; Ezech., XVII, 21. La parole du Seigneur lui a été dite. Ezech., VI, 1; VII, 1; XI, 14; XII, 1, 5, 17, 21, 26; XIII, 1, etc. Bref, ce que le prophète dit n'est pas le produit de son esprit, et toutes ses paroles sont des paroles divines. Or, rien n'est plus varié que leur objet. Elles ne concernent pas toutes l'avenir. Elles font connaître les résolutions que Dieu a prises, ses desseins. Elles sont généralement accompagnées d'avertissements et d'exhortations, de reproches, de menaces, de consolations. Elles forment parfois un discours entier. Le prophète manifeste donc toutes les volontés de Dieu, présentes et futures. Il est le porte-parole de Dieu, le médiateur de la révélation divine, l'organe de Jéhovah, l'interprète humain de la pensée divine, un orateur divinement inspiré. Philon en donnait déjà cette définition, et saint Pierre l'a déclaré : « Les saints hommes de Dieu ont parlé sous l'inspiration du Saint-Esprit. » II Pet., I, 21.

II. VOCATION ET INSPIRATION DIVINE DES PROPHÈTES. — Les prophètes d'Israël ne se sont pas introduits d'eux-mêmes dans le ministère qu'ils remplissaient. Dieu les suscitait parmi son peuple. Deut., XVIII, 18. Leur vocation, leur mission, leur inspiration sont divines; tous leurs actes, tous leurs oracles, ils les rapportaient à Dieu.

1° *Vocation et mission*. — Ce n'est ni de leur propre choix et de leur initiative privée ni par une éducation spéciale que les prophètes d'Israël ont commencé et rempli leur ministère. Amos était un simple berger de Thécué, I, 1; Dieu l'a pris derrière son troupeau et l'a envoyé prophétiser à Israël, VII, 14-15. Il est donc devenu prophète par vocation expresse et personne ne saurait aller à l'encontre de cet appel divin, ni les prêtres de Béthel ni les rois d'Israël. Ce n'est pas pour remplir un métier et gagner son pain qu'il prophétise comme le supposait Amasias, VII, 12; c'est pour obéir à l'ordre de Dieu. L'appel divin a été pour lui d'une clarté irrésistible; il a quitté son métier de berger et s'est exposé aux dénonciations et aux menaces d'Amasias. La parole divine l'a saisi et subjugué : « Dieu parle; qui ne prophétiserait? » III, 8. Dans une vision, Isaïe a entendu Dieu demander qui il enverrait; il s'est offert généreusement et il a reçu l'ordre d'annoncer à Juda les volontés divines, VI, 8, 9. Jérémie a été choisi par Dieu comme prophète dès le sein de sa mère. Comme Moïse, il veut repousser la mission qui lui est confiée. Dieu le fortifie, touche sa bouche pour la rendre éloquente et le charge d'une mission pénible, I, 4-10. Plus tard, quand l'accomplissement de sa mission lui attire le mépris de ses contemporains, il se plaint amèrement que Dieu l'ait fait prophète par force. Il avait voulu garder le silence; mais il a senti brûler dans ses entrailles et dans ses os un feu dévorant et il a été contraint de céder et de parler, XX, 7-9. Cf. IV, 19-26; XV, 10, 15. Ézéchiel a reçu de Dieu, lui aussi, la mission de parler aux Israélites coupables et de ne pas craindre leur opposition, II, 1-6. Les autres prophètes, bien qu'ils ne nous aient fait connaître ni l'époque ni le mode de leur vocation, étaient cependant choisis par

Dieu comme ses représentants et envoyés vers ceux à qui le Seigneur voulait révéler ses volontés, ordres ou menaces. Dieu lui-même l'affirme par la bouche de Jérémie, XLIV, 4.

2° *Inspiration.* — Dieu ne se borne pas à envoyer ses prophètes et à les charger de parler en son nom; il met sur leurs lèvres ce qu'ils doivent prêcher et annoncer de sa part, il inspire et dirige tous leurs actes et toutes leurs démarches. L'action de Dieu sur ses envoyés est exprimée dans les Livres Saints en des formules nombreuses, variées et très expressives. Les unes la décrivent d'une façon générale, d'autres en précisent la nature, tout en la laissant cependant encore dans une mystérieuse obscurité qu'il est impossible de dissiper.

La main du Seigneur est sur son prophète, Ezech., I, 3; III, 22; XXXIII, 22, avant qu'il ne lui parle; elle tombe sur lui et il a une vision, Ezech., VIII, 1; elle le conduit dans l'Esprit de Dieu. Ezech., XXXVII, 1; XL, 1. Elle faisait courir Élie devant le char d'Achab. I (III) Reg., XVIII, 46. L'Esprit du Seigneur est sur Isaïe, LXI, 11. Michée, III, 8, a été rempli de sa force, de son jugement et de sa puissance. Cet Esprit se précipite sur Ézéchiel pour lui parler, XI, 5; il l'enlève et l'emporte au lieu où il doit porter son message, III, 12, 14; il pénètre en lui, le fait tenir debout et lui parle, III, 24. Dieu a inspiré par son Esprit les paroles des anciens prophètes. Zach., VII, 12. Aussi le prophète est-il l'homme de l'esprit, איש הרוח, qu'Israël coupable tient pour un insensé, Ose., IX, 7, mais qui ne peut mentir. Mich., II, 11. Cette action de l'Esprit divin s'était produite aussi sur les prophètes d'action. L'Esprit de Dieu s'était précipité sur Balaam, Num., XXIV, 2; il était venu sur Azarias, fils d'Oded, II Par., XV, 1, sur Jahaziel, II Par., XX, 14; il avait revêtu Zacharie, fils de Joïada. II Par., XXIV, 20. L'annonce de la multiplicité des prophètes aux temps messianiques est faite sous l'image d'une effusion de l'Esprit divin sur toute chair. Joel, II, 28, 29. Cet esprit qui animait les prophètes d'Israël, venait donc du dehors; il était étranger à leurs personnes; il dirigeait leurs actes et il les poussait eux-mêmes à parler.

Son action est précisée ailleurs et présentée comme une révélation divine. Dieu lui-même met ses propres paroles sur les lèvres des prophètes, Deut., XVIII, 18, qu'il a purifiées. Is., VI, 5-7; Jer., I, 9. Il parle aux prophètes pour leur révéler ses secrets. Amos, III, 7. Il montre l'objet des visions. Amos, VII, 1, 4, 7; VIII, 1. Consulté et interrogé, il ne répond que s'il le veut. Ezech., XIV, 3. Le prophète doit attendre que Dieu lui réponde. Hab., II, 1. Quand le peuple demande une consultation, il prie le Seigneur de donner une réponse qui n'est accordée qu'au bout de dix jours. Jer., XLII, 4, 7. En vain le prophète voudrait-il devancer l'heure et apprendre de force la parole de Dieu. Il n'obtient de révélation que si Dieu veut la lui accorder. Pour punir son peuple, Dieu ne donne plus de visions à ses prophètes. Lament., II, 9. Mais quand Dieu a ouvert la bouche de son prophète, celui-ci ne peut plus se taire. Ezech., XXXIII, 22. Les prophètes ne parlent donc pas d'eux-mêmes et par leur propre volonté; c'est l'Esprit qui les inspire. II Pet., I, 21. Leurs paroles ne sont pas le fruit de leurs réflexions personnelles, ni la conséquence de leurs raisonnements. Elles leur viennent du dehors, sont mises par Dieu sur leurs lèvres, ou au moins leurs pensées sont produites dans leur esprit par une force supérieure, l'Esprit de Dieu, qui les fait agir et parler et qui anime toute leur conduite. Sur la manière dont Dieu agissait sur les prophètes et leur communiquait ses volontés, voir PROPHÉTIE.

Les prophètes n'ont pas décrit leur état psychologique, tandis qu'ils recevaient les communications divines. Ils avaient le sentiment intime de posséder la vérité communiquée par Dieu. Toutefois, quelle qu'ait été la façon dont l'Esprit divin agissait sur l'intelligence des prophètes, il laissait leur personnalité intacte; il ne leur enlevait pas la conscience de leurs actes et n'apportait aucun trouble ni aucune modification dans l'exercice régulier et normal de leur intelligence et de leur liberté. Quoique inspiré, le prophète agissait, pensait et parlait comme les autres hommes. Ses pensées et ses paroles étaient celles de Dieu; il avait compris la révélation qui lui avait été faite, et il la publiait comme il eût fait pour ses propres idées. En parlant et en agissant, il parlait et agissait au nom de Dieu, parfois comme s'il était revêtu de la personnalité de Dieu qui parlait par sa bouche; il n'avait néanmoins rien perdu de son activité personnelle. Quand les prophètes s'exprimaient comme s'ils avaient été Dieu lui-même, quand ils lui attribuaient leurs discours, ils formulaient la pensée divine dans leur langage propre, avec les couleurs de leur imagination et la chaleur de leurs sentiments. Ils empruntaient leurs images à leur milieu social, et ils donnaient parfois l'empreinte de leur esprit à la pensée de Dieu. Ils avaient reçu de Dieu les ordres à communiquer, les vérités à manifester, l'impulsion pour agir et parler; mais dans l'exercice de la communication des pensées divines aux autres, ils gardaient le libre usage de leurs facultés. Ils n'ont pas laissé d'indice que, même dans la vision, ils aient été ravis en extase. Ils ne disent pas que, tandis que leur esprit percevait la vérité que Dieu leur manifestait, ils avaient perdu conscience des choses extérieures. Il n'y a donc pas lieu, d'ordinaire, de parler d'extase prophétique, au moins dans le sens antique d'hommes qui parlent étant hors d'eux-mêmes et sans l'usage de leurs facultés naturelles. Leur esprit avait dû parfois, peut-être, se fixer si attentivement sur la vérité révélée par Dieu, surtout lorsqu'elle était présentée à leur imagination sous des images, qu'au moment de sa manifestation surnaturelle, il avait perdu, partiellement ou totalement, conscience des choses extérieures. Mais cette abstraction d'esprit ne durait que pendant la perception de l'objet révélé; elle n'avait pas fait cesser la pleine conscience intérieure, et l'acte de perception accompli, le prophète gardait le souvenir distinct de ce qu'il avait vu ou de ce qu'il avait éprouvé, et il le manifestait avec l'usage plénier de sa liberté et de ses autres facultés naturelles. L'extase prophétique, quand elle s'est produite, différait donc de la μανία des devins antiques et n'avait rien de commun avec leur délire ou leur démence. Le prophète savait toujours ce qu'il prophétisait, quoiqu'il pût cependant ne pas saisir toujours toute la portée de ses oracles. Sur les prophètes exaltés et hors d'eux-mêmes, voir PROPHÉTISME.

Il est clair enfin que les prophètes d'Israël ne sentaient pas constamment en eux ni toujours au même degré, quand elles se produisaient, l'influence et l'action de Dieu. Leur inspiration n'était pas continue ni habituelle. Quoique leur mission ait été ordinairement perpétuelle, tout ce qu'ils faisaient et disaient n'y avait pas un rapport nécessaire. Quand ils remplissaient leur mission, ils étaient poussés par l'Esprit de Dieu, et alors leurs paroles et leurs actes étaient inspirés, bien que Dieu ne leur ait pas fait de nouvelles révélations. L'inspiration divine avait donc lieu pour eux par intermittence. Le prophète Nathan avait de lui-même encouragé le roi David dans son projet de bâtir un temple au Seigneur; mais, la nuit suivante, Dieu lui révéla que David ne réaliserait pas son dessein qui serait accompli par son fils. II Sam., VII, 3-13. Dieu ne parlait à Élie que dans des cas particuliers et à de longs intervalles. I (III) Reg., XVII, 2, 8; XVIII, 1. Si Élisée reçoit une double part de l'esprit d'Élie, II (IV) Reg., II, 9, 10, 15, Dieu lui avait caché la douleur de la

Sunamite privée de son fils unique, II (IV) Reg., IV, 27; et le prophète irrité a besoin d'un harpiste pour calmer sa colère et le prédisposer à recevoir la révélation divine. II (IV) Reg., III, 11-20. Les oracles des prophètes écrivains n'étaient pas proférés à jet continu. Chacun a eu son occasion propre et le prophète ne recevait les révélations divines que lorsque Dieu le voulait et dans la mesure même où il le voulait.

III. Manière dont les prophètes manifestaient les volontés divines. — 1° *De vive voix et par la parole.* — Les prophètes, étant essentiellement des orateurs et des prédicateurs qui parlaient au nom de Dieu et sous son inspiration, ont exercé leur mission surtout par la parole. Tous les anciens prophètes, qu'on appelle prophètes d'action ou non-écrivains, n'ont agi sur leurs contemporains que par leurs oracles promulgués de vive voix et par leurs discours. Élie, Élisée et d'autres n'ont laissé aucun recueil de leurs prophéties. Ce n'est que vers le milieu du VIIIe siècle que commence la prophétie écrite et encore les prophètes de cette époque, avant de faire eux-mêmes ou de laisser faire la collection de leurs oracles, les avaient prononcés de vive voix en public. Amos, le plus ancien peut-être des prophètes écrivains, lorsqu'il paraît pour la première fois à Béthel, parle au peuple et au prêtre Amasias. On peut légitimement supposer qu'il a communiqué les autres messages de Dieu par la parole avant de les rédiger par écrit. Jérémie a prophétisé pendant 23 ans sans écrire, et ce ne fut qu'après ce long laps de temps que Dieu lui ordonna de prendre un rouleau et d'y consigner ses précédents oracles, XXXVI, 1, 2. Il avait, du reste, prononcé quelques-uns d'entre eux dans la cour du Temple de Jérusalem, XXVI, 2. Beaucoup de prophéties ont la forme de discours qui ont sans doute été dits avant d'être couchés par écrit. La parole était certainement à cette époque le moyen le plus efficace de faire connaître et de propager les oracles divins.

On peut donc penser que la plupart des prophètes écrivains ont été orateurs avant de devenir écrivains. Ce n'est qu'après avoir fait entendre aux oreilles de leurs contemporains les volontés divines qu'ils les ont consignées par écrit. Leurs écrits ne sont donc qu'une reproduction de leur prédication. Vraisemblablement, les discours des prophètes n'étaient pas reproduits par eux intégralement, textuellement, sténographiquement. A moins qu'il ne s'agisse d'oracles écrits pour être lus, la reproduction n'est pas faite *in extenso*, mais seulement sous forme de citations partielles ou même de simples résumés. Jérémie, commençant à dicter ses prophéties après 23 ans de ministère, ne se souvenait plus textuellement des paroles qu'il avait prononcées, et il n'a pu les reproduire littéralement. Les écrits de beaucoup de prophètes sont donc des recueils d'extraits ou de spécimens de leur prédication. Ils y ont résumé et condensé eux-mêmes la substance de leur enseignement, les thèmes qu'ils avaient vraisemblablement traités et développés à diverses reprises. Parfois cependant, le texte primitif a été reproduit intégralement. On peut penser qu'il en a été ainsi de ces discours rédigés sous forme poétique, en strophes régulières et avec refrain répété.

2° *Par écrit.* — Toutefois, certaines parties des livres prophétiques n'ont probablement pas été prononcées de vive voix, mais ont été publiées seulement par écrit. Ainsi les prophéties d'Osée paraissent être moins des discours que des oracles écrits pour être répandus parmi le peuple et communiqués par la lecture. Isaïe, qui avait été à la rencontre d'Achaz pour lui dire les menaces divines, VII, 3-25, voulut, parce que sa mission était mal vue du peuple, lire la révélation et fermer avec un sceau la doctrine parmi ses disciples, VIII, 16; ce qui signifie qu'il résolut de ne plus la répandre en public, et de la réserver à un petit groupe de fidèles. S'il n'avait pas pensé alors à la laisser par écrit, il reçut plus tard de Dieu l'ordre d'écrire les instructions du Seigneur, XXX, 8. Il est possible que toute la seconde partie de son livre, XL-LXVI, dont la composition est si régulière, n'a été publiée que par écrit. Quand Jérémie eut dicté à Baruch ses oracles antérieurs et les eut réunis en un volume, il en fit lire publiquement une partie au peuple, XXXVI, 4-10, et aux princes, 11-19. On les lut aussi au roi, qui jeta le volume au feu, 20-25. Jérémie dicta à son secrétaire un volume plus complet que le précédent, 27-32. Le livre de Baruch a été écrit tout entier pour être lu aux Juifs exilés à Babylone, Bar., I, 1-4, ainsi que la lettre que Jérémie adressa aux mêmes captifs. Bar., VI. L'ordre et la disposition du livre d'Ézéchiel font penser que le prophète l'a écrit d'un seul jet, quoique quelques parties soient la reproduction de discours précédents, III, 10-15; XX, 2-44; XXIV, 18-27; XL, 4. On estime que le plan de restauration religieuse, dressé par lui, XL-XLVIII, n'a pas été destiné à être lu en public. Toutefois, Ézéchiel n'a pas été seulement un prophète de cabinet, comme on l'a dit, il a été aussi bien que ses devanciers un orateur en contact immédiat avec les exilés; mais il a composé lui-même le recueil de ses prophéties. On a donc eu tort de prétendre que, pour lui, la vision prophétique n'était plus une expérience réellement éprouvée et qu'elle était devenue un genre littéraire, une simple forme dont se revêtait la pensée de l'écrivain. Le livre de Daniel a été composé pour être lu, et ses oracles ne semblent pas avoir été publiés de vive voix, avant leur publication littéraire.

Les recueils d'oracles prophétiques ont vraisemblablement été formés pour la plupart par les prophètes eux-mêmes qui réunissaient ainsi, groupaient l'ensemble de leurs oracles, dont quelques-uns peut-être avaient primitivement été rédigés sur des feuilles volantes. Il n'est pas certain toutefois que tous aient fait la collection de leurs prophéties. Quelques-uns ont pu laisser ce soin à leurs disciples. Les oracles d'Isaïe et de Jérémie ne semblent pas avoir eu, dès le début, une destination publique. Ces prophètes les avaient gardés dans le cercle étroit de leurs disciples. Plus tard, les livres prophétiques furent communiqués au peuple, et tous finirent par être reconnus officiellement et publiquement comme la parole de Dieu. La prophétie écrite a ainsi exercé une plus grande influence que la prophétie simplement orale. Après avoir produit son effet immédiat dans les milieux auxquels elle était destinée, elle a transmis aux siècles suivants et à toutes les générations juives et chrétiennes la révélation divine.

3° *Par actions symboliques.* — Souvent, les volontés divines étaient manifestées au peuple et rendues tangibles en quelque sorte par des actions symboliques, accomplies par les prophètes et racontées dans les Livres Saints. Les prophètes d'action en ont accompli aussi bien que les prophètes écrivains. En coupant son manteau en douze parts et en en donnant dix à Jéroboam, le prophète Ahias annonçait symboliquement le schisme de dix tribus. I (III) Reg., XI, 29-39. Le fils du prophète, qui se fait battre et blesser et qui se présente au roi Achab sur le chemin, voulait par sa conduite attirer l'attention du roi et lui faire mieux comprendre le tort qu'il avait eu de s'allier avec Bénadad. I (III) Reg., XX, 35-43. Les mariages d'Osée avec Gomer et avec une femme débauchée ne sont, probablement, ni une fiction allégorique, ni une simple parabole, ni des actes accomplis en vision, mais des histoires vraies, symbolisant la conduite d'Israël à l'égard de Dieu. Voir t. IV, col. 1909-1912. Isaïe, 1-4, écrit sur une grande tablette en grands caractères et devant témoins le nom prophétique qu'il donnera au fils qui lui naîtra bientôt. Ce prophète, nu et déchaussé, parcourt Jérusalem, comme s'il était un prisonnier de guerre, pour figurer les captifs

que le roi d'Assyrie, dans la campagne commencée, emmènera d'Égypte et d'Éthiopie, xx, 1-6. Jérémie cache sa ceinture de lin au bord d'un cours d'eau et va la reprendre plus tard, toute pourrie et impropre à aucun usage, pour annoncer le châtiment que Dieu tirera de Juda, auquel il s'est attaché comme la ceinture s'attache aux reins d un homme, xiii, 1-21. Un potier, sous les yeux du prophète, change la destination du vase qu'il façonne : ce qui signifie que Dieu, lui aussi, peut modifier ses plans, xviii, 1-10. Jérémie brise ensuite devant témoins un vase acheté chez ce potier pour figurer la destruction prochaine de Jérusalem, xix, 1-13. Il met un joug sur ses épaules en vue de représenter l'asservissement de Juda par Babylone et d'annoncer au roi que Dieu lui commande de se soumettre à ses vainqueurs, xxvii, 2-13, malgré les prédictions trompeuses des faux prophètes. Hananias, l'un d'eux, brise le joug symbolique porté par Jérémie, et ce prophète contredit son adversaire et prédit sa mort prochaine, xxviii, 1-17. Il achète un champ à Anathoth, et cet achat, fait sous l'impulsion divine, est l'emblème et le gage des bénédictions que Dieu réserve aux captifs après leur retour, xxxii, 6-44. Réfugié en Égypte, il cache de grandes pierres pour prédire l'invasion du pays par Nabuchodonosor, xliii, 8-13. Après avoir écrit sa prophétie annonçant la ruine de Babylone, il remet le rouleau à Sarias, qu'il envoie à Babylone pour le lire, l'attacher ensuite à une pierre et le jeter au milieu de l'Euphrate, afin de symboliser la submersion de la grande ville, li, 59-64. Ézéchiel mange un rouleau d'écriture qui lui est présenté, et ce symbole figure le message dont il est porteur, ii, 8-iii, 3. Il reçoit l'ordre de s'enfermer dans sa maison et d'y garder un silence absolu pour montrer que les Israélites exaspèrent Dieu, qui ne veut plus leur parler, iii, 24-27. Il trace sur une brique un plan de Jérusalem assiégée et représente lui-même les assaillants, iv, 1-3. Couché sur le côté gauche pendant 390 jours, il représente la durée des iniquités d'Israël; couché ensuite sur le côté droit durant 40 jours, il figure celle des péchés de Juda, un jour étant pour une année; après quoi. il prophétise contre Jérusalem assiégée, iv, 4-8. Sa nourriture répugnante, malgré l'adoucissement obtenu, et sa boisson seront mesurées comme le signe du sort misérable auquel seront réduits les assiégeants, iv, 9-17. Il coupe enfin sa chevelure, la livre au feu, au rasoir et au vent, pour signifier qu'un petit nombre seulement des habitants de Jérusalem survivra, v, 1-17. En présence des exilés, il simule un départ hâtif pour un voyage, et il explique que cette scène représente le roi Sédécias et les habitants de Jérusalem qui devront émigrer au milieu des nations, xii, 1-16. La manière dont le prophète mange son pain et boit de l'eau, signifie la condition misérable à laquelle seront réduits les habitants de Jérusalem, xii, 17-20. Sa femme étant morte, il reçoit de Dieu l'ordre de ne pas en porter le deuil, afin de servir de signe à ses compatriotes, en prévision de la ruine prochaine de Jérusalem, xxiv, 15-24. Le livre de Zacharie raconte une seule action symbolique. Trois exilés, revenus de Babylone, avaient rapporté de l'or et de l'argent; le prophète doit en faire des couronnes qu'il placera sur la tête du grand-prêtre Josué et qui seront déposées dans le Temple de Jérusalem comme des mémoriaux de la reconstruction de ce Temple, ainsi prédite, vi, 6-16. Bien que quelques-unes de ces actions symboliques présentent des difficultés au point de vue de leur réalité historique, ce ne sont pas de simples figures de rhétorique comme le prétendait Reuss, mais plutôt des faits réels, accomplis sous les yeux des spectateurs afin de les impressionner plus vivement et de leur donner une saisissante leçon de choses.

IV. Preuves que les prophètes donnaient de la vérité de leur mission et de leur inspiration. — 1° *Les miracles.* — Les envoyés de Dieu justifiaient parfois leur mission divine, en accomplissant des prodiges. Ainsi, Dieu accorda à Moïse le pouvoir de faire des prodiges avec la verge qu'il tenait à la main ou de changer l'eau en sang pour l'accréditer auprès des Hébreux, Exod., iv, 1-19, 29-21, aussi bien qu'auprès de Pharaon. Exod., vii, 3-5, etc. L'autel de Béthel fut brisé et la main de Jéroboam desséchée pour confirmer la prédiction d'un prophète de Juda, réalisée plus tard dans la personne du roi Josias. I (III) Reg., xiii, 1-6. La résurrection de son fils fut pour la veuve de Sarephta une preuve certaine qu'Élie était un homme de Dieu et que la parole de Dieu était vraiment dans sa bouche. I (III) Reg., xvii, 23, 24. Le même prophète confondit les prophètes de Baal qui ne purent faire dévorer par le feu du ciel leurs victimes, et quand sa prière à Jéhovah eut été exaucée, le peuple entier proclama la puissance de son Dieu. *Ibid.*, xviii, 20-30. Dieu lui-même fait proposer à Achaz par Isaïe un signe en preuve de la vérité d'un oracle précédent. Is., viii, 7-12. La rétrogradation de l'ombre sur le cadran d'Ézéchias devait être pour ce roi une assurance divine de la vérité des promesses qui venaient de lui être faites de la part du Seigneur. Is., xxxviii, 5-8. Toutefois, les prophètes d'Israël ne se donnaient pas ordinairement comme thaumaturges, et l'accomplissement de signes et de prodiges semble n'avoir été qu'accidentel pour autoriser, de par Dieu, la mission de ces prophètes, en Israël.

2° *La réalisation de leurs oracles.* — La véritable marque distinctive des faux et des vrais prophètes était la réalisation ou la non-réalisation de leurs prédictions. Dieu lui-même avait révélé ce critère à Moïse. Deut., xviii, 20-22. Élie, au début de sa mission, prédit une sécheresse, qui se réalise aussitôt et cesse sur sa parole au bout de trois ans. I (III) Reg., xviii, 1-45. Dans sa lutte avec les faux prophètes d'Israël, Michée, fils de Jemla, prédit à Sédécias et au roi le sort qui les attend en confirmation de la vérité de sa prédiction. I (III) Reg., xxii, 25, 28. Élisée annonce aux vieillards qui l'entourent que le roi envoie quelqu'un pour le tuer, et à peine avait-il fini de parler que l'envoyé arrivait. II (IV) Reg., vi, 31-33. L'Israélite qui avait refusé de croire à l'abondance prédite par le même prophète, vit le fait réalisé, mais n'en profita pas, ainsi que l'homme de Dieu le lui avait déclaré. III Reg., vii, 1, 2, 16-20. L'événement justifia promptement la prédiction d'Élisée à Hazaël, qui devint roi de Syrie après le meurtre de Benadad. III Reg., viii, 13-15. Il en fut de même pour celle que ce prophète fit à Joas qui fut trois fois victorieux des Syriens, III Reg., xii, 14-19, 25, et pour celle qu'Isaïe fit à Ézéchias contre Sennachérib. III Reg., xix, 20-35. Les incursions des Chaldéens, des Syriens, des Moabites et des Ammonites dans le royaume de Juda sous le règne de Joachim réalisaient les paroles que Dieu avait fait prédire par les prophètes, ses serviteurs. III Reg., xxiv, 2. Amos, vii, 17, annonce au prêtre Amasias un châtiment personnel, qui a dû avoir une prompte réalisation. Dans sa discussion avec le faux prophète Hananie, Jérémie rappelait à son adversaire que les prophètes antérieurs avaient prédit des guerres, des dévastations et des famines, alors que lui annonçait la paix. L'événement devait vérifier leurs oracles. Jer., xxviii, 8, 9. Il donna tort à Hananie qui, lui-même, mourut dans l'année en punition de ses prédictions mensongères, 15-17. La réalisation des prophéties, faites ainsi à brève échéance, confirmait évidemment la mission divine de ceux qui les avaient faites. Mais toutes les prédictions ne devaient pas se réaliser sous les yeux des auditeurs. Aussi les incrédules reprochaient-ils fréquemment avec dérision aux prophètes le retard de leurs prédictions. Amos, v, 18; ix, 10; Is., v, 19; Ezech., xii, 21-28. De même, parce que les prophètes annonçaient aux Israélites prévaricateurs des châtiments, ont-ils été persécu-

tés. Matth., v, 12; Act., vii, 52; Heb., xi, 35-40.

3° *Le caractère moral de leur prédication.* — Le plus souvent, surtout quand ils luttent contre les faux prophètes, les voyants d'Israël, pour justifier leur mission, en appellent à leur droiture, à la conscience intime et profonde qu'ils ont de parler au nom de Dieu, au caractère moral de leur prédication dirigée exclusivement, malgré des obstacles sans nombre, à maintenir ou à ramener Israël dans la vraie religion, dans la bonne voie et dans la pratique du bien. Michée reproche à la maison de Jacob son impiété. S'il n'était un homme inspiré, il dirait des paroles mensongères, il verserait sur ses compatriotes le vin qui les tromperait, ii, 11. Les faux voyants de Juda se complaisaient dans des visions vaines et trompeuses. Is., lvi, 10. Du temps de Jérémie, ils trompaient le peuple, vi, 13, parce qu'ils disaient la vision de leurs cœurs et non ce qui sortait de la bouche du Seigneur, xxiii, 16. Ils empêchaient la conversion de Juda, xxiii, 22. Au temps de la captivité, les fausses prophétesses cousaient des coussins et altéraient la vérité pour tromper les âmes. Ezech., xiii, 17-23. Les faux prophètes séduisaient le peuple pour lui plaire et par amour du lucre. Mich., iii, 5, 11; Ezech., xiii, 19, 21. Du reste, ils étaient adonnés au vin. Is., xxviii, 7. Leurs pensées étaient exécrables et leur conduite mauvaise. Jer., xxiii, 12, 11, 22; xxix, 23; Soph., iii, 4. Cette dépravation morale trahissait la fausseté de leur inspiration feinte, et les distinguait des véritables prophètes, prédicateurs attitrés et officiels du culte moral de Jéhovah.

V. Rôle et influence des prophètes en Israël. — Puisque les prophètes étaient, en Israël, les représentants de Dieu, ses envoyés directs, leur intervention s'est manifestée dans tous les domaines dans lesquels Dieu voulait exercer ses droits sur son peuple choisi. Elle était éminemment religieuse et morale; mais comme le gouvernement d'Israël était théocratique, elle a nécessairement débordé sur la politique. Enfin, comme à partir du viiie siècle elle s'est exercée par des écrits, elle est devenue littéraire. Nous étudierons donc successivement le rôle religieux et moral, politique et littéraire des prophètes israélites.

1° *Rôle religieux et moral.* — Les prophètes n'ont pas été les créateurs du monothéisme, mais seulement ses ardents propagateurs. Voir t. iii, col. 1235-1237. S'ils luttaient contre les rois, c'est que ceux-ci pour la plupart, depuis Salomon, portaient le peuple par leurs exemples et leurs actes de gouvernement à l'idolâtrie et que le peuple se laissait facilement séduire. Les prophètes étaient les adversaires de l'idolâtrie et des cultes impurs des Philistins et des Syriens. Déjà, sous Samuel, les disciples des prophètes, à l'époque de la lutte contre les Philistins, propageaient par leurs réunions, leurs chants et leurs prières en commun le culte de Jéhovah; ils allaient par bandes errantes à travers le pays pour entraîner le peuple à leur suite. Sous Jéroboam Ier, les prophètes luttèrent contre le culte du veau d'or, établi à Béthel. Pendant le règne d'Achab, de ce roi qui avait introduit en Israël les idoles tyriennes, ils voulaient avant tout sauver la foi monothéiste. L'extermination des prophètes de Baal par Élie s'explique par la grandeur du danger (il était nécessaire de frapper un grand coup) et par les mœurs du temps. (C'étaient des représailles : n'avait-on pas exterminé les prophètes de Jéhovah?) C'était un combat de vie et de mort entre le culte du vrai Dieu et celui des fausses divinités. Les prophètes suivants repoussent tout mélange des pratiques idolâtriques avec la religion nationale. Voir t. iii, col. 810-813.

S'ils n'ont pas créé le monothéisme, ils l'ont cependant épuré et développé au moins dans les masses populaires. Ils travaillaient à répandre une connaissance, non pas spéculative et métaphysique, mais simple et pratique, de Dieu. Jéhovah, le Dieu des pères, était le seul Dieu du ciel et de la terre, supérieur à tous les êtres qu'il a créés, gouvernant le monde avec sagesse et puissance, d'une justice inflexible à punir les coupables, d'une bonté sans mesure pour ses fidèles adorateurs, enfin d'une sainteté si parfaite qu'il ne supportait aucune souillure. Ce Dieu unique et universel, souverainement bon et juste, quoique sévère et terrible, imposait un culte moral en esprit et en vérité et ne se contentait pas des sacrifices et des pratiques extérieures, auxquelles ne se joignaient pas les dispositions intérieures et les œuvres de justice. On a dit, à cause de cela, que la prédication des prophètes était antisacerdotale. Ils n'étaient pas les adversaires du culte mosaïque; ils défendaient, au contraire, sa spiritualité comme son intégrité contre les prêtres qui favorisaient avec l'idolâtrie la dévotion purement extérieure. Ils devenaient donc les guides religieux du peuple, et ils maintenaient la pureté des mœurs et des doctrines par leurs avertissements, leurs reproches et leurs menaces autant que par leurs exhortations et leurs encouragements. Ils rappelaient sans cesse à la nation juive son idéal religieux, jugeaient le passé et le présent d'après cet idéal dont ils annonçaient et préparaient la réalisation dans l'avenir. Ils se disaient des sentinelles, Is., lii, 8; Jer., vi, 17; Ezech., iii, 17; xxxiii, 6-7, et des gardiens, Is., xxi, 11, 12; lxii, 6, parce qu'ils veillaient à la sûreté de leur peuple. Cf. Ose., v, 1; ix, 8; Mich., vii, 4.

Les prophètes ont aussi fait progresser les idées morales en Israël. Ils ont tous été les protecteurs des pauvres et des opprimés et ils ont défendu les faibles contre les injustices et les tyrannies des puissants. Tout en prêchant la rétribution des actes, ils ont reconnu que le juste peut souffrir sans être coupable. Pour plus de détails, voir t. iv, col. 1263-1266. Cf. J. Brucker, *L'enseignement des prophètes,* dans les *Études,* août 1892, p. 554-580; Id., *L'Église et la critique biblique,* Paris (1908), p. 244-262.

2° *Rôle politique.* — Il a été souvent mal compris et mal jugé, sinon travesti : on a fait des prophètes d'Israël des ambitieux voulant tout dominer, le trône et l'autel; on les a représentés comme des tribuns et des révoltés. En réalité, ils ont simplement tenu la place que la constitution théocratique de leur nation leur assignait, et ils ont rempli la mission que Dieu leur imposait. Dans la constitution mosaïque, le prophète était, de par Dieu, une sorte de modérateur suprême, semblable à Moïse, un surveillant des rois comme des prêtres. Deut., xviii, 15-19. C'est le voyant Samuel qui, par révélation divine, oint Saül, le premier roi, I Sam., ix, 15-17; x, 1, et quand Saül eut été infidèle à sa mission, le même prophète fut chargé par Dieu d'oindre David, le chef d'une nouvelle dynastie. I Sam., xvi, 1-13. Pendant la révolte d'Adonias, Nathan avertit Bersabée et lui conseille de faire sacrer Salomon. I (III) Reg., i, 11-14. Il intervient lui-même et fait agréer à David les propositions de Bethsabée, 22-27; il concourt à l'onction de Salomon, 32-38, 44, 45. On ne doute pas que Nathan ne remplisse en cette circonstance son rôle de prophète. Du vivant de Salomon, Ahias se présente à Jéroboam et lui annonce qu'il règnera sur dix tribus, détachées de la dynastie salomonienne. I (III) Reg., xi, 29-39. Dès que Jéroboam élève un autel à Béthel et organise le culte des veaux d'or pour empêcher les Juifs d'aller adorer Jéhovah à Jérusalem, *ibid.*, xii, 26-33, un homme de Dieu vient de Juda prophétiser contre le nouvel autel. *Ibid.*, xiii, 1-10. Parce que ce roi a été idolâtre, Dieu, par la bouche d'Ahias, lui prédit la chute de sa dynastie. *Ibid.*, xiv, 7-16. Cette prophétie fut réalisée par la révolte de Baasa et l'extermination de tous les descendants de Jéroboam. *Ibid.*, xv, 27-30. L'usurpateur, ayant suivi les voies impies de son prédécesseur, apprit du prophète Jéhu sa mort prochaine

et la ruine de sa maison. *Ibid.*, XVI, 1-4, 7. Après deux ans de règne, Éla, fils de Baasa, fut détrôné par Zambri, 8-13. Amri fut la tête d'une nouvelle dynastie, qui fut idolâtre. Cependant, c'est en punition de l'usurpation de la vigne de Naboth par Achab qu'Élie prédit la chute de sa maison. *Ibid.*, XXI, 17-24. Seule, la pénitence d'Achab fit retarder la menace de ruine à la génération suivante, 27-29. Élisée envoya un fils de prophète sacrer Jéhu, II (IV) Reg., IX, 1-10, qui extermina la maison d'Achab. *Ibid.*, X, 10, 17. Parce que ce nouveau roi fut idolâtre, lui aussi, ses fils ne régnèrent que jusqu'à la quatrième génération, 30. Zacharie, en effet, périt assassiné. *Ibid.*, XV, 12. Les prophètes faisaient donc et défaisaient les rois d'Israël. Ils n'étaient pas pour cela des adversaires de la royauté par principes républicains. Aucun d'eux n'a prêché le renversement du trône au profit d'une constitution nouvelle. Par ordre de Dieu, ils substituaient roi à roi, maison à maison, et ils proclamaient le principe de la légitimité dynastique, tant que la dynastie était elle-même fidèle à sa mission. S'ils prenaient fait et cause pour un prétendant et favorisaient les usurpateurs, ce n'est pas par républicanisme, mais simplement par application rigoureuse du régime théocratique. Dès que le roi, donné par Dieu à Israël, manquait à son devoir et introduisait ou maintenait l'idolâtrie, il cessait d'être le monarque que Dieu voulait à la tête de son peuple, et les prophètes, après avoir protesté contre les rois coupables, annonçaient leur chute sans toutefois les renverser directement du trône.

Dans le royaume de Juda, comme Dieu avait promis la pérennité à la dynastie davidique, II Sam., VII, 13, les prophètes n'interviennent pas au sujet de la succession au trône et ils se bornent à réclamer contre les infiltrations idolâtriques, favorisées par quelques rois. Leur action politique s'exerce sur un autre terrain. Après la scission des dix tribus, Séméias empêche Roboam de faire la guerre aux Israélites. I (III) Reg., XII, 22-24. Azarias félicite Asa de sa victoire sur le roi d'Éthiopie et s'appuie sur cette protection divine pour l'exciter à veiller à la pureté du culte. II Par., XV, 1-7.

Dans les deux royaumes, les prophètes s'opposent spécialement aux alliances avec les peuples voisins, lorsqu'elles devaient servir à la lutte fratricide de Juda et d'Israël et lorsqu'elles étaient dangereuses pour la religion. Hanani reproche à Asa sa confiance en Benadad, roi de Syrie. II Par., XVI, 7-10. Quand Achab victorieux a épargné un autre Benadad, roi de Syrie, et a fait alliance avec lui, un fils de prophète, par une action symbolique, lui reproche cette conduite et le menace du châtiment divin. I (III) Reg., XV, 35-42. Des prophètes lui avaient promis la victoire. *Ibid.*, 13, 14, 22, 28. Quand Achab et Josaphat se sont alliés contre les Syriens, tandis que les faux prophètes prédisent le succès, Michée, fils de Jemla, annonce la défaite. *Ibid.*, XXII, 5-28. Et Josaphat fut repris par Jéhu, fils d'Hanani, pour avoir donné son concours à Achab en cette occurrence. II Par., XIX, 1-3. Le lévite Jahaziel est suscité par Dieu pour annoncer à ce roi la victoire dans la guerre contre les Ammonites et les Moabites. *Ibid.*, XX, 14-17. Élisée dévoile à Joram, roi d'Israël, les desseins du roi de Syrie. II (IV) Reg., VI, 8-23. Il promet à Joas trois victoires sur les Syriens. *Ibid.*, XIII, 14-21. Quand les rois d'Israël et de Juda voulurent jouer un rôle dans la politique générale en s'appuyant tantôt sur l'empire de Ninive, tantôt sur celui d'Égypte, les prophètes blâmèrent cette politique de bascule et furent constamment les adversaires des alliances étrangères. Osée, VII, 8-16, prédit aux Israélites qu'ils seront victimes de leur confiance dans l'Égypte et que les Assyriens les accableront, lorsqu'ils seront en guerre avec les Égyptiens. Isaïe qui a prédit à Achaz la défaite des peuples alliés contre Juda, VII, 1-17, est violemment opposé aux Judéens qui comptent sur l'Égypte. Le seul espoir de Juda en face des menaces des Assyriens est dans le Seigneur, XXX, 1-7; XXXI, 1-9. Il réconforte Ézéchias et l'empêche d'accepter les propositions d'alliance avec les Assyriens, faites par Rabsacès, XXXVI, XXXVII. Voir t. I, col. 385-386. Sous Amasias de Juda, un homme de Dieu prédit la défaite des Iduméens. II Par., XXV, 7-9.

Les prophètes hébreux ont donc fait de la politique, mais c'a été pour réformer l'esprit de gouvernement des rois, pour faire prévaloir les principes du droit, de la justice, de la morale, les appareils exagérés de guerre et les alliances dangereuses. Ils reprochaient aux rois leurs fautes, à David son adultère, à Achab l'usurpation de la vigne de Naboth. Ils s'opposaient à leurs projets de guerre, et loin de s'appuyer sur le peuple, même fidèle, pour combattre la fausse politique des monarques, ils bravaient parfois l'opinion, quand le peuple suivait ses princes infidèles à la théocratie; ils annonçaient l'insuccès, la défaite et ils subissaient la persécution. Leur politique a donc toujours été une politique religieuse, théocratique, imposée et sanctionnée par Dieu.

3° *Rôle littéraire.* — S'il ne nous reste rien ou à peu près des discours enflammés des anciens prophètes d'Israël, nous avons toute une littérature prophétique, qui va du IXe siècle jusque après le retour des Juifs captifs à Babylone. Les prophètes ont donc créé, sous l'inspiration divine, un genre spécial de productions littéraires, dont la plupart sont des chefs-d'œuvre de la littérature hébraïque. Les premiers prophètes écrivains ont composé et publié leurs écrits à l'âge d'or de cette littérature. La forme oratoire de leurs oracles parlés avant d'être rédigés, se rapproche à des degrés divers du lyrisme des poètes. Ils sont des orateurs poètes, et leurs œuvres, qui sont les classiques hébreux, renferment des beautés littéraires de premier ordre. La vivacité, le coloris de leurs peintures, la véhémence de leurs apostrophes, l'originalité et le naturel de leurs comparaisons, la force, la franchise, la puissance et l'audace de leurs paroles inspirées donnent à leurs discours un cachet inimitable. Cependant, tous ne se sont pas élevés à ces hauteurs et, au cours des siècles, le genre prophétique a évolué au point de vue littéraire. La lyre prophétique perd parfois de sa fraîcheur. Après la fin de la captivité, la forme est moins parfaite, et la poésie cède la place à la prose. La langue elle-même est moins pure; elle exprime pourtant encore de bien nobles accents.

VI. Suite chronologique des prophètes. — Les prophètes d'action ont précédé les prophètes écrivains. — 1° *Prophètes d'action.* — Sans parler d'Abraham qui a été appelé *nâbî'*, Gen., XX, 7, au sens large du mot, parce qu'il avait reçu de Dieu des révélations et des confidences, Moïse est le premier et le plus grand prophète hébreu. Au Sinaï, il avait parlé avec Dieu bouche à bouche, et il avait promulgué la loi religieuse qui devait régir le peuple choisi. Deut., XXXIV, 10. Voir t. IV, col. 1200-1202. Il était, en outre, l'interprète autorisé de la législation, dont il avait été l'intermédiaire, et il avait en Israël la fonction d'oracle attitré de Dieu : il répondait aux consultations du peuple. Exod., XVIII, 13-16. Sur le conseil de Jéthro, il choisit des chefs, qui le suppléèrent dans cette charge, 17-27, et sur lesquels Dieu répandit une part de l'Esprit qui était en Moïse. Ces hommes et d'autres, sur lesquels l'Esprit de Dieu s'était reposé, prophétisèrent et parlèrent au nom du Seigneur. Num., XI, 24-29. Après le passage de la mer Rouge et le cantique de Moïse, Marie, la sœur du guide des Hébreux, était devenue prophétesse et, sous l'inspiration divine, avait chanté le cantique de son frère. Exod., XV, 20; cf. Num., XII, 2. Voir t. IV, col. 776. Balaam, un devin païen, fut obligé de

répéter les paroles que Jéhovah mit dans sa bouche, Num., XXII, 25, 38; XXIII, 3-12, et de bénir Israël, XXIII, 16-26; XXIV, 2-23. Voir t. I, col. 1392-1397. Dieu, qui voulait exclure à jamais d'Israël les devins et les augures, promit à son peuple, par la bouche de Moïse, une série de prophètes, semblables à Moïse, qui seraient les intermédiaires autorisés entre lui et les siens et les organes vivants de ses révélations. Deut., XVIII, 15-19. Voir PENTATEUQUE, col. 116. La série, en effet, fut dès lors à peu près ininterrompue. Josué succéda à Moïse comme prophète. Eccli., XLVI, 1.

Sous les Juges, Débora est dite « prophétesse », Jud., IV, 4; elle communiquait à Barac les ordres de Dieu, 6. Voir t. II, col. 1331-1333. Un prophète vint de la part de Dieu annoncer la délivrance aux Hébreux opprimés par les Madianites. Jud., VI, 8-10. F. de Hummelauer, *Commentarius in libros Samuelis*, Paris, 1886, p. 53; *Commentarius in librum Judicum et Ruth*, Paris, 1888, p. 138. L'homme de Dieu, qui annonce au père de Samson la naissance d'un fils, Jud., XIII, 6, bien qu'il soit un ange apparaissant sous forme humaine, est regardé par Manué et sa femme comme un prophète. Leur erreur, bientôt corrigée, prouve l'existence de prophètes à cette époque. F. de Hummelauer, *Commentarius in librum Judicum et Ruth*, p. 249, 253-254; J. Lagrange, *Le livre des Juges*, Paris, 1903, p. 227. Un homme de Dieu vint aussi adresser à Héli des reproches au nom du Seigneur. I Sam., II, 27. En ces jours, la parole de Dieu était rare, et les visions n'étaient pas fréquentes. I Sam., III, 1. Samuel entend la parole de Dieu, qui lui révèle le sort d'Héli et de sa famille, 2-21. C'est un « voyant », à qui Dieu manifeste ses desseins sur Saül. I Sam., IX, 6-X, 16. A côté de lui on voit des troupes de prophètes qui reconnaissent son autorité et parmi lesquels Saül se mêle pour prophétiser, I Sam., X, 5, 6, 10-13; XIX, 20-24, c'est-à-dire, pour chanter les louanges de Dieu. Voir t. II, col. 1567-1568. Samuel en mourant ne laissa aucun successeur de son autorité spirituelle. Il y avait cependant d'autres prophètes, puisque Saül, avant de consulter la pythonisse d'Endor, avait interrogé les prêtres et les prophètes. I Sam., XXVIII, 6. Sur la nature de ces anciens prophètes d'Israël, voir PROPHÉTISME.

Auprès de David interviennent les prophètes Gad et Nathan. Voir t. III, col. 23-24, t. IV, col. 1481-1482. Leurs interventions, à la fois politiques, religieuses et morales, sont relativement rares. Ces deux voyants s'étaient occupés de l'organisation de la musique sacrée. II Par., XXIX, 25. Ils écrivirent l'histoire de David, I Par., XXIX, 29, et Nathan celle de Salomon. II Par., IX, 29. On n'a signalé l'intervention directe d'aucun prophète sous le long règne de ce prince. Toutefois, Ahia vint prédire à Jéroboam son règne sur dix tribus détachées de la dynastie davidique. I (III) Reg., XI, 29-39; XII, 15; XIV, 2. Quand Jéroboam fut devenu roi d'Israël, sa femme alla consulter Ahia sur le sort de leur enfant malade. Le vieux prophète annonça la mort de cet enfant et prononça de terribles menaces contre la maison de Jéroboam. I (III) Reg., XIV, 1-18. Voir t. I, col. 291-292. Lors de l'organisation schismatique du culte à Béthel, un homme de Dieu vint de Juda prophétiser contre l'autel élevé en ce lieu, et refusa les présents que le roi lui fit offrir pour le gagner à sa cause. I (III) Reg., XII, 26-33; XIII, 1-10. Un vieux prophète de Béthel réussit à tromper l'homme de Dieu et à le ramener à sa maison. Il lui prédit une mort violente, qui ne tarda pas à se réaliser; il l'ensevelit dans son propre sépulcre et demanda à ses fils de l'ensevelir lui-même à sa mort auprès de ce prophète dont les menaces contre l'autel de Béthel se réaliseront. I (III) Reg., XIII, 11-32. Voir t. I, col. 1629; t. III, col. 1302.

Des prophètes exercent leur action dans les deux royaumes de Juda et d'Israël. Séméias avait empêché Roboam, après la scission des dix tribus, de faire la guerre aux Israélites. I (III) Reg., XII, 22-24. Ce prophète écrivit l'histoire de Roboam, ainsi que le voyant Addo. II Par., XII, 15. Jéhu reproche à Baasa, roi d'Israël, ses crimes et lui annonce les châtiments divins. I (III) Reg., XVI, 1-4, 7, 12. Voir t. III, col. 1244-1245. Son père Hanani, ou lui-même désigné sous un autre nom, reproche à Asa la confiance qu'il avait dans le roi de Syrie. II Par., XVI, 7-10. Voir t. III, col. 414. Azarias avait harangué ce roi victorieux et il exerça sur lui une heureuse influence. II Par., XV, 1-8. Cependant Asa, dans sa dernière maladie, consulta les médecins plutôt que les prophètes. II Par., XVI, 12. Voir t. I, col. 1053-1054, 1300. Sous Achab, apparaît soudain Élie le Thesbite. I (III) Reg., XVII, 1-7. Sur sa mission, voir t. II, col. 1670-1676. Pendant la persécution de ce roi et de sa femme Jézabel contre les prophètes, Abdias avait caché cent d'entre eux. I (III) Reg., XVIII, 4, 13. Un prophète annonça la première victoire d'Achab sur Benadad, roi de Syrie. I (III) Reg., XX, 13, 14. Le même prédit une reprise des hostilités pour l'année suivante, 22. Quand elle eut lieu, un prophète, qui, selon les rabbins, serait Michée, fils de Jemla, prédit la victoire, 28. Par une action symbolique, un fils de prophète reproche au roi d'Israël d'avoir laissé la vie sauve au roi vaincu de Syrie, 35-40. Trois ans plus tard, avant de marcher avec Achab contre Ramoth-Galaad, Josaphat, roi de Juda, voulut consulter Dieu. Achab fit venir environ 400 faux prophètes qui annonçaient la victoire. Mais Josaphat désira interroger un véritable prophète. Il restait Michée, fils de Jemla, prophète de malheur pour Achab. On l'appela. Il annonça la défaite; il fut souffleté par Sédécias, le chef des prophètes de mensonge, et mourut en prison. I (III) Reg., XXII, 1-28. Voir t. IV, col. 1062-1063. Josaphat fut repris par Jéhu pour avoir donné son concours à Achab. II Par., XIX, 1-3. Jéhu écrivit l'histoire de Josaphat. II Par., XX, 34. Le lévite Jahaziel avait été suscité par Dieu pour prédire à ce roi la victoire sur les peuples voisins. II Par., XX, 14-17. Voir t. III, col. 1106. Éliézer, fils de Dodau, avait aussi reproché à ce prince son alliance avec Ochozias, roi d'Israël, 37. Ochozias reçut les reproches d'Élie, parce qu'il consultait le dieu d'Accaron. II (IV) Reg., I, 1-16. Élisée fut le disciple et le successeur d'Élie. Voir t. II, col. 1690-1696. Il intervient auprès de Joram, roi d'Israël, et de Bénadad, roi de Syrie, et fait oindre Jéhu par un de ses disciples. Dans sa dernière maladie, il annonce à Joas de Juda la victoire sur les Syriens. Un homme de Dieu prédit à Amasias de Juda la défaite des Iduméens et reproche au roi son idolâtrie. II Par., XXV, 7-16.

Quand parurent les prophètes écrivains, les prophètes d'action ne disparurent pas, et les deux classes d'envoyés divins agirent simultanément par des moyens différents. Ceux-ci semblent toutefois avoir été moins nombreux qu'auparavant, ou, du moins, un plus petit nombre est mentionné dans l'Écriture. Le prophète Oded fait mettre en liberté par les Israélites les habitants de Juda, qu'ils avaient fait captifs. II Par., XXVIII, 9-11. Des prophètes prédisent les châtiments que l'impiété de Manassé, roi de Juda, devait attirer sur son peuple. II (IV) Reg., XXI, 10-15. Après la découverte du livre de la loi au Temple, Josias fit consulter la prophétesse Holda sur la conduite à tenir en cette circonstance. II (IV) Reg., XXII, 12-20; II Par., XXXIV, 21-28. Voir t. III, col. 727. Au milieu des faux prophètes qui trompaient Juda, Urie, fils de Séméi, s'associa aux prédictions de malheur de Jérémie, et fut mis à mort par ordre de Joakim. Jer., XXVI, 20-23. Baruch remplit les fonctions de secrétaire de Jérémie, Jer., XXXVI, 1-7, 27-32; XLV, avant de devenir prophète lui-même. Parmi

les captifs, emmenés de Jérusalem en Babylonie par Nabuchodonosor, se trouvaient des prophètes, à qui Jérémie adressait son livre, Jer., XXIX, dans lequel il les mettait en garde contre les faux prophètes, qui avaient surgi à Babylone, 15-32.

2° *Prophètes écrivains.* — 1. *Leur nombre, leur division et leur disposition dans la Bible.* — Les Bibles grecques et latines contiennent les écrits de seize prophètes, quatre grands, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et Daniel, et douze petits, Osée, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie et Malachie. La prophétie de Baruch est jointe à celle de Jérémie, dont ce prophète avait été le secrétaire. Dans la Bible hébraïque, il n'y a que trois grands prophètes; Daniel est rangé parmi les hagiographes, ainsi que les Lamentations de Jérémie. Le livre de Baruch et la lettre de Jérémie ne sont pas au canon hébraïque. Les douze petits prophètes n'y sont considérés que comme un seul livre. Ils sont déjà mentionnés ensemble par l'auteur de l'Ecclésiastique, XLIX, 12 (10, dans le texte grec), et cette mention, considérée par quelques critiques comme une interpolation, est dans le texte hébreu, récemment retrouvé. Josèphe en parle dans le même sens, *Cont. Apion.*, I, 8, et les rabbins les tenaient pour un seul livre, recueilli par les hommes de la Grande Synagogue, voir t. II, col. 140, et formé ainsi, en un seul recueil, « de peur que, s'ils étaient demeurés séparés, l'un ou l'autre ne se perdît à cause de leurs petites dimensions, » dit Kimchi, *Comment. in Ps.*, præf., d'après la tradition rabbinique. Les Pères de l'Église en parlaient aussi comme d'un seul volume : δώδεκα ἐν μονοβίβλῳ, dit Méliton de Sardes, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, t. XX, col. 397. Cf. S. Grégoire de Nazianze, t. XXXVII, col. 473; S. Athanase, t. XXVI, col. 1177; Rufin, t. XXI, col. 374, etc. Saint Épiphane l'appelait d'un mot: τὸ δωδεκαπρόφητον, t. XLIII, col. 244. Ce sont les Latins qui ont nommé ces prophètes *minores,* par opposition aux *majores,* non en raison de leur importance et de leur valeur, mais seulement à cause de la moindre étendue de leurs oracles. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei,* XVIII, XXIX, 1, t. XLI, col. 585. Si l'ordre du canon hébraïque et chrétien ne varie pas pour les trois ou quatre grands prophètes, il est différent pour les petits. Partout uniformes pour les six derniers : Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie et Malachie, il varie pour les six premiers. Dans les Bibles hébraïques, latines et en langues modernes, ceux-ci sont placés dans cet ordre : Osée, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michée; mais dans la Bible grecque, on trouve la disposition suivante : Osée, Amos, Michée, Joel, Abdias, Jonas. On pense généralement que la disposition de la Bible hébraïque a été déterminée par une préoccupation d'ordre chronologique, et saint Jérôme croyait que les écrits des petits prophètes, qui ne portent pas leur date dans le titre, sont de la même époque que les précédents, dont la date est connue. *Præfat. in prophetas,* t. XXVIII, col. 1016; *Comment. in Joelem,* I, 1, t. XXV, col. 950. Quoi qu'il en soit de cette règle qui n'est pas rigoureusement exacte, il reste vrai que les prophètes du VIIIe siècle, Osée, Amos et Michée, sont dans la première partie de la liste, que les prophètes du VIIe siècle, Nahum, Habacuc et Sophonie, puis ceux d'après la fin de la captivité, Aggée, Zacharie et Malachie, ont été mis dans la seconde partie. D'ailleurs, la date de quelques-uns de ces écrits a été diversement déterminée par les critiques.

2. *Leur ordre chronologique.* — Il n'est pas facile à fixer, parce que tous ne sont pas datés et que les renseignements qu'ils contiennent ne suffisent pas à l'indiquer avec certitude. Toutes les dates proposées ne sont pas certaines, et les critiques modernes ont émis à ce sujet des opinions divergentes de celles qui avaient cours autrefois. Ils prétendent même que plusieurs des livres prophétiques ne sont pas homogènes et renferment des éléments de provenance d'époques différentes. Ainsi ils partagent couramment le livre d'Isaïe en deux ou trois recueils distincts, et celui de Zacharie en deux parties d'origine diverse. Comme la date de chaque prophète est discutée à son article, le tableau suivant résumera les dates proposées dans ce Dictionnaire et par les critiques libéraux et rationalistes.

NOMS des PROPHÈTES.	DATES du DICTIONNAIRE.	DATES des CRITIQUES AVANCÉS.
Abdias. . . .	Vers 865	VIe ou Ve siècle.
Joel	837-801	Ve ou IVe siècle.
Jonas	Sous Jéroboam II.	Ve ou IVe siècle.
Amos	804-779	760-750
Osée.	789-706	750-735
Isaïe.	755-712	Ier, 740; IIe, vers 540; IIIe, Ve siècle.
Michée. . . .	Contemporain d'Isaïe.	740-701
Nahum . . .	Mil. du VIIe s. (663-608).	650, 624, 610.
Sophonie . .	Vers 665	630, 627, 625.
Habacuc. . .	645-630	607, 605-600.
Jérémie . . .	639-586	626-586
Baruch . . .	583	Ép. machabéenne.
Ézéchiel . . .	592-570	593-573
Daniel. . . .	538	168-167; 164-163
Aggée. . . .	520-516	520
Zacharie. . .	520	Ier, 520; IIe, 300
Malachie. . .	Après la 32e année d'Artaxerxès Longuemain.	440

Cf. A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* Paris, 1908, p. VII-X.

La série des prophètes israélites se termina par Malachie. Au temps des Machabées, on attendait la venue d'un prophète, pareil aux anciens, pour décider ce qu'il fallait faire des pierres de l'autel des holocaustes profané. I Mach., IV, 46. Cf. I Mach., IX, 27; XIV, 41. Ce ne fut qu'à l'aurore des temps messianiques que Jean-Baptiste put être appelé prophète du Très Haut en raison de sa mission de précurseur. Luc., I, 76. Il vint dans la puissance et l'esprit d'Élie. Voir t. II, col. 1676. Jésus le déclara prophète et plus que prophète, parce qu'il avait préparé les voies au Messie. Matth., XI, 9, 10; Luc., VII, 26-28. Voir t. III, col. 1157.

VII. Faux prophètes. — Les livres de l'Ancien Testament signalent deux catégories de faux prophètes : ceux qui prophétisaient au nom des dieux étrangers, et ceux qui se donnaient mensongèrement pour des envoyés du vrai Dieu d'Israël. — 1° *Prophétisant au nom des dieux étrangers.* — En dehors de Balaam, qui fut un devin plutôt qu'un prophète, voir t. I, col. 1398, les prophètes, qui étaient prêtres de Baal, apparurent dans le royaume d'Israël sous le règne d'Achab. Élie en provoqua 450 sur le Carmel, et après leur échec, il les fit massacrer sur les bords du Cison. I (III) Reg., XVIII, 19-40; XIX, 1. Voir t. II, col. 292-293, 1671-1672. Sur les incisions qu'ils se faisaient, voir t. III, col. 868-870. Ils prophétisaient au nom de Baal et trompaient Israël. Jer., XXIII, 13. Le Dieu chananéen eut aussi des prophètes en Juda jusqu'à la captivité de Babylone. Jer., II, 8. Voir t. I, col. 1319-1320. — 2° *Prophétisant mensongèrement au nom de Jéhovah.* — A côté des vrais prophètes, inspirés de Dieu, se levaient des personnages, qui se comportaient comme s'ils étaient de véritables prophètes. Dieu les avait annoncés et avait indiqué les signes auxquels on les reconnaîtrait, et le sort qu'ils méritaient. Deut., XIII, 1-5; XVIII, 20-22. Ils sont parfois explicitement désignés comme faux prophètes. Souvent cependant ils sont dits simplement prophètes, mais le contexte permet alors de les distinguer suffisamment des vrais

prophètes. Ils apparurent encore en Israël sous le règne d'Achab, au nombre de 400 environ. Parce que Josaphat, roi de Juda, veut consulter Dieu, Achab les interroge. Par une action symbolique, leur chef Sédécias prédit la victoire sur Ramoth-Galaad, et tous les autres confirment cette prédiction. Michée, fils de Jemla, tenté par l'envoyé du roi, refuse de s'associer à ce mensonge et annonce la mauvaise issue de l'expédition. Il a vu Jéhovah, assis sur son trône et envoyant un esprit menteur pour inspirer les faux prophètes et tromper Achab. Sédécias se prétend véritablement inspiré par Jéhovah et il frappe Michée qui en appelle à la prochaine réalisation de son oracle. I (III) Reg., XXII, 5-28. Dans le royaume de Juda, les faux prophètes furent nombreux au temps d'Isaïe et de Jérémie. Isaïe leur reproche leurs excès et leurs erreurs, causés par l'ivrognerie, XXVIII, 7. Michée, son contemporain, leur adresse les mêmes reproches, II, 11, et les accuse de prophétiser pour de l'argent, III, 5, 11. Jérémie les accuse de mensonge, V, 13, 14; VIII, 10; XIV, 13-18, et il les maudit, XXIII, 9-40. Il entre en conflit direct avec eux. Tandis qu'il prédit la ruine prochaine de Jérusalem et du royaume de Juda, les faux prophètes s'unissent aux prêtres et au peuple pour le contredire et l'amener en jugement, XXVI, 7-19. Il les contredit publiquement et exhorte le peuple à ne pas ajouter foi à leurs oracles trompeurs, XXVII, 14-18. Il eut un conflit personnel avec Hanani, prophète de Gabaon, XXVIII, 1-17. Il poursuivait les faux prophètes jusqu'au lieu de leur exil. Comme ils continuaient à tromper les premiers captifs, il les confond, et il prédit des châtiments spéciaux à Achab, à Sédécias et à Séméias, XXIX, 1-32. Le prophète de l'exil, Ézéchiel, eut à lutter aussi en Chaldée contre les faux prophètes d'Israël, hommes et femmes, qui trompaient les captifs, XIII, 1-23. Après le retour à Jérusalem, Gossem accusait Néhémie d'avoir suscité des prophètes pour favoriser ses projets. II Esd., VI, 7. Loin de là, Néhémie allant consulter Séméias vit que ce soi-disant prophète n'était pas envoyé par Dieu, pas plus que Noadias et les autres prophètes qui voulaient l'épouvanter et le détourner de son dessein. *Ibid.*, 10-14.

Ces prophètes prétendaient posséder, eux aussi, la parole de Dieu; mais leur parole n'était que du vent; elle ne contenait pas la parole de Dieu. Jer., V, 13. Ils parlaient faussement au nom de Jéhovah, et ils mettaient en sa bouche leurs propres discours. Dieu ne les avait pas envoyés, ne leur avait pas ordonné de parler. Leur vision était mensongère; ils trompaient et séduisaient le peuple. Jer., XIV, 14, 15. Ils disaient la vision de leur cœur et non celle qui vient de la bouche de Dieu. Jer., XXIII, 16. Dieu ne les envoyait pas, et ils couraient d'eux-mêmes; il ne leur parlait pas, et ils prophétisaient d'eux-mêmes, 21. Ils prétendaient avoir eu des songes prophétiques, 25; mais ils annonçaient le mensonge et les séductions de leurs cœurs. Ils volaient les paroles de Dieu, 30, et ils prenaient leurs langues pour dire : « Le Seigneur a dit. » Ils rêvaient des mensonges, 31, 32. Ils n'avaient donc ni mission ni révélation divine. Ils prétendaient avoir des visions, Jer., XIV, 14; XXIII, 16 : visions vaines, songes creux. Is., LVI, 10; Mich., III, 6, 7; Ezech., XIII, 3, 6-9; XXII, 28. C'étaient des trompeurs et des séducteurs, Jer., XXIX, 21, 23, 31; des chiens muets incapables d'aboyer. Is., LVI, 10. Loin de reprendre le peuple, ils le confirmaient dans le mal et empêchaient sa conversion. Jer., XXIII, 14, 15, 17, 22; Ezech., XIII, 5, 22. Ils faisaient avoir confiance dans le mensonge. Jer., XXIX, 31. Ils attendaient vainement la confirmation de leurs oracles, Ezech., XIII, 6; leurs prédictions ne s'accomplissaient pas, ce qui était le signe de leur fausseté conformément à la prédiction de Moïse. Deut., XVIII, 22. Ils seront couverts de confusion, lorsque l'événement aura montré la fausseté de leurs prophéties. Jer., XIV, 13-15; XXVIII, 9, 16-17. Leur caractère moral était peu élevé, Soph., III, 4; ils s'adonnaient au vin, Is., XXVIII, 7; Jer., XIII, 13, et prophétisaient pour de l'argent et pour gagner la faveur des hommes. Mich., III, 5, 11; Ezech., XIII, 18, 19. Ils n'avaient donc rien de commun avec les véritables prophètes, et leur inspiration était feinte. Ils avaient cependant de l'influence sur les prêtres, sur les chefs et sur le peuple, et ils contrecarraient souvent la mission des véritables prophètes.

VIII. LES PROPHÈTES DU NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Jésus-Christ prophète.* — Si, avec la plupart des Pères, on pense que Moïse prédisait, sous le nom de prophète semblable à lui, que Dieu devait susciter au milieu de son peuple, Deut., XVIII, 15, le Messie seul et sa mission prophétique, voir col. 116, il n'est pas étonnant que Jésus, le véritable Messie, ait été prophète. Luc., XXIV, 19; Joa., IV, 19; VII, 40; IX, 17; Act., III, 22; VII, 37. Sa doctrine dogmatique et morale, voir t. III, col. 1480-1487, complétait et surpassait celle des prophètes, qu'il n'était pas venu renverser ni abolir. Matth., V, 17. Comme ses devanciers, il a connu et prédit l'avenir. Ses prédictions ont été exposées, t. III, col. 1499-1501. — 2° Il y eut aussi des prophètes dans le Nouveau Testament. D'abord, des prédiseurs de l'avenir. Quand l'Église d'Antioche eut été fondée, il y vint de Jérusalem des prophètes, dont l'un, nommé Agabus, prédit une famine qui se produisit sous le règne de Claude. Act., XI, 27-28. Seize ans plus tard, à Césarée, le même Agabus annonça par une action symbolique la prochaine captivité de saint Paul. Act., XXI, 10-11. Voir t. I, col. 259. Ce fait se passa dans la maison de l'évangéliste Philippe, qui avait quatre filles, vierges et prophétesses. Act., XXI, 9. Ces prophètes coexistaient à Antioche avec des docteurs. Act., XIII, 1. Deux prophètes de Jérusalem, Judas, surnommé Barsabas, et Silas, furent envoyés à Antioche. Act., XV, 32. Leur ministère prophétique comprenait sans doute la prédication et l'enseignement, puisqu'ils consolèrent les frères et les confirmèrent dans la foi. Voir t. III, col. 1807. Parmi les charismes, qui se manifestèrent dans l'Église de Corinthe, saint Paul nomme la prophétie, I Cor., XII, 10, et il range ceux qui en étaient dotés entre les Apôtres et les docteurs, 28-29. Le don de prophétie était supérieur au don des langues, car le prophète parle aux autres et les édifie, les exhorte et les console, tandis que le glossolale n'édifie pas l'Église de Dieu, à moins que ses paroles ne soient interprétées. I Cor., XIV, 1-5. Le ministère de ces prophètes est utile surtout aux fidèles, 22; il convertit cependant les infidèles qui pénètrent dans les assemblées, en les convainquant par la parole et en manifestant les secrets de leurs cœurs, 24-25. Tous ceux que l'Esprit animait avaient le droit de prophétiser. Cependant, pour éviter les abus, saint Paul règle l'exercice de ce charisme. Il suffisait qu'à chaque assemblée deux ou trois seulement prennent la parole et exhortent les fidèles; les autres devaient être juges de ces manifestations de l'Esprit. Ils devaient parler successivement, et dès qu'un nouveau prophète prenait la parole, le précédent devait se taire, chacun enseignant et exhortant l'assistance à son tour, car les prophètes sont soumis les uns aux autres. Dieu qui les inspire est le Dieu de la paix et non pas de la discussion, 29-32. Et ces règles l'Apôtre les enseignait dans toutes les Églises. Il impose donc cette loi aux prophètes de Corinthe, comme un ordre du Seigneur, 37, non pour étouffer l'esprit de prophétie, sinon celui des faux prophètes qui désobéiraient, puisqu'il tient la prophétie pour le meilleur des charismes divins, 38. Les prophètes, placés entre les Apôtres et les évangélistes, travaillent, comme eux, au service des saints et des fidèles. Eph., IV, 11. Ils

sont avec les Apôtres les fondements de l'Église. Eph., II, 20. Ils sont nommés encore après les Apôtres. Eph., III, 5; Apoc., XVIII, 28. Ils n'ont pas disparu avec l'âge apostolique. La *Didaché*, x, 7; XI, 7-12, dans Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 24, 28-30, et le *Pasteur* d'Hermas, *Mand.*, XI, *ibid.*, p. 502-510, les signalent encore et les distinguent des faux prophètes. Ces prophètes, possédés, dirigés et conduits par le Saint-Esprit, étaient des prédicateurs inspirés, qui prêchaient et exhortaient les fidèles; c'étaient parfois des missionnaires qui, poussés par l'Esprit, répandaient comme les Apôtres l'Évangile. Mais leur prophétie était un charisme, une grâce d'exception, qui se manifestait quand et comme voulait l'Esprit. Cf. Cornely, *Prior Epistola ad Corinthios*, Paris, 1890, p. 414 sq. — 3o Jésus avait mis ses disciples en garde contre les faux prophètes. Matth., VII, 15. Deux faux prophètes sont mentionnés dans le Nouveau Testament : Barjésu, Act., XIII, 6-12, voir t. I, col. 1461, et une femme de Thyatire, Jézabel. Apoc., II, 20. Voir t. III, col. 1536.

IX. Bibliographie. — Plusieurs anciens écrivains ecclésiastiques ont réuni les données bibliques à beaucoup de détails légendaires pour composer des notices sur tous les prophètes de l'Ancien Testament. On possède en grec les fragments d'Eusèbe de Césarée, *De vitis prophetarum*, t. XXII, col. 1261-1272; deux recensions du *Liber de vitis prophetarum*, attribué à saint Épiphane, t. XLIII, col. 393-414, 415-428; un livre analogue, publié sous le nom de Dorothée de Tyr, dans le *Chronicon pascale*, t. XCII, col. 360-397. Sur ces textes, voir Th. Schermann, *Propheten- und Apostellegenden*, dans *Texte und Untersuchungen*, de Harnack et de Schmidt, Leipzig, 1907, t. XXXI, fasc. 3, p. 1-133, qui en donne une édition plus complète et plus critique. Dans le recueil de saint Isidore de Séville : *De vita et obitu patrum qui in Scriptura laudibus efferuntur*, édité par Fabricius, *De vita et morte Mosis libri tres*, Hambourg, 1714, p. 512-551, et par Migne, *Patr. Lat.*, t. LXXXIII, col. 131-156, il y a des notices sur les prophètes. Les légendes syriaques sur les prophètes ont été rassemblées par le nestorien Théodore bar Kôni, au IXe siècle, dans son *Livre des scholies*, et par Michel le Syrien, *Chronique*, édit. Chabot, Paris, 1899, t. I, p. 63-101.

Sur les prophètes, on pourra consulter toutes les introductions aux livres de l'Ancien Testament. Citons seulement F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. II, p. 566-591; Trochon, *Introduction générale aux prophètes*, Paris, 1883; R. Cornely, *Introductio specialis in didacticos et propheticos V. T. libros*, Paris, 1887, p. 267-305; card. Meignan, *Les prophètes d'Israël. Quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie*, Paris, 1892, p. 1-48; Id., *Les prophètes d'Israël et le Messie depuis Salomon jusqu'à Daniel*, Paris, 1893, p. 17; J.-B. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, 3e édit., Paris, 1902, t. II, p. 138 sq.; E. Laur, *Die Prophetennamen des alten Testamentes*, Fribourg, 1903; L. Gautier, *Die Berufung der Propheten*, 1903.

E. Mangenot.

PROPHÉTESSE (hébreu : *nebî'âh*; Septante : προφῆτις; Vulgate : *prophetis, prophetissa*), nom donné dans l'Écriture 1o à des femmes douées de l'esprit de Dieu; 2o à Marie, sœur de Moïse, considérée comme poète ou chantant au son des instruments le cantique de Moïse, après le passage de la mer Rouge, Exod., XV, 20 (sans avoir aucun don de prophétie, cf. Num., XII, 6); 3o à la femme du prophète Isaïe, ainsi appelée parce que son mari était prophète. — Les femmes à qui les auteurs sacrés donnent le titre de prophétesses dans la première acception du mot sont : Débora, qui rendait la justice aux tribus d'Israël avec le secours divin, Jud., IV, 4; Holda, contemporaine du roi Josias, IV Reg., XXII, 14; II Par., XXXIV, 22; Noadias, fausse prophétesse, d'après l'hébreu, t. IV, col. 1635 (faux prophète d'après les Septante et la Vulgate), II Esd., VI, 14; et, dans le Nouveau Testament, Anne, fille de Phanuel. Luc., II, 36. Voir ces noms. — La Vulgate, dans l'Ancien Testament, n'a employé le mot *prophetissa* que pour Marie, sœur de Moïse, et pour la femme d'Isaïe; elle a donné à Débora et à Holda le titre de *prophetis*. En saint Luc., II, 36, Anne est appelée *prophetissa*.

PROPHÉTIE. — I. Notion. — La notion biblique de la prophétie correspond à la définition du prophète d'Israël, donnée précédemment, col. 705. La prophétie dans la Bible n'est donc pas une simple prévision de l'avenir, quoique l'historien juif Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, x, 7, l'ait définie : ἡ των μελλοντων προγνωσις, et que plusieurs Pères de l'Église aient adopté cette définition. Voir col. 709. Elle a, en réalité, une signification plus large, et elle désigne toute manifestation de la volonté divine à un prophète et, par l'intermédiaire de celui-ci, aux autres hommes.

Les noms qu'elle porte dans la Bible correspondent aux différents noms des prophètes. Si le prophète est un רֹאֶה, « voyant », la prophétie est une « vision », הַמַּרְאָה, I Sam., IX, 15, et une vision de Dieu, communiquée par Dieu. Ezech., I, 1; VIII, 3; XL, 2. Ce nom ne désigne pas seulement ce que Dieu fait voir aux yeux du corps ou de l'esprit, mais encore ce qu'il fait entendre aux oreilles. La vision est donc synonyme de la parole de Dieu. I Sam., III, 1, 15; IX, 10-18. Elle désigne par suite toute révélation divine. Ezech., I, 9; II, 2; III, 5; V, 6; VI, 4, etc. Le verbe רָאָה est souvent employé dans les phrases dans lesquelles les prophètes rapportent les révélations qu'ils ont reçues de Dieu. Is., VI, 1; XXI, 6; Jer., I, 11-13; Ezech., I, 15; III, 23, etc.; Joel, III, 1; Amos, VII, 8; VIII, 2; Hab., II, 1; Zach., I, 8; II, 4, etc. Partout, c'est Dieu qui fait voir (le verbe est à l'hiphil). Jer., XXIV, 1; Ezech., XL, 4; Amos, VII, 1 sq.; VIII, 1; Zach., II, 3; III, 1. Le voyant ne voit que ce que Dieu lui fait voir. La vision est donc une révélation divine. Cf. S. Isidore de Séville, *Etym.*, l. VII, c. VIII, t. LXXXII, col. 283; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXI, a. 1. — Si le voyant est dit חֹזֶה, sa vision se nomme alors חָזוֹן. Ce nom désigne la parole révélée par Dieu, II Sam., VII, 17; I Par., XVII, 5, ou la chose elle-même. Hab., II, 2, 3. La révélation est dite « vision », Ezech., VII, 13; VIII, 22; X, 1, 9; XII, 13, 24, 27, ou « parole de vision ». Ezech., XII, 23. On parle une vision, Jer., XXIII, 16 (faux prophète), comme on voit une parole. I (III) Reg., XXII, 19; Is., I, 1; II, 1; XIII, 1; Amos, I, 1, etc.; Abdias, I, 1; Mich., I, 1; Nahum, I, 1; Hab., I, 1; Jer., I, 11-13. Jérémie a eu une vision de la bouche de Dieu. Jer., XXIII, 16. La vision ainsi nommée est donc encore une révélation divine, une manifestation de la parole de Dieu. — 3o Le substantif נְבוּאָה, *nebû'âh*, correspondant à נָבִיא, désigne un oracle, I Esd., VI, 14; II Esd., VI, 12; II Par., XV, 8, ou même un écrit prophétique. II Par., IX, 29. — Dans les Septante, le mot grec προφητεια répond soit à חָזוֹן, *ḥâzôn*, II Par., XXXII, 32, soit à נְבוּאָה. I Esd., VI, 14; II Esd., VI, 12. — La prophétie consiste donc en une action extraordinaire ou surnaturelle, par laquelle Dieu communique à son prophète certaines lumières ou connaissances avec mission de les transmettre aux autres hommes.

II. Manières dont Dieu communiquait aux prophètes ses volontés. — Pour connaître les vérités qu'ils devaient manifester de la part de Dieu, les prophètes d'Israël n'employaient aucun des procédés

artificiels ou appris de la divination, voir t. II, col. 1443-1448, pas plus que des moyens naturels de se mettre en rapport avec Dieu. C'était Dieu lui-même qui leur révélait ou leur inspirait directement ce qu'ils devaient dire. Les moyens dont il se servait sont désignés dans l'Écriture par trois expressions différentes : la parole, la vision et le songe. Ces deux derniers moyens de communication prophétique devaient être les plus ordinaires, puisqu'ils sont distingués de la parole articulée, employée régulièrement par Dieu pour révéler à Moïse ses volontés. Num., XII, 6-8.

1° *La parole.* — Quand Dieu, pour exclure plus sûrement de son peuple les devins, Deut., XVIII, 9-14, promit de susciter en Israël une série de prophètes, semblables à Moïse, il déclara qu'il placerait ses propres paroles dans leur bouche et qu'ils diraient tout ce qu'il leur ordonnerait de dire. Comme Moïse au Sinaï servit d'intermédiaire entre Jéhovah et son peuple, sur la demande de ce dernier qui craignait d'entendre directement la voix de Dieu, Exod., XX, 21, ainsi les prophètes parleront au nom du Seigneur au peuple, qui devra écouter leurs paroles. Deut., XVIII, 15-19. Les prophètes entendirent donc parfois la parole articulée par Dieu lui-même, comme il arriva à Moïse au buisson ardent, Exod., III, 4-22, et au Sinaï. Samuel entendit à Silo la voix divine qui l'appelait, I Sam., III, 4-14, et Dieu parlait à son oreille. I Sam., IX, 15-17. Cf. I (III) Reg., XVII, 2, 8; XVIII, 1; XXII, 17; Amos, III, 7; Ose., I, 2, 4, 6; III, 1; Is., XVIII, 4; Jer., II, 1; XXIII, 28; Dan., VIII, 1-27; X, 1, 5; Agg., II, 1, 21; Zach., I, 1, 7. Il s'établissait parfois un véritable dialogue entre Dieu et le voyant, ainsi avec Élie, I (III) Reg., XIX, 9-18, et avec Jérémie. Jer., XIV, 11-14. Mais le plus souvent, semble-t-il, les prophètes n'entendaient qu'une voix intérieure. Job, IV, 12, 16. C'est ainsi qu'on peut expliquer les révélations faites aux oreilles des prophètes. Is., XXI, 10; XXII, 14; XXVIII, 22; Abdias, I, 1. Ils transmettaient de vive voix ou par écrit les paroles qu'ils avaient entendues au fond de leurs cœurs. Aussi leurs oracles prenaient-ils le nom de paroles de Dieu, Amos, III, 1, et plusieurs recueils ont pour titre : « Paroles que Dieu a dites par le prophète. » Ose., I, 1; Joel., I, 1; Soph., I, 1; Jer., I, 1, 2.

2° *La vision.* — Les mentions de visions sont nombreuses dans les écrits des prophètes. Amos a eu cinq visions, groupées à la fin de son livre, VII, 1-IX, 15. Isaïe reçoit la mission prophétique dans une vision, VI. Il voit un oracle, XIII, 1. Jérémie, peu après sa vocation, a deux visions, I, 11-19. Zacharie a une série de visions, I, 8, 18; II, 1; III, 1; IV, 1; V, 1, 5; VI, 1. Ézéchiel aussi en a fréquemment, I, 4; II, 1; VIII, 2; X, 1, 9, etc. Plusieurs livres prophétiques sont intitulés : « Vision ». Is., I; Abdias, I, 1; Nahum, I, 1. Quelques-unes de ces visions étaient extérieures, Dan., V, 25, et corporelles et formaient de véritables apparitions. Dan., VIII, 16-27. Mais le plus souvent, elles se produisaient dans l'imagination du voyant. Dieu avait annoncé à Aaron et à Marie qu'elles auraient lieu *per ænigmata et figuras.* Num., XII, 8. On a remarqué qu'elles se présentaient sous des traits connus du prophète et empruntés au milieu où il vivait. Les images de ces visions sont ou palestiniennes ou assyriennes ou babyloniennes, selon que le voyant habitait la Palestine, l'Assyrie ou la Babylonie. Elles avaient lieu à l'état de veille (autrement, elles auraient été des songes) ou le jour ou la nuit. Dieu parle à Samuel de nuit. I Sam., III, 3, 10; VII, 4; XV, 11, 16; Zach., I, 8; Job, IV, 13. Si le voyant était endormi, Dieu le tirait de son sommeil, ou d'un état semblable au sommeil. Jer., XXXI, 26; Zach., IV, 1.

3° *Le songe.* — Quand Dieu manifestait sa volonté aux prophètes endormis, c'était en songe. Ce mode de manifestation divine, annoncé par Dieu, Num., XII, 6; Deut., XIII, 1, 3, 5, est rarement attesté dans l'Écriture. Il est mentionné comme un moyen que Saül aurait tenté inutilement pour consulter Dieu. I Sam., XXVIII, 6, 15. Joel, II, 28, annonce que, dans l'avenir messianique, les vieillards d'Israël auront des songes. Le seul exemple cité est celui de Daniel, VII, 1. Les faux prophètes aimaient les songes. Is., LVI, 10; Jer., XXIII, 25, 28, 32; XXVII, 9; Zach., II, 2. — Sur l'état psychologique des prophètes pendant les visions, voir PROPHÈTE, col. 712.

III. RÉALITÉ DES PROPHÉTIES. — Qu'il y ait dans la Bible des prophéties véritables, c'est-à-dire des manifestations surnaturelles de ses volontés, faites par Dieu aux hommes par l'intermédiaire d'individus inspirés, c'est tout à la fois un fait constaté et un dogme de la foi catholique. — 1° *Preuves scripturaires.* — 1. *L'affirmation des prophètes eux-mêmes.* — Tous les prophètes israélites déclarent qu'ils parlent au nom de Jéhovah, que Jéhovah parle par leur bouche et qu'ils annoncent en son nom ce qu'il faut faire et ne pas faire et ce qui arrivera. Voir PROPHÈTE, col. 711. Ils croyaient donc être et ils se sont donnés comme les organes de la divinité, parce qu'ils avaient conscience de leur inspiration divine. Ils en fournissaient des preuves à leurs contemporains, qui ont cru à leur mission et à leur inspiration, en voyant plusieurs de leurs prédictions accomplies à brève échéance et les miracles qui les autorisaient. On peut chercher à expliquer naturellement ces faits; on ne peut les nier, et le témoignage d'hommes probes, sincères, désintéressés, en faveur de leur propre inspiration est recevable. En racontant leurs visions, ils exprimaient des expériences réelles qu'ils avaient éprouvées, et on ne peut prétendre qu'ils employaient un procédé littéraire pour exprimer leurs propres pensées et les faire passer auprès d'une foule crédule pour celles de Dieu. Leur parole n'a pas toujours été crue, Amos, II, 12; Is., XXXVIII, 7; Jer., VI, 17; VII, 25-28; XI, 8, 21, etc., et ils ont été persécutés, parce que leurs oracles inspirés étaient la plupart du temps à l'encontre des idées de leurs contemporains, des chefs de la nation aussi bien que du peuple tout entier. Matth., V, 12; XXIII, 29-37; Luc., VI, 23; XI, 47-50; XIII, 34; Act., VII, 52; Rom., XI, 3; I Thes., II, 15; Heb., XI, 32-40; Jac., V, 10. Seul, le sentiment intime de la réalité de leur inspiration divine a pu leur donner à tous l'énergie et le courage nécessaires pour supporter les persécutions dont ils étaient l'objet, et remplir, malgré tout, la mission que Dieu leur avait confiée. — 2. *L'affirmation de Jésus et de ses Apôtres.* — Ils en ont appelé aux écrits des prophètes comme au témoignage de Dieu même, et ils ont signalé la réalisation des prophéties messianiques. Voir t. III, col. 888-889. L'inspiration des prophètes a été explicitement affirmée par saint Paul, Heb., I, 1, et deux fois par saint Pierre. I Pet., I, 10-12; II Pet., I, 16-21. Voir t. III, col. 889-890. — 2° *Preuves traditionnelles.* — Les Pères, appuyés sur le double témoignage de l'Ancien et du Nouveau Testament, ont affirmé et enseigné l'inspiration divine des prophètes d'Israël. Voir t. III, col. 891-897. Cf. Leitner, *Die prophetische Inspiration,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 98-190. — 3° *Preuves dogmatiques.* — Après avoir été cru, affirmé et prouvé, le dogme de l'inspiration des prophètes a été explicitement défini par l'Église. Voir t. III, col. 897-898; Leitner, *op. cit.*, p. 191-195. Le fait de l'inspiration divine des prophètes est donc un dogme de la foi catholique. — 4° *Réponse aux objections des critiques.* — La plupart des critiques rationalistes ont opposé à la réalité divine des prophéties une fin de non-recevoir, fondée sur des raisons philosophiques et sur l'impossibilité d'une intervention surnaturelle de Dieu et de la prédiction de l'avenir. Kuenen a discuté à fond la doctrine tradi-

tionnelle sur les prophéties; il a prétendu que cette conception était contraire à l'histoire et à la critique loyale des textes scripturaires. Il rejette d'abord le témoignage des prophètes sur leur propre inspiration divine. Si ce témoignage était valable, celui des faux prophètes serait recevable au même titre, puisqu'ils avaient, eux aussi, conscience de leur inspiration surnaturelle et qu'ils l'affirmaient expressément. Tous tirent leur inspiration d'eux-mêmes; c'est leur conviction qui les inspire. La distinction entre les vrais et les faux prophètes a été inventée après coup. En fait, il y avait seulement des prophètes opposés les uns aux autres, et tous étaient considérés comme inspirés par Jéhovah. Ils étaient en conflit et dans le peuple chacun prenait parti pour ceux dont les idées lui agréaient. Cependant il finit par s'établir une ligne de démarcation plus nette entre les prophètes. Il y eut ceux dont la pensée religieuse avait fait plus de progrès et qui avaient sur Dieu des idées plus précises, et les autres plus retardataires et moins avancés au point de vue religieux. Les premiers ont écrit l'histoire sainte et traité de faux prophètes leurs adversaires. Toutefois l'élévation morale des uns, leur opposition avec les idées des grands et de la foule, la persistance de leur croyance à leur inspiration malgré les persécutions qu'elle leur attirait, tout cela, que Kuenen reconnaît, prouve la sincérité de leur prédication. Les faux prophètes flattaient les passions des rois et de la nation; ils avaient des idées moins élevées; leur moralité est discutée par leurs adversaires; tout cela constitue un préjugé contre la sincérité de leurs affirmations et la vérité de leur inspiration. D'ailleurs, pour assurer la permanence de la mission des vrais prophètes, leur crédit auprès de la portion saine de la nation et leur triomphe définitif, il a bien fallu qu'ils aient fourni des signes de leur mission divine. On les exigeait d'eux, et ils les donnaient. C'étaient ces prédictions claires et à court terme, relatées dans les livres historiques, l'annonce d'une défaite ou d'une victoire immédiate, du succès ou de l'échec d'une invasion. Voir col. 716. Supposer avec Kuenen que ces prédictions ne se soient jamais réalisées ou n'aient été que des prévisions purement naturelles, c'est se mettre dans l'impossibilité d'expliquer la permanence et le triomphe de prophètes, haïs du peuple, qui auraient été traités d'imposteurs, s'ils s'étaient trompés, aussi bien que la non-réalisation des soi-disant oracles des faux prophètes, qui favorisaient les idées du peuple et étaient en opposition directe avec les prédictions précises des vrais prophètes. Il a bien fallu que ces prédictions fussent vérifiées pour que les prophètes pussent continuer leur mission avec quelque chance d'être écoutés. Le non-accomplissement des oracles des faux prophètes devait diminuer leur crédit auprès de la foule qu'ils trompaient. L'œuvre des prophètes eut-elle simplement consisté, comme on le prétend, dans la destruction de l'idolâtrie et l'établissement du monothéisme en Israël, elle n'a pu aboutir que s'ils ont eu auprès d'un peuple grossier et idolâtre une réelle autorité et une autorité divine.

Kuenen a prétendu, en second lieu, que si les prophètes d'Israël étaient véritablement inspirés par Dieu, il est nécessaire que toutes leurs prédictions se soient accomplies. Si elles ne se sont pas accomplies, c'est que les prophètes ne parlaient qu'en leur nom et pas au nom du Dieu de vérité. Cet argument, qu'il avait indiqué dans son *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, trad. franç., Paris, 1879, p. 15, 19-26, a été longuement développé. *The Prophets and Prophecy in Israël*, trad. anglaise, Londres, 1877, c. V-VII, p. 98-275. Le critique hollandais parcourt la série des prédictions contenues dans les livres canoniques et relatives soit aux peuples voisins d'Israël soit aux destinées du peuple élu (les prophéties messianiques) et il prétend démontrer que le plus grand nombre de ces prophéties n'a jamais été accompli. Au c. VIII, p. 276, il examine un petit nombre de prophéties qui se sont réalisées; mais il soutient ou bien qu'elles ont été vérifiées par l'événement d'une manière vague et inexacte, ou bien qu'elles ne sont pas authentiques et ont pu être écrites après l'événement, ou enfin qu'elles ne dépassent pas les limites de la prévision naturelle. Cet argument avait été énoncé par Munk, *La Palestine*, Paris, 1881, p. 420-421; A. Réville, dans la *Revue des deux mondes*, juin 1867, p. 836-840. Il a été repris par Paul Schwärtzkopff, *Die prophetische Offenbarung nach Wesen, Inhalt und Grenzen*, Giessen, 1896, p. 100-166. Ce n'est pas le lieu de reprendre une à une les objections de Kuenen. Voir, pour la réfutation de quelques-unes, F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. II, p. 570-572. L'abbé de Broglie a observé que la plupart avaient été présentées auparavant et discutées. La force de l'argumentation ne pourrait venir que de l'accumulation des objections. Mais cette argumentation part de principes faux, comme si le sens d'un texte prophétique devait être exclusivement déterminé d'après les idées du prophète lui-même et de ses contemporains, comme si la réalisation avait dû s'accomplir d'une façon absolument conforme à la prévision du prophète ainsi fixée, comme si enfin chaque fragment d'une prophétie devait être la prédiction d'un seul et même événement. En réalité, la prophétie a pu ne pas être parfaitement comprise des contemporains et du prophète lui-même, si elle avait un sens énigmatique que l'événement seul pouvait faire découvrir pleinement. N'étant pas claire et complète, elle ne cadre pas nécessairement avec l'événement d'une façon absolue, et l'accord ne peut pas être plus clair ni plus complet que la prévision elle-même. Enfin, toutes les parties d'un oracle prophétique ne s'appliquent pas à un même événement. La vue de l'avenir en perspective a souvent réuni sur le même plan des événements analogues, dont la réalisation devait avoir lieu à des époques différentes. Voir P. de Broglie, *Les prophéties et les prophètes d'après les travaux du Dr Kuenen*, dans *Compte rendu du IIIe Congrès scientifique international des catholiques*, Bruxelles, 1895, IIe section, *Sciences religieuses*, p. 139-151; Id., *Questions bibliques*, édit. Piat, Paris, p. 346-380; J. Brucker, *Les prédictions des prophètes*, dans les *Études*, août 1893, p. 586-615; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, p. 578-580.

IV. Cycle des prédictions prophétiques. — Rien de plus varié que l'objet des prophéties bibliques. Cependant, malgré leur grande variété, les oracles des prophètes écrivains ont des thèmes communs plus ou moins développés et diversement appliqués selon les temps et les milieux, et se déroulent dans le même cercle d'idées, qu'il est bon d'indiquer.

1° *Les péchés d'Israël et de Juda.* — Pour ramener leurs contemporains dans la voie droite, dont la plupart étaient sortis, les prophètes leur reprochent leurs fautes et font des tableaux éloquents de la perversité morale, qui attire sur eux la colère divine et de terribles châtiments. Amos décrit avec véhémence les iniquités d'Israël, I, 6-8; III, 2, 9, 10; IV, 1-5; VI, 1-7. Les actions symboliques d'Osée et ses mariages figurent l'infidélité et l'idolâtrie du royaume schismatique, I, 2-III, 5. Ses discours directs exposent en détail les crimes du peuple et de ses chefs, IV, 1-V, 7; VII, 1-7. Isaïe, dès le début de ses oracles, résume les fautes de Juda, dont il prédit les châtiments, I, 2-31. Il y revient sans cesse, et signale celles que chacune des classes de la nation a commises, II, 5-9; III, 12, 16, 17; V, 8-23; X, 1, 2, etc. C'était sa mission et il devait la remplir avec force et constance, LVIII, 1. Michée décrit les crimes de Samarie et de Juda, I, 5; II, 1, 2; III, 2; 3, 5, 9-11; VII, 1-4. Juda

n'a pas tiré profit du sort d'Israël : il imite son idolâtrie. Jer., III, 6-10; XI, 9-10; XVI, 11, 12. La corruption est profonde et universelle à Jérusalem. Jer., V, 1-9, etc. Ézéchiel voit les abominations commises dans le Temple de Jérusalem, VIII, 1-16. Il dénonce les faux prophètes, qui trompent et séduisent les exilés, XIII, 3-7, 18, 19. Il retrace les crimes des habitants de Jérusalem, XXII, 1-16, 24-31. Après le retour en Palestine, Aggée reprend les rapatriés qui négligent de relever le Temple, I, 2-6, et plus tard Malachie adresse des reproches aux prêtres, I, 6-8, 12, 13, et aux Juifs qui épousent des femmes étrangères, II, 11. Les prophètes apparaissent donc tous comme des correcteurs de vices et des redresseurs de torts, et leurs prophéties sont remplies de plaintes contre les prévaricateurs.

2° *Le châtiment des coupables.* — Comme les coupables s'endurcissaient et refusaient de profiter des reproches et de changer de vie, Jer., XXXII, 33; Ezech., III, 7, si même ils ne se moquaient des menaces des prophètes, Amos, V, 18; Is., V, 19, la punition divine devait les frapper. Toutes les descriptions de crimes, précédemment rappelées, sont immédiatement suivies de l'annonce de châtiments. Plus souvent encore, la menace est directe, qu'elle soit adressée sous forme de plainte ou d'élégie, Amos, V, 1-14, ou d'exhortation ou de reproche. Ose., VIII, IX; Is., IX, 8-X, 34. Elle tourne parfois en malédiction. Is., XXVIII, 1-XXXIII, 12. Elle vise tous les coupables. Tous seront punis, et la punition répondra à la culpabilité. Chacune des classes de la société aura son châtiment propre et proportionné. Puisque la dépravation est générale et que tout espoir de conversion est perdu, la nation entière périra. Israël, qui est le plus coupable, disparaîtra le premier. Amos, I, 9-16; Ose., XIII, 1-XIV, 1; Mich., I, 2-7. Juda, qui n'a pas compris la leçon, Jer., III, 6-10, aura le même sort. Jer., IV, 5-VI, 30; Ezech., XXIII. Le châtiment sera gradué, Jer., IV, 27; V, 18, et la ruine définitive ne viendra pas frapper un peuple, capable encore d'amendement. Des coups isolés avertiront les coupables et tenteront de les ramener à résipiscence. La patience divine se lassera enfin, et la perte des deux royaumes sera tour à tour décidée. L'instrument des vengeances divines est ordinairement l'épée des nations voisines d'Israël et de Juda. La ruine du royaume du nord sera l'œuvre de l'empire assyrien, Ose., X, 6; XI, 5; Is., VII, 17-25; celle du royaume du sud sera accomplie par les Babyloniens. Is., XXXIX, 3-7; Mich., IV, 10; Hab., I, 6-11; Jer., IX, 10-16; XXI, 3-14; Ezech., XXIV, etc.

3° *Les oracles contre les nations.* — Bien que les nations païennes soient la verge dont Dieu frappe Israël et Juda, elles ne seront pas toutefois épargnées, parce qu'elles sont coupables, elles aussi, et plusieurs livres prophétiques contiennent des recueils spéciaux d'oracles contre elles. Amos, I, 3-II, 3; Is., XIV, 28-XXI, 17; Soph., II, 4-15; Zach., IX, 1-7; Jer., XLVI, 1-XLIX, 39; Ezech., XXV, 1-XXXII, 32. La prophétie d'Abdias est tout entière contre l'Idumée. Mais les deux grandes puissances vengeresses ont leurs menaces particulières, souvent répétées. Elles sont idolâtres; elles ont dépassé la mesure en exécutant les jugements de Dieu contre Israël et Juda; elles ont tenté d'exterminer des peuples, que Dieu ne voulait que châtier; elles ont commis des injustices dans la répression juste; elles seront donc punies à leur tour, et elles seront détruites comme nations. On lit des oracles contre l'Assyrie dans Isaïe, X, 5-26; XXX, 27-33; XXXVII, 21-38; Nahum, I, 2-III, 19; Sophonie, II, 13-15, et contre la Chaldée ou Babylone dans Isaïe, XIII, 1-XIV, 23; XXI, 1-10; XXXIX, 3-7; XLIII, 14-21; XLVI, 1-XLVII, 15; Jérémie, XXV, 12-14; L, 1-LI, 64; Habacuc, II, 2-20. Cf. Rohart, *De oneribus biblicis contra gentes,* Lille, 1893.

4° *La conversion d'Israël et de Juda et leur restauration.* — Quels qu'aient été les crimes de son peuple choisi, quelque durs qu'aient été les châtiments infligés, Dieu faisait annoncer par ses prophètes la conversion finale d'Israël et de Juda sous le coup de l'adversité. Il ne se bornait pas à promettre des bienfaits, si les coupables quittaient les voies de l'iniquité, Ose., II, 14-24, il déclarait que les Israélites, emmenés en captivité en Assyrie, reviendraient en Palestine, Ose., XI, 8-11. Abdias prédit le salut, 17-21. Israël se repentira et obtiendra miséricorde. Mich., VII, 1-20. Les Israélites dispersés seront réunis de nouveau. Is., XI, 10-16; Jer., XXXI, 1-14. Juda surtout trouvera grâce aux yeux du Seigneur. Is., I, 26-31. Il sera restauré. Is., XXVI, 1-XXVII, 13; XXXII, 1-20; XXXIII, 13-24; XXXV, 1-10; XL, 1-31; XLI, 8-20; XLIII, 1-13; XLIX, 14-26; LII, 1-12. Jérémie prédit la libération des exilés après 70 ans de captivité, XXIX, 8-14. Il décrit la conversion, le retour et la restauration, XXX, 2-24; XXXII, 37-XXXIII, 26. Baruch répète aux exilés la même promesse, II, 30-III, 8; V, 1-9. Ézéchiel annonce aussi le salut, XXXVI, 8-XXXVII, 28. Il trace même tout un plan de restauration, XL-XLVIII. Voir t. II, col. 2156.

5° *Le royaume messianique.* — Le rétablissement de Juda comme royaume temporel de Dieu en Palestine amène les prophètes à annoncer la rédemption spirituelle des Israélites et de tous les hommes et l'établissement d'un royaume nouveau, idéal, réunissant tous les peuples sous la loi du vrai Dieu, et gouverné par un rejeton de David, roi d'Israël et des nations. Michée a décrit ce nouveau royaume comme la glorification et l'exaltation de Sion, IV, 1-13. Isaïe a repris le même thème, II, 2-4. Il décrit la gloire de cette nouvelle Jérusalem, LIV, 1-LVI, 8; LX, 1-22; LXVI, 1-24. Jérémie en parle comme d'une alliance conclue entre Dieu et Juda sous de nouvelles conditions, XXXI, 31-40. Bref, les prophètes prédisent le royaume messianique et son roi, le Messie, et ils en décrivent les caractères. Leurs oracles messianiques sont exposés dans les articles de ce Dictionnaire, qui concernent chaque prophète en particulier. Celles qui ont trait à la personne du Messie ont été résumées, t. III, col. 1431-1434, et leur signification en faveur de la divinité de Jésus indiquée un peu plus loin, col. 1497-1499. Pour la bibliographie, voir *ibid.*, col. 1436.

Sur les prédictions des prophètes en général, voir J.-B. Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament,* 3e édit., Paris, 1902, t. II, p. 153-179; *Davidson, *Old Testament prophecy,* 1903. Sur la doctrine des prophètes, on pourra consulter *Zschokke, *Theologie der Propheten des alten Testaments,* Fribourg-en-Brisgau, 1877; Trochon, *Introduction générale aux prophètes,* Paris, 1883, p. XLIX-LIX; Selbst, *Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten,* Mayence, 1883; *Duhm, *Die Theologie der Propheten,* Bonn, 1875; *Kirkpatrick, *Doctrine of the Prophets,* 1892. On peut consulter aussi les théologies de l'Ancien Testament : Scholz, *Handbuch der Theologie des alten Bundes im Lichte des Neuen,* Ratisbonne, 1862; *Franz Delitzsch, *Die biblisch-prophetische Theologie,* Leipzig, 1845; *Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* 2 in-8°, Francfort, 1869; 5e édit., 1896; *Œhler, *Theologie des alten Testaments,* Tubingue, 1873; 3e édit., 1891; trad. anglaise, 2 in-8°, Edimbourg, 1874; trad. franç., 2 in-8°; *Hitzig, *Biblische Theologie des A. T.,* 1880; *Riehm, *Alttestamentliche Theologie,* 1889; *Dillmann, *Handbuch der alttestament. Theologie,* 1895.

E. MANGENOT.

PROPHÉTIQUES (LIVRES). Dans l'usage ecclésiastique on donne spécialement ce nom aux livres qui contiennent les oracles des quatre grands prophètes et des douze petits prophètes dans l'Ancien Testament, et à l'Apocalypse dans le Nouveau. Dans la Bible hébraïque, outre les œuvres des prophètes proprement dits qui sont appelés prophètes *postérieurs,* on distingue

celles des prophètes *antérieurs* ou premiers, c'est-à-dire des auteurs du livre de Josué, des Juges, des deux livres de Samuel (nos deux premiers livres des Rois) et des deux livres des Rois (le troisième et le quatrième livre des Rois de la Vulgate).

PROPHÉTISME. On désigne sous ce nom, dans le langage des rationalistes, l'explication naturelle de l'intervention, dans l'histoire d'Israël, des prophètes, hommes extraordinaires, doués d'une très grande intelligence et d'une très rare perspicacité, qui ont enseigné une doctrine religieuse très élevée et exercé sur leur peuple une très forte influence au point de vue religieux, moral, social, politique et littéraire. Loin d'être un miracle vivant, une série presque ininterrompue d'interventions directes de Dieu en Israël, comme on l'a cru longtemps, le prophétisme hébreu est un phénomène purement naturel, unique en son genre, il est vrai, quoiqu'il ne soit pas absolument distinct d'autres actes religieux ni sans aucune analogie avec des faits de même nature dans les autres religions. A force d'études, la critique moderne l'a enfin compris et l'a ramené, sans le rabaisser, aux conditions et aux lois de l'histoire positive. Avant d'exposer la nouvelle idée qu'on s'est faite des prophètes d'Israël, il sera bon d'indiquer brièvement les principes qui ont servi de point de départ et la méthode suivie pour aboutir à de tels résultats.

I. Principes et méthode. — Pour expliquer l'origine, la nature, le rôle historique du prophétisme hébraïque et son influence sur les destinées religieuses et politiques d'Israël, les critiques rationalistes ont écarté toute intervention surnaturelle de Dieu; ils se sont placés uniquement sur le terrain rationnel et ils n'ont eu recours qu'à la loi historique du développement de l'humanité. Le prophétisme hébreu leur est apparu comme un phénomène religieux et se présentant avec les mêmes caractères et les mêmes traits que le prophétisme des autres religions. L'unique différence entre le prophète hébreu et les prophètes païens, c'est qu'il a atteint une hauteur à laquelle les autres ne sont pas parvenus. Les prophètes d'Israël excellent; ils sont incontestablement et de beaucoup les premiers, les types du genre; mais leur supériorité ne les élève pas à l'ordre surnaturel et divin; ils restent dans l'ordre naturel de l'histoire des anciennes religions, surtout des religions sémitiques.

En effet, le prophétisme n'est pas un phénomène particulier au peuple d'Israël. Il n'est pas de société humaine qui, à un moment donné de son existence, n'ait eu, sous un nom ou sous un autre, ses interprètes de la divinité, ses hommes de Dieu. Chez tous les peuples de l'antiquité et aujourd'hui encore parmi les nations qui n'ont pas dépassé un certain degré de culture et qui sont très rapprochées de la situation sociale des âges primitifs, il s'est rencontré et on rencontre des hommes qui se sont attribué ou s'attribuent, avec une entière bonne foi, le pouvoir surnaturel de lire dans l'avenir et de communiquer à ceux qui les entourent les décisions de la volonté divine, dont ils sont ou dont ils croient être les organes. Tous les peuples sémitiques, notamment ceux qui touchent de plus près à Israël, ont eu leurs prophètes. Les Arabes n'ont pas cessé d'en avoir. Le prophétisme caractérise en quelque sorte la race sémitique. Toutefois, il s'est produit aussi dans les races indo-européennes. La Grèce eut ses μαντεῖς, ses devins possédés de la μανία ou fureur prophétique, et cet ordre de faits donna lieu à une science spéciale, la mantique. La Gaule et la Germanie eurent leurs inspirées, leurs prophétesses. Dans la plupart des cas, le prophétisme ne s'éleva pas très haut et ne dépassa guère les modes ordinaires de la divination. Si chez les Hébreux il fut supérieur à ce qu'il apparait ailleurs, il ne faut pas cependant changer sa supériorité relative en singularité absolue.

Il présente, en effet, dans ses manifestations extérieures, des ressemblances avec le prophétisme des autres peuples. Ce que la Bible rapporte des prophètes d'Israël, de leur genre de vie, de leur mode d'action, ressemble étonnamment à ce que nous savons des devins païens. On constate, chez les uns et chez les autres, la révélation par les songes, une violente exaltation de l'imagination dans l'exercice même de la prophétie, l'union de la vaticination avec l'art de la médecine et la poésie. Leur histoire a été embellie par la légende, et leur existence n'est signalée qu'à l'âge héroïque des peuples anciens. On est ainsi ramené à une loi historique générale. Le prophétisme est commun à tous les peuples, et il est une manifestation propre aux temps héroïques. Le peuple d'Israël n'est donc pas, sous ce rapport, une exception dans le monde, et son prophétisme rentre dans les analogies de l'histoire. D'ailleurs les récits bibliques, dépouillés de leur caractère légendaire et de leur interprétation surnaturelle des faits prophétiques, se ramènent très facilement aux conditions ordinaires du développement des idées religieuses.

Que penser de ces principes et de cette méthode? Il n'est pas exact, d'abord, que le prophétisme n'ait existé qu'aux âges héroïques de l'histoire, puisque les peuples païens ont eu leurs devins aux époques de la plus grande civilisation et en pleine histoire. Quant à la méthode employée pour ramener le prophétisme hébreu aux lois et aux conditions ordinaires, elle n'est qu'une application spéciale de l'étude comparée des religions, comme si les ressemblances constatées prouvaient l'identité de nature et de conditions. Mais ces ressemblances sont purement extérieures, partielles et isolées, et elles ne constituent souvent que de simples analogies. On ne peut donc sans paralogisme conclure à l'identité de cause, d'autant qu'à côté des ressemblances, si multiples qu'elles soient, il y a de très grandes différences, et la supériorité du prophétisme hébreu sur les autres n'est niée par aucun critique. Ces différences et cette transcendance exigent donc une autre origine, des causes différentes et supérieures aux causes naturelles, par suite une cause surnaturelle qui est précisément l'inspiration divine, attestée dans la Bible. Voir Prophète et Prophétie. Les ressemblances purement extérieures s'expliquent par l'identité de quelques moyens, employés par Dieu même pour produire parmi son peuple de choix, les mêmes effets que la divination produisait chez les peuples païens, pour s'adapter aux mêmes dispositions du cœur humain et donner satisfaction aux mêmes aspirations. Cf. P. de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 1885, p. 244-260, 321-326, 412-414. L'interprétation naturaliste des récits bibliques, faite en vue de leur enlever tout caractère surnaturel et divin, repose sur un principe *a priori*, étranger à la science véritable, et n'est pas capable de faire impression sur un esprit exempt du préjugé rationaliste.

II. Développement prétendu du prophétisme hébreu. — Le prophétisme a passé en Israël par trois périodes distinctes et caractéristiques : 1° celle des débuts sous Samuel; 2° une période de transition jusqu'à Élie et Élisée, sous Achab; 3° celle des prophètes écrivains, qui va du VIIIe siècle au IVe avant Jésus-Christ.

1. Période des débuts sous Samuel. — Tous les critiques soi-disant indépendants sont actuellement d'accord pour placer l'apparition du prophétisme proprement dit en Israël vers la fin de la période des Juges, sous Samuel, qui est lui-même un des premiers prophètes, sinon même le premier des prophètes au moins d'une catégorie particulière. En effet, si quelques-uns confondent encore tous les prophètes de cette époque dans une seule classe d'hommes divinement inspirés et

exaltés, groupés autour de Samuel, leur chef, la plupart distinguent, à l'origine, deux catégories de prophètes, de nature et d'esprit fort différents, celle des voyants et celle des *nebi'im* enthousiastes et extatiques.

1º *Les voyants.* — Dans les parties anciennes de la légende de Samuel, celui-ci est appelé *rô'êh,* « voyant ». Il tient du devin et du prêtre. C'était un simple sorcier, que, dit-on, l'on consultait sur des ânesses perdues et qu'on n'abordait qu'un cadeau à la main. I Sam., IX, 6-9, comme Balaam. Num., XXII, 17, 18; XXIV, 11-13. Il fondait son autorité sur des signes, I Sam., X, 1-8, et il jetait les sorts pour savoir qui serait roi, 20-22. Il s'occupait donc déjà de politique. Parfois cependant, sa fonction se rehaussait, et il annonçait l'avenir. Tous les critiques ne sont pas d'accord sur la nature des voyants, selon qu'ils tiennent les détails de la vie de Samuel pour historiques ou légendaires. Kraetzschmar, *Prophet und Seher im alten Israel,* Tubingue et Leipzig, 1901, p. 6-12, tient le voyant pour une personne que l'on consulte au sujet des affaires ordinaires de la vie privée, et qui ne s'en occupe que selon sa science et sa sagesse naturelles. Il ne se considère pas comme un représentant de la divinité. Il ne recourt qu'à des moyens naturels pour découvrir les forces secrètes de la nature. Il voit ce que les autres ne voient pas, mais sans agitation ni extase, et il dit clairement ce qu'il voit d'après certains indices ou même une illumination intérieure. Il n'a aucun rapport avec le jahvéisme, et il est peut-être antérieur au jahvéisme. D'autres peuples avaient des voyants de même nature; ainsi Balaam en Mésopotamie. La profession de voyant n'a aucune relation ni avec la nationalité ni avec la religion, et les premiers voyants d'Israël n'ont exercé aucune influence sur la religion de leur peuple. Pour Smend, au contraire, le voyant et le prêtre étaient primitivement apparentés; tous deux rendaient des oracles divins. Chez les Sémites, ils avaient été d'abord identiques. Le mot hébreu *kôhen,* « prêtre », signifie « voyant », *kâhin,* dans l'ancien arabe. Avant d'être voyant, Samuel avait été prêtre à Silo avec Héli La principale différence a consisté en ce que le charisme du voyant a un caractère plus personnel que celui du prêtre, qui est social. Il se rapproche ainsi du *nâbi'. Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 92-93. Cette dernière théorie est démentie par les faits, et au lieu que le prêtre soit originairement un devin, le devin n'est chez les Sémites qu'un prêtre dégradé. Cf. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* 2e édit., Paris, 1905, p. 218. Si les anciens rationalistes regardaient les voyants d'Israël comme les successeurs de Moïse et les continuateurs de son œuvre religieuse et morale, la plupart des rationalistes récents pensent que Samuel a inauguré la série et que le peuple d'Israël n'avait pas eu de voyants, ni au désert, ni au commencement de son installation au pays de Chanaan. M. Loisy cependant estime que les voyants d'Israël, Débora et Samuel, ont fait suite à Moïse et ont rendu, comme lui, des oracles au nom de Jéhovah, tout en s'occupant d'ordinaire d'intérêts privés. *La religion d'Israël,* Paris, 1901, p. 60. Organes de Jéhovah, les voyants ne sont pas les prédicateurs de leur Dieu, parce qu'ils n'avaient pas besoin de le prêcher.

2º *Les nebî'im.* — A la même époque apparaissent des prophètes enthousiastes et possédés de la divinité. Ils sont mentionnés pour la première fois dans la légende de Samuel, et les personnages antérieurs, Abraham, Moïse, Marie, Débora, sont nommés prophètes ou prophétesses par projection des notions du temps de l'écrivain dans le passé qu'il raconte. Les premiers *nebî'im,* contemporains de Samuel, n'étaient ni des devins, ni des prêtres. Ils ne rendaient pas d'oracles et, à plus forte raison, n'instruisaient pas le peuple. C'étaient des exaltés, des corybantes extatiques, réunis en groupes et formant des associations. Ils prophétisaient par leurs cris et leurs attitudes, au son des instruments de musique. Saül qui les rencontra en revenant de chez Samuel, fut saisi par l'esprit du Seigneur et prophétisa avec eux; il devint un autre homme, de telle sorte que ceux qui l'apprirent disaient : « Saül est-il donc du nombre des prophètes? » I Sam., X, 5, 6, 10-12. C'étaient des hommes obscurs, dont personne ne connaissait l'origine, ou des gens mal famés, sans naissance, ni bonne renommée. Saül, seul et isolé, eut dès lors des accès particuliers, qu'on attribuait à l'esprit mauvais de Dieu. Il prophétisait, c'est-à-dire faisait l'insensé dans sa maison, et on était obligé de recourir à un harpiste pour le calmer. I Sam., XVI, 14-16, 23; XVIII, 10; XIX, 9. Les soldats envoyés par lui pour prendre David, qui s'était réfugié à Ramatha, rencontrèrent une troupe de ces *nebi'im* qui prophétisaient et, saisis par la contagion, se mirent à prophétiser eux aussi. D'autres émissaires, envoyés après eux, furent encore gagnés par l'exemple et le même fait se produisit une troisième fois. Saül enfin se mit en route et, chemin faisant, il fut saisi par l'esprit prophétique, et se dépouillant de ses vêtements, il tomba par terre et prophétisa tout nu ce jour-là et la nuit suivante, de sorte qu'il passa dès lors en proverbe de dire : « Saül est-il donc du nombre des prophètes? » I Sam., XIX, 20-24. Ces *nebî'im,* auxquels Saül se mêla à deux reprises, étaient donc de véritables corybantes, qui se procuraient une ivresse orgiastique, et dans leur enthousiasme extatique se livraient à des actes de folie sacrée. Selon M. Loisy, *op. cit.,* p. 60, ces inspirés « n'étaient censés les organes de Jahvéh qu'à raison des phénomènes extraordinaires qui se manifestaient en eux ». Toutefois, selon Smend, *op. cit.,* p. 79, ils rendaient des oracles durant leur extase.

Les critiques rapportent généralement leur origine à l'époque de leur première mention dans l'histoire d'Israël. Le nabisme paraît alors nouveau, extraordinaire, mal défini encore. Budde, *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung,* Giessen, 1900, p. 90. Il est donc, selon ce critique, d'origine palestinienne. Cornill, *Der israelitische Prophetismus,* 4e édit., Strasbourg, 1903, p. 12, qui fait dériver le mot *nâbi'* d'une racine arabe, en conclut que l'Arabie a été la patrie du prophétisme. Cf. Cheyne, *Encyclopædia biblica,* Londres, 1902, t. III, col. 3857. Mais la plupart des critiques lui reconnaissent une origine chananéenne. « Baal avait de ces confréries et cette forme inférieure du prophétisme aura passé des Chananéens aux Israélites. » A Loisy, *op. cit.,* p. 60. Kraetzschmar, *op. cit.,* p. 10, a cherché à expliquer leur apparition en la rattachant à l'oppression des Israélites par les Philistins à la fin de l'époque des Juges. Des fanatiques de Jahvéh se levèrent alors pour soutenir la supériorité de leur dieu national sur l'idole Dagon des Philistins et pour maintenir en Israël le culte de Jahvéh. Leur enthousiasme religieux produisit les accès de folie religieuse, qu'on remarque chez eux, qui frappèrent l'attention des foules et les rattachèrent plus fermement ou même les ramenèrent au culte de leur dieu. Ils continuèrent leurs manifestations religieuses sous le règne de Saül, qu'ils avaient entraîné dans leur parti. Leur exaltation religieuse se compliquait d'une exaltation psychique, maladive, qui les poussait à l'action et qui développa une piété plus ardente envers le dieu national. Budde, *op. cit.,* p. 90-94. Toutefois, pense ce critique, *loc. cit.,* p. 90, il reste toujours possible que le nabisme ait existé déjà auparavant en Israël, au moins dans une partie du peuple, et que, après un long assoupissement, il ait pris sous l'oppression philistine une signification et une ampleur, jusque-là inconnues.

II. PÉRIODE DE TRANSITION JUSQU'A ÉLIE ET ÉLISÉE SOUS ACHAB. — Durant cette période, les voyants et les prophètes se sont rapprochés au point de se confondre

enfin dans la personne d'Élisée. L'enthousiasme des *nebî'îm* s'atténue fortement; les prophètes cessent d'être hors de raison; ils deviennent voyants et reçoivent des communications de Jéhovah. D'autre part, les voyants prennent quelques allures extraordinaires des anciens prophètes exaltés et font des actes plus singuliers que ceux qui sont attribués à Samuel dans les anciens récits. Élie et Élisée inaugurent un ministère, qui est une sorte d'apostolat par protestation contre l'introduction de Baal et des dieux étrangers en Israël. Autour d'Élisée, qui était un voyant, se groupent des troupes d'inspirés; ils devinrent ses disciples, et ils ont des révélations. Les voyants prenaient alors le nom de prophètes, et les inspirés sont appelés fils de prophètes.

Suivant la remarque de Kraetzschmar, *op. cit.*, p. 23, il n'est pas toujours facile de discerner dans l'histoire de cette période de transition, à quelle catégorie des voyants ou des prophètes il faut ranger certains personnages, et il se peut que, dans les anciens récits, le nom d'un groupe ait été attribué à des individus de l'autre groupe. Par suite, les critiques ne sont pas d'accord sur le classement pas plus que sur certains détails, dont ils admettent ou contestent l'historicité.

Ils relèvent cependant, même chez les prophètes Élie et Élisée, qui paraissent être les successeurs des voyants, des traces du caractère extatique des anciens *neb'îîm*. Ainsi Élie courut au galop devant le char d'Achab durant tout le trajet du Carmel à Jesraël. I (III) Reg., XVIII, 44-46. Élisée irrité eut besoin d'appeler un harpiste pour calmer son courroux et se procurer à l'aide de la musique l'inspiration prophétique. II (IV) Reg., III, 15. Quand ce prophète envoya un de ses disciples pour oindre Jéhu, ce fils de prophète remplit sa mission, seul, sans témoin, dans la chambre de Jéhu, et dès qu'il eut fini, il ouvrit aussitôt la porte et s'enfuit. Les soldats demandèrent à leur chef : « Pourquoi ce fou est-il venu te trouver? » II (IV) Reg., IX, 1-11. Ce terme de משגע, « fou, insensé », servait à désigner les prophètes. Cf. Ose., IX, 7, 8; Jer., XXIX, 26. La conduite du fils de prophète, qui se fait frapper par un passant, et qui, couvert de son turban, se présente au roi Achab et lui propose un cas de conscience, paraît bien extravagante. Aussi, lorsqu'il eut enlevé le linge qui couvrait son visage, le roi le reconnut pour un prophète, pour un homme exalté et singulier. I (III) Reg., XX, 35-41. Kraetzschmar, *op. cit.*, p. 9, après Stade, a même cru reconnaître dans cet épisode une preuve que les fils de prophètes portaient sur le front entre les yeux des cicatrices sacrées, que ce critique a appelées des « marques de Jahvéh », tatouage qui distinguait ceux qui appartenaient à ce dieu et qui se plaçaient sous sa protection spéciale. Un *nabî'* ne voulait-il pas être reconnu, il couvrait son front d'un linge et cachait ses cicatrices caractéristiques. Achab reconnut à ce signe le fils de prophète, qui s'était présenté à lui ainsi voilé. Pour les mêmes signes aux mains, on renvoie à Zach., XIII, 3-6. Cf. A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 686-687. C'est parce que le *nâbî'* et le fils de *nâbî'* étaient encore mal considérés et passaient pour des insensés qu'Amos, le premier prophète écrivain, déclare qu'il n'est ni *nâbî'* ni fils de *nâbî'*, VII, 14.

Élie, dans la légende et dans l'histoire, apparaît comme la personnification idéale du prophète puritain de Jéhovah. Il est isolé. Une vraie pensée religieuse l'anime, quoiqu'elle soit empoisonnée par un sombre fanatisme. C'est un jéhoviste intégral, c'est-à-dire un adorateur de Jéhovah, dieu bon, juste, quoique sévère, exigeant un culte moral, en esprit et en vérité. Sous le règne d'Achab, qui favorisait le culte de Baal, la religion nationale courait de grands risques. Le prophète se fit l'apôtre de son Dieu; mais c'était un apôtre ardent, fougueux, exalté, qui ne recula pas devant l'emploi de moyens violents pour faire triompher ses idées religieuses et morales. Il est entré en lutte ouverte avec Achab et a fait égorger les prêtres de Baal. Mais la légende l'a peut-être fait plus fanatique qu'il n'était en réalité. Son disciple, Élisée, continuateur de son esprit, est entouré de fils de prophètes, c'est-à-dire de *nebî'îm* proprement dits, qui étaient de la même catégorie que les *nebî'îm* exaltés du temps de Samuel. C'étaient des adorateurs fervents de Jahvéh qui s'élevèrent, à cette époque de crise nationale et religieuse, pour l'honneur d'Israël et de son Dieu. Ils protestaient contre l'intrusion du culte étranger et polythéiste de Baal. Budde, *op. cit.*, p. 94. Élisée les avait organisés en corporations, sur la nature et le but desquelles on est loin d'être d'accord. Généralement, on admet qu'on s'y exerçait à l'art prophétique et qu'on y recourait à des moyens naturels, à des recettes, à des procédés pour exciter l'inspiration. « La plupart d'entre eux, dit M. Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1897, t. II, p. 749, étaient installés auprès des temples, et ils y vivaient en termes excellents avec les membres du sacerdoce régulier. Ils y répétaient au son des instruments les chants où les poètes d'autrefois avaient exalté les exploits de Jahvéh, et ils en extrayaient la matière des histoires semi-religieuses qu'ils racontaient sur l'origine du peuple, ou bien ils s'en allaient prêcher à l'aventure dès que l'esprit les saisissait, isolés, ou le maître avec son disciple, ou par bandes inégales. Le peuple se pressait autour d'eux, écoutant leurs hymnes ou leurs histoires de l'âge héroïque; les grands, les rois mêmes subissaient leurs visites et enduraient leurs reproches ou leurs exhortations avec un respect mêlé de terreur. » Et M. Loisy, *op. cit.*, p. 61, conclut : « L'institution semble décliner après la mort d'Élisée, et elle n'a pas dû, en tout cas, survivre au royaume d'Israël. Amos, Osée, Isaïe ne sortent pas de ce milieu. »

III. PÉRIODE DES PROPHÈTES ÉCRIVAINS, DU VIIIe AU IVe SIÈCLE. — Ces prophètes sont en progrès notable sur les précédents. Ils tiennent encore du devin, mais ils n'ont plus rien du prêtre. Ils sont les héritiers de Samuel et des voyants et non des *nebî'îm* exaltés, dont pourtant ils portent le nom, mais avec une autre signification. On les consultait encore, comme on avait consulté Samuel, sur toutes sortes de sujets, et ils répondaient à toutes les questions. « Les rois d'Israël et de Juda, avant de partir en guerre, interrogent les prophètes sur le succès de leurs expéditions. Beaucoup d'individus faisaient métier d'annoncer l'avenir et de fournir des renseignements sur les choses cachées, le tout au nom de Jahvéh, mais comme ils l'auraient fait au nom de Camos en Moab : ce sont ceux que l'Écriture appelle faux prophètes, et qui pratiquaient, en quelque façon, la divination pour elle-même. Les vrais prophètes exercent aussi la divination, mais en vue d'une fin supérieure, et les réponses qu'ils donnent au nom de Jahvéh sont en rapport avec le caractère moral de leur Dieu. Dans le temps et le milieu où ils vivaient, un enseignement dogmatique n'aurait eu aucune prise sur le commun des hommes. On eût mieux aimé recourir aux sorciers que de se passer d'oracles. Les vrais prophètes en ont donc rendu, et beaucoup, selon que l'Esprit les leur suggérait; mais nous les voyons de bonne heure subordonner leurs réponses à un principe général, à une condition religieuse et morale qui peut se résumer en ces termes : Jahvéh vous protégera si vous lui êtes fidèles; il vous abandonnera si vous l'abandonnez. Et comme ils en viennent de plus en plus à s'occuper des intérêts généraux de la nation, leurs prédictions se transforment progressivement en véritables prédications sur la providence de Jahvéh, ses desseins, sa justice, les moyens de prévenir ses châtiments et d'avoir part à sa miséricorde. » A. Loisy, *op. cit.*, p. 61-62.

Ces prophètes ne se bornaient donc pas à prédire l'avenir; ils enseignaient une doctrine complète, qu'ils prêchèrent d'abord et qu'ils écrivirent ensuite pour que leurs successeurs et la postérité en tirent profit. Sous ce rapport même, les critiques rationalistes exagèrent et faussent l'influence des prophètes du VIIIe siècle, quand ils en font les créateurs du monothéisme et les fondateurs de la théocratie. A l'époque d'Élie et d'Élisée, la religion d'Israël n'avait pas encore rompu complètement avec l'idolâtrie. Ces prophètes, qui combattent avec la dernière énergie le culte de Baal, ne disent rien contre l'adoration du veau d'or à Béthel. Leur jéhovisme cependant est déjà monolâtre, puisqu'il n'est jamais fait mention d'un autre dieu, pas même d'une déesse compagne et épouse. Les prophètes du VIIIe siècle sont monothéistes. Jéhovah, pour eux, est le vrai Dieu, le Dieu universel, maître du monde entier, unique par nature, invisible et spirituel, saint, juste et miséricordieux. Une fois en possession de cette idée monothéiste, obtenue par la comparaison du dieu national avec les dieux des peuples voisins, par la constatation de sa supériorité et finalement par la conclusion de son unicité et de sa supériorité universelle, ils s'en firent les apôtres et les prédicateurs. Ils travaillèrent à la faire accepter par les rois, les prêtres et le peuple lui-même. La lutte fut longue et le triomphe ne fut définitif qu'après le retour de la captivité de Babylone. Ils furent aussi les créateurs du culte moral. Auparavant, Jéhovah n'était honoré que par des actes extérieurs et par des sacrifices. Les prophètes découvrent que le Dieu unique et véritable demande le culte du cœur, la justice, la vertu, l'obéissance à sa loi, supérieure aux victimes et aux sacrifices. Ainsi donc, « la critique historique ne s'est pas bornée à détruire les croyances traditionnelles, ainsi qu'on l'en accuse trop souvent. Elle a reconstruit après avoir démoli. En replaçant les prophètes d'Israël dans leur véritable milieu historique, elle a fait ressortir leur incomparable originalité, la haute valeur de leurs prédications enflammées; elle a reconnu en eux de véritables ancêtres de la conscience moderne, et s'ils ont perdu leur caractère miraculeux, ils y ont infiniment gagné en grandeur morale. » J. Réville, *Le prophétisme hébreu*, Paris, 1906, p. 2.

Mais enfin, en quoi consistait donc, au sentiment de ces critiques, l'inspiration des prophètes, hommes d'action et écrivains? L'ancien rationalisme, celui de Voltaire et des encyclopédistes, ne voyait dans les prophéties que de pures conjectures sur l'avenir religieux et politique, capables de séduire les simples et d'enflammer les fanatiques, ou bien des prédictions *post eventum*, c'est-à-dire l'histoire du passé écrite sous forme de prophétie, donc un procédé littéraire employé pour attirer l'attention, frapper l'imagination et aider la mémoire. Les rationalistes plus récents ont rejeté cette fausse conception et réduit les oracles *post eventum* à un minimum de prédictions trop claires. Pour eux, l'inspiration des prophètes d'Israël, sans être surnaturelle et directement divine, est cependant réelle et religieuse. Ils y sont allés par degrés. Les prophètes d'Israël ont d'abord été des prédicateurs d'une doctrine élevée, des hommes d'une foi profonde, des orateurs inspirés par de grandes pensées, qui attribuaient à Jahvéh leur propre inspiration. Mais cette inspiration provenait de leur exaltation religieuse; ils la puisaient dans leur enthousiasme pour la vraie religion. Ils se mettaient constamment en rapport avec Dieu, et ils se regardaient comme ses serviteurs et ses messagers. Dieu, la religion, la morale étaient l'objet de leurs principaux discours. Ils rattachaient toutes leurs paroles à un ordre d'idées purement religieux; mais ils s'inspiraient toutefois réellement de leurs propres convictions, qu'ils attribuaient à Dieu. Des critiques plus récents ont reconnu cependant dans ce sentiment religieux une action de Dieu, réellement exercée dans l'âme des prophètes. La prophétie ne vient pas de Dieu en ce sens seulement qu'elle est, comme toutes les œuvres humaines, produite par les facultés que Dieu a données à l'humanité. Il y a plus. Le prophète a conscience que la pensée qui lui vient, que la conviction qui s'empare de son esprit, n'est pas de lui, qu'elle ne lui est pas arrivée par la voie ordinaire du raisonnement, et il l'attribue à Dieu. Pourquoi? Parce qu'il n'en trouve pas la source en lui. Il se sent inspiré, il le déclare, et nous ne pouvons douter de sa parole. Bien que les idées prophétiques ne lui aient pas été communiquées par révélation surnaturelle, elles sont de Dieu, parce que la disposition qui les a produites dans l'esprit du prophète est l'œuvre de Dieu en lui. L'esprit de Jéhovah est entré et a agi dans l'esprit de l'homme. Les prophètes expliquaient ainsi l'obsession intérieure d'une grande pensée qui remplissait leur âme et dont l'origine psychologique échappait à leur conscience. Ils étaient sincères, et leur inspiration venait de Dieu en quelque manière.

Voir *Knobel, *Der Prophetismus der Hebräer*, 1837; *M. Nicolas, *Du prophétisme hébreu*, dans *Études critiques sur la Bible, Ancien Testament*, Paris, 1862, p. 301-442; *A. Réville, dans la *Revue des deux mondes*, juin 1867, t. LXIX, p. 823; *Dillmann, *Ueber die Propheten des alten Bundes*, 1868; *Kuenen, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, trad. franç., Paris, 1879, t. II, p. 1-52; Id., *De profeten en de profetie onder Israël*, 1875; trad. anglaise, Londres, 1877; *Robertson Smith, *The prophets of Israël and their place in history*, Édimbourg, 1882; *Darmesteter, *Les prophètes d'Israël*, Paris, 1895; *Cornill, *Der israelitische Prophetismus*, 1894; 4e édit., Strasbourg, 1906; *Giesebrecht, *Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten*, 1897; *S. Michelet, *Israels Propheten als Träger der Offenbarung*, trad. allemande, Fribourg-en-Brisgau, 1898; *Smend, *Alttestamentliche Religionsgeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 78-93, 187-200, 253-264; *Kraetzschmar, *Prophet und Seher im alten Israel*, Tubingue et Leipzig, 1901; *A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 7e édit., Paris, 1903, p. 154-162; *B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Tubingue, 1905, t. I, p. 124-126, 131-132, 204-212; *J. Réville, *Le prophétisme hébreu. Esquisse de son histoire et de ses destinées*, Paris, 1906.

III. CRITIQUE. — Les preuves, précédemment données aux articles PROPHÈTE, col. 711, et PROPHÉTIE, col. 730, de l'inspiration divine des prophètes d'Israël rendent inadmissible le prophétisme, qui n'est qu'un essai d'explication naturelle d'un phénomène surnaturel et divin. Par conséquent, nous pourrions nous borner à conclure que l'institution prophétique en Israël et que son développement séculaire ne se justifient pas par les seuls agents de l'histoire, et qu'ils dépendent d'une vertu surnaturelle, que les prophètes eux-mêmes ont nommé l'Esprit de Dieu. Cependant, comme cet Esprit divin a pu se servir des causes secondes agir et se manifester diversement suivant les temps et les milieux, il se pourrait qu'il y ait quelque vérité dans ses manifestations extérieures, telles que les critiques les décrivent, en ne tenant pas suffisamment compte de la puissance surnaturelle qui agit. Il y a donc lieu de se demander si les conclusions des critiques sur le développement de la prophétie en Israël ne sont pas certaines et conciliables avec l'action divine sur les prophètes.

1° La distinction entre les voyants et les prophètes au temps de Samuel, si elle était démontrée, pourrait se concilier avec l'enseignement catholique, et elle prouverait seulement la diversité des dons divins et des manifestations prophétiques. Mais elle est loin

d'être certaine, et les raisons invoquées pour prouvera la séparation complète de ces deux catégories d'hommes inspirés ont paru insuffisantes à M. Jean Réville lui-même, *Le prophétisme hébreu*, p. 9. On recourt à des traditions différentes, qu'on prétend discerner dans les récits actuels des livres dits de Samuel. Mais la réflexion du rédacteur, I Sam., IX, 9, montre qu'il n'y avait pas, dans les documents qu'il connaissait, de différence bien tranchée entre le *rô'éh* et le *nâbî'*. D'ailleurs, Samuel, que Saül va consulter, n'ignore pas les *nebî'im*, dont il annonce la rencontre au futur roi comme signe de la vérité de la communication divine et de la vocation à la royauté. I Sam., X, 5-7. Quand David s'est réfugié auprès de Samuel à Ramatha, le voyant préside les scènes prophétiques des *nebî'im*. I Sam., XIX, 18-20, 24. Ainsi donc, dans les deux seules circonstances dans lesquelles il est question de ces *nebî'im*, Samuel, le voyant, est en relations avec eux. C'est un indice certain que la distinction des deux catégories de prophètes n'est pas aussi évidente qu'on le prétend, et pour l'introduire il faut attribuer au rédacteur du livre un travail de conciliation de deux traditions dont la diversité n'est pas démontrée. M. Van Hoonacker distingue les prophètes de vocation personnelle, tels que Amos, etc., des prophètes par état et consécration volontaire. Ceux-ci ont été groupés à l'époque de Samuel et de Saül, puis, dans le royaume du nord, autour d'Élie et d'Élisée. Du sein de ces corporations sortaient parfois de véritables « hommes de Dieu », distingués par une vocation personnelle. Mais aussi de ces prophètes par état provenaient les faux prophètes, qui se prétendaient investis d'une mission d'en haut. *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 269. Cette distinction peut-être admise.

Quant à la nature des fonctions du voyant, on ne peut les réduire à celles de devin et de sorcier qu'en ne prenant dans les récits actuels que ce qui va à la théorie. Si le peuple allait consulter le voyant pour des intérêts privés, tels qu'au sujet d'ânesses égarées, I Sam., IX, 8, 9, Samuel avait reçu la veille une révélation divine concernant Saül et sa vocation à la royauté, 15, 16; et Dieu lui en donne confirmation, quand Saül se présente, 17. Il n'a pas besoin d'être mis au courant de l'affaire, et avant d'avoir été interrogé, il renseigne sur le sort des ânesses, 20, et il s'engage à révéler le lendemain à Saül ses pensées les plus intimes, 19. Si Saül se préoccupe du cadeau à offrir, c'est qu'il ne connaissait pas Samuel et que, sur les renseignements de son serviteur, il le prenait pour un devin ordinaire, 7. En fait, on ne raconte pas qu'il lui ait offert la pièce d'argent, dont parle le serviteur, 8. Les événements furent tout autres que ceux qu'il attendait, et le lendemain, Samuel le traita royalement, 22-24. Plus tard, devant tout le peuple réuni, Samuel déclara qu'il n'avait jamais reçu de présents dans sa judicature, et le peuple le reconnut hautement. I Sam., XII, 3-5. Si le sort est jeté pour le choix du roi, c'est devant la face de Jéhovah, c'est-à-dire probablement auprès de l'arche. I Sam., IX, 19. On n'en peut conclure que Samuel était un vulgaire sorcier. En outre, le voyant est appelé « homme de Dieu », I Sam., IX, 6, 7, 8, 10, nom donné à d'autres prophètes, qui n'étaient pas des devins. I (III) Reg., XII, 22; XVII, 18; II (IV) Reg., IV, 9. La prévision des signes donnés du choix divin, I Sam., X, 3-7, n'a pu avoir lieu qu'en vertu du don prophétique. Donc, le récit tout entier, le seul sur lequel s'appuie la théorie du voyant, sorcier ou devin, nous montre en Samuel, le premier voyant connu, un véritable prophète. Donc, il n'est pas prouvé que la prophétie hébraïque a tiré son origine de la divination. Et s'il y a, entre quelques formes de la prophétie primitive et la divination superstitieuse, des analogies extérieures, elles ne permettent pas de conclure à l'identité du fond. Elles indiquent seulement que les premières manifestations de l'esprit prophétique se produisirent sous des formes imparfaites, adaptées aux usages de ces temps reculés et aux idées encore peu élevées du peuple juif. Pour le détourner des pratiques superstitieuses des Chananéens, Dieu daignait condescendre à la faiblesse humaine et donner aux Israélites des moyens de communiquer avec lui et de connaître ses volontés, même en des choses de moindre intérêt, par l'intermédiaire de ses prophètes, comme il l'avait promis. Deut., XVIII, 9-22.

Le soi-disant délire prophétique des *nebî'im* exaltés ne repose que sur quelques textes qu'on interprète dans un sens défavorable. Saül devait rencontrer une troupe de prophètes, qui descendaient du haut-lieu, précédés d'instruments de musique et « prophétisant ». L'esprit du Seigneur devait se saisir de lui; lui-même devait « prophétiser » et devenir un autre homme. Les faits se passèrent comme Samuel l'avait annoncé. Saül rencontra les prophètes; l'esprit divin s'empara de lui, et au grand étonnement des assistants, Saül « prophétisa » avec eux. I Sam., X, 5, 6, 10-13. Rien dans ce récit ne décèle des extatiques, et il n'est rien dit de la nature de l'acte prophétique accompli. L'étonnemen des assistants ne porte ni sur les qualités des *nebî'im* ou la singularité de leurs actes, mais seulement sur le fait que Saül se mêle à eux et est saisi lui-même par l'esprit divin. Sur la nature des actes accomplis par ces prophètes, voir t. II, col. 1569-1570. Si, dans sa maison, Saül commet plus tard des actes de fureur et de folie, c'est qu'il était sous l'influence d'un esprit mauvais, qui s'était emparé de lui et qui n'avait rien de commun avec les actes prophétiques des *nebî'im*. Une seconde fois, I Sam., XIX, 18-24, il prit part aux actes des *nebî'im*, ainsi que les trois troupes de soldats qu'il avait envoyées pour prendre David. Ici encore, les prophètes « prophétisaient ». L'esprit du Seigneur saisit les soldats, et ils prophétisent à leur tour. On parle de contagion communiquant le délire prophétique. Rien dans le texte ne l'indique. Il y a seulement une action de l'esprit divin, qui fait participer les soldats aux exercices des prophètes, quels que soient d'ailleurs ces exercices. Le cas de Saül est plus compliqué. En chemin et avant d'arriver à Ramatha, il est déjà sous l'action de l'esprit et il se met à « prophétiser ». S'il y a eu contagion, ça été contagion à distance. Arrivé à Ramatha, il se dépouille de ses vêtements et il prophétise avec les autres. « Et il tomba nu ce jour-là et la nuit suivante. » On voit ici la chute cataleptique de l'extase, en se référant à Balaam. Num., XXIV, 4, 16. Plusieurs commentateurs catholiques l'admettent, quoique von Gall, *Zusammentsetzung und Herkunft der Bileamperikope*, Giessen, 1900, p. 33, nie la parité avec Balaam, et justement, semble-t-il, puisque ce devin a des visions, que n'ont pas les *nebî'im* de Saül. Ce détail, joint à la nudité et à la longue durée de l'extase, rend le cas de Saül fort singulier et extraordinaire. Ainsi entendu, il ne peut être généralisé et appliqué à tous les *nebî'im*. Il semble plutôt que c'est un cas unique, qui s'explique, dans les circonstances spéciales, par les mauvaises dispositions de Saül contre David, que Dieu voulait changer par une action plus énergique. Quoi qu'il en soit, ce sont là les seuls renseignements que nous ayons sur les *nebî'im* exaltés, contemporains de Samuel. Suffisent-ils réellement à justifier la théorie qu'on échafaude sur eux? Aussi n'est-on pas fondé à traduire *mitnabbé'im* par « faisant les fous, les insensés », ou bien « étant dans le délire prophétique ». On n'a pas de raison non plus d'attribuer l'occasion de leur exaltation religieuse à l'oppression des Israélites par les Philistins. Quand ils apparaissent dans les récits bibliques, les *nebî'im* n'ont

aucune relation avec cette situation politique. On ne la suppose que par comparaison avec les *benê han-nebi'îm,* qui entourent Élisée et qui luttent avec lui contre Achab. On conjecture qu'une cause analogue a provoqué l'élan prophétique du temps de Samuel. Tout cela ne sort pas du champ des hypothèses, et l'existence des prophètes exaltés, véritables corybantes de Jahvé, n'est pas prouvée.

D'autre part, nous sommes trop peu renseignés sur les actes des *nebi'îm* de cette époque pour nous faire une idée juste de leur nature et de leur influence religieuse. En particulier, le côté extraordinaire de leurs manifestations collectives nous échappe complètement, et c'est abuser de quelques ressemblances générales que de les assimiler entièrement aux phénomènes convulsifs d'autres mouvements analogues plus récents. On ne peut, en tout cas, leur enlever tout caractère religieux et il est légitime de penser que ces bandes organisées de dévots serviteurs de Jéhovah, courant le pays au son des instruments de musique, priant et peut-être prêchant, ont, en un temps de marasme religieux, produit une grande impression. Ils étaient une preuve manifeste de l'action de Jéhovah en Israël et ils ont pu aboutir à relever le niveau religieux et moral de la foule. L'Esprit de Dieu, qui agit différemment suivant les époques et les milieux, a suscité un mouvement extraordinaire, capable d'exciter alors dans le peuple la piété, l'espérance en Dieu et la confiance en l'avenir.

2° Si, comme nous le pensons, la première période du prophétisme en Israël n'a pas présenté les caractères imaginés par les critiques rationalistes, la seconde période, dite de transition, perd déjà par le fait même sa caractéristique générale, car il ne peut y avoir transition d'un état qui n'a pas existé à un état futur. Élie diffère beaucoup moins de Samuel qu'on ne le prétend, et c'est un indice assuré que la série des voyants se continue sans modification essentielle, et que, s'il y a progrès, il n'est pas aussi sensible qu'on le dit. Ce qu'on appelle le « galop » d'Élie devant le char d'Achab, accompli sous l'action divine, I (III) Reg., XVIII, 46, avait sans doute pour but de frapper par sa singularité l'esprit du roi, au début de l'activité prophétique d'Élie. Si Élisée demande un harpiste avant de répondre à la consultation de Josaphat, II (IV) Reg., III, 15, ce n'était pas pour se préparer directement à l'inspiration prophétique qui ne dépendait pas de moyens extérieurs, mais de la seule volonté de Dieu; c'était pour calmer l'irritation dont il s'était animé lui-même en parlant au roi d'Israël. Il n'y a pas à s'étonner que des soldats, ayant remarqué la fuite précipitée du fils de prophète qui était venu sacrer Jéhu, l'aient traité d'insensé. II (IV) Reg., IX, 11. Si l'épithète a le sens injurieux ou méprisant qu'on lui donne, cela viendrait du peu d'estime que ces soldats avaient pour les prophètes. On ne doit pas faire grand fond sur une injure ou une simple moquerie de caserne. Osée, IX, dit seulement que le peuple traite d'insensé le prophète dont les avertissements l'importunent et qu'à ses autres crimes il ajoute celui de persécuter ceux que Dieu lui envoie. Dans sa lettre au prêtre Sophonie, le faux prophète Séméias ne parle, selon son sentiment, que des faux prophètes, des personnes qui feignent être saisies de l'esprit de Dieu. Jer., XXIX, 26. Si l'expression est injurieuse, elle vient d'un adversaire et elle vise Jérémie, 27. Vraiment, on ne peut conclure de ces faits que מְשֻׁגָּע ait jamais été un nom ordinairement donné aux prophètes. Cf. Laur, *Die Prophetennamen des alten Testamentes,* Fribourg, 1903, p. 38-40. L'acte de ce fils de prophète qui se présente devant Achab, la face voilée, n'est qu'une de ces actions symboliques que les prophètes accomplissaient pour annoncer la volonté divine d'une manière plus expressive et saisissante. Il se fait blesser pour paraître revenir du combat. I (III) Reg., XX, 35-41. Quant aux prétendus signes de Jéhovah que les prophètes auraient portés au front et aux mains, c'est une de ces hypothèses singulières qui ne résistent pas à un examen attentif. On suppose gratuitement qu'il voile son tatouage qui, découvert, le fait reconnaître par le roi pour un prophète. C'est au symbolisme de son action que le roi reconnaît son caractère prophétique. Zacharie parle de coups reçus par le faux prophète qu'il met en scène, et le terme qu'il emploie ne peut s'entendre d'un tatouage antérieur de ses mains. Cf. Laur, *op. cit.,* p. 54-59. Si Amos, VII, 14, déclare à Amasias qu'il n'est ni prophète ni fils de prophète, c'est qu'il est peut-être au début de sa vocation et qu'il ne fait pas partie d'une communauté de fils de prophètes. Il n'en affirme pas moins sa mission divine et il ne rejette pas un titre qu'il regarderait comme injurieux, ne voulant avoir rien de commun, pas même le nom, avec ces insensés de prophètes. Il répond à l'insinuation malveillante d'Amasias et il déclare qu'il ne fait pas profession de prophète dans un but de lucre. Cf. Laur, *op. cit.,* p. 39-41, 50-51; A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* p. 269.

Quant aux *benê han-nebi'îm,* on a pu les distinguer du *nâbî'* de Jéhovah. Voir Laur, *op. cit.,* p. 59-63. Les premiers ne seraient pas des prophètes proprement dits (quoique leur désignation biblique semble équivaloir à celle de *nebi'îm*), mais des hommes menant, sous la direction d'un *nâbî',* un genre de vie déterminé, sans être généralement doués de l'esprit prophétique. Sur leurs associations, voir ÉCOLES DE PROPHÈTES, t. II, col. 1567-1570. Quoi qu'il en soit, ces fils de prophètes, groupés autour d'Élisée, ne présentent aucun de ces caractères excentriques et violents qu'on a voulu attribuer aux prophètes exaltés du temps de Samuel. S'ils en sont les successeurs, ils en ont continué, avec des différences conformes aux temps, les fonctions et l'esprit. Leur organisation paraît plus régulière et leur action non moins efficace. Disciples des grands prophètes, ils faisaient connaître au peuple leur doctrine et ils ont contribué à arrêter l'invasion du polythéisme en Israël. Ils étaient, dans cette œuvre, personnellement animés de l'Esprit de Dieu; cet Esprit les inspirait, les dirigeait et favorisait leur succès : ce qui apparaît tout à fait digne de l'action directe de Dieu sur son peuple choisi.

3° Les prophètes de la troisième période ne diffèrent donc pas essentiellement de ceux des périodes antécédentes. Ils continuent leur œuvre de direction et d'enseignement par des moyens nouveaux, plus parfaits en eux-mêmes peut-être ou selon notre mode d'appréciation, mieux adaptés aux besoins de leur temps et produisant, par l'écriture, des effets plus durables de leur ministère prophétique. Distinguer des formes inférieures et des formes supérieures de l'inspiration divine, c'est mesurer l'action de Dieu aux idées humaines. Il reste cependant conforme aux lois de la providence que, puisque Israël avançait progressivement dans la civilisation, qu'il était plus directement en rapport avec les grands empires polythéistes et qu'il avait besoin de mieux comprendre la religion et le culte spirituels, Dieu ait choisi de nouveaux moyens d'entrer en communication avec lui et ait, si l'on veut, recouru à des formes plus parfaites d'inspiration pour éclairer ses prophètes. Ce développement et ce progrès de l'esprit prophétique se comprennent très bien et se justifient logiquement. Ils diffèrent, il est vrai, de ceux que les critiques ont créés d'après leurs vues naturelles et leurs idées rationalistes.

La seule remarque à ajouter est que les prophètes du VIII[e] siècle ne sont pas les créateurs du monothéisme. La foi monothéiste d'Israël remontait aux origines de ce peuple, constitué précisément pour en être le gar-

dieu dans l'humanité. Voir t. III, col. 1235-1237. Les prophètes, nous l'avons dit plus haut, col. 717, ont été assurément les apôtres et les propagateurs du monothéisme; mais ils ne l'ont pas fondé. La création du monothéisme par les prophètes du VIIIe siècle, non seulement n'est pas démontrée, mais encore elle se heurte à des difficultés insurmontables qu'a bien fait valoir l'abbé de Broglie, *Questions bibliques,* 2e édit., Paris, 1904, p. 243-320. Leur rôle historique et l'influence des prophètes d'Israël, tels que nous les avons exposés précédemment, col. 717, ne sont pas pour cela amoindris. De ce qu'ils les ont remplis et exercés sous l'inspiration divine, leur gloire n'en est pas diminuée. C'est un honneur pour un homme d'avoir été l'instrument intelligent, libre et docile de l'Esprit inspirateur. L'inspiration prophétique n'est pas une action mécanique qui fait mouvoir des agents inconscients. Elle a sauvegardé, nous l'avons dit, avec la doctrine catholique, la conscience, l'intelligence et la liberté des prophètes. Tout en maintenant leur inspiration surnaturelle, nous pouvons les saluer comme les plus grands hommes d'Israël et les plus dignes représentants de Dieu dans l'histoire du peuple choisi. La grandeur de l'œuvre qu'ils ont accomplie est la marque la plus certaine que Dieu a parlé par leur bouche. E. MANGENOT.

PROPITIATOIRE (hébreu : *kappôrét;* Septante : ἱλαστήριον, ἐπίθεμα, ou seulement ἱλαστήριον; Vulgate : *propitiatorium*), plaque d'or qui couvrait l'Arche d'alliance et portait les deux chérubins. Voir ARCHE D'ALLIANCE, t. I, col. 913-919.

1° *Description.* — Le propitiatoire était une plaque d'or pur, longue de deux coudées et demie (1m31) et large d'une coudée et demie (0m78). Aux deux extrémités étaient placés les chérubins d'or battu, qui faisaient corps avec le propitiatoire. Les chérubins se faisaient face, et leurs ailes déployées vers le haut couvraient le propitiatoire, en laisant vide l'espace du milieu. Le propitiatoire était posé au-dessus de l'Arche. Exod., XXV, 17-21; XXVI, 34; XXX, 6; XXXI, 7; XXXV, 12; XXXVII, 6-9; XXXIX, 35; XL, 20.

2° *Destination.* — 1. Le propitiatoire servait tout d'abord à couvrir l'Arche. Celle-ci, étant un coffre ouvrant par le haut et contenant différents objets, avait naturellement besoin d'un couvercle. Exod., XXV, 21. — 2. Le propitiatoire était de plus l'endroit où le Seigneur communiquait avec Moïse. « Là je me rencontrerai avec toi et je te communiquerai, de dessus le propitiatoire, du milieu des deux chérubins, tous les ordres que je te donnerai pour les enfants d'Israël. » Exod., XXV, 22. « Lorsque Moïse entrait dans le Tabernacle de l'alliance pour parler avec Jéhovah, il entendait la voix qui lui parlait de dessus le propitiatoire placé sur l'Arche du témoignage, entre les deux chérubins, et il lui parlait. » Num., VII, 89. C'était là comme le trône de Dieu, l'endroit où il manifestait sa présence et rendait ses oracles. C'est cette présence ainsi manifestée que plus tard les Juifs ont appelée *šekinah,* « habitation ». Voir GLOIRE DE DIEU, t. III, col. 252; ORACLE, t. IV, col. 1846. On comprend dès lors pourquoi ce dessus du propitiatoire restait vide, pour servir de résidence au Dieu invisible et dont toute représentation était interdite. Les arches égyptiennes, au contraire, portaient toujours une image quelconque de divinité. Voir t. I, fig. 241, 242, 245, col. 913, 915, 918. — 3. Le jour de la fête de l'Expiation, le grand-prêtre pénétrait dans le Saint des saints; là, prenant avec son doigt du sang du taureau immolé, il aspergeait la face orientale du propitiatoire et faisait sept autres aspersions devant le propitiatoire. Il recommençait ensuite le même rite avec le sang du bouc immolé. Lev., XVI, 14-15. Ces aspersions avaient pour but de présenter à Jéhovah le sang des victimes égorgées pour se le rendre propice.

3° *Signification.* — 1. Le mot *kappôrét* vient, d'après quelques anciens auteurs juifs et quelques modernes, de *kâfar,* « couvrir »; il désignerait donc le propitiatoire uniquement comme ἐπίθεμα, « couvercle » de l'Arche. Il est peu probable que les Hébreux aient attaché un sens aussi restreint au mot *kappôrét,* qui n'est d'ailleurs employé qu'à propos de l'Arche. L'idée de « couvrir » était tout à fait secondaire dans un objet qui portait les deux chérubins et servait de trône à la majesté divine. Puis, aurait-on appelé le Saint des saints *bêt hak-kappôrét,* « maison du couvercle »? I Par., XXVIII, 11. — 2. Les anciennes versions ont fait dériver le mot du piel *kippér,* qui veut dire « pardonner » et « expier ». Cf. Deut., XXI, 8; Ps. LXV, 4; Jer., XVIII, 23; Exod., XXX, 15; Lev., I, 4, etc. L'assyrien *kuppuru* ou *kapâru* a aussi le sens de « purifier, essuyer ». Les *takpirâti* sont des purifications que l'*âsipu* applique à des personnes ou à des objets divers. Cf. Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* Paris, 1903, p. XXII-XXIII; Zimmern, *Die Keilinschr. und das A. T.*, Berlin, 1903, p. 601. L'arabe *kaffârah,* dans le Coran, désigne une « expiation » ou un « moyen d'expiation ». Cf. Hughes, *Dict. of Islam,* Londres, 1896, p. 259. Le sens de *kappôrét* comporte donc certainement l'idée d'expiation. Les Septante le rendent par ἱλαστήριον, du verbe ἱλάσκομαι, « expier, rendre propice. » Dans l'Épître aux Hébreux, IX, 5, le même mot désigne le *kappôrét.* La Vulgate l'appelle *propitiatorium,* l'endroit de la propitiation. Le sens du mot est donc surtout emprunté au rite de la fête de l'Expiation. C'est invisiblement présent sur le *kappôrét* que Dieu recevait les marques authentiques du repentir d'Israël, c'est là qu'il accordait au peuple son pardon. Là aussi Dieu communiquait ses volontés à Moïse. Mais ces communications divines se firent après Moïse par l'Urim et le Thummin et le texte de I Reg., XIV, 18, à supposer qu'il n'ait pas été altéré, n'indique nullement que l'Arche ait servi pour faire connaître au grand-prêtre Achias la volonté divine. Tous les ans, au contraire, le grand-prêtre pénétrait dans le Saint des saints pour y implorer le pardon divin. Il était donc naturel que l'historien sacré parlât de la « maison de la propitiation », *bêt hak-kappôrét.* I Par., XXVIII, 11. Le propitiatoire d'or était en réalité le siège de la royauté de Jéhovah sur Israël; c'est de là qu'il commandait, c'est là qu'il pardonnait. Au lieu d'être comme un accessoire destiné à couvrir l'Arche, le propitiatoire constituait au contraire la pièce principale, dont l'Arche était comme la base. Aussi les écrivains sacrés aiment-ils à appeler Jéhovah « celui qui siège entre les chérubins ». I Reg., IV, 4; II Reg., VI, 2; IV Reg., XIX, 15; I Par., XIII, 6; Ps. LXXX (LXXIX), 2; XCIX (XCVIII), 1; Is., XXXVII, 16; Dan., III, 55. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1837, t. I, p. 379-382, 387-395. — 3. Saint Paul dit que Jésus-Christ a été montré « comme ἱλαστήριον, *propitiatio,* dans son sang par la foi. » Rom., III, 25. Le mot ἱλαστηριον a été retrouvé dans un certain nombre d'inscriptions; il y désigne un « moyen » ou un « objet d'expiation » ou de « propitiation ». C'est bien le sens de l'hébreu *kappôrét.* Quant à Notre-Seigneur, il est présenté par saint Paul comme « moyen » ou « instrument d'expiation »; il expie « dans son sang » et on s'applique cette expiation « par la foi. » Cf. F. Prat, *La théologie de saint Paul,* Paris, 1908, p. 282, 287-289.

H. LESÊTRE.

PROPOSITION (PAINS DE). Voir PAINS DE PROPOSITION, II, 2°, t. IV, col. 1957.

PROPRIÉTÉ, droit en vertu duquel une chose appartient en propre à quelqu'un.

I. A L'ÉPOQUE PATRIARCALE. — 1° Dans le principe, Dieu avait placé l'homme sur la terre en lui disant, à

lui et à tous ses descendants : *kibsuhâ*, κατακυριεύσατε αὐτῆς, *subjicite eam*, « soyez-en les maîtres. » Gen., I, 28. L'homme était ainsi constitué le propriétaire de la terre, c'est-à-dire de tout ce qu'il pouvait en atteindre par l'exercice de son activité. Les animaux furent également mis à sa disposition. Gen., I, 28; IX, 2, 3. Cette propriété devait-elle rester indivise ou se partager? Dieu ne l'indiqua point. Il laissa à l'homme la liberté de disposer de sa propriété comme il le jugerait bon. De fait, ceux d'entre les hommes qui menèrent la vie nomade exercèrent leur droit de propriété sur le sol en l'occupant transitoirement et en exploitant ses produits spontanés pour leur usage et celui de leurs troupeaux. Mais déjà les pasteurs nomades possédaient une propriété personnelle, celle de leur troupeau. Abel offrait à Dieu les premiers-nés de « son troupeau », c'est-à-dire les prémices d'un bien qui était à lui. Gen., IV, 4. D'autres s'établirent à demeure fixe sur une partie du sol. Un fils de Caïn, Hénoch, bâtit une ville. Gen., IV, 17. Le terrain occupé et les demeures élevées sur son emplacement devenaient, de droit naturel, la propriété des bâtisseurs. De plus, pour subsister, il leur fallait aussi posséder des terres environnantes, soit pour les cultiver, Gen., IV, 12, soit pour y élever des troupeaux. La propriété se trouva ainsi constituée naturellement sous diverses formes, engendrées par des manifestations différentes de l'activité humaine.

2° En arrivant dans le pays de Chanaan, Abraham amenait avec lui les biens qu'il possédait. Ces biens consistaient surtout en troupeaux. Les Chananéens et les Phérézéens étaient alors établis dans le pays. Gen., XIII, 7. Abraham et Lot n'en faisaient pas moins paître leurs troupeaux ici et là sans être inquiétés. Ayant constaté qu'ils ne pouvaient rester ensemble, Lot s'en alla dans la plaine du Jourdain tandis qu'Abraham demeurait en Chanaan. Il existait donc alors des espaces considérables, sur lesquels les habitants du pays ne songeaient à revendiquer aucun droit de prepriété, ou dont, tout au moins, ils laissaient le libre usage aux nomades. Dieu toutefois se réservait le droit de disposer de la propriété du sol, puisqu'il dit à Abraham : « Tout le pays que tu vois, je le donnerai à toi et à tes descendants pour toujours. » Gen., XIII, 15. Sur ce sol occupé d'une manière générale par des peuples sédentaires, il y avait des propriétés particulières. A Hébron, Éphron, fils de Séor, possédait un champ, et, au bout de ce champ, la caverne de Macpélah. Abraham désirait cette caverne pour y inhumer Sara et en faire un lieu de sépulture à lui. Il fit marché avec Éphron et, pour quatre cents sicles d'argent, il acquit en toute propriété le champ et la caverne, avec les arbres qui se trouvaient dans le champ et tout autour. Gen., XXIII, 16-18. Dans les pays inoccupés, les nomades creusaient des puits pour les besoins de leurs troupeaux, et, bien que disputés par les populations sédentaires du voisinage, ces puits demeuraient leur propriété. Gen., XXVI, 15, 18-22, 32. A Gérare, en pays philistin, Isaac put même faire des semailles et récolter abondamment. Gen., XXVI, 12. Les fils de Jacob allaient paître leurs troupeaux jusqu'à Sichem et Dothaïn, pendant que leur père résidait à Hébron, où Abraham avait acquis une propriété. Gen., XXXVII, 1, 14, 17. En somme, au point de vue de la constitution de la propriété, le pays de Chanaan apparaît déjà à peu près tel que les Hébreux le trouveront au moment de la conquête. La population forme des agglomérations qui possèdent les villes et les bourgs épars à travers le pays. Les membres de ces agglomérations comptent parmi eux des hommes qui sont propriétaires de champs situés dans les alentours. Puis, entre ces agglomérations, qui ont le haut domaine sur les habitations et la campagne environnante, s'étendent des espaces plus ou moins vastes, stériles ou inoccupés, sur lesquels les nomades peuvent s'établir transitoirement, mais toujours à leurs risques et périls, comme le montre l'histoire de Lot, Gen., XIV, 12-16, et celle d'Isaac. Gen., XXVI, 16, 17, 20.

II. Chez les Babyloniens. — 1° Le roi possédait de vastes domaines, à la tête desquels il plaçait des administrateurs. On trouve mentionnés les ministres du blé, les chefs des vignes, les chefs des troupeaux de bœufs, etc. Cf. Rawlinson, *Cun. Inscr. W. As.*, t. II, pl. 31, col. II, 2; III, 22; VI, 4. Aux temples des dieux étaient attribués des territoires, des troupeaux, des biens de toute nature, qui allaient sans cesse en s'accumulant et que se chargeaient d'amoindrir de temps à autre des voisins pillards ou des rois à court de ressources. En principe, la terre était le domaine imprescriptible des dieux; il convenait donc que les détenteurs particuliers tinssent compte de ce droit. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 676-678. Le roi accordait à ses officiers des apanages comprenant maison, champ et jardin. Ces domaines restaient inaliénables et la vente en était frappée de nullité. Le concessionnaire ne pouvait les transmettre à sa femme ni à sa fille, qui n'avaient droit qu'aux biens propres de l'époux et du père. Celui-ci devait pourtant pouvoir transmettre à son fils les biens reçus du roi, à moins qu'ils ne fissent retour au donateur, ce sur quoi les textes ne s'expliquent pas. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques, Code de Hammurabi*, art. 35-41, p. 137. Les articles suivants, 42-65, p. 138-140, se rapportent à la gestion des propriétés particulières. Les contrats chaldéens démontrent que, dans la classe moyenne, chaque famille avait sa propriété qu'elle s'efforçait de conserver. La maison était léguée à la veuve ou au fils aîné, à moins qu'elle restât indivise. Les terres, fermes, jardins et autres biens se partageaient entre les frères ou les descendants naturels. Au temple, à la porte du dieu, un arbitre présidait à la répartition, et quand celle-ci était acceptée, il n'y avait plus à y revenir. Ces partages amoindrissaient graduellement les fortunes; au bout de quelques générations, l'avoir des héritiers devenait trop médiocre pour les faire vivre, et ceux-ci servaient de proie à des usuriers, s'ils ne parvenaient à relever leur situation. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 748-749. Les terres étaient limitées par des bornes. Voir Borne, t. I, col. 1854.

2° En Mésopotamie, Bathuel, père de Rébecca, était riche et possédait de grands troupeaux. Gen., XXIV, 25, 32. Laban, frère de Rébecca, élevait au même endroit de nombreux troupeaux, dont Jacob prit la garde pendant vingt ans. Gen., XXXI, 38. Mais Laban ne vivait pas en nomade; il avait une maison, Gen., XXXIX, 13, probablement avec des terres alentour, ce qui n'empêchait pas de conduire les troupeaux jusqu'à trois jours de marche, Gen., XXX, 36, dans des endroits dont l'usage restait libre à tous.

3° Quelques siècles plus tard, les Israélites furent transportés dans ce même pays. Pendant que leurs terres de Palestine étaient attribuées à des colons étrangers, eux-mêmes occupèrent celles qu'on leur assigna en pays chaldéen. II Reg., XVII, 6, 24. La propriété ne leur fut ni interdite, ni inaccessible. Voir Captivité, t. II, col. 234, 235, 239. Aussi Jérémie, XXIX, 4, pouvait-il dire aux exilés : « Bâtissez des maisons et habitez-les, plantez des jardins et mangez-en les fruits. »

III. Chez les Égyptiens. — 1° En Égypte, comme en Babylonie, une grande partie du territoire était la propriété des temples. Diodore de Sicile, I, 21, 73, dit que le tiers du pays appartenait aux prêtres. Son affirmation a été reconnue conforme à la réalité. Le roi et les seigneurs se chargeaient d'arrêter l'extension de ces biens en mettant la main de temps en temps sur les revenus des dieux. Il était de principe que, mise à part la propriété des dieux, le sol entier appartenait

au pharaon. Mais celui-ci avait à faire de nombreuses largesses à ses favoris et aux seigneurs héréditaires. Son domaine immédiat ne s'étendait pratiquement que sur la moitié du pays; ce domaine se rétrécissait quand les concessions devenaient trop nombreuses, et il se reconstituait quand de grands fiefs lui faisaient retour par confiscation ou par quelque autre voie. Le pharaon exploitait directement une petite partie de ce domaine au moyen de ses esclaves royaux; le reste était confié à des fonctionnaires qui payaient une redevance annuelle. Les seigneurs n'avaient droit qu'à l'usufruit de leurs fiefs, dont la propriété appartenait au pharaon. Cela ne les empêchait pas de s'y comporter en maîtres absolus et de les administrer pour leur compte personnel, soit directement, soit par des fermiers. Quelques



181. — Borne égyptienne.
D'après Mariette, *Monuments divers*, pl. 47 *a*.

cultivateurs libres réussissaient à acheter des domaines sur les territoires concédés par le pharaon, et dont, par fiction légale, celui-ci restait toujours propriétaire. Ces cultivateurs pouvaient d'ailleurs, sans nulle opposition, non seulement faire valoir leur domaine, mais encore le léguer, le donner, le vendre ou en acheter de nouveaux. Ils payaient pour cela une taxe personnelle et l'impôt foncier. Les modifications apportées fréquemment à la configuration du terrain par les inondations du Nil obligeaient à reviser continuellement le cadastre et à limiter exactement chaque propriété par une ligne de stèles (fig. 181), portant souvent le nom du propriétaire actuel avec la date du dernier bornage. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 283, 296, 303, 328. La constitution de la propriété en Égypte tenait à la nature même du sol producteur. « Ici tout vient du Nil, et les terres avec leurs riches productions, pour nous servir d'une expression d'Hérodote, II, 5, sont un véritable présent du fleuve. Toutefois, pour répandre ses bienfaits sur l'Égypte, le Nil avait besoin d'une main puissante qui lui creusât des canaux et qui pût diriger ses eaux fécondantes; la distribution des eaux du fleuve exigeait le concours de la puissance publique et de l'autorité souveraine; il fallait que le pouvoir des gouvernements intervînt, et la nécessité de cette intervention dut changer en quelque sorte et modifier les droits de la propriété foncière. » Michaud, *Correspondance d'Orient*, Paris, t. VIII, 1835, p. 64.

2° Joseph connaissait bien la situation, quand il profita de la famine pour reconstituer le domaine royal. Il commença par vendre du blé aux Égyptiens, Gen., XLI, 56, puis, après leur argent, il reçut en paiement leurs troupeaux. Gen., XLVII, 13-17. La famine se prolongeant, les Égyptiens eux-mêmes offrirent leurs terres et se firent serfs du pharaon, afin d'obtenir du blé pour se nourrir et ensemencer. Tout le pays devint ainsi la propriété du pharaon, à l'exception des terres des prêtres, c'est-à-dire des temples, qui étaient inaliénables. Les Égyptiens continuèrent naturellement à occuper et à cultiver leurs champs, quoique passés dans le domaine royal; mais Joseph leur imposa une redevance d'un cinquième sur leurs récoltes. Gen., XLVII, 18-26. Ordinairement, l'impôt montait à un dixième. Cf. *Revue des deux mondes*, 15 février 1875, p. 815; Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 330, 331. La mesure imposée par Joseph équivalait à une élévation d'impôt, justifiée par les circonstances. Cependant, grâce à lui, le pharaon était devenu le seul propriétaire du pays, mis à part les dieux dont les propriétés foncières durent être respectées. L'auteur de la Genèse, XLVII, 26, dit que la loi imposée par Joseph était encore en vigueur de son temps. Hérodote, II, 108, 109, attribue à Sésostris le creusement des canaux égyptiens et le partage des terres entre tous les habitants, moyennant le paiement d'une certaine redevance sur le revenu. On sait que le nom de Sésostris, Sésoustouri, est un sobriquet désignant Ramsès II, et que la légende attribuait à ce prince bien des travaux et des exploits qui remontaient à ses prédécesseurs. Toujours est-il que, pour faire le partage des terres, il fallait que Ramsès II ou un pharaon plus ancien les eût en sa possession, ce qui confirme le récit de la Bible sur l'administration de Joseph. Ce partage n'empêcha pas Ramsès III de se donner comme le propriétaire du sol de l'Égypte. Cf. *Grand Papyrus Harris*. Plus tard, d'après Diodore de Sicile, I, 73, le territoire était divisé en trois parts, celle des prêtres, celle du pharaon et celle des soldats. Cf. Hérodote, II, 168. En somme, dans les anciens temps comme aujourd'hui, il importait peu à l'Égyptien d'être propriétaire ou locataire du sol. Toute la question se résumait pour lui à pouvoir le cultiver, à sauvegarder sa récolte contre les déprédations et à en abandonner le moins possible aux collecteurs d'impôts. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 165-189.

IV. Chez les Israélites. — 1° La législation mosaïque commence par consacrer le principe même de la propriété, en rappelant le droit naturel qui défend de dérober, et en interdisant même de convoiter la maison, les animaux du prochain, ni rien de ce qui lui appartient. Exod., XX, 15, 17. Cette convoitise est prohibée en tant qu'elle prend le caractère d'un acheminement à l'appropriation illégitime du bien du prochain. La loi protège la propriété dans les différentes circonstances où elle peut être menacée. Voir Bornes, t. I, col. 1854; Dette, t. II, col. 1393; Dommage, t. II, col. 1482; Objets trouvés, t. IV, col. 1723; Vol.

2° Le Seigneur, en vertu de son droit souverain, Lev., XXV, 23, donne à son peuple le pays des Chananéens, pour qu'il en occupe les villes et les maisons. Deut., XIX, 1. Il en prescrit le partage suivant certaines

règles. A chaque tribu, à chaque famille est attribué un lot inaliénable. Ce lot devait primitivement se tirer au sort et être proportionné au nombre des membres de la famille. Num., xxxiii, 54. Des précautions étaient prises pour que ce lot ne sortît ni de la tribu, ni de la famille, voir Goël, t. iii, col. 260; Héritage, t. iii, col. 610, et pour qu'en cas d'aliénation il revînt à la famille au moins à l'année jubilaire. Voir Jubilaire (Année), t. iii, col. 1752. Cette disposition s'appliquait même au champ voué à Jéhovah et faisant partie d'un patrimoine. Lev., xxvii, 22-25. Aux lévites étaient attribuées des villes spéciales et des pâturages autour de ces villes. Num., xxxv, 2-5. Il est à croire qu'il en était de même dans les autres villes, autour desquelles la campagne, sur une étendue variable, était réservée aux habitants soit pour le labour, soit pour le pacage. Ce terrain était probablement morcelé à proximité de la ville ou du village; il restait, à une certaine distance, propriété indivise. Le sol se trouvait ainsi loti à peu près comme du temps des Chananéens : autour des villes et des villages, des terrains attribués à chaque famille comme jardins ou champs destinés à la culture; au delà, un territoire plus ou moins étendu servant en commun au pâturage; enfin, entre ces territoires appartenant aux villes ou aux villages, des espaces libres, incultes ou improductifs, que personne ne revendiquait. L'existence d'un territoire indivis ou communal autour des villages paraît supposée par quelques textes. Michée, ii, 5, dit au faux prophète : « Tu n'auras personne qui étende chez toi le cordeau sur une part d'héritage dans l'assemblée de Jéhovah. » Jérémie, xxxvii, 11, sort de Jérusalem pour aller au pays de Benjamin, afin de retirer sa portion au milieu du peuple. Peut-être s'agit-il dans les deux cas d'un terrain communal, qu'on divisait en portions tirées au sort chaque année par les familles du village. A cet usage se rapporterait l'allusion faite par le Psalmiste :

> Jéhovah est la part de mon héritage et de ma coupe;
> C'est toi qui m'assures mon lot,
> Le cordeau a mesuré pour moi une portion délicieuse,
> Oui, un splendide héritage m'est échu.

Ps. xvi (xv), 5-6. Cf. Buhl, *La société israélite d'après l'A. T.*, trad. de Cintré, Paris, 1904, p. 94-95. En tous cas, la propriété devenait collective, au moins quant à l'usage, durant l'année sabbatique. Exod., xxiii, 11; Lev., xxv, 6, 7. A la même idée de propriété commune se rattachaient les droits de glanage, Lev., xix, 9; xxiii, 22, Deut., xxiv, 19, de grapillage, Lev., xix, 10; Deut., xxiv, 21, et celui d'entrer dans un champ ou dans une vigne pour y manger sur place des raisins ou des épis. Deut., xxiii, 24-25.

3° La propriété privée n'en était pas moins solidement constituée. Elle pouvait comprendre d'autres possessions que celles qui constituaient le domaine patrimonial. Lev., xxvii, 16-21. Ainsi Caleb se fit attribuer la propriété de la montagne d'Hébron, à condition d'en chasser les Énacim. Jos., xiv, 11-14. Après avoir donné à sa fille Axa un domaine peu arrosé, il lui en accorda un autre qui possédait des sources d'eau. Jud., i, 14, 15. Par la culture de leurs terres, l'élevage de leurs troupeaux et l'extension de leurs domaines sur des territoires inoccupés, certains Israélites devinrent très riches, tels Nabal, I Reg., xxv, 2; Berzellaï, II Reg., xix, 32, etc. Les rois eurent naturellement des propriétés fort étendues. II Reg., ix, 7. David possédait des champs, des vignes, des vergers, des troupeaux de toutes sortes en différents endroits du pays, avec des préposés chargés de faire valoir tous ces biens. I Par., xxvii, 25-31. Salomon faisait administrer les siens par douze intendants, assez semblables aux fonctionnaires du pharaon. Chacun d'eux pourvoyait pendant un mois à l'entretien du roi et de sa maison. III Reg., iv, 7. Josaphat possédait de grands biens dans les différentes villes de Juda. II Par., xvii, 13. D'autres, comme Achab, ne craignaient pas de recourir au crime pour agrandir leur domaine. III Reg., xxi, 15, 16. Les gros propriétaires israélites sont désignés sous le nom de *gibbôrê ha-ḥayil*, les « grands en force », πᾶν δυνατὸν ἰσχύϊ, *potentes et divites*. IV Reg., xv, 20. Pour acquitter les mille talents d'argent (8 500 000 fr.) versés au roi d'Assyrie, Manahem imposa de cinquante sicles d'argent (141 fr. 50) les propriétaires du royaume. IV Reg., 19, 20. Il en fallut donc 60 000 pour fournir la contribution. Pour qu'un si grand nombre de propriétaires notables existât en Israël, la propriété foncière devait être assez morcelée. En Juda, il y avait une tendance abusive à étendre les propriétés. Isaïe, v, 8, le constate en ces termes :

> Malheur à ceux qui ajoutent maison à maison,
> Qui joignent champ à champ,
> Jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'espace,
> Et qu'ils habitent seuls au milieu du pays.

Cf. Mich., ii, 2. Cet accaparement ne pouvait guère se produire qu'au mépris de la loi sur l'inaliénabilité des héritages familiaux. Il avait pour effet de détruire cette égalité que la loi avait établie, de créer de grandes propriétés foncières et, par là même, de réduire à l'indigence et d'éliminer peu à peu les petites gens, ceux qui font la force d'une nation, Aussi le prophète ajoutait-il que ces grandes et nombreuses maisons, ainsi passées aux mains de quelques propriétaires, n'auraient bientôt plus d'habitants. Is., v, 9.

4° L'Israélite tenait pourtant avec une singulière énergie à son domaine familial. On aimait à habiter en sécurité « sous sa vigne et sous son figuier », III Reg., iv, 25, c'est-à-dire dans sa propre maison et sous les ombrages de son propre jardin. Michée, iv, 4, promettait la même chose pour l'époque de la restauration spirituelle. Le vieux Berzellaï, invité par David à le suivre à Jérusalem, préférait s'en retourner dans sa ville pour y mourir près du sépulcre de son père et de sa mère. II Reg., xix, 37. Quand Achab offrit à Naboth d'acheter sa vigne ou de lui en donner une meilleure, celui-ci lui répondit sans hésiter : « Que Jéhovah me garde de donner l'héritage de mes pères! » III Reg., xxi, 3. Le châtiment annoncé par Élie à Achab et à Jézabel, après le meurtre de Naboth, se rapportait à deux crimes : « N'as-tu pas tué et pris un héritage? » III Reg., xxi, 19. Le verbe hébreu *yâraš* signifie « prendre un bien héréditaire », Septante : ἐκληρονόμησας, « tu as hérité, » tu as pris un bien d'héritage. Sous les patriarches, l'héritage pouvait passer à un esclave, quand le maître demeurait sans postérité. Gen., xv, 2, 3. Plus tard, l'esclave intelligent arrivait à recevoir une part dans l'héritage. Prov., xvii, 2. Mais le cas ne devait pas se produire assez fréquemment pour modifier sensiblement l'assiette de la propriété. L'Israélite pouvait pourtant vouer à Jéhovah sa maison ou son champ, lesquels devenaient propriétés des prêtres, si on ne les rachetait pas. Lev., xxvii, 14-21. Sur la vente des maisons, voir Maison, t. iv, col. 590.

5° Dans sa description idéale de la nouvelle Terre Sainte, Ézéchiel fournit de curieux renseignements, en s'inspirant de l'état de choses antérieur, pour le consacrer ou pour le corriger. Tout d'abord, le pays est partagé et tiré au sort. Le prophète prévoit trois grandes parts. La première part est pour Jéhovah; son sanctuaire y est élevé, et le reste du territoire est occupé par les lévites. Une seconde part est attribuée à la maison d'Israël et une troisième au prince. Mais ce dernier devra se contenter de son lot et ne plus empiéter sur celui du peuple. « Ce sera son domaine, sa possession en Israël, et mes princes n'opprimeront plus mon peuple et ils laisseront le pays à la maison d'Israël. » Ezech., xlv, 1-8. A meilleur droit que les dieux

d'Égypte, Jéhovah était considéré comme le souverain propriétaire du sol. Ps. XXIV (XXIII), 1, 2. Israël rendait hommage à son droit en payant les redevances exigées, dîmes, prémices, etc. Le prince pouvait faire des dons, à condition de les prendre sur son propre domaine, sans expulser personne de sa propriété, et avec cette clause que le don revenait au domaine royal à l'année jubiliaire si d'autres que les fils du roi en avaient bénéficié. Ezech., XLVI, 16-18. Nul du peuple ne courait donc le péril d'être dépouillé de son bien, comme l'avait été Naboth. Chaque tribu doit avoir une part égale de territoire, et ce territoire forme une bande allant de la mer à la vallée du Jourdain. Dans chaque tribu, une portion est attribuée non seulement à l'Israélite, mais aussi au *gêr*, à l'étranger qui vit au milieu d'Israël en respectant ses lois. Ezech., XLVII, 13, 14, 21, 23. La capitale est comme une réduction de tout le pays. Il y a là encore la part des lévites, la part du prince et celle des habitants, pris d'ailleurs dans toutes les tribus. La ville n'est pas isolée; elle a une banlieue composée de champs et de pâturages. Les artisans s'y livrent à la culture et pourvoient ainsi à la subsistance de ceux qui remplissent des fonctions dans la ville. Ezech., XLVIII, 8-22. On le voit, c'est pour le fond l'organisation antérieure, mais idéalisée et visant à une égalité sociale qui n'a pas été réalisée.

6° Au retour de la captivité, les Israélites trouvèrent les anciennes propriétés occupées ou à l'abandon. Assez peu nombreux eux-mêmes, victimes de calamités et de vexations multiples, ils eurent peine à vivre de leurs biens et beaucoup des moins aisés en furent réduits à engager leur avoir et à vendre leurs enfants comme esclaves. II Esd., V, 1-13. Néhémie parvint à relever momentanément la situation. La prospérité matérielle ne paraît guère avoir repris que sous la domination des Ptolémées.

V. A L'ÉPOQUE ÉVANGÉLIQUE. — 1° Du temps de Notre-Seigneur, la propriété ne reposait plus sur les mêmes bases qu'aux époques antérieures à la captivité. Les tribus étaient plus ou moins confondues et seules les généalogies en gardaient fidèlement le souvenir. De plus, beaucoup d'étrangers s'étaient établis en Palestine et y possédaient. Aussi, quand il fait quelque allusion à la propriété, le Sauveur ne s'en occupe-t-il qu'au point de vue moral ou ne la constate-t-il que comme un fait. Il parle du petit propriétaire, qui sème dans son champ, Matth., XIII, 4, 24, 31, et du grand propriétaire, qui a de nombreux esclaves, Matth., XVIII, 23; Luc., XII, 37; XVII, 7, qui possède de riches exploitations agricoles, Matth., XX, 1; XXI, 33; Luc., XVI, 1, qui amasse d'abondantes récoltes, Luc., XII, 17, et fait valoir sa fortune. Matth., XXV, 14; Luc., XIX, 13. Il mentionne, sans apprécier sa conduite, celui qui réalise tout son avoir pour acheter un champ dans lequel il sait qu'un trésor est caché. Matth., XIII, 44. Le père du prodigue, Luc., XV, 12, et Joseph d'Arimathie sont des riches. Matth., XXVII, 57. Le mauvais riche est condamné, non pour sa richesse, mais pour le mauvais usage qu'il en a fait. Luc., XVI, 19. Le Sauveur rappelle le commandement qui protège la propriété légitime contre le vol, Matth., XIX, 18, mais il se met fort au-dessus de toute question d'intérêt temporel. Lui-même n'a pas la propriété d'un gîte, Matth., VIII, 20; Luc., IX, 58; il refuse de s'occuper d'une question d'héritage, Luc., XII, 14, et présente les richesses comme un obstable à l'entrée dans le royaume de Dieu. Matth., XIII, 22; XIX, 23. A tous, il ordonne de chercher avant tout le royaume de Dieu et sa justice, Matth., VI, 23; Luc., XII, 31, et à ceux qui veulent devenir parfaits, il conseille de renoncer à toute propriété, Matth., XIX, 21. En somme, Notre-Seigneur laissa en l'état la question de la propriété. Il suppose formellement sa légitimité, mais il abandonne à la liberté humaine le soin de la répartir et de l'utiliser. Il demande seulement aux plus aisés de s'intéresser à leurs frères pauvres, et à tous ses disciples de faire passer en première ligne les biens spirituels.

2° Après la Pentecôte, les chrétiens de Jérusalem établirent entre eux la communauté des biens. « Tous ceux qui croyaient vivaient ensemble, et ils avaient tout en commun. Ils vendaient leurs terres et leurs biens, et ils en partageaient le prix entre tous, selon les besoins de chacun. » Act., II, 44, 45. Trois mille Juifs environ s'étaient convertis à la parole de saint Pierre. Act., II, 41. Parmi eux se trouvaient bon nombre de pauvres, de Juifs arrivés de l'étranger et de prosélytes sans grandes ressources. D'autre part, ceux qui demeuraient attachés au judaïsme se montraient fort peu sympathiques à ceux de leur famille qui embrassaient la foi nouvelle. Il était donc convenable que, parmi les convertis, les plus riches vinssent en aide aux moins fortunés. Leurs revenus ne suffisant pas à cette œuvre, ils vendaient leurs terres et leurs biens pour en utiliser le prix. Rien ne s'opposait à la vente et à l'achat des terrains. Naguère le sanhédrin avait acheté auprès de Jérusalem le champ d'un potier, avec les trente deniers de Judas. Matth., XXVII, 7; cf. XIII, 44. En vendant ainsi leurs biens fonciers, les plus riches faisaient grand acte de charité; en même temps, ils se dégageaient de toute attache terrestre et se rendaient libres pour le service de l'apostolat, comme il arriva pour Barnabé. Act., IV, 37, Quand la chrétienté de Jérusalem se fut encore accrue, elle continua sa vie de communauté fraternelle. « Nul n'appelait sien ce qu'il possédait, mais tout était commun entre eux... Il n'y avait parmi eux aucun indigent; tous ceux qui possédaient des terres et des maisons les vendaient et en apportaient le prix aux pieds des Apôtres; on le distribuait ensuite à chacun, selon ses besoins. » Act., IV, 32, 34, 35. Les choses se passaient ainsi sous la seule action de la grâce divine; on ne voit nulle part que les chefs de l'Église naissante aient imposé un renoncement si désintéressé. L'Esprit du Seigneur portait les fidèles à mettre en pratique ce que le Sauveur avait présenté comme un conseil de perfection, Matth., XIX, 21, et nullement comme une condition nécessaire à la vie chrétienne. L'épisode d'Ananie et Saphire le prouve surabondamment. Ces deux chrétiens avaient vendu une propriété pour en apporter le prix aux Apôtres, en se réservant cependant une partie du produit de la vente. Saint Pierre leur reprocha de mentir au Saint-Esprit en retenant quelque chose du prix de leur champ et il dit à Ananie : « Ne pouvais-tu pas, sans le vendre, en rester possesseur? Et après l'avoir vendu, n'étais-tu pas maître de l'argent? » Act., V, 4. Il suit de là que les nouveaux fidèles n'étaient obligés ni de vendre leurs propriétés, ni d'en donner le prix à la communauté. La faute d'Ananie et de Saphire consista donc surtout dans une dissimulation accompagnée d'orgueil et de défiance envers la Providence. Ils voulurent se procurer, aux yeux de l'Église, la gloire de tout abandonner au bien commun, comme le faisaient leurs frères; mais en secret ils tinrent à garder en partie le bénéfice de leur vente, comme si Dieu n'était pas là pour leur assurer le nécessaire. Plusieurs Pères, se référant sans doute à Lev., XXVII, 16-21, supposent que l'offrande totale des biens résultait d'une promesse ou d'un vœu qu'il était criminel de ne pas accomplir intégralement. Cf. S. Jérôme, *Epist.* CXXX, t. XXII, col. 1118; S. Augustin, *Serm.* CXLVIII, 2, t. XXXVIII, col. 799; S. Grégoire, *Epist.* I, 34, t. LXXVII, col. 488.

3° A cette même époque vivaient à part, sur le bord de la mer Morte et dans l'oasis d'Engaddi, les esséniens, totalement séparés du reste de la société juive. Une de leurs lois fondamentales était la communauté des biens. Pour faire partie de leur association, il fallait mettre

son patrimoine à la disposition de tous, ne rien conserver en propre, ne rien vendre et ne rien acheter au sein de la communauté, vivre dans la pauvreté en recevant d'une caisse commune ce qui était strictement nécessaire pour la nourriture, le vêtement, les soins en cas de maladie, verser à cette caisse le produit de son travail, ne rien emporter en voyage, etc. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 3, 4, 8, 9; Philon, *Quod omnis probus liber*, 12, 13, édit. Mangey, t. II, p. 457, 458, 632, 633. Les écrivains du Nouveau Testament ne font aucune mention des esséniens et les laissent cantonnés dans leur orgueilleux et stérile particularisme. Les pharisiens les avaient en horreur, à cause de leur prétention à être des Juifs parfaits. Ils disaient à propos de leur communisme : « Celui qui dit : le mien est à toi et le tien est à moi, est un niais. » *Pirké aboth* v, 14. Les doctrines singulières des esséniens, leur fidélité servile à la loi, leur éloignement systématique du Temple, l'étrangeté de leur manière de vivre ne permetttent pas de dire que les premiers chrétiens aient voulu les imiter. Ceux-ci avaient pour se guider les exemples de la vie menée en commun par les Apôtres, les exemples et les conseils du Sauveur; et si le divin Maître voulut mener une vie qui, au regard des biens de ce monde, avait quelque analogie avec celle des esséniens, il ne lui était pas nécessaire de recourir à eux pour en avoir l'inspiration. L'esprit et la pratique du détachement et de la charité fraternelle résultaient, comme une conséquence toute naturelle, des enseignements qu'il apportait au monde. D'ailleurs cette vie d'obéissance et de pauvreté en commun n'était pas totalement étrangère aux anciens Israélites; elle avait dû être la vie de ces « fils de prophètes » qui se groupaient autour de Samuel, d'Élie, d'Élisée et d'autres pieux personnages. I Reg., x, 10; III Reg., xx, 35; IV Reg., II, 3; IV, 38, etc.

4° Le système inauguré par l'Église de Jérusalem ne pouvait être que transitoire. Les esséniens excitaient l'admiration du peuple par leur pauvreté volontaire et leur charité. Il était bon de montrer que la doctrine nouvelle avait la puissance de faire pratiquer ces grandes vertus par tous ses adhérents. Mais vint le jour où toutes les propriétés furent vendues et où il devint fort difficile d'entretenir une société nombreuse, incapable de se suffire par son seul travail et n'ayant rien à espérer de ses anciens coreligionnaires. Quand saint Paul vint à Jérusalem après ses premières missions, les trois apôtres qui se trouvaient alors dans la capitale durent le prier de se souvenir des pauvres. Gal., II, 10. Il fut fidèle à cette recommandation. Voir AUMÔNE, t. I, col. 1251. L'expérience montrait qu'au point de vue de la propriété, la pratique du conseil ne pouvait devenir la règle générale parmi les chrétiens.

5° Les Apôtres, dans leurs Épitres, ne disent rien qui ait trait directement à la propriété. Saint Jacques, qui avait sous les yeux le contraste existant entre les pauvres de son église chrétienne et les riches propriétaires du judaïsme sadducéen, maudit ces derniers et les compare à la victime qui se repaît encore le jour où on va l'égorger. Jacob., v, 1-6. Saint Paul recommande de ne pas attacher son cœur à ce que l'on possède. I Cor., VII, 30. Il veut que les ministres de Dieu, qui possèdent tout dans l'ordre spirituel, II Cor., VI, 10, se contentent, pour toute propriété, de ce qui est indispensable à la nourriture et au vêtement. I Tim., VI, 8. Dans le cours de ses missions, l'Apôtre fut mis en rapport avec des personnes qui disposaient de propriétés considérables, Priscille et Aquila, qui entretenaient une communauté chrétienne dans leur maison, à Corinthe, I Cor., XVI, 19, et à Rome, Rom., XVI, 5, Philémon, auquel il demande l'hospitalité, Philem., 22, etc. Des patriciens de Rome ne tardèrent pas à suivre les exemples de ces premiers chrétiens et à mettre à la disposition de leurs frères dans la foi leurs maisons, pour y célébrer leur culte, leurs domaines ruraux, pour y creuser leurs sépultures. H. LESÊTRE.

PROSÉLYTE (Septante : προσήλυτος; Vulgate : *proselytus*), étranger qui adhère plus ou moins complètement à la religion juive.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Le mot προσήλυτος est particulier au grec de l'Ancien Testament et ne se trouve pas chez les classiques. Dans la Genèse, XLVII, 9, Aquila traduit *mâgûr*, « séjour à l'étranger », ἡμέραι ἃς παροικῶ, *peregrinatio*, par προσηλύτευσις. Dans l'Exode, XII, 40, les Septante traduisent *gêr*, « étranger », par προσήλυτος, *colonus*. Dans Ézéchiel, XIV, 7, les mots *hag-gêr 'ăšér yâgûr beyšrâ'êl*, « l'étranger qui réside en Israël », sont rendus dans les Septante par προσηλύτοι οἱ προσηλυτευόντες ἐν τῷ Ἰσραήλ, et dans la Vulgate par *de proselytis quicumque advena fuerit in Israel*, « quiconque des étrangers se sera établi en Israël. » Le mot prosélyte est encore employé pour désigner les étrangers, *gêrim*, qui habitent parmi les Israélites, I Par., XXII, 2; II Par., II, 17; XXX, 25; Tob., I, 8 (7). En somme, dans les versions de l'Ancien Testament, ce mot signifie simplement « étranger ».

II. A L'ÉPOQUE DU NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Signification du mot.* — Notre-Seigneur accuse les scribes et les pharisiens de courir les mers et la terre pour faire un prosélyte qu'ils conduisent ensuite à la perdition. Matth., XXIII, 15. Le mot ne signifie plus seulement « étranger »; car alors la remarque du Sauveur ne se comprendrait pas. Il s'agit d'un étranger conquis à la croyance et à la pratique religieuse des Israélites. A la Pentecôte, l'écrivain sacré signale la présence à Jérusalem d'« hommes pieux de toutes les nations », tant juifs que prosélytes. Act., II, 5, 11. Ici encore les prosélytes sont autre chose que de simples étrangers. D'autres noms éclairent la signification du précédent. Des étrangers sont appelés φοβούμενοι τὸν θεόν, *timentes Deum*, les « craignant Dieu », Act., X, 2, 22; XIII, 16, 26; σεβόμενοι τὸν θεόν, *colentes Deum*, les « servant Dieu », Act., XVI, 14; XVIII, 7, ou simplement σεβόμενοι, *colentes*, Act., XIII, 50; XVII, 4, 17, et une fois σεβόμενοι προσήλυτοι, *colentes advenæ*, « étrangers servant » Dieu. Act., XIII, 43. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 2. Ces noms différents désignent les *gêrim* ou « étrangers » qui ont adhéré de quelque façon à la religion juive. Dans la Mischna, le mot *gêr*, traduit par προσήλυτος, dans les versions, prend souvent ce sens spécial d'étranger converti. Cf. *Bikkurim*, I, 4, 5; *Schekalim*, I, 3, 6; VII, 6, etc. De *gêr*, les talmudistes ont même tiré le verbe *nitgayyêr*, « se convertir ». Cf. *Pea*, IV, 6; *Challa*, III, 6; *Pesachim*, VIII, 8, etc. Comme en araméen *gêr* devient *giyyorâ'*, les Septante ont créé le mot γειώρας, Exod., XII, 19; Is., XIV, 1, pour désigner les réunions d'étrangers qui se joignent aux Israélites. Ainsi, les deux mots *gêr* et προσήλυτος ont perdu, dans la littérature juive, leur sens primitif pour en prendre un autre plus spécial. Philon, *De monarch.*, I, 7, édit. Mangey, t. II, p. 219, définit les προσηλύτους ἀπὸ τοῦ προσεληλυθέναι καινῇ καὶ φιλοθέῳ πολιτείᾳ, « de ce qu'ils s'approchent d'un genre de vie nouvelle dans laquelle on aime Dieu. » Dans l'*Évangile de Nicodème*, 2, il est dit : « Que sont les prosélytes? On lui dit : Ce sont ceux qui sont nés enfants des Hellènes et maintenant sont devenus Juifs. » Les Pères parlent des prosélytes dans le même sens; ainsi saint Justin. *Dial. cum Tryph.*, 23, 122, t. VI, col. 525, 560, qui emploie le terme γηόρας pour désigner la réunion des prosélytes; saint Irénée, *Adv. hæres.*, III, XXI, 1, t. VII, col. 946, qui appelle Théodotion et Aquila des « Juifs prosélytes »; Tertullien, *Adv. jud.*, 1, t. II, col. 597, etc. Philon emploie parfois, comme synonymes de προσήλυτος, les mots

ἐπήλυτος, qu'on retrouve dans les Septante, Job, xx, 26, ἐπήλυτης et ἔπηλυς.

2° *La propagande juive.* — 1. Les Juifs ne jouissaient pas d'une grande faveur dans l'ancien monde gréco-romain. Les écrivains classiques les traitent souvent avec mépris, haine et injustice. Cf. Tacite, *Hist.*, v, 4, 5, 8; Plutarque, *Sympos.*, IV, 5; Juvénal, *Sat.*, VI, 160; XIV, 97, 98, 103-106; Ammien Marcellin, XXII, 5, etc. D'autre part les Juifs, par leur particularisme outré, leur antipathie pour les étrangers, le caractère de leur dogme et de leur morale, si surprenants pour des païens, semblaient destinés à rester confinés dans leur isolement. Mais la Providence avait ici très manifestement des vues en contradiction avec les prévisions humaines. Les prosélytes juifs devaient fournir à la propagande chrétienne des âmes toutes préparées. La loi mosaïque devenait ainsi le vestibule de l'Évangile, non seulement par son action préparatoire à la rédemption et au règne messianique, mais encore par une influence directe sur les âmes des Juifs et sur celles que conquéraient les Juifs. C'en fut assez pour que ce peuple longtemps jaloux de ses prérogatives, qu'il tenait pour incommunicables, travaillât à y associer des étrangers, et pour que ces derniers, malgré leurs préjugés contre une religion d'assez mauvais renom parmi eux, se missent à l'étudier et à l'embrasser en grand nombre. Il y a là un phénomème dont les explications naturelles ne suffisent pas à rendre compte d'une manière adéquate. — 2. A vrai dire, cette adoption des étrangers dans le sein d'Israël, inaugurée à la sortie d'Égypte, Exod., XII, 38, n'avait ensuite pris quelque développement que dans les pays de l'exil, où le contact immédiat des Juifs permettait de mieux apprécier leur religion. Tob., I, 7; Esth., VIII, 17. Mais la propagande ne devint vraiment active et systématique que dans l'empire romain. Notre-Seigneur constate ce zèle, parfois exclusif et funeste dans ses résultats. Matth., XXIII, 15. Saint Paul l'attribue à la conviction qu'avait le Juif d'être « le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, le docteur des ignorants, le maître des enfants, ayant dans la Loi la règle de la science et de la vérité », et il lui reproche de ne pas pousser son zèle jusqu'à s'instruire lui-même. Rom., II, 19-21. — 2. La propagande eut tant de succès, dans le monde gréco-romain, que seuls, parmi les adeptes des cultes orientaux, ceux du culte d'Isis et de Mithra l'emportaient sur ceux du judaïsme. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 10, constate que les Juifs étaient plus éloignés des Grecs par la distance que par les idées, et que beaucoup d'entre ces derniers avaient adhéré au judaïsme, bien que tous n'y eussent pas persévéré. Il ajoute, *Cont. Apion.*, II, 39 : « Depuis longtemps beaucoup désirent s'associer à notre manière de servir Dieu. Il n'y a pas de ville grecque ou barbare, pas de nation chez laquelle ne se soit introduite la coutume de célébrer le septième jour, que nous passons dans le repos, et où l'on n'observe les jeûnes, les allumages de lampes et les abstinences de mets qui nous sont défendus. On s'efforce d'imiter notre mutuelle entente, notre libéralité, notre application aux métiers, notre patience dans les tourments que nous endurons pour nos lois. » Des témoignages analogues sont fournis par Tertullien, *Ad. nation.*, I, 13, t. I, col. 579; Sénèque, dans S. Augustin, *De civ. Dei*, VI, 11, t. XLI, col. 192; Dion Cassius, XXXVII, 17. Les prosélytes étaient en nombre à Antioche, cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, III, 3; à Antioche de Pisidie, Act., XIII, 16, 26, 43, 50; à Thessalonique, Act., XVII, 4; à Athènes, Act., XVII, 17, et à Rome. Cf. Horace, *Sat.*, I, IX, 68-72; Sénèque, *Epist.* XCV; Perse, V, 179-183; Ovide, *De art. am.*, I, 75, 415; Tibulle, I, 3; V, 18; Juvénal, *Sat.*, XIV, 96-106, etc. Les femmes étaient plus nombreuses et plus empressées que les hommes à embrasser le judaïsme. Act., XIII, 50; XVII, 4. Certains Juifs faisaient profession de les initier à la connaissance et à la pratique de la loi mosaïque. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, III, 5. A Damas, la majorité des femmes étaient prosélytes. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XX, 2. A Rome, des femmes célèbres, comme Fulvie, pratiquaient le judaïsme, et d'autres, comme Poppée, femme de Néron, lui étaient favorables. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, III, 5; XX, VIII, 11. Non contents de s'affilier au judaïsme, de nobles étrangers venaient faire acte de religion à Jérusalem même, comme le ministre de la reine Candace, Act., VIII, 27, et la reine Hélène d'Adiabène, qui se fit construire un palais dans la Ville sainte et se montra si généreuse envers les Juifs dans des circonstances difficiles. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, II-IV.

3° *Causes du succès de cette propagande.* — 1. Dieu favorisait, sans nul doute, une œuvre dont la réalisation rentrait dans ses plans; mais il la laissait s'exécuter par des moyens humains. De leur côté, les Juifs avaient été saisis par un zèle véritable pour la propagation de leurs idées religieuses. Plus leurs adhérents devenaient nombreux dans les villes étrangères, plus leur influence se consolidait. Les hommes vraiment sincères et religieux y voyaient un gain pour la cause de la vérité et aussi pour la gloire de leur nation, Luc., II, 32; les autres regardaient cette extension comme un acheminement vers cette conquête du monde et cette domination universelle sur les peuples, que les prophéties semblaient promettre à Israël. Dans ce but, on employait des moyens divers. Pour convertir les Iduméens et ensuite les Ituréens, Jean Hyrcan et Aristobule leur donnèrent à choisir entre la mort, l'exil ou la circoncision. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IX, 3; XI, 3. Parfois, des fanatiques imposaient la circoncision par violence. Cf. Josèphe, *Vit.*, 23. D'autres faisaient de la propagande par des moyens ou pour des motifs peu avouables. Cf. Josèphe. *Ant. jud.*, XVIII, III, 5. Les procédés employés étaient le plus souvent de toute autre nature; mais les instances ne faisaient jamais défaut pour déterminer une adhésion. De là le mot d'Horace, *Sat.*, I, IV, 142 : *Veluti te Judæi, cogemus in hanc concedere turbam*, « nous te forcerons, comme font les Juifs à prendre rang dans cette foule. » — 2. La doctrine israélite exerçait une forte attraction sur les esprits sérieux qui, fatigués des hontes du paganisme et des pauvretés intellectuelles du scepticisme, cherchaient une base solide à la croyance, un appui à l'espérance d'un avenir meilleur et une satisfaction à la fois digne et positive au besoin de Dieu qui torture le cœur humain. Les âmes ainsi disposées apprenaient que les Juifs possédaient des traditions merveilleuses et des données incomparables sur les questions qui intéressent la vie de l'âme; qu'ils avaient en main des livres sacrés du plus haut intérêt; que ces livres sacrés, sur le désir d'un Ptolémée d'Égypte, avaient été traduits en grec, pour être mis à la portée de tous les penseurs du monde gréco-romain; que ces livres étaient interprétés par des docteurs compétents et que plusieurs d'entre ces derniers, formés dans les célèbres écoles d'Alexandrie, cherchaient à montrer que ce qu'il y avait de meilleur et de plus élevé chez les grands philosophes de la Grèce ne différait guère de l'enseignement que professaient les livres juifs. En fallait-il davantage pour pousser beaucoup d'âmes à une étude qui promettait de leur donner satisfaction? L'expérience leur en montrait d'ailleurs l'à-propos. — 3. Les motifs qui déterminaient les prosélytes n'avaient pas toujours la même noblesse. Ceux du temps d'Esther, VIII, 17, désiraient surtout, sans doute, échapper à des représailles ou partager la faveur dont jouissaient alors les Juifs. Les étrangers transportés en Samarie pendant la captivité ne devinrent juifs que par peur. IV Reg., XVII, 26-29. D'autres, à l'époque romaine, tendaient surtout à partager les privilèges accordés aux Juifs par l'autorité, l'exemption

du service militaire, par exemple. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, x, 13. Ceux qui voulaient profiter de l'influence, du crédit, de l'assistance des Juifs dans une ville, embrassaient le judaïsme. On en faisait autant en vue d'un mariage, cf. Josèphe. *Ant. jud.*, XVI, vii, 6, ou d'intérêts qui n'avaient rien de religieux. Toutefois le nombre de ceux qui devenaient prosélytes sans vraie conviction se tenait dans des limites relativement restreintes, à raison des sarcasmes dont les Juifs étaient l'objet de la part de la populace païenne, cf. Horace, *Sat.*, I, iv, 142; Martial, vi, 29, 34, 81; xi, 95; xii, 37, et des mesures sévères que le gouvernement prenait contre eux de temps à autre. Cf. Tacite, *Ann.*, ii, 85; Suétone, *Claud.*, 25; *Domit.*, 12. — 4. Tout en tenant compte des abus qui se produisirent naturellement, il est juste de reconnaître le succès de la propagande juive, le zèle qui portait des scribes et des pharisiens à traverser les mers et à parcourir la terre pour y travailler, Matth., xxiii, 15, et aussi le réel dévouement des nouveaux prosélytes qui adhéraient à une doctrine élevée, sans doute, mais qui en même temps s'assujettissaient à des pratiques assez onéreuses. Il est à regretter cependant que les missionnaires juifs aient trop souvent communiqué à leurs prosélytes l'esprit d'orgueil et de formalisme qui les caractérisait eux-mêmes, de manière à faire de leurs nouveaux disciples, ainsi que Notre-Seigneur le leur reproche, « des fils de géhenne, deux fois plus qu'eux-mêmes. » Même convertis au christianisme, ces prosélytes seront pour l'Église naissante une cause de grandes difficultés. Voir Judaïsants, t. iii, col. 1778.

4° *Les prosélytes juifs.* — 1. Ainsi qu'il fallait s'y attendre, il y avait parmi ces prosélytes des convertis inconstants, comme l'avoue Josèphe, *Cont. Apion.*, ii, 10, et d'autres qui n'acceptaient la loi juive qu'en partie. C'est à eux que saint Paul écrivait : « Je déclare encore une fois à tout homme qui se fait circoncire, qu'il est tenu d'accepter la loi tout entière. » Gal., v. 3. Cependant, on passait outre quelquefois. Ainsi, quand Izate, fils d'Hélène et roi d'Adiabène, voulut se faire circoncire pour devenir juif parfait, sa mère s'y opposa, pour ne pas causer de troubles dans le royaume; mais un marchand juif, du nom d'Ananias, déclara au roi « qu'on pouvait parfaitement servir la divinité sans la circoncision, pourvu qu'on fût résolu à adopter les antiques coutumes des Juifs, qui importaient bien davantage que la circoncision ». Josèphe, *Ant. jud.*, XX, ii, 4. Un autre Juif, nommé Éléazar, meilleur interprète de la Loi, donna ensuite une décision contraire à Izate, qui se fit circoncire. Il n'en est pas moins à penser que beaucoup partageaient les idées d'Ananias. Ils croyaient au Dieu unique, dont aucune représentation n'était permise; ils l'honoraient, fréquentaient les synagogues et observaient la loi mosaïque, mais en se bornant aux points principaux. Ce sont ces hommes que l'on désignait sous le nom de σεϐόμενοι ou φοϐούμενοι τὸν θεόν, *colentes* ou *timentes Deum*, « ceux qui servent » ou « craignent Dieu ». Act., xiii, 43; x, 2, etc. Les anciennes inscriptions latines enregistrent de temps en temps quelque *metuens* ou observateur des coutumes juives. Cf. *Corp. insc. lat.*, t. v, 1, 88; t. vi, 29759, 29760, 29763; t. viii, 4321, etc. — 2. Or, ces hommes vivant à la juive ne sont pas de véritables prosélytes. On les appelle ordinairement *gêrê haš-ša'ar*, « prosélytes de la porte », tandis que les autres sont nommés *gêrê has-sédéq*, « prosélytes de justice ». Mais l'identification des « hommes craignant Dieu » et des « prosélytes de la porte » est arbitraire; la Mischna ne la connaît pas. Celle-ci distingue seulement entre le *gêr*, l'étranger proprement dit, et le *gêr tôšâb*, l'étranger colon, qui habite au milieu du peuple d'Israël. Le *gêr haš-ša'ar* ne serait pas autre chose que ce dernier, l'étranger qui habite dans les portes ou le pays d'Israël, la porte étant prise souvent pour la ville elle-même. Deut., xii, 12; xiv, 27; III Reg., viii, 37, etc. Voir Porte, col. 548. Cet étranger devait se soumettre aux lois imposées à tous les hommes qui n'étaient pas juifs, c'est-à-dire à ce que l'on appelait les sept commandements des fils de Noé concernant : 1° l'obéissance aux juges; 2° le blasphème; 3° le culte des idoles; 4° l'impureté; 5° le meurtre; 6° le vol; 7° la chair avec le sang. Gen., ix, 4. Cf. *Sanhedrin*, 56 *b*. Il va de soi que, depuis la conquête romaine surtout, les Grecs, Romains et autres étrangers établis en Palestine se mettaient fort peu en peine d'observer ces sept lois noachiques, de telle façon qu'aucune différence pratique ne subsistait plus entre l'étranger vivant au milieu des juifs et l'étranger résidant hors de Palestine. Les noms de *gêr*, de *gêr tôšâb* et de *gêr haš-ša'ar* ne représentaient donc plus des situations différentes. — 3. Les hommes « craignant » ou « servant Dieu » sont ainsi en dehors des deux autres classes. Corneille, par exemple, « religieux et craignant Dieu, ainsi que toute sa maison, faisait beaucoup d'aumônes au peuple et priait Dieu sans cesse. » Act., x, 2. Mais il n'était pas circoncis; saint Pierre craignait de se commettre avec quelqu'un qui n'appartenait pas au judaïsme, Act., x, 10-16, et les fidèles s'étonnèrent beaucoup que le Saint-Esprit descendît sur des gentils. Act., x, 45; xi, 3. Les hommes tels que Corneille n'étaient pas regardés comme juifs, parce-qu'ils n'avaient pas reçu la circoncision; et cependant, par leurs croyances et leurs pratiques, ils étaient aussi proches des Juifs sincèrement pieux qu'éloignés du commun des païens. Les convertis de cette espèce s'étaient multipliés autour des juiveries officielles, et l'appoint qu'ils fournirent au christianisme naissant dépassa probablement celui qui lui vint des Juifs proprement dits. Ce judaïsme incomplet ne comptait pas aux yeux des Juifs de stricte observance, comme le montre l'appréciation des judéo-chrétiens de Jérusalem au sujet du baptême de Corneille. Beaucoup s'en contentaient cependant, n'attachant qu'une importance secondaire au rite de la circoncision, qui, d'ailleurs, les décélait et leur attirait des sarcasmes dans les thermes publics. Voir Circoncision, t. ii, col. 778. Aussi est-il probable que, parmi les Juifs de la dispersion, la propagande religieuse n'obtenait pas toujours tout son effet; beaucoup se décidaient à vivre a la juive; les vrais prosélytes allant jusqu'à recevoir la circoncision étaient beaucoup moins nombreux. On le conclut des mentions fréquentes qui sont faites dans les Actes des hommes « craignant Dieu ». Il n'y a donc pas de valeur à attacher à la division des prosélytes adoptée par certains auteurs, qui distinguent les prosélytes « de la porte » et les prosélytes « de justice ». Les Juifs ne reconnaissaient d'autres prosélytes que ces derniers. Depuis la conquête grecque, la Palestine ne comptait plus guère de prosélytes « de la porte », ou étrangers soumis aux lois noachiques. Quant aux hommes « craignant Dieu », sans aller jusqu'à l'adoption complète de la loi mosaïque, ils avaient une religion bien supérieure à celle des prosélytes « de la porte », anciens ou nouveaux.

5° *Obligations et droits des prosélytes.* — 1. Pour devenir prosélyte de justice, c'est-à-dire prosélyte complet et véritable, cf. Matth., iii, 15, il fallait tout d'abord se soumettre à trois conditions, la circoncision, le baptême ou ablution conférant la pureté légale et un sacrifice. Les femmes se contentaient des deux dernières conditions. Cf. *Keritholh*, 81 *a*; *Yebamoth*, 46 *a*; *Pesachim*, viii, 8; *Eduyoth*, v, 2; etc. La circoncision incorporait le gentil au peuple juif, l'ablution le purifiait selon la loi lévitique et le sacrifice expiait ses péchés. Après la destruction du Temple, la troisième condition devint naturellement impossible à remplir.

— 2. Les prosélytes devaient se conformer à toute la loi mosaïque et acquitter toutes les redevances sacrées. Cf. Gal., v, 3; *Bikkurim*, I, 4; *Schekalim*, I, 3, 6; *Pea*, IV, 6; *Challa*, III, 6, etc. Cependant ils n'étaient tenus à ces redevances que pour les biens acquis postérieurement à leur conversion. Cf. *Pea*, IV, 6; *Challa*, III, 6; *Chullin*, X, 4. Les frères nés avant la conversion de leur mère n'étaient pas obligés au lévirat. Cf. *Yebamoth*, XI, 2. Aux filles nées avant la conversion de leur mère ne s'appliquait pas non plus la loi du Deutéronome, XXII, 13-21. Cf. *Kethuboth*, IV, 3. Les jeunes filles prosélytes ne pouvaient épouser un prêtre; les filles de prosélytes ne le pouvaient que si elles descendaient d'un côté d'ancêtres israélites, à la dixième génération au plus. Cf. *Yebamoth*, VI, 5; *Kidduschin*, IV, 7; *Bikkurim*, I, 5. Les jeunes filles prosélytes pouvaient épouser ceux que le Deutéronome, XXIII, 1, 2, interdit aux juives de prendre pour époux. Cf. *Yebamoth*, VIII, 2. Elles n'avaient pas le bénéfice de la loi de l'Exode, XXI, 22. Cf. *Baba kamma*, V, 4. Elles étaient cependant obligées par celle des Nombres, V, 11-28. Cf. *Eduyoth*, V, 6. — 3. En principe, les prosélytes étaient assimilés aux Juifs de naissance; en réalité, il subsistait entre les uns et les autres une distinction notable. Au prosélyte, en effet, manquait toujours la descendance d'ancêtres juifs. « Quand un prosélyte apporte ses prémices, il ne récite pas la confession indiquée Deut., XXVI, 3, parce qu'il ne peut pas dire : Que tu as juré de nous donner. Si sa mère était israélite, il peut réciter la confession. Si le prosélyte prie à part, il doit dire : Dieu des pères d'Israël. S'il prie dans la synagogue, il doit dire : Dieu de vos pères. Si sa mère était israélite, il doit dire : Dieu de nos pères. » *Bikkurim*, I, 4. Il y avait là comme une ligne de démarcation que le prosélyte ne pouvait franchir et qui lui rappelait sans cesse son origine. D'ailleurs le rang qu'il devait occuper dans la société juive lui était ainsi assigné : « Le prêtre a le pas sur le lévite, le lévite sur l'Israélite, l'Israélite sur le bâtard, le bâtard sur le nathinéen, le nathinéen sur le prosélyte, le prosélyte sur l'esclave affranchi. » *Horayoth*, III, 8.

6° *Les interdictions.* — D'après la loi du Deutéronome, XXIII, 2, 3, il était interdit de recevoir dans l'assemblée de Jéhovah, c'est-à-dire dans la société des Israélites, même à la dixième génération, par conséquent à jamais, comme l'explique le texte, le *mamzer*, l'Ammonite et le Moabite. Voir MAMZER, col. 637. On ne pouvait donc recevoir de prosélytes ayant cette origine. Mais, avec le temps, il devint impossible de remonter très haut dans la généalogie des étrangers qui demandaient à faire profession de judaïsme. Aussi les docteurs se montrèrent-ils faciles sur ce point, pour la raison que les Ammonites et les Moabites visés par la Loi n'existaient plus depuis longtemps. Cf. *Yadayim*, IV, 4. Les Iduméens et les Égyptiens pouvaient être reçus à la troisième génération. Deut., XXIII, 7, 8. Vers l'époque évangélique, cette troisième génération datait de fort loin. Il ne subsistait donc aucune difficulté pour recevoir au prosélytisme ceux de ces nations qui le sollicitaient. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IX, 1; XI, 3; XV, 4, 7, 9. Pratiquement, la porte était ouverte à tous; les conditions imposées étaient par elles-mêmes assez onéreuses pour qu'on n'exigeât pas de celui qui les acceptait volontairement des garanties trop difficiles à fournir. Le prosélytisme juif put donc ainsi se donner libre carrière, et préparer inconsciemment à l'Évangile de dévoués disciples et un certain nombre d'adversaires acharnés.

Voir Slevogt, *De proselytis Judæorum*, Iéna, 1651, et dans Ugolini, *Thesaurus*, t. XXII, p. 841; Müller, *De proselytis*, dans le même volume d'Ugolini; Wähner, *De Ebræorum proselytis*, Gœttingue, 1743; Danz, *Cura Judæorum in conquirendis proselytis, ad Matt.*, XXIII, 15, dans *Nov. Test. ex Talmude illustratum* de Meuschen, 1736, p. 649-676; Lübkert, *Die Proselyten der Juden*, dans *Stud. und Krit.*, 1835, p. 681-700; Weill, *Le prosélytisme chez les Juifs selon la Bible et le Talmud*, Strasbourg, 1880; Friedlaender, *La propagande religieuse des Juifs grecs avant l'ère chrétienne*, dans la *Revue des études juives*, t. XXX, 1895, p. 161-181; et surtout Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J.-C.*, Leipzig, t. III, 1898, p. 102-135, qui donne tous les textes et toutes les références sur le sujet. H. LESÊTRE.

PROSTERNEMENT, attitude qu'on prend en se mettant à genoux devant quelqu'un et en inclinant la tête vers le sol. — En prenant cette posture, on témoigne qu'on se fait humble et petit devant celui auquel on veut rendre hommage, qu'on remercie ou dont on attend quelque faveur. Les hommes se prosternent en diverses circonstances : — 1° *Devant Dieu.* Ainsi font Éliézer, Gen., XXIV, 52; Moïse, pendant quarante jours et quarante nuits, Deut., IX, 18; Tobie et sa famille, pendant trois heures, Tob., XII, 22; Judith et les Israélites ses compatriotes, Judith, VII, 4; IX, 1; X, 1, 20; les Machabées, II Mach., X, 4, une fois pendant trois jours. II Mach., XIII, 12. Le Psalmiste invite son peuple à se prosterner devant Jéhovah pour l'adorer. Ps. XCV (XCIV), 6, et il annonce que les nations se prosterneront devant lui. Ps. LXVIII (LXVII), 31; LXXII (LXXI), 9. Le Sauveur



182. — Serviteurs prosternés devant leur maître. D'après Champollion-Figeac, *L'Égypte ancienne*, dans *l'Univers pittoresque*, de Didot, 1839, pl. 38.

se prosterna trois fois devant son Père pendant son agonie. Matth., XXVI, 39; Marc., XIV, 35. Les vingt-quatre vieillards sont prosternés devant le trône de Dieu dans le ciel. Apoc., IV, 10. — 2° *Devant les idoles.* La Loi défendait de se prosterner devant des images taillées. Lev., XXVI, 1. C'est ce que faisaient les idolâtres. Is., XLIV, 19; XLVI, 6. Voir t. I, fig. 36, col. 234. Naaman était obligé, par son service auprès du roi de Syrie, de se prosterner devant le dieu Remmon. IV Reg., V, 18. A Babylone, on se prosterne pour adorer la statue de Nabuchodonosor. Dan., III, 6, 10, 15. — 3° *Devant les anges.* Lot se prosternait le visage contre terre pour accueillir les anges qui le visitent à Sodome. Gen., XIX; 1. — 4° *Devant le roi.* On voit se prosterner devant David Abigaïl, I Reg., XXV, 23, Miphiboseth, II Reg., IX, 8, et Séméï, II Reg., XIX, 18. Esther se prosterna devant Assuérus. Esth., VIII, 3. Les subalternes n'approchaient d'un roi qu'en rampant ou en se prosternant. Voir t. II, fig. 541, col. 1637. Sur l'obélisque de Salmanasar II, on voit Jéhu prosterné devant le roi assyrien. Voir t. I, fig. 37, col. 235. — 5° *Devant un grand.* Joseph voit en songe les gerbes de ses frères se prosterner devant la sienne, le soleil, la lune et onze étoiles se prosterner devant lui, et son père se demande si les parents et les frères de Joseph auront à se prosterner de même. Gen., XXXVII, 7, 9, 10. C'est pourtant ce qui arriva plus tard. Gen., XLII, 6. En Égypte, on se prosternait ainsi devant un dignitaire (fig. 182). Joseph à

son tour, se prosterne devant son père. Gen., XLVIII, 12. Achior se prosterne devant Judith, XIII, 30. Plus tard, le centurion Corneille se prosterne devant saint Pierre, Act., X, 25, et le geolier de Philippes devant Paul et Silas. Act., XVI, 29. — 6° *Devant celui qu'on sollicite.* Il faut se prosterner devant celui pour lequel on a répondu, afin d'être délivré de la caution. Prov., VI, 3. On se prosterne devant le créancier pour obtenir remise de la dette. Matth., XVIII, 26, 29. Abraham se prosterne devant le peuple d'Hébron afin d'obtenir qu'on lui vende la caverne de Macpelah. Gen., XXIII, 7. — *Devant Jésus-Christ.* Les Mages se prosternent pour l'adorer. Matth., II, 11. Saint Jean-Baptiste se reconnaît indigne de se prosterner devant lui pour détacher les cordons de ses sandales. Marc., I, 7. Devant lui se prosternent ceux qui demandent une faveur, le chef de la synagogue, Marc., V, 22; l'hémorrhoïsse, Marc., V, 33; Luc., VIII, 47; la Chananéenne, Marc., VII, 25; le père du possédé, Matth., XVII, 14; le lépreux, Luc., V, 12; le démoniaque, Luc., VIII, 28, et ceux qui veulent adorer et témoigner leur reconnaissance, Pierre, après la pêche miraculeuse, Luc., V, 8, et l'aveugle-né après sa guérison. Joa., IX, 38. H. LESÊTRE.

PROSTITUTION (hébreu : *zenût, zenûnîm, taznût;* Septante : πορνεία; Vulgate : *fornicatio, prostitutio*), genre de vie dans lequel on s'abandonne et on provoque à l'impudicité.

I. EN ÉGYPTE ET EN CHANAAN. — 1° Le climat égyptien et le caractère sensuel du culte rendu à une multitude de dieux et de déesses ne pouvaient que favoriser l'immoralité sur les bords du Nil. La Bible cite les exemples du pharaon contemporain d'Abraham, Gen., XII, 15, 16, et de la femme de Putiphar, Gen., XXXIX, 7-12, dont la honteuse entreprise se trouve reproduite dans le conte des deux frères. Cf. Maspero, *Les Contes populaires de l'Égypte ancienne,* Paris, 3e édit., p. 6. On sait quelles coutumes incestueuses présidaient aux mariages égyptiens. Voir INCESTE, t. III, col. 865. Hérodote, II, 48, 60, 64, parle de l'immoralité qui régnait en Égypte; mais il déclare que la prostitution ne s'y pratiquait pas dans les lieux sacrés, comme cela se faisait dans la plupart des autres pays. Cependant, dans les temples des dieux mâles, un véritable harem de femmes fournissait à la divinité des épouses, des concubines, des servantes, des musiciennes et des danseuses. Dans les temples des déesses, les femmes occupaient les premiers postes. Cf. Erman, *Aegypten und ägyptisches Leben,* Tubingue, 1887, p. 399-401.

2° Chez les Chananéens, le culte d'Astarthé comportait partout la prostitution. Voir ASTARTHÉ, t. I, col. 1187. Non seulement des femmes, mais aussi des hommes exerçaient ce commerce infâme. Cf. Eusèbe, *Vit. Constant.,* III, 55, t. XX, col. 1120. Ce sont ces derniers que le Deutéronome, XXIII, 18, désigne sous le nom de *kelâbîm,* « chiens ». Les pires impudicités se commettaient en l'honneur de la déesse, à Byblos, à Aphéca, dans le Liban, voir t. I, col. 734, et dans toute la Syrie, d'où son culte se propagea ensuite dans le monde grec. Cf. Lucien, *De dea Syra;* Dœllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. II, p. 241-244; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 84-92. On trouve dans la Genèse les traces de l'influence exercée sur les mœurs des habitants par les exemples qui venaient des temples chananéens. A Sodome, ce sont tous les hommes de la ville, des enfants aux vieillards, qui se livrent au vice infâme et attirent sur eux la vengeance divine. Gen., XIX, 4-9; II Pet., II, 7. L'odieux inceste des deux filles de Lot avec leur père indique jusqu'à quel point le sens moral était oblitéré, même chez des femmes appartenant à la famille d'Abraham. Gen., XIX, 30-38. Un peu plus tard, on voit Thamar, belle-fille de Juda, jouer le rôle de prostituée auprès de son beau-père. Elle s'assied au bord du chemin et se voile le visage. A ce signe, Juda la prend pour ce qu'elle n'est pas, fait marché avec elle et convient de lui payer un chevreau. Celle-ci demande des gages qui lui sont accordés, et c'est à ces marques que Juda reconnaît ensuite celle à qui il s'est si facilement abandonné. L'acte qu'il s'est permis ne semble pas lui causer beaucoup de honte, car il en parle à un ami qu'il charge de porter le chevreau convenu. Il n'en songe pas moins à faire brûler Thamar, quand on lui dit que celle-ci s'est livrée à la prostitution. Gen., XXXVIII, 14-25. La peine portée contre Thamar ne visait pourtant pas la prostitution elle-même, mais la prévarication que Juda, en tant que chef de famille, avait à reprocher à la femme veuve d'un de ses fils et promise à un autre. La courtisane Rahab avait sa maison à Jéricho. Jos., II, 1. Samson alla chez une autre courtisane dans la ville philistine de Gaza. Jud., XVI, 1.

II. LA LÉGISLATION MOSAÏQUE. — 1° Moïse devait prémunir les Hébreux contre les dangers qu'ils courraient dans la terre de Chanaan, au point de vue des mœurs. Aussi commence-t-il en ces termes les articles de sa législation du mariage : « Vous ne ferez pas ce qui se fait dans le pays d'Égypte où vous avez habité, et vous ne ferez pas ce qui se fait dans le pays de Chanaan où je vous conduis. » Lev., XVIII, 3. Puis il défend le mariage entre frère et sœur, usité en Égypte, Lev., XVIII, 9, les unions incestueuses et les actes contre nature que se permettaient les Chananéens, et parfois aussi les Égyptiens. Lev., XVIII, 22, 23; XX, 16; cf. Hérodote, II, 46. Ces abominations ont souillé le pays, ont rendu ses habitants dignes d'être chassés, et attireraient sur l'Israélite la peine du retranchement. Lev., XVIII, 24-30; XX, 23. Il dit ensuite formellement : « Ne profane pas ta fille en la prostituant, de peur que le pays ne se livre à la prostitution et ne se remplisse de crimes. » Lev., XIX, 29. Aucune pénalité n'est pourtant assignée contre les coupables. Quand il s'agit de la fille d'un prêtre, il en est autrement; à cause du déshonneur qui rejaillit sur son père, la coupable est livrée au feu. Lev., XXI, 9. La défense de la prostitution est répétée avec plus d'insistance et de détail dans le Deutéronome, XXIII, 17, 18 : « Il n'y aura pas de prostituée (*qedêsâh,* πόρνη, *meretrix*) parmi les filles d'Israël, et il n'y aura pas de prostitué (*qâdêš,* πορνεύων, *scortator*) parmi les fils d'Israël. Tu n'apporteras pas dans la maison de Jéhovah, ton Dieu, le salaire d'une prostituée (*zônâh,* πόρνη, *prostibulum*), ni le salaire d'un chien (*kéléb,* κύων, *canis*) pour l'accomplissement d'un vœu; car l'un et l'autre sont en abomination à Jéhovah, ton Dieu. » Les prostitués sont désignés par les mots *qâdêš, qedêsâh,* « consacré, saint », qui étaient probablement en usage dans la langue d'un pays où la prostitution passait pour une fonction sacrée. Les Grecs donnaient aux mêmes individus le nom de ἱερόδουλοι, « serviteurs sacrés », hiérodules. Le mot *kéléb,* « chien », désigne ici le *qâdêš.* Dans l'Apocalypse, XXII, 15, les chiens sont également des impudiques. Parmi les fonctionnaires des temples phéniciens, l'inscription de Larnaca signale des *kalabu,* qui sont vraisemblablement les prostitués, *scorta virilia,* comme ont traduit les éditeurs du *Corp. inscr. semit.,* t. I, p. 92-99. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 220. Le chevreau promis par Juda à Thamar, Gen., XXXVIII, 17, était un de ces salaires de la prostitution qu'il n'eût pas été permis d'offrir en sacrifice.

2° Non contente d'interdire directement la prostitution, la loi la poursuivait encore dans ses moyens et dans ses effets. Il était défendu à l'homme et à la femme de prendre les habits l'un de l'autre. Deut., XXII, 5. Ce changement de costume favorisait les pires désordres; souvent, dans les temples idolâtriques, les hommes et surtout les prostitués s'affublaient de costumes fémi-

nins. Cf. Macrobe, *Saturnal.*, III, 8. Un prêtre ne pouvait épouser une *zonâh* (πόρνη, *scortum*) ni une *hâlâlâh* (βεβηλωμένη, *prostibulum*). Lev., XXI, 7, 14. Ces deux termes désignent la courtisane. Voir COURTISANE, t. II, col. 1091. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 23, la défense d'épouser une prostituée s'étendait à tout Israélite. Enfin, la descendance de la prostitution ne pouvait jamais entrer dans la société israélite. Deut., XXIII, 2. Ce texte qui se rapporte au *mamzer*, voir MAMZER, t. IV, col. 637, comprend aussi très vraisemblablement le fruit de la prostitution.

III. LA PROSTITUTION EN ISRAËL. — La Loi la condamne sévèrement, mais ses prescriptions ne furent pas toujours observées. — 1° Dès le désert, les filles de Moab entraînèrent des Israélites à la débauche et à l'idolâtrie. Vingt-quatre mille de ces derniers furent punis de mort. Un Hébreu osa amener avec lui une Madianite jusque sous les yeux de ses frères. Phinées les perça tous les deux de la lance dans la *qubbâh*, κάμινος, *lupanar*. Le mot hébreu qui, par l'arabe a donné « alcôve », a dans la Mischna le sens que lui assigne la Vulgate. C'est un rendez-vous de prostitution. Num., XXV, 1-9. Sous les Juges, Jephté est le fils d'une courtisane; chassé plus tard de la maison paternelle, comme « fils d'une autre femme », il n'en devient pas moins chef du peuple. Jud., XI, 1, 2, 11. Samson se rend chez une prostituée de Gaza. Jud., XVI, 1. A Gabaa de Benjamin, les habitants veulent renouveler sur un lévite le crime de Sodome, abusent de sa concubine et la font mourir. Jud., XIX, 22-26. Les fils du grand-prêtre Héli commettent le mal avec les femmes qui servent à l'entrée du Tabernacle. I Reg., II, 22, 25.

2° Des prostituées étaient tolérées, peut-être à Jérusalem même, du temps de Salomon. Deux d'entre elles, des *zônôt*, πορναι, *meretrices*, furent admises au tribunal de ce roi et provoquèrent son fameux jugement au sujet de leur enfant. III Reg., III, 16. Sous le roi Roboam, des prostituées se répandent dans le pays de Juda et les anciennes abominations chananéennes se reproduisent. III Reg., XIV, 24. Asa, petit-fils de Roboam, fait disparaître les prostituées du pays. III Reg., XV, 12. Mais il en demeure encore, et son fils Josaphat achève de les supprimer. III Reg., XXII, 47. Le roi Manassé installe dans le Temple même l'idole d'Astarthé, IV Reg., XXI, 7, et avec l'idole s'introduisent naturellement les hiérodules qui forment le cortège obligé de la déesse. Ces femmes habitaient des maisons qu'on leur avait bâties dans l'enceinte sacrée et elles s'occupaient à tisser des tentes pour la déesse. Josias chasse les prostituées et démolit leurs maisons. IV Reg., XXIII, 7. Le règne de Manassé fut la seule période durant laquelle la prostitution prit un caractère officiel et pénétra dans le Temple même comme élément constitutif d'un culte idolâtrique. Il est donc inexact et souverainement injuste d'affirmer, contrairement à tous les textes, qu'elle servait en partie à payer les frais du culte à Jérusalem. Le Deutéronome, XXXIII, 18, interdit formellement toute offrande souillée par une pareille origine. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, p. 506-516.

3° Les livres historiques ne font qu'une allusion à ce qui se passait dans le royaume d'Israël. Quand le cadavre du roi Achab fut ramené à Samarie, on lava le char ensanglanté qui l'avait porté dans une piscine où les prostituées se baignèrent. III Reg., XXII, 38. La Vulgate ne parle pas de prostituées, *zonôt*, et les Septante les remplacent par des porcs, ὕες. Il est présumable que dans le royaume du nord la prostitution avait pris beaucoup plus de développement que dans celui de Juda. Elle suivait naturellement le progrès de l'idolâtrie. De plus, elle trouvait des exemples et des encouragements en Phénicie et en Syrie, où le culte des Astarthés avait à son service des foules d'hommes et de femmes voués à tous les genres d'impudicité. Cf. Lucien, *De dea Syra*, 19-27; Movers, *Die Phönizier*, Berlin, 1841, t. I, p. 677-681. Jéhu reproche publiquement à Jézabel, la Sidonienne, ses prostitutions et ses sortilèges. IV Reg., IX, 22.

4° Si les historiens fournissent peu de renseignements sur la prostitution parmi les Israélites, les autres écrivains sacrés reviennent assez fréquemment sur ce sujet. Dans les Proverbes, V, 20; VI, 24; VII, 5, la prostituée est appelée « étrangère », *nokriyâh*, ἀλλοτρία, *aliena*, *extranea*. Le parallélisme ne permet pas de s'y tromper :

> La prostituée (*zônâh*) est une fosse profonde,
> Et l'étrangère (*nokriyâh*) un puits étroit. Prov., XXIII, 27.

Il en faut conclure que, très souvent du moins, c'étaient des étrangères, des Syriennes, des Phéniciennes, qui se livraient à ce vice en Palestine, où l'on avait tort de tolérer leur présence. Néanmoins des filles d'Israël se laissaient aussi pervertir, comme l'indiquent clairement les prophètes. De vives exhortations sont adressées dans le livre des Proverbes à ceux qui seraient tentés de succomber à la provocation des séductrices. Prov., V, 3-6, 20; VI, 24-26; VII, 5-23; XXII, 14; XXIII, 27-35, etc. L'auteur de l'Ecclésiastique, IX, 3-9; XIX, 2, 3; XXVI, 8-12, etc., s'exprime de même. Job, XXXI, 1, 9, a fait un pacte avec ses yeux pour n'être pas séduit. Amos, II, 7, dit qu'en Israël le père et le fils vont vers la même fille, profanant ainsi le nom de Dieu aux yeux des étrangers. Osée revient sans cesse sur les allusions à la prostitution, à laquelle il compare l'idolâtrie d'Israël comme à une chose familière. Il déclare que Dieu ne punira pas les filles et les femmes de leurs adultères et de leurs prostitutions, car les hommes eux-mêmes « vont à l'écart avec les prostituées et sacrifient avec les courtisanes. Dès qu'ils ont fini de boire, ils se livrent à la prostitution. » Ose., IV, 13, 14, 18. Isaïe, III, 9, appelle Jérusalem une Sodome; on y commet le mal en plein jour, sans se cacher. Jérémie, V, 7, montre les hommes de Jérusalem allant par troupes dans la maison de la prostituée, et il les compare à des animaux. Ezéchiel, XLIII, 7, 9, rappelle les prostitutions dont le Temple a été le théâtre, probablement à l'époque de Manassé. De ces textes il faut conclure que la prostitution exerçait de grands ravages parmi les Israélites, surtout dans le royaume du nord, où la loi religieuse n'était plus capable de la réfréner, et dans les villes, comme Jérusalem, où se donnaient rendez-vous un grand nombre d'étrangères et où l'impiété des rois et des grands favorisait souvent la propagation du mal. Il ne s'ensuit nullement toutefois que la masse de la nation ait été atteinte, spécialement en Juda. La loi morale et les prescriptions mosaïques gardaient encore assez de vigueur pour tenir la généralité des Israélites éloignée des excès auxquels se livraient leurs voisins. C'était un déshonneur, pour une fille de Juda, de devenir une prostituée. Am., VII, 17.

IV. DESCRIPTIONS BIBLIQUES. — Pour inspirer plus grande horreur du vice, les auteurs sacrés ne reculent pas devant des descriptions très réalistes. L'histoire de Thamar et de Juda en est un premier exemple. Gen., XXXVIII, 14-26. L'auteur des Proverbes, VII, 10-23, montre la courtisane aux aguets, hors de sa maison, dans la rue, sur les places, à tous les angles, abordant sa victime, lui vantant les charmes de sa demeure, la sécurité de la rencontre.

D'autres fois, la provocatrice s'assied devant chaque poteau. Eccli., XXVI, 15. Elle se construit un *gâb*, un lieu élevé et visible, οἴκημα πορνικόν, *lupanar*, elle se fait un *râmâh*, un tertre, ἔκθεμα, *prostibulum;* il y en a un à chaque carrefour, et là se multiplient les prostitutions. Ezech., XVI, 24, 25. Non contente d'attendre

et de provoquer, la courtisane chante et s'accompagne d'instruments pour attirer l'attention. Eccli., IX, 4. Isaïe, XXIII, 16, parle de la chanson de la courtisane.

Elle a des paroles doucereuses, comme le miel et l'huile, Prov., V, 3; VI, 24, la démarche agitée, Prov., VII, 11, 12, un visage effronté, Prov., VII, 11, 13; Jer., III, 3, une mise qui la fait reconnaître. Prov., VII, 10. Il lui faut son salaire, Ezech,, XVI, 33, son pain et son eau, sa laine et son lin, son huile et sa boisson. Ose., II, 5; cf. IX, 1; Mich., I, 7. Pour elle, on se réduit à un morceau de pain, Prov., VI, 26; on dissipe son bien. Prov., XXIX, 3. Cependant ce salaire était souvent mesquin. Joël, III, 3, dit que les ennemis d'Israël donnaient un enfant pour le salaire d'une courtisane, c'est-à-dire le vendaient à vil prix. L'auteur de Job, XXXVI, 14, ajoute un trait au tableau, en disant que les pécheurs endurcis meurent dans leur jeunesse et voient leur vie se flétrir comme celle des *qedêsim, effeminati*, les hommes qui font métier d'impudicité. Les Septante traduisent ici à tort le mot hébreu par « anges ».

V. EN BABYLONIE. — 1° Toutes les monstruosités que comportaient le culte d'Astarthé en Chanaan se retrouvent en Babylonie dans le culte d'Istar. Les temples babyloniens ont leurs courtisanes sacrées, leurs *qadištu* ou hiérodules, leurs *istaritu* ou « consacrées à Istar », leurs *ḫarimtu* ou prostituées. Hérodote, I, 199, exagère probablement quand il prétend que toute femme était obligée de s'offrir une fois dans sa vie au temple de la déesse. Cf. Strabon, VIII, 378; XII, 559; Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 639, 640, 676. Mais tous les temples babyloniens avaient leurs bandes d'hommes et de femmes qui abusaient et laissaient abuser d'eux-mêmes. Érech était comme la capitale de la prostitution en ce pays. Voir ARACH, t. I, col. 868. Une inscription cunéiforme caractérise ainsi cette ville : « Erech, la demeure d'Anou et d'Istar, la ville des filles, des courtisanes et des prostituées, auxquelles Istar vend et livre l'homme; ...eunuques... dont Istar, pour effrayer les gens, a changé la virilité en hermaphroditisme, porteurs d'épées, de rasoirs, de stilets et de silex... » Cf. Jensen, *Mythe d'Iura*, col. II, l. 5-12, dans la *Keilinschriftliche Bibliothek* de Schrader, t. VI, p. 62. Ces instruments servaient aux incisions et aux mutilations que s'imposaient les serviteurs de la déesse. Voir EUNUQUE, t. II, col. 2044; INCISIONS, t. III, col. 869. La prostitution babylonienne, partie intégrante du culte des idoles, est signalée par Jérémie dans sa lettre aux captifs israélites. Bar., VI, 42-44. Hérodote, I, 199, mentionne la couronne que portaient les prostituées. La farine qu'elles brûlent rappelle le *kavvân*, gâteau offert aux Astarthés, Jer., VII, 18; XLIV, 19, et sert d'encens à la déesse. La prostitution ne se confinait pas dans les enceintes sacrées; aucun frein n'arrêtait son débordement. Quand les Perses occupèrent le pays, ils ne tentèrent vraisemblablement pas, malgré la pureté relative de leur culte, d'opposer une digue à l'immoralité de la race conquise. D'ailleurs la faveur avec laquelle ils considéraient, à l'exemple des Égyptiens, les unions les plus incestueuses, (cf. Darmstetter, *Le Zend-Avesta*, Paris, 1892, t. I, p. 126-134), les disposait peu à corriger l'immoralité des autres.

2° Quand Sargon eut déporté en Assyrie les habitants de Samarie, il envoya pour les remplacer des colons tirés de Babylone, de Cutha, d'Avah, d'Émath et de Sépharvaïm. Ces colons établirent leurs divinités particulières dans les anciens hauts-lieux des Samaritains. « Les gens de Babylone firent Sochoth-Benoth (*sukkôt benôt*), ceux de Cutha firent Nergal, ceux d'Émath firent Asima, etc. » IV Reg., XVII, 30. Les mots *sukkôt benôt*, à s'en tenir à la transcription massorétique, signifient « tentes des filles ». De ces simples mots ainsi compris, on a tiré cette conclusion qu'il existait chez les Israélites une fête, que les colons de Babylone auraient adoptée, et dans laquelle les filles se tenaient sous des tentes pour des prostitutions sacrées. Cf. J. Soury, *Revue des deux mondes*, avril 1876, p. 599-600. Mais il est de toute évidence que, dans le texte des Rois, l'énumération ne comprend que des noms de divinités. Il faut donc que *Sukkôt Benôt* ait un sens analogue à celui des autres noms. Déjà Gesenius, *Thesaurus*, p. 952, se rendant compte que le sens obvie n'était pas le véritable, proposait de lire *sukkôt banôt*, « tentes sur les hauteurs ». Mais on reconnaît aujourd'hui qu'il y a ici un nom de divinité assyrienne. Cf. Buhl, Gesenius' *Handwörterb.*, p. 566. *Sukkôtbenot* serait une transcription hébraïque, peut-être altérée à dessein, du nom de la déesse assyrienne appelée Zirbanit, Zarpanit ou Sarpanit, « celle qui donne la postérité », la même qui est appelée Mylitta par Hérodote, I, 131, 199. Cf. Halévy, dans la *Revue critique*, 19 déc. 1881, p. 483, note; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. III, p. 575-577; t. IV, p. 509-511. Toutefois l'hébreu סכות, que les versions traduisent ordinairement par « tentes », est dans Amos, V, 26, le nom d'une divinité assyro-babylonienne, Sakkut, qu'on a trouvé joint au nom d'une autre divinité, Kaïvan, dans une incantation. Cf. *Revue biblique*, 1901, p. 358. Ce sont deux divinités sidérales. Il est fort probable que le Sakkut nommé dans Amos est aussi le dieu qu'honoraient les Babyloniens de Samarie. En toute hypothèse, il ne peut être question de « tentes de filles » érigées en vue de prostitutions sacrées, à l'exemple de ce qui se serait fait dans le pays. Les textes ne permettent pas cette interprétation, et il est incontestable qu'en Palestine la prostitution ne fut jamais qu'au service des cultes idolâtriques.

VI. PROSTITUTION ET IDOLÂTRIE. — 1° La Sagesse, XIV, 23-27, déclare que « le culte des viles idoles est le principe, la cause et la fin de tout mal »; et parmi les manifestations du mal, elle signale les mystères clandestins, les débauches effrénées de rites étranges, l'impudeur dans la vie et dans les mariages, les crimes contre nature. Saint Paul constate aussi que les prétendus sages du paganisme, pour avoir substitué l'adoration de la créature à celle du Créateur, ont été livrés à l'impureté et en sont arrivés à « déshonorer entre eux leurs propres corps. » Rom., I, 24, — 2° Mais la relation de cause à effet entre l'idolâtrie et la prostitution n'est pas la seule qui existe. Les auteurs sacrés y ajoutent une relation de similitude. Par vocation, en effet, la nation israélite appartient à Jéhovah; quand elle se détourne de lui pour se livrer aux faux dieux, elle se rend donc coupable de fornication, voir FORNICATION, t. II, col. 2316, et de prostitution. Ainsi Moïse défend aux Israélites d'entrer en contact avec les Chananéens, de peur qu'ils n'en viennent à se prostituer à leurs dieux. Exod., XXXIV, 15, 16. Dans le Pentateuque et les plus anciens livres, le culte des idoles et des faux dieux est habituellement appelé une prostitution. Lev., XVII, 7; XX, 5, 6; Deut., XXXI, 16; Jud., II, 17; VIII, 33, etc. Plus tard, toute la prophétie d'Osée roule sur l'idée de l'idolâtrie d'Israël représentée sous la forme d'une prostitution. « Va, prends une femme de prostitution et des enfants de prostitution, car le pays ne fait que se prostituer en abandonnant Jéhovah. » Ose., I, 2; cf. II, 2, 5; IV, 12-14; V, 3; VI, 10; IX, 1, 10. Jérémie emploie la même image pour décrire l'idolâtrie de Juda, et celle d'Israël. Jer., III, 1-8. Ézéchiel, XVI, 17; XXIII, 30, se sert d'expressions identiques. — 3° Les auteurs sacrés qualifient aussi de prostitution les relations du peuple de Dieu avec les nations idolâtres dans l'appui desquelles il met sa confiance. Israël s'est prostitué aux nations. Ose., VIII, 9. Jérusalem surtout s'est prostituée à l'Égypte et à l'Assyrie. Ezech., XVI, 25-34; XXIII, 8, 27, 30. — 4° Enfin la conduite même de certaines na-

tions idolâtres est assimilée à la prostitution. Ainsi Tyr se prostitue à toutes les nations de la terre. Is., XXIII, 17. Ninive est châtiée « à cause du grand nombre de prostitutions, de la prostituée pleine d'attraits, de l'habile magicienne, qui vendait les nations par ses prostitutions et les peuples par ses enchantements. » Nah., III, 4.

VII. DANS LE MONDE GRÉCO-ROMAIN. — De la Syrie et de la Phénicie, l'usage de la prostitution avait aisément passé en Asie-Mineure, en Grèce et en Italie. Dans l'île de Chypre régnait une immoralité analogue à celle de la Babylonie. Cf. Hérodote, I, 199. En Phrygie et en Bithynie, le culte de Cybèle comportait l'orgie et la prostitution. La Cappadoce et le Pont honoraient Ma, confondue avec Artémis par les Grecs. La déesse avait à Comana un temple qui abritait six mille hiérodules, hommes et femmes. Anaïtis en comptait autant à Sarus, et Zeus trois mille à Venasa. Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme*, t. II, p. 169-173. En pays grec, les prostitutions sacrées n'étaient point en usage, si ce n'est peut-être à Corinthe et à Éryx, en Sicile. Cf. Justin, XVIII, 5; Strabon, VI, 2; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 445. Voir CORINTHE, t. II, col. 975. Mais l'impudicité trouvait des excitations permanentes dans les exemples des dieux, dans les fêtes célébrées en leur honneur et dans les mille facilités qu'une vie voluptueuse pouvait se ménager dans le monde antique et sous des climats qui la favorisaient. Cf. Dollinger, *Paganisme et Judaïsme*, t. III, p. 265-272; de Champagny, *Les Césars*, Paris, 1876, t. III, p. 303-306. A Rome, la prostitution avait pris, sous les premiers empereurs, un tel développement, que les courtisanes seules étaient considérées; pour attirer l'attention, les plus nobles matrones en venaient à se faire courtisanes, au point que Tibère même se crut obligé de réprimer ce honteux désordre. Cf. Suétone., *Tib.*, 35; Tacite, *Annal.*, II, 85; XIV, 16; XV, 37, etc. Des courtisanes syriennes, du plus bas étage, se rendaient dans la capitale, où on les connaissait sous le nom d'*ambubaiæ*, « joueuses de flûte, » parce qu'elles attiraient l'attention à l'aide de cet instrument. Cf. Horace, *Sat.*, 1, 2, 1; Suétone, *Ner.*, 27; Pétrone, *Sat.*, LXXVI, 13. — La Palestine ne fut pas à l'abri de la contagion. Le progrès de la prostitution y suivit l'introduction des mœurs grecques, mais en prenant les formes de la corruption asiatique. Par l'ordre d'Antiochus Épiphane, « le Temple fut rempli d'orgies et de débauches par des Gentils dissolus et des courtisanes, des hommes ayant commerce avec des femmes dans les saints parvis. » II Mach., VI, 4. Dans un autre passage, II Mach., IV, 12, il est dit, d'après la Vulgate, que Jason établit un gymnase et exposa les jeunes gens dans les lieux infâmes, *in lupanaribus*. Il y a dans le texte grec : ὑπὸ πέτασον ἦγεν, « il les mena sous le chapeau », c'est-à-dire il les conduisit aux exercices de la palestre pour lesquels on se coiffait du πέτασος, chapeau à larges bords. Voir t. II, col. 829.

VIII. A L'ÉPOQUE ÉVANGÉLIQUE. — 1° Il est plusieurs fois question de prostituées dans l'Évangile. C'est avec elles que le fils prodigue dissipa son bien. Luc., XV, 30. La femme qui se présenta chez Simon le pharisien, et qui était Marie-Madeleine, est qualifiée de « pécheresse dans la ville », ἁμαρτωλός, *peccatrix*. Luc., VII, 37, 39. Ce terme adouci désigne une femme de mœurs légères. Les Juifs talmudistes ont bâti tout un roman sur son compte, pour diffamer, à son occasion, la mère du Sauveur. Voir t. IV, col. 808, 810. Les courtisanes, πόρναι, *meretrices*, ne sont pourtant pas exclues du royaume de Dieu, si elles font pénitence. Il en est qui ont cru à la prédication de Jean-Baptiste et ont fait pénitence. Elles précèdent, προάγουσι, les prêtres et les anciens dans le royaume de Dieu, c'est-à-dire qu'elles y entrent plus rapidement et plus sûrement que les orgueilleux du sanhédrin. Matth., XXI, 31, 32. Le Sauveur en donne l'assurance à Marie-Madeleine, Luc., VII, 50, qui comptait probablement parmi celles qui avaient entendu les exhortations du précurseur. — Dans une discussion avec les Juifs, Notre-Seigneur leur reproche de ne pas faire les œuvres d'Abraham, dont ils se prétendent les fils, mais de faire les œuvres d'un autre père, c'est-à-dire de montrer par leur conduite qu'ils descendent d'un autre père, le diable. Ils lui répondent : « Nous ne sommes pas nés de la prostitution, ἐκ πορνείας, *ex fornicatione;* nous n'avons qu'un père, qui est Dieu. » Joa., VIII, 41. Ils abandonnent la paternité d'Abraham pour remonter plus haut. Mais ils ont compris l'allusion et ont été piqués au vif.

2° Au cours de leurs prédications évangéliques, les Apôtres eurent à réprimer la prostitution, qu'ils rencontrèrent à chaque pas sur leur chemin. Par leur décret de Jérusalem, ils proscrivent rigoureusement ce qu'ils appellent πορνεία, *fornicatio*. Act., XV, 20, 29; XXI, 25. Le mot grec désigne toute liaison en dehors du mariage, non seulement quand elle est passagère, mais encore et surtout quand le vice devient une profession comme dans la prostitution. On sait que, pour les païens, c'était là une chose qui parfois revêtait un caractère religieux et qui, en tous cas, demeurait indifférente et licite. Cf. Térence, *Adelph.*, I, 2, 21; Cicéron, *Pro Cœlio*, 20; Horace, *Sat.*, I, 2, 31, etc. Quelques auteurs pensent que le mot πορνεια désigne les unions contractées dans des conditions de consanguinité ou d'affinité prohibées par le Lévitique, XVIII, 7-18. Ces unions sont indiquées par l'expression *gallôt 'érvâh*, « découvrir la nudité », qui se retrouve *Sanhedrin*, 56 *b*, pour formuler un précepte noachite, antérieur au Lévitique. Il est difficile d'admettre que les Apôtres n'aient eu en vue que des unions prohibées par une législation dont les Gentils ne pouvaient avoir connaissance. Ils doivent donc viser bien plutôt la fornication en général, telle que les idolâtres la pratiquaient sans grand scrupule. Cf. Knabenbauer, *Actus Apost.*, Paris, 1899, p. 266-267; Coppieters, *Le décret des Apôtres*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 48. Pour la simple prohibition de certains mariages, cf. Cornely, *Prior Epist. ad Cor.*, Paris, 1890, p. 119-121; Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, p. 76. — Aux Corinthiens, qui ont sous les yeux de si déplorables exemples, saint Paul rappelle que les membres du chrétien sont les membres du Christ, que son corps est le temple du Saint-Esprit, et qu'il y aurait crime et honte à faire de ces membres ceux d'une prostituée, et de ce corps un même corps avec le sien. I Cor., VI, 15-19. Seront d'ailleurs exclus du royaume de Dieu, entre autres criminels, πόρνοι, *fornicarii*, les fornicateurs; μοιχοί, *adulteri*, les adultères; μαλακοί, *molles*, les mous, les efféminés qui servent à la débauche d'instruments passifs; ἀρσενοκοῖται, *masculorum concubitores*, ceux qui se livrent au vice contre nature châtié à Sodome; εἰδωλολάτραι, *idolis servientes*, ceux qui rendent un culte aux idoles, particulièrement sous forme de prostitution sacrée, telle qu'on la pratiquait dans le temple d'Aphrodite à Corinthe. I Cor., VI, 9, 10. Tous les excès qu'entraîne la prostitution sont ainsi stigmatisés. Mais les séductions du mal étaient terribles dans cette ville de Corinthe. De malheureux chrétiens se laissaient entraîner. En leur écrivant une seconde fois, l'Apôtre craint d'avoir à pleurer sur ceux qui n'ont pas fait pénitence après avoir succombé à l'ἀκαθαρσία, *immunditia*, l'impureté en général, la πορνεια, *fornicatio*, la prostitution, et l'ἀσελγεία, *impudicitia*, la dissolution des mœurs dans ce qu'elle a de plus grossier. II Cor., XII, 21. Aux Thessaloniciens, dont la ville était un lieu de plaisir et de dépravation, cf. Lucien, *Asin.*, 46, saint Paul rappelle l'obligation de fuir la prostitution et ses conséquences. I Thess., IV,

3. A Timothée, évêque de cette ville d'Éphèse dans laquelle le culte de Diane attirait les courtisanes et les débauchés, il ordonne de condamner, au nom de l'Évangile, les πόρνοι et les ἀρσενοκοῖται, ceux qui vivent dans la prostitution et les vices contre nature. I Tim., I, 10. Aux Éphésiens eux-mêmes, il recommande de ne plus se conduire comme les païens, qui, « ayant perdu tout sens, se sont livrés aux désordres, à toute espèce d'impureté, avec une ardeur insatiable.» Eph., IV, 17-19. Cf. I Pet., IV, 3.

3° Enfin, dans l'Apocalypse, II, 14, 20-21, saint Jean signale la prostitution à Pergame et à Thyatire. Il décrit la ruine de la cité du mal, de Babylone, τῆς πόρνης τῆς μεγάλης, *meretricis magnæ*, « la grande prostituée, qui a abreuvé les nations du vin de sa furieuse impudicité. » Apoc., XIV, 8; XVII, 1, 2, 4; XVIII, 3, 9; XIX, 2. Il annonce le châtiment qui est réservé aux impudiques, la seconde mort. Apoc., XXI, 8. Il exclut à jamais de la cité bienheureuse les chiens et les débauchés, en compagnie des idolâtres, par conséquent tous ceux qui vivent dans les hontes de la prostitution et des vices qu'abritent les temples des faux dieux. Apoc., XXII, 15. H. LESÊTRE.

PROTÉVANGILE (premier évangile), nom donné 1° à la première prophétie messianique, Gen., III, 15, annonçant que le Sauveur futur, de la race de la femme, écrasera la tête du serpent tentateur (voir MARIE 2, t. IV, col. 778); 2° à un Évangile primitif supposé par divers critiques pour rendre compte des ressemblances des Évangiles synoptiques (voir ÉVANGILES, t. III, col. 2094); 3° à un Évangile apocryphe dit de saint Jacques. Voir ÉVANGILES APOCRYPHES, t. II, col. 2115.

PROTOCANONIQUES (LIVRES), livres de l'Écriture dont l'autorité n'a été l'objet d'aucune contestation. Voir CANON, t. II, col. 137.

PROUE (grec : πρῶρα; Vulgate : *prora*), avant d'un navire. Voir NAVIRE, t. IV, col. 1513. Quand le navire qui portait saint Paul fut poussé par la tempête vers l'île de Malte, les marins, craignant d'être portés sur les récifs au milieu de la nuit, jetèrent quatre ancres de la poupe, afin d'arrêter la marche du navire. Puis, pour échapper eux-mêmes au danger, ils mirent une chaloupe à flot du côté de la proue, sous prétexte d'y jeter une autre ancre. C'est de ce côté, en effet, qu'ils comptaient trouver un rivage. Quand le jour fut venu, on coupa les amarres des ancres et on échoua le navire sur une plage. La proue s'enfonça dans le sable et y resta fixée, tandis que la poupe se disloquait sous la violence des vagues. Act., XXVII, 29, 30, 41. C'est à la proue qu'on sculptait les figures symboliques qui servaient d'enseigne au navire. Voir CASTORS, t. II, col. 342. H. LESÊTRE.

PROVENÇALES (VERSIONS) DE LA BIBLE. Leur histoire n'est connue exactement que depuis peu de temps seulement. Leurs manuscrits ont été longtemps confondus avec ceux des traductions bibliques faites dans le dialecte des vallées vaudoises. Cf. Richard Simon, *Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament*, IIe partie, c. II, in-4°, Paris, 1695, p. 141-142; J. Le Long, *Bibliotheca sacra*, in-f°, Paris, 1723, t. I, p. 368-369. Ed. Reuss a distingué le premier les versions albigeoises ou cathares en provençal des traductions vaudoises. *Fragments littéraires et critiques relatifs à l'histoire de la Bible française*, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, 1852, t. V, p. 321-349; 1853, t. VI, p. 65-96. Depuis lors, on a découvert et étudié des manuscrits nouveaux; on a confronté les textes, et de cette comparaison Samuel Berger et Paul Meyer ont tiré des conclusions scientifiques, que nous exposerons brièvement.

1° La plus ancienne traduction provençale a été retrouvée dans un manuscrit unique du XIIe siècle, conservé à Londres au British Museum, *Harleian* 2928, fol. 187 v°. Il comprend cinq chapitres de l'Évangile de saint Jean, XIII, 1-XVII, 26, dont le texte provençal est précédé de cette rubrique latine : *Incipit sermo Domini nostri Jhesu Christi quem fecit in cena sua quando pedes lavit discipulis suis.* Il a été copié à Limoges, peut-être à l'abbaye Saint-Martial. Le texte est un morceau liturgique et on n'a pas de raison de penser qu'il ait fait partie d'une version plus étendue. Il est de la même époque que le manuscrit, par conséquent du XIIe siècle. Il a été publié par Fr. Michel, par C. Hofmann, *Gelehrte Anzeigen der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften*, juillet 1858, par Paul Meyer, *Recueil d'anciens textes bas-latins, provençaux et français*, Paris, 1874, t. I, p. 32-39, et par K. Bartsch, *Chrestomathie provençale*, 4e édit., Elberfeld, 1880, col. 9-18.

2° Environ cent ans plus tard, au XIIIe siècle, on fit une version provençale de tout le Nouveau Testament. Elle existe dans un seul manuscrit d'une écriture méridionale paraissant de la fin du XIIIe siècle (1250-1280), à la bibliothèque du Palais des arts à Lyon, n° 36. Il a été apporté de Nimes à Lyon en 1815, et donné à la ville de Lyon par J.-J. Trélis. Le texte présente deux lacunes notables, provenant de la perte de quelques feuillets : les passages, Luc., XXI, 38-XXIII, 13; Rom., VII, 8 *b*-VIII, 28, manquent. La version provençale est suivie d'un rituel qu'Édouard Cunitz a reconnu le premier pour le rituel cathare ou albigeois, contenant la liturgie du *consolament : Ein katharisches Ritual*, dans les *Beiträge fur den theol. Wissenschaften*, Iéna, 1852, t. IV, p. 1-88. Il a été réédité par M. Léon Clédat avec le *Nouveau Testament*, in-8°, Paris, 1888 (le texte en a été transcrit en caractères ordinaires et traduit en français dans l'Introduction, p. IX-XXVI), et spécialement : *Vieux provençal. I. Rituel provençal, manuscrit 36 de la bibliothèque municipale du palais Saint-Pierre, à Lyon*, in-8°, Lyon, 1890. Les citations du Nouveau Testament de ce rituel appartiennent à la version provençale, dont le texte précède, quoiqu'elles n'en soient pas extraites textuellement. Ed. Reuss, *loc. cit.*, avait péremptoirement démontré, par la comparaison avec les textes vaudois, que cette version n'avait rien de vaudois, et qu'elle avait été la traduction officielle des cathares ou albigeois. Samuel Berger, *Les Bibles provençales et vaudoises*, dans la *Romania*, Paris, 1889, t. XVIII, p. 354 sq., a constaté que la version provençale du manuscrit de Lyon avait été faite sur un texte latin de la Vulgate tout à fait caractéristique et usité dans le Languedoc pendant la première moitié du XIIIe siècle. Cf. son *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 72-82. Elle y correspond de tous points pour le fond (aussi bien que les corrections marginales) et lui ressemble même dans ses formes extérieures, et en particulier pour la division en chapitres. Bien plus, comme un certain nombre de passages, tant du début de la plupart des livres que de quelques endroits du texte, sont restés en latin sans traduction, il faut en conclure que le copiste transcrivait la version provençale interlinéaire d'un manuscrit latin glosé. Non seulement il a copié parfois, par inadvertance sans doute, le texte latin, mais l'ordre des mots vulgaires est presque exactement celui du texte original. Cette copie semble avoir été prise directement sur le manuscrit latin glosé, car, si elle n'est pas un manuscrit d'auteur, elle n'est pas très éloignée du manuscrit de l'auteur. M. Paul Meyer, dans la *Romania, loc. cit.*,

p. 423-426, par une étude comparée de la langue de cette version, a déterminé la région à laquelle appartenaient l'auteur et le copiste du manuscrit. Toutes les particularités linguistiques se retrouvent à l'époque indiquée, dans les documents qui proviennent du pays correspondant au département actuel de l'Aude et même, pour plus de précision, à la partie orientale de ce département. Des fac-similés du manuscrit ont été reproduits par W. S. Gilly, *The romaunt Version of the Gospel according to St. John,* Londres, 1848, p. LVII; par Reuss, *loc. cit.;* dans le *Recueil des fac-similes à l'usage de l'École des chartes,* pl. 129. W. Foerster a édité l'Évangile selon saint Jean, dans la *Revue des langues romanes,* 2e série, 1878, t. v, p. 105 sq. M. Léon Clédat a publié une reproduction photolithographique du manuscrit entier : *Le Nouveau Testament traduit au XIIIe siècle en langue provençale,* dans la *Bibliothèque de la faculté des lettres de Lyon,* Paris, 1888, t. IV. Cette version provençale a exercé, nous le verrons, une grande influence, directement ou par ses dérivés, sur les versions vaudoises, catalanes et italiennes du Nouveau Testament.

3o Un autre état de cette traduction provençale du Nouveau Testament a été conservé dans le manuscrit français 2425 qui provient de Peiresc. Il est malheureusement mutilé en plusieurs endroits, et l'Évangile de saint Matthieu est perdu tout entier. L'écriture est de la première moitié du XIVe siècle. D'autre part, le texte lui-même est abrégé. Il a été écourté soit pour éviter des répétitions, soit par recherche de la brièveté. Au lieu de donner la traduction complète du texte, l'auteur n'en fait souvent qu'un résumé; parfois cependant, il a ajouté quelques mots de paraphrase. La version est donc plutôt libre que littérale, et en beaucoup d'endroits, elle est très négligée. D'ailleurs, la copie est souvent défectueuse. Or, elle ressemble en bien des points à celle du manuscrit de Lyon. La division en chapitres est en grande partie identique à celle de ce manuscrit. Le texte lui-même est si ressemblant que vraisemblablement on ne se trouve pas en présence de deux traductions différentes; les contresens sont les mêmes. Les divergences se ramènent à peu près à une traduction plus littérale de quelques mots; la diversité de l'ordre des mots et de la disposition des phrases provient de ce que la version interlinéaire du manuscrit de Lyon suit l'ordre du texte latin, tandis que celle du manuscrit de Paris a remis les phrases sur ses pieds. La communauté d'origine admise, le manuscrit de Lyon représenterait la première édition; celui de Paris en serait le redressement, et le texte provençal primitif aurait simplement été transcrit dans un langage plus moderne et, au jugement du transcripteur, plus conforme au latin. Au sentiment de M. Paul Meyer, *loc. cit.,* cette transcription a été faite dans le dialecte de la Provence, et plus probablement du sud ou du sud-est de cette province. Au point de vue doctrinal, cette version est neutre, comme la précédente. La copie semble avoir été faite pour l'usage d'un catholique, qui y lisait les évangiles et les épîtres des dimanches et des fêtes. Un grand nombre d'*index,* dus à plusieurs mains et qui paraissent remonter au XVe siècle, indiquent en quelles mains ce manuscrit a passé. Ils attirent l'attention sur des textes de morale et sur des passages qui ont un rapport direct avec l'enseignement spécial des Vaudois, et ils semblent être le résumé de la prédication d'un « barde » et le témoignage de sa carrière errante et persécutée. S. Berger, *ibid.,* p. 365-371.

Le texte de l'Évangile de saint Jean a été publié en entier par Gilly, *The romaunt Version of the Gospel according to St. John,* Londres, 1848, et par J. Wollenberg, *L'Évangile selon saint Jean en vieux provençal* (Programme du Collège royal français de Berlin), 1868. P. Meyer a reproduit Joa., XIII, dans *Recueil d'anciens textes bas-latins, provençaux et français,* Paris, 1874, t. I, p. 32-39. J. Wollenberg avait publié déjà l'Épître aux Éphésiens, dans l'*Archiv für das Studium der neueren Sprachen,* 1862, t. XXXVIII, p. 75 sq., et Karl Bartsch en a extrait Éph., I, 1-23, pour l'insérer dans sa *Chrestomathie provençale,* 4e édit., Elberfeld, 1888, col. 331-332.

Ces textes provençaux du Nouveau Testament ont exercé une influence notable sur les versions vaudoises, qui ont avec eux un grand nombre de points communs. Les divergences ne permettent pas d'admettre la communauté d'origine; mais la dépendance de celles-ci relativement à ceux-là est certaine. S. Berger, *loc. cit.,* p. 399-408. Ils ont influé aussi, comme les versions vaudoises elles-mêmes, sur la première traduction italienne des Épîtres de saint Paul, des Épîtres catholiques et de l'Apocalypse. S. Berger, *La Bible italienne au moyen âge,* dans la *Romania,* 1894, t. XXIV, p. 45, 47, 50. Voir ITALIENNES (VERSIONS), t. III, col. 1020-1021. Ils ont même influé sur une Bible allemande, représentée par les manuscrits de Tepl et de Freiberg (XIVe siècle) et par dix-huit éditions imprimées. Son texte se rattache surtout au manuscrit de Lyon; mais certaines de ses leçons ne se retrouvent que dans le manuscrit de Paris ou dans les versions vaudoises. Il faut en conclure que le traducteur allemand a eu sous les yeux un original intermédiaire entre les différentes versions. Voir la bibliographie du sujet, citée t. I, col. 376, et les articles de la *Revue historique,* janvier 1886, t. XXX, p. 167; septembre 1886, t. XXXII, p. 184, et 1891, t. XLV, p. 148 (les deux premiers ont été reproduits avec additions dans le *Bulletin de la Société d'histoire vaudoise,* no 3, décembre 1887).

4o Une version toute nouvelle du Nouveau Testament a été découverte plus récemment encore dans deux manuscrits. Le premier, qui n'en contient qu'un fragment, a été trouvé par M. Mireur, archiviste du Var, dans les archives de Puget, où il servait de couverture à un registre de comptes. C'est un débris de deux feuillets, dont l'écriture est du milieu du XIVe siècle environ. Le texte reproduit est Matth., XXVIII, 8-Marc., I, 32. Mais plusieurs lignes du feuillet précédent se sont imprimées à l'envers sur le suivant et ont fourni Matth., XXVI, 1-4, 17-21. M. P. Meyer a édité ce texte et l'a étudié. *Fragment d'une version provençale inconnue du Nouveau Testament,* dans la *Romania,* t. XVIII, p. 430-438. Cette version est bien plus libre d'allures que la précédente; elle ne suit pas littéralement le texte latin, et elle vise à être claire et intelligible pour tous, parfois même en forçant un peu le sens. Tous les mots et toutes les locutions sont de bonne langue populaire, et on ne trouve pas de termes latins passés en provençal. La traduction ne paraît pas notablement plus ancienne que le manuscrit; elle serait donc de la première moitié du XIVe siècle. Les règles de l'ancienne déclinaison sont tombées en désuétude, et elles ne semblent pas être des corrections du copiste. La langue appartient à la partie méridionale de la Provence, en sorte que la version est du même pays que le manuscrit qui la contient.

Samuel Berger a étudié plus tard un manuscrit nouveau, qui reproduit la plus grande partie des Évangiles, à la suite d'un « livre de Genèse », dont il sera parlé plus loin. C'est le manuscrit français 6261 de la Bibliothèque nationale de Paris. Écrit au XVe siècle, il a appartenu à Jean de Chastel, évêque de Carcassonne († 1475), et au célèbre Tristan l'Ermite. Chaque Évangile est précédé de son argument. La division en paragraphes, à peu près semblable à celle des manuscrits de la version précédente, semble indiquer que la traduction est antérieure, sinon au milieu, du moins à la fin du XIIIe siècle. Le texte latin, sur lequel elle a été

faite, n'a presque rien du texte languedocien; c'est, à peu de chose près, celui qui a été en usage dans toute la France depuis le IXe siècle jusqu'au milieu du XIIIe. La version est libre, souvent abrégée, parfois paraphrasée ou accompagnée de gloses. Elle est, à certains endroits, la même que celle du fragment du Puget. L'origine commune, au moins partielle, des deux textes est évidente. Le fragment est plus ancien et plus rapproché, à certains égards, de l'original. Cette traduction a certainement été en partie l'original de la plus ancienne des versions catalanes des Évangiles, qui se trouve dans le manuscrit de Peiresc, Bibliothèque nationale, fonds espagnol, 2-4, du XVe siècle. Voir t. II, col. 346. Il y a ressemblance en certains passages, et identité en beaucoup d'autres. Certains indices pourraient faire croire que cette version provençale est d'origine cathare. Elle parle des « bons hommes » et des « parfaits ». Moins littérale que la précédente, elle est bien supérieure au point de vue du goût, et elle est faite pour le peuple. Certains contresens, dont quelques-uns sont peut-être le fait des copistes, nous apprennent comment l'auteur entendait l'original. Le texte n'en a pas encore été publié. S. Berger, *Nouvelles recherches sur les Bibles provençales et catalanes*, dans la *Romania*, 1890, t. XIX, p. 535-548. La traduction toscane des Évangiles, du XIIIe siècle, a été faite, à certains endroits, sous l'influence d'un texte provençal, parent de celui qui avait été traduit en catalan, mais plus ancien et plus rapproché de la source commune de tous les textes provençaux. S. Berger, *La Bible italienne au moyen âge*, dans la *Romania*, 1894, t. XXIII, p. 30-32.

5° Le « livre de Genèse », que contient le manuscrit 6261, est un extrait de la Bible et des apocryphes, qui complète l'histoire sainte par des légendes évangéliques. Il paraît être du XIVe siècle. Il est conservé aussi dans le manuscrit de la Bibliothèque de Sainte-Geneviève à Paris, Af 4, fol. 79, du XIVe siècle. M. Bartsch l'a reproduit, *Chrestomathie provençale*, 4e édit., Elberfeld, 1880, col. 393-398. Ce livre a été traduit en catalan. La version catalane, conservée dans les manuscrits : Bibliothèque nationale de Paris, esp. 46, du XVe siècle; Barcelone, daté de 1451, a été publiée par M. V. Amer, *Genesi de Scriptura*, Barcelone, 1873. Le même livre a été traduit en béarnais. V. Lespey et P. Raymond, *Récits d'hist. sainte*, 2 vol., Pau, 1876, 1877.

6° Les livres historiques de l'Ancien Testament ont enfin été traduits en provençal au XVe siècle. Le texte en a été conservé dans un seul manuscrit du XVe siècle, à la Bibliothèque nationale de Paris, fonds français 2426. Aux feuillets 152 et 366, il y a une signature qui pourrait bien être celle du copiste et qu'on peut lire « Johannes Convel » ou « Conveli ». Quelques parties en ont été éditées par M. J. Wollenberg, dans l'*Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, à savoir : l'histoire de Susanne, 1860, t. XXVIII, p. 85-88; Esther, 1861, t. XXX, p. 159-169; Tobie, 1862, t. XXXII, p. 337-352. Elle a été pour une partie traduite littéralement sur une Bible historiale française, dont il existe trois manuscrits plus ou moins complets : Bibliothèque de l'Arsenal à Paris, manuscrit 5211, du milieu du XIIIe siècle; Bibliothèque nationale, nouvelles acquisitions françaises, 1404, de la seconde moitié du XIIIe siècle; fonds français 6447, copié entre le XIIIe et le XIVe siècle. Voir t. II, col. 2353-2354. Cette version a les caractères de son original français, qui est une compilation et une œuvre mêlée due à plusieurs traducteurs. S. Berger, *Nouvelles recherches*, etc., p. 548-557. Elle a été faite peut-être pour servir de complément au Nouveau Testament provençal.

La littérature provençale n'a jamais produit une Bible complète. E. MANGENOT.

PROVERBES (LIVRE DES), un des livres sapientiaux de l'Ancien Testament.

I. TITRES DU LIVRE. — Ce livre a pour titre dans la Bible hébraïque les premiers mots du texte *Mišlê Šelômôh*. Dans le Talmud et dans certains ouvrages juifs plus récents, il est assez souvent désigné par le seul mot *Mišlê*; dans le Talmud également on le trouve aussi mentionné sous le titre de *séfér ḥokmâh*, « livre de la sagesse », *Tosephot in Baba bathra*, 14. — Dans les Septante il est intitulé Παροιμίαι ou Παροιμίαι Σαλωμῶντος. — La Vulgate, au titre de *Liber Proverbiorum*, ajoute : *quem Hebræi Misle appellant*. — L'antiquité chrétienne indique assez souvent les citations empruntées à ce livre par ces seuls mots : *Salomon a dit*; cependant on le rencontre encore désigné, explicitement ou implicitement par le terme de Σοφία ou Σοφία Σαλωμῶντος, *Sapientia Salomonis*, S. Justin, *Adv. Tryph.*, 129, t. VI, col. 771; Méliton de Sardes, cité dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, t. XX, col. 397; Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, II, 2, t. VIII, col. 421; Origène, *In Gen.*, hom. XIV, t. XII, col. 237; S. Cyprien, *Testim. adv. Jud.*, III, 56, t. IV, col. 761; ἡ πανάρετος σοφία, S. Clément, *I Cor.*, LVII, 3, édit. Gebhart et Harnack, 1876, p. 94. Eusèbe nous apprend que cette épithète était en usage parmi les auteurs ecclésiastiques du IIe siècle, *H. E.*, IV, 36, t. XX, col. 397. — Dans la liturgie, l'Église le désigne, ainsi que les autres livres sapientiaux, sous le titre général de « Livre de la Sagesse ».

II. PLACE DU LIVRE DANS LA BIBLE. — Le livre des Proverbes, dans la Bible hébraïque, fait partie des Hagiographes, et, par suite, il se trouve placé après la Loi et les Prophètes, le plus ordinairement à la suite des Psaumes et de Job; dans la Vulgate comme dans les Septante, il est placé à la suite de Job et des Psaumes.

III. CANONICITÉ DU LIVRE. — Le livre des Proverbes fait partie des protocanoniques; il a toujours été considéré comme livre canonique par les Juifs et par l'Église chrétienne. Dans les écrits du Nouveau Testament, les passages de ce livre qui y sont cités sont rapportés avec les formules ordinairement employées pour les citations scripturaires. Dans l'Épître aux Romains, XII, 19-20, une citation des Proverbes, XXV, 21-22, est jointe à une autre du Deutéronome, XXXII, 25, et toutes les deux sont introduites avec la formule « car il est écrit ». Voir aussi II Cor., VIII, 21, et Prov., III, 4; Heb., XII, 5-6, et Prov., III, 11-12; Jac., IV, 6; I Pet. V, 5, et Prov., III, 34; I Pet., IV, 18, et Prov., XI, 21. Cf. II Cor., IX, 7, et Prov., XXII, 8 (Septante); Héb., XII, 13, et Prov., IV, 26 (Septante). Quelques anciens rabbins juifs soulevèrent des difficultés relativement à la canonicité des Proverbes, mais ils visaient l'usage public du livre et non pas son autorité religieuse. Elles consistèrent principalement dans les contradictions que l'on pensait trouver entre ces deux passages, XXVI, 4, et XXVI, 5, ainsi que dans les descriptions de VII, 7-20, jugées inconvenantes comme trop réalistes et trop suggestives; cette question fut encore soulevée au synode de Jamnia (vers 100 après J.-C.). Une distinction mit fin à la première difficulté en rapportant XXVI, 4, aux choses de la terre et XXVI, 5, aux choses religieuses. Quant aux descriptions du chap. VII, elles furent interprétées d'une manière allégorique. Après cette date, aucun doute n'est plus signalé sur ce livre dans le milieu juif. — Parmi les chrétiens, le second concile général de Constantinople (553), Labbe, *Conc.*, t. V, col. 451, condamna la doctrine de Théodore de Mopsueste qui reconnaissait, il est vrai, que Salomon était l'auteur de ce livre, fait en vue de l'utilité d'autrui, mais prétendait qu'il l'avait composé de lui-même, parce que pour ce travail il n'avait pas été favorisé, disait-il, des dons de prophétie. — Dans les temps modernes, cette attaque fut reprise par le juif B. Spinoza, *Tractatus theologico-*

polit., II, et par J. le Clerc, *Sentiments de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du V. Testament.* Lettre 12, Amsterdam, 1685, qui ne pouvaient comprendre que « le Saint-Esprit eût inspiré des choses aussi simples que celles qu'on rencontre en plusieurs passages de ce livre et que des paysans sans instruction apprennent et connaissent sans le secours d'aucune révélation. » Raisonnement absolument faux, parce qu'il confond la révélation et l'inspiration et donne comme critère de l'inspiration d'un livre son contenu, et qui, s'il était poussé logiquement, aboutirait, comme le remarquait justement R. Simon, *Réponse aux sentiments de quelques théologiens de Hollande,* c. XIII, Rotterdam, 1686, p. 138, à la négation de l'inspiration d'un bon nombre d'autres livres de la Bible.

IV. Le sens du mot Proverbes. — *Mâšâl,* dont *Proverbe* est la traduction, vient de la racine מָשַׁל, qui répond à l'idée de comparaison, de similitude, d'où parabole, sentence. Kautzsch, dans *The sacred Books of the Old Testam. : The Book of Proverbs,* I, 6, p. 32, préfère, pour fixer ce sens, recourir à un rapprochement avec l'assyrien *mislu,* qui veut dire « moitié », confirmé par l'arabe [illegible], dont la signification revient à ceci : « brisé en deux » ou « divisé par le milieu ». Pour lui, l'idée première de *mâšâl* ne serait donc point celle de similitude, au moins d'une façon directe, mais impliquerait immédiatement l'idée de stiques poétiques, c'est-à-dire de membres parallèles. Dans le Lexique de Brown-Driver-Briggs, le mot *mâšâl* est traduit ainsi : « proverbe parabole, se dit de sentences disposées en parallélisme. » On peut dire, en général, que *mâšâl* signifie tout d'abord similitude, comparaison, et ensuite, similitude exprimée sous forme de parallélisme, avec diverses nuances de sens. En dehors du livre des Proverbes où il est employé 6 fois I, 1, 6; x, 1; xxv, 1 : xxvi, 7, 9, on le rencontre 33 fois dans l'Ancien Testament. Il signifie : dicton populaire, I Sam., xxiv, 14; Ezech., XII, 22; oracles prophétiques (de Balaam), Num., XXIII et XXIV; énigmes, Ezech., XXI, 5; XXIV, 3; chant où domine l'ironie, Is., XIV, 4; Mich., II, 4; objet de risée, Deut., XXVIII, 37; II Par., VII, 20, mais on peut retrouver dans ces diverses acceptions une signification commune : celle d'une composition littéraire plus ou moins longue, en langage figuré et suivant le rythme poétique, basée sur un rapprochement ou une comparaison. Mais il y a encore une autre acception du mot *mâšâl* qui le rapproche du mot γνώμη des Grecs, celle de maximes, de sentences, exprimées sous la forme poétique et ayant une portée morale, et c'est le sens qui convient à ce mot dans le livre des Proverbes.

V. Objet du livre des Proverbes. — Ce recueil est, avant tout, le livre de la Sagesse, et on a vu comment les Pères lui ont donné ce titre. Cette désignation convient excellemment au contenu de ce livre, car, dans tout son ensemble, c'est la Sagesse qu'on y entend, soit que, personnifiée, elle instruise directement elle-même, soit qu'elle communique aux hommes ses enseignements par « les sages », ses représentants.

Mais ce livre n'est point une œuvre abstraite, un recueil de considérations théologiques sur la sagesse, c'est un livre pratique et l'enseignement qui y est donné, les préceptes et les leçons qu'on y trouve, présentés par la Sagesse ou en son nom, convergent tous vers un même but et donnent ainsi sa véritable unité à ce recueil de sentences : rendre meilleur l'homme qui suivra ces conseils en le rendant participant de la sagesse. L'objet du livre des Proverbes, c'est donc, ainsi que l'exprime le prologue du livre I, 1-6, l'enseignement donné par la sagesse pour rendre l'homme sage.

Qu'est-ce donc que la sagesse? qu'est-ce qu'un sage? Dans la Bible, le nom de sage sert à désigner diverses catégories de personnages, mais si variées que puissent être les conditions sociales dans lesquelles ils sont placés, ou la nationalité à laquelle ils appartiennent, une idée commune se retrouve toujours dans cette appellation; celle d'une science plus parfaite. C'est ainsi que dans l'Exode Dieu déclare avoir rempli de *sagesse,* d'intelligence et de savoir Béséléel et Ooliab pour qu'ils puissent exécuter ses prescriptions relativement à la construction du Tabernacle. Exod., XXXI, 3-6; XXXV, 31, 34. Hiram, à l'habilité de qui Salomon fait appel lors de la construction du Temple, est mentionné lui aussi comme « rempli de *sagesse,* d' intelligence et de savoir pour faire toutes sortes d'ouvrages d'airain. » I Reg., VII, 14. Au témoignage de Jérémie, XLIV, 7, et d'Abdias, 8, les Edomites étaient réputés pour leur sagesse, et, quand il s'agira de faire ressortir l'excellence de la sagesse de Salomon, l'historien sacré dira qu'il « était plus sage... qu'Éthan l'Ezrahite, qu'Héman, Chalcol et Dorda, les fils de Mahol. » I Reg., IV, 30-31. Et la sagesse de ce prince est tout aussi bien reconnue et proclamée dans le jugement qu'il rend entre les deux mères qui viennent le consulter, I Reg., III, 28, que lorsqu'il répond aux questions de la reine de Saba et résout ses difficultés, I Reg., x, 3, 6, ou qu'il prononce de nombreuses maximes. I Reg., IV, 32, 34.

Si l'on examine maintenant les diverses acceptions du mot *ḥokmâh,* ordinairement traduit par *Sagesse,* on verra qu'une large part y est faite au côté intellectuel et qu'il implique une science plus parfaite en celui qui possède cette sagesse. Et cette connaissance supérieure n'est point restreinte dans son objet, elle est toujours susceptible de perfection, elle comprend tout aussi bien les choses divines que les choses humaines et elle embrasse les vérités pratiques et morales tout autant que les vérités spéculatives. Si elle comprend la connaissance de la nature et des choses de la nature, elle comprend également la science de la pratique de la vie, et à ce titre elle est, a-t-on pu dire, le principe du savoir vivre comme du savoir faire dans l'homme qui la possède. Autant qu'elle se trouve en l'homme, la sagesse, dans son acception la plus vraie, consiste donc dans la science de Dieu, de l'univers et de la vie.

Mais cette sagesse ou cette science éminente que l'on peut rencontrer dans l'homme et qui le rend supérieur à celui qui ne la possède point, ne vient pas de lui, il la reçoit de l'extérieur, et, en dernière analyse de Dieu même en qui elle réside essentiellement, mais qui peut en communiquer quelque chose aux hommes, en sorte que ceux qui la posséderont seront des bénéficiaires d'un don divin.

Si l'on se sert de ces réflexions pour apprécier les maximes que renferme le recueil des Proverbes, on peut reconnaître que ce livre constitue un manuel théorique et pratique de conduite morale, il a pour but d'amener celui qui en suit les enseignements à une science plus parfaite et au perfectionnement de sa propre vie, ce qui constituera sa véritable sagesse.

Les Pères entendaient ainsi le but et l'objet de ce livre quand, avec saint Basile, ils définissaient la sagesse de ce recueil « une science des choses divines et humaines..., non pas tant spéculatives que pratiques, de nature à conduire l'homme à la pratique de toutes les vertus et par là-même le mettre en mesure d'atteindre au bonheur parfait. » *In princip. Proverb.,* hom. XII, 3, t. XXXI, col. 389.

A plusieurs reprises, surtout dans les premiers chapitres, ceux à qui s'adresse la Sagesse sont désignés par le nom de « fils », mais on se tromperait sur la portée de ce terme si on ne voulait y voir que l'indication d'un âge peu avancé, il désigne, avant tout, ceux qui désirent mener une vie meilleure et ne font que

commencer. La sagesse prend à leur égard l'attitude du maître qui instruit et forme un disciple.

VI. Divisions du livre des Proverbes. — Il renferme 8 sections : — 1°, I, 1-IX, 18. Une série de discours moraux qui paraissent destinés à servir d'introduction aux Proverbes proprement dits et qui ont pour titre : *Parabolæ Salomonis,* Proverbes de Salomon, I, 1. — 2° X, 1-XXII, 16. Une grande collection de sentences portant le même titre que les maximes de la section précédente : *Parabolæ Salomonis,* X, 1. Ce titre manque dans les Septante. — 3° XXII, 17-XXIV, 22. Un recueil de pensées qui sont données comme « paroles des sages », XXII, 17. — 4° XXIV, 23-34. Quelques pensées également attribuées à des sages, XXIV, 23. — 5° XXV, 1-XXIX, 27. Nouvelle collection de proverbes attribués à Salomon, mais réunis seulement au temps d'Ézéchias, XXV, 1. — 6° XXX. Recueil de maximes intitulé : Paroles d'Agur, XXXI, 1. — 7° XXXI, 1-9. Quelques réflexions de la mère du roi Lamuel, XXXI, 1. — 8° XXXI, 10-31. Poème alphabétique, sans titre, contenant le portrait de la femme forte.

VII. Origine des différentes parties du livre. — Sept de ces sections portent donc le nom de personnages déterminés : Trois sont attribuées à Salomon : 1, 2, 5; deux le sont à des auteurs autres que Salomon et dont les noms sont indiqués : 6, 7; deux à des auteurs désignés seulement par le titre de « sages », 3,4. On peut donc distinguer deux groupements dans le livre des Proverbes : les sections attribuées à Salomon et celles qui ne portent pas son nom. Cette distinction est aujourd'hui généralement admise.

I. Origine salomonienne des première, deuxième et cinquième sections. — Il s'agit ici de l'origine des trois principales sections du livre, celles qui renferment le nom de Salomon dans leurs titres respectifs I, 1; X, 1; XXV, 1. — 1° *Preuves.* — Les auteurs anciens et la plupart des auteurs modernes catholiques reconnait dans ces sections une œuvre vraiment salomonienne. M. Vigouroux, *Manuel biblique,* t. II, 12e édit., 1906, p. 482; Cornely, *Introd. specialis,* t. II, Paris, 1887, p. 143 sq.; Card. Meignan, *Salomon,* Paris, 1890, p. 328. La thèse est ainsi exposée : Salomon a composé un très grand nombre de maximes gnomiques, toutes ne nous sont pas parvenues, mais il en existe au moins deux recueils qui furent faits à deux reprises différentes. A ces sentences ainsi choisies on a ajouté des maximes provenant de divers auteurs, et de l'ensemble est résulté le livre des Proverbes que nous possédons.

La preuve principale de l'origine salomonienne des trois grandes sections du livre repose sur la tradition qui les attribue à Salomon. Les Pères et les auteurs ecclésiastiques, héritiers en cela des docteurs juifs, sont unanimes à reconnaître ce livre comme une œuvre vraiment salomonienne. Leur témoignage s'appuie sur les titres de ces trois sections, titres qui sont très anciens et antérieurs aux Septante. Il est vrai que la version grecque et la Peschitto n'ont point de titre, au début de la deuxième section, X, 1, mais quelle que soit l'explication de cette omission, on peut dire que le titre I, 1, devait, sans doute, servir à désigner tout le contenu I, 1-XXII, 16. Et même le titre général, I, 1-6, ne peut avoir toute sa portée que s'il désigne les sentences de la deuxième section tout autant que les exhortations morales de la première. — Le troisième livre des Rois, IV, 29-32, nous apprend expressément que Salomon, doué par Dieu d'une sagesse particulière, « prononça trois mille maximes. » Le terme hébreu traduit par *maximes* est précisément ce mot *mâšâl* que l'on retrouve dans les titres du livre des Proverbes, I, 1; X, 1; XXV, 1.

L'histoire de Salomon nous atteste encore que le règne de ce prince fut, dans son ensemble, une période de tranquillité, durant laquelle la civilisation pénétra de plus en plus dans la société israélite, entraînant avec elle l'abondance des richesses, la puissance, le luxe et de nombreux abus. Elle nous permet de supposer à cette époque, sinon dans toutes les villes, au moins à Jérusalem, par suite des exemples de Salomon et de sa cour, un cadre de vie sociale analogue à celui que supposent certaines descriptions des chap. I-IX. On pourrait même signaler quelques rapprochements assez significatifs; c'est ainsi, par exemple, que l'abondance de parfums et d'aromates, que les tapis d'Égypte, que les lointains voyages, qui sont mentionnés, VII, 16-19, s'accorderaient bien avec ce que nous savons du luxe et du commerce d'Israël à l'époque de Salomon. III Reg., IX, 26-28; X, 2, 10, 14-15, 25.

2° *Objections contre l'authenticité des Proverbes.* — L'authenticité salomonienne des sections 1, 2, 5, n'est pas admise par tous les auteurs modernes. Pour beaucoup de critiques, le livre des Proverbes n'est qu'une compilation de petites collections de sentences qui ont existé d'abord indépendantes les unes des autres, car elles sont et d'époques et d'auteurs différents. Plusieurs des sections du livre actuel renfermeraient même des sous-sections, aux caractères particuliers assez accentués pour qu'on pût considérer les sections actuelles comme étant elles-mêmes des résultantes de collections moins étendues : notamment X-XV et XVI-XXII, 16, dans la 2e section, et XXV-XXVII et XXVIII-XXIX, dans la 5e section. Les caractéristiques de ces sous-sections se reconnaîtraient en particulier : aux répétitions de proverbes identiques, à l'emploi presque exclusif de tel genre de parallélismes, à la préférence pour certaines idées et à la manière de les apprécier. Toy, *Proverbs,* dans *The internat. critical Comment.,* 1899, p. XIX sq.

Des dates sont proposées par ces auteurs, soit pour la composition, soit pour la compilation de ces sections et l'on peut constater une progression constante depuis une vingtaine d'années dans l'abaissement de ces dates par rapport à l'histoire d'Israël. Les critiques les plus récents ne recherchent même plus s'il y a des maximes qui peuvent être de Salomon, mais ils voient uniquement en lui l'initiateur du genre gnomique en Israël comme David l'avait été de la poésie lyrique. Frz. Delitzsch, *Das Salom. Spruchbuch,* 1873, p. 25, n'hésitait que pour les chap. I-IX qu'il plaçait à l'époque de Josaphat; Cheyne, *Job and Solomon,* 1883, p. 183, affirme qu'on ne peut reconnaître l'authenticité salomonienne du livre, mais qu'il y a des proverbes remontant au IXe siècle. Loisy, *Les Proverbes de Salomon,* 1889, p. 32, reconnaît que des sentences de Salomon avaient pu être conservées par la tradition orale, chez les sages; et que la partie du recueil qui paraissait la plus ancienne et qui reproduisait sans doute le plus exactement le fond et la forme des pensées authentiques de Salomon était la collection faite à l'époque d'Ézéchias; pour Bickell, *Krit. Bearbeitung der Proverbien,* 1891, la partie la plus ancienne du livre consiste dans la collection faite au temps d'Ézéchias; laquelle ne devait comprendre que XXV, 11-XXVII, 22; les discours sur la sagesse, I-IX, pourraient remonter au temps de Jérémie; Driver, *Introduction to the Literat. of the Old Test.,* 7e édit., 1898, p. 407, considère comme historique la donnée de Prov., XXV, 1, et y voit la preuve qu'au temps d'Ézéchias les Proverbes qui suivent ce titre étaient regardés comme anciens; il ne conclut pas cependant à l'authenticité salomonienne de toute la section, mais seulement à l'existence certaine d'un noyau de proverbes salomoniens dans la 5e comme dans la 3e section, sans qu'on puisse en déterminer exactement l'étendue; I-IX serait de peu antérieur à l'exil. Nowack, *Kurzgef. exegetisches Handbuch,* 1883, et Kuenen, *Histor.-crit. onderzoek,* 1865, partagent à peu

près le même sentiment et placent la composition de ce livre avant l'exil, à partir du VIIIe siècle, sauf peut-être en ce qui concerne les chap. XXX-XXXI; mais pour Reuss, *Philos. mor. et relig. des Héb.*, 1878, p. 151 sq., on ne peut savoir ce qu'il y a de Salomon dans le livre des Proverbes, dont la partie la plus ancienne est la collection faite au VIIIe siècle au temps d'Ézéchias.

Avec les auteurs plus récents, les conclusions sont assez différentes; pour Wildeboer, *Die Sprüche,* dans *Kurzer Hand-Commentar* de Marti, 1897, adoptant les conclusions de Cornill, *Einleitung,* 2e édit., tout le livre des Proverbes est post-exilien et nullement antérieur au IVe siècle; pour Frankenberg, *Die Sprüche,* dans le *Hand-Commentar* de Nowack, 1898, et pour Toy, *op. cit.*, p. XXX, et art. *Proverbs,* dans l'*Encyc. Bibl.*, t. III, 1902, col. 3917, les deux grandes sections X-XXII, 16, et XXV-XXIX, proviennent de milieux différents, mais ne sont pas antérieures au IVe siècle, la 1re section I-IX, appartient au milieu du IIIe siècle. L. Gautier, *Introduction à l'Anc. Test.*, Lausanne, 1906, t. II, p. 89-90, tout en admettant la possibilité d'une collection de Proverbes faite au temps d'Ézéchias, ne voit aucune preuve permettant d'affirmer qu'ils nous auraient été conservés; et bien que le style ne s'oppose pas à une composition du VIe siècle, il place au IVe la composition de notre livre des Proverbes.

Certains auteurs ont même modifié leur propre sentiment sur ce sujet : ainsi Nowack dans son Commentaire, 1883, plaçait les Proverbes avant l'exil; dans l'art. *Proverbs* du *Diction. of the Bible,* t. IV, 1902, p. 142, tout le contenu du livre lui semble post-exilien; Cheyne dans *Job and Solomon,* 1887, p. 168, reconnaissait que non seulement les grandes sections du livre étaient pré-exiliennes mais encore que les c. I-IX ne pouvaient raisonnablement pas être placés après l'exil, et dans *Jewish religious Life after the Exile,* 1898, p. 128, il déclare qu'une littérature de la sagesse a pu exister avant l'exil, mais qu'il est impossible de dire dans quelle mesure il y a relation entre cette ancienne littérature plus ou moins hypothétique et les œuvres des sages post-exiliens conservées dans nos livres sapientiaux actuels; Kuenen, dans la 1re édit., 1865, de son *Histor.-crit. Onderzoek,* soutenait la composition pré-exilienne du livre des Proverbes; dans la 2e édit., 1893, § 97, note 15, il prétend que placer à l'époque contemporaine des prophètes l'ensemble des idées morales religieuses des auteurs des proverbes cela constituerait un véritable anachronisme.

Quant à l'usage du nom de Salomon il s'expliquerait par ce fait que de bonne heure on songea à utiliser la réputation de sagesse que la tradition lui avait conservée, en plaçant sous son nom et en couvrant de son patronage des recueils de sentences provenant d'auteurs dont le nom n'était point connu. Les meilleurs témoignages de la haute antiquité de cette réputation de Salomon se trouvent et dans le titre de XXV, 1, qui repose sur une base historique et dans la mention des Prov. comme œuvre de Salomon par l'auteur de l'Eccli., XLVII, 16-18. Mais tout en reconnaissant le fait de cette réputation traditionnelle, ces critiques récusent, au point de vue historique, la valeur des titres salomoniens I, 1; X, 1; XXV, 1, pour eux ils n'ont pas plus de valeur que les titres des Psaumes pour en déterminer les auteurs. Le témoignage du livre des Rois, même considéré comme document strictement historique et non comme l'expression d'un sentiment traditionnel, n'autoriserait pas à conclure que les maximes contenues dans le livre des Proverbes sont une sélection des 3000 sentences dont il fait mention. Bien plus même la nature des sentences telle qu'elle est expliquée. III Reg., V, 12-13 (Vulgate, 32-33), indiquerait plutôt que leur objet n'était pas le même que celui des sentences du livre des Proverbes.

Les principaux arguments présentés par ces auteurs peuvent se résumer ainsi. Au point de vue religieux — c'est, à l'encontre de ce qui est constaté chez tous les auteurs pré-exiliens, l'absence de toute polémique contre le polythéisme : le monothéisme est supposé admis par tous sans aucune difficulté; — c'est l'absence de cette préoccupation nationale dans l'emploi des expressions religieuses telle qu'on la constatait avant l'exil; sans doute Dieu est bien encore désigné sous le vocable particulier (יהוה) qui le caractérisait durant la période pré-exilienne, mais on ne rencontre jamais l'expression si fréquente chez les prophètes, de « Dieu d'Israël », Toy. *Proverbs,* p. XXI, et de toute allusion à la tendance des Israélites à se porter vers leurs sanctuaires les plus vénérés comme le leur reprochaient souvent les prophètes; — c'est encore l'élévation de pensée sur la divinité, en particulier sur la sagesse divine (VIII) qui suppose, dit-on, un milieu religieux plus cultivé que n'était Israël avant la captivité (milieu grec) Toy, *Proverbs,* p. XXII; Cheyne, *op. cit.*; (milieu persan) Kuenen, *op. cit.*, Baudissin, *Die altt. Sprüch.*, 1893; enfin ce sont des réminiscences du Deutéronome qui ne permettent pas de reporter les maximes qui les renferment à une date antérieure à la réforme de Josias.

Au point de vue social, les Proverbes supposent constamment des habitudes et un état de choses qui n'existèrent pas en Israël avant la captivité ou même avant le début de la période grecque; — dans la famille, la monogamie comme règle générale et la place importante occupée par la femme; par exemple : X, 1; XV, 20; XIX, 14, et surtout XXXI, 10-21; — dans les habitudes sociales, les fautes et les vices (violences et inconduite) spécialement mentionnés dans I-IX. Toy, art. *Proverbs (Book),* dans *Encyc. Bibl.*, t. III, col. 3913; Nowack, dans Hastings, *Dict. of the Bible,* art. *Proverbs,* t. IV, p. 141.

Enfin, au point de vue littéraire, la plupart des auteurs cités pensent que ce recueil ne saurait appartenir aux grandes époques de la littérature hébraïque.

Toutes ces raisons sont loin d'être décisives et ne constituent pas des preuves péremptoires de la date relativement récente de ce livre, surtout de sa date post-exilienne.

Il est à remarquer que tous ne récusent pas indistinctement la valeur des titres salomoniens, notamment XXV, 1. Si Baudissin, *op. cit.*, p. 11, déclare que la mention de « roi de Juda » dans ce titre est une preuve qu'il fut écrit alors que depuis longtemps il n'y avait plus de roi de Juda, par contre Driver, *op. cit.*, p. 407, soutient qu'il n'y a pas lieu de mettre en question la valeur de cette donnée, de même Loisy, qui, (*op. cit.*, p. 32 et dans le compte rendu du Commentaire de Toy, *Rev. d'Hist. et de Litt. relig.*, 1900, p. 384), déclare « qu'il n'est pas démontré que la mention des hommes « d'Ézéchias », Prov., XXV, 1, comme auteurs de cette seconde collection, n'ait aucune valeur traditionnelle ».

Comparer les Proverbes avec les écrits prophétiques au point de vue religieux et s'appuyer sur l'absence de polémique contre le polythéisme dans les Proverbes pour en fixer la date tardive, c'est méconnaître l'objet complètement différent de ces divers écrits et la différence d'action et de ministère pour les prophètes et pour les sages.

La prédication comme les écrits des prophètes devaient prémunir les Israélites contre leur tendance naturelle à matérialiser les données de l'enseignement religieux et prévenir le danger d'aboutir à un syncrétisme religieux sous l'influence des civilisations étrangères; les Proverbes s'adressaient aux Israélites fidèles au monothéisme, et leur enseignaient la meilleure manière de vivre une vie moralement bonne.

On peut cependant établir des rapprochements entre les données des écrits prophétiques et les Proverbes : l'élévation de la pensée religieuse de ceux-ci, dit-on, dépasse de beaucoup le milieu religieux ordinaire antérieur à l'exil, mais n'y a-t-il pas certains passages bien authentiques d'Amos, d'Osée, d'Isaïe qui dépassent, et notablement, les données religieuses de nombreux passages de l'Ecclésiastique, ou de certains psaumes sûrement post-exiliens? Et précisément en ce qui concerne la doctrine de la Sagesse, le rapprochement de date avec l'Ecclésiastique n'est peut-être pas aussi favorable qu'ils le veulent bien prétendre aux conclusions de ceux qui le soutiennent. La différence assez sensible qui sépare les données « sapientiales » des Proverbes de celles de l'Ecclésiastique réclame un laps de temps plus long qu'ils ne le reconnaissent et un milieu religieux sensiblement différent. Dans les Proverbes la Sagesse conserve son caractère universel et on ne la rencontre pas encore s'identifiant avec l'enseignement et la pratique de la Loi, ainsi qu'on le constate dans Eccli., XXIV. Loisy, *Les Proverbes de Salomon,* p. 27.

L'absence de toute préoccupation rituelle dans l'ensemble des conseils de la Sagesse destiné à faire l'éducation d'un juste, telle qu'on la constate dans le livre des Proverbes, semblerait devoir fournir une indication sérieuse d'ancienneté pour ce livre, spécialement pour des auteurs qui soutiennent que les prescriptions cultuelles sont particulièrement indicatrices de l'époque post-exilienne et que le culte du second Temple a eu une nécessaire répercussion sur toute la littérature biblique du v[e] et du IV[e] siècle.

Nowack, dans *Dict. of the Bible,* art. *Proverbs,* t. IV, p. 142, signale un certain nombre d'exemples pour montrer dans les Proverbes et dans les écrits prophétiques le même ton dans la louange de l'humilité et les avertissements contre l'orgueil (Prov., XI, 2; XIV, 29; XV, 1, 4, 18, etc.; Is., II, 11; Am., VI, 8; Ose., VII, 11); le même cœur pour dénoncer la conduite de ceux qui oppriment le pauvre et pour insister sur la sollicitude à laquelle celui-ci a droit, Prov., XIV, 31; XVII, 5; XVIII, 23, et Am., IV, 1; Ose., V, 10, et l'on ne voit pas qu'il y ait cet anachronisme dont parlait Kuenen, *op. cit.*, § 97, note 15.

Plusieurs descriptions des chap. I-IX semblent bien supposer dans le milieu social qu'elles visent, ces raffinements de luxe dont la civilisation grecque a fourni de nombreux exemples, mais, indépendamment que cette remarque n'atteindrait en définitive que les neuf premiers chapitres du livre, on peut ajouter encore qu'elle ne s'impose pas nécessairement, car on peut trouver des situations sociales analogues, en Israël, dans la période pré-exilienne : par exemple, dans les reproches que les prophètes du VIII[e] siècle adressaient aux femmes de leur temps; les prophètes du Nord (Amos et Osée) à celles de Samarie; Isaïe à celles de Jérusalem ; comparer en particulier Is., III, 16-23, et Prov., VII, 11 sq., et ne pourrait-on pas encore alléguer à ces auteurs Gen., XXVIII?

La loi, il est vrai, permettait l'usage de la polygamie, mais on y trouvait surtout une grande facilité pour la répudiation de l'épouse, et en fait, en dehors des rois et des grands, la monogamie était pratiquée par le plus grand nombre des familles israélites, bien des siècles avant la fin de l'ère juive. Loisy, *Les Proverbes de Salomon,* p. 26.

Les réminiscences du Deutéronome constatées dans les Proverbes, ainsi que la portée sociale de quelques sentences, comme XXII, 28, peuvent tout particulièrement être alléguées contre ceux qui veulent placer après l'exil la composition de tous les Proverbes.

Quant au vocabulaire du livre, il est assez difficile de s'en servir comme d'un argument bien rigoureux pour fixer la date de sa composition, et en fait, la plupart des auteurs le reconnaissent et par suite ne s'en servent que comme d'un argument purement négatif. Cela est particulièrement vrai des deux grandes sections 2 et 5.

II. PARTIES DU LIVRE NON ATTRIBUÉES A SALOMON. — *Troisième section,* XXII, 17-XXIV, 22. — L'introduction, XXII, 17-21, commence par ces mots : *Prête l'oreille et écoute les paroles des sages,* que la Vulgate a traduits littéralement de l'hébreu. Les Septante présentent une variante : Λόγοις σοφῶν παράβαλλε σὸν οὖς καὶ ἄκουε ἐμὸν λόγον. Bickell, *Carmina Vet. Test.*, p. 140, et Kautzsch, *op. cit.*, p. 55, complètent le premier stique hébreu avec ἐμὸν λόγον des Septante en suppléant le mot [illegible]. Que cette correction soit admise ou non, cette section doit être considérée comme distincte de celle qui la précède; plusieurs raisons motivent cette conclusion : le style, au lieu du simple distique ce sont habituellement des maximes plus développées, 4 vers et même plus; — l'autorité dans le ton, il est exhortatif et prohibitif, le *'al* hébreu prohibitif (correspondant à la particule *ne* des Latins) se rencontre 17 fois dans ce petit recueil alors qu'on ne le trouve que 2 fois dans les 12 chapitres précédents; — la détermination du disciple, l'auteur s'y occupe de l'éducation d'un disciple en particulier, de là la fréquence de l'expression « mon fils », 5 fois (6 fois dans le Targum) dans cette section, et une fois seulement dans la précédente (XIX, 27); — la nature des maximes, très pratiques sur quelques sujets bien déterminés. — Le mot « sages » (XXII, 16) peut donc marquer une distinction d'auteur entre la 2[e] et la 3[e] section, ce qui est confirmé par l'énoncé du titre de la 4[e] section : « cela aussi vient des sages, » car cette remarque ne peut se justifier que si les auteurs de la 3[e] comme de la 4[e] section sont distincts de celui à qui la 2[e] section a été attribuée. Il faut noter cependant que des auteurs comme Cornely, *op. cit.*, p. 147-148, ne trouvent point de raisons suffisantes pour rejeter l'origine salomonienne de la 3[e] section, comme de la 4[e].

Quatrième section, XXIV, 23, 34. — L'hébreu, XXIV, 23, est ordinairement traduit ainsi : « cela aussi vient des sages. » Le ל, *l,* placé devant le mot *ḥăkâmîm,* « sages, » étant interprété dans ce passage comme le ל *auctoris,* fréquemment employé en ce sens dans les titres des Psaumes. Les anciennes versions n'ont pas ainsi compris ce passage : les Septante : ταῦτα δὲ λέγω ὑμῖν τοῖς σοφοῖς; la Peschitto et le Targum traduisent de même; la Vulgate seulement, *Hæc quoque sapientibus;* si l'on adoptait ce sens, il faudrait conclure que ce passage ne renferme aucune indication d'auteur, qu'il désigne seulement un enseignement destiné à ceux qui aspirent à la sagessse. Cf. Cornely, *Introductio specialis,* t. II, 2[e] part., p. 118. Cette interprétation n'est pas motivée et paraît peu vraisemblable, car « ce ne sont pas les sages qui ont besoin de conseils de ce genre. » M. Vigouroux, *Man. bibl.*, t. II, p. 490.

Quels furent ces sages à qui le contenu de la troisième et de la quatrième section est attribué, à quelle époque ont-ils vécu et dans quel milieu se sont-ils trouvés? Ce sont là des questions auxquelles on ne peut répondre d'une façon satisfaisante.

Pour expliquer le fait de répétitions assez nombreuses entre plusieurs passages de ces deux petits recueils et les deux grandes sections 1 et 2, surtout la première, par exemple, XXII, 26, et VI, etc.; XXIV, 1, et III, 31, tout particulièrement la description du paresseux, XXIV, 33-34, et VI, 10-11. M. Lesêtre, *Le livre des Proverbes,* 1879, préf., p. 21, conclut que ces auteurs ont dû s'inspirer de Salomon ou puiser à une source commune.

Sixième section, XXX. — Le titre hébreu porte : « Paroles d'Agur, fils de Yâqéh. » Il est suivi du mot הַמַּשָּׂא, *ham-maśśâ',* susceptible de diverses interprétations : on peut le traduire par l'*oracle* ou le *discours*.

mais il peut être aussi considéré comme un nom de lieu : de *Maššā'* ou le *Maššaïte.* C'est le sens le plus ordinairement adopté par les auteurs modernes. Frankenberg, *Die Sprüche,* 1898 ; L. Gautier, *op. cit.,* p. 95; Cornely, *op. cit.,* p. 148. La Peschito et le Targum ont conservé exactement les noms propres. Les Septante ne les ont pas reconnus et ont traduit ce passage : « Mon fils, crains mes paroles, et en les recevant, fais pénitence. » Saint Jérôme, influencé peut-être par les explications de quelques rabbins, y a trouvé des noms symboliques de David et de Salomon. *Agur* (celui qui assemble) serait à considérer comme un qualificatif personnel désignant Salomon rassemblant le peuple pour l'instruire, *Yâqéh* (celui qui répand) serait une allusion à David faisant connaître ou répandant la vérité, de là : *Verba Congregantis, filii Vomentis.* Voir Agur, t. i, col. 288-289. Agur et Yâqéh doivent être pris comme noms propres, ce sentiment communément admis par les auteurs modernes, était déjà soutenu par D. Calmet, *Préf. des Prov.,* Bossuet, *Proverbes, préf.,* Cornelius a Lapide, *Comm. in loc.;* R. Bayne, qui s'exprimait ainsi : *Nam quum nomen viri et nomen patris ponantur, scripturam nobis hominem aliquem insinuare voluisse credendum est, ut omittam vehementer duram esse metaphoram vocari Salomonem filium Vomentis. Comm.,* Paris, 1555, *in loc.* Si à l'époque où ce chapitre fut ajouté au recueil des Proverbes, il avait été considéré comme salomonien on l'aurait placé, sans titre, à la suite d'une collection attribuée explicitement à Salomon.

Septième section, xxxi, 1-9. — Le texte hébreu, porte : « Paroles du roi Lamuel, *sentence* ou *oracle* (ici le mot *maššā'* semble plutôt se rattacher à ce qui suit et a un sens plus précis et plus certain que dans xxx, 1), *dont l'instruisit sa mère.* Ainsi saint Jérôme dans la Vulgate. — Les Septante (Οἱ ἐμοὶ λόγοι εἰρηνται ὑπὸ Θεοῦ : *ces paroles de moi ont été dites par Dieu*) n'ont pas vu qu'il s'agissait d'un nom propre. Un certain nombre d'auteurs modernes voient cependant dans *Maššā'* un nom de pays comme dans xxx, 1. Cornely, *op. cit.,* p. 149.

On ignore ce qu'était ce roi Lamuel. Un certain nombre d'interprètes catholiques ont vu dans ce nom un pseudonyme, M. Vigouroux, *op. cit.,* p. 494; d'autres, un roi d'Israël, peut-être Ézéchias (Grotius), Salomon (card. Meignan, *op. cit.*); Lamuel (réservé à Dieu, consacré à Dieu), serait ainsi l'équivalent de *yeduldh* (Vulgate : *Amabilis Domino*), nom donné à Salomon par Nathan. II Reg., xii, 25. Aucune des identifications proposées n'est justifiée d'une manière satisfaisante.

Huitième section, xxxi, 10-31, la seule qui ne renferme aucune indication comme titre; les auteurs anciens l'attribuaient à Salomon, comme le reste du livre, mais la place qu'elle occupe à la fin du recueil, à la suite de deux sections dont les auteurs sont nommément désignés semble s'opposer à cette attribution. — L'origine non salomonienne des sections 3, 4, 6, 7, 8, est admise par le plus grand nombre des auteurs modernes.

III. Date de la forme actuelle du livre des Proverbes. — La date de composition des différentes sentences qui le constituent ne fixe pas, par là même, la date du livre des Proverbes dans l'état définitif dans lequel nous le possédons. Pour tous les auteurs, en effet, ce livre est le résultat d'un assemblage — sélection ou collection. C'est un recueil qui a été formé de sentences qui existaient déjà avant d'être groupées ensemble. Mais tous ne s'accordent pas sur l'époque et les conditions dans lesquelles ce recueil a été formé, même ceux qui admettent l'origine salomonienne des Proverbes : pour les uns, le recueil actuel ne saurait être antérieur à l'exil, pour d'autres il remonterait au viiie siècle.

D. Calmet s'exprime ainsi : « De tout ce détail il paraît que les Proverbes, tels que nous les avons, sont une compilation des sentences ou autres ouvrages de Salomon, faites en divers temps et par différentes personnes, et rassemblées en un corps par Esdras ou par ceux qui revirent les Livres sacrés après la captivité de Babylone et qui les mirent en l'état où nous les avons. » Et il ajoute qu'une des preuves les plus évidentes que ce livre est un assemblage fait par différentes personnes, se trouve dans la répétition d'un assez grand nombre de versets, « ce qui ne serait pas arrivé si une seule personne eût travaillé à cette compilation. »

Cornely, *op. cit.,* p. 151-152, qui admet la date d'Ézéchias pour la formation du recueil, i-xxix, hésite relativement à l'addition de xxx-xxxi qui complète le livre actuel des Proverbes, mais en tout cas il ne voit pas de raisons sérieuses pour l'attribuer à une date postérieure au temps d'Esdras.

Mais le plus grand nombre parmi ces auteurs font remonter au viiie siècle la formation définitive de ce recueil. Les « hommes d'Ézéchias », xxv, 1, auraient trouvé déjà réunis les chap. i-xxiv, résultat d'une collection faite à la fin du règne de Salomon ou peu de temps après. Cornely, *op. cit.,* p. 151 ; Vigouroux, *op. cit.,* p. 485, etc. « Dans sa forme présente, le livre des Proverbes est du temps d'Ézéchias, » conclut M. Vigouroux, faisant sienne l'affirmation de H. Reusch, *Bible polyglotte,* t. iv, 1903. p. 344. D'après le card. Meignan, *Salomon,* p. 329, le recueil officiel n'aurait d'abord contenu que ce que Salomon avait dicté ou écrit, puis autour de ce noyau se seraient successivement ajoutés d'autres proverbes salomoniens, « depuis Salomon jusqu'au temps d'Ézéchias et peut-être au delà. »

Pour la plupart des critiques contemporains, les recherches relatives à la fixation de la date du recueil définitif se trouvent circonscrites à un laps de temps relativement court par le fait de la date tardive qu'ils adoptent pour la composition même des sentences. Un point leur paraît définitivement acquis, c'est que la formation du livre tel que nous l'avons ne saurait remonter à une période antérieure à la captivité. Certains, tout en reconnaissant que plusieurs des collections particulières qui composent le livre actuel ont pu être formées avant l'exil, ne pensent pas pouvoir admettre cette même date pour la formation définitive du recueil. Loisy, *Les Proverbes,* p. 32-33 ; Bickell, *Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes,* 1891 ; Driver, *op. cit.,* p. 406. Kuenen, *op. cit.,* 2e édit., § 97, p. 14-20. reconnaît que quelques proverbes peuvent être préexiliens, mais il prétend que toutes les collections sont post-exiliennes et que la rédaction de l'ensemble du livre est à placer entre 350-300. La question ne se pose même plus pour ceux qui ne reconnaissent qu'une origine post-exilienne à tous les proverbes (Wildeboer, Toy); pour ces derniers, le temps écoulé entre la composition des sentences et la formation du recueil est même assez court; selon Wildeboer il faudrait placer au ive et au iiie siècle le travail de composition et de compilation.

Entre ces auteurs les divergences sont particulièrement accentuées en ce qui concerne la plus ou moins grande ancienneté des diverses collections particulières dont la réunion a formé le livre actuel des Proverbes. En 1862 Hooykas, *Geschiedenis der beoefening van de Wijsheid onder de Hebreën,* prétendait que la plus ancienne de ces collections correspondait aux chap. i-ix : par contre, les critiques contemporains sont à peu près unanimes à considérer cette même section comme la dernière en date pour la composition (notion plus parfaite de la sagesse et forme littéraire plus développée que dans le reste du livre) et pour la compilation générale du recueil; elle aurait été ajoutée aux deux grandes sections, 2 et 5, pour leur servir d'introduction.

Laquelle de ces deux dernières sections serait la plus ancienne? Les uns (Davidson, Loisy, Bickell), utilisant la donnée chronologique de xxv, considèrent xxv-xxix comme le plus ancien recueil de proverbes; d'autres (Delitzsch, Ewald, Driver, Kautzsch), considérant plutôt la place respective de ces sections dans le recueil définitif, regardent x-xxii, 16, comme la plus ancienne collection. Quelques-uns parmi les auteurs les plus récents (Franckenberg, Nowack), tout en estimant qu'au point de vue des pensées, xxv-xxix (et spécialement xxv-xxvii), renferment les plus anciens proverbes, pensent néanmoins que comme compilation cette section serait postérieure à la 2e (x-xxii, 16).

Les proverbes qui constituent ces deux sections, provenant de milieux différents, auraient d'abord été réunis en deux groupements absolument distincts et auraient ainsi existé indépendamment l'un de l'autre vers le milieu du IVe siècle, tous les deux portant le même titre *Proverbes de Salomon*. Vers cette même époque (Nowack), ou vers la fin de ce même siècle (Toy), ils auraient été réunis ensemble, mais comme dès ce moment le premier groupement (x-xxii, 16), était déjà pourvu des deux petites sections, xxii-17, xxiv, 22, et xxiv, 23-34, on ne toucha point à ces appendices et l'on ajouta xxv-xxix à la suite de xxiv, 34, en maintenant dans xxv, 1, le nom de Salomon comme il était déjà dans x, 1; et c'est ainsi que fut constituée la plus grande partie du livre x-xxix.

Le recueil fut complété par les chap. i-ix, qui devaient servir d'introduction générale à tout l'ensemble formé par les précédentes collections, alors même qu'il n'aurait pas été composé précisément dans ce but. La date de cette addition varie selon les auteurs car elle dépend de l'époque admise pour la composition même de cette section; en effet, ils admettent généralement que l'addition suivit de près la composition, si même elle ne fut pas l'œuvre du même auteur. Davidson, Cornill, Wildeboer. La fixation de cette date dépend de l'influence principale que l'on croit reconnaître dans ces pages : influence persane (Cheyne, *Semit. studies*, 1897); influence grecque (Franckenberg, Wildeboer, Stade); ou seulement trace des créations haggadiques de la littérature rabbinique à la fin de l'ère persane (Baudissin). Selon Friedlænder, *Griech. Phil. im alt. Test.*, 1904, p. 20, citant Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, v, t. viii, col. 717, la femme étrangère (ii, 16 sq.), dont le pieux Israélite doit si soigneusement se défier, serait la culture grecque, τὴν Ἑλληνικὴν παίδειαν. Et par suite, si le recueil est complet au début de la 2e moitié du IVe siècle pour Kautzsch, Kuenen ; pour d'autres, Nowack, Franckenberg, Wildeboer, Toy, on ne trouvera point le recueil i-xxix avant la 2e moitié du IIIe siècle. Enfin, avec certains de ces auteurs, Franckenberg, Toy, il faut descendre jusqu'au IIe siècle pour trouver le livre actuel absolument complet avec l'addition de xxx-xxxi, c'est-à-dire à l'époque de Ben-Sira (200-180) et peu de temps avant la traduction grecque du livre des Proverbes.

Ces assertions contradictoires et arbitraires ne peuvent modifier le sentiment des auteurs catholiques qui soutiennent l'authenticité des sections salomoniennes, en s'appuyant sur les titres, Prov., i, 1; x, 1; xxv, 1, sur certaines descriptions de leur contenu et sur le témoignage de la tradition.

VIII. Forme littéraire du livre des Proverbes. — *1. rythme.* — Par son contenu le livre des Proverbes appartient à la série des didactiques; par sa forme, aux livres poétiques. Les règles de la poésie hébraïque y sont constamment observées et se manifestent par un parallélisme très régulier. Les vers seraient uniformément de sept syllabes d'après Bickell, *Carmina Veteris Testamenti metrice*, p. 121; ils seraient de trois, quatre et très rarement de cinq accents, d'après le système de Grimme, « et il faut s'attendre à voir changer le mètre à chaque sentence nouvelle. » *Mètres et Strophes*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 405. Toy, *Proverbs*, p. ix-x, reconnaît également cette même mesure et désigne les stiques des Proverbes par l'appellation de binaire, ternaire ou quaternaire selon qu'ils comptent 2, 3 ou 4 accents. Cf. N. Schlœgl, *Études métriques et critiques sur le livre des Proverbes*, c. i, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 518-525.

La strophe, sous différentes formes, se rencontre dans toutes les sections du livre, à l'exception de la 2e, car elle n'est pas entièrement absente de la 5e, bien que celle-ci renferme surtout des distiques. Toy, *The Book of Prov.*, p. ix; Bickell, *Kritische Bearbeitung der Proverbien*, dans la *Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes*, 1891, où il établit l'existence de strophes de quatre vers chacune dans tous les poèmes de la première section.

Toutes les pièces qui composent ce livre n'ont pas la même longueur, on trouve dans Frz. Delitzsch, *Das Salom. Spruchb.*, p. 7-17, le relevé des différentes formes de sentences constatées dans notre livre. La plus fréquemment employée, c'est le simple distique, soit antithétique, x, 1, 20; xi, 1; xiii, 24; soit synonymique, ii, 3, 8, 11; soit synthétique, ii, 13; xiii, 14; soit parabolique. Ce dernier renferme une comparaison, exprimée ou sous-entendue par le simple rapprochement de l'énoncé de deux idées, empruntées à la connaissance de quelque phénomène naturel, x, 26; xxv, 14, ou à un incident de la vie quotidienne domestique ou sociale, xxv, 17, et qui sert à faire mieux ressortir la pensée morale que le sage veut apprendre à son disciple. C'est sous cette forme que se trouve pleinement réalisée la première notion du *mâšâl*. D'autres fois une même maxime dépasse les limites du simple distique et la pensée qu'elle renferme s'y trouve développée pendant 4, 6, 8 vers et même davantage, iii, 11-12; xxiii, 19-21; vi, 12-15; xxiii, 29-35.

A côté de cette catégorie de proverbes ainsi développés il convient de signaler soit des groupements de distiques ainsi placés parce que chacun d'eux renfermait une même expression ou avait trait à un même objet, par exemple au roi, xvi, 12-15, soit des séries de vers à indication numérique. Dans ces derniers, l'auteur indique dès le premier distique la somme totale des sujets dont il va parler, mais le fait de telle sorte que le nombre répété dans le 2e stique renferme une unité de plus que dans le 1er, ainsi xxx, 21-22 :

> Trois choses troublent la terre
> Et il en est quatre qu'elle ne peut supporter.

Enfin on y rencontre un poème alphabétique très régulier.

Toutes ces espèces de proverbes ne sont pas disposées sur un plan uniforme et ne se rencontrent point également dans les diverses sections du livre : Ire section, i-ix. Dans l'ensemble, ce sont des discours moraux formant de petits poèmes plus ou moins développés, iii, 1-10; iv, 1-9; vii, 6-23, ordinairement en strophes de 4 vers (Bickell); les pensées détachées sont rares, iii, 29, 30. On y trouve un proverbe numérique (vi, 16-19) et l'usage du parallélisme synonymique y est à peu près exclusif. — IIe section, x-xxii, 16, uniquement des distiques; dans x-xv presque exclusivement antithétiques, sans que cependant l'antithèse soit toujours aussi uniformément accentuée; dans xvi-xxii, 16, surtout synonymique et synthétique; peu d'antithèses, xviii, 23. — IIIe section, xxii, 17-xxiv, 22; au début exhortation morale de 10 vers analogue à celles de la 1re section; quelques distiques, mais surtout des tétrastiques, plusieurs sentences de 5, 6, 7 et 8 stiques et même un petit poème de 16 stiques d'après Toy et Kautzsch, de 18 d'après Bickell. Le texte massorétique compte 17 stiques : Toy et Kautzsch pensent qu'il y a un

stique à retrancher, Bickell croit plutôt qu'il faudrait en ajouter un. Ordinairement parallélisme synonymique entre les stiques, parfois même entre les distiques d'un quatrain. — IVe section, XXIV, 23-34, la plus courte et la plus variée comme rythme : un distique, un tristique, un tétrastique, un décastique; sauf 2 exceptions, parallélisme synonymique. — Ve section, XXV-XXIX, au point de vue du rythme on peut la diviser en deux : — XXV-XXVII; usage prédominant mais non pas exclusif du distique car on y trouve plusieurs tristiques et tétrastiques, un pentastique, un hexastique ainsi que 2 petits poèmes, l'un de 8, l'autre de 10 stiques. Parallélisme parabolique et synthétique; les antithèses y sont très rares; — XXVIII-XXIX : emploi exclusif du distique et presque dans une égale proportion parallélisme antithétique et parabolique. — VIe section, XXX; quelques distiques isolés, mais ordinairement chaque sentence renferme plusieurs distiques; c'est dans cette partie du livre que se rencontrent (en dehors de VI, 16-19) les proverbes numériques dans lesquels on ne trouve point de parallélisme au point de vue de la pensée. En dehors de ces sentences, parallélisme synonymique. — VIIe section, XXXI, 1-9. Elle renferme 3 sentences de 4, 8, 4 vers : parallélisme synonymique. — VIIIe section, XXXI, 10-31 : poème alphabétique de 22 distiques, parallélisme synonymique.

II. STYLE ET VOCABULAIRE. — 1° *Style.* — Le caractère particulier du genre gnomique rend assez difficile la comparaison entre le style des Proverbes et celui des autres livres de l'Ancien Testament, la plus grande partie de ce recueil se composant de simples maximes dans lesquelles une pensée déjà bien concise est exprimée sous une forme elliptique dans un seul distique. Cependant, la variété des comparaisons, le choix des images, la régularité de la forme rythmique, l'allure si vive de l'expression, la psychologie si pénétrante de certains tableaux, revêtent d'un cachet spécial les pages mêmes du livre où les pensées sont le moins étendues, et leur donnent un coloris tout particulier. Dans les proverbes plus développés, tout spécialement dans les exhortations de la Ire section, comme aussi dans les portraits esquissés à travers les autres sections, on trouve des passages dignes des plus beaux jours de la littérature hébraïque.

2° *Vocabulaire.* — Il n'est point surprenant que ce recueil renferme, en outre des expressions plus spéciales aux livres sapientiaux, un certain nombre de mots que l'on ne rencontre pas ailleurs dans la Bible hébraïque ou du moins que très rarement. La raison en est au sujet lui-même et à cette forme de littérature qui demande une plus grande précision dans l'énoncé des pensées. On peut signaler quelques locutions qui ne se rencontrent que dans ce livre ou bien s'y trouvent avec un sens particulier qu'elles n'ont pas ailleurs.

Ne se trouvent que dans les Proverbes : לויה, *couronne,* I, 9, IV, 9. — אבוי, *hélas! ah!* (que la Vulgate a traduit : *Cujus patri væ?* XXIII, 29; — le verbe להם, employé uniquement au Hithp. כתלהמים, *morceaux friands,* XVIII, 8 (le ℣. se retrouve identiquement répété XXVI, 22. — חדרי בטן, dans le sens de *entrailles,* pris au figuré, XVIII, 8; XX, 27, 30 (XXVI, 22). — יד ליד, *assurément,* XI, 21; XVI, 5. — תפוחי זהב, *pommes d'or.* XXV, 11.

Expressions rares rencontrées plus particulièrement dans les Proverbes : עץ חיים, *arbre de vie,* 1 fois Gen., III, 24; et 4 fois Prov., III, 18; XI, 30; XIII, 12; XV, 4. — קרת, *ville,* 1 fois, Job, XXIX, 7; 4 fois dans Prov., VIII, 3; IX, 3, 14; XI, 11 (Brown, Driver). — נגידים, avec le sens de *choses magnifiques,* ne se rencontre que dans Prov. VIII, 6. — רפאות, *santé,* ne se rencontre que dans Prov. III, 8 et indique une forme aramaïsante. — בר, *fils,* XXXI, 2 (3 fois répété), est un mot araméen. Cependant les aramaïsmes sont rares et le livre ne renferme point d'expression persane ou grecque. Toy, *op. cit.,* p. XXXI. Driver, *op. cit.,* p. 403-404, donne une liste des principales locutions particulières au livre des Proverbes, au moins pour la 2e section.

IX. TEXTE ET VERSIONS DU LIVRE DES PROVERBES. — *A*) *Texte.* — Le texte hébreu de ce livre a subi quelques altérations par suite de la facilité qu'il y avait à changer la suite des sentences en les transcrivant, à modifier une locution dans l'énoncé d'une maxime difficile à lire, le contexte ne pouvant pas, dans ces cas, servir à indiquer sûrement quelle était la vraie lecture du passage; le fait qu'il n'était point du nombre des *Ketubim* lus dans les synagogues eut peut-être aussi pour résultat de le faire traiter avec moins de soin que d'autres livres. Par contre, Toy, *Proverbs,* p. XXXI-XXXII, prétend que ce livre dut à cette situation de n'être point l'objet de retouches ou de modifications sous l'influence d'idées théologiques.

Les altérations de ce texte peuvent être constatées par le contrôle des anciennes versions, par les moyens de critique que fournissent les règles poétiques et aussi, pour les plus notables transpositions, par les caractères particuliers de chaque section. C'est ainsi que plusieurs critiques voient une transposition dans la description du festin de la Sagesse, Prov., IX, 1-12; et rapportent les ℣. 7-10, à la 2e section X-XXII, 16. Bickell, *Carmina V. T. metrice,* p. 129; Toy, *op. cit.,* p. 192.

Le texte actuel du livre, renferme également un certain nombre de sentences répétées. Elles se présentent sous différentes formes, les unes sont absolument identiques dans l'expression, VI, 10-11, et XXIV, 33-34, d'autres comportent une légère modification sur un mot ou deux du *mašal* répété, XVI, 2, et XXI, 2, d'autres enfin sont identiques pour la pensée et nullement dans les mots qui l'expriment, XI, 15, et XXII, 26. Les cas les plus difficiles à justifier sont ceux où il y a identité absolue dans les mots; et les critiques modernes se servent assez souvent de cette constatation pour conclure à la pluralité d'auteurs et à une formation indépendante des différentes sections où on les rencontre; ainsi entre autres Nowack, art. *Proverbs,* dans *Dict. of the Bible,* t. IV, p. 140; Cornill, *Einleitung,* p. 225; Toy, *op. cit.,* p. VII. Il importe cependant de remarquer qu'il y a des répétitions de distiques entièrement identiques dans une même section, XIV, 12, et XVI, 25; X, 1, et XV, 20; XIX, 5, et XIX, 9.

B) *Versions.* — 1° La plus ancienne des versions que nous possédons du livre des Proverbes est la version grecque des Septante; on la trouve dans les principaux manuscrits onciaux B, א, A (quelques fragments dans C) et dans de nombreux manuscrits cursifs. On admet communément que ce livre faisait partie des Hagiographes déjà traduits en grec et que l'auteur du prologue de l'Ecclésiastique désigne par les mots τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων; cette traduction serait donc antérieure à 132 et aurait probablement été faite vers le milieu du IIe siècle avant J.-C. Baumgartner, *Étude critique sur l'état du texte du Livre des Proverbes,* p. 8. Il est des auteurs cependant qui la placent vers la fin du IIe siècle, Toy, *Proverbs,* p. XXXII; art. *Proverbs,* dans *Encyc. Bibl.,* col. 3907.

Cette traduction est plus libre que littérale et c'est l'idée du texte original qui a été exprimée plutôt que le mot n'a été exactement rendu. Frankenberg pense que le traducteur n'était point très familier avec la langue hébraïque et que d'ailleurs il n'aurait point été soucieux de l'exactitude littérale, parce qu'il n'entreprenait pas tant cette traduction pour l'usage de ses coreligionnaires que pour des païens instruits à qui il voulait faire connaître les enseignements moraux de la littérature gnomique d'Israël. Cette préoccupation et ce but expliqueraient la pureté relative du grec de cette version et certaines réminiscences classiques (également consta-

tées par Baumgartner), *op. cit.*, p. 9. Indépendamment même de ces circonstances, il était à peu près impossible au traducteur grec de rendre littéralement les mots d'un *mâšâl* dont l'expression portait si fortement accusée l'empreinte du cachet sémitique; et alors, tantôt un verbe, tantôt un qualificatif, tantôt une périphrase devaient être ajoutés avant que la formule hébraïque devînt intelligible à des esprits grecs.

Les différences entre le texte massorétique et la version grecque des Proverbes ne consistent pas uniquement dans des manières différentes de rendre une pensée. Il y a, entre les deux, d'autres divergences plus notables, et telles que la plupart des auteurs en concluent que cette traduction a dû être faite sur un manuscrit hébreu différent du texte massorétique qui nous est parvenu (Vigouroux, Baumgartner, Toy, etc.). Il y a des changements dans la composition même de distiques qui de synthétiques sont devenus antithétiques; il y a omission de plusieurs passages contenus dans le texte hébreu et l'on ne voit aucune raison pouvant légitimer cette disparition; il y a surtout des additions de passages assez nombreux, provenant plus probablement d'un texte hébreu plutôt que d'un original grec (Vigouroux, Baumgartner, Toy); on y constate encore des changements relativement à la distribution des chapitres à partir de 24. Ainsi, après XXIV, 22, de l'hébreu le grec intercale XXX, 1-14, puis XXIV, 23-34, ensuite XXX, 1-9, après XXV-XXIX, et enfin XXXI, 10-31.

La version grecque représentant un texte hébreu plus ancien que le texte massorétique constituerait un excellent moyen de critique littéraire du texte hébreu reçu, si les particularités de sa composition et les modifications qu'elle a subies avant et après les récensions du IIIe siècle, n'avaient un peu diminué sa valeur critique, bien qu'elle soit encore assez notable.

2° La version sahidique, éditée par Ciasca, qui comprend une grande partie des Proverbes, pourrait être très utile pour la reconstitution du texte ancien des Septante, en tant que cette version a été faite avant les recensions et dans la suite n'en a subi qu'assez peu l'influence, Hyvernat, *Versions coptes*, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 427-433, 540-569; 1897, p. 48-74. — Pendant longtemps, la Peschitto avait été considérée comme dépendant du Targum des Proverbes et indépendante des Septante, ce sentiment est maintenant complètement abandonné. R. Duval, *Littérature syriaque*, 3e édit., 1907, p. 32. La question des rapports de la Peschito relativement aux Septante a été particulièrement étudiée par H. Pinkuss, *Die syrische Ubersetzung der Prov. textkritisch untersucht*, dans la *Zeitschr. fur die alttest. Wissenschaft*, t. XIV, 1894, p. 65-141, 161-222.

3° La date de composition de la Peschito, en ce qui concerne les Proverbes, est assez incertaine, ce livre n'étant point de ceux dont la traduction s'imposât en premier lieu : les uns comme R. Duval, *op. cit.*, p. 31, ne font terminer l'ensemble de la traduction qu'au IVe siècle, tandis que d'autres, avec Baumgartner, *op. cit.*, p. 14, ne descendraient pas au delà du milieu du IIe siècle. La traduction aurait été faite sur un manuscrit hébreu à peu près identique au texte massorétique, puis plus tard revision de cette traduction d'après les Septante, R. Duval, *op. cit.*, p. 33; au VIIe siècle, au moment de la version syro-hexaplaire de Paul de Tella, Baumgartner, *op. cit.*, p. 14; à l'encontre de cette opinion celle de Frankenberg, qui prétend que l'influence du grec remonte au traducteur; tout en suivant l'hébreu pour le fond il se serait inspiré en même temps de l'œuvre des Septante. Comme par ailleurs la traduction syriaque a une allure assez libre, qu'elle paraphrase en certains passages, ces diverses particularités diminuent sa valeur critique.

4° Le Targum des Proverbes suit de très près la Peschito et en dépend. Dathe, *De ratione consensus versionis chald. et syr. Prov. Salom.*; R. Duval, *Littérature syriaque*, p. 32. Les passages où il s'en écarte proviennent probablement d'une revision faite d'après le texte massorétique. On ignore sa date, il peut être très ancien; la défense de mettre par écrit les explications targumiques, si longtemps en vigueur, ne s'appliquant qu'aux livres bibliques lus dans la synagogue.

5° La traduction des Proverbes dans la Vulgate latine est l'œuvre de saint Jérôme; elle fut faite très rapidement, en même temps que celle de l'Ecclésiaste et du Cantique. Voir ECCLÉSIASTE, t. II, col. 1543-1557, et CANTIQUE DES CANTIQUES, t. II, col. 185-199. D'une façon générale elle suit assez fidèlement le texte massorétique sur lequel elle a été faite. Elle porte cependant des traces de l'influence des Septante, probablement par l'intermédiaire de l'ancienne version latine, très bien connue de saint Jérôme, Baumgartner, *op. cit.*, p. 16; Toy, *Proverbs*, p. XXXIV; Frankenberg pense plutôt que les emprunts aux Septante constatés dans la Vulgate seraient postérieurs à saint Jérôme et l'œuvre de copistes qui ont voulu compléter la version hiéronymienne avec l'aide de l'ancienne version latine faite sur le grec; de fait la comparaison entre la Vulgate Clémentine et le *Codex Amiatinus*, de la fin du VIIe siècle. voir AMIATINUS (CODEX), t. I, col. 480, semble favoriser cette opinion. La Vulgate renferme donc la plus grande partie des additions des Proverbes qu'on trouve dans les Septante, mais elle en contient aussi un certain nombre qui lui sont propres.

X. COMPARAISON AVEC LES AUTRES LIVRES SAPIENTIAUX. — Le livre des Proverbes est ordinairement rapproché des autres livres sapientiaux avec lesquels il a des ressemblances pour le fond comme pour la forme. — 1° Au point de vue du *vocabulaire*, on y trouve certaines expressions dont l'usage est assez fréquent dans ces livres comme se rapportant plus particulièrement à leur objet spécial : les mots exprimant le commandement, la loi, l'instruction, la connaissance de la vérité, la sagesse. Toy, *Proverbs*, p. XXIV, a dressé une liste comparative de ces expressions, telles qu'on les rencontre dans les Proverbes, Job et l'Ecclésiastique.

2° La *composition littéraire* de ces livres se signale par une constante fidélité à garder les lois du parallélisme. Le rapprochement est plus particulièrement remarquable avec l'Ecclésiastique (voir ECCLÉSIASTIQUE, t. II, plus spécialement col. 1543-1557) et dans l'un et l'autre se trouve la même préoccupation d'apporter une grande variété dans l'emploi de cette règle fondamentale de la poésie hébraïque. Le simple distique est cependant plus fréquent dans les Proverbes que dans l'Ecclésiastique, et les chap. I-IX, malgré une certaine unité constatée dans les discours et les exhortations de la Sagesse, ne présentent point ce caractère d'unité que revêt l'« Éloge des anciens » dans Eccli., XLIV-XLIX.

3° Quant à l'*objet* du livre, les Proverbes se rapprochent également beaucoup plus de l'Ecclésiastique que des autres livres sapientiaux. L'étude de la Sagesse fournit la note caractéristique de ces deux ouvrages comme elle donne une certaine unité à tout l'ensemble de leur contenu : son origine divine (Prov., VIII; Eccli., XXIV), et surtout ses conseils pratiques pour l'instruction des hommes. L'un et l'autre livre constituent un manuel pratique pour l'instruction et la formation de ceux qui veulent se constituer les disciples de la Sagesse. L'ensemble des vérités religieuses qu'ils renferment sur Dieu, sur la rétribution, sur la conduite de l'homme et sa dépendance vis-à-vis de Dieu, sont envisagées au même point de vue; à noter cependant la perspective nationale constatée dans Eccli., XXIV, qu'on ne trouve point dans les Proverbes. Il y a aussi grande analogie dans la description de la *vie sociale* que nous révèlent les Proverbes et l'Ecclésiastique.

XI. Analyse du livre des Proverbes. — Il est impossible de donner une analyse bien serrée du contenu de ce livre ou d'indiquer la suite de toutes les pensées renfermées dans ce recueil, du moins dans toutes les parties qui le composent.

Ire section, I, 1-IX, 18. — I, 1-6. Introduction générale indiquant le titre, le but et l'importance de l'ouvrage. — I, 7-IX, 18. De petits discours moraux et quelques distiques isolés dans lesquels la Sagesse, directement ou par l'intermédiaire du Sage, parle à son disciple qu'elle appelle « mon fils ». Ils forment comme une grande introduction préliminaire au recueil de maximes proprement dites qui commencera avec le chap. X. Tout le contenu de cette section se ramène à un même objet : l'excellence de la Sagesse, de là, des exhortations sans cesse renouvelées d'étudier et de pratiquer la Sagesse.

IIe section, X, 1-XXII, 16. — C'est une longue série des pensées morales présentées dans de simples distiques. Dans cette section, on rencontre parfois des groupements de vers présentant une certaine affinité de pensées, ou simplement contenant chacun un même mot important, mais un classement logique n'a point présidé à la formation de ce recueil. On a pourtant essayé de trouver un classement méthodique pour grouper tous ces proverbes sans obtenir un résultat tout à fait satisfaisant. Zöckler a proposé un tableau de ce genre ; il a été utilisé par Lesêtre, *Le livre des Proverbes,* p. 29-31. Toutes les sentences de cette section considèrent l'homme dans diverses situations de la vie humaine où il peut se rencontrer, avec des devoirs sociaux, moraux et religieux. — On pourrait peut-être reconnaître que dans X-XV, où le parallélisme est antithétique on insiste plus spécialement sur les contrastes qui existent entre les heureux effets de la justice pratiquée et les châtiments réservés au mal ; — que dans XVI, 1-XXII, 16, avec le parallélisme synonymique et antithétique on exhorte plus spécialement à la pratique du bien par la perspective du bonheur des justes et du malheureux sort de l'impie.

IIIe section, XXII, 17-XXIV, 22 : Exhortations morales du même genre que celles de la Ire section : c'est un corps de maximes proposées par le Sage à son disciple comme dans I-X. — XXII, 17-21 : Le disciple est invité à garder soigneusement l'enseignement du Sage. — XXII, 22-XXIII, 18 : Divers conseils entremêlés de formules dans lesquelles les exhortations sont présentées avec une insistance particulière; elles concernent tout spécialement la conduite à tenir à l'égard du prochain considéré sous divers aspects de la vie sociale : pauvres, riches, grands, enfants, orphelins, etc. — 19-35. Catégories d'individus à éviter plus spécialement : ceux qui s'adonnent au vin et les femmes de mauvaise vie. — XXIV, 1-14 : Avantages et bienfaits de la Sagesse pour qui la possède, les devoirs qu'elle crée à l'égard d'autrui. — 15-22 : Vivre dans la paix et ne causer de mal à personne ni au juste, ni même à ses ennemis.

IVe section, XXIV, 23-34. — Divers conseils du Sage : rapports avec le prochain, 24-29 : attitude de justice et de charité qu'il faut prendre à son égard. — 30-34 : Éviter la paresse en constatant ses tristes effets.

Ve section, XXV, 1-XXIX, 27. — Ce sont des maximes d'ordre général concernant des devoirs sociaux, mais il y a aussi de nombreuses sentences de conduite pratique dans l'ordre privé et domestique. On peut y distinguer 2 parties assez nettement distinctes au point de vue du style et de la nature des pensées : — XXV-XXVII, qui se terminent par un petit poème sur l'agriculture : les distiques n'y sont pas exclusivement usités et la valeur psychologique des maximes qui s'y trouvent est particulièrement remarquable ; — XXVIII-XXIX, exclusivement des distiques : sentences morales avec moins de vie dans l'expression que dans les chap. précédents.

VIe section, XXX, forme un tout distinct du reste du livre, en général les pensées y ont une certaine étendue. — 1. Titre. 2-4. Paroles d'Agur ; faiblesse de l'intelligence humaine en face des œuvres de Dieu, qui est connu par la révélation de lui-même. — 5-6. Exhortations à la confiance en Dieu. — 7-9. Une prière pour demander à Dieu la loyauté de caractère et une situation qui ne l'expose pas à être tenté par les extrêmes de la fortune. — 10-33. Diverses maximes : descriptions de qualités ou de caractères, sous forme de proverbes numériques, avec prédominance du nombre 4.

VIIe section, XXXI, 1-9. — Maximes de la mère du roi Lamuel, genre homilétique; contre la fréquentation des femmes et l'intempérance ; exhortation à la justice et au secours des faibles.

VIIIe section, XXXI, 10-31. — Éloge de la femme forte ou description de quelques-unes des qualités que doit posséder l'épouse parfaite, considérée plus spécialement dans la direction et le soin des affaires de la vie domestique.

XII. Doctrine du livre des Proverbes. — *I. Généralités.* — 1. Il ne faut point chercher dans le contenu de ce livre un exposé systématique ni un traité théorique où seraient classées et étudiées les différentes catégories de devoirs qui incombent à tous les hommes, même aux Israélites en particulier, mais bien plutôt une invitation à la pratique de la *morale* en vue de rendre la vie *morale* meilleure. — 2. La vie humaine est considérée dans ces maximes sous son aspect extérieur, comme une collection d'*actes* moraux, conformes ou non à la loi, et c'est en partant de cette conformité comme norme que les hommes sont divisés en deux catégories dont les caractères paraissent absolument fixés : les bons et les méchants, les sages et les insensés. — 3. La vie humaine y est envisagée tout particulièrement comme une discipline à réaliser, de là l'importance et la place prépondérante données à l'instruction, à l'éducation et à la loi. Par loi, dans l'ensemble du livre, on indique tout aussi bien les préceptes de la loi naturelle que ceux de la loi positive. — 4. Bien qu'à plusieurs reprises on y parle des devoirs sociaux de l'homme et que toujours l'homme y soit considéré comme faisant partie d'une collectivité sociale, domestique ou nationale, néanmoins c'est avant tout à l'individu qu'on s'adresse dans cet enseignement. Le bien général résultera de la mise en pratique des conseils de la sagesse par ceux qui voudront bien être ses disciples, mais il ne sera point l'objet immédiat de cette instruction. De là le côté si fortement individualiste que présenteront un grand nombre de proverbes. — 5. L'existence du mal physique et moral y est parfaitement reconnue, mais on n'y rencontre point une préoccupation quelconque d'indiquer ou de solutionner quelques-uns des problèmes que cette constatation peut présenter à l'esprit; on indique seulement la possibilité et le devoir d'éviter la violation de la loi (mal moral) en l'observant fidèlement et la possibilité d'écarter le mal physique en méritant les faveurs de Dieu.

II. Dieu. — 1. La doctrine monothéiste est absolue dans toutes les parties du livre ; comme dans les autres livres de la Bible affirmée et toujours présupposée sans aucune préoccupation de démonstration : l'idolâtrie n'est pas mentionnée, Dieu y est souvent désigné sous son nom de Jéhovah. — 2. Dieu est éternel, rien n'existait encore de tout l'univers et il était déjà VIII, 22-26 ; indépendant du monde, c'est lui qui est le créateur de tout ce qui existe, III, 19-20; libre de créer, il est lui-même la cause finale de son œuvre, XVI, 4 (Vulgate). — 3. Le livre ne renferme point de données précises sur la nature divine, néanmoins les sections de VIII, 22 sq., sur la sagesse personnifiée, fournissent un apport tout nouveau et important sur cet objet. — 4. L'attention est surtout attirée sur les attributs de Dieu en

tant qu'ils se manifestent dans ses relations avec les hommes; — *a*) Sa *science* parfaite qui lui permet de suivre continuellement les actions et les intentions des hommes : cause d'effroi pour le pécheur, source de consolation pour le juste, v, 21; xv, 3, 11, xxiv, 12. — *b*) Une *puissance* infinie dans l'exécution de tous ses desseins, irrésistible dans son action même sur les actes de l'homme tout en respectant sa liberté xvi, 4, 9; xix, 21; xx, 24; xxi, 1. — *c*) Sa *justice* absolue, mise tout particulièrement en relief, soit qu'on le considère comme le principe de toute justice, xvi, 11, et ne pouvant supporter la moindre injustice, xi, 1, soit qu'on envisage son activité par laquelle il se révèle toujours essentiellement juste : en appréciant chaque action selon sa valeur morale, iii, 32, 35; xii, 2; en se constituant le protecteur des faibles contre ceux qui pouvaient abuser de leur force à leur égard, xxii, 23; en poursuivant le pécheur et en rétablissant par le châtiment l'équilibre moral ébranlé par sa faute, xv, 25; xvi, 5; en récompensant le juste dont il est le défenseur, iii, 5, 10. — *d*) Sa *providence,* soit au sens philosophique du mot, on la constate s'exerçant dans le monde par une action incessante à l'égard de l'homme comme par rapport aux nations, xvi, 4; viii, 15-16; soit au sens de protection spéciale, il est la source du bonheur pour quiconque se confie en lui, spécialement pour le juste, xvi, 20; xviii, 10, et pour ceux qui sont faibles et abandonnés : orphelins, veuves, etc., xv, 25; xxiii, 10-11. — *e*) Sa *bonté* qui se manifeste même quand il châtie celui qu'il aime, iii, 12.

III. L'HOMME. — A) Sa constitution. — a) Constitution physique. — L'homme se compose d'un corps et d'une âme. L'âme (*néfés*) est le principe de la vie physique et morale; le siège de la pensée et des passions, xxiii, 7; xi, 25. Souvent c'est le cœur qui est donné comme agent de la connaissance, xv, 14; xvi, 1, tandis que la vie effective de l'âme est manifestée par le tressaillement des entrailles, xxiii, 16. — *b*) *Constitution morale :* il est un être libre qui a des commandements à observer et qu'il peut ne pas garder; tout le livre suppose cette liberté; de là la constatation de sa responsabilité et la note caractéristique de l'insensé : il a méconnu les conseils de la sagesse, i, 24. — *c*) *Dépendance de Dieu,* dans sa vie corporelle : membres, conservation de la vie, etc., xx, 12; dans sa vie morale : décisions, conseils, etc., xvi, 9; xix, 21; dans son bonheur, x, 22. — *d*) *Destinée.* Les Proverbes enseignent que tout n'est pas fini pour l'homme avec la vie présente, ils connaissent et affirment la doctrine de la survivance, mais ils en parlent peu et leurs expressions sont assez indéterminées. Ce qu'ils nous rappellent à ce sujet, c'est que tous les morts descendent au *Se'ôl*, rendez-vous universel de tous les hommes où la vie est transformée en une sorte de léthargie, gouffre profond situé dans les parties inférieures de la terre, i, 12; ii, 15, séjour immense dont la science parfaite de Dieu peut seule avoir une connaissance complète, xv, 11.

B) L'homme dans sa vie morale. — 1° Morale générale. — 1. C'est Dieu qui est le principe et le fondement absolu de toute la morale, xvi, 11; xx, 24, comme de l'homme par la parole même de Dieu ou par des intermédiaires : parents, sages. — 2. L'idéal moral, c'est l'acquisition de la Sagesse qui consiste dans la crainte de Dieu, c'est-à-dire la haine du mal et la poursuite de la sainteté, i, 7; viii, 13. — 3. L'observation de la loi morale est obligatoire pour l'homme, il en est le sujet et il y a mal moral pour lui à agir autrement, xiv, 21; xvi, 17, et il n'aura même sa véritable valeur d'homme que dans la mesure où il s'y montrera fidèle; d'ailleurs la sagesse est accessible à quiconque la recherche, elle s'offre à qui veut la trouver, i, 20, viii, 1 sq.; ix, 3 sq.; — 4. La méthode morale à employer (ou les dispositions intérieures requises) pour l'acquisition de la Sagesse consiste dans une recherche sincère accompagnée de beaucoup d'oubli de soi-même et de détachement, ii, 3 sq., iv, 7-8; vii, 4; d'humilité et de défiance de soi-même, iii, 517; d'application à la pratique de la justice avec tendance constante à la perfection, xx, 9. — 5. La vie morale ne consiste pas dans des observances purement extérieures, même excellentes comme les sacrifices, xxi, 3, mais dans la crainte de Dieu, la pratique de toutes les vertus et l'accomplissement des diverses prescriptions concernant Dieu, le prochain ou soi-même. C'est une vie spéciale qui réclame même des actions plus qu'ordinaires, par exemple, les prévenances à l'égard des ennemis, xxiv, 17, et où le fond essentiel, c'est l'intention, xvi, 30; xxi, 27. Elle comporte une grande maîtrise de soi, manifestée surtout au moment des difficultés, iv, 23. — 6. La sanction de cette vie morale se manifeste ordinairement dans la vie présente et peut être envisagée avec ou sans une intervention immédiate de Dieu. Dans le premier cas, comme récompense, c'est en particulier l'amitié de Dieu, l'intimité avec lui puisqu'il « communique ses secrets aux cœurs droits », iii, 32; viii, 17, 35b; xii, 2a, c'est la santé et l'abondance des biens, iii, 8, 10; c'est la prolongation des jours et la descente au *še'ôl* retardée le plus longtemps possible, x, 27; c'est le bonheur et la stabilité dans le bonheur assurés par Dieu, iii, 33b; xix, 23; — le châtiment se présente dans des conditions analogues, iii, 33a; c'est l'arrivée subite de la ruine pour l'homme méchant, vi, 15, c'est le nombre de ses années abrégé, c'est à la fleur de l'âge qu'il descend au *šéol*, x, 27; si une affliction transitoire peut atteindre le juste, il s'en relève, il n'en est pas ainsi de l'impie, xxiv, 16. Sans mention de l'intervention immédiate de Dieu; c'est la paix et le bonheur accompagnant ordinairement la vertu, i, 33; ii, 7; viii, 35a, quant au péché, il se punit lui-même, car souvent l'homme est puni par où il a péché, i, 19, 32, v, 22. — Un autre genre de sanction souvent exprimée est celle qui récompense ou châtie l'homme dans sa postérité, les enfants du juste participant aux bénédictions dont il avait bénéficié, tandis que le pécheur fait partager à ses descendants la malédiction qu'il avait attirée sur lui, xiii, 22; xx, 7. — Les proverbes mentionnent, bien qu'un peu obscurément, une relation entre la vie présente et les conditions de la vie future envisagée comme sanction, xi, 4; cf. xii, 28.

2° *Morale spéciale. — a*) *Devoirs envers Dieu.* Les principaux sentiments qui doivent animer l'homme dans ses rapports avec Dieu sont : la crainte, entendue spécialement comme exprimant l'idée de religion, i, 7, la confiance, iii, 4, la délicatesse de conscience qui ne présume pas trop facilement de sa perfection, xx, 9; xxviii, 14. Ces dispositions se manifestent par une fidèle obéissance à toutes les prescriptions de Dieu, iii, 9-10; xix, 18, qui n'a de valeur que si elle est accompagnée de la justice intérieure, xxi, 3, 27.

b) *Devoirs envers le prochain.* — Ils sont prescrits par Dieu et fondés sur la nature des choses. Les principaux devoirs sur lesquels on insiste spécialement sont tout d'abord : la justice (on y revient très souvent dans le livre) dans les transactions commerciales, xi, 1; xx, 10, 23, dans les jugements, xvii, 15, 23, aussi bien que dans le respect du bien d'autrui, xxii, 28; xxiii, 10; — la charité dans ses différentes formes : aimer et secourir les deshérités de la fortune, car Dieu a fait le pauvre comme le riche et il veut qu'on aime les pauvres; ainsi, donner aux pauvres c'est prêter à Dieu, xiv, 31; xix, 17; xxii, 20; — s'intéresser à ceux qui ignorent la Sagesse en les instruisant, xv, 7; xvi, 23; — surtout en oubliant et en pardonnant les injures xix, 11, car c'est à Dieu seul de faire justice, xx, 23, ne pas même se contenter de ne se point réjouir du

malheur d'autrui, même s'il est notre ennemi, XXIV, 17, mais encore lui faire du bien.

> Si ton ennemi a faim, donne-lui du pain à manger,
> S'il a soif, donne-lui de l'eau à boire. XXV, 21.

c) *Devoirs envers soi-même.* — D'une façon générale, c'est d'un côté, des efforts incessants vers le bien et l'acquisition de la Sagesse, et de l'autre une application continuelle à fuir le mal. Quelques vertus plus particulièrement recommandées dont les caractères se ramènent aisément à ces deux idées; modération et activité : l'humilité, III, 5, 7; XXVII, 2; la chasteté, II, 16; VI, 24-29; la tempérance, XX, 1; XXIII, 1-3; le détachement des richesses, XXIII, 4-5; la modération et la maîtrise de soi, XVI, 32; la droiture dans les actions, II, 15; IV, 26; l'amour et la pratique du travail, VI, 6-11; X, 4-5. — Quelques vices et défauts plus spécialement signalés : l'orgueil, VI, 17; l'impiété manifestée dans les dispositions défectueuses de celui qui offre un sacrifice, XV, 8, ou qui fait des vœux précipités, XX, 25; le faux témoignage, la calomnie, la médisance, XIX, 9, 28; X, 18; XVIII, 8; l'humeur querelleuse et la colère, XII, 16; XVII, 19; l'impureté (on y insiste spécialement dans les chap. V et VII); le mensonge et l'hypocrisie, XII, 19; XIX, 22; l'intempérance et la paresse signalées avec une insistance particulière, XXIII, 29-35; XXIV, 30-34; XXVI, 13-16.

d) Dans l'ensemble de ces prescriptions, il en est quelques-unes qui peuvent provenir de l'expérience, personnelle ou acquise des anciens, ce sont surtout celles où l'intérêt immédiat du sujet paraît en cause, comme l'est par exemple le conseil d'éviter la femme adultère pour ne pas s'exposer à la vengeance du mari courroucé, VI, 32-35; mais il en est d'autres qui ne peuvent provenir de la même origine, car ils ne consistent pas uniquement dans le fait d'une modification ayant pour but d'en faire disparaître les principales imperfections, mais bien dans une transformation radicale qui ne peut avoir que l'Esprit de Dieu comme principe, ainsi les conseils de chasteté par rapport à la courtisane, là où il n'y a plus les inconvénients signalés à propos de l'adultère, V, 20; VI, 24; ainsi les conseils concernant l'attitude à garder vis-à-vis du pauvre, quand la tendance naturelle porte l'homme fortuné à abuser de sa situation par rapport aux déshérités de la fortune si ses intérêts l'y engagent, surtout vis-à-vis de l'ennemi quand la vengeance paraît si naturelle au cœur de l'homme, XIX, 17; XXV, 21.

C'est par une fidélité ponctuelle et continuelle que l'homme deviendra juste, car si la sagesse est la connaissance des règles de l'activité humaine telle que Dieu veut qu'elle l'exerce, la justice consiste dans la mise en pratique des règles et des prescriptions élaborées ou proposées par la Sagesse. Les Proverbes insistent beaucoup pour montrer que cette sagesse n'est pas innée en nous et que d'ailleurs l'homme se fait très aisément illusion sur ses intérêts même les plus immédiats, XVI, 25, de là, l'impérieuse nécessité de l'éducation pour former le juste qui doit se constituer le disciple de ceux qui sont les intermédiaires de Dieu pour lui faire connaître la Sagesse.

IV. LA FAMILLE. — Plusieurs points sur ce sujet sont plus particulièrement intéressants à noter. — 1. Importance de l'épouse vertueuse dans l'intérêt de la maison, XII, 4; XIV, 1ª, aussi l'homme ne saurait-il apporter trop de soin dans le choix de celle qui devra être sa compagne, XVIII, 22. Le portrait de la femme forte, XXXI, 10-31, énumère avec complaisance les grands services que le mari peut attendre d'une épouse bien choisie, en même temps qu'il indique quelles qualités sérieuses il faut rechercher pour que ce choix soit sage et éclairé; une épouse de ce genre doit être considérée comme un don de Dieu, XIX, 14; — par contraste, le Sage ne manque pas de rappeler fréquemment quels maux peut attirer sur une maison l'épouse dépourvue de ces qualités, II, 16-18; XII, 4; XIV, 1ᵇ. — 2. Le premier devoir du mari c'est la fidélité conjugale, aussi lui est-il recommandé, avec une insistance significative, de se garder avec soin de toute relation coupable avec la femme étrangère et corrompue, en même temps qu'on lui rappelle toute la gravité de l'adultère, V, 15-23; VI, 25, 29, 32-33. — 3. Parmi les devoirs des parents, l'éducation des enfants attire tout particulièrement l'attention du Sage, il reconnaît l'autorité du père et de la mère en cette matière et indique le respect et l'obéissance que les enfants doivent également à l'un et à l'autre, I, 8; VI, 20; il signale toute l'importance, XXII, 6, 15; XXIX, 17, et les principaux caractères de cette éducation, insistant spécialement sur la fermeté qu'on doit y employer, XIII, 24; XXIV, 13, non toutefois sans recommander de tenir compte des tendances particulières de l'enfant, XXII, 11; c'est d'ailleurs l'intérêt des parents, car la conduite de leurs enfants, résultat de l'éducation reçue, leur sera une cause de bonheur ou de malheur, X, 1; XVII, 25; XXIII, 24-25. — 4. L'enfant doit montrer une très grande docilité à l'égard de ses parents; il leur doit un égal respect qui ne diminue nullement avec l'âge, VI, 20; XXIII, 22; il trouvera le bonheur dans cette attitude, IV, 10, tandis que les menaces s'accumulent contre le fils insensé et indocile, XIX, 26; XX, 20; XXX, 17.

V. LA SAGESSE. — 1° D'une façon générale, science parfaite, propre à Dieu et communiquée par lui aux hommes; elle se présente sous différents aspects. — *a*) Une conception humaine de la sagesse, dont les traits caractéristiques sont : une certaine habileté, I, 5; une grande facilité de discernement, I, 4, 6; une prudence pratique ou « expérience » qui donne la science de la vie, III, 2; XIV, 8. — *b*) Une conception religieuse, considérée comme distincte de l'habileté naturelle et impliquant la crainte de Dieu, I, 7, l'amour de Dieu, l'accomplissement du culte et l'exécution de la loi, III, 9, et comme telle, source de bénédictions divines et principe de l'acquisition et de la pratique de la vertu et faisant de celui qui la possède « l'homme juste », VIII, 13; XXX, 3. — L'acquisition de la sagesse par l'homme est donnée comme une chose ardue, elle lui serait presque impossible, si elle ne s'offrait elle-même à qui la recherche, VIII, 13; IX, 3, et si en définitive elle n'était communiquée par Dieu soit indirectement par des intermédiaires, soit surtout directement comme un don que lui seul peut faire, car elle est plus que la simple totalité de l' « expérience » (personnelle et des anciens); sa possession est vraiment un don de Dieu, II, 6. — *c*) Conception d'une sagesse absolue et universelle; — elle nous est montrée comme s'adressant à tous, I, 20-33; VIII, 2, 3; IX, 3; elle se trouve dans l'ordre général du monde qui la manifeste, III, 19-20; on la rencontre encore dans le gouvernement politique de l'humanité, VII, 15-16. — *d*) La Sagesse considérée en elle-même. — α) Son origine; elle vient de Dieu dès l'éternité et avant toutes choses, VIII, 22-23. — β) Sa nature; 1° attribut de Dieu, en qui elle réside, qui la possède éternellement et dont elle fait les délices, III, 19; VIII, 22-31. — 2° hypostase : son activité coopératrice dans la création, VIII, 20: son amour pour les hommes, elle leur sert de médiatrice auprès de Dieu, VIII, 31, c'est-à-dire qu'elle se présente avec les trois caractères suivants : nature transcendante, personnification nettement accentuée (la tradition catholique y voit une personnalité réelle et distincte), possibilité et désir de se communiquer aux hommes, que le progrès de la révélation accentuera de plus en plus et qui trouveront leur exposition complète dans le prologue du IVᵉ Évangile. Voir dans J. Corluy, *La Sagesse dans l'Anc. Test.* (*Congr. scient. des cath.*, 1888, t. I, p. 61-91), un tableau comparatif des données

de saint Jean, I, et des Proverbes, VIII, ainsi que de l'Ecclésiastique, XXIV, et de la Sagesse, VII-VIII). — La liturgie catholique fait une application particulière de VIII, 22-31, à la très sainte Vierge.

XIII. BIBLIOGRAPHIE DES PROVERBES. — *I. TEXTE ET VERSIONS ANCIENNES.* — * R. Grey, *The Book of Proverbs divided according to the metre, with Notes*, Londres, 1738; * J. A. Dathe, *Prolusio de ratione consensus vers. chald. et syriacæ Prov. Salom.*, Leipzig, 1764, étude publiée par Rosenmüller, dans *Opuscula ad crisin et interpretationem V. T. spectantia*, 1814; * L. Vogel, *Observat. crit.*, addition à *Vers. integ. Prov. Salom.*, de A. Schultens, Halle, 1769; * J. G. Jaeger, *Observationes, in Prov. Salom., versionem Alexand.*, Leipzig, 1788; * J. G. Dahler, *Animadversiones in cap. I-XXIV vers. græcæ Prov. Salom.*, Strasbourg, 1786; * P. de Lagarde, *Anmerkungen zur griechischen Uebersetzung der Proverbien.*, 1863; * S. Baer, *Liber Proverbiorum* (texte massorétique), avec préface de Frz. Delitzsch, Leipzig, 1880; * J. Dyserinck, *Kritische Scholiën bij de vertaling van het boek der Spreuken*, Leyde, 1883; * H. Grätz, *Exegetische Studien zu den Salom. Sprüchen*, dans *Monatsschrift für Gesch. und Wissenschaft, des Judenthums*, 1884, p. 289, 337, 414, 433; et notes critiques sur les chap. I-XXII, dans *Emendationes*, Breslau, 1893, p. 30; * H. Oort, *Spreuken I-IX*, dans *Theol. Tijdschrift*, Leyde, 1885, p. 379; * A. J. Baumgartner, *Étude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes*, Leipzig, 1890; * H. P. Chajes; *Proverbia-Studien zu der sogenannten Salomonischen Sammlung*, c. X-XXIII, 16, Berlin, 1899; * E. Kautzsch, *The Book of Proverbs*, dans *The sacred Books of the Old Test.*, édit. par P. Haupt, Leipzig, 1901; * G. Wildeboer, *De Tijdbepaling van het Boek der Spreuken* dans *Verslagen en Mededeelingen der konink. Akad. van Wetenschappen*, Amsterdam, 1899, p. 233.

II. COMMENTAIRES. — Outre ceux qui ont été déjà nommés dans le cours de l'article : * H. Deutsch, *Die Sprüche Salomo's nach der Auffassung im Talmud und Midrasch dargestellt und kritisch untersucht*, 1885; S. Hippolyte, *In Proverbia* (fragments), t. X, col. 615-628; Origène, Εἰς τὰς παροιμίας Σαλομῶντος (fragments), t. XIII, col. 17-34; S. Basile, Hom. XII, *In Principium Proverb.*, t. XXXI, col. 385-424; Didyme d'Alexandrie, fragments d'un comment. sur les Proverbes, t. XXXIX, col. 1621-1646; Procope de Gaza, Ἑρμηνεία εἰς τὰς παροιμίας, t. LXXXVII, 1re part., col. 1221-1544; Supplément, t. LXXXVII, 2e part., col. 1779-1800; Salonius, évêque de Vienne, *In Parabolas Salomonis expositio mystica*, t. LIII, col. 967-994; Bède, *Super parabolas Salomonis allegorica expositio*, t. XCI, col. 937-1040, suivi du *De muliere forti libellus*, col. 1040-1052, également suivi de *In Prov. Salom. allegoricæ interpretationis fragmenta* (chap. VII, XXX, XXXI, XXVI), col. 1050-1060; R. Maur, *Expositio in Prov. Sal.*, t. CXI, col. 679-792; R. Holkoth, *Prælect. in lib. Sap.*, 1481; *in Proverbia*, Paris, 1515; S. Munster, *Prov. Salom. juxta heb. veritatem translata et adnotat. illustrata*, Bâle, 1525; Cajetan, *Parabolæ Sal. ad veritatem ebraicam castigatæ et enarratæ*, Lyon, 1545; J. Arboreus, *Comm. in Prov. Sal.*, Paris, 1549; R. Bayne, *Comm. in Prov. Sal.*, Paris, 1555; Cornel. Jansenius, de Gand, *Paraphrasis et adnotationes in Prov. Sal.*, Louvain, 1569, J. Mercerus, *Comm. in Salomonis Proverbia*, Genève, 1573; Th. Cartwright, *Comm. succincti et dilucidi in Prov. Salom.*, Leyde, 1617; Fr. de Salazar, *Expositio in Prov. Salom., tam litteralis quam moralis et allegorica*, 2 in-f°, Paris, 1619-1621; Bohl, *Ethica sacra, sive comment. super Prov. Salom.*, publié par G. Witzleben, Rostock, 1640; J. Maldonat, *Scholia in Psalmos, Proverbia*, etc., Paris, 1643; A. Agellius, *Comment. in Proverbia*, Paris, 1611; Vérone, 1649; Corn. Jansénius d'Ypres, *Analecta in Prov.*, Louvain, 1644; M. Geier, *Proverbia regum sapientissimi Salomonis cum cura enucleata*, Leipzig, 1653, 1688, 1725; Bossuet, *Libri Salom. Prov., Eccl.*, Paris, 1693; * C. B. Michaelis, *Notæ uberiores in Prov. Salom.*, dans *Annotat. uber. in Hagiogr. V. Test. libros*, Halle, 1720; * A. Schultens, *Proverb. Salomonis versionem integram ad Hebræum fontem expressit atque commentarium adjecit*, Liége, 1748; * L. Nagel, *Die Sprüchwörter Salomon's umschrieben*, Leipzig, 1767; * J. F. Hirts, *Vollständigere Erklärung der Sprüche Salomons*, Iéna, 1768; J. D. Michaelis, *Uebersetzung der Sprüche und des Predigers Salomons mit Anmerkungen für Ungelehrte*, Gœttingue, 1778; * J. C. Dœderlein, *Sprüche Salomon's. Neu übersetzt mit kurzen erläuternden Anmerkungen*, Altdorf, 1778, 1782, 1786; * B. Hodgson, *The Proverbs of Sal. translated from the Hebrew with notes*, Oxford, 1788; * C. L. Ziegler, *Neue Uebersetzung der Denksprüche Sal. im Geist der Parallelen, mit einer vollständigen Einleitung, philologischen Erläuterungen und praktischen Anmerkungen*, Leipzig, 1791; * C. G. Henslers, *Erläuterungen des ersten Buches Samuels und der Salom. Denksprüche*, Hambourg et Kiel, 1796; * G. Holdens, *Attempt towards an improved translation of the Prov. of Salom. from the original Hebrew; with notes critical and explanatory, and a preliminary dissert.*, Londres, 1819; * C. Umbreit, *Philolog.-kritisch und philosoph. Commentar über die Sprüche Sal.*, Heidelberg, 1826; * Maurer, *Comment. gram. critic. in Proverbia*, 1841; * R. Noyes, *New translation of the Prov.*, 1846; * E. Bertheau, *Die Sprüche Salomo's*, Leipzig, 1847, revu par W. Nowack, Leipzig, 1883; * M. Stuart, *Comm. on the Book of Prov.*, 1852; * F. Hitzig, *Die Sprüche Salomo's übersetzt und ausgelegt*, Zurich, 1858; * O. Zockler, *Comm. zu der Sprüche Salom.*, Leipzig, 1866; * H. F. Mühlau, *De proverbiorum quæ dicuntur Aguri et Lemuelis origine atque indole*, Leipzig, 1869; A. Rohling, *Das Salom. Spruchbuch übersetzt und erklärt*, Mayence, 1879; * L. Strack, *Die Sprüche Salomo's*, Nordlingue, 1888, 2e édit., 1899; G. Frankenberg, *Die Sprüche*, Gœttingue, 1898.

J. MARIE.

2. PROVERBES (LIVRE DES), apocryphe. Voir APOCRYPHES (LIVRES), 3, t. I, col. 772.

PROVIDENCE (grec : πρόνοια; Vulgate : *providentia*), action par laquelle Dieu veille sur ses créatures. — L'idée de Providence est une idée abstraite et philosophique, qui était familière aux Grecs. Cf. Hérodote, III, 108; Sophocle, *Œd. Col.*, 1180; Euripide, *Phen.*, 640; Xénophon, *Memor.*, I, 4, 6, etc. Elle ne passa que tardivement chez les Latins. Cf. Sénèque, *Quæst. nat.*, II, 45; Quintilien, I, X, 7; XII, 19, etc. Le livre grec de la Sagesse est le seul livre inspiré où elle soit exprimée. L'auteur dit, en parlant du vaisseau qui flotte sur les eaux : « O Père, c'est votre Providence qui le gouverne. » Sap., XIV, 3. Il représente ailleurs les Égyptiens, pendant la plaie des ténèbres, « fuyant eux-mêmes votre incessante Providence. » Sap., XVII, 2. — Les Hébreux avaient à un haut degré l'idée de la Providence, mais ils ne possédaient pas dans leur langue de mot spécial pour l'exprimer. Ils ne se représentaient l'action vigilante de Dieu que sous une forme concrète. Jéhovah est le Dieu de l'univers, mais en même temps leur Dieu particulier, qui prend soin d'eux, les bénit et les protège. Exod., XIX, 5-6; XXIII, 20-33; Deut., XXVII, 1-68, etc. Plusieurs Psaumes sont de véritables hymnes à la Providence. Ps. IV, VIII, XXIII (XXII), XXVII (XXVI), XLVI (XLV), LXV (LXIV), CIV (CIII), CVII (CVI), CXIII (CXII), CXXI (CXX), etc. D'autres célèbrent l'action de la Providence à travers l'histoire d'Israël. Ps. LXXVIII (LXXVII), CV (CIV); CVI (CV). Ces mêmes idées sont expri-

mées sous Néhémie. II Esd., IX, 6, 31. Dans le Nouveau Testament, la Providence est présentée comme le Père céleste, qui fait luire son soleil sur les bons et sur les méchants, Matth., V, 45, et qui prend soin de toutes ses créatures. Matth., VI, 25-34. — La Vulgate emploie le mot *providentia* dans plusieurs passages où il est question seulement de prévision divine, Judith, IX, 5; XI, 16; de prévoyance, Tob., IX, 2; Sap., VI, 17; IX, 14; de connaissance, Eccle., V, 5, ou de gouvernement. II Mach., IV, 6; Act., XXIV, 2.

H. LESÊTRE.

PRUDENCE (hébreu : *tebûnâh;* Septante : σύνεσις, φρόνησις; Vulgate : *prudentia*), vertu qui aide à choisir ce qu'il y a de meilleur et de plus sage, pour y conformer sa conduite. — Dans la Sainte Écriture, la prudence se confond fréquemment avec l'intelligence et la sagesse; c'est souvent en ce sens qu'il faut entendre le mot dans les versions. Les philosophes platoniciens faisaient de la prudence l'une des quatre vertus cardinales; le livre de la Sagesse, VIII, 7, se réfère à cette classification. — La prudence vient de Dieu, Prov., II, 6; Bar., III, 14, en face duquel il n'y a en réalité ni sagesse ni prudence, Prov., XXI, 30, les qualités humaines étant insignifiantes auprès de ses perfections. Ceux qui ont cherché la vraie prudence en dehors de Dieu ne l'ont pas trouv e. Bar., III, 23. Heureux qui a acquis la prudence, Prov., III, 13; qui vit selon la prudence aura le bonheur. Prov., XIX, 8. La prudence est aussi le fruit des années. Job, XII, 12. Elle apprend à veiller sur ses paroles, Prov., X, 19, et à ne pas attirer sottement l'attention sur soi. Eccli., XXI, 23 (20). Elle aide la femme à trouver un mari. Eccli., XXII, 4. L'homme prudent vaut mieux que l'homme robuste. Sap., VI, 1. Il plaît aux grands, Eccli., XX, 29 (26), est recherché dans les assemblées, Eccli., XXI, 20 (17), et, même esclave, sait s'imposer aux hommes libres. Eccli., X, 28 (24). — Notre-Seigneur recommande à ses disciples d'être prudents comme des serpents. Matth., X, 16. Voir SERPENT. Il fait l'éloge du serviteur prudent, toujours à son devoir, Matth., XXIV, 45; Luc., XII, 42, et des vierges prudentes, attentives à la venue de l'époux. Matth., XXV, 2, 4, 9. Il remarque que les fils du siècle ont beaucoup plus de prudence, dans leurs affaires temporelles, que les fils de lumière dans leurs intérêts spirituels. Luc., XVI, 18. Il remercie son Père de n'avoir pas réservé sa révélation aux sages et aux prudents. Matth., XI, 25; Luc., X, 21. Le Sauveur fut lui-même, pendant toute sa vie, un admirable exemple de prudence. Il la fit spécialement remarquer dans sa réserve à manifester sa divinité. Il défendait à ceux qui en avaient quelque idée, pendant sa vie publique, de dire ce qu'ils savaient ou ce qu'ils avaient vu, afin d'empêcher des manifestations et des oppositions qui auraient mis obstacle à son ministère évangélique. Il ne s'expliqua publiquement à ce sujet que dans les derniers jours de sa vie, alors que ses déclarations devaient hâter un dénouement, dont il avait lui-même fixé l'heure. Cf. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, Paris, 1905, p. 364-372. — Saint Pierre demande aux fidèles de se montrer prudents et sobres, afin de vaquer à la prière. I Pet., IV, 7.

H. LESÊTRE.

PSALTÉRION, PSALTERIUM (chaldéen : *pesanterîn, pesanterin;* Septante : ψαλτήριον), instrument de musique, composé d'une table d'harmonie plate, en forme de trapèze allongé, portant un jeu de cordes tendu horizontalement. Les Septante ont traduit *nébel* par ψαλτήριον exceptionnellement; la Vulgate presque toujours par *psalterium*. *Kinnôr* est rendu ψαλτήριον dans les Septante, Ps. XLVIII, 5; CXLIX, 3; Ezech., XXVI, 13; par *psalterium*, Vulgate, Ps. XLVIII, 5; CXLIX, 3.

I. NOM. — ψαλτήριον, d'après son étymologie, ψάλλω, « tendre les cordes », ψαλμός, « percussion des doigts sur les cordes ». Voir Van Lennep, *Etymologicum linguæ græcæ*, Utrecht, 1808, p. 851. Comparer *mizmôr* de *zâmar*, voir MUSIQUE, t. III, col. 1137, qui désigne tout instrument à cordes joué par percussion manuelle. Gevaert, *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité,* Gand, 1875-1881, t. II, p. 243. Ce nom comprendrait par conséquent les harpes, lyres, cithares, sambuques, et même les instruments à manches. Il est à remarquer que Varron et Athénée appellent le nable un psaltérion droit, *orthopsallium*, ψαλτήριον ὄρθιον, *Deipnos.*, l. IV, p. 183, par opposition sans doute aux instruments de forme plate, comme le psaltérion proprement dit. — Cette signification générique justifierait en quelque manière les auteurs des anciennes versions grecques et les commentateurs ecclésiastiques latins et grecs, jusqu'aux lexicographes de la renaissance, d'avoir traduit par ψαλτήριον, *psalterium*, l'hébreu *nébel* et même le nom de la harpe, *kinnôr*. Ezech., XXVI, 13. Cependant il est préférable d'admettre que par cette interprétation, ils nous ont représenté, au lieu de l'instrument hébreu, l'instrument grec en usage à Alexandrie sous la domination hellénique et qui avait remplacé à cette époque les anciens types d'instruments orientaux. Telle est aussi la valeur à donner aux textes des Pères, qui différenciaient la cithare du psaltérion par cette particularité, que la première a sa caisse sonore à la base; l'autre au contraire, à la partie supérieure. S. Basile : ψαλτήριον τὴν ἠχοῦσαν δύναμιν ἐκ τοῦ ἄνωθεν ἔχειν. *In Ps. XXXII*, t. XXIX, col. 328. Le *Breviarium in Psalmos*, publié dans les œuvres de saint Jérôme, *In Ps. CXLIX*, t. XXVI, col. 1266 : *Psalterium similitudinum habet citharæ sed non est cithara... Cithara deorsum percutitur, cæterum psalterium sursum percutitur.* S. Augustin : *Psalterium de superiori parte habet testudinem, illud scilicet tympanum est concavum lignum, cui chordæ innitentes resonant. Enarrat. in Ps. XIII*, t. XXXVI, col. 499. Voir col. 280, 671-672, 900, 1964. Cassiodore : *Psalterium est, ut Hieronymus ait, in modum Δ literæ formati ligni sonora concavitas obesum ventrem in superioribus habens. Præf. in Psalt.*, c. IV, t. LXX, col. 15; S. Isidore de Séville, *Etymol.*, III, 22, t. LXXXII, col. 168; Bède le Vénérable, *Interpretatio Psalterii*, t. XCIII, col. 1099. L'assimilation que ces auteurs font du psaltérion au nable provient de la version des Septante. Les dix cordes du psaltérion sont une erreur prise des textes où il est en réalité question du nable à dix cordes. Voir NABLE, t. IV, col. 1432. Le rapprochement entre la forme de l'instrument et celle du delta grec, Δ, loin d'être exclusivement propre au psaltérion, figurerait plus exactement les harpes antiques, et tout spécialement le trigone. Voir HARPE, t. III, col. 434. En somme, ces textes, où les auteurs s'inspirent d'un instrument de musique, fort éloigné de l'antiquité biblique et même de la tradition hellénique, ne nous fournissent pas de renseignements suffisants pour une identification. C'est à l'aide des monuments anciens, rapprochés des types encore en usage chez les Orientaux, que nous pourrons connaître le psaltérion antique.

II. DESCRIPTION DU PSALTÉRION ANTIQUE. — Le troisième musicien du bas-relief de Koyoundjik, fig. 382, t. IV, col. 1353, porte un instrument (fig. 183) dont la forme rappelle le *qanûn* ou le *santir* des modernes Orientaux. Cette représentation montre en effet une caisse plate, pourvue d'ouïes, avec un jeu de cordes tendu horizontalement. La caisse est bombée à la partie inférieure et se porte à plat devant la poitrine. Les cordes au nombre de dix, si la sculpture est exacte, décrivent une courbe, comme si elles étaient placées sur un rebord arrondi et tendues par des poids. Ces cordes étaient peut-être de métal, voir Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 62, et doublées pour augmenter la résonnance, comme dans les instruments plus modernes. Les

instruments de cette forme diffèrent de la harpe en ce que les cordes ainsi disposées sont accessibles sur une seule face, tandis que dans la harpe elles peuvent être touchées sur deux côtés par les deux mains. Ils diffèrent d'autre part des instruments à manche en ce que les cordes, bien qu'elles aient la même disposition, sont en nombre nécessairement restreint dans ceux-ci, par suite du manque d'espace.

Comme les autres instruments originaires d'Orient, le psaltérion, adopté par les Hellènes (fig. 184), retourna en Asie à la suite des conquêtes d'Alexandre; mais il y revint perfectionné et sous un nom grec. Nous n'avons pas le nom hébreu de l'ancien type asiatique qui devint le ψαλτήριον. On ne le trouve en effet que dans l'énumération des instruments babyloniens de Nabuchodonosor, et sous la transcription פְּסַנְטֵרִין, *pesanterin*, Dan., III, 7, ou פְּסַנְתֵּרִין, *pesanṭerin*, Dan., III, 5, 10, 15, où le changement de consonne, *l* pour *n*, n'est qu'une particularité dialectale et où le groupe final ין représente la terminaison grecque ιον plus complètement exprimée dans la transcription syriaque ܦܣܠܛܪܘܢ, *pesalṭerôn*. Toutefois les grammairiens ont traité פְּסַנְתֵּרִין, *pesanṭerîn*, comme un pluriel et consacré la forme du singulier פְּסַנְתֵּר, *pesantêr*. Du même mot grec les Arabes ont fait postérieurement le mot سَنْطِير, *santir*, autrement *pisantir*, *santour*, et les Syriens modernes *samtur*.



183. — Musiciens de Suse.
D'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 58.

Le *santir* arabe et son dérivé le *qanūn* affectent une disposition pareille à celle de l'instrument babylonien, mais sans doute moins primitive. Le premier, dont le nom rappelle directement le psaltérion grec, se compose d'une table d'harmonie en forme de trapèze ou de triangle tronqué, portant trente-six cordes de métal retenues à une extrémité par des attaches et à l'autre par des chevilles pour régler l'accord. Ces cordes, mises à l'unisson deux à deux, fournissent dix-huit notes.

Le *qanûn*, قَنُون, κανών, « règle, type », offrant par ordre les toniques de chacun des modes arabes, est le développement plus complet du psaltérion. Il a de soixante-six à soixante-quinze cordes, accordées trois par trois, et vingt-deux, vingt-trois ou vingt-cinq notes. En Algérie, on ne lui donne parfois que soixante-trois cordes et vingt et une notes. La table de l'instrument est pourvue de sillets en os, à charnière, pouvant se lever pour régler l'accord et distinguer certaines tonalités. Les cordes sont en boyau, la caisse, en bois de noyer, a 3 mètres de long sur 0,40 de large et 0,05 de haut. Les cordes des notes élevées sont plus minces et plus courtes, et la série tout entière va en augmentant de longueur jusqu'aux notes graves. On accorde à partir de la corde basse (ré-$_2$ substitué à l'ut par les musiciens turcs) et par succession de notes (non pas par quintes), la deuxième corde sur le premier sillet, la troisième sur le second et ainsi de suite. Le type ancien du *qanûn* est, suivant Al Farabi, le *djank* ou *sank*. Land, *Recherches sur l'histoire de la gamme arabe*, Leyde, 1884, p. 52, 74.



184. — Psaltérion grec, d'après quelques archéologues.
Baumeister, *Denkmaler der klassischen Altertums*, t. III, p. 1345, fig. 1609. Peinture du jardin Farnèse.

Le joueur ne marche pas comme le musicien babylonien; assis à terre ou sur un tabouret bas, et les jambes croisées à la manière orientale, il porte l'instrument sur ses genoux écartés et l'appuie contre sa poitrine pour avoir les deux mains libres. Il touche les cordes au moyen de deux petits plectres, *mizdrab*, de corne, de baleine ou de becs de plume, fixés dans des anneaux portés au pouce et au médius de chaque main. Le son du *qanûn* est fort, vibrant, avec une résonnance étouffée dans les notes graves. Le *santir*, aux cordes de métal, est plus aigu et rappelle la mandoline. Le joueur oriental manie son instrument avec vivacité, en répétant rapidement les notes, suivant un procédé cher de tout temps aux exécutants orientaux. Voir Fontanes, *Les Égyptes*, Paris, 1882, p. 356-357. Le *qanûn* a supplanté le santir dans presque tout l'Orient. Sauf à Mossoul, Bagdad, Damas, les musiciens des villes l'abandonnent aux exécutants populaires. Le *qanûn* de Damas est très grand, il a cent sept cordes quadruples, sauf la dernière qui est triple, et donne vingt-sept notes. Enfin les Persans ont gardé pour la musique de chambre le *santir*, qu'ils appellent *ceintour*. Il a soixante-douze cordes en cuivre jaune, que l'on touche avec des baguettes d'os ou de métal appelées *mezrabe*. Advielle, *La musique chez les Persans en 1885*, Paris, 1885, p. 12-13.

De l'Orient, le psaltérion, qui avait passé à Rome sous les empereurs, revint en Occident après les croisades. On l'appela *psaltère, saltère,* de son nom biblique. Les sculpteurs le mirent parfois aux mains du roi David. L'instrument oriental resta en vogue pendant tout le moyen âge. On en perfectionna successivement la qualité, le mécanisme, on en augmenta les dimensions. Le *Cymbel* hongrois en est une dérivation. Finalement l'adjonction de marteaux fixes dépendant d'un clavier fit de l'ancien instrument le piano moderne. Mais le psaltérion subsiste de nos jours sous la forme de la *Zither* allemande. J. Parisot.

1. PSAUMES (LIVRE DES), recueil de chants sacrés des Hébreux. Les livres historiques et prophétiques de la Bible en renferment un certain nombre; mais la plus grande partie de leurs chants religieux forme un recueil spécial désigné en hébreu sous le nom de סֵפֶר תְּהִלִּים, *Sêfér tehillîm,* Ψαλτήριον, *Psalterium,* en grec et en latin. La désignation hébraïque est transcrite Σφαρ θελλείμ, βίβλος ψαλμῶν dans le Canon origénien en tête du Commentaire d'Origène sur le Ps. i, t. xii, col. 1084, et « Sephar thallim, *quod interpretatur* Volumen Hymnorum » dans S. Jérôme, *Præf. ad Sophronium in Ps.,* t. xxviii, col. 1124. Dans le *Prologus galeatus,* t. xxviii, col. 553, le même Père l'appelle du nom de *David,* et ajoute : *quem quinque incisionibus et uno Psalmorum volumine comprehendunt.* La désignation du même livre est abrégée dans les références juives sous les formes תִּלִּים, תִּלִּי, *tillim* et *tilli.*

I. Place des Psaumes dans la Bible. — Ce livre se trouve communément dans la Bible hébraïque massorétique en tête des *Ketubim* ou *Hagiographes,* la troisième partie du recueil; saint Jérôme, dans son *Epist. ad Paulinum,* t. xxii, col. 547, le place de même; mais il n'en a pas toujours été ainsi; dans le *Prologus galeatus,* t. xxviii, col. 555, il le fait précéder de Job; la liste talmudique du traité *Baba bathra* le fait précéder de Ruth; les manuscrits hébraïques espagnols, des Chroniques ou Paralipomènes. Quant au mot mnémotechnique אֶמֶת, désignant par abréviation les livres poétiques selon les Hébreux, Job, Proverbes, Psaumes, il donne précisément le renversement de l'ordre des manuscrits d'Allemagne, suivi par l'édition imprimée actuelle. Les Septante placent le Psautier dans la seconde partie de la Bible, en tête des livres sapientiaux, mais là encore on ne trouve pas d'uniformité : l'*Alexandrinus,* par exemple, le rejette, avec les autres livres sapientiaux, après les prophètes, dans la troisième partie. La Vulgate Clémentine le place au contraire dans la seconde partie après Job. L'habitude des auteurs du Nouveau Testament de citer la Bible sous la formule *in Moysi, prophetis et psalmis,* Luc., xxiv, 44, permet de conclure que de leur temps ce livre était placé comme dans la Bible massorétique, en tête de la troisième partie.

II. Division des Psaumes en cinq livres. — Le Psautier se subdivise en cinq livres, terminés chacun par une doxologie indépendante du Psaume final, sauf pour le cl et dernier : xl, 14; lxxi, 18-20; lxxxviii, 53, et dans l'hébreu par une indication massorétique. Saint Jérôme dit dans son *Epist. ad Sophronium,* t. xxviii, col. 1123 : *Nos Hebræorum auctoritatem secuti et maxime Apostolorum qui semper in Novo Testamento Psalmorum librum nominant, unum volumen asserimus.* Mais parlant avec plus de précision dans son *Epist. xxvi ad Marcellam,* t. xxii, col. 431, il dit : *In quinque volumina Psalterium apud Hebræos divisum est;* également *Epist. cxl,* t. xxii, col. 1168, et dans le *Prolog. galeat.,* t. xxviii, col. 553 : *quinque incisionibus.* La plupart des Pères anciens mentionnent cette division du Psautier.

Le recueil total se subdivise en 150 morceaux, d'après l'hébreu actuel, le grec et la Vulgate : mais les anciens manuscrits hébreux n'étaient pas tous d'accord, certains n'en comptant que 149 ou même 147. La séparation des Psaumes n'étant pas indiquée dans les anciens textes hébreux, comme en témoigne encore Origène, et un bon nombre de Psaumes n'ayant pas de titre, les coupures ont été pratiquées quelquefois très arbitrairement, de sorte que, tout en arrivant au même total, l'hébreu d'une part, et les Septante et la Vulgate d'autre part, donnent des numérotations un peu différentes; l'accord se maintient de i à viii; ix de l'hébreu forme ix et x dans les versions; xi à cxiii de l'hébreu correspond à x-cxii des versions; cxiv et cxv de l'hébreu à cxiii des versions; cxvi de l'hébreu à cxiv et cxv des versions; cxvii à cxlvi de l'hébreu à cxvi-cxlv des versions; cxlvii de l'hébreu donne cxlvi et cxlvii des versions; enfin l'accord est rétabli de cxlviii à cl. En général donc l'hébreu l'emporte d'une unité sur les versions. La critique textuelle permet de constater que les coupures sont fautives en nombre de cas; on a souvent, dans l'original comme dans les versions, joint des fragments qu'il fallait séparer, par exemple cxliii, 1-11 et 12-15; on a plus rarement séparé des fragments qui auraient dû être réunis, par exemple xli et xlii. Les auteurs ecclésiastiques, appuyés sur certains manuscrits et sur les variantes des Actes, xiii, 33, ont souvent cité le Ps. ii : *Quare fremuerunt gentes,* avec la référence ἐν πρώτῳ ψαλμῷ. Origène, *Fragm. in Psalm.,* t. xii, col. 1100; S. Hilaire, *In Psalm.,* t. ix, col. 262, 264.

III. Noms des divers Psaumes. — Les Psaumes portent des noms différents, qui indiquent différents genres poétiques : celui du recueil entier est *Sêfér tehillîm,* bien rendu par saint Jérôme, *Liber hymnorum,* exactement « Livre des louanges (de Dieu) » : le Ps. cxlv (cxliv) est cependant le seul qui porte un pareil titre, *tehillâh,* αἴνεσις, *laudatio;* un titre plus ancien nous est donné pour une portion du recueil dans lxxi, 20, *tefillôt, orationes;* les Septante et la Vulgate ont dû lire *tehillot,* car ils traduisent *laudes* (*David filii Jesse*); exactement, « prières »; le nom le plus courant est מִזְמוֹר, *mizmôr,* ψαλμός, *psalmus,* c'est-à-dire : chant destiné à être accompagné par les instruments, ou simple poème lyrique : de là vient le terme ψαλτήριον, *psalterium,* détourné de sa signification première « d'instrument à cordes », pour signifier tout le recueil, le Psautier. En hébreu 57 Psaumes ont le titre de *mizmôr,* mais il y en a davantage dans les versions. On trouve aussi le titre de שִׁיר, *sir,* ᾆσμα, ᾠδή, *canticum, hymnus,* qui veut dire *chant,* xvii, xliv et xlv, souvent préposé (5 fois) ou postposé (8 fois) au terme *mizmôr,* et traduit alors *canticum psalmi* ou *psalmus cantici,* mais apparemment simple doublet provenant des variantes de différents manuscrits; à noter en outre spécialement la série des *sirê ham-ma'âlôt, canticum graduum,* ᾆσμα τῶν ἀναβαθμῶν ou ἀναβάσεων, « cantique graduel ou cantique des montées » (du pèlerinage liturgique à Jérusalem), de cxix-cxxxiii. Les titres désignent en outre 13 *maskil,* מַשְׂכִּיל, terme traduit en grec par les Septante σύνεσις et par Aquila ἐπιστήμων, par la Vulgate *intellectus* et *intelligentia,* par saint Jérôme *eruditio,* dans le sens du verset *psallite sapienter,* psaumes de forme artistique, beaucoup ayant des strophes et des refrains; 6 *miktam,* מִכְתָּם, en grec στηλογραφία, dans la Vulgate *tituli inscriptio,* la plupart munis d'une indication de mélodie, de l'air sur lequel il les faut exécuter; enfin 1 *siggayôn,* שִׁגָּיוֹן, le Psaume vii, traduit par les Septante simplement ψαλμός, par Symmaque et Aquila ἀγνόημα, ἄγνοια, par la Vulgate *psalmus* et par saint Jérôme *ignoratio,* sorte d'ode irrégulière analogue au dithyrambe avec vifs changements de rythme et de pensée. Voir tous ces noms. Il est à remarquer que la valeur précise de ces

termes techniques s'est vite perdue, on ne les rencontre plus guère dans le cinquième livre, et les Septante ne savent plus les traduire; les Pères de l'Église leur donnent des sens mystiques. Au point de vue de la forme, et abstraction faite des appellations anciennes, il faut distinguer les Psaumes à simple parallélisme, les Psaumes avec strophes, ceux avec refrain, et les Psaumes alphabétiques avec ou sans strophes.

IV. Origine et date des Psaumes. — 1° *Collections successives des Psaumes.* — L'origine (auteur et date) des Psaumes est assez difficile à préciser dès qu'on sort des opinions extrêmes, attribuant l'une tous les Psaumes à David, l'autre les renvoyant tous à l'époque qui suit le retour de la captivité. Théodoret, *Præfat. in Ps.*, t. LXXX, col. 862, se décide pour l'attribution générale des Psaumes à David; cette opinion, ajoute-t-il, est celle de la majorité des auteurs ecclésiastiques : mais Origène et toute son école sont d'avis différent; et c'est leur opinion qu'exprime saint Jerôme, *Epist. ad Sophron.*, t. XXVIII, col. 1123 : *Psalmos omnes eorum testamur auctorum qui ponuntur in titulis, David scilicet, Asaph et Idithun, filiorum Core, Eman Ezrahitæ, Moisi et Salomonis et reliquorum quorum Ezras uno volumine comprehendit* (*opera*). — D'autre part les additions évidentes datant de la captivité, telles que les deux derniers versets du *Miserere* et d'autres analogues, montrent bien que les Psaumes qui les ont reçues étaient d'origine notablement antérieure, et s'opposent à la composition récente du Psautier. La division du Psautier en cinq livres nous donne une chronologie approximative des Psaumes, pourvu qu'on n'oublie pas d'autre part que, pour des raisons diverses, les Hébreux ont pu insérer dans un recueil ancien un Psaume ou un fragment plus récent, ou inversement ajouter à une collection récente un poème plus ancien. — 1. Le premier livre et une portion du second semblent avoir formé le noyau primitif : les Psaumes y sont, par leur titre, attribués à David, ont généralement un caractère élégiaque ou méditatif personnel et non pas national, et trouvent une conclusion toute naturelle dans l'*explicit* ou note finale du Ps. LXXI, 20 : *Defecerunt laudes David filii Jesse.* Ce groupe n'est cependant pas d'une homogénéité parfaite, il renferme des Psaumes davidiques en deux recensions, jéhoviste et élohiste, tels que XIII et LII, XXXIX et LXX, et même un groupe lévitique XLI-XLIX; les Psaumes I et II sans nom d'auteur semblent aussi avoir été mis plus tard en tête du Psautier en guise de préface. — 2. Un second recueil a été superposé au premier, d'origine lévitique, formant le livre troisième : une tranche lévitique XLI-XLIX a même pénétré dans le livre deuxième, probablement par interversion des manuscrits; ce second recueil est nettement défini par les attributions d'auteurs, XLI-XLVIII les fils de Coré; XLIX et LXXII-LXXXII Asaph; LXXXIII-LXXXVIII les fils de Coré; par le choix des sujets généralement nationaux, cultuels ou dogmatiques, et par le style plus soigné, avec plus de recherches d'ornements poétiques, strophes et refrains, indications techniques et musicales. — Dans ces deux recueils composés des trois premiers livres, tout ce qui a trait à la captivité paraît sous forme d'antienne additionnelle, la royauté davidique avec sa perpétuité, l'inviolabilité du temple et de la cité sainte y sont nettement inculquées, par conséquent la composition en est antérieure à la première destruction de Jérusalem et à la captivité de Nabuchodonosor. — 3. Au contraire les quatrième et cinquième livres donnent l'impression d'une composition ou d'une compilation plus tardive : les allusions à la captivité paraissent non plus sous la forme d'additions, mais comme partie intégrante ou même sujet principal des Psaumes : le style en est aussi très différent, on y rencontre de ces longues énumérations ou des répétitions multiples, alignées souvent en groupe ternaire comme dans le cantique final de l'Ecclésiastique dans le texte hébreu, dans la Sagesse, dans le cantique deutérocanonique de Daniel; les indications techniques et musicales y font très communément défaut, la plupart des Psaumes sont anonymes, et les emprunts aux plus anciens y sont fréquents; la langue est plus teintée d'aramaïsme, *ki* pour *k*, pronom suffixe de la 2e personne du féminin singulier, שׁ pour אשׁר, pronom relatif : beaucoup ne sont que des compositions doxologiques à l'usage du culte public et privé, nourries de souvenirs historiques anciens, mais sans allusion aux événements contemporains. On y distingue même plusieurs petits recueils particuliers, les *Hallel*, le recueil des cantiques du pèlerinage ou Psaumes graduels, le Ps. CXVIII, recueil de strophes à la louange de la loi divine, et les séries d'*Alleluia*; l'ensemble forman un groupe plus considérable que les autres livres a éte partagé en deux par une doxologie finale apposée à la fin du Ps. CV; et l'on a obtenu ainsi cinq sections du Psautier, analogues aux cinq sections du Pentateuque et disposées à peu près dans leur ordre chronologique. L'origine du recueil remonte donc aux plus hautes époques de la monarchie juive, les plus beaux morceaux lévitiques étant de la période littéraire d'Ézéchias, l'exil et le retour correspondant au quatrième livre, le reste s'espaçant durant deux ou trois siècles postérieurs.

2° *Psaumes dits Machabéens.* — Certains Psaumes descendent-ils jusqu'à l'époque des Machabées? La plupart des auteurs modernes l'admettent volontiers; et le contexte de Psaumes tels que XLIII, LXXIII, LXXVIII, LXXXII, semble leur donner raison. Toutefois il faut se garder de trop presser la conséquence, car en somme l'histoire juive dans ses détails nous est peu connue; les livres historiques de la Bible ne procédant que par extraits incomplets ou par référence à des ouvrages qui ne nous sont pas parvenus, il nous est impossible de dire si les faits narrés par les Psalmistes sont ceux de la persécution d'Antiochus Épiphane, ou ne datent pas d'une autre époque, si les invasions égyptiennes, assyriennes et babyloniennes n'ont pas amené de grands massacres; nos renseignements historiques sur la période pré-exilienne tiennent en quelques pages, ceux de la période post-exilienne sont plus défectueux encore.

En outre, Renan a fait valoir contre les Psaumes machabéens des raisons qui ne manquent pas de solidité et que Davidson a repris dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. IV, p. 152-153, contre les exagérations évidentes de Hitzig, Olshausen et Cheyne : « (Des poèmes machabéens) subsistent-ils dans le recueil actuel des Psaumes? C'est un des points sur lesquels il est le plus difficile de se prononcer : l'âme d'Israël n'était pas changée, mais sa langue était changée, et nous croyons que des prières composées au temps d'Antiochus ne seraient pas si difficiles à discerner des prières classiques plus anciennes : le siècle n'était pas littéraire, la langue était plate et abaissée... » Il ajoute en note : « Les Ps. XLIV, LXXIV, LXXIX, LXXXIII surtout conviennent parfaitement à ce temps : mais après tout rien ne s'oppose à ce qu'ils soient plus anciens, les *'ănavîm* (fidèles) s'étant souvent trouvés dans des situations analogues. Ces Psaumes sont de la plus belle langue classique, du style le plus relevé, souvent pleins d'obscurités et de fautes de copistes. Or, la langue à l'époque des Machabées était extrêmement abaissée, et le génie poétique perdu, le style est plat, prolixe à la façon araméenne, n'offrant jamais aucune difficulté quand l'auteur ne fait pas exprès de contourner sa pensée... Le Psautier de Salomon, peu postérieur aux Machabéens, a-t-il jamais pu être confondu avec les Psaumes davidiques?... Le Psaume qui paraît le plus machabaïque, le Ps. LXXIV, est cité dans le premier livre des Machabées, VII, 16-17, comme un vieux texte

prophétique. » *Histoire d'Israël,* t. IV, p. 316-317. Driver, *An introduction to the Litterature of the O. T.,* Édimbourg, 1838, p. 388, bien qu'un peu moins affirmatif, fait des constatations analogues. On peut ajouter à ces raisons littéraires que les idées des rétributions ultra-terrestres et messianiques sont en tels progrès dans les Psaumes de Salomon qu'on ne peut supposer qu'ils soient de la même époque que les Psaumes canoniques. Quant à l'acrostiche *Simon* (Machabée) obtenu par les initiales du Psaume CIX, 1 *b*, 2, 3, 4, suivant les indications de G. Bickell, il est pour le moins fort arbitraire et n'est nullement établi.

Il semble donc que nous n'avons guère de Psaumes postérieurs au IIIe siècle avant J.-C. La traduction des Septante, dont le Psautier est absolument homogène, est déjà utilisée par I Mach., VII, 16; l'original hébreu est déjà employé Ps. CIV, 1-15; XCV; CV, 1, 47-48, par le rédacteur des Paralipomènes avec la doxologie finale du IVe livre, en transportant ce verset du sens original optatif, à une application à un passé historique, I Par., XVI, 8-36; or les Psaumes présentés comme les plus certainement machabéens sont antérieurs à cette doxologie finale.

V. AUTEURS DES PSAUMES. — La plupart des Psaumes — presque invariablement ceux des trois premiers livres, au contraire exceptionnellement ceux des deux derniers — portent en tête un nom d'auteur, David (73), Asaph (12), les descendants de Coré (11), Salomon (2), Héman (1), Éthan-Idithun (4), Moïse (1); la formule fréquente dans la Vulgate, *ipsi David,* doit être considérée comme un génitif, et n'est que la traduction de l'hébreu *le-David,* en grec, τοῦ Δαβίδ, *ipsius David;* l'hébreu laisse 50 Psaumes *orphelins,* c'est-à-dire sans nom d'auteur; les versions n'en ont qu'un nombre moindre, la Vulgate n'en compte que 35, car elles ont mis des auteurs à de simples fragments indûment séparés de leur contexte, cf. XLII, attribué à David, quoique formant la troisième strophe du Ps. XLI des fils de Coré. — Le fait qu'un bon nombre sont restés anonymes montre que les copistes n'ont pas donné des noms d'une façon arbitraire; une seconde observation, le style caractéristique de certains auteurs retrouvé d'une manière courante dans la plupart des morceaux qui leur sont attribués, par exemple le style élevé et souvent enflé des Psaumes d'Asaph, la perfection littéraire et poétique de ceux des fils de Coré, montre qu'il faut tenir compte de ces indications. Beaucoup sont originales ou du moins ont été placées très anciennement d'après des renseignements traditionnels; il y avait même des traditions divergentes, que l'on a recueillies simultanément dans certains exemplaires; ainsi s'expliquent les indications contradictoires trouvées surtout dans les versions grecques et latines, par exemple, CXXXVI, attribué à David et à Jérémie. Certains de ces noms doivent aussi être considérés plutôt comme familiaux que comme individuels, ce sont des noms de tribu ou d'école; ainsi Coré et Asaph sont-ils appliqués à des époques très différentes, au temps des luttes de Sennachérib et d'Ézéchias, et à celui de la conquête de la Palestine par Nabuchodonosor, Ps. LXXXII, XLIII, XLVIII, d'une part et d'autre part XLI, XLII, LXXIV, LXXIX, LXXXIV. Dans les cas douteux, le critique peut essayer, par les indices tirés du style, les renseignements historiques contenus dans le Psaume, les analogies de doctrine avec telle ou telle autre partie de la Bible, de préciser la date de la composition.

1° *David.* — Le roi David est le plus célèbre des Psalmistes et c'est pourquoi on a donné souvent son nom à la collection entière. L'absence de préoccupations politiques, la forme plaintive et élégiaque, le ton de pieuse mysticité d'un grand nombre de Psaumes attribués à David, en opposition avec le caractère de ce prince tel qu'il paraît se dégager des livres des Rois ou des Paralipomènes, sont les raisons qu'on allègue à l'encontre de la composition davidique; mais il faut se rappeler que l'énergie, la vaillance, et même la dureté à la guerre des Orientaux n'empêchent pas chez eux un sentiment de soumission, d'humilité, de confiance plus ou moins mystique vis-à-vis de la divinité : vis-à-vis de leurs dieux, les prières ou psaumes d'Assurbanipal et d'Asarhaddon ont également un ton plaintif des plus accentués qui forme grand contraste avec le récit qu'ils font ailleurs de leurs exploits. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient, les Empires,* p. 405; Knudtzon, *Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat,* p. 72-82; Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* p. 519; *Records of the Past,* new ser., p. XI-XIII. Il faut en outre se rappeler que nous n'avons des Psaumes qu'une rédaction liturgique, par conséquent parfois généralisée ou adaptée à des circonstances différentes, et nullement l'édition originale : par exemple le Psaume IX et X de l'hébreu, IX des Septante et de la Vulgate, en strophes alphabétiques dans la rédaction primitive, a été amalgamé avec un autre, d'un rythme différent et non alphabétique, à peu près par moitié : on conçoit que le caractère primitif ait dû en souffrir, bien qu'on ait retenu le titre de *Psaume de David.* Tout le monde reconnaît que les deux versets ajoutés au *Miserere* en changent notablement le caractère moral et historique, la finale supposant la destruction de Jérusalem et le grand prix attaché par Dieu aux sacrifices liturgiques, tandis que la fin primitive donne une impression différente. Le Ps. CXLIII *Benedictus* attribué par le titre à David, abrégé du Ps. XVII, peut avoir un noyau davidique, que l'addition des ℣. 12-15 transporte dans des conditions historiques toutes différentes. Sous des réserves analogues, si les deux premiers livres du Psautier n'avaient pas un noyau vraiment davidique, on ne comprendrait pas pourquoi, à une date très ancienne, on y aurait donné la finale : « (Ici) finissent les prières de David, fils d'Isaï, » Ps. LXXI, 18-19; que du recueil ainsi délimité ou de tout autre analogue le rédacteur du ch. XXII de II Reg. eût extrait le Ps. XVII comme document final, suivi de ses *novissima verba,* ch. XXIII, de style semblable à celui de beaucoup de Psaumes davidiques, et l'eût nommé lui-même *egregius psaltes Israël,* en hébreu : « aimable par les chants d'Israël. » Le rédacteur du règne de David dans les Paralipomènes I Par., XVI, 8-36, lui attribue de même les Ps. CIV, XCV, CV : tandis que le prophète Amos, VI, 5, dit des habitants de Samarie et de Jérusalem : *sicut David putaverunt se habere vasa cantici,* ou plus exactement d'après l'hébreu : *sicut David excogitant sibi vasa cantici;* les deux élégies conservées de lui sur la mort de Saül et de Jonathas et sur celle d'Abner ne suffisent pas à justifier toutes ces appréciations : la réputation littéraire de Salomon n'a pas suffi à lui faire attribuer plus de deux Psaumes, bien que les rédacteurs des Rois et des Paralipomèmes aient grandement glorifié son œuvre religieuse.

Ewald concluait, d'après le critérium très subjectif du goût, de l'originalité, de la vivacité et du coloris, de la dignité et de la noblesse des sentiments exprimés, à l'origine davidique des Ps. III, IV, VII, XI, XV (XIV), XVIII (XVII), XIX (XVIII), 1re partie, XXIV (XXIII), XXIX (XXVIII), XXXII (XXXI), CI (C) et d'un bon nombre de fragments. Cette liste n'est pas définitive; d'autant moins que certains de ces Psaumes ou fragments davidiques sont répétés, ou abrégés, ou développés, dans d'autres parties du Psautier. Renan estime ancienne et davidique par exemple la strophe LX-LIX, 8 (14), répétée dans le Ps. CVIII (CVII). Noldeke tient pour authentique le Ps. XVIII (XVII) abrégé dans CXXXI : or, la longueur extrême du premier Psaume, la description du secours de Dieu sous l'allégorie d'une théophanie accompagnée

de tempête et de tremblement de terre, sembleraient plutôt faire incliner à un jugement contraire : mais il ajoute, sans qu'on puisse vraiment le contredire : « Connaissons-nous donc si exactement le style de David? Est-ce qu'un chant de fête, composé peut-être par un vieillard, doit reproduire le style concis et simple d'une œuvre de jeunesse comme l'élégie sur Saül et Jonathan? » Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'A. T.*, trad. H. Derenbourg et J. Soury, Paris, 1873, p. 185-186; Driver, *op. cit.*, p. 379, 385. Enfin il est certain que le culte se développa en même temps que la royauté, sous David et Salomon, et aussi sous l'influence extérieure égyptienne et phénicienne, peut-être aussi dès lors assyrienne ou babylonienne; il dut donc y avoir des chants religieux analogues à ceux de l'Égypte et de l'Assyrie, et il n'est pas vraisemblable qu'on les ait laissés de côté plus tard.

Il faut reconnaître par contre que ces traditions anciennes de l'époque davidique ont pu occasionner plus d'une attribution arbitraire, et même évidemment erronée : par exemple les manuscrits utilisés par les Septante ont attribué, comme d'ailleurs aussi la Vulgate, une composition davidique au Ps. XLII, *Judica me,* qui n'est qu'une strophe détachée du Ps. précédent non davidique; cf. aussi Ps. CXXXVII, *Super flumina Babylonis.* Inversement le Ps. CXXIV, *Nisi quia Dominus erat in nobis,* porte dans l'hébreu une attribution davidique, que les Septante et la Vulgate ont justement laissée de côté, apparemment pour nous montrer ce qu'il fallait faire en présence du caractère si évidemment post-exilien d'un tel morceau ou de tout autre analogue.

2° *Les fils de Coré.* — La série attribuée aux « Fils de Coré » comprend 11 Psaumes en deux groupes XLI (XLII) (avec XLII (XLIII); XLIV (XLIII) jusqu'à XLVIII (XLIX), puis LXXXIII (LXXXIV) jusqu'à LXXXVII (LXXXVIII) à l'exception de LXXXV (LXXXVI); ce sont les plus beaux morceaux du Psautier, distingués par leur simplicité, leur délicatesse, leur forme à la fois étudiée et parfaite au point de vue poétique, d'une strophique très régulière et avec emploi fréquent et heureux du refrain : au point de vue des sentiments on y distingue un grand amour du Temple et de la cité sainte. La tradition rattachait l'origine de cette famille au Coré du désert; leur activité littéraire fut marquante durant la période d'Ézéchias et jusqu'après le retour de la captivité, comme le montrent les allusions historiques de leurs Psaumes : leurs idées théologiques ou messianiques sont analogues à celles d'Isaïe : voir par exemple Ps. LXXXVI (LXXXVII) et Isaïe, XIX, 19-25; leurs fonctions dans le Temple sont indiquées dans les livres historiques depuis David jusqu'à la restauration d'Israël, gardiens des portes du temple, I Par., IX, 19; XXVI, 1-19; puis chantres. II Par., XX, 19.

3° *Asaph.* — Douze Psaumes portent l'indication « Asaph » et sont par conséquent aussi de l'école lévitique : XLIX (L) et LXXII (LXXIII) jusqu'à LXXXII (LXXXIII). Sous ce nom comme sous le précédent se cache une famille de lévites dont l'activité littéraire s'espace sur plusieurs siècles : par exemple LXXXII (LXXXIII) appartient à l'époque de la lutte contre l'Assyrie; LXXIII (LXXIV) et LXXVIII (LXXIX) à l'invasion babylonienne; ce sont toujours des Psaumes nationaux, et non personnels : le style, moins parfait que ceux des Fils de Coré, est communément d'une grande autorité et d'une grande véhémence, qui approche souvent du sublime, mais qui aussi le dépasse quelquefois; ils renferment beaucoup d'allusions à l'histoire et aux vieux souvenirs d'Israël, et d'imitations des allégories des prophètes : voir par exemple la belle allégorie de la vigne LXXIX (LXXX). Leur langue recherchée a été souvent mal traduite par les Septante et la Vulgate. Voir ASAPH, t. I, col. 1056.

4° *Éthan.* — Éthan, auteur du Psaume LXXXVIII (LXXXIX), est peut-être par une faute de transcription ou de lecture de l'*aleph* initial, le même qu'Idithun auteur de XXXVIII (XXXIX), LXI (LXII), LXXVI (LXXVII). Voir ces noms. Ces Psaumes sont par conséquent aussi d'origine lévitique, et très beaux; voir par exemple LXXXVIII (LXXXIX) élégie messianique sur la dynastie de David, en en séparant les ℣. 6-19, qui forment un Psaume différent et fort beau, également inséré dans le premier.

5° *Salomon, Moïse, Psaumes anonymes.* — Salomon est donné comme auteur des Psaumes LXXI (LXXII) et CXXVI (CXXVII) : cette dernière attribution est plus que contestable. Le Psaume de la vieillesse LXXXIX (XC) est attribué à Moïse, mais saint Augustin, *In Ps. LXXXIX,* t. XXXVII, col. 1141, en disait déjà : *Non enim credendum est ab ipso omnino Moyse istum Psalmum fuisse conscriptum,* et il en donne pour raison que s'il eût eu cette origine, on l'eût joint au Pentateuque. Saint Jérôme, *Epist. CXL ad Cyprianum,* t. XXII, col. 1167, admet l'origine mosaïque de ce Psaume et des dix suivants, où il est cependant parlé de choses bien postérieures et même de Samuel. Ps. CXVIII, 6. Les versions ajoutent encore des noms d'auteurs à quelques Psaumes; mais ces additions sont généralement fort arbitraires. Il reste plusieurs Psaumes anonymes, comme on l'a vu plus haut. Quelques-uns des plus beaux du Psautier sont compris dans cette catégorie, tels que CIII-CIV, tableau de la création, et CVI-CVII, action de grâces pour le retour de la captivité; la plupart se trouvent dans les deux derniers livres du recueil.

VI. INDICATIONS HISTORIQUES, LITURGIQUES ET TECHNIQUES DES TITRES. — 1° *Indications historiques.* — Les titres ajoutent quelquefois au nom de l'auteur des indications de circonstances historiques. Elles semblent n'être plusieurs fois que des conjectures du recenseur; le contenu ne les justifie pas toujours: un mot a quelquefois suffi pour qu'on rattachât tout un Psaume à la vie de David. Par exemple Ps. III, quand David fuyait devant Absalom son fils; VII, à l'occasion des paroles de Chusi le Benjamite; XXXIII(XXXIV), quand David contrefit l'insensé en présence d'Abimélech; LI(LII), quand Doëg l'Iduméen vint dire à Saül que David était chez Achimélech; LIII (LIV) quand les Ziphéens vinrent dire à Saül : « David est caché parmi nous; » LV (LVI), quand les Philistins le saisirent à Geth; LIX(LX), à l'occasion de la guerre contre les Syriens de Mésopotamie et de Soba, etc. Dans ce dernier cas, par exemple, il est question des Philistins, des Iduméens comme encore à vaincre, et nullement des Syriens; dans le Psaume LXII (LXIII), la mention repose sur le ℣. 2, *in terra deserta et invia et inaquosa,* qui est lui-même vraisemblablement pour *sicut terra... inaquosa, sic in sancto apparui tibi,* « comme » étant à restituer au lieu de « dans ».

2° *Indications liturgiques.* — D'autres additions sont des indications liturgiques remontant à l'emploi des Psaumes dans le Temple. dans le culte public ou dans le culte privé : XXIX(XXX) pour la dédicace du Temple; XCI(XCII) pour le jour du sabbat; de CXIX(CXX) jusqu'à CXXXIII(CXXXIV) cantique des montées ou du pèlerinage à Jérusalem, *canticum graduum;* XXXVII(XXXVIII) et LXIX(LXX) pour la commémoraison (des bienfaits), *in rememorationem;* CXIX(C), pour (le sacrifice d') action de grâces, *in confessione.* Les Septante et la Vulgate en ont d'autres encore : XCV, pour la reconstruction du Temple après la captivité, *quando domus ædificabatur post captivitatem;* XCII, *quando fundata est terra;* XXXVII, *de sabbato;* XXIII le lendemain du sabbat, *prima die sabbati;* XLVII, *secunda sabbati,* le second jour de la semaine; XCII, *quarta sabbati,* le quatrième jour; XCII, *in die ante sabbatum, quando fundata est terra,* la veille du sabbat, le jour où fut achevée (la création) de la terre. Les Septante, la Vulgate et aussi le Syriaque contiennent également des indications de circonstances historiques ou une seconde série de noms d'auteurs inconnus à l'hébreu actuel, et généralement

peu soutenues par le contexte : Septante, (*Psalmus David*) *filiorum Jonadab et priorum captivorum;* CXXXVI, de David et de Jérémie; LXIV, *Jeremiæ et Ezechielis populo transmigrationis, cum inciperent exire;* CXI, *reversionis Aggæi et Zachariæ,* en tête du *Beatus vir* qui n'a aucun rapport à la sortie d'exil; CXXV, *Canticum ad Assyrios,* qui semble au contraire une note marginale bien appropriée; XXVI, *David priusquam liniretur;* XXVIII, ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ ἐξοδίου σκηνῆς, *in consummatione tabernaculi,* etc.

3° *Indications techniques.* — Ils contiennent encore des indications techniques, poétiques ou musicales; par exemple l'espèce particulière de chaque Psaume : *mizmôr, šir, maskîl, miktam, siggâyôn, tefillâh; šir yedidôt.* Voir col. 808.

Quant à la mélodie ou air connu indiqué, nous trouvons les formules suivantes : *almûṭ labbên,* ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ Υἱοῦ, *pro occultis Filii,* c'est-à-dire sur l'air *'almûṭ labben* (peut-être : *la pâle mort*), Ps. IX ; *'al 'ayyélét haš-šaḥar,* ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς, *pro susceptione matutina,* sur l'air : « la biche de l'aurore »; Ps. XXI(XXII), *'al-yônaṭ 'êlém reḥôqîm,* ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου, *pro populo qui a sanctis longe factus est,* sur l'air : « colombe des lointains térébinthes »; Ps. LV(LVI), *'al-tašḥêt,* μὴ διαφθείρῃς *ne disperdas,* sur l'air : « ne détruis pas », Ps. LVI(LVII) jusqu'à LVIII(LIX); *'al-šûšan 'êdûṭ,* τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι, *pro iis qui immutabuntur* (*adhuc*), sur l'air : « lis, témoin de... » Ps. LIX(LX), ou encore avec variante *šôšannîm* XLIV(XLV), LXVIII(LXIX), LXXIX(LXXX). Il faut y ajouter quelques autres indications qui ont un sens vraisemblablement analogue, *'al-'ălâmôt,* ὑπὲρ τῶν κρυφίων, *pro arcanis,* c'est-à-dire *super puellarum* (*vocem* ou *modulum*), sur (l'air) : « Jeunes filles... » ou « pour voix de jeunes filles, de soprani », Ps. XLV (XLVI); *'al-gittîṭ,* ὑπὲρ τῶν ληνῶν, *pro torcularibus,* « sur la Géthéenne », sur la (lyre ou le ton) de Geth, ville philistine où résida David durant la persécution de Saül, Ps. LXXX (LXXXI) et LXXXIII (LXXXIV); *'al-maḥălaṭ,* ὑπὲρ Μαελέθ, *pro maeleth,* sur un air ou un instrument de musique dont on ignore la nature, peut-être la flûte qui guide le chœur, ce qui s'accorde assez bien avec la traduction d'Aquila, ἐπὶ χορείᾳ, et de saint Jérôme (*su*)*per chorum;* Ps. LII(LIII) et LXXXVII(LXXXVIII), voir MAELETH, t. IV, col. 537; *be-neginôt,* ἐν ψαλμοῖς, sans doute pour ἐν ψαλτηρίοις : Vulgate : *in carminibus;* saint Jérôme : *in psalmis,* sur les « psaltérions », sur les « instruments à cordes », Ps. IV; *'él han-neḥîlôt,* Septante ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης, Vulgate : *pro ea quæ hæreditatem consequitur,* saint Jérôme : *super hæreditatibus,* c'est-à-dire « sur les flûtes », Ps. V; voir ces mots, *'al-haš-šeminit,* ὑπὲρ τῆς ὀγδόης, *pro octava,* c'est-à-dire pour « la lyre à huit cordes » (ou peut-être « à l'octave » si l'on admet pour les anciens orientaux une échelle musicale semblable à la nôtre), Ps. VI. Enfin la plupart de ces indications ou rubriques sont adressées à un lévite ou officiant dont le nom hébreu est *menasseaḥ,* terme rendu par les Septante : Εἰς τὸ τέλος, par la Vulgate, *In finem,* par saint Jérôme : *Victori,* et qui doit être traduit par « Au maître de chœur ». Voir CHEF DES CHANTRES, t. II, col. 645. On a remarqué que tous ces termes techniques étaient déjà devenus inusités lors de la rédaction des deux derniers livres du Psautier; il furent même totalement incompris des Septante, qui les traduisirent en les décomposant ou en les remplaçant par des termes de prononciation semblable mais de sens très différent, pris dans le vocabulaire qui leur était familier; de sorte que les premiers interprètes des Psaumes et les Pères de l'Église, ne trouvant dans ces titres que des mots incompréhensibles, abandonnèrent le sens littéral pour chercher des explications allégoriques plus ou moins étranges, telles que l'explication de saint Ambroise : *In Luc.,* V, c. 6, t. XV, col. 1649 : *Pro octava enim multi inscribuntur Psalmi... spei nostræ octava perfectio est;... octava summa virtutum est.* Tous les autres termes analogues sont expliqués de même, en y cherchant des sens dogmatiques, mystiques ou moraux. Origène voyait dans les titres des Psaumes « la clef pour en pénétrer le sens, » mais il avouait ensuite que « les clefs avaient été mélangées et qu'il était devenu fort difficile de retrouver celle qui donnait entrée dans chacun des Psaumes. » *In Ps. I,* n. 3, t. XII, col. 1080. D'après l'analyse que nous en avons donnée, ce sont des indications littéraires, poétiques, musicales et liturgiques, de date suffisamment ancienne mais qui méritent vérification; on peut les comparer aux rubriques du bréviaire et du missel. Saint Thomas d'Aquin, *In Psalm. VI, Opera omn.,* Parme, 1863, t. XIV, p. 163, reconnaît qu'elles ne remontent pas aux auteurs des Psaumes : *Sciendum est quod tituli ab Esdra facti sunt.* Par conséquent on ne peut les considérer comme nécessairement inspirées. L'Église ne les a jamais regardées comme faisant partie intégrante des Psaumes; dom Calmet, *Sur les titres des Psaumes,* dans le *Commentaire littéral, Psaumes,* t. I, p. XXXIV, 1713; Noël Alexandre, *Histoire de l'Anc. Testament,* diss. XXIV, a. I, q. 1, ont nié leur inspiration. Certains d'entre ces titres ont même été ajoutés aux Septante par une main chrétienne, pour passer de là dans la Vulgate, et même dans l'Éthiopien, comme Ps. LXV, ψαλμὸς ἀναστάσεως, *Psalmus Resurrectionis;* enfin la Peschito les a généralement rejetés et remplacés par des indications chrétiennes : ainsi en tête du Ps. CIX, *Dixit Dominus,* nous lisons : *De solio Domini deque virtute ejus gloriosa : et prophetia de Christo et victoria de hoste.*

VII. CARACTÈRE DES PSAUMES; LEUR SUPÉRIORITÉ PAR RAPPORT AUX CHANTS RELIGIEUX DES AUTRES PEUPLES ORIENTAUX. — Le Psautier est évidemment un recueil d'hymnes, de prières, de méditations et même de compositions didactiques, histoire, dogme, prophétie, morale; il appartient à la poésie lyrique, et les Psaumes hébreux peuvent être comparés, quoique infiniment supérieurs quant au fond et généralement aussi quant à la forme, aux psaumes assyriens ou babyloniens, conservés dans les textes cunéiformes; aux chants religieux de l'Égypte, papyrus ou monuments; aux Gâthâs de l'Avesta et aux Védas de la littérature sanscrite. Bien que les sections ou coupures pratiquées entre les Psaumes ne soient pas toutes certaines, les titres maintenus dans le texte nous montrent que la plupart sont des poèmes de peu d'étendue — à part le Ps. CXVIII(CXIX) qui est plutôt un recueil de maximes de morale religieuse, groupées en strophes alphabétiques — les uns servant à la récitation et au culte publics, les autres à la lecture ou récitation privée : les uns étaient destinés à louer Dieu dans le Temple, dans les assemblées religieuses, comme le *Confitemini Domino,* les autres à la prière privée tels que le *Miserere mei;* d'autres aux cérémonies religieuses, tels que l'*Exurgat Deus,* Ps. LXVIII; d'autres à l'instruction d'Israël, comme les *Confitemini,* CIV et CV (CV et CVI); beaucoup devaient leur origine à un événement particulier et se récitaient dans des circonstances analogues.

D'autres instruisaient Israël de son passé et de l'avenir que lui prédisaient les prophètes : il y a en outre un grand nombre de Psaumes de caractère individuel, relatifs à toute sorte d'épreuves, maladie, persécution, calomnies, vieillesse, etc. C'est une exagération évidente que celle de Reuss qui voit partout des Psaumes nationaux, où Israël est toujours caché sous la personnification du Psalmiste; bien qu'il soit suivi par la plupart des critiques contemporains, tels que Duhm, Cheyne, Smend, il suffit de s'en tenir au texte de Psaumes tels que III, IV, VI, et même XXI(XXII) ou autres semblables pour se persuader du contraire, l'auteur y parlant de circonstances personnelles qu'on ne peut

évidemment appliquer à Israël, son « père », sa « mère », sa « naissance », son « vêtement », etc. ; il y a cependant certains Psaumes primitivement individuels qui sont devenus ensuite des Psaumes nationaux, soit par simple accommodation, soit même grâce à des changements ou des modifications pratiquées dans le texte primitif : le Ps. IX(X) en est un exemple caractéristique.

VIII. Forme poétique des Psaumes. — Leur caractère poétique, non seulement quant au fond, mais encore quant à la forme, est absolument évident, et si les Psautiers du temps d'Origène ont pratiqué la *scriptio continua*, source de mauvaises lectures et de fausses coupures fréquentes, à l'origine et pour la psalmodie primitive, la séparation des vers et des strophes a dû être conservée, comme elle l'était dans la poésie assyrienne et les papyrus égyptiens. Les déplacements du *sélah*, διαψαλμα, qui indique la strophique dans beaucoup de Psaumes, et qui a été parfois copié un vers trop haut ou un vers trop bas, ne peut avoir d'autre origine qu'un texte hébreu où les vers étaient séparés ligne par ligne. Beaucoup de manuscrits grecs anciens ont tâché de reconstituer la disposition primitive. Le parallélisme qui constitue l'essence de la poésie hébraïque rendait cette reconstitution relativement facile. Voir Poésie hébraïque, t. III, col. 489. Il y a cependant dans les Psaumes des endroits dont la forme poétique est très peu accentuée, et où le parallélisme est peu régulier, tels que le Ps. I ; d'autres où les copistes lui ont fait subir des altérations en supprimant ou en ajoutant un membre, comme Ps. VIII, 3 *b. c.;* enfin certains Psaumes ont été composés en rythme ternaire, et l'habitude de mettre deux membres du parallélisme par verset, les a rendus totalement méconnaissables, comme XCII (XCIII) où il faut rétablir ainsi les versets :

Etenim firmavit orbem terræ...
    Parata sedes tua ex tunc,
    A sæculo tu es.
Elevaverunt flumina, Domine,
    Elevaverunt flumina vocem suam,
    Elevaverunt flumina fluctus suos ;
A vocibus aquarum multarum
    Mirabiles elationes maris,
    Mirabilis in altis Dominus ;
Testimonia tua credibilia facta sunt nimis,
    Domum tuam decet sanctitudo, Domine,
    In longitudinem dierum.

Le parallélisme sous ses différentes formes, synonymique, antithétique, synthétique, produit naturellement en hébreu l'égalité du nombre des mots et par conséquent un rythme facilement perceptible. Sur le vers hébreu, voir Hébraïque (Langue), t. III, col. 490. Mais il faut noter que dans les Psaumes la régularité du vers est loin d'être constante et absolue : parce que les règles n'en étaient pas peut-être exactement fixées, bien connues ou bien observées, et parce que les copistes ne nous ont pas toujours conservé fidèlement le texte. Cf. Ps. XVIII (XVII), XVI (XCV), CV (CIV), avec II Sam. Reg., XX, 2-51, et I Par., XVI, 8-36. Bien qu'entre ces passages il y ait un grand nombre de divergences, il faut constater néanmoins qu'elles n'ont qu'une influence fort restreinte au point de vue rythmique et de la poésie. D'ailleurs on ne peut guère supposer dans les Psaumes des altérations prosodiques très nombreuses ni très graves durant la période ou le Psautier demeura partie intégrante de la liturgie juive, ou élément principal des chants d'Israël : par conséquent toute théorie sur la poésie hébraïque qui suppose trop d'altérations et exige de trop fréquents remaniements du texte doit être considérée comme suspecte.

Le caractère lyrique des Psaumes, l'usage où l'on était de les chanter couramment, amène à supposer dans un grand nombre l'existence de strophes : il en est cependant où l'on ne découvre aucune strophique, tels le Psaume moral CXII (CXI), *Beatus vir,* les Psaumes historiques CXI (CX), *Confitebor,* LXXVIII (LXXVII), *Attendite, popule meus.* D'autres ont plutôt des divisions logiques que des strophes proprement dites, l'égalité des fragments n'étant que très approximative ; mais dans le plus grand nombre on découvre une strophique très intentionnelle, reconnaissable au développement égal attribué à chaque pensée du Psaume, souvent même cette strophique est accusée par des indications spéciales, l'alphabétisme en tête de chaque strophe ou de chaque vers, le nom de Jéhovah, placé dans chaque premier vers, ou au contraire le terme technique *sélah,* διάψαλμα (voir Sélah), ou la présence d'un refrain à la fin de chaque strophe.

La division la plus simple, et probablement la plus ancienne, est le partage du Psaume en deux parties, la *strophe* et l'*antistrophe,* sorte de parallélisme qui oppose non pas vers à vers ou membre à membre, mais tableau à tableau dans un même poème : ainsi le Ps. I donne successivement le sort du juste et celui du méchant ; le Ps. XVI (XV) le choix de Jéhovah comme Dieu unique, puis les heureuses conséquences de ce choix ; le Ps. XIX (XVIII) la lumière physique, puis la lumière morale ; le Ps. XXII (XXI) la souffrance du Serviteur de Jéhovah, puis l'action de grâce pour sa délivrance, etc. Cette habitude de joindre la strophe et l'antistrophe pousse même à juxtaposer et à réunir totalement quelquefois deux Psaumes primitivement distincts, par exemple on juxtapose les deux Psaumes royaux XX (XIX) et XXI (XX), *Exaudiat te Dominus* et *Domine in virtute tua;* on réunit dans l'hébreu CXV (CXIV) *Dilexi quoniam exaudiet* et *Credidi propter quod locutus sum.* Et même dans les Psaumes d'une strophique plus étudiée, on maintient la division générale en deux parties, Ps. XIX (XVIII), *Cæli enarrant gloriam Dei;* XLV (XLIV), *Eructavit cor meum.* Avec ou sans cette division binaire très fréquente, on trouve souvent des strophes moins longues et plus nombreuses de différents modèles, quelquefois avec de légères différences de longueur dont la responsabilité incombe à l'auteur primitif ou bien au copiste ; il est évident par exemple que le Ps. II, *Quare fremuerunt gentes,* se subdivise en quatre strophes d'une égalité approximative : révolte des nations, réponse de Jéhovah, consécration du Messie, conclusion du Psalmiste ; au contraire le Ps. III, *Domine, quid multiplicati sunt,* se divise naturellement en quatre strophes égales marquées en hébreu et en grec par les termes *sélah* et διάψαλμα. La strophe la plus ordinaire se compose de quatre membre parallèles deux à deux : Ps. XXIV (XXIII), A et B ; XXXIII (XXXII), CXIV (CXIII) *In exitu* jusqu'à *Non nobis,* etc. On trouve moins fréquemment la strophe de huit membres parallèles : Ps. XVIII (XVII), XXXII (XXXI), etc. La strophe de seize membres est d'un emploi très rare à cause de sa longueur : voir Ps. CXIX (CXVIII) qui est plutôt un recueil de maximes sur la loi de Dieu enchaînées par ordre alphabétique qu'un Psaume véritable. — Le rythme ternaire a donné naissance à la petite strophe de trois membres : Ps. XCIII (XCII), et CXXXVI (CXXXV) à la strophe de six membres ; Ps. XXII (XXI) ; XLVI (XLV) ; Ps. CXV *b, Non nobis; Domine, non nobis,* dans l'*In exitu;* CXVIII (CXVII), etc. ; enfin à la strophe de douze membres, dont le modèle le plus achevé est le Ps. CXXXIX (CXXXVIII), *Domine, probasti me.* — On rencontre aussi, mais fort rarement, une strophe de dix membres parallèles : Ps. CXXXII (CXXXI), *Memento Domine David.*

Un bon nombre de Psaumes, ceux surtout destinés au chant public, font usage du refrain. Dans les cas les plus simples il paraît seulement au commencement et à la fin du Psaume, et alors c'est plutôt une sorte de cadre donné au poème qu'un refrain véritable, Ps. VIII ;

CIII (CII), CIV (CIII); souvent le refrain est répété régulièrement après chaque strophe : Ps. XLII (XLI) en y joignant le suivant qui en donne la dernière strophe; XLVI (XLV) en rétablissant le refrain supprimé après le ℣. 4, *Dominus virtutum nobiscum; susceptor noster Deus Jacob;* XLIX (XLVIII) *homo cum in honore esset non intellexit;* CVII (CVI) refrain modifié après chaque strophe : *clamaverunt ad Dominum... Confiteantur Domino misericordiæ ejus...;* CXVI *b* (*Credidi*), *vota mea reddam...* etc. Dans le seul Psaume CXXXVI (CXXXV) le refrain *quoniam in æternum misericordiæ ejus* est actuellement répété après chaque vers : comparer CXVIII (CXVII) qui se chantait peut-être de même. Le même verset servait de répons et était repris par tout le chœur dans les solennités religieuses. I Par., XVI, 41; I Esd., III, 11.

Enfin un certain nombre de Psaumes rentrent dans la catégorie des poèmes alphabétiques. Voir ALPHABÉTIQUES (PSAUMES), t. I, col. 416. Dans ce cas chaque vers, chaque strophe ou chaque distique, commence successivement par chacune des lettres de l'alphabet : ce genre d'acrostiche, que la poésie dédaigne chez nous, est hautement prisé au contraire par les poètes arabes ou syriaques, qui recherchent en ce genre les plus extraordinaires complications. Voir R. Duval, *Ancienne littérature syriaque,* p. 26-28. On serait porté à attribuer aux Psaumes alphabétiques une date récente : mais la présence de ces poèmes dans Nahum et les Lamentations prouve qu'ils étaient goûtés même des anciens Hébreux. On pourrait supposer aussi que les Psalmistes s'en servent pour grouper des versets qui n'ont pas entre eux d'enchaînement logique bien étroit : cette explication est admissible pour le *Beati immaculati in via,* CXIX (CXVIII) et d'autres semblables; mais les Lamentations et le début de Nahum ne manquent pas d'unité et n'avaient pas besoin de ce lien factice : dans certains cas il brise même la suite logique ou la chronologie, comme dans le Ps. CXI (CX) où il bouleverse la série régulière des événements de la sortie d'Égypte et du séjour au désert. Saint Jérôme l'avait déjà signalé, *Epist.* XXX *ad Paulam,* t. XXII, col. 442; suivant le goût de son temps il voit à chaque lettre une raison mystique ou allégorique qu'il explique dans *Epist.* XXX, t. XXII, col. 443. Harre s'en est servi pour les études de la poésie hébraïque, comme le rapporte Lowth, *De sacra poesi Hebræorum,* édit. Rosenmüller, 1821, p. 39, 365, 629; et Koester pour l'étude des strophes hébraïques *Die Strophen und der Parallelismus der hebräischen Poesie,* dans *Studien und Kritiken,* 1831, p. 40. — Dans le Ps. IX-X, Vulgate, IX de l'hébreu, chaque strophe de deux vers ou quatre membres commence successivement par une des lettres de l'alphabet hébreu, mais les strophes manquantes ont été remplacées par d'autres non alphabétiques : ד, ה, כ, מ, נ, ס, ע, פ, צ. Les Ps. XXV (XXIV) et XXXIV (XXXIII) sont semblables, une lettre par vers, avec addition au poème d'une antienne non alphabétique relative aux épreuves d'Israël; Ps. XXXVII (XXXVI) une lettre tous les deux vers; CXI (CX) et CXII (CXI) une lettre pour chaque hémistiche; CXIX (CXVIII), chaque lettre répétée huit fois en tête des huit vers de chaque strophe : noter en outre que dans chaque strophe la loi de Dieu est désignée par huit termes synonymes, que chaque strophe ramène dans un ordre différent; enfin Ps. CXLV (CXLIV), une lettre par vers. Les irrégularités qui se remarquent — à part l'interversion de ע et פ qui est ancienne et se rencontre déjà dans les Lamentations — sont de date postérieure, et proviennent d'altérations, de suppressions et d'additions au texte : à noter la perte du נ dans le Ps. CXLV texte hébreu, alors que le verset correspondant est conservé dans les Septante, la Vulgate et le syriaque. D'autres Psaumes ont un alphabétisme incomplet, le premier mot y commence par *aleph* et le dernier commence ou finit par *thav,* peut-être pour indiquer que le poème est complet et qu'il n'y a rien à y ajouter, qu'il comprend depuis la première lettre jusqu'à la dernière; tels sont I, V, LXX (LXIX), LXXIX (LXXVIII); CXII (CXI) commence aussi par *asré* et finit par *tobed* comme le Ps. I.

Il faut enfin noter comme derniers ornements accessoires la *rime, assonance, monorime :* III, rime proprement dite; CXXI (CXX) assonance en *a,* CXXIV (CXXIII) assonance en *nu;* CXXXII (CXXXI); CXLIII (CXLII); — le *rythme graduel* ou gradation qui prend la finale d'un vers pour en faire le commencement du vers ou de l'hémistiche suivant, dont on trouve un modèle dans Isaïe, XXVI, 1-9, et une imitation dans le début du IV[e] Évangile; Exemple : Ps. CXV (*Non nobis Domine*).

> nequando dicant gentes :
> ubi est *Deus* eorum?
> *Deus* autem noster in cælo...
> Benedicti vos a Domino
> Qui fecit *cælum et terram*
> *Cælum cæli* Domino,
> Terram autem dedit filiis hominum.

Cette construction avait pour résultat de faciliter la mémoire : aussi la retrouve-t-on fréquemment dans les Psaumes de caractère populaire, spécialement les Cantiques du pèlerinage CXX-CXXXIV, nommés psaumes graduels, *canticum graduum, sir ham-ma'alôt.* Les *jeux de mots,* formant dans la poétique orientale un ornement très recherché, se retrouvent naturellement aussi dans les Psaumes; par exemple : *ire'û ve-irâû, videbunt* (*multi*) *et timebunt,* XL (XXXIX), 4; LII (LI), 8; *videbunt* (*justi*) *et timebunt,* XL (XXXIX), 18; *'ani 'ani, miser* (*sum*) *ego,* LXIX (LXVIII), 30; LXX (LXIX), 6, etc. Voir JEUX DE MOTS, t. III, col. 1525.

IX. CONTENU ET DOCTRINE DES PSAUMES. — *1. SUJET DES PSAUMES.* — Il est impossible de donner une classification logique des Psaumes, un seul touchant souvent à des sujets fort divers, ainsi le Ps. I nous donne le sort du juste et celui de l'impie; XIX (XVIII) la lumière matérielle et la loi de Dieu; XXIV (XXIII) portrait du juste et cérémonie religieuse XXXIII (XXXII) invitation à louer Dieu, sa justice, sa puissance créatrice, châtiment des nations, triomphe final du juste; LXXXIX (LXXXVIII) promesses de Dieu à David, puissance infinie de Dieu, sa fidélité à son peuple, promesses de perpétuité à la race davidique, ses abaissements, prière en sa faveur. Quoi qu'il en soit *Dieu,* son infinité, sa puissance, sa justice, sa miséricorde, en face de l'*homme,* sa dépendance, sa faiblesse, ses fautes, ses épreuves, son besoin du secours divin, les dons divins qu'il a reçus et ceux qu'il réclame, tout cela forme le sujet général du Psautier, soit comme *contemplation,* soit comme *louange,* soit dans un but de *prière,* et presque toujours sous la forme d'un entretien *personnel* du psalmiste avec Dieu ou sous la forme d'un hymne *liturgique.* En ne tenant compte que de l'élément principal de chaque Psaume, on peut s'arrêter à la classification suivante :

1° *Psaumes dogmatiques :* Dieu créateur : VIII, création abrégée (Gen., I); tableau développé, CIV (CIII); XIX (XVIII A); chaque créature doit louer Dieu CXLVIII; beauté des différentes œuvres de Dieu, XXVIII (XXVII), orage (à comparer avec XVIII (XVII), 8-17); grandeur du créateur, XCIII (XCII); omniscience et immensité divines, CXXXIX (CXXXVIII); néant des idoles ou des faux dieux, LXXXI (LXXX), CXV*b* (CXIV); CXXXV (CXXXIV); sa bonté et sa miséricorde, LI (L), CIII (CII); CXXX (CXXIX); CXLV (CXLIV).

2° *Psaumes moraux :* la loi de Dieu, XIX (XVIII*b*), CXIX (CXVIII); portrait du juste, XV (XIV); XXIV (XXIII); LXII (LXI); CXII (CXI); l'impie, XII (XI), XIV (XIII); XLIX (XLVIII) (mauvais riche); LVIII (LVII) et LXXXII (LXXXI) mauvais juge); LII (LI) (calomniateur); L (XLIX) (hypocrite); sanctions divines, I, XCII (XCI), XXXVII (XXXVI), LXXIII (LXXII); XIV (XIII) = LIII (LII), LXXXI (LXXX).

3° *Psaumes historiques :* LXVIII (LXVII), LXXVII (LXXVI), LXXVIII (LXXVII), CXV (CXIV), CXI (CX), CXXXV, (CXXXIV), CXXXVI (CXXXV) (sortie d'Égypte, désert, conquête de Palestine); période des Juges, CV (CIV), CVI (CV); davidique, LX (LIX), CVIII (CVII); période assyrienne, XLIV (XLIII), LXXXIII (LXXXII), XLVI (XLV), XLVIII (XLVII), LXXVI (LXXV); période babylonienne, LXXIV (LXXIII), LXXIX (LXXVIII), LXXX (LXXIX); exil, CXXXVII (CXXXVI); retour, LXXXV (LXXXIV), CVII (CVI), CXXVI (CXXV).

4° *Psaumes relatifs à Jérusalem au Temple :* XXVI (XXVI), XLII (XLI), XLIII (XLII), XLVIII (XLVII), LXXXIVI (LXXXIII), LXXXVII (LXXXVI), CXXII (CXXI), CXXXII (CXXXI); cérémonies religieuses : XXIV (XXIII *b*), LXVIII (LXVII), CXVIII (CXVII), CXVI, *b* (CXV).

5° *Psaumes royaux :* XX (XIX), XXI (XX), CI (C), CXXXIII (CXXXVII *b*); messianiques, LXXXIX (LXXXVIII); promesse : CXXXII (CXXXI); son règne universel, II, LXXII (LXXI), CX (CIX); sa gloire XLV (XLIV); le Serviteur de Jéhovah souffrant, LXXXVIII (LXXXVII), XXII (XXI); le règne de Jéhovah sur les nations, XLVII (XLVI), LXVII (LXVI), XCXVI (XCXV), CXLIX, etc.

6° *Psaumes personnels :* contre ennemis et persécuteurs III, V, VII, XIII (XII), XIV (XIII) etc.; pardon du péché, LI (L), CXXX (CXXIX), etc.; la souffrance suite du péché, VI, XXXVIII (XXXVII), XLI (XL), CII (CI); la vieillesse, XXXIX (XXXVIII), XC (LXXXIX); confiance en Dieu, XVI (XV), XXIII (XXII), CXXI (CXX), XCI (XC), CXII (CXI).

II. DOCTRINE DES PSAUMES. — La doctrine générale des Psaumes est l'abrégé de toute la Bible, sous la forme la plus imagée et la plus brillante. Les Psalmistes nous donnent, dans leurs chants, une image grandiose du monde et du créateur, naturellement sous des images proportionnées à la capacité intellectuelle et aux formes du langage des Hébreux. Le monde est comme une vaste demeure bâtie par Jéhovah, créateur, ordonnateur du chaos primitif, sorte d'océan immense et ténébreux. Les restes de cet océan entourent encore le monde actuel, c'est le grand fleuve, la mer des confins du monde jusqu'où le Messie devra étendre son règne; la terre s'élève par dessus, et ses plus hautes montagnes soutiennent le firmament qui sépare le ciel du monde visible. Au ciel, Dieu trône éternellement sur sa montagne sainte, entouré de la milice des armées célestes, et de là il gouverne le monde matériel et le monde humain. Au dessus du firmament sont accumulés, prêts à exécuter ses ordres, les trésors des eaux, de la neige, de la grêle, des foudres et des tempêtes. Au firmament se balancent ou se meuvent les astres, les étoiles, la lune, le soleil qui forment une seconde armée céleste : c'est dans ces deux sens que Jéhovah s'appelle le Dieu des armées, *Dominus Deus Sabaoth, Deus virtutum, Deus exercituum ;* tous ces termes ont le même sens. — Quand Jéhovah vient juger les hommes, c'est-à-dire sanctionner ses lois par des récompenses et des châtiments, ou soutenir ses fidèles et anéantir les méchants, il est représenté descendant sur son char, traîné par les chérubins, lançant la foudre autour de lui, caché derrière un voile de nuées, faisant entendre sa voix qui est le tonnerre, faisant trembler la terre et desséchant les abîmes. Le monde a une troisième partie, la terre des morts, le *seôl,* sorte de grand tombeau souterrain où les défunts viennent successivement prendre place : c'est l'abîme de la nuit, du silence, et de l'oubli : Jéhovah n'y est pas loué. Les Psaumes les plus anciens ne sont guère plus explicites sur cette existence ultra-terrestre et n'y distinguent pas le sort du juste de celui de l'impie. Dans ces descriptions, il n'est pas toujours facile de discerner le sens du fond d'avec ce qui est simple formule poétique et pure métaphore, ou bien allusion aux croyances de l'Orient ancien : les Babyloniens, les Égyptiens employaient souvent un langage analogue; la science du temps avait groupé sous cette série d'images l'ensemble des phénomènes observés par elle : les termes mêmes du dictionnaire hébreu renfermaient des mots qui faisaient allusion à ces opinions, le tonnerre ou la voix de Jéhovah, les armées célestes ou les étoiles, etc. Les Psalmistes hébreux devaient parler comme leurs contemporains.

Mais le contraste est frappant quand de la forme, on passe au fond : sans langue philosophique, sans raisonnements métaphysiques, ils nous donnent une telle idée de Jéhovah que nulle part nous ne trouvons une notion de Dieu plus élevée ni plus exacte : tandis que les dieux des nations sont des vanités, des abominations dépourvues de sentiment, d'intelligence et de vie, Jéhovah est le créateur et le maître de tous les êtres célestes et terrestres : tout change et passe, seul Jéhovah est immuable : sa pensée pénètre l'avenir comme le passé et le présent; son regard voit partout, jusqu'au fond des abîmes et des ténèbres : nul ne peut fuir sa présence : où qu'on soit, sa main nous soutient. Sa puissance est telle que la création et ses merveilles ne lui ont coûté qu'un mot : c'est lui qui conserve à tout la vie et l'existence, s'il détourne sa face, tout rentre dans le néant; sa justice est incorruptible, et rien n'y échappe : la sainteté est sa nature, son essence : seule sa miséricorde et sa bonté la surpassent, le pardon habite avec lui, et il aime les enfants des hommes : sans doute il a une affection paternelle pour Israël, mais il veut aussi le bien de tous les peuples de la terre, il prend soin d'eux dès maintenant, et il les amènera tous un jour à reconnaître sa royauté. Il aime l'homme et il prend soin de lui, il l'a fait à son image et comme le Dieu visible de la terre.

La loi qu'il a donnée à Israël est une lumière qui réconforte l'âme, par ses enseignements et par ses préceptes : les sacrifices qu'il exige ne sont pas son aliment à lui, il n'a besoin de rien, rien ne lui manque; les pratiques rituelles doivent surtout être accompagnées de justice, de rectitude morale, de confiance en Jéhovah : il aime mieux le cœur repentant que les holocaustes; les sacrifices lui sont insupportables quand ils sont accompagnés de l'homicide, de l'oppression des faibles, du déni de justice aux opprimés : quant aux sacrifices offerts aux idoles, surtout le sacrifice humain des cultes chananéens et phéniciens, ils souillent la terre, Jéhovah les abhorre, et doit les punir.

A la vérité le Psalmiste rend ces idées relevées par toute sorte d'anthropomorphismes, mais cela tient aux nécessités mêmes de la langue hébraïque : d'ailleurs, ils sont très bien choisis pour nous donner une haute idée de Jéhovah tout en nous rapprochant de lui; Jéhovah est notre salut, notre bouclier, notre citadelle, notre rocher, tous termes du reste adoucis par les Septante et la Vulgate; il trône dans les cieux et la terre est l'escabeau de ses pieds : ses yeux toujours ouverts sondent les cœurs des hommes, sa main les soutient, ses ailes les couvrent de leur ombre tutélaire, son bras châtie les impies, ses flèches les transpercent, sa colère les anéantit.

Plusieurs points de la doctrine des Psaumes exigent cependant des éclaircissements spéciaux : 1° *Immortalité de l'âme.* — La Providence, la justice de Dieu, son amour du bien et sa haine du mal soulèvent dans le Psautier le même problème que dans le livre de Job : le pécheur est souvent heureux, et le juste dans l'épreuve : l'auteur l'explique par la doctrine des rétributions terrestres : puis il suggère des moyens de justifier la providence divine : tout cela est passager, et le juste et le pécheur finissent toujours par obtenir le traitement auquel ils ont droit, en eux-mêmes et dans leur descendance : telle est la solution commune. A d'autres endroits, le psalmiste va plus loin et trouve une solution plus haute : Dieu seul est une récompense suffisante, le juste sera toujours avec Dieu, dont la main le conduira et l'introduira dans la gloire, Dieu sera son partage à jamais, LXXIII (LXXII), 23-26; XVI (XV), 10-11, assure

que le juste ne demeurera pas dans le *še'ôl,* qu'il vivra devant la face de Jéhovah y trouvant plénitude de joie et des délices éternelles; XVII (XVI), 14-15, exprime le même espoir presque dans les mêmes termes; le juste se trouve plus heureux que le méchant, rassasié de richesses, comblé d'enfants et de petits-enfants; XLIX (XLVIII), 15, représente les impies conduits au *še'ôl* par la mort qui sera leur berger : tandis que le juste sera racheté par Jéhovah de l'étreinte du *še'ôl,* et que Jéhovah le prendra avec lui. C'est l'acheminement à la croyance à l'immortalité de l'âme, sinon déjà une pleine profession de cet article de foi, mis par l'Évangile seul dans toute sa lumière. Les Psaumes VI, XXX (XXIX), XXXIX (XXXVIII), LXXXVIII (LXXXVII), sont moins précis : ils nous représentent le *še'ôl* comme la terre de l'oubli, de l'éternel silence et de l'éternelle nuit que la pensée et la louange de Jéhovah n'interrompent jamais, sorte d'état, non d'anéantissement total, mais d'effacement et de semi-inconscience, analogue aux croyances babyloniennes, mais dont les mythes babyloniens eux-mêmes, tels que la descente d'Istar aux enfers, nous montrent qu'on ne doit pas prendre toutes les expressions au pied de la lettre, pas plus qu'il ne faudrait le faire dans les textes hébreux. Quand nous-mêmes nous disons d'un mourant qu'il a cessé de vivre, qu'il n'est plus, nous sommes loin de faire une profession de foi matérialiste; il n'en faut pas voir davantage dans les formules des Psaumes : *et amplius non ero :* « (donne-moi un peu de repos) avant que je cesse d'être (parmi les vivants), » sans préjudice à l'existence subséquente, dont les seules conditions d'eux connues, n'avaient à leurs regards et avant toute révélation plus précise, rien de particulièrement attrayant. Présentement bien des croyants, persuadés cependant de la vie future, parlent encore de la sorte.

2° *Psaumes imprécatoires :* XVIII (XVII), 38-40; XXXV (XXXIV), LII (LI), LIX (LVIII); LXIX (LXVIII), 3-29; CIX (CVIII), 6-20; CXXXVII (CXXXVI), 7-9. — La justice de Dieu, dont le principe tient si fort à cœur aux Psalmistes, s'exerce sur les nations comme sur les individus : par conséquent, les nations idolâtres ne peuvent prévaloir définitivement contre Israël croyant et fidèle à Dieu : *Effunde iram tuam in gentes quæ te non noverunt!* Ps. LXXXVIII, 6; bien plus les ennemis d'Israël sont aussi les ennemis de Dieu même, puisqu'Israël est seul à connaître et louer le vrai Dieu : leur ruine ou leur châtiment est donc certain à ses yeux. Ceci n'est pas seulement une certitude de foi, c'est aussi un objet de désir de la part d'une partie des Psalmistes, désir d'autant plus grand que plus grand est leur amour pour Jéhovah et son règne. C'est ce désir qui fait le fond des Psaumes dits imprécatoires, dont la plupart sont non des Psaumes individuels, mais des Psaumes nationaux : Israël est sûr que Dieu triomphera de ses ennemis; ce jour de Jéhovah, le Psalmiste l'appelle de tous ses vœux, dans lesquels se mêlent à la fois l'amour de Jéhovah et le sentiment national. Quant aux formules que revêtent ces sentiments et à ce qu'elles paraissent avoir d'exagéré et de cruel, il ne faut pas oublier que le style de ces morceaux est poétique ou même prophétique, c'est l'hyperbole qui lui donne sa couleur, sa vivacité et sa chaleur, et le sens réel en doit être beaucoup adouci. Du reste, les termes sont empruntés au vocabulaire courant de l'époque, et aussi aux terribles droits de la guerre d'alors : ceux-là seuls s'en étonnent qui ignorent comment les vainqueurs anciens traitaient leurs vaincus, se faisant même gloire de leur cruauté, comme on peut le voir dans les Annales des rois d'Assyrie, en particulier d'Assurnasirpal et d'Assurbanipal. Dans le *Super flumina Babylonis,* le Psalmiste, sous une forme optative dictée par sa conviction du triomphe final par son amour pour le règne de Dieu et par son attachement à sa patrie, la Jérusalem terrestre, ne fait que dépeindre d'une manière poétique comment on traitait trop souvent les villes prises d'assaut; on traitera Babylone comme celle-ci a traité la ville sainte : ami comme il est de la justice, Jéhovah ne doit pas vouloir moins! Les mêmes principes d'explication doivent prévaloir dans les Psaumes certainement individuels : le véritable Israélite se considère comme le représentant du vrai Dieu, de la justice et de la religion sur la terre : il est sûr de son triomphe final, et il le décrit sous une forme optative ou prophétique : ses ennemis lui en veulent parce qu'il est le serviteur de Jéhovah, et à ce titre il est sûr que Dieu prendra en main sa défense, qu'il réduira à néant les projets de ses ennemis, qu'il châtiera tous leurs crimes. Ici, de plus, nous devons rappeler que les sentiments de charité que la loi chrétienne nous oblige d'avoir pour nos ennemis, rendant le bien pour le mal, et priant pour ceux qui nous persécutent, sont d'origine exclusivement évangélique : là aussi, comme dans la question de la vie future, l'Évangile a mis dans notre foi et notre conscience des données nouvelles; c'est en cela que consiste le principal progrès de la révélation morale.

3° *Psaumes messianiques.* — Ils tiennent une place particulièrement importante dans la collection : il en faut distinguer deux espèces, les uns nationaux, les autres personnels. Le but final des deux espèces est le même, c'est d'annoncer et de préparer le règne de Dieu, sur les nations infidèles jusqu'aux extrémités du monde : les Psalmistes saluent bien souvent, spécialement de XC (LXXXIX) à CI (CI), cet avenir messianique. « Les idoles seront renversées et les dieux du monde, c'est-à-dire ses princes, avec leurs peuples, se joindront au dieu d'Abraham, ils deviendront des citoyens de Jérusalem; » termes et idées analogues à Isaïe XIX et toute la seconde partie du même prophète; outre ce groupe, on les rencontre encore dans des Psaumes isolés tels que XLVII (XLVI), XCVII (XCVI), LXVIII (LXVII), 29-36, etc.

Mais la diversité commence où l'on étudie l'instrument de cette conversion du monde; dans certains Psaumes on ne mentionne qu'Israël en général, c'est Israël qui soumettra les nations, enchaînera leurs princes, et chantera la gloire de Jéhovah (Ps. CXLIX); c'est donc une formule de messianisme ethnique, un royaume des Saints, analogue à celui des Visions de Daniel, VII, 17-18, 25-27. D'autres Psaumes sont plus précis. Il y est question d'un personnage particulier, d'un roi qui étendra partout le culte de Jéhovah, qui fera cesser l'injustice, qui donnera au monde la paix, dont la puissance sera partout reconnue; on en fait différents portraits, les uns le représentent surtout comme un conquérant, d'autres accentuent davantage sa mission religieuse, l'iniquité et la violence disparaîtront à son avènement, il sera d'une façon particulière fils de Dieu. Ce portrait du Messie revient souvent dans les Psaumes comme dans les prophètes; Ps. II, CX (CIX); LXXII (LXXI) on y joint des annonces de prospérité temporelle qu'il faut, également comme dans les prophètes, Isaïe, XI, 6-9, prendre au sens allégorique : LXXII (LXXI), 16-18; CXXXII (CXXXI), 14-16; CXLIV (CXLIII), 12-15. Un trait particulier du Messie qui ressort de plusieurs passages, c'est que l'établissement du royaume de Dieu sur la terre sera le résultat de ses souffrances; l'humiliation et les souffrances du Serviteur de Dieu, suivies de sa glorification, amèneront le monde à croire à cette puissance de Jéhovah; en certains endroits, comme dans Isaïe, LIII, et dans le Psaume XXII, le caractère individuel de la victime, de ses souffrances et de cette délivrance est précisé; et la fidélité de la peinture du sacrifice de la Croix a frappé tous les lecteurs, au point que les Évangélistes n'ont pas manqué de la souligner, que le Christ lui-même sur la croix a voulu montrer cette prophétie réalisée dans sa personne. Voir JÉSUS-CHRIST, *prophéties,* t. III, col. 1433.

Pour saisir le sens de ces Psaumes messianiques, il faut évidemment les préciser par les textes prophétiques parallèles : les Psaumes n'ont pas de cadre historique, et trop souvent le titre ne nous fournit presque aucune lumière : c'est alors l'analogie des Écritures, et l'ensemble de la révélation messianique qui doivent servir de guide et de lumière : toutes les pensées d'Israël, tous les battements de son cœur ont leur répercussion dans le Psautier, de même que ses épreuves et ses triomphes, en un mot toute son histoire, sa religion, sa morale, ses croyances de tout ordre : naturellement aussi ses espérances et les grandes annonces des prophètes doivent y trouver leur écho; il est donc très logique d'éclaircir les uns par les autres; et quand les titres des Psaumes ne sont pas suffisamment clairs, ou indiscutablement datés, comme c'est souvent le cas, les textes correspondants des prophètes nous donnent un commentaire à la fois littéraire, chronologique et exégétique sur lequel on peut s'appuyer en toute sécurité. On ne peut nier le caractère messianique des Psaumes que si l'on nie également l'existence de toute prophétie messianique dans la Bible. Cependant il faut bien se garder de traiter comme vraiment messianiques certains passages détachés ordinairement de leur contexte et expliqués indépendamment du reste du Psaume : ce sont alors des accommodations plus ou moins ingénieuses, mais qui n'ont pas de valeur rigoureusement exégétique ou théologique. Quelques Pères de l'Église, pour l'instruction des fidèles, ont appliqué à Notre-Seigneur la plupart des Psaumes, comme on le voit dans le commentaire de saint Augustin; saint Jean Chrysostome, bien que plus attaché au sens littéral, le fait aussi quelquefois et cherche même à s'en justifier par le style général des prophéties. *In Psalm.* CXVII, t. LV, col. 336.

Les Pères ne faisaient en cela que suivre l'usage des Juifs qui avaient alors coutume d'appliquer à la venue du Messie bien des textes qui n'ont pas d'application directe à Jésus-Christ, mais dont on pouvait se servir à leur égard comme d'arguments *ad hominem* ou comme moyen d'édifier les chrétiens.

X. Texte des Psaumes. — 1° *Texte hébreu.* — Tel que nous le connaissons par l'hébreu actuel et les versions anciennes, le texte des Psaumes n'est pas toujours correct : les versions ou de simples conjectures permettent de le corriger en certains endroits, mais le plus grand nombre des altérations échappe à toute retouche. Comme plus ancien témoin du texte, nous avons la traduction grecque dite des Septante, deux siècles environ avant Jésus-Christ; nous avons au IIe siècle les versions grecques citées dans les Héxaples d'Origène, principalement Aquila, Théodotion et Symmaque, malheureusement nous n'en possédons que quelques fragments; enfin vers le commencement du Ve siècle, nous trouvons la traduction de saint Jérôme adressée *ad Sophronium* ou Psautier *secundum veritatem hebraicam.* Quant au texte hébreu actuel dit *massorétique,* il se présente à nous avec fort peu de variantes, mais il bénéficie d'une unité factice, les éditeurs juifs ayant supprimé impitoyablement toutes les divergences des manuscrits. On peut ajouter à cette liste les citations du psautier dans le Nouveau Testament; seulement la plupart sont faites non d'après l'hébreu mais d'après les Septante, et très souvent sans l'exactitude verbale absolue que réclamerait la critique; enfin la version syriaque, faite sur le texte hébreu mais avec des leçons ou des retouches dans le sens des Septante, et dont l'origine est incertaine; les *Targum* et le *Talmud* ont peu aidé la critique textuelle.

On peut constater que le texte dont saint Jérôme s'est servi pour sa traduction était substantiellement identique au nôtre, bien qu'il offrît quelques divergences accidentelles : par exemple Ps. CX (CIX), 3, au lieu du *tecum principium* des Septante et de la Vulgate, il traduit *populi tui spontanei,* ce qui correspond à l'hébreu actuel *'ammekâ nedâbôt* dont il a lu le premier mot *'ammêyka,* le pluriel pour le singulier : au lieu de *haderêy, in splendoribus,* de l'hébreu et des versions, il a lu *harerêy, in montibus;* avant *ex utero* il intercale *ke, quasi* (*de vulva*); au lieu de *mishar, aurora, lucifer,* il lit *izrah, orietur;* pour le reste il le lit comme l'hébreu actuel, de sorte qu'il traduit tout le verset *: populi tui spontanei erunt in die fortitudinis tuæ in montibus sanctis : quasi de vulva orietur tibi ros adolescentiæ tuæ,* conformément à l'hébreu actuel, au lieu de la traduction des Septante et de la Vulgate : *Tecum principium in die virtutis tuæ in splendoribus sanctorum, ex utero ante luciferum genui te;* Ps. IV, 3, au lieu de *usquequo gravi corde, utquid* (*diligitis vanitatem*), il lit à peu près comme notre texte hébreu : *Usquequo inclyti mei ignominiose,* avec la légère différence de *kebôdî* pour *kabedaï;* Ps. XI (X), 1, il lit contre l'hébreu et suivant les Septante et la Vulgate : (*Transmigra in*) *montem ut* (*avis*), *har kemô ṣippôr* pour *harkém ṣippôr;* Ps. XVI (XV), 10 : (*Non dabis*) *sanctum tuum* (*videre corruptionem*), ce qui paraît du reste la leçon primitive de l'hébreu que les massorètes n'ont pas rejeté totalement, au lieu de *sanctos tuos, ḥasidka* pour *ḥasidêka;* Ps. XIX-XVIII, 14, il lit avec l'hébreu, *mizzedim, a superbis* au lieu de *ab alienis, mizzarim* des Septante et de la Vulgate; Ps. XXII (XXI), 17, il lit *fixerunt* ou *vinxerunt* (*pedes meos et manus meas*) au lieu de *fodientes* (*pedes meos*), *ka'arû* pour *ka'arê* ou *ka'ari, sicut leo;* XXIX (XXVIII), 6, il lit avec l'hébreu *Sariun,* le mont Sirion, au lieu de *yešûrûn, dilectum* des Septante et de la Vulgate; XLIX (XLVIII), 13, il lit avec l'hébreu *lin, commorabitur,* contre les Septante et la Vulgate *bin, intellexit,* etc. De même pour les séparations et les titres des Psaumes, S. Jérôme confirme l'hébreu massorétique; par exemple XLIII (XLII) il omet avec raison l'attribution *psalmus David* puisque c'est une strophe séparée du Psaume précédent des Fils de Coré : dans le *Cod. Amiatinus* on trouve même rétablie la suscription *filiis Chore;* de même encore contre les Septante et la Vulgate, et en suivant l'hébreu il supprime au CXXXVII (CXXXVI), le *Super flumina Babylonis* le titre étrange *Psalmus David, Jeremiæ.* On doit donc conclure que depuis saint Jérôme le texte des Psaumes n'a guère subi d'altération.

La même conclusion s'impose quand on compare l'hébreu actuel avec les traducteurs grecs du IIe siècle cités dans les Hexaples d'Origène : par exemple IV, 3, ils lisent contre les Septante et la Vulgate et avec saint Jérome et l'hébreu massorétique, οἱ ἔνδοξοί μου ου ἡ δόξα μου; IV, 8, ἀπὸ καιροῦ, *a tempore,* pour *a fructu* (*frumenti*); XI-X, 1, ils lisent cependant avec les Septante, la Vulgate et saint Jérôme (*transmigra in montem*), ὡς πετεινόν, *ut avis,* la leçon massorétique étant une faute évidente; XIX (XVIII), 14, ἀπὸ τῶν ὑπερηφανων, *a superbis* avec saint Jérôme et le texte actuel; XXIX (XXVIII), 6. Σεριών ou Σαριών, le mont *Sirion,* au lieu de *dilectum* (*quemadmodum 'filius unicornium*), etc. Voir Field, *Origenis Hexapl.,* 1875, t. II, p. 90, 91, 102, 115, 129 : CX (CIX), 3, *ex utero auroræ,* σοι δρόσος παιδιότητός σου ou ἡ νεότης σου, *tibi ros juventutis tuæ* au lieu de πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε, *ex utero ante luciferum genui te* des Septante et de la Vulgate. *Ibid.,* p. 266. En somme les traductions du IIe siècle sont presque toujours favorables au texte massorétique : du reste on sait que saint Jérôme, qui lui est favorable également, n'a guère fait que suivre presque partout Aquila, le premier de ces traducteurs, à qui il ne trouve à reprocher que sa littéralité exagérée et son manque de goût. On peut dire d'une façon générale que le Psautier hébreu était au temps de Notre-Seigneur sensiblement ce qu'il est aujourd'hui. Quant au Nouveau Testament, la plupart de

ses citations du Psautier étant prises aux Septante, il n'y a guère de conclusion spéciale à en déduire.

Le Psautier est un des livres de l'Ancien Testament le plus souvent reproduit dans les manuscrits grecs : mais c'est aussi un de ceux dont le texte a reçu le plus grand nombre d'altérations : les travaux critiques d'Origène, loin de lui conserver sa pureté primitive, ont souvent même contribué à augmenter la confusion, car on a parfois substitué aux Septante, ou même on leur a superposé les différentes traductions grecques des Hexaples, supprimant les signes diacritiques, astérisques et obèles, et mélangeant dans une même phrase des versions différentes : ainsi au début de XXII (XXI) nous lisons ὁ Θεὸς, ὁ Θεός μου, πρόσχες μοι, traduit dans la Vulgate exactement : *Deus Deus meus, respice in me :* or ce sont deux traductions juxtaposées des mêmes mots hébreux : *'Êli 'Êli*, qu'on peut entendre *Deus meus, Deus meus*, ou bien *in me, in me* (sous entendu *respice*). Dans l'Évangile, Notre-Seigneur le cite selon l'hébreu et la traduction qui y est jointe omet le *respice in me* des Septante. Eusèbe, *In Psalm.*, t. XXIII, col. 204, fait aussi remarquer que πρόσχες μοι n'a pas d'équivalent dans l'hébreu. Saint Jérôme avait soigneusement indiqué ces signes critiques dans son Psautier *ex Origenis Hexaplis* ou *gallican ;* mais là aussi les copistes les supprimèrent comme il s'en plaint souvent, par exemple *Epist.*, CVI, 55, t. XXII, col. 857 : *Quæ signa dum per scriptorum negligentiam a plerisque quasi superflua relinquuntur, magnus in legendo error exoritur.* Toute cette lettre de saint Jérôme est pleine de remarques critiques analogues qui s'appliquent aussi bien au Psautier grec qu'au latin. Au Ps. CXXXII (CXXXI), 4, on lit un doublet d'origine analogue : τοῖς βλεφάροις μου νυσταγμὸν καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς κροτάφοις μου, (*si dedero*) *somnum oculis meis, et palpebris meis dormitationem,* la seconde partie étant une deuxième traduction des mêmes mots hébreux empruntée à Théodotion. Dans le même Psaume nous lisons, ℣. 15, τὴν χήραν (αὐτῆς εὐλογῶν εὐλογήσω) *viduam* (*ejus benedicam benedicam*), qui est une altération subséquente pour τὴν θήραν : « *Ubi enim nostri legunt viduam ejus benedicens benedicam... in hebræo habet* Seda *id est* cibaria ejus. » S. Jérôme, *Quæst. hebraic. in Gen.*, XLV, 21, t. XXIII, col. 1000.

Mais les altérations les plus nombreuses et les plus profondes sont antérieures à la traduction grecque : les scribes d'alors transcrivaient les textes hébreux, et le Psautier particulièrement, avec des négligences qui contrastent vivement avec le soin dont leurs successeurs commencèrent à faire preuve après l'ère chrétienne. Dans le Ps. IX-X (IX des Septante et de la Vulgate), qui est alphabétique, on n'a conservé que la moitié des strophes primitives, les autres appartiennent à une composition différente et sans alphabétisme : les autres Psaumes alphabétiques sont copiés plus exactement, mais il y a aussi des lacunes, et souvent addition d'un verset final non alphabétique. Le début du Psaume VIII est évidemment altéré de même que le ℣. 3, *lema'an ṣorarêka lehasbit 'oyeb u-mitnaqêm, propter inimicos ut destruas inimicum et ultorem ;* le texte du Psaume XVIII (XVII) est fort différent de la reproduction qui en est donnée dans II Sam. (Reg., XXII), où le texte semble meilleur; le Ps. XXIV (XXIII) a une finale ℣. 7-10 étrangère au sujet, le portrait du juste; la finale de XXXIX (XXXVIII) paraît écourtée : XLII-XLI et XLIII-XLII sont séparés sans raison; XLVI (XLV) a perdu son premier refrain après ℣. 4; LIII (LII) et XIV (XIII) identiques offrent des variantes multiples; LX (LIX) et CVIII (CVII) dans leur partie identique présentent des variantes nombreuses; LXXX (LXXIX) a perdu son troisième refrain; LXXXVIII (LXXXVII) a perdu sa conclusion; CVIII (CVII) offre des variantes inattendues de LX et LVIII qu'il copie; les deux parties de CXVI, séparées dans les Septante et la Vulgate, sont réunies à tort dans l'hébreu, etc. Grætz a raison de dire que le Psautier, précisément à cause de son caractère populaire, est l'un des livres les plus altérés de la Bible, *Kritischer Kommentar zu den Psalmen*, Breslau, 1882, t. I, p. 145; mais il exagère outre mesure quand il ajoute que « très peu de Psaumes sont demeurés totalement intacts, tandis que beaucoup fourmillent de tant de fautes qu'il sont devenus totalement incompréhensibles. » Les altérations qu'a subies le texte des Psaumes sont d'ailleurs sans importance grave au point de vue doctrinal. Elles intéressent surtout les critiques et l'on en trouve d'analogues dans tous les livres anciens qui ont été fréquemment transcrits.

2° *Traduction des Septante.* — Quant à la version grecque dite des Septante, elle a été faite au deuxième siècle avant Jésus-Christ, en un temps où l'hébreu était un peu moins altéré que le texte massorétique, mais où il avait déjà perdu en très grande partie son intégrité primitive. En outre, les interprètes à qui l'on doit la version des Psaumes sont de beaucoup inférieurs aux traducteurs du Pentateuque; ils connaissent l'hébreu vulgaire de leur temps, fortement aramaïsé, mais paraissent fort peu au courant de la langue littéraire classique; ils distinguent rarement entre les différentes significations d'un mot; et dans les passages difficiles, fréquents dans les Psaumes à cause de leur caractère poétique, ils se contentent de traduire isolément chaque terme hébreu par un mot grec, sans se préoccuper du sens, ou de l'absence de sens, qui en peut résulter pour l'ensemble. Les relations des mots entre eux, quand elles sont exprimées en hébreu, le sont souvent par des particules fort différentes des conjonctions ou prépositions grecques par lesquelles ils essaient de les traduire, le *vav* conjonctif hébreu par exemple, signifiant à lui seul suivant les cas, *et, mais, ou, alors, au contraire, parce que, quoique,* etc. : or, ils le traduisent presque toujours par καὶ, qui donne un sens fort différent; enfin le verbe hébreu exprime la modalité, certaine et incertaine, absolue ou conditionnée, et nullement la division du temps, présent, passé ou futur; or, ils ont rendu presque invariablement la modalité certaine par le passé, l'incertaine par le futur. Il faut ajouter que le texte hébreu alors n'était pas ponctué de voyelles, que les mots n'y étaient pas séparés, non plus que les phrases ni les Psaumes eux-mêmes. S'ils n'ont pas commis plus d'erreurs, il faut l'attribuer à une certaine connaissance traditionnelle qui leur restait de la signification des Psaumes et de leur emploi dans le culte judaïque. C'est à eux que l'on doit faire remonter la responsabilité des nombreux passages étranges que renferme la Vulgate.

3° *Traduction latine des Psaumes dans la Vulgate.* — La version latine en effet est une traduction très littérale des Septante; sa forme primitive nous est connue par les citations des Pères et quelques rares manuscrits; outre les particularités de la *lingua rustica* qu'elle partage avec tous les textes bibliques antérieurs aux travaux de saint Jérôme, elle a les qualités et les défauts de la version grecque du Psautier : texte hébreu plus ancien que la recension massorétique, et multiples imperfections des premiers traducteurs, auxquelles vinrent se joindre beaucoup de fautes de copistes et de multiples interpolations. Ce texte servit de base au premier travail de saint Jérôme pendant son séjour à Rome sous le pape saint Damase; il fut fait vraisemblablement sur l'*Itala*, qu'il revit, non sur l'hébreu, mais sur la Κοινή ou Vulgate grecque : ce fut une revision partielle et hâtive : *Psalterium Romæ dudum positus emendaram... ; et juxta Septuaginta interpretes cursim,... magna ex parte,* dit-il lui-même; il ajoute que le texte ainsi expurgé fut bientôt altéré de nouveau : *Scriptorum vitio depravatum, plusque antiquum errorem, quam novam emendationem valere.*

Praef. in Psalterium sec. Septuaginta edit., t. XXIX, col. 117-118. Ce premier travail forme le *Psalterium romanum*, employé autrefois à Rome jusqu'à saint Pie V, maintenu dans le Missel et dans une partie du Bréviaire, ainsi que dans l'office capitulaire de Saint-Pierre de Rome; saint Jérôme en décrit le principal caractère, *ubicumque sensus idem est* (non dans l'hébreu mais dans le grec), *veterum interpretum consuetudinem mutare noluimus, ne nimia novitate lectoris studium terreremus. Epist.* CVI, t. XXII, col. 844, et plus loin : *nos antiquam interpretationem sequentes, quod non nocebat, mutare noluimus.* Il fit ce premier travail vers 384. Voir JÉRÔME, t. III, col. 1307. De retour à Bethléhem, entre 386-391 selon le P. Van den Gheyn, *ibid.*, sa première édition étant déjà fort corrompue, il en entreprit une seconde, où il prit pour texte l'édition hexaplaire des Septante, avec astérisques et obèles, les premiers destinés à indiquer ce que les Septante omettaient de l'hébreu et dont lui-même emprunta la traduction à Théodotion, les autres signalant au contraire ce qu'ils y avaient ajouté : saint Jérôme dit lui-même qu'il avait fait cette seconde traduction « avec beaucoup de soin, » *Epist. ad Sophron.*, t. XXVIII, col. 1126; il l'appelle « une version nouvelle » dans l'*Epist. ad Sunniam et Fretelam*, t. XXII, col. 838; c'était donc un travail critique où l'on pouvait voir d'un seul coup d'œil la version des Septante et sa comparaison avec le texte hébreu dans les passages qu'elle avait en plus ou en moins : il n'y manquait que la retouche des endroits où les Septante avaient traduit d'une façon insuffisante ou inexacte. Malheureusement la transcription de tous ces signes critiques exigeait trop de soins; et malgré les prières réitérées du saint docteur, on les omit dans la plupart des manuscrits, de sorte qu'on cessa de distinguer ce qui venait des Septante, ou de Théodotion, ou qui était surajouté au texte hébreu. Dans cet état, et avec les altérations encore subies depuis, elle constitua le *Psalterium gallicanum* qui est celui de l'édition officielle de la Vulgate et du Bréviaire, et dont le nom rappelle sa diffusion rapide dans les églises de France et de Germanie : dom Martianay remarque en effet que la plupart des manuscrits du Psautier avec astérisques et obèles proviennent de France, et que l'Italie n'en a conservé que très peu, t. XXVIII, col. 66. Saint Jérôme ne dit pas qui l'engagea dans sa première retouche; il composa la seconde à la prière de sainte Paule et d'Eustochium; enfin, sur les instances de Sophronius, il donna une troisième traduction.

4° *Traduction nouvelle de saint Jérôme.* — Elle fut faite exclusivement sur le texte hébreu vers 390-391, en tout cas avant la lettre à Domnion, t. XXVIII, col. 53-54. Il donne les raisons de cette nouvelle traduction dans sa lettre à Sophronius, t. XXVIII, col. 1124 : la nécessité de donner à la controverse contre les Juifs une base solide, ceux-ci rejetant les prophéties tirées des Septante comme ne rendant pas l'original hébreu : ensuite la science des Écritures qui n'est véritable que si elle est établie sur les originaux. Autant que nous en pouvons juger par le peu de fragments qui nous en restent, Aquila lui servit surtout de guide pour le sens de l'original; quant à la forme, il s'éloigna le moins possible des traductions connues jusqu'alors. Dans cette dernière œuvre, il s'écarte quelquefois de la version qu'il avait cru devoir donner de l'hébreu dans d'autres ouvrages; ainsi Ps. II, il traduit *adorate pure* au lieu de *apprehendite disciplinam* des autres versions et de *adorate filium* comme lui-même avait traduit précédemment; il répond même aux critiques que ce changement avait excitées, dans son Apologie contre Rufin, I, 19, t. XXIII, col. 413; en cela il s'accommode encore à la traduction d'Aquila qui lisait καταφιλήσατε ἐκλεκτῶς, ou à Symmaque προσκυνήσατε καθαρῶς; de même dans le titre du Psaume XXII, il traduit d'après la plupart des manuscrits : *pro cerva matutina*, tandis que dans le commentaire d'Osée, l. II, t. XXV, col. 867, il veut qu'on lise *pro cervo matutino*, qu'il applique au Christ. Le nom du maître de chœur, *menasseah*, est souvent traduit par *victori*, tandis que dans le commentaire sur Daniel, *Præfat.*, t. XXV, col. 492, il le rend par *pro victoria;* Ps. XLV, il rend *de domibus eburneis*, ce qu'il traduit *de templo dentium* dans son *Epist.*, LXV *ad Principiam*, t. XXII, col. 633; Ps. LVI, il traduit *pone lacrymam meam in conspectu tuo*, bien qu'il traduise ailleurs le même mot *no'd* par *outre*, ce qui est exact; Ps. LXIII, il traduit *sitivit te*, bien qu'il prétende qu'il faille traduire *tibi* dans l'Épître XXXV, *ad Sunniam et Fretelam*, t. XXII, col. 850; Ps. XCI, 1, *Šaddaï* est traduit *in umbraculo Domini*, tandis que le même mot est rendu *Deum sublimem* dans Ézéchiel et *robustum et sufficientem ad omnia* dans l'*Epist.*, XXV, *ad Marcellam*, t. XXII, col. 429; Ps. CII, 7, il traduit *quasi bubo*, et dans l'*Epist. ad Sunniam et Fretelam*, t. XXII, col. 859, *quasi noctua;* Ps. CIV, il traduit *petra refugium hericiis*, et dans la même lettre *refugium cuniculi.* — D'une façon plus générale on doit lui reprocher d'admettre trop facilement et trop universellement l'intégrité absolue du texte hébreu, de l'*hebraica veritas*, ainsi qu'il s'exprime après Origène et Eusèbe : de là sorte il essaie de donner un sens à des passages altérés qui en sont dépourvus, comme Ps. VIII, 3; CXLI, 5-7; il traduit dans les titres *canticum psalmi* ou *psalmus cantici*, les deux appellations *cantique, psaume*, juxtaposées comme variantes et entre lesquelles il faut seulement choisir; il se montre trop attaché aux traductions de ses devanciers, surtout du juif Aquila, rendant comme lui les termes techniques d'une façon étrange, *miktam*, ode, par (David) *humble et parfait, sélah*, pause après les strophes, par *toujours*, joint à la phrase précédente; beaucoup de noms propres sont traités comme noms communs, et rendant la phrase inintelligible : tels dans le Ps. LXVIII, *Šaddaï*, nom divin, *Basan*, montagne, devenus *robustissimus* et *pinguis;* il faut enfin lui reprocher trop de servilité dans la traduction des modes du verbe hébreu, qu'il fait trop régulièrement correspondre au prétérit ou au futur latins, et trop d'uniformité dans celle des particules : ainsi Ps. CX, il traduit : *percussit in die furoris sui reges, judicabit in gentibus, implevit valles, percutiet caput in terra multa;* or c'est une description dont tous les verbes devraient être au même temps; Ps. CXVI il traduit : *credidi propter quod locutus sum*, au lieu de *confidebam etiam quando dicebam*, etc. Toutefois ces critiques de détail ne doivent pas faire méconnaître la valeur de cette version du Psautier : elle est au contraire ce qu'il y a de plus parfait comme traduction dans l'œuvre du saint docteur, et même les commentateurs protestants comme Delitzsch en font le plus juste éloge : ils en ont même donné plusieurs éditions critiques, telles que celle de P. de Lagarde, Leipzig, 1874, et celle de Tischendorf, Baer et Frz. Delitzsch, Leipzig, 1874. On la trouve aussi dans les éditions des œuvres de saint Jérôme. Voir le tableau col. 831-832.

XI. CANONICITÉ. — Le Psautier est l'un des livres bibliques dont la canonicité est la plus facile à établir, ou plus exactement, elle n'a jamais été contestée, hormis par les sectes qui ont nié la divinité de l'Ancien Testament, gnostiques ou manichéens. Les Psaumes sont cités, exactement comme les autres textes bibliques, dans I Machabées, IV, 24; VII, 16; dans II Machabées on rappelle qu'ils eurent place dans la bibliothèque sacrée de Néhémie, II, 13. Dans le prologue de l'Ecclésiastique, ils sont évidemment compris dans les formules générales qui désignent les hagiographes ou troisième partie de la Bible hébraïque, τὰ λοιπὰ των βιβλίων, et sont explicitement désignés dans le précis historique qui forme la seconde partie de ce livre, XLVII, 8-11. Le

TABLEAU COMPARÉ DU PS. IV DANS LES REVISIONS ET TRADUCTION DE SAINT JÉRÔME

PSALTERIUM ROMANUM. IN FINEM, PSALMUS DAVID, CANTICUM.	PSALTERIUM GALLICANUM. IN FINEM, IN CARMINIBUS, PSALMUS DAVID.	PSALTERIUM JUXTA HEBRAICAM VERITATEM. VICTORI IN PSALMIS, CANTICUM DAVID.
Cum invocarem te, exaudisti me, Deus justitiæ meæ :	Cum invocarem, exaudivit me Deus justitiæ meæ :	Invocantem me exaudi me, Deus justitiæ meæ,
in tribulatione dilatasti mihi.	in tribulatione dilatasti mihi.	in tribulatione dilatasti mihi :
Miserere mihi, Domine, et exaudi orationem meam.	Miserere mei : et exaudi orationem me[am.	Miserere mei: et exaudi orationem meam.
Filii hominum, usquequo gravi corde?	Filii hominum, usquequo gravi corde?	Filii viri, usquequo inclyti mei ignominiose
utquid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium?	÷ ut quid ‡ diligitis vanitatem, ÷ et ‡ quæritis mendacium?	diligitis vanitatem quærentes mendacium?
DIAPSALMA.	DIAPSALMA.	SEMPER
Scitote quoniam magnificavit Dominus sanctum suum :	※ Et ‡ scitote quoniam mirificavit Dominus sanctum suum :	Et cognoscite quoniam mirabilem reddidit Dominus sanctum suum,
Dominus exaudiet me, dum clamavero ad eum.	Dominus exaudiet ÷ me ‡ cum clamavero ad eum.	Dominus exaudiet cum clamavero ad eum.
Irascimini, et nolite peccare :	Irascimini et nolite peccare :	Irascimini et nolite peccare,
quæ dicitis in cordibus vestris, et in cubilibus vestris compungimini.	÷ quæ ‡ dicitis in cordibus vestris, in cubilibus vestris compungimini.	loquimini in cordibus vestris super cubilia vestra et tacete.
DIAPSALMA.	DIAPSALMA.	SEMPER.
Sacrificate sacrificium justitiæ,	Sacrificate sacrificium justitiæ,	Sacrificate sacrificium justitiæ
et sperate in Domino.	et sperate in Domino :	et fidite in Domino.
Multi dicunt : quis ostendit nobis bona?	multi dicunt : quis ostendit nobis bona?	Multi dicunt : quis ostendit nobis bonum ?
signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.	Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.	leva super nos lucem vultui tui, Domine.
Dedisti lætitiam in corde meo :	dedisti lætitiam in corde meo.	Dedisti lætitiam in corde meo
a tempore frumenti, vini et olei sui multiplicati sunt.	A fructu frumenti et vini ÷ et olei ‡ sui : multiplicati sunt	a tempore frumentum et vinum eorum multiplicata sunt.
In pace in idipsum obdormiam et requiescam :	In pace in idipsam, dormiam et requiescam :	In pace simul requiescam et dormiam.
quoniam tu Domine singulariter in spe constituisti me.	Quoniam tu, Domine, singulariter in spe constituisti me.	quia tu, Domine, specialiter securum habitare fecisti me.

La première colonne comprend le Ps. IV d'après la première recension hiéronymienne; la seconde le même psaume avec les astérisques et obèles : les astérisques indiquent les passages que Théodotion avait déjà ajoutés aux Septante, et qui étaient dans l'hébreu sans être dans leur version; saint Jérôme les lui emprunte et les traduit : par exemple *Et scitote*. Les obèles marquent au contraire les mots qui n'ont pas d'équivalent dans l'hébreu, tels que *utquid*, et *olei*, etc., et qu'il veut faire considérer comme non existants. Son texte de la seconde colonne correspond assez généralement au texte officiel de notre Vulgate, avec cette notable différence qu'on en a éliminé les astérisques et les obèles dont il écrivait : *Quæ diligenter emendavi, cum cura et diligentia transcribantur. Notet sibi unusquisque vel jacentem lineam vel signa radiantia : id est vel obelos, vel astericos.* Aussi cette suppression des signes critiques donne-t-elle parfois un sens tout opposé à celui qu'avait en vue le traducteur. — La troisième est celle du *Psalterium ad Sophronium* ou *juxta hebraicam veritatem*, où il faut remarquer la traduction des versets : *Filii viri, loquimini in cordibus, leva super nos, a tempore* [*quo*] *frumentum, etc.* qui sont très exactement rendus. Toutefois les termes techniques ne sont pas exactement traduits, *le maître de chœur* par *victori, pause* par *semper*. Saint Jérôme a emprunté ces traductions au Juif Aquila.

II livre des Rois (Samuel), XX, 2-31, avait déjà cité comme davidique le Psaume XVIII, en ajoutant, XXI, 2, que « l'Esprit de Jéhovah avait parlé par [lui] et que sa parole était sur [ses] lèvres; » I Par., XVI, 8-36, fait aussi au Psautier un long emprunt, mais sans formuler aucune appréciation sur sa canonicité; il témoigne seulement qu'ils servaient aux usages liturgiques, II Par., VII, 6, XXIX, 30 : voir de même I Esd., III, 10, et II Esd., XII, 45. Les Psaumes ne suscitèrent jamais chez les Juifs les doutes qui parurent au sujet du Cantique, de l'Ecclésiaste, etc. Quant au Nouveau Testament, il ne fait que continuer la tradition juive : il cite souvent le Psautier comme portion de l'Écriture et fait même du nom des Psaumes une désignation pour tous les hagiographes: *in prophetis et psalmis*, Luc., XXIV, 44; outre les références générales il en est de spéciales pour Notre-Seigneur, Luc., XX, 42; les Apôtres, saint Pierre, Act., I, 20; XIII, 33; saint Jean, II, 17; saint Paul, Rom., III, 13-18; Heb., I, 5-II, 9 etc.; elles forment plus de la moitié des citations de l'Ancien Testament par le Nouveau.

Aussi figurent-ils dans tous les canons, même les plus exclusifs, de l'antiquité : Meliton de Sardes, Origène, Athanase; ils se trouvent dans tous les Pères, cités ou commentés; ils forment le livre de l'Ancien Testament qu'on rencontre le plus fréquemment, et de beaucoup, dans les manuscrits; ils se trouvent dans toutes les listes conciliaires et versions officielles de l'Orient, de l'Église grecque et de l'Église latine.

Quant aux attaques dont ils ont été l'objet, elles venaient de l'erreur générale des gnostiques ou des manichéens qui attribuaient l'Ancien Testament en entier au mauvais principe, créateur de la matière : c'est pourquoi ce livre fut rejeté par eux et les nicolaites. Philastre, *Hæres.*, t. XII, col. 1199, 1259. Théodore de Mopsueste fut condamné, non parce qu'il les rejetait, mais parce qu'il avait exagéré, au sujet de quelques Psaumes, le littéralisme historique dont il faisait profession dans l'explication de l'Écriture, spécialement des Ps. XXII (XXI) et XLV (XLVI) : *Codicem in prophetiam Psalmorum conscripsit, omnes de Domino prædictiones abnegantem... Judaicæ impietatis viaticum.* Mansi, *Collect. concil.*, 1763, t. IX, 212-213. Cf. *Patr. gr.*, t. LXVI, col. 30, 32, 111-112, 663. C'est pourquoi il fut condamné par le IV[e] Concile de Constantinople.

Quant aux Psaumes que Paul de Samosate remplaça par des cantiques à sa louange personnelle, ce pour quoi il fut condamné par le concile d'Antioche, c'étaient

des compositions liturgiques récentes, et non le Psautier biblique. Eusèbe, *H. E.*, VII, 30, t. XX, col. 713. Dans les deux derniers documents conciliaires où l'on affirme la canonicité de ce livre, il faut noter la différence des désignations : le concile de Florence l'avait désigné sous le titre de *Psalterium Davidis;* le Concile de Trente, reproduisant le même décret, changea ces termes en *Psalterium davidicum* pour éviter de paraître enseigner l'origine exclusivement davidique du Psautier, tandis qu'il ne voulait qu'attester sa canonicité. Theiner, *Acta conc. Tridentini*, t. I, p. 79 sq.

XII. USAGE DES PSAUMES DANS L'ÉGLISE CHRÉTIENNE. — Pour les chrétiens, le fait indubitable que les Psaumes ont été souvent récités par le Christ donne à ce recueil une autorité et un attrait tout particuliers : dans sa passion il répète le *Deus Deus meus, quare dereliquisti me?* et *In manus tuas commendo spiritum meum,* comme des textes absolument familiers, et presque les seules paroles qu'il ait prononcées alors. Dans sa vie mortelle, bien que l'Évangile n'en dise rien, il dut souvent réciter les Psaumes à la synagogue, au temple, aux fêtes juives, aux pèlerinages à Jérusalem : la narration de la Cène nous atteste qu'il y dit l'*Hallel* de la Pâque. Il s'en sert également dans sa prédication : le *Beati mites quoniam ipsi possidebunt terram,* est l'abrégé du Psaume XXXVII (XXXVI); le *Dixit Dominus* lui sert pour enseigner sa filiation divine; le *Lapidem quem reprobaverunt ædificantes,* pour expliquer l'aveuglement des Juifs; le *Benedictus qui venit in nomine Domini* est appliqué par Jésus au retour final des Juifs; le *Ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem* est appliqué à son entrée triomphale dans le Temple. Ce livre, outre l'inspiration qui lui est commune avec tous les livres de l'Écriture, a donc eu le privilège d'être la prière même du Christ, et il est encore pour ainsi dire tout imprégné des sentiments mêmes de Jésus : il n'y a que l'Oraison dominicale à quoi on puisse le comparer. On comprend que l'Église ait toujours cherché à s'unir aux pensées et aux affections du Fils de Dieu, en reprenant le Psautier comme sa principale prière. Elle ne faisait du reste que continuer les usages de la Synagogue. Voir HALLEL, t. III, col. 404. Saint Paul l'y engage instamment dans deux textes parallèles : *Loquentes vobismetipsis in psalmis et hymnis et canticis spiritualibus, cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino*, Eph., V, 19 ; *Commonentes vosmetipsos psalmis, hymnis et canticis spiritualibus, in gratia cantantes in cordibus vestris Deo.* Col., III, 16. Les *psalmi idiotici* ou de composition nouvelle et chrétienne, s'y ajoutent peu à peu sans les supplanter, ce sont les *hymnis et canticis spiritualibus* de saint Paul, et il semble même qu'on en retrouve des restes dans ses propres Épîtres. I Tim., III, 16. Tertullien, *De anima*, IX, t. II, col. 660, rapporte qu'une visionnaire de son temps dont la mention revient plusieurs fois dans ses écrits, avait des extases en correspondance avec les différentes parties de l'office public, selon que *Scripturæ leguntur, psalmi canuntur, allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur.* On constate que le peuple prit peu à peu une place, mais généralement modérée, à cette récitation, comme autrefois chez les Juifs où il répondait : *Quoniam in æternum misericordia ejus;* les séries de Psaumes étaient interrompues par quelque oraison, ou par quelque antienne ou doxologie dite en chœur par l'assistance : dans certaines Églises comme Alexandrie et Rome, c'était une récitation plutôt qu'un chant; ailleurs c'était un chant véritable. De même la fréquence des versets redits en chœur était différente : soit après plusieurs Psaumes, soit après chaque Psaume, soit même après quelques versets. Saint Basile emploie le terme de ἀντιψάλλειν ἀλλήλοις, « psalmodier en deux chœurs. » *Epist.*, CCVII, t. XXXII, col. 764. Saint Ambroise institua une psalmodie analogue à Milan. Notre office romain a conservé la trace de ces trois récitations. L'alternance proprement dite, par deux chœurs qui lisent successivement tous les versets du Psaume, introduite d'abord en Syrie, passa de là dans les églises d'Égypte, de Palestine, à Antioche, à Césarée, puis à Constantinople et en Occident, en commençant par Milan, au temps de saint Ambroise. Voir Batiffol, *Histoire du Bréviaire romain,* 1893, p. 5, 23; Bäumer, *Histoire du Bréviaire,* trad. Biron, 1905, t. I, p. 12, 52, 170-178, etc.; (Bacuez,) *Du saint-Office,* Paris, 1872, p. 89-109.

Outre la récitation liturgique, l'Église, surtout dans les siècles passés, a toujours grandement estimé, conseillé et pratiqué la récitation privée des Psaumes, divins par leur origine, sanctifiés par l'usage qu'en ont fait les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, et surtout Jésus-Christ. Les lettres de saint Jérôme nous montrent l'usage qu'on en faisait de son temps : dans son *Éloge de sainte Paule,* t. XXII, col. 894-896, on voit combien les paroles de ce livre lui étaient familières; elle s'en servait contre ses ennemis, ou pour s'exciter à la patience, pour se consoler dans la tristesse, pour se résigner à la perte des siens, pour exciter ses désirs du ciel; « elle désira même d'apprendre l'hébreu, ajoute-t-il; et elle vint tellement à bout de son dessein qu'elle chantait les Psaumes en hébreu, et le parlait sans y rien mêler de la prononciation latine; ce que nous voyons faire à sa sainte fille Eustochium. » Dans une lettre de sainte Paule à Marcelle, t. XXII, col. 491, elle écrit elle-même qu' « à Bethléhem il n'y a que le chant des Psaumes qui rompe le silence, le laboureur guidant sa charrue chante Alleluia, le moissonneur tempère le poids du jour et la chaleur par le chant des Psaumes; le vigneron en taillant la vigne a toujours à la bouche quelque passage de David. » Saint Jérôme, écrivant à Læta, *Epist.*, CVI, t. XXII, col. 871, 876, pour l'éducation de sa fille, lui recommande « de ne lui laisser apprendre aucune chanson profane, mais seulement à chanter les Psaumes; » il veut ensuite que « au lieu de perles et de riches habits, elle recherche surtout les livres sacrés, non pas les mieux enluminés, mais les plus corrects et les plus capables de fortifier la foi; qu'elle commence par apprendre le Psautier, qu'elle prenne plaisir à le chanter. » Écrivant à Gaudentius sur l'éducation à donner à Pacatule, il conseille de même : « Quand elle sera parvenue à sa septième année, qu'elle apprenne le Psautier par cœur. » *Epist.*, CXXII, t. XXII, col. 1098. Saint Ambroise, à la même époque, écrit « qu'un homme sensé aurait honte de terminer sa journée sans la récitation de quelque Psaume; » qu'à l'église, « alors qu'il est si difficile d'obtenir le silence pendant qu'on lit les leçons ou que l'orateur essaye de parler, dès qu'on lit le Psaume, cela suffit à faire faire le silence : la psalmodie réunit les âmes divisées, réconcilie dans la discorde, apaise le ressentiment des offenses... On éprouve autant de joie à le chanter qu'on gagne de science à l'apprendre. » S. Ambroise, *In Psalm. I,* t. XIV, col. 925. Ce chant des Psaumes à Milan avait produit une profonde impression sur saint Augustin qui paraît même se reprocher le plaisir qu'il prenait à entendre les mélodies ambrosiennes. *Confess.*, IX, VI-VII; X, XXXIII, t. XXXII, col. 769-770, 800. Son peuple d'Hippone était si familier avec le texte sacré qu'il ne voulut pas corriger les fautes de latin de la version africaine, et qu'il laissait chanter dans le Psaume CXXXII-CXXXI : *Super ipsum autem floriet* (pour *efflorebit*) *sanctificatio mea. De doctr. christiana,* XIII, t. XXXIV, col. 45. L'Église orientale les avait en égale estime et en faisait le même usage : le texte cité de saint Ambroise est pris presque textuellement à saint Basile, *Homil. in Ps. I,* t. XXIX, col. 212, qui ajoute : « Les plus indolents, c'est-à-dire le grand nombre, ne retiennent même pas un verset des prophètes ou des Épîtres; mais pour les

Psaumes, ils les chantent aussi bien chez eux qu'en public... Et quel enseignement n'y puisons-nous pas? l'éclat de la force, la perfection de la justice, la gravité de la tempérance, la plénitude de la prudence, la manière de faire pénitence, la juste mesure de la patience, en un mot toute sorte de biens! Là se trouve une théologie parfaite, là les prophéties de l'Incarnation, la menace du jugement, l'espérance de la résurrection, la crainte du supplice, les promesses de la gloire, la révélation des mystères; tout cela se trouve dans le Psautier comme dans un grand et riche trésor. » Théodoret s'exprime d'une façon presque identique dans la Préface de son Commentaire, t. LXXX, col. 857.

XIII. Beauté des psaumes. — Sur ce fond tout divin fourni par l'inspiration, les auteurs du Psautier ont jeté leur empreinte personnelle, en le colorant des pensées et des sentiments les plus variés, les plus grandioses, les plus vifs, les plus profonds et les plus humains vis-à-vis de Dieu, de son temple, de sa cité sainte, de sa loi, de sa création tout entière, du peuple croyant, des nations infidèles, des destinées du monde ou des nécessités de l'existence personnelle. A la vérité la langue hébraïque manque de nuances et de précision, elle n'a pas la souplesse et la logique de nos idiomes : mais les Psaumes n'y perdent guère, ils y prennent plutôt un caractère d'universalité et de grandeur hiératique d'où est banni tout ce qui est trop personnel et trop étroit, trop étudié ou trop mesquin : leur rythme poétique, grâce au parallélisme, à la strophe ou au refrain, est facilement traduisible en nos langues; et leur grandeur un peu abstraite permet à chacun de se les appliquer. Rien n'est beau, dans aucune poésie, comme les Psaumes messianiques : *Quare fremuerunt gentes; Deus judicium tuum regi da; Misericordias Domini; Dixit Dominus;* rien n'est grandiose, recueilli, coloré et varié comme les tableaux de la création dans *Domine Dominus noster; Cæli enarrant; Benedic anima mea Domino;* comme la peinture de la tempête dans le *Diligam te* et *Afferte Domino :* rien n'est sublime comme la description des attributs de Dieu dans le premier *Benedic anima mea*; le *Domine probasti me.* Aucun sanctuaire vénéré, aucune des cités du monde antique n'ont été aimés, chantés, glorifiés et pleurés comme Jérusalem et son temple dans les Psaumes religieux, triomphants, prophétiques ou élégiaques des fils de Coré et d'Asaph. Le groupe des cantiques graduels (Psaumes du pèlerinage hiérosolymitain) est plein de vie, de fraîcheur, de naïveté, d'enthousiasme; il donne les leçons de la foi la plus sublime et de la morale la plus pure dans une langue simple, animée et populaire. Aucune littérature n'a rien qui égale le sentiment de confusion, de repentir, de confiance aussi dans le pardon divin des Psaumes de la pénitence, surtout du *Miserere* et du *De profundis.* Aucune histoire n'a été décrite comme celle d'Israël dans les trois Psaumes *Confitemini,* l'*Exurgat,* l'*In exitu Israel;* nulle religion, nulle philosophie n'a été exposée, développée, méditée et surtout exaltée et aimée comme la loi de Jéhovah dans les Psaumes moraux I, CXIX (CXVIII). Aussi saint Jérôme pouvait-il écrire dans sa *Præf. in Chronic. Euseb.*, t. XXVII, col. 36 : *Quid Psalterio canorius, quod in morem nostri Flacci et Græci Pindari nunc iambo currit, nunc alcaïco personat!* L'impression de beauté et de perfection ne fait que s'accroître si l'on met en face des Psaumes hébreux les chants religieux des autres peuples, Védas, Gathas, textes égyptiens, psaumes assyriens et babyloniens : ces derniers sont ceux qui se rapprochent le plus de nos Psaumes; mais malgré des coïncidences partielles, ils en demeurent encore séparés de toute la distance de l'humain au divin.

XIV. Les psaumes et la récitation du bréviaire. — La récitation du Bréviaire crée pour ceux qui y sont obligés, une véritable nécessité de faire une étude spéciale du Psautier, non seulement abstraite et purement scientifique, mais encore au point de vue spécial de la prière. Il est incontestable que cette étude doit être basée sur le sens littéral des Psaumes, sur celui que le Saint-Esprit, leur auteur, avait en vue, et non pas sur les accommodations plus ou moins arbitraires par lesquelles on s'évite la peine de pénétrer jusqu'au sens véritable. Le reproche de saint Jean Chrysostome, dans son commentaire sur les Psaumes, serait plus grave, s'il s'appliquait aux ecclésiastiques, qu'il ne l'était adressé aux fidèles qu'il instruisait : *Vos qui ab infantia ad extremam usque senectutem Psalmum hunc meditantes, nihil aliud quam verba tenetis, quid aliud facitis nisi quod thesauro absconso assidetis, et obsignatam crumenam circumfertis? In Ps.* CXL, t. LV, col. 427. Ce serait négliger une portion obligatoire et principale de la science ecclésiastique, se priver du vrai moyen de dire pieusement le saint office et renoncer à une véritable jouissance spirituelle non moins qu'intellectuelle. Il faut donc, principalement pour le nombre relativement restreint des Psaumes de récitation fréquente, s'appliquer à en saisir le sens général, en bien préciser le sujet, à voir surtout l'enchaînement des idées, souvent indiqué par la division strophique, sans vouloir néanmoins que dans la récitation l'esprit s'attache à tous les détails, ni même exiger que dans l'étude préalable il en approfondisse d'abord toutes les obscurités. Il ne faut pas quitter ce sens littéral dans la récitation des Psaumes théologiques, messianiques ou moraux du Bréviaire. Les premiers nous dépeignent Dieu, ses attributs, la création, son gouvernement du monde, sa justice, sa miséricorde et finalement sa royauté établie sur toute création; les secondes décrivent les gloires du Messie, ses souffrances, son empire sur les nations et nous servent à nous unir à la prière qu'il fait lui-même à son Père : *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam.* Ps. II, 8. C'est l'accomplissement de sa loi en nous et dans les autres que nous devons demander dans les Psaumes moraux, tels que I, XVIII (XIX), et surtout CXVIII (CXIX), dont chaque verset est comme la répétition des demandes du *Pater, adveniat regnum tuum, fiat voluntas tua.* Les Psaumes relatifs à Jérusalem, à sa beauté, à ses épreuves, à ses triomphes, aux destinées glorieuses que Dieu lui réserve, sont des chants prophétiques qui ont bien plus en vue l'Église et la Jérusalem céleste que celle de la terre, comme on le voit dans LXXXVI (LXXXVII), CXXI (CXXII), CXLVII, et autres. Les Psaumes historiques, outre leur sens propre déjà suffisant à remplir l'esprit des pensées de la puissance, de la bonté et de la justice de Dieu dans la conduite d'Israël, ont en outre un sens figuratif ou spirituel, suivant la doctrine de saint Paul et de toute l'Écriture : *Hæc omnia in figura contingebant illis.* I Cor., X, 11. C'est ainsi que le Psaume CX (CXI) relatif à la sortie d'Égypte, aux prodiges du désert, à la promulgation de la loi, à la prise de possession de la Palestine est appliqué par les Pères à la conversion des nations, à leur évangélisation, aux biens spirituels de l'Église, à la patrie céleste; on peut dire que c'en est l'interprétation générale dans saint Augustin, *Enarrationes in Psalm.*, t. XXXVII, col. 67-1966. Enfin les Psaumes personnels sont rédigés de telle sorte que leur texte, loin d'être particulier à David, à Asaph ou aux autres Psalmistes, trouve une application facile à la vie intime de chacun des lecteurs, comme déjà on en voit la remarque dans saint Athanase, *Epist. ad Marcellin.*, t. XXVII, col. 19 : *Hoc sibi proprium et admirandum habet quod etiam uniuscujusque animi motus eorumque mutationes et castigationes in se descripta et expressa contineat... singulis in rebus quisque reperiet divina cantica ad nos nostrosque motus motuumque temperationes accommodata.* Les Psaumes de la pénitence, ceux de recours à Dieu au milieu des

adversités, de la maladie, de la vieillesse, des ennemis, des calomniateurs, conviennent merveilleusement à l'Église, et à chaque âme chrétienne au milieu de ses épreuves intérieures et extérieures, péchés, tentations, misères de toute espèce. On trouvera le développement de ces indications générales dans Bacuez, *Du Saint-Office,* 1872, p. 101-109; Vigouroux, *Manuel biblique,* 1895, t. II, p. 358-363; Bossuet, *Explication du Psautier;* dom Martianay, *Les Psaumes de David et les Cantiques de l'Église,* 1705; Wolter, *Psallite sapienter,* 1883; Ad. Schulte, *Die Psalmen des Breviers,* 1907.

XV. Bibliographie. — Une bibliographie des commentaires du Psautier absolument complète serait d'une longueur démesurée et sans utilité : nous nous bornerons à mentionner les principaux, et pour l'époque des Pères d'après l'ordre de la patrologie de Migne. — 1° S. Hippolyte, *In Psalmos fragmenta,* t. X, col. 606-616, 711-724; Origène, *Selecta in Psalmos,* t. XII, col. 1043-1685; *Homiliæ in Ps.* XXXVI-XXXVIII *a Rufino translatæ et excerpta e catenis,* t. XII, col. 1319-1410; t. XVII, col. 105-149; ce sont les restes de ses τόμοι, σχόλια et des ὁμιλίαι sur les Psaumes; y joindre pour le texte et sa critique Field, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt,* t. II, p. 83-305. Eusèbe et Théodoret chez les Grecs, saint Hilaire et saint Ambroise chez les latins, lui ont beaucoup emprunté, c'est ce qui explique les coïncidences verbales qu'on remarque entre eux. Eusèbe de Césarée, *Commentarii in Psalmos,* t. XXIII, col. 65-1396; t. XXIV, col. 9-76; commentaire utile et nullement influencé par les idées un peu ariennes de l'auteur; S. Athanase, *Epist. ad Marcellinum,* t. XXVII, col. 11-46; *Exegeses in Psalmos,* t. XXVII, col. 55-546; *De titulis Psalmorum* t. XXVII, col. 645-1344; l'une et l'autre d'authenticité douteuse; Fragments, t. XXVII, col. 547-590; S. Basile, *Homiliæ in Psalmos,* t. XXIX, col. 209-494; Pseudo-Basile, t. XXX, col. 72-117; Apollinaire de Laodicée, *Explication métrique des Psaumes* (fragments), t. XXXII, col. 1313-1537; S. Didyme d'Alexandrie, *Explication des Psaumes* (fragments), t. XXXIX, col. 1155-1615; Astérius d'Amasa, *Homélies sur les Psaumes* V-VII, t. XL, col. 389-477; S. Grégoire de Nysse, *Sur le titre des Psaumes,* t. XLIV, 431-608; *Explication du Psaume* VI (fragment), *ibid.,* col. 608-615; S. Jean Chrysostome, *Expositio Psalmorum* (incomplet), long, moral, mais aussi littéral et intéressant, t. LV, col. 35-528; fragments douteux, t. LV, col. 527-784; Théodore de Mopsueste, Fragments, t. LXVI, col. 641-696; (voir aussi Batiffol, *Littér. grecque,* 1897, p. 297); S. Cyrille d'Alexandrie, *Interpret. Psalmorum* (incomplet), t. LXIX, col. 699-1274; Théodoret, *Interpretatio Psalm.,* t. LXXX, col. 857-1998 (le plus utile parmi les Grecs, avec S. Jean Chrysostome); Euthymius de Zigabène, *Comment.,* t. CXXVIII, col. 41-1326 (formé d'extraits). — Pères latins : S. Hilaire de Poitiers, *Tractatus super Psalmos :* c'est Origène abrégé, traduit et expurgé, t. IX, col. 231-908; S. Ambroise, *Enarrationes in XII Psalmos* (XXXV-XL, XLIII, XLV, XLVII, XLVIII, LXI) et *Expositio in Psalmum CXVIII,* t. XIV, col. 921-1526; oratoire et moral plus qu'exégétique; S. Jérôme, *Liber Psalmorum juxta hebraicam veritatem,* traduction soignée sur l'hébreu, t. XXVIII, col. 1123-1240; *Excerpta de Psalterio* ou *Enchiridion beati Hieronymi in Psalmos,* publié par D. Morin sous le titre : *Sancti Hieronymi, qui deperditi hactenus putabantur, commentarioli in Psalmos,* Maredsous, 1895; *Epistolæ,* t. XXII, col. 433, 441, 837; *Breviarium in Psalmos* (non authentique, mais formé d'extraits de saint Jérôme et autres); t. XXVI, col. 821-1300, trop allégorique; S. Augustin, *Enarrationes in Psalmos,* t. XXXVII, col. 67-1966 (commentaire moral et pieux : tout y est appliqué au Christ et à l'âme chrétienne; il est abrégé dans S. Prosper d'Aquitaine, *Expositio in Psalmos C-CL,* t. LI, col. 277-426); Cassiodore, *Expositio in Psalterium,* t. LXX, col. 9-1056; et un inconnu placé parmi les œuvres de Rufin, *In* LXXV *Davidis Psalmos commentarius,* t. XXI, col. 641-960.

2° Le moyen âge ne fit que compiler les Pères, quelques-uns en y ajoutant des raisonnements et une forme scolastique : on peut citer Bède, Richard de saint Victor, Pierre Lombard, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, Denys le Chartreux; Nicolas de Lyre et Paul de Burgos emploient des sources rabbiniques, l'un dans ses *Postillæ,* l'autre dans ses *Additiones* éditées avec la *Biblia Maxima cum glossa* du moyen âge; on y retrouve assez confusément les opinions de Raschi de Troyes, Aben-Ezra et David Kimchi. Sur les commentaires des Juifs médiévaux, voir Frz. Delitzsch, *Kommentar über den Psalter, Einleitung,* 1873, t. I, p. 41, ou la traduction anglaise, 1895, t. I, p. 55-57.

3° Auteurs modernes : M. A. Flaminius : *In librum Psalmorum brevis expositio,* 1545; Jansenius Gandavensis, *Paraphrasis in omnes Psalmos Davidicos,* 1614; Génébrard, *Commentarius in Psalmos,* 1582 (dans Migne, *Cursus Completus S. Sacræ,* t. XIV-XV); Agelli, *Commentarius in Psalmos,* 1611; Bellarmin, *Explanatio in Psalmos,* 1611; Simon de Muis, *Commentarius in omnes Psalmos cum versione nova,* 1630; Bossuet, *Liber Psalmorum,* 1690; *Notæ in Psalmos cum dissertatione in libr. Psalmorum,* Lyon, 1691; *Supplenda in Psalmos,* Paris, 1693; Bellenger, *Liber Psalmorum cum notis,* 1629; Reinke, *Die Messianischen Psalmen,* 1857-1858; Scheg, *Die Psalmen,* 1857; Rohling *Die Psalmen,* 1871; Thalhofer, *Erklärung der Psalmen,* Ratisbonne, 1880; Wolter, *Psallite Sapienter,* 1883; Bickell, *Der Psalter,* 1884; Van Steenkiste, *Commentarius in librum Psalmorum,* 1870; Patrizi, *Cento Salmi tradotti e commentati,* 1875; Minocchi, *I Salmi tradotti dal testo ebraico,* 1895, 1902; H. Laurens, *Job et les Psaumes,* 1839; de la Jugie, *Les Psaumes d'après l'hébreu,* 1863; Mabire, *Les Psaumes traduits en français sur le texte hébreu* 1868; Le Hir, *Les Psaumes traduits de l'hébreu en latin avec la Vulgate en regard,* Paris, 1876; Lesêtre, *Le livre des Psaumes,* Paris, 1883; Fillion, *Les Psaumes commentés selon la Vulgate et l'hébreu,* 1893; Crampon, *Le livre des Psaumes, traduction sur la Vulgate avec sommaire et notes,* 1889; Flament, *Les Psaumes traduits en français sur le texte hébreu,* 1898; Boulleret, *Les Psaumes selon la Vulgate, leur véritable sens littéral,* Paris, 1902; M.-B. d'Eyragues, *Les Psaumes traduits de l'hébreu,* Paris, 1904; E. Pannier, *Les Psaumes d'après l'hébreu en double traduction,* Lille, 1908. — Hétérodoxes : *Rosenmüller, *Scholia in Psalmos,* 1821-1823; *de Wette, *Commentar über die Psalmen,* 4e édit., 1836; *Hitzig, *die Psalmen,* 1863-1865; *Hengstenberg, *Commentar über die Psalmen,* 2e édit., 1845-1852; *Ewald, *Poet. Bücher des A. B.,* t. II, 2e édit., 1886; *Hupfeld-Riehm, *Die Psalmen,* 4e édit., 1867-71; *Hupfeld-Nowack, 1888; *Graetz, *Kritischer Kommentar zu den Psalmen,* 1882-1883; *Frz. Delitzsch, *Commentar über den Psalter,* 1859-60; 5e édit., 1894; Delitzsch-Bolton, traduction anglaise revisée, 1895; *Duhm, *Die Psalmen erklärt,* 1899, dans le *Hand-Commentar* de Marti; *Perowne, *The Book of Psalms,* 1878; *Cheyne, *The Book of Psalms,* 1888.

E. Pannier.

2. PSAUMES APOCRYPHES. Indépendamment des « Psaumes de Salomon » (col. 840), on connaît quelques Psaumes apocryphes, peu importants. — Leur forme extérieure est en gros celle des Psaumes canoniques. Les pensées sont pour la plupart littéralement extraites des écrits, poétiques et autres, de l'Ancien Testament. Le plus connu de ces Psaumes est celui qu'on trouve dans les Septante, à la fin du Psautier, sous le chiffre CLI. D'après son titre, il aurait été composé par David, en souvenir de son combat avec Goliath; il est désigné en propres termes, dans

ce même titre, comme étant « en dehors du nombre » canonique de 150. C'est une composition pseudépigraphique, qui a pour base les récits de I Reg., XVI, 1-13, et XVII, 1-51. Saint Jérôme l'a traduit en latin, comme les autres Psaumes. Voir *Psalterium juxta Hebræos Hieronymi*, édit. de Lagarde, 1874, p. 151-152; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, 12e édit., p. 476. Le voici traduit en français, d'après la version syriaque publiée par M. Wright; elle contient quelques variantes intéressantes.

1. J'étais le plus jeune parmi mes frères
Et un jeune homme dans la maison de mon père.
2. Je faisais paître le troupeau de mon père;
Et je trouvais un lion et un loup,
Et je les tuais et les mettais en pièces.
3. Mes mains firent une flûte,
Et mes doigts fabriquèrent une harpe.
4. Qui me montrera mon Seigneur?
Lui, mon Seigneur, est devenu mon Dieu.
5. Il m'a envoyé son ange,
Et il m'a pris derrière le troupeau de mon père,
Et il m'a oint avec l'huile d'onction.
6. Mes frères, eux, beaux et grands,
Le Seigneur ne s'est pas complu en eux.
7. Et je sortis à la rencontre du Philistin,
Et il me maudit par ses idoles.
8. Mais je tirai son épée et je coupai sa tête,
Et j'enlevai l'opprobre des fils d'Israël.

En 1887, M. William Wright, a publié dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archeology*, t. IX, Londres, p. 256-266, en syriaque et en anglais, sans notes ni commentaires, cinq Psaumes apocryphes, découverts par lui dans un manuscrit syriaque qui appartient actuellement à la bibliothèque de l'Université de Cambridge. A part le premier, qui reproduit le Ps. CLI, ces poèmes étaient inédits jusqu'ici. Le manuscrit dont ils font partie contient un traité de théologie composé par un évêque nommé Élie, qui vivait vers l'an 920 de notre ère. Voir Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. III, 1re part., p. 258-259. Ce manuscrit ne remonte guère au delà de 1700. On trouve aussi les cinq Psaumes dans un autre manuscrit du même ouvrage, daté de l'an 1703, conservé à la bibliothèque du Vatican. Les titres qui les précèdent en attribuent trois à David, y compris le premier d'entre eux, qui correspond au Ps. CLI; un autre est attribué à Ézéchias; un autre est sans nom d'auteur.

Le second a pour titre : « Prière d'Ézéchias, lorsque ses ennemis l'entouraient; » ce qui fait évidemment allusion à la situation décrite IV Reg., XVIII, 13-XIX, 37, et Is., XXXVI, 1-XXXVII, 38. — Le troisième morceau de la petite collection syriaque publiée par M. Wright mériterait une attention spéciale. Il est intitulé : « Lorsque le peuple reçut de Cyrus la permission de rentrer dans la patrie. » Quoique l'auteur parle à la première personne du singulier, c'est moins en son nom personnel qu'en celui de toute la nation théocratique qu'il présente à Dieu sa prière et sa reconnaissance anticipée. Voir W. Baethgen, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Gœttingue, 1892, p. IV et XL. C'est le plus long de tous; il a vingt versets. — Du quatrième, il est dit qu'il fut « prononcé par David, lorsqu'il luttait avec le lion et le loup qui ravissaient une brebis de son troupeau. » Il n'est pas sans quelque couleur locale :

1. O Dieu, ô Dieu, viens à mon secours.
Aide-moi et sauve-moi;
Délivre mon âme de l'égorgeur.
2. Irai-je dans le séjour des morts par la gueule du lion?
Ou le loup me couvrira-t-il de confusion?
3. N'est-ce pas assez pour eux d'avoir tendu des embûches au troupeau de mon père,
Et mis en pièces une brebis du troupeau de mon père?
(Faut-il) qu'ils désirent aussi détruire ma vie?
4. Aie pitié, Seigneur, et sauve ton saint de la destruction,
Afin qu'il puisse raconter tes louanges dans tous les temps
Et qu'il puisse louer ton grand nom,
5. Lorsque tu l'auras délivré des mains du lion destructeur et du loup furieux.
Et lorsque tu auras délivré ma captivité des mains des bêtes fauves.
6. Vite, ô mon Seigneur, envoie devant moi un sauveur,
Et tire-moi de la fosse béante qui m'emprisonne dans ses profondeurs.

Le cinquième Psaume fut « prononcé par David lorsqu'il rendit grâces à Dieu, qui l'avait délivré du lion et du loup, après qu'il les eut tués l'un et l'autre. » Il a également six versets. « Toutes les nations » sont invitées à louer Dieu de cette délivrance.

Personne ne s'est prononcé, que nous sachions, sur l'origine de ces cinq Psaumes. Le premier, ou CLIe des Septante, est assez ancien. Les quatre autres pourraient bien appartenir à la même époque. Mais les documents font défaut, de sorte qu'on ne saurait se prononcer avec certitude à ce sujet.

J. A. Fabricius a publié depuis longtemps déjà, en latin, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti*, 2e édit., Hambourg, 1822, t. I, p. 21-26, deux prétendus « Psaumes d'Adam et d'Ève. » Ces deux pièces ne méritent guère d'attirer l'attention. Comme le dit Fabricius, *loc. cit.*, p. 21, c'est un franciscain portugais, nommé Amodéus, né en 1474, qui les mit par écrit à la suite d'une révélation qui les lui aurait fait connaître. Le premier aurait été composé par Adam, après la création d'Ève. C'est un développement assez peu poétique de Gen., II, 20b-24; on y annonce indirectement la naissance du Messie : *Filius ex matre sine patre orietur*. — Le second Psaume, qui est censé avoir été composé après la chute de nos premiers parents, contient sept strophes assez étendues, qui sont attribuées, la première à Adam, la seconde à Ève, la troisième, la quatrième et la cinquième à Adam, la sixième et la septième à Ève. Il exprime les gémissements, les sentiments de contrition, la demande de pardon d'Adam et d'Ève après leur péché. Chaque strophe commence par les mots : *Adonai, Domine Deus, secundum magnam misericordiam tuam miserere mei.*

L. FILLION.

3. PSAUMES DE SALOMON, livre apocryphe. — I. HISTOIRE ET NATURE DE CE RECUEIL. — On désigne par ce titre (Ψαλμοὶ Σολομῶντος) une petite collection pseudépigraphique, qui se compose de dix-huit poèmes rédigés sous la forme des anciens psaumes, et qui compte parmi les meilleurs et les plus intéressants des écrits apocryphes de l'Ancien Testament.

1° *Transmission et éditions principales.* — L'antiquité chrétienne mentionne très rarement ce psautier. Nous ne possédons même à son sujet aucune citation patristique bien nette. Lactance, *De divin. instit.*, IV, 12, t. VI, col. 479, signale un texte emprunté, dit-il, à la « 19e ode de Salomon, » mais qui n'a rien de commun avec le contenu de nos dix-huit psaumes, quoiqu'il semble supposer leur existence. Plus tard, il est question de ce recueil d'une manière directe dans plusieurs listes du canon chrétien de l'Ancien Testament. On le range tantôt parmi les *Antilegomena*, avec les livres des Machabées, la Sagesse de Salomon, l'Ecclésiastique, Judith, Tobie, etc. — c'est le cas pour la *Synopsis* du pseudo-Athanase, t. XXVIII, col. 450, et pour la Stichométrie de Nicéphore, cf. *Nicephori opuscula*, éd. de Beer, Leipzig, 1880, p. 134, et T. Zahn, *Geschichte des neutestamentl. Kanons*, t. II, p. 299 — tantôt parmi les apocryphes proprement dits, avec le livre d'Hénoch, le Testament des douze patriarches, les apocalypses de Moïse et d'Esdras, etc. Il est encore cité par deux auteurs byzantins du XIIe siècle, Zonaras et T. Balsamon. Voir Beverngius, *Pandectæ canonum*, Oxford, 1672, t. I, p. 481, T. Zahn, *loc. cit.*, t. II, p. 288-289.

Au moyen âge, il n'est plus question des Psaumes de Salomon, et ils avaient depuis longtemps disparu, lorsqu'ils furent publiés à Lyon, en 1626, d'après un manuscrit de la bibliothèque de Vienne (Autriche), par le jésuite J.-L. de la Cerda, comme appendice à son ouvrage intitulé *Adversaria sacra,* in-4°. Voir O. von Gebhardt, dans *Texte und Untersuchungen,* t. XIII, fasc. 2, p. 1-8.

Il ne faut pas confondre ces psaumes avec les cinq « odes de Salomon » que l'auteur de l'écrit gnostique *Pistis Sophia* a incorporées à son livre; elles en diffèrent essentiellement. Voir Migne, *Dictionnaire des Apocryphes,* t. I, col. 955-958; Münter, *Odæ gnosticæ Salomoni tributæ,* Havniæ, 1812; A. Harnack, *Texte und Untersuchungen,* t. VII, fasc. 2, 1891, p. 35-49; Ryle et James, *Psalms of the Pharisees,* p. XXIII-XXVII, 155-161.

Pendant très longtemps, on se contenta de l'édition *princeps,* fort imparfaite, publiée par le P. de la Cerda. Celle de J. A. Fabricius, imprimée en 1713 dans le *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti,* in-8°, t. I, p. 914-999, n'en est guère que la reproduction tant soit peu modifiée. La première édition scientifique fut celle de A. Hilgenfeld, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* 1868, p. 134-168, et dans le *Messias Judæorum,* in-8°, Leipzig, 1869, p. 1-38; mais elle n'avait pareillement pour base que le manuscrit de Vienne, corrigé d'après des conjectures plus ou moins heureuses. Il en est de même des deux suivantes, préparées l'une par un savant catholique, Ephrem Geiger, *Der Psalter Salomo's herausgegeben und erklärt,* in-8°, Augsbourg, 1871, l'autre par le Dr Fritzsche, *Libri apocryphi Veteris Testamenti græce,* in-8°, Leipzig, 1871, p. 569-589. Une sixième édition, par M. B. Pick, fut insérée dans la *Presbyterian Review,* 1883, p. 775-812. Celle de MM. H. E. Ryle et M. R. James, Ψαλμοὶ Σολομῶντος, *Psalms of the Pharisees, commonly called the Psalms of Solomon,* in-8°, Cambridge, 1891, réalise de sérieux progrès, car ces savants purent collationner des manuscrits nouvellement découverts. Vint ensuite celle du Dr H. B. Swete, dans l'ouvrage *Old Testament in Greek according to the Septuagint,* in-12, t. III, Cambridge, 1894; 2e édit., 1899, p. 765-787. La plus récente et la meilleure de toutes est celle d'O. von Gebhardt, qui a pu consulter des manuscrits plus nombreux encore, découverts au mont Athos et ailleurs; elle a paru dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur,* t. XIII, fasc. 2, in-8°, Leipzig, 1895, sous ce titre : *Die Psalmen Salomo's zum ersten Male mit der Benutzung der Athoshandschriften und des Codex Casanatensis herausgegeben.*

2° *Forme extérieure.* — La forme de ces poèmes est celle des Psaumes canoniques qu'ils imitent très ostensiblement sous le rapport des pensées, du style, de la marche générale, du genre poétique. Ils font de fréquents emprunts à l'Ancien Testament, dont on entend sans cesse l'écho en les lisant. Ils sont très simples pour la plupart et dépourvus d'originalité, d'élévation poétique, bien qu'ils renferment quelques beaux passages. Voir en particulier les psaumes II, IV, VIII, XI, XVII et XVIII. Chacun d'eux a son unité, son plan bien déterminé. Le parallélisme des membres, ce trait essentiel de la poésie hébraïque, y apparaît avec toutes ses nuances; mais il manque habituellement d'art et de distinction. — A part le Ier, les Psaumes de Salomon sont munis, comme ceux du Psautier canonique, d'une petite inscription, qui en désigne l'auteur prétendu, τῷ Σολωμῶν; le sujet, « sur Jérusalem, contre la langue de ceux qui sont opposés à la loi, » etc.; la nature, « psaume », « parmi les hymnes », « dithyrambe ». On trouve aussi, XVII, 31, et XVIII, 10, l'expression διάψαλμα, qui, dans les Septante, représente l'hébreu *sélah* et qui paraît supposer un emploi liturgique des Psaumes qu'elle accompagne.

II. Sujet. — Le sujet traité par ces poèmes a aussi une grande analogie, dans son ensemble, avec celui des psaumes et des cantiques de l'Ancien Testament. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire le sommaire de quelques-uns d'entre eux : I, Les péchés et le châtiment de Jérusalem; III, Contraste entre les justes et les pécheurs; IV, Description et dénonciation de ceux qui cherchent à plaire aux hommes; X, Les avantages de l'affliction; XI, La future restauration d'Israël. Mais il a beaucoup moins d'ampleur, puisque les psaumes de Salomon sont si peu nombreux et qu'ils furent composés, on le dira bientôt, en vue d'une situation très particulière. Ils reviennent souvent sur les humiliations infligées au peuple juif, d'abord par un parti national puissant, anti-théocratique, puis par un envahisseur étranger qui a profané la capitale et le temple, et ils présentent ces humiliations, ces souffrances, comme autant de châtiments que les Juifs avaient mérités par leurs fautes. Sous ce rapport, ce petit psautier rappelle les psaumes canoniques de l'époque chaldéenne, qui décrivent les peines analogues endurées par Israël. A ce thème douloureux est rattaché l'éloge perpétuel de la justice divine, et aussi l'ardent désir de voir luire des jours meilleurs, et surtout de voir apparaître bientôt le libérateur promis, le Messie. Voir Wittichen, *Die Idee des Reiches Gottes,* in-8°, 1872, p. 155-160.

Le portrait que les psaumes XVII et XVIII tracent du rédempteur si impatiemment attendu a pour type les oracles messianiques de l'Ancien Testament. Il est remarquable en maint endroit, et dépasse tout ce que la littérature apocryphe contient en ce sens. Cf. A. Bousset, *Die jüdische Apokalyptik,* in-8°, Berlin, 1903, p. 12-13; H. Monnier, *La Mission historique de Jésus,* in-8°, Paris, 1906, p. 20-21. Le Christ, le Χριστὸς Κύριος, comme il est nommé à deux reprises, XVII, 36, et XVIII, 8, cf. Luc., II, 11, appartiendra à la race de David; il exercera lui-même la royauté, non-seulement sur les Juifs, mais aussi sur les païens, qu'il soumettra à son sceptre très puissant. Il viendra à l'époque fixée par Dieu, XVII, 23, à la suite de grandes épreuves subies par la nation choisie, qu'il délivrera et purifiera de ses péchés. Il rétablira les douze tribus d'Israël et rendra à Jérusalem sa gloire antique, matériellement et spirituellement, XVII, 26-29. Il régnera par la sainteté et la justice, par la sagesse et par la puissance. Néanmoins, dans ces psaumes comme au livre d'Hénoch, le Messie ne semble pas être autre chose qu'un délégué de Dieu, bien qu'il porte lui-même le titre de « Seigneur ». Il y a donc une différence étonnante entre ce Christ et celui des Évangiles, qui, d'ailleurs, sauve les hommes avant tout par ses souffrances et par sa mort. — Relativement à Dieu, nos psaumes enseignent le plus pur monothéisme. Par rapport à la vie future, leur doctrine ne s'écarte pas non plus de l'Ancien Testament : les justes seront à jamais récompensés; les méchants subiront une damnation sans fin.

Il existe une ressemblance frappante, assez souvent littérale, entre le Ps. XI de Salomon et le chap. V de la prophétie de Baruch. Plusieurs critiques protestants, entre autres MM. Ryle et James, *The Psalter of the Pharisees,* p. LXXII-LXXVII, et le Dr Schürer, *Gesch. des jüdisch. Volkes,* 3e édit., t. III, p. 154, en ont conclu que celui qu'ils nomment le pseudo-Baruch aurait connu et utilisé notre recueil. C'est le contraire qui aurait plutôt eu lieu, puisque le livre de Baruch est authentique et contemporain des oracles de Jérémie. Voir Baruch, t. I, col. 1475; E. Geiger, *Der Psalter Salomo's,* p. 137. D'ailleurs, la ressemblance en question est de telle nature, qu'elle peut s'expliquer fort bien aussi par une source commune, c'est-à-dire quelque prière liturgique déjà en usage à l'époque de Baruch.

III. Date de la composition. — Elle était, il y a cin-

quante ans, l'objet de discussions très vives. — 1° D'assez nombreuses critiques, à la suite du Dr H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel,* in-8°, t. IV, 3e édit., p. 392, attribuaient aux psaumes de Salomon une date assez reculée, celle du règne d'Antiochus Épiphane (175-164 avant J.-C.), et plus spécialement celle de la prise de Jérusalem par ce prince (170 avant J.-C.). Naguère encore, le Dr W. Frankenberg essayait de faire revivre ce sentiment dans l'ouvrage *Die Datierung der Psalmen Salomo's,* in-8°, Giessen, 1896. Comme preuves, ces savants allèguent en particulier les passages I, 8; II, 3; VIII, 12-14, où il est parlé de la profanation du temple et de l'autel. Mais c'est à plusieurs reprises que des profanations de ce genre eurent lieu, à des époques très diverses, et rien n'indique que l'auteur de nos psaumes ait eu en vue celles qui se rattachent à la persécution d'Antiochus Épiphane. Tout au contraire, il affirme que l'oppresseur sacrilège d'Israël était venu des extrémités de l'Occident, VII, 26, tandis qu'Antiochus venait seulement de la Syrie pour attaquer les Juifs.

2° D'autres, notamment Frz. Delitzsch, *Commentar über den Psalter,* in-8°, t. II, Leipzig, 1860, p. 381, et T. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara,* t. I, p. 243, retardaient la composition de ces poèmes jusqu'à l'époque d'Hérode le Grand (40 avant J.-C. - 1 après J.-C.), également sans raison suffisante. Suivant eux, ce prince serait « l'homme étranger » qui s'éleva contre la dynastie alors régnante en Palestine. Cf. XVII, 9. Mais c'est là une erreur manifeste d'interprétation, car « l'homme étranger » ne diffère pas en réalité de l'envahisseur ennemi qui s'empara de Jérusalem et emmena captifs des Juifs nombreux, XVII, 14; ce qui ne fut nullement le cas pour Hérode.

3° L'historien juif H. Grätz, *Geschichte der Juden,* 2e édit., in-8°, Leipzig, t. III, p. 439, est allé encore plus loin, en affirmant que le psautier de Salomon aurait eu une origine chrétienne, et en lui assignant comme date la fin du premier siècle de notre ère; mais il a abandonné son opinion dans une édition subséquente. On ne trouve pas, dans ce recueil, le plus léger détail qui trahisse la main d'un chrétien.

4° On admet très généralement aujourd'hui que ces dix-huit poèmes furent composés vers l'époque de la conquête de Jérusalem par Pompée, en 63 avant J.-C.; quelques-uns peut-être avant cette date, quelques autres certainement un peu plus tard, de sorte que les années 80-40 avant notre ère peuvent servir de date moyenne. En effet, les psaumes de Salomon, surtout les psaumes II, VIII, XVII, supposent la situation suivante : Les Juifs sont gouvernés par des rois qui n'appartiennent pas à la race de David, XVII, 5-8, mais à une famille d'usurpateurs qui se sont emparés de la couronne, et sous l'administration desquels toute la nation est tombée dans le péché, XVII, 7-8, 21-22. Le Seigneur renversera ces mauvais princes; contre eux s'est levé un envahisseur étranger, qui, conduit par Dieu, est arrivé des extrémités de la terre, déclarant la guerre à Jérusalem et à la nation entière, XVII, 8-9. Les chefs du peuple sont allés au devant de lui et lui ont ouvert les portes de la ville, de sorte qu'il y est entré comme dans sa propre maison, VIII, 15-20. Après s'être installé dans la cité, il a massacré de nombreux habitants, choisis parmi les plus distingués, et il a renversé les remparts au moyen du bélier. Cf. II, 1, 20; VIII, 21-24. L'autel du Seigneur n'a pas été épargné, II, 2. En grand nombre aussi, d'autres citoyens ont été emmenés captifs dans l'Occident, et les princes ont subi d'odieux outrages. Cf. II, 6; VIII, 24; XVII, 13-14. Mais finalement, le « dragon » qui avait humilié Jérusalem a péri lui-même, égorgé près des montagnes d'Égypte, sur la mer, et son cadavre a été privé d'une sépulture honorable, II, 29-31. Or, il est évident que ces différentes circonstances se rapportent à la conquête de Jérusalem par Pompée, puis à sa mort (48 avant J.-C.). « Les princes qui s'étaient arrogé la royauté en Israël et s'étaient emparés du trône de David sont les Hasmonéens, qui, depuis Aristobule Ier, portaient le titre de rois... L'homme étranger, qui frappe avec force, que Dieu a amené de l'extrémité de la terre, c'est Pompée. Les princes qui vont au devant de lui sont Aristobule II et Hyrcan II. Les partisans de ce dernier ouvrirent les portes de la ville à Pompée, qui s'empara ensuite par la force du reste de la ville, où le parti d'Aristobule s'était retranché. Tous les autres détails, la violation du temple par les envahisseurs, le massacre des citoyens les plus distingués, la déportation des prisonniers en Occident, et aussi des princes pour qu'ils servissent au triomphe du vainqueur, tous ces détails correspondent à l'histoire, » telle qu'elle nous est racontée par les anciens historiens. Schürer, *Geschichte des Volkes Israel,* 3e édit., t. III, p. 152. Le transport des prisonniers en Occident, XVII, 14, est une circonstance décisive en cet endroit, car, indépendamment de la conquête de Jérusalem par Titus, de laquelle il ne saurait être question ici, ce trait ne convient à aucune autre victoire que celle de Pompée. S'il restait encore quelque doute, il disparaît dès qu'on lit les détails relatifs à la mort du conquérant, tant ils correspondent à la lettre avec ce que les anciens auteurs nous racontent de la fin tragique de Pompée. Cf. Plutarque, *Pompée,* LXXX, 1-2; Tacite, *Hist.,* V, 9; Strabon, XVI, II, 40; Dion Cassius, XXXVIII, 15-16; XLII, 3-8. Voir aussi Josèphe, *Bell. jud.,* I, VI-XIX; *Ant. jud.,* XIV, III-IV; Orose, *Hist. Eccl.,* VI, 6, t. XXXI, col. 1004-1006. En somme, les Psaumes de Salomon appartiennent à la dernière période de l'histoire de l'ancienne théocratie.

IV. Esprit religieux de ces psaumes. — Il confirme ce que nous venons de dire au sujet de l'époque de leur composition. Il ne diffère pas de l'esprit légal, de l'esprit pharisaïque, tel qu'il est si bien décrit dans nos évangiles; aussi, plusieurs des savants qui se sont occupés de ce petit psautier, entre autres MM. Ryle et James, l'ont-ils nommé assez justement « le psautier des pharisiens. » Voir col. 841. Une très grande importance y est attachée aux œuvres légales; c'est d'elles que nos psaumes font dépendre la résurrection pour la vie éternelle ou l'éternelle condamnation. La δικαιοσύνη προσταγμάτων, c'est-à-dire l'accomplissement intégral, non pas précisément de la loi divine, mais surtout des prescriptions pharisaïques, y apparaît comme le comble de la vertu. Cf. III, 16; IX, 9; XIV, 1, etc. Les psaumes de Salomon doivent donc avoir été composés dans le cercle des pharisiens, qui luttait alors de toutes ses forces contre le parti sadducéen. Ces cantiques insistent fréquemment sur le contraste qui existe entre les hommes pieux et les impies, les justes et les pécheurs. Mais ces dénominations sont prises surtout par le dehors : les hommes pieux sont ceux qui pratiquent les observances pharisaïques; par contre, les impies ne diffèrent pas des Sadducéens. — On voit par ces détails que les Psaumes de Salomon sont d'une grande utilité pour nous faire connaître le judaïsme de l'époque à laquelle ils appartiennent, avec ses sentiments religieux, son idéal politique et historique.

V. Auteur. — Le P. de la Cerda, qui admettait l'authenticité du titre général, « Psaumes de Salomon », et des titres spéciaux placés en tête de la plupart de ces dix-huit cantiques, « de Salomon », etc., croyait que Salomon était réellement l'auteur de notre collection. Mais cette opinion, condamnée, nous venons de le voir, par le contenu même des poèmes, fut réfutée de bonne heure et ne trouva dès lors aucun défenseur sérieux. Cf. Huet, *Demonstr. evangel.,* IV; Neumann, *De Psalterio Salomonis,* Wittemberg 1687. Aucun dé-

tail, en effet, ne contient la plus petite allusion au roi Salomon. Peut-être est-ce le passage III Reg., IV, 32, qui a suggéré le titre « Psaumes de Salomon », ajouté, non par l'auteur lui-même, mais plus tard, sans qu'on puisse dire à quelle époque.

On ne peut désigner l'auteur que d'une manière générale et approximative. Il était Juif, et appartenait au parti pharisaïque, comme le montre sa vive polémique contre les Sadducéens, qui sont pour lui les « pécheurs » et les « transgresseurs » par excellence, tandis que les Pharisiens sont les « justes » et les « saints ». Ces derniers ont actuellement le dessous; leurs adversaires sont au pouvoir, riches et puissants. L'auteur devait habiter la Palestine, comme le prouvera ce que nous dirons de la langue primitive du livre; peut-être résidait-il à Jérusalem. Son œuvre donne de lui une idée favorable; c'était un homme pieux et humble. — On a parlé quelquefois de plusieurs auteurs distincts pour le recueil; mais cela ne paraît pas vraisemblable, tant il y a d'unité dans le style, l'esprit et les pensées.

VI. La langue primitive. — On ne possède aujourd'hui les Psaumes de Salomon qu'en grec. Auraient-ils été composés dans cet idiome? C'est ce qu'a pensé l'évêque d'Avranches, Huet, *loc. cit.* D'autres encore l'ont fait à sa suite, spécialement le Dr Hilgenfeld, qui leur attribue l'Égypte comme lieu d'origine. Mais il est, aujourd'hui, à peu près seul de son avis, car c'est presque à l'unanimité que les critiques déclarent qu'on doit regarder l'hébreu, ou tout au moins l'araméen, et non pas le grec, comme la langue originale. Le grec actuel n'est donc qu'une traduction faite de très bonne heure, ou pour les Juifs dispersés, ou pour les chrétiens, qui ne tardèrent pas à prendre goût à ces psaumes. A l'appui de ce fait, on allègue plusieurs preuves, « avec une entière certitude, » dit le Dr Kittel, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testam.*, Fribourg, 1899, t. II, p. 129. La première, qui est aussi la meilleure, consiste dans un coloris hébraïque très sensible. Le texte grec est tellement « maladroit », Reuss, *Gesch. der heiligen Schriften des A. T.*, 1881, p. 652, que l'hébreu apparaît pour ainsi dire à travers. Les temps des verbes, en particulier, ont été souvent mal rendus; parfois, dans un seul et même passage, on trouve de curieux exemples de cette confusion. Cf. III, 8-10; XVII, 8-12, etc. Il faut recourir à l'hypothèse d'un texte hébreu primitif pour expliquer ces difficultés. Voir Ryle et James, *loc. cit.*, p. LXXVII-LXXXVII. Il n'est donc pas possible de dire que nous avons ici de simples hébraïsmes, comme dans la traduction des Septante. En second lieu, nous avons vu que ces Psaumes avaient très probablement une destination liturgique; or, ce fait suppose aussi que l'hébreu était la langue originale.

VII. Bibliographie. — Indépendamment des ouvrages cités ci-dessus, voir G. Janonski, *Dissertatio de psalterio Salomonis*, Wittemberg, 1687; Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, t. I, Paris, 1856, col. 939-956; J. Langen, *Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1866, p. 64-70; A. Carrière, *De Psalterio Salomonis*, in-8°, Strasbourg, 1870; A. Hilgenfeld, *Die Psalmen Salomo's deutsch übersetzt und aufs neue untersucht*, dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1871, p. 343-418; M. Vernes, *Histoire des Idées messianiques*, in-8°, Paris, 1874, p. 121-135; J. Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer*, in-8°, Greifswalden, 1874, p. 112-164; J. Girbal, *Essai sur les Psaumes de Salomon*, in-8°, Toulouse, 1887; B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, in-8°, Berlin, 1888, t. II, p. 448-456; O. Zöckler, *Die Apokryphen des Alten Testaments*, in-8°, Munich, 1891, p. 405-420; W. J. Deane, *Pseudepigrapha*, in-8°, Londres, 1891; E. Jacquier, *Les Psaumes de Salomon*, dans l'*Université catholique*, Lyon, 1893, p. XII, 94-131, 251-275; Frankenberg, *Die Datierung der Psalmen Salomo's, ein Beitrag zur jüdischen Geschichte*, in-8°, Giessen, 1896; Lévi, *Les dix-huit Bénédictions et les Psaumes de Salomon*, dans la *Revue des Études juives*, t. XXXII, Paris, 1896, p. 161-178; W. Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, 3e édit., Strasbourg, 1903, in-8°, p. 33-36; E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments... übersetzt und herausgegeben*, gr. in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 127-148. L. Fillion.

PTOLÉMAÏDE (Πτολεμαΐς), ville de Palestine, nommée primitivement Accho et plus tard Saint-Jean d'Acre. Elle reçut le nom de Ptolémaïde quand elle tomba en la possession de Ptolémée II Philadelphe, roi d'Égypte, et elle figure sous ce nom dans l'histoire des Machabées, I Mach., V, 15, 22, 55; X, 1, 39, 56, 57, 58, 60; XI, 22, 2, 4; XII, 45, 48; XIII, 12; II Mach., XIII, 24, 25, et dans l'histoire de saint Paul, Act., XXI, 7. Voir Accho, t. I, col. 108.

PTOLÉMAÏDIENS (grec : οἱ Πτολεμαεῖς; Vulgate : *Ptolemenses*), habitants de Ptolémaïde. I Mach., XII, 48; II Mach., XIII, 25. Voir Ptolémaïde.

PTOLÉMÉE (grec : Πτολεμαῖος; Vulgate : *Ptolemæus*), nom de plusieurs rois d'Égypte et de quatre autres personnages dans l'Écriture. Le nom grec signifie « belliqueux », de πτόλεμος, pour πόλεμος, « guerre ». On le trouve déjà dans l'Iliade, IV, 228. Voir W. Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, 3e édit., t. II, p. 1271. Il devint surtout célèbre à partir d'Alexandre le Grand, lorsqu'un de ses généraux, Ptolémée, fils de Lagus, eut fondé la dynastie à laquelle on a donné son nom.

1° *Dynastie.* — Les Ptolémées ou Lagides ont régné en Égypte depuis la mort d'Alexandre le Grand jusqu'à la mort de Cléopâtre VI (323-30 avant J.-C.), où ce royaume devint province impériale romaine.

TABLEAU CHRONOLOGIQUE DE LA DYNASTIE DES LAGIDES

	Avant J.-C.
Ptolémée Ier Soter, satrape	323-305
Ptolémée Ier Soter, roi	305-285
Ptolémée II Philadelphe	285-247
Ptolémée III Évergète Ier	247-222
Ptolémée IV Philopator	222-204
Ptolémée V Épiphane	204-181
Ptolémée VI Philométor	181-146
Ptolémée VII Évergète II	170-117
Ptolémée VIII Eupator . . . . Mort en	146
Ptolémée IX Néos Philopator . . . . Mort en	130
Ptolémée X Philométor Soter II (Lathyros)	116-108
Ptolémée XI Alexandre Ier Philométor	108-88
Ptolémée X Soter II restauré	88-86
Ptolémée XII Alexandre II	80 (?)
Ptolémée XIII Philopator II Philadelphe Néos Dionysos (Aulètès)	81-58
Bérénice IV	58-55
Ptolémée XIII restauré	55-51
Cléopâtre VI Philopator	51-30
Ptolémée XIV Philopator	51-47
Ptolémée XV Philopator	47-44
Ptolémée XVI (César Philopator Philométor)	44-30
L'Égypte devient province impériale sous Auguste	30

2° *Bibliographie des Lagides.* — J. Vaillant, *Historia Ptolemæorum Ægypti regum ad fidem numismatum accommodata*, Amsterdam, 1701; J. J. Champollion-Figeac, *Annales des Lagides*, 2 in-8°, Paris, 1819-1820; A.-J. Letronne, *Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte pendant la domination des Grecs et des Romains*, in-8°, Paris, 1823; S. Sharpe, *History of Egypt under the Ptolemies and the Romans*, 2e édit., Londres,

1852; R. St. Poole, *The Ptolemies Kings of Egypt* (*Catalogue of the Greek Coins of the British Museum*), in-8°, Londres, 1882; Max L. Strack, *Die Dynastie der Ptolemäer*, in-8°, Berlin, 1897; J. N. Svoronos, Τὰ Νομίσματα τοῦ Κράτους τῶν Πτολεμαίων, 3 parties en 4 in-f°, Athènes, 1904; Paul M. Meyer, *Das Heerwesen der Ptolemäer und Römer in Aegypten*, in-8°, Leipzig, 1900; J. P. Mahaffy, *The Empire of the Ptolemies*, in-16, Londres, 1895; Id., *A History of Egypt under the Ptolemies* (t. IV de l'*History of Egypt* de Flinders Petrie), in-16, Londres, 1899; E. R. Bevan, *The House of Seleucus*, 2 in-8°, Londres, 1902; E. W. Budge, *History of Egypt from the end of the neolithic period to the death of Cleopatra*, t. VII et VIII, in-16, Londres, 1901; A. Bouché-Leclerq, *Histoire des Lagides*, 2 in-8°, Paris, 1903-1904; B. Niese, *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaeronea*, 3 in-8°, Gotha, 1893-1903.

F. VIGOUROUX.

1. PTOLÉMÉE Ier SOTER, roi d'Égypte, n'est pas nommé par son nom dans l'Écriture, mais Daniel prédit son avènement (fig. 186). Il était né vers 367 et,



186. — Monnaie de Ptolémée Ier Soter.

Tête de Ptolémée Soter, à droite. Devant le nez une contre-marque. — ℞. ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ. Aigle debout sur un foudre, à gauche; dans le champ, à gauche, un monogramme.

quoiqu'il passât pour fils de Lagus, Macédonien de bonne naissance, on le croyait fils de Philippe, roi de Macédoine, et d'Arsinoé. Q. Curce, IV, VIII, 22; Pausanias, I VI, 2. Il jouit d'une grande faveur auprès d'Alexandre le Grand et il se distingua par sa bravoure et par son habileté militaire, dans la campagne de l'Inde en particulier. Arrien, *Anab.*, IV, 24, 25, 29; V, 13, 23, 24; VI, 5, 11; Q. Curce, VIII, X, 21; XIII, 13-27; XIV, 15; IX, V, 21. Après la mort d'Alexandre, il réussit à se faire donner le gouvernement de l'Égypte et chercha aussitôt à y établir solidement son pouvoir (323).

Il gouverna au nom de Philippe Arrhidée, frère idiot d'Alexandre le Grand, et d'Alexandre IV, fils d'Alexandre le Grand (fig. 187), de 323 à 316 avant J.-C., et au nom d'Alexandre IV seul de 316 à 311; il fut indépendant de 311 à 305, mais sans prendre le titre de roi, ce qu'il ne fit qu'en 305. Daniel avait prédit, XI, 3-4, qu'il serait un de ceux qui recevraient une part de l'empire d'Alexandre, quand cet empire serait divisé aux quatre vents du ciel. « Le roi du sud (c'est ainsi qu'est désigné le roi d'Égypte) deviendra fort, mais un de ses princes (Séleucus) sera fort aussi et celui-ci (Séleucus) deviendra plus fort que lui (Ptolémée Ier) et il aura la domination. » XI, 5. Ptolémée avait été en guerre avec Antigone, dit le Cyclope, un des généraux d'Alexandre, au sujet de la possession de la Syrie et de la Phénicie dont il s'était rendu maître en 320, après avoir réussi à s'emparer de la plus grande partie de l'Asie. Une grande bataille navale avait été livrée entre les troupes des deux rivaux dans les eaux de Salamine en Cypre. Les Égyptiens avaient été complètement battus (306). Antigone, fier de sa victoire, prit à cette occasion le titre de roi. Ptolémée, malgré sa défaite, se sentait encore fort; il l'imita et se déclara roi à son tour (305). Une tentative d'invasion de l'Égypte par Antigone échoua. — Quelques années auparavant, en 316, un autre général d'Alexandre, Séleucus, satrape de Babylone, traqué par Antigone, s'était réfugié en Égypte auprès de Ptolémée. Profitant de circonstances favorables, Séleucus avait repris, en 322, sa satrapie de Babylone, et son retour, d'après l'opinion commune, marque le commencement de l'ère des Séleucides (1er octobre 312). En 302, Séleucus se ligua avec Ptolémée et quelques autres contre Antigone. Ce dernier fut vaincu et tué à la bataille d'Ipsus (301). Ptolémée n'avait pas pris part à la bataille. Aussi les coalisés ne lui rendirent-ils ni Cypre ni la Phénicie, et la Cœlésyrie fut attribuée à Séleucus, qui fonda aussitôt Antioche (300) et en fit sa capitale. Strabon, XVI, 4-5; Appien, *Syr.*, 57. Séleucus fut alors « plus fort » que Ptolémée. Celui-ci réussit à reprendre Cypre en 295, mais la Phénicie et la Cœlésyrie avec la Judée restèrent à Séleucus. En 284, Ptolémée abdiqua en faveur de son plus jeune fils, Ptolémée II Piladelphe, et il mourut environ deux ans après (283).



187. — Statue colossale gréco-égyptienne d'Alexandre IV à Karnak. D'après Mahaffy, dans Petrie, *History of Egypt*, t. IV, p. 37.

Dans une de ses expéditions en Syrie, à une date incertaine, mais probablement vers 320, Ptolémée avait mis à profit le repos imposé aux Juifs le jour du sabbat pour s'emparer de Jérusalem. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 21; *Ant. jud.*, XII, I, 1. Il traita d'ailleurs avec bienveillance les Juifs qu'il emmena captifs à Alexandrie et leur accorda dans sa capitale des privilèges avantageux qui y attirèrent volontairement un nombre croissant d'enfants d'Israël.

F. VIGOUROUX.

2. PTOLÉMÉE II PHILADELPHE (284-247), le plus jeune fils de Ptolémée Ier et son successeur (fig. 188), avait été proclamé roi par son père deux ans avant sa mort, afin de lui assurer ainsi sa succession. Sous son règne, la lutte recommença entre l'Égypte et la Syrie, par suite des intrigues de Magas, demi-frère de Ptolémée II par sa mère Bérénice et roi de Cyrène, avec Antiochus Ier Soter, son beau-père. Après plusieurs années de guerre entre la Syrie et l'Égypte, une partie des possessions d'Antiochus II Théos, petit-fils de Séleucus Ier Nicator, étaient tombées entre les mains des Égyptiens, et le roi de Syrie avait été obligé de faire la paix avec Ptolémée II et d'épouser sa fille Bérénice, en répudiant sa femme et sœur Laodice et en s'engageant à laisser le trône, non aux enfants qu'il

avait eus de Laodice, mais à ceux qui naîtraient de Bérénice. « Ptolémée Philadelphe, dit saint Jérôme, *In Dan.*, XI, 6, t. XXV, col. 560, voulant après plusieurs années mettre fin à une guerre importune donna en mariage sa fille Bérénice à Antiochus II (Théos), qui de sa première femme Laodice avait deux fils, Séleucus qui fut surnommé Callinicus, et un autre Antiochus. (Son père) la conduisit jusqu'à Péluse et lui donna pour dot une grande quantité d'or et d'argent, ce qui le fit appeler φερνοφόρος, c'est à dire *dotalis*, « qui dote ». Antiochus déclara qu'il faisait partager son royaume à Bérénice, et que Laodice n'avait plus que le rang de concubine, mais longtemps après, cédant à son amour pour Laodice, il la ramena dans le palais royal avec



188. — Monnaie de Ptolémée II Philadelphe.

ΑΔΕΛΦΩΝ. Têtes accolées et diadémées, à droite, de Ptolémée II et d'Arsinoé. Derrière la tête du roi, un monogramme. — ℟. ΘΕΩΝ. Têtes accolées et diadémées, à droite, de Ptolémée Ier Soter et de Bérénice. Derrière la tête du roi, un fer de lance.

ses enfants. Celle-ci, redoutant l'esprit versatile de son mari et craignant qu'il ne reprît Bérénice, le fit empoisonner par ses serviteurs; Icadion et Gennée, princes d'Antioche, mirent à mort par ses ordres Bérénice et le fils qu'elle avait eu d'Antiochus, et elle établit roi son fils aîné Séleucus Callinicus à la place de son père. » Voir ANTIOCHUS II, t. I, col. 687. A l'époque du meurtre de Bérénice, son père était mort. Ptolémée II avait conservé les pays que lui avait laissés le traité de paix, la Phénicie et la Cœlésyrie. C'est sous son règne que fut commencée, d'après la tradition, la version grecque de l'Ancien Testament par les Septante. Voir SEPTANTE. F. VIGOUROUX.

3. PTOLÉMÉE III ÉVERGÈTE, fils aîné de Ptolémée II, lui succéda sur le trône (fig. 189). Il était frère de



189. — Monnaie de Ptolémée III Évergète.

Buste de Ptolémée III Évergète, radié, à droite. — ℟. ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ. Corne d'abondance radiée. Au bas dans le champ ΔΙ.

Bérénice, la victime de Laodice. Il voulut venger le meurtre de sa sœur et envahit la Syrie à la tête d'une puissante armée. « Il sortira un rejeton (Ptolémée III) de ses racines (de Ptolémée II), dit Daniel, XI, 7-9, il ira avec une grande armée, il entrera dans les places fortes du roi du nord (Antiochus II) et il en disposera à son gré et il se rendra puissant. Il enlèvera même et transportera en Égypte leurs dieux et leurs statues (*nesikêhém*), leurs objets précieux d'or et d'argent et pendant plusieurs années il sera plus fort que le roi du nord. Et celui-ci marchera *plus tard* contre le roi du midi (en Égypte), mais il reviendra dans son pays (en Syrie). »

« Après le meurtre de Bérénice, dit saint Jérôme, *In Dan.*, XI, 7-9, t. XXV, col. 560, son père Ptolémée Philadelphe étant mort en Égypte, son frère appelé aussi Ptolémée et surnommé Évergète lui avait succédé, troisième, dans son royaume, rejeton de sa racine... Il s'en alla avec une grande armée et il entra dans la province du roi du nord, c'est-à-dire de Séleucus, surnommé Callinicus, qui régnait en Syrie avec sa mère Laodice, et il les maltraita et il s'empara de force de la Syrie, de la Cilicie et des pays situés au delà du haut Euphrate et de l'Asie presque entière. Mais ayant appris qu'une sédition venait d'éclater en Égypte (cf. Justin, XXVII, 1, 9), il ravagea le royaume de Séleucus et emporta quarante mille talents d'argent, des vases précieux, en même temps que les statues des dieux, au nombre



190. — Antiochus III le Grand, roi de Syrie. Musée du Louvre.

de deux mille cinq cents, parmi lesquels se trouvait le butin que Cambyse, après la prise de l'Égypte, avait emporté chez les Perses. »

L'inscription d'Adulis, conservée par Cosmas Indicopleuste, *Patr. gr.*, t. LXVIII, col. 103-104; *Corpus inscript. græc.*, n. 5127, donne des détails analogues sur les résultats de la campagne de Ptolémée III en Syrie : « Le grand roi Ptolémée... s'étant rendu maître de tout le pays en deçà de l'Euphrate, et de la Cilicie, et de la Pamphylie et de l'Ionie et de l'Hellespont et de la Thrace..., franchit l'Euphrate, et ayant soumis la Mésopotamie et la Babylonie et la Susiane et la Perse et la Médie et tout le reste jusqu'à la Bactriane, et ayant recherché tous les objets sacrés emportés d'Égypte par les Perses et les ayant rapportés en Égypte avec tous les autres trésors provenant de ces lieux, il expédia des troupes par les fleuves creusés de mains d'homme... » Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, t. I, p. 261-262. C'est en reconnaissance du recouvrement des objets sacrés qu'avait emportés Cambyse que les Égyptiens donnèrent à Ptolémée III le surnom d'Évergète, « le Bienfaisant ». S. Jérôme, *ibid.* Cf. le décret de Canope, dans Bouché-Leclercq, *ibid.*, p. 267-272; texte

grec dans Mahaffy, *The Empire of the Ptolemies*, 1895, p. 227-239.

Après le retour de Ptolémée en Égypte, Séleucus parvint à reprendre une partie des provinces qu'il avait perdues, pendant que son ennemi restait « quelques années loin du roi du nord » Dan., XI, 8 (texte hébreu). Séleucus s'enhardit alors à tenter de reprendre la Cœlésyrie. « Le roi du nord, dit Daniel, XI, 9 (texte hébreu), marchera contre le royaume du roi du midi (l'Égypte), mais (il sera défait et) retournera dans son royaume. » Séleucus fut complètement battu et obligé de se retirer à Antioche. Justin, XXVII, 2, 5. Son frère Antiochus Hiérax se fit alors proclamer roi en Asie Mineure, et Ptolémée III, sans poursuivre son succès, laissa les deux frères se faire la guerre entre eux, se contentant pour son compte de travailler à faire fleurir la paix dans son royaume. Il se montra bienveillant envers les Juifs et fit offrir des sacrifices dans le temple de Jérusalem. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 5. Cf. *Ant. jud.*, XII, IV. Il mourut en 221 et sa mort offrit à Antiochus III (fig. 190), qui venait de monter sur le trône de Syrie une occasion favorable pour attaquer l'Égypte dès le commencement du règne de Ptolémée IV.

C'est peut-être sous le règne de ce roi que le petit-fils de l'auteur de l'Ecclésiastique, étant allé en Égypte, comme il nous l'apprend lui-même dans le Prologue de ce livre, traduisit en grec le livre de son grand-père Ben Sirach. Comme il y a deux rois d'Égypte qui ont été surnommés Évergète, Ptolémée III et Ptolémée VII, dit aussi Physcon, frère de Ptolémée Philométor, les commentateurs placent le voyage du traducteur, les uns sous Ptolémée III, les autres sous Ptolémée VII. F. VIGOUROUX.

4. PTOLÉMÉE IV PHILOPATOR, roi d'Égypte, fils aîné et successeur de Ptolémée III Évergète (222-204), fut un prince efféminé et dégradé, qui déploya cependant une certaine énergie en quelques circonstances (fig. 191). Les principaux événements de son règne et



191. — Monnaie de Ptolémée IV Philopator.
Buste de Ptolémée IV, à droite, diadémé. — ℞. ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΦΙΛΟΠΑΤΡΟΣ. Aigle debout sur un foudre à droite; devant lui, un monogramme.

ses guerres avec la Syrie sont décrits dans Daniel, XI, 10-12. Voir ANTIOCHUS III, t. I, col. 688-689. Il remporta sur Antiochus à Raphia une grande victoire qui le remit en possession de la Cœlésyrie. Ce fut à cette occasion qu'il put aller à Jérusalem. D'après le troisième livre des Machabées, Ptolémée IV offrit des présents au vrai Dieu, mais il voulut entrer, malgré le grand-prêtre, dans le Saint des Saints. A cette nouvelle, toute la ville se souleva, et le roi, frappé d'une terreur miraculeuse, fut emporté évanoui par ses gardes. De retour à Alexandrie, irrité de ce qui était arrivé, il voulut forcer les Juifs de la ville à honorer ses dieux, sous peine d'être écrasés par les éléphants dans l'Hippodrome de la ville. Au lieu d'écraser les Juifs, les éléphants se retournèrent contre les soldats du roi, qui s'empressa de révoquer ses ordres. III Mach., I-VII. Eusèbe parle du massacre de soixante mille Juifs par ce prince. Le récit du troisième livre des Machabées ne saurait être pris à la lettre, mais il doit avoir un certain fond de vérité, puisque Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 5, atteste que les Juifs célébraient une fête en souvenir de ces événements. Voir MACHABÉES (LIVRES APOCRYPHES DES), t. IV, col. 499. Ptolémée IV passa les dernières années de sa vie dans l'oisiveté, occupé seulement à satisfaire les plus basses et les plus honteuses passions. Il mourut en 204. Justin, XXX, 2; S. Jérôme, *In Dan.*, XI, 13, t. XXV, col. 562. F. VIGOUROUX.

5. PTOLÉMÉE V ÉPIPHANE, roi d'Égypte, fils unique de Ptolémée IV (204-181) (fig. 192). Il n'avait que quatre



192. — Monnaie de Ptolémée V Épiphane.
Buste de Ptolémée V, à droite, diadémé et radié; derrière le cou un fer de lance. — ℞. ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ. Corne d'abondance. Dans le champ, deux astres et un monogramme.

ou cinq ans quand il succéda à son père. Antiochus III voulut profiter de cette circonstance pour se venger de l'échec que lui avaient infligé les Égyptiens. Il fut d'abord victorieux, Dan., XI, 13-15, mais l'intervention des Ro-



193. — Ptolémée V Épiphane, en habits sacerdotaux, offrant de l'encens aux dieux. D'après E. A. W. Budge, *A History of Egypt*, t. VIII, 1902, p. 19.

mains l'arrêta au milieu de ses victoires. Voir ANTIOCHUS, III, t. I, col. 689-690. Le roi de Syrie fit la paix avec Ptolémée V et lui donna en mariage sa fille Cléopâtre, Dan., XI, 17, qui reçut en dot la Palestine et les autres provinces conquises sur l'Égypte. Josèphe,

Ant. jud., XII, IV, 1; Polybe, XVIII, 51. Antiochus avait compté sur elle pour exercer son influence sur le roi d'Égypte. Ses calculs furent déjoués. Cléopâtre prit le parti de son mari contre son père et l'encouragea à rester fidèle aux Romains dont l'alliance paralysait toutes les entreprises de la Syrie contre lui. Les provinces contestées restèrent néanmoins sous la domination d'Antiochus III jusqu'à sa mort (187). Ptolémée V préparait une expédition pour les reprendre sur le nouveau roi de Syrie, Séleucus IV Philopator, lorsqu'il périt par le poison, d'après plusieurs historiens, cf. S. Jérôme, *In Dan.*, XI, 20, t. XXV, col. 565, laissant la mémoire d'un prince impopulaire, indolent et vicieux. La célèbre inscription trilingue connue sous le nom de Pierre de Rosette, découverte en 1799 par un officier français pendant l'expédition d'Égypte, et conservée aujourd'hui au British Museum à Londres, qui a donné à Champollion la clef de l'écriture hiéroglyphique, fut gravée en l'honneur de Ptolémée V pour célébrer la fête de son intronisation à Memphis et ordonner qu'une statue lui serait dressée dans tous les temples du pays (fig. 193). F. VIGOUROUX.

6. **PTOLÉMÉE VI PHILOMÉTOR,** roi d'Égypte (fig. 194), succéda à son père, étant encore en bas âge



194. — Monnaie de Ptolémée VI Philométor.
Tête diadémée de Ptolémée Philométor, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΦΙΛΟΜΗΤΟΡΟΣ ΘΕΟΥ. Aigle debout, à gauche, sur un foudre et portant un épi. Dans le champ, lettre et monogramme.

(181-146). Il pouvait avoir environ six ans. Sa mère Cléopâtre gouverna le royaume en son nom et vécut en paix jusqu'à sa mort avec la Syrie dont elle était originaire (173). Mais à peine eut-elle fermé les yeux que l'eunuque Eulæus et l'affranchi syrien Lenæus qui exercèrent le pouvoir au nom du jeune Ptolémée VI, cherchèrent à reconquérir la Cœlésyrie et la Judée. Polybe, XXVII, 19; Diodore de Sicile, XXX, 2;



195. — Monnaie de Ptolémée VII Physcon Évergète II.
Tête de Jupiter Ammon, à droite. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΕΥΕΡΓΕΤΟΥ. Aigle debout à droite sur un foudre et portant un bâton. Dans le champ Φ.

16. Antiochus IV Épiphane était alors devenu roi de Syrie. Voir ANTIOCHUS IV, t. I, col. 693. Il se hâta d'attaquer l'Égypte avant que les Égyptiens eussent achevé leurs préparatifs, II Mach., IV, 21; cf. I Mach., I, 17, et il les défit entre Péluse et le mont Casius (171). Le jeune Ptolémée tomba entre ses mains, Dan., XI, 22; S. Jérôme, *In Dan.*, XI, 22, t. XXV, col. 566; Polybe, XXVIII, 7, 16; Diodore de Sicile, XXX, IV, 1 et 2, on ne sait de quelle manière. Antiochus devenait par là même maître de l'Égypte; il se rendit à Memphis et s'y fit proclamer roi. Mais la population d'Alexandrie refusa de le reconnaître comme tel; elle conféra la dignité royale au frère cadet de Philométor qui prit le titre d'Évergète et est connu sous le nom de Ptolémée Physcon Évergète II (fig. 195).

Cet événement fournit au roi de Syrie un prétexte pour marcher contre Alexandrie, soi-disant pour rétablir Philométor sur le trône. Il assiégea la ville, mais sans succès, et il se détermina quelque temps après à retourner en Syrie, en laissant une forte garnison à Péluse. Quand il se fut éloigné, Philométor s'entendit avec son frère et sa sœur Cléopâtre (fig. 196) qu'il avait



196. — Monnaie de Cléopâtre II.
Tête de Cléopâtre II, en Isis, avec de longues tresses attachées par des épis, à droite. — ℞. ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ. Aigle aux ailes éployées, sur un foudre, à gauche. — Elle épousa successivement ses deux frères.

épousée et ils convinrent de régner conjointement (fig. 197). Polybe, XXXIX, VIII, 4; Tite Live, XLV, 11. Cet accord ramena Antiochus en Égypte. Au commencement du printemps 168, il se mit en route, et envoya sa flotte en Cypre; l'île lui fut livrée par la trahison de Ptolémée Macron. II Mach., X, 13. Lui-même se dirigea vers la vallée du Nil. Philométor envoya des ambassadeurs au-devant de lui à Rhinocolure. Le roi syrien formula de nouvelles demandes : la possession de Cypre, celle de la bouche pélusiaque du Nil avec Péluse, etc. Comme les rois égyptiens ne lui donnèrent pas de réponse au temps qu'il avait fixé, il marcha contre Alexandrie par Memphis. Près de six mois s'étaient écoulés depuis son départ de Syrie quand il arriva près de la capitale des Lagides. Un coup de théâtre



197. — Ptolémée VI, son frère Ptolémée VII et leur sœur Cléopâtre, rois d'Égypte. Temple de Deir-el-Medinéh. D'après Mahaffy, dans Petrie, t. IV, p. 170.

mit fin à sa marche victorieuse. L'envoyé de Rome, Popilius Lœnas, l'arrêta à Eleusis près d'Alexandrie et, l'enfermant dans un cercle qu'il traça autour de lui, l'obligea à promettre de retourner immédiatement en Syrie, ce qu'il fit (juin 168). Il dut aussi retirer sa flotte de Cypre. Polybe, XXIX, 27; Tite Live, XLV, XI, 8-XII, 8; Diodore; XXXI, 2; Velléius Paterculus, I, 10; Appien, *Syr.*, 66; Justin, XXXIV, III, 1-4; Valère Maxime, VI, 3. En quittant l'Égypte, Antiochus IV s'arrêta à Jérusalem et se vengea aux dépens des Juifs des humiliations qu'il venait de subir de la part des Romains.

Ptolémée Philométor, au contraire, se montra bienveillant pour les Juifs de ses États et c'est sous son règne qu'Onias IV éleva dans le nome d'Arabie, à Léontopolis, près d'Héliopolis (vers 154), un temple rival



198. — Portrait de Ptolémée VI, à Kom-Ombo. D'après Mahaffy, dans Petrie, t. IV, p. 180.

de celui de Jérusalem. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, III, 1. Les commentateurs placent communément sous le règne de Ptolémée Philométor le voyage de Dosithée qui apporta en Égypte la lettre des *phurim*, c'est-à-dire probablement la traduction du livre d'Esther en grec. Voir CLÉOPÂTRE 2, t. II, col. 805; DOSITHÉE, t. II, col. 1494.

Après la mort ignominieuse d'Antiochus Épiphane, Ptolémée VI eut à combattre contre son propre frère qui était devenu roi de la Cyrénaïque, mais voulait s'emparer en plus de l'île de Cypre. Il arrêta son ambition et songea alors à la Syrie. Pendant le règne du jeune Antiochus Eupator, il semble avoir pris parti pour Philippe le Phrygien (voir col. 266) contre le régent du royaume séleucide, Lysias. Cf. II Mach., IX, 29. Lorsque Démétrius Ier eut fait périr Eupator, le roi d'Égypte prit d'abord parti pour Alexandre Balas, le rival de Démétrius, en haine de ce dernier qui avait essayé de s'emparer de Cypre. Alexandre Balas battit et tua Démétrius Ier. Philométor s'entendit alors avec le vainqueur et lui donna sa fille Cléopâtre en mariage à Ptolémaïde (150). I Mach., X, 51-58. Mais il cherchait par là à faire valoir ses droits sur la Syrie. Cf. I Mach., XI, 1, 10. Il eut à se plaindre d'Alexandre, qui attenta à sa vie, cf. I Mach., XI, 10, ce qui le fit tourner en faveur de Démétrius II, le compétiteur d'Alexandre Balas; il enleva sa fille Cléopâtre à Alexandre et la donna à son rival (147). La Syrie fut soumise en peu de temps par le roi d'Égypte et il fut couronné roi d'Asie à Antioche. I Mach., XI, 13. Mahaffy, *The Empire of the Ptolemies*, 1895, p. 366. Alexandre fit de vaines tentatives pour recouvrer le royaume; il fut battu par les armées réunies de Philopator et de Nicator et périt peu après en Arabie. Voir DÉMÉTRIUS II NICATOR, t. II, col. 1362. Ptolémée VI devait le suivre de près dans la tombe (145). Grièvement blessé à la tête dans la bataille, les médecins essayèrent de le trépaner, mais il mourut pendant l'opération, la 36e année de son règne. Tite Live, *Epist.*, LII. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, IV, 8.

Ptolémée Philométor (fig. 198) est, avec son frère Ptolémée VII Physcon, le dernier roi d'Égypte nommé dans les Saintes Écritures. F. VIGOUROUX.

7. PTOLÉMÉE VII PHYSCON ÉVERGÈTE II, roi d'Égypte (170-117). Ptolémée Physcon (fig. 195) est mentionné I Mach., XV, 16, comme le destinataire d'une lettre qui lui fut adressée de la part des Romains par le consul Lucius en faveur des Juifs. Voir LUCIUS, t. IV, col. 409. C'est peut-être aussi de lui qu'il est question dans le Prologue de l'Ecclésiastique. Voir plus haut, col. 851. Sur son règne, voir PTOLÉMÉE VI.

F. VIGOUROUX.

8. PTOLÉMÉE, fils de Dorymine. I Mach., III, 38 (et dans le texte grec de II Mach., IV, 45); cf. Polybe, V, 61. On l'identifie communément avec le Ptolémée qui est surnommé Macron (*Macer*, dans la Vulgate), Voir t. IV, col. 479. II Mach., X, 12. Cette identification n'est pas sans souffrir quelques difficultés. D'après Athénée, VI, p. 246, le Ptolémée qui fut gouverneur de Cypre pendant la minorité de Ptolémée Philométor et qu'on confond avec le Ptolémée de I Mach., III, 38, était fils d'Agésarque et non de Dorymine. Si Athénée donne le véritable nom de son père et si ce nom et celui de Dorymine ne désignent pas un même personnage, Ptolémée fils d'Agésarque est alors le Ptolémée Macron de II Mach., X, 12, et distinct du Ptolémée de I Mach., III, 38, mais il est possible que Dorymine et Agésarque soient une seule et même personne. Cf. I Mach., III, 38 et II Mach., X, 13.

Ptolémée surnommé Macron, mégalopolitain d'origine, fut gouverneur de l'île de Cypre au nom de Ptolémée Philométor encore mineur, et il remplit d'abord fidèlement ses fonctions. Polybe, XXVII, 12. Mais la lutte était vive à cette époque entre les Séleucides et les Lagides, et les sujets des uns et des autres passèrent quelquefois du camp égyptien au camp syrien et réciproquement. Après avoir servi le roi d'Égypte, le gouverneur de Cypre se mit au service d'Antiochus IV Épiphane; il devint son favori et en reçut le gouvernement de la Phénicie et de la Cœlésyrie. II Mach., VIII, 8; X, 11-12. Ptolémée (fils de Dorymine) profita de son crédit auprès du roi pour protéger le grand-prêtre juif usurpateur Ménélas (t. IV, col. 964), qui avait acheté son concours à prix d'argent. II Mach., IV, 45-50. Il fut un des fauteurs de la persécution syrienne contre les Juifs. II Mach., VI, 8. (La Vulgate et plusieurs manuscrits grecs, comme le texte de l'édition romaine des Septante, portent « les Ptolémées » au pluriel, mais la vraie leçon paraît bien être « Ptolémée » fils de Dorymine, au singulier. O. Fr. Fritzsche, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocryphen*, IV, Lief., 1857, p. 111-112.) Lorsque Judas Machabée eut remporté ses premières victoires contre les Syriens, Lysias choisit pour combattre les Juifs Ptolémée fils de Dorymine, avec Nicanor et Gorgias. I Mach., III, 38. Ils furent battus par les Juifs

(108), mais nous ne savons rien de particulier sur la conduite de Ptolémée dans cette guerre. Il paraît seulement avoir compris l'inutilité de la violence contre Israël. Nous apprenons par II Mach., x, 13, qu'à l'avènement du roi mineur Antiochus Eupator au trône d'Antioche, Ptolémée (Macron) était animé de sentiments conciliants à l'égard des Juifs. Ce fut la cause de sa chute. Ses ennemis en profitèrent pour le perdre : on l'accusa de trahison et ne pouvant supporter sa disgrâce, il s'empoisonna. « Ptolémée, surnommé Macron, dit le texte grec, avait été le premier à observer la justice envers les Juifs à cause des violences qu'ils avaient subies et s'était efforcé de gouverner pacifiquement. Mais pour cela même il fut accusé par des amis (du roi) auprès d'Eupator et comme il s'entendait partout appeler traître, parce qu'il avait abandonné Cypre que Philométor lui avait confiée et qu'il était passé (dans le parti) d'Antiochus Épiphane, n'ayant plus qu'un pouvoir sans honneur, il perdit courage et prenant du poison, il s'ôta la vie. » F. VIGOUROUX.

9. **PTOLÉMÉE**, fils d'Abobi, gendre de Simon Machabée. Il était fort riche et avait reçu le gouvernement de Jéricho et de son territoire. Il conçut le projet de devenir maître de la Judée et pour le réaliser, ayant reçu son beau-père dans la petite forteresse de Doch (t. II, col. 1454), il le mit traîtreusement à mort avec ses deux fils Mathathias et Judas, à la fin d'un grand festin. Un troisième fils de Simon, Jean, surnommé Hyrcan (t. III, col. 1154), n'avait pas accompagné son père à Jéricho et se trouvait alors à Gazara (Gazer, t. III, col. 126). Son beau-frère expédia des émissaires dans cette ville pour le mettre à mort, mais heureusement prévenu à temps de la mort de son père et de ses frères et du danger qui le menaçait, Jean fit saisir et exécuter ses assassins à leur arrivée. Pendant ce temps, Ptolémée demandait des secours au roi de Syrie, pour prendre possession de la Judée et essayait de se rendre maître de Jérusalem. I Mach., XVI, 14-22. L'auteur de I Mach. ne nous apprend plus rien sur cet ambitieux, mais Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VII, 4; VIII, 1, ajoute que Jean Hyrcan alla l'assiéger dans sa forteresse de Doch, d'où Ptolémée s'échappa finalement pendant l'année sabbatique, et se réfugia auprès de Zénon Cotilas, prince (τυραννεύοντα) de Philadelphie. Cf. *Bell. jud.*, I, II, 3-4. Contrairement au récit de I Mach., Josèphe suppose que Ptolémée avait conservé ses deux beaux-frères comme otages, ainsi que leur mère, et qu'il se servit de sa belle-mère, qu'il exposait aux coups des assaillants, pour ralentir les attaques de Jean Hyrcan; il explique ainsi les longueurs du siège. L'auteur sacré ne parle point de la mère de Jean et il raconte que ses frères avaient été tués en même temps que leur père, comme on l'a vu plus haut, et non après que le siège eut été levé, comme le dit le récit de Josèphe, qui ne fait d'ailleurs jouer aucun rôle dans le siège à Mathathias et à Judas, ce qui confirme indirectement le récit des Machabées, qui est seul exactement historique. F. VIGOUROUX.

PUBERTÉ, âge auquel le jeune homme ou la jeune fille deviennent aptes à la vie conjugale. — Cet âge vient plus tôt dans les pays chauds que dans les autres. Chez les Juifs, il était fixé à treize ans et un jour pour les garçons, à douze ans et un jour pour les filles. Si alors les signes de la puberté étaient constatés, on déclarait les jeunes gens *gedolim* et *gedolôt*, c'est-à-dire « grands, majeurs ». S'il en était autrement, ils pouvaient rester mineurs jusqu'à dix-neuf ans et onze mois; mais c'est seulement à trente-cinq ans et un jour qu'on les déclarait, s'il y avait lieu, impropres au mariage. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 519, 520. On se mariait, en général, à un âge très jeune. Le jeune homme nubile était appelé *'élém*, νεανίας, *adolescens*. C'est le nom qui est attribué au jeune David, I Reg., XVII, 56, et au jeune page de Jonathas. I Reg., XX, 22. Sur la jeune fille nubile, voir 'ALMAH, t. I, col. 391, 392. — Il est plusieurs fois parlé de la « femme de la jeunesse », *'êšet ne'ûrim*. Prov., II, 17; V, 18; Ezech., XXIII, 3, 8, 21; Jo., I, 18; Mal., II, 14, etc. Les Septante traduisent par γυνὴ νεότητος, et la Vulgate ordinairement par *uxor pubertatis*, « femme de la puberté », expression exacte quant au fond, car il s'agit ici de la première union, de celle qui a été contractée par les époux à un âge encore tendre, dès qu'ils ont été nubiles. — Dans le Lévitique, XIX, 20, la Vulgate appelle simplement *nubilis*, « en âge d'être mariée », une esclave *néḥěrefet le'iš*, « fiancée à un homme », διαπεφυλαγμένη ἀνθρώπῳ, « réservée à un homme ». H. LESÊTRE.

PUBLICAINS (grec : τελῶναι; Vulgate : *publicani*), nom qui sert à désigner, soit dans la littérature classique, soit dans les trois premiers évangiles, avec la nuance importante qui sera indiquée plus bas, ceux qui levaient les divers genres d'impôts chez les Romains. Le nom grec vient de τέλος, « impôt, taxe »; le nom latin dérive du mot *publicum*, employé comme synonyme de *vectigal*, ou dans le sens de trésor public, Tite-Live, XXXII, 7, parce que les sommes perçues par les agents en question étaient versées dans le trésor de l'État.

1° *Les publicains en général.* — A Rome, sous l'empire comme au temps de la république, la perception des impôts ne se faisait pas au moyen d'une administration spéciale, à la solde et sous le contrôle direct de l'État, mais au moyen d'une mise à ferme, qui trouvait de nombreux candidats, car l'opération permettait presque infailliblement d'obtenir de gros bénéfices. Voir IMPÔTS, t. III, col. 851-853. Les *publicani* étaient donc ceux qui affermaient le droit de lever, dans une région déterminée, la totalité des impôts, ou du moins telle ou telle catégorie spéciale d'impositions, par exemple, la taxe de pacage, *scriptura*, la dîme, *decuma*, les droits de douane, *portoria*, etc. *Publicani... dicuntur qui publica vectigalia habent conducta. Digest.*, XXXIX, 4. La somme à verser dans la caisse publique étant considérable, il fallait être très riche pour prendre les impôts à bail; aussi les *publicani* appartenaient-ils généralement à l'ordre des chevaliers. Le fermage avait lieu par la voie des enchères publiques, au profit de celui qui offrait le prix le plus élevé. Souvent, un seul capitaliste était incapable de verser la somme requise; on formait alors des sociétés vectigaliennes, *societates publicanorum*, *Digest.*, XVII, 2; Cicéron, *Pro Sextio*, IV, 32, dont les membres, au moment où l'on partageait les bénéfices, recevaient une quote-part proportionnée à leur cotisation. Ces sociétés étaient présidées à Rome par un *magister*; en province, par un *pro magister*. Cicéron, *Ad Div.*, XIII, 9; *Ad Attic.*, V, 15; Tite-Live, XXIII, 48-59. La durée du fermage était de cinq ans au temps de l'empire, et l'exécution du contrat commençait le 15 mars. — On comprend sans peine que ce système de perception des impôts était très vicieux en lui-même, et ouvert aux plus criants abus. Aussi ne manqua-t-il pas de porter ses fruits : la vexation, le vol, la fraude, les brutalités de tout genre. L'État y avait un grand avantage, puisqu'il évitait ainsi les frais de perception; mais, par contre, les contribuables étaient livrés à l'arbitraire d'une levée d'impôts non réglée par la loi, et organisée uniquement dans l'intérêt des adjudicataires. Cf. Tite Live, XLV, XVIII, 4. Les *publicani* devaient tout naturellement songer à lever sur les particuliers des sommes supérieures à celles qu'ils s'étaient eux-mêmes engagés à payer, car ils étaient personnellement responsables des contributions qui ne rentraient pas, et tenus de les acquitter à leurs propres dépens.

Ce sont ces fermiers généraux qui recevaient à proprement parler le titre de *publicani*. Ils avaient sous leurs ordres un nombre considérable d'agents inférieurs, nommés en latin *portitores, exactores,* qui exerçaient à peu près les fonctions de nos douaniers, et qui étaient attachés à des stations déterminées : sur les ponts, aux carrefours des routes, à la porte des villes, près des lieux de débarquement. Cf. Matth., IX, 1, 9. Ces sous-agents, qui traitaient directement avec les contribuables, n'imitaient que trop la conduite odieuse et tout spécialement les concussions de leurs chefs, d'autant mieux que leur recrutement avait lieu dans de mauvaises conditions, et que, ayant souvent une part des profits dans les perceptions, ils ne craignaient pas de surtaxer les objets soumis à la douane. Aussi le sentiment populaire leur était-il partout défavorable; on se plaignait d'eux de tous côtés. Cf. *Digest.*, XXXIX, 4. D'après Stobée, *Serm.*, II, 34, les *portitores* étaient comme les ours et les loups de la société humaine; cf. Théocrite, *Char.*, 7. La locution Πάντες τελῶναι πάντες ἅρπαγες, « Tous les publicains sont des voleurs », était devenue de bonne heure proverbiale. Cicéron, dans une lettre à son frère, *Ad Quint.*, I, I, 11, avoue que le public se plaignait moins encore des *portoria,* quoique si lourds, que des *injuriæ portitorum*. Il dit ailleurs, *De Offic.*, I, 42, que la profession de publicain était la pire de toutes. Et il n'y avait pratiquement aucun recours contre leurs procédés vexatoires, car, dans les provinces surtout, les autorités romaines, qui auraient dû réprimer les abus, étaient souvent de connivence avec les publicains pour dépouiller le public, sous le prétexte de percevoir les impôts. Voir Tacite, *Ann.*, XIII, 50.

2° *Les publicains dans les Évangiles.* — Remarquons d'abord qu'à l'époque de Notre-Seigneur la Palestine dépendait de trois juridictions différentes au point de vue politique, et par conséquent sous le rapport des impôts. La Judée et la Samarie étaient sous la domination directe de Rome et étaient gouvernées par le procurateur romain; la Galilée et la Pérée appartenaient à Hérode Antipas; la Trachonitide, l'Abilène et l'Iturée, à son frère Philippe. Cf. Luc., III, 1. En Judée et en Samarie, les impôts étaient donc levés pour le compte de Rome; dans les autres districts, pour celui des deux tétrarques. Sur ces divers territoires, il y avait de nombreux collecteurs d'impôts. Des deux publicains qui sont mentionnés nommément dans l'Évangile, l'un, Lévi ou l'apôtre saint Matthieu, dont le bureau était à Capharnaüm, près du port, Matth., IX, 1, 9, levait la taxe au nom d'Hérode Antipas; l'autre, Zachée, à Jéricho, Luc., XIX, au nom du gouverneur romain.

La mention fréquente des publicains par les Évangélistes indique quelle grande place cette catégorie d'hommes tenait dans la vie sociale de la Palestine. Dans le Nouveau Testament, les synoptiques sont seuls à les mentionner, encore ne parlent-ils pas des *publicani* proprement dits, c'est-à-dire des entrepreneurs généraux, mais des simples *portitores,* auxquels la Vulgate donne improprement le nom de « publicains »; le grec les nomme toujours τελῶναι. Il existe tout au plus une exception à cette règle : Luc., XIX, 2, Zachée est nommé ἀρχιτελώνης, Vulgate, *princeps publicanorum,* et il est fort possible qu'il ait été lui-même adjudicataire des impôts pour tout le district de Jéricho. Cette ville, en effet, était une station importante de douanes, à cause du grand commerce de baume dont elle était le centre.

Dans les Évangiles aussi, on trouve plusieurs allusions aux extorsions injustes et à la violence des publicains. Jean-Baptiste, interrogé par quelques-uns d'entre eux sur la manière dont ils devaient faire pénitence, leur répondit : « Ne faites rien de plus que ce qui vous a été prescrit, » Luc., III, 13, c'est-à-dire : n'exigez rien au delà de la taxe légitime. Zachée, prenant en face de Jésus de généreuses résolutions, promet, s'il a fait tort à quelqu'un, de restituer au quadruple. Luc., XIX, 8. Dans ce second texte, l'équivalent grec de *defraudavi* de la Vulgate est συκοφαντεῖν, extorquer de l'argent au moyen de fausses accusations. Les *portitores* recouraient donc au chantage, accusant à faux les gens d'avoir fraudé, pour obtenir d'eux des sommes plus considérables. Leur conduite est surtout stigmatisée, dans les Évangiles synoptiques, par la manière perpétuelle dont le peuple les associait soit aux pécheurs en général, cf. Matth., IX, 10, 11 ; XI, 19 ; Marc., II, 15-16; Luc., V, 30; VII, 29-30; XV, 1; XVIII, 11, etc., soit en particulier aux femmes publiques, Matth., XXI, 31-32, et aux païens, Matth., XVIII, 17, c'est-à-dire aux êtres les plus odieux d'après les principes israélites.

C'est que, dans les divers districts de la Palestine, les collecteurs subalternes des impôts étaient le plus souvent Juifs eux-mêmes. Cf. Matth., IX, 9; Luc., III, 12 et XIX, 2; Josèphe, *Ant.*, II, XIV, 4. Or, spécialement en Judée, ce fait les rendait doublement méprisables aux yeux de leurs compatriotes, parce qu'ils avaient, par leurs fonctions mêmes, indépendamment de leur rapacité, le tort impardonnable de servir d'instruments aux Romains, les puissants ennemis de la cause théocratique. On les regardait donc, non seulement comme des hommes avides, qui songeaient avant tout à leurs intérêts personnels, mais aussi comme des traîtres et des renégats sous le rapport politique et religieux. En effet, à ce dernier point de vue, plus d'un Israélite se posait au fond de sa conscience, lorsqu'il s'agissait de se mettre en règle avec les publicains, cette question qui fut adressée un jour à N.-S. Jésus-Christ, Matth., XXII, 17 : « Est-il permis de payer le tribut à César? » Le payer, n'était-ce pas substituer une royauté païenne à celle du Seigneur? Les publicains étaient donc particulièrement abhorrés en Palestine, comme on le voit par les écrits talmudiques. On les bannissait impitoyablement de la société des gens honnêtes, Luc., VII, 34; on regardait comme une chose inconvenante de manger et de boire avec eux, Matth., IX, 11; Marc., II, 16; Luc., V, 30; ils n'avaient pas le droit d'être juges ou témoins dans les procès. Les rabbins allaient jusqu'à affirmer que le repentir, et par conséquent le salut des publicains, sont impossibles, *Baba Kama,* 94 *b;* ils les rangeaient parmi les voleurs et les assassins. *Nedar.*, III, 4, 1. Les publicains étaient donc excommuniés de fait. Cf. Lightfoot, *Opera omnia,* Utrecht, 1599, t. II, p. 295-296, 344, 502-503, 555. Leur famille était regardée comme déshonorée. Il était interdit d'accepter leurs aumônes et même de changer de la monnaie chez eux, leur argent étant souvent le produit du vol. *Baba Kama,* 10, 1. Au contraire, il était permis de les tromper le plus possible; par exemple, en déclarant que les objets soumis à la douane étaient destinés au Temple, en faisant passer un esclave pour un fils, etc. Le Talmud ne se montre indulgent à leur égard que lorsqu'ils diminuaient les taxes pour leurs compatriotes. *Sanhedr.*, 25, 2. Ainsi traités en parias, les publicains n'avaient d'autre ressource que de s'associer étroitement entre eux ou à d'autres parias, et c'est précisément pour ce motif qu'ils sont si fréquemment rapprochés des pécheurs dans les Évangiles. On ne pouvait les fréquenter sans se compromettre; aussi les Pharisiens ne pardonnaient-ils pas à Jésus-Christ les relations qu'il avait avec eux et les sentiments de bienveillance qu'il leur témoignait. Cf. Matth., IX, 10-11; XI, 19; Marc., II, 15-16; Luc., V, 29-30; VII, 34; XV, 1; XIX, 1-10. Bien plus, Jésus lui-même, malgré sa bonté pour les pécheurs, employait parfois envers les publicains le langage sévère de ses compatriotes. Cf. Matth., XVIII, 17; XXI, 31-32, etc. La conversion de plusieurs d'entre eux, comme on le voit

par celles de Lévi et de Zachée, fut sincère et généreuse. Cf. Matth., IX, 9-13; Marc., II, 14-17; Luc., V, 27-32; XVIII, 13-14; XIX, 2-10. Jésus avait une grande influence sur beaucoup d'entre eux.

3° *Bibliographie.* — Struckmann, *De portitoribus in Novo Testamento obviis*, Lemgo, 1750; C. G. Müller, *De τελώναις et ἁμαρτωλοῖς*, Géra, 1779; Salkowski, *Quæstiones de jure societatis præcipue publicanorum*, in-8°, Regiomonti Borussi, 1859; G. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine*, in-8°. Leipzig, 1865-1867, t. II, p. 25-27, G. Humbert, *Les douanes et les octrois chez les Romains*, in-8°, Toulouse, 1867, extrait du *Recueil de l'Académie de législature;* J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, Berlin, 1876, t. II, p. 261-269; du même auteur, *De l'organisation financière chez les Romains*, trad. franç. du t. X de T. Mommsen et J. Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, in-8°, Paris, 1888, p. 379-384; L. Herzfeld, *Handelsgeschichte der Juden des Alterthums*, in-8°, 1865, p. 160-165; A. G. Dietrich, *Beiträge zur Kenntniss des römisch. Steuerpächtersystems*, in-8°, Leipzig, 1877, p. 5-10; Id., *Die rechtliche Natur der Societas publicanorum*, in-8°, Meissen, 1889; Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, in-8°, Londres, 1883, t. I, p. 545-518; Vigié, *Les douanes dans l'empire romain*, in-8°, Montpellier, 1884, p. 157-168; F. Thibault. *Les douanes chez les Romains*, in-8°, Paris, 1888; P. Allard, *Les publicains et l'organisation dans l'ancienne Rome*, dans la *Réforme sociale*, février 1889. L. FILLION.

PUBLIUS (grec : Πόπλιος, forme grécisée du latin *Publius*), « premier », πρῶτος, de l'île de Malte (voir PREMIER, col. 602), à l'époque où saint Paul y aborda après son naufrage. Il gouvernait l'île en qualité de légat du proconsul de Sicile. Il possédait des terres à l'endroit où furent jetés les naufragés : il fit bon accueil à l'Apôtre et à ses compagnons et lui donna l'hospitalité pendant trois jours. Saint Paul l'en récompensa; il guérit son père qui était au lit malade de la fièvre et de la dysenterie, en priant pour lui et en lui imposant les mains. Act., XXVIII, 6-8. Dieu lui accorda à lui-même une grâce plus grande encore, le don de la foi. D'après la tradition, Publius devint évêque d'Athènes après saint Denis l'Aréopagite et reçut la couronne du martyre. S. Jérôme, *De vir. ill.*, 19, t. XXIII, col. 637; *Acta sanctorum*, januarii t. II, édit. Palmé, p. 792.

PUCE (hébreu : *par'os*, le *pursu'u* assyrien; Septante : ψύλλος; Vulgate : *pulex*), insecte diptère et suceur,



199. — *Pulex irritans* (grossi de 20 diamètres).

composé de douze segments cornés, dont la tête est armée de petites scies et d'un suçoir aigu, et dont les longues pattes, surtout celles de derrière, sont conformées pour permettre à l'animal des bonds extraordinaires pour sa taille (fig. 199). La puce femelle pond de huit à douze œufs qu'elle dépose dans la poussière, dans les fentes des boiseries ou des meubles ou dans des linges malpropres. De ces œufs sortent de petites larves, qui se changent en nymphes, puis en puces parfaites. Cette transformation demande de vingt à trente jours. La chaleur et la malpropreté sont des conditions favorables à la multiplication de l'insecte. Le *pulex irritans* s'attaque à l'homme; il y a d'autres espèces particulières pour les chiens, les chats, les poules, les pigeons, etc. — Les puces trouvent en Orient tout ce qu'il faut pour faire prospérer leur race. Tous les voyageurs se plaignent amèrement du supplice qu'elles leur font endurer. Cf. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1853, t. II, p. 463; lady Gordon, *Lettres d'Égypte*, trad. Ross, Paris, 1869, p. 33; Le Camus, *Voyage aux pays bibliques*, t. II, p. 170. Aucun n'échappe à leur atteinte et les habitants de la Palestine, ordinairement si patients, ne peuvent se défendre de manifester leur irritation contre cet insecte. Parfois les Bédouins sont obligés de capituler devant les puces et de s'en aller camper ailleurs; mais malheur au voyageur qui s'arrête à leur ancienne place, même s'ils l'ont quittée depuis un mois! Des myriades de puces sortent de la poussière et s'acharnent après lui. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 305; Wood, *Bible animals*, Londres, 1884, p. 638. — Après avoir épargné Saül qui le poursuivait injustement, David lui dit : « Qui poursuis-tu? Un chien mort, une puce! » I Reg., XXIV, 14. Un peu plus tard, dans une occasion analogue, il dit encore : « Le roi d'Israël s'est mis en marche pour chercher une puce! » I Reg., XXVI, 20. David parlait ainsi par hyperbole; il se comparait à un insecte insignifiant, indigne d'occuper l'attention d'un roi. — Un certain nombre d'Israélites portèrent le nom de *par'os*, « puce ». I Esd., II, 3; VIII, 3; X, 25; II Esd., III, 25; VII, 8; X, 15. Voir PHAROS, col. 218. H. LESÊTRE.

PUDENS (grec : Πούδης), chrétien de Rome, dont l'apôtre saint Paul envoie les salutations à Timothée avec les salutations d'*Eubulus, Linus, Claudia* et des autres frères. II Tim., IV, 21.

Le nom de Pudens est un *cognomen* assez fréquent chez les anciens Romains; et il fut porté par deux consuls du IIe siècle, c'est-à-dire « Arvrius Pudens » de l'an 165 et « Servilius Pudens » de l'an 166. On l trouve aussi chez un personnage de la *gens* Pomponia adopté par un Flavien (P. Flavio Pudenti Pomponiano), Renier, *Inscriptions de l'Afrique*, n. 1521, et dans la gens Octavia. *C. Octavio Fl. Pudenti, ibid.*, n. 3893. Il y a aussi un L. Cassius Pudens militaire et un C. Valerius Pudens et d'autres encore comme on peut le voir dans les recueils épigraphiques. *Corp. inscrip. lat.*, t. III, n. 3543, cf. aussi Willmans, *Exempla Inscriptionum latinarum*, etc. Le nom de Pudens fut aussi un nom servile qu'on trouve porté par des affranchis. Ainsi pour en citer un exemple on trouve en Espagne un Pudens affranchi de l'empereur Nerva. *Corp. insc. lat.*, t. II, n. 956.

On voit par là que le *Pudens* rappelé par saint Paul dans sa lettre envoyée de Rome à Timothée a pu être à la rigueur, soit un humble esclave chrétien, soit un affranchi, soit aussi un personnage distingué et appartenant à une *gens*. Le plus probable, c'est qu'il a été un personnage d'une certaine distinction comme pouvait être aussi une femme distinguée, Claudia, rappelée dans la même lettre et qui porte un nom de la plus haute aristocratie romaine. On peut donc identifier notre personnage avec un Pudens qui, d'après un ancienne traditien, aurait reçu chez lui l'apôtre saint Pierre à Rome pendant sa première venue dans la capitale de l'empire et qui aurait été baptisé par l'apôtre même. On dit qu'il était fils d'un Punicus et d'une Priscille et qu'il fut le père des deux célèbres vierges chrétiennes Pudentienne et Praxède.

On parle de ce Pudens dans les Actes des saintes Pudentienne et Praxède, mais on n'y dit rien de sa noblesse ni de sa dignité sénatoriale. *Acta sanctorum*, maii t. IV, p. 299; Baronius, *Annales*, ad ann. 159; Fiorent, *Martyrol.*, p. 701 sq.? Le récit du *Liber pontificalis* dans la biographie du pape Pie Ier, à ce sujet est une interpolation d'après Mgr Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 1331. Cependant Adon, dans son martyrologe, appelle sainte Pudentienne *illustrissimi generis*. Adon, *Martyrol.*, 19 mai.

Dans ces documents, quoique apocryphes, il y a certainement un fond de vérité historique, comme J. B. De Rossi l'a aussi reconnu, *Bull. d'arch. cristiana*, 1867, p. 3. Mais on ne peut pas accepter tout ce qu'ont imaginé à ce sujet, d'abord Bianchini et Febeo et, depuis, plusieurs autres qui ont fait des confusions incroyables. Bianchini soupçonne que Pudens était de la gens Cornelia et de famille sénatoriale, et la chose est possible; mais on est arrivé après jusqu'à dire qu'il était le même personnage que le centurion Corneille baptisé par saint Pierre en Palestine et on lui a attribué aussi des inscriptions qui sont certainement fausses. De Rossi ne partagea jamais ces opinions qui néanmoins lui ont été attribuées. *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 53.

Enfin il y a un auteur qui a cru reconnaître le *Pudens* de saint Paul dans un personnage nommé sur une inscription de la Grande-Bretagne et en a fait un fils de Pomponia Græcina (!) Mais ces rêveries ont été justement réfutées par Hübner, *Corp. inscr. lat.*, VII, p. 19, et dans le *Rheinisches Museum*, t. XIV, 1859, p. 358.

Voici ce que l'on peut établir à cet égard. Il est sûr qu'il y a eu à Rome de nobles matrones qui ont porté les noms de *Pudentiana* et de *Pudentilla* réunis aux noms de famille des *Cornelii* et des *Æmilii*. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 312. Il est certain que, au commencement du IIIe siècle, demeurait à Rome sur l'Aventin, près de l'endroit où on bâtit après l'église de sainte Prisque, un personnage appelé *C. Marius Pudens Cornelianus*, qui était originairement de la *gens Cornelia*, adopté après dans la *gens Flavia*, et qui devait se nommer *Cornelius Pudens*. Un de ses descendants fut probablement ce *M. Marius Pudens*, dont le nom est marqué sur quelques briques. Marini, *Iscrizioni doliari*, 152, 6. Ce Cornelius Pudens demeurait sur l'Aventin tout près de l'endroit où l'on reconnaissait au moyen âge la maison d'Aquila et de Prisque (église de Sainte-Prisque); et on sait que ces deux célèbres personnages nommés par saint Paul dans sa lettre aux Romains, eurent leur sépulture dans le cimetière de Priscille sur la voie Salaria, cimetière qui prit le nom de la mère de Pudens, le maître de la maison sur le *vicus patricius* (aujourd'hui Sainte-Pudentienne) et qui fut enseveli aussi dans le même cimetière. Cette circonstance ne peut pas être attribuée au hasard; mais elle nous autorise à supposer qu'il y eut des relations entre les deux maisons chrétiennes de l'Aventin et du *vicus patricius* et que le centre où ces souvenirs se réunissaient, était le cimetière de Priscille sur la voie Salaria. J.-B. De Rossi retrouva dans le cimetière de Priscille une inscription d'un PUDENS FELIX et il fit remarquer que ce cognomen *Felix* peut bien faire penser à un « Cornelius ». *Inscrip. scelte della B. V. Maria*, p. 17. On peut donc tirer la conclusion que très probablement le Pudens nommé par saint Paul était le fondateur du cimetière de Priscille et qu'il pouvait très bien être un *Cornelius Pudens*.

Ce rapprochement nous oblige de dire un mot sur le célèbre cimetière de la voie Salaria dont l'histoire et la topographie a été éclairée d'une lumière inattendue par les études de mon maître J.-B. De Rossi et après aussi par les miennes.

Il est maintenant certain que ce cimetière est le plus ancien de tous les autres cimetières chrétiens de Rome et que ses monuments peuvent remonter jusqu'à l'âge apostolique. A la suite des nouvelles fouilles, mon maître a pu démontrer que le célèbre cimetière de la voie Salaria avait été fondé par la noble famille des *Acilii Glabriones* dont un membre, Manius Acilius Glabrio, consul de l'an 91, fut mis à mort par ordre de Domitien à cause de sa profession de foi chrétienne. *Bull. d'arch. crist.*, 1888-1889, p. 3-4. Il y retrouva des inscriptions qui mettent en rapport les Acilii avec quelques nobles femmes qui portent le nom de Priscilla et il en a tiré la conclusion que le Pudens de la légende de sainte Pudentienne était lié de parenté avec la famille même des Acilii et qu'il fut le fondateur de ce vénérable cimetière, le plus ancien de tous, où il fut enseveli et où furent déposées aussi ses filles Pudentienne et Praxède.

Priscille, la mère de Pudens, pouvait être aussi de la *gens* Acilia; et en effet on trouve dans le nom de cette famille le *cognomen* « Priscus ». Dans le musée du Vatican on voit l'inscription d'un *Acilius Priscus*.

Après de longues recherches sur le cimetière de la voie Salaria, je suis parvenu à démontrer que dans le cimetière de Priscille on vénérait le grand souvenir de la première prédication de saint Pierre et de la fondation de l'Église romaine; et qu'on y doit reconnaître le célèbre cimetière Ostrien où l'Apôtre aurait administré le baptême, c'est-à-dire le *cœmeterium ad nymphas* appelé aussi *cœmeterium fontis S. Petri*. En voir les preuves développées dans plusieurs articles publiés par moi dans le *Nuovo Bullettino di archeologia cristiana*, 1901-1908. La célèbre indication du catalogue de Monza du VIe siècle, *sedes ubi prius sedit sanctus Petrus*, doit être considérée comme une indication topographique et être attribuée au cimetière de Priscille. *Nuovo Bullettino*, 1908, n. 1-2.

Or cette identification a une grande importance pour la question du Pudens de la legende; elle nous confirme que, dans cette légende, il y a un fond de vérité quand on met saint Pierre et sa première venue à Rome en relation avec un personnage qui avait été le fondateur d'un cimetière creusé dans un endroit de la banlieue romaine où l'apôtre avait inauguré son épiscopat dans la capitale de l'empire.

Le cimetière de Priscille peut être appelé aussi le cimetière de *Pudens* car il y avait là son tombeau de famille. D'après les dernières fouilles on pourrait reconnaître ce monument dans la région du cimetière qui est près de l'entrée actuelle et dans les environs de la chambre sépulcrale que l'on appelle la « chapelle grecque ». Mais le monument le plus important de ce cimetière, et qui renfermait, pour ainsi dire, tous ses grands souvenirs, était la basilique établie à la surface du sol dans la maison même de campagne des Acilii Glabriones qui a pu être très bien la maison de campagne de Pudens. Cette basilique (ou il y avait les tombeaux de sept papes) fut retrouvée et rebâtie par mon initiative aux frais de la commission d'archéologie sacrée, l'an 1907. Voir *Nuovo Bullettino di arch. crist.*, 1908 n. 1-2. Après le cimetière de la voie Salaria, un autre souvenir de Pudens était le *titulus Pudentis*, c'est à dire la maison même habitée par lui à l'intérieur de la ville où est aujourd'hui l'église de Sainte-Pudentienne. Les documents qui nous fournissent des indications sur l'origine de l'église de Sainte-Pudentienne sont les récits dits de Pasteur et de Timothée; les lettres de Pie Ier à Juste de Vienne, et le *Liber pontificalis*. Les deux premières classes sont apocryphes; mais nous avons plusieurs motifs de penser qu'elles contiennent un fond de verité, comme j'ai déjà dit. D'après ces documents, il y avait là primitivement la

maison dans laquelle le sénateur Pudens avait reçu saint Pierre, et qui fut transformée en église au IIe siècle, sous Pie Ier. Elle prit le nom de *titulus Pastoris*, du nom du frère de ce Pape; mais nous savons par quelques inscriptions qu'elle fut appelée aussi *titulus Pudentis*. Les Bollandistes ont admis qu'il a existé deux personnages du nom de Pudens, celui qui donna l'hospitalité à saint Pierre, et un autre qui aurait vécu au IIe siècle et qui serait un descendant du premier et le père des saintes Praxède et Pudentienne. Cette supposition n'est pas nécessaire; il suffit pour justifier les données des documents, que les deux saintes aient eu une longue vie, et de fait la mosaïque de l'église les représente sous les traits de personnes assez âgées. qui est au Vatican, prise à tort par Visconti pour une inscription mithriaque et qui dit :

MAXIMVS · HAS · OLIM · THERMAS
DIVINAE · MENTIS · DVCTV · CVM · O

Elle devait rappeler une restauration faite par Maxime des Thermes déjà tranformés en église *sous l'inspiration divine* (*divinæ mentis ductu*). Une autre mosaïque représentait saint Pierre assis sur une chaire et enseignant au milieu d'un troupeau d'agneaux : monument qui nous montre dès le IVe siècle la tradition locale relative à saint Pierre. J.-B. De Rossi mit en relation avec ces thermes le souvenir de saint Justin, qui, d'après ses actes, habita *prope ad balneum cognomento Timotinum*. Il en tira la conclusion que près des thermes de Novat et du *titulus Pudentis* on devrait reconnaître un centre d'enseignement chrétien même au IIe et au IIIe siècle.



200. — Mosaïque de l'église Sainte-Pudentienne.

Le titre de Pudens était en relation avec le cimetière de Priscille, sur la via Salaria dont j'ai résumé tout à l'heure les grands souvenirs. Or tout cela s'accorde parfaitement avec la tradition du séjour de l'Apôtre dans la maison qui devint après l'église de Sainte-Pudentienne. Dès le IVe siècle cette église était appelée *ecclesia Pudentiana*. C'est le nom que Pasqualini, au XVIe siècle, a lu sur une inscription dont il n'a pas noté la provenance. De Rossi, *Bull. d'arch. crist.*, 1867. On le lit aussi sur une autre inscription qui se trouve encore au cimetière de Saint-Hippolyte, et sur la mosaïque même de l'abside : *Dominus conservator ecclesiæ Pudentianæ*.

Toutes ces indications sont confirmées par les notes des archéologues du XVIe siècle qui ont pu voir l'église avant qu'elle fût gâtée par les restaurations modernes.

Ciacconio nous a laissé un dessin d'une mosaïque de la chapelle de Saint-Pierre qui représentait le Sauveur entre deux personnages, probablement Novat et Timothée, avec l'inscription *Maximus fecit cum suis*. C'est probablement un souvenir de ce Maxime et des Thermes de Novat que nous avons dans une autre inscription

On voit qu'il y a quelque chose d'historique dans les légendes relatives à ces titres, tandis qu'il ne faut attribuer aucune valeur aux relations supposées par Bianchini entre Pudens et le centurion Corneille ou à l'histoire de la chaire curule donné par le sénateur Pudens à saint Pierre qu'a imaginée Febeo. D'abord oratoire privé, l'église de Sainte-Pudentienne devint au IVe siècle basilique publique. Le successeur de Damase Sirice, la restaura. Ce fait a de l'importance même par rapport à la tradition de la venue de saint Pierre au *vicus patricius* et à la via Salaria. On peut penser en effet que Sirice avait un culte spécial pour les souvenirs du cimetière de Priscille, où en effet il fut enterré. L'inscription de son tombeau renferme des allusions à une autre chaire et à une fontaine baptismale; et l'une et l'autre étaient apparemment dans ce cimetière. Dans cette inscription on dit qu'il mérita d'être reconnu comme pape près d'un très célèbre baptistère, qui était

très probablement celui auquel on rattachait le souvenir du baptême administré par saint Pierre : *Fonte sacro magnus meruit sedere sacerdos.* Pavinio a vu près de l'autel de sainte Pudentienne l'inscription : *Salvo Siricio episcopo Ecclesiae sanctae,* il y avait à la suite : *et Icilio Leopardo et Maximo.* L'un de ces textes est au musée de Latran, l'autre à Sainte-Pudentienne. La date de cette inscription nous est fournie par une autre inscription que copia Suarez au temps d'Urbain VIII. Cette restauration eut donc lieu entre 387 et 398. Elle est par conséquent contemporaine d'autres travaux et exécutée près du *vicus Patricius,* par les mêmes prêtres et par l'autorité publique. En effet on a retrouvé en 1850 cette inscription qui est maintenant au musée de Latran.

OMNIA · QVAE · VIDENTUR
A · MEMORIA · SANCTI · MAR
TYRIS · IPPOLITI · VSQVE · HVC
SVRGERE · TECTA · ILICIVS
PRESB · SUMPTV · PROPRIO · FECIT

Or l'église de Saint-Hippolyte se trouve précisément sur le *vicus Patricius.* On l'appelle Saint Hippolyte *in fonte,* parce que, suivant une tradition, ce serait la maison du geôlier de saint Laurent converti et baptisé par le saint diacre. Il s'agit dans l'inscription d'un portique construit par ce prêtre Icilius. D'autre part on a trouvé près de Sainte-Pudentienne une inscription rappelant des travaux d'embellissement ordonnés par Fl. Valerius Messala, préfet de Rome, à la fin du IV[e] siècle. Corsini, *Series præfectorum urbis,* p. 304.

La reconstruction de l'ancienne église de Pudens, commencée par le pape Sirice fut achevée par le pape Innocent I[er] au commencement du V[e] siècle, et en effet Panvinio put voir dans l'abside un fragment de l'inscription commémorative SALVO·INNOCENTIO (episcopo). D'autres restaurations suivirent pendant le moyen âge jusqu'à la dernière du cardinal Gaetani, à la fin du XVI[e] siècle qui changea l'ancienne forme de l'édifice et qui détruisit aussi en partie la belle mosaïque. Cette mosaïque (fig. 200) est la plus importante des mosaïques basilicales romaines, et elle appartient, comme on a dit, à l'époque du pape Sirice. Le Sauveur assis occupe le centre de la composition; de la main droite il semble bénir, de la gauche il tient un livre ouvert sur lequel sont tracés les mots DOMINVS CONSERVATOR ECCLESIÆ PVDENTIANÆ. Et cette manière de dire est très importante, et montre l'antiquité du monument; car à une époque postérieure on aurait dit « église de Sainte-Pudentienne », tandis que « église Pudentienne » est une dénomination primitive et qui signifie l'église bâtie dans la maison de Pudens.

A côté du Sauveur étaient les douze Apôtres (maintenant on n'en voit que dix) et au-dessous de saint Pierre et de saint Paul il y avait leurs noms. Derrière les deux chefs des apôtres, on voit deux femmes qui présentent au Christ leurs couronnes, probablement sainte Praxède et sainte Pudentienne. Derrière la série des Apôtres on voit un édifice formé d'un portique et, au-dessus, une colline avec d'autres monuments, et au milieu une grande croix gemmée. Parmi les différentes explications qu'on a données de cette scène, la plus vraisemblable est qu'elle représente une reproduction des monuments locaux; c'est-à-dire de la maison même de Pudens et du portique qui flanquait le vicus Patricius. Au-dessus on aurait représenté le Viminal avec ses édifices, et enfin la croix pour indiquer le triomphe définitif du christianisme sur l'idolâtrie.

En 1895 on fit des fouilles dans les souterrains de Sainte-Pudentienne et on retrouva des ruines imposantes des thermes de Novat et de l'ancienne maison de Pudens qu'on peut encore visiter et qui montre la grande importance de cet édifice. Ce groupe monumental a été dernièrement en grand danger d'être détruit à cause de la construction d'une nouvelle rue de la Rome moderne, la « via Balbo », qui devait passer derrière l'église de Sainte-Pudentienne. Mais la Commission d'archéologie qui veille sur les grands souvenirs de la ville éternelle a réussi à empêcher ce vandalisme qui aurait été une honte ineffaçable. Cette menace de destruction a même amené à faire de nouvelles études sur cet ensemble imposant de monuments et à étudier la manière de le rendre mieux visible au public étant resté jusqu'à présent en grande partie caché à l'intérieur du monastère de religieuses qui habitent là. De cette manière, quand les travaux proposés par la Commission archéologique seront terminés, on pourra voir dans toute sa magnificence ce vénérable édifice de l'ancienne maison de Pudens, qui peut être considéré comme le pendant du cimetière de Priscille. En effet dans cette maison urbaine et dans ce cimetière suburbain se conserve le grand souvenir de la première prédication apostolique dans la ville des Césars.

H. Marucchi.

PUITS (hébreu : *be'êr, bayir;* Septante : φρέαρ; Vulgate : *puteus*), excavation creusée dans le sol jusqu'à une profondeur où l'eau puisse se trouver (fig. 201).



201. — Un des puits de Bersabée, avec ses auges. D'après H. van Lennep, *Bible Lands,* 1875, p. 47.

1° *Puits mentionnés dans la Bible.* — 1. Les puits sont en Orient, surtout dans le désert sans cours d'eau et sans sources, d'une nécessité extrême. Sans eux, il serait impossible d'abreuver les troupeaux et de désaltérer les hommes, et la vie nomade et pastorale serait impossible dans beaucoup de régions. Aussi, dans la Genèse en particulier, est-il souvent question de puits comme de propriétés importantes. 1. Le premier puits dont il soit parlé est celui qu'Agar aperçoit dans le désert; elle y va, remplit son outre et désaltère son fils Ismaël. Gen., XXI, 19. — 2. En Mésopotamie, le serviteur d'Abraham, Éliézer, s'arrête avec sa caravane non loin de la ville de Nachor, auprès d'un puits. Rébecca puise de l'eau du puits et abreuve les chameaux d'Éliézer, qui, à ce signe, reconnaît la future épouse d'Isaac. Gen., XXIV, 11, 20. A son arrivée en Chanaan, Rébecca rencontra Isaac non loin du puits de *Lahay rô'î,* « le vivant me voit », ainsi nommé jadis par Agar quand, maltraitée par Sara, elle avait fui au désert et y avait entendu la voix de Jéhovah lui annonçant les

destinées d'Ismaël. Gen., XVII, 14; XXIV, 62. — 3. Dans la vallée de Gérare, à la frontière sud-ouest de la Palestine, voir t. III, col. 197, les serviteurs d'Abraham avaient jadis creusé des puits que les Philistins, tout voisins de là, comblèrent ensuite. En s'établissant à son tour dans cette vallée, Isaac fit creuser les puits à nouveau et leur rendit les noms assignés par son père. Quand on eut trouvé l'eau vive dans le premier puits, les bergers de Gérare s'en prétendirent les maîtres, d'où dispute avec les bergers d'Isaac. Alors celui-ci appela le puits *'êšéq*, « dispute », ἀδικία, « injustice », *calumnia*, « calomnie ». Un second puits donna lieu à des rixes, d'où son nom de *šiṭnâh*, « hostilité », ἐχθρία, *inimicitiæ*. Autour du troisième puits, le calme régna, d'où le nom de *rehobôt*, « latitude », εὐρυχωρία, *latitudo*. De là, Isaac remonta jusqu'à Bersabée, *be'êr sâba'*, « puits du serment ». Gen., XXVI, 15-24. Voir BERSABÉE, t. I, col. 1629. — 4. Lorsque Jacob s'en alla en Mésopotamie, il arriva à un puits autour duquel étaient réunis des troupeaux qu'on abreuvait. Voir t. III, fig. 195, col. 1065-1066. Les troupeaux se rassemblaient autour des puits en Orient. On fermait ces puits à l'aide d'une pierre qu'on ôtait quand on voulait puiser l'eau. Gen., XXIX, 2, 3. — 5. Moïse, fuyant l'Égypte, arriva au pays de Madian et s'assit près d'un puits. Là vinrent bientôt les filles d'un prêtre pour abreuver leur troupeau; des bergers arrivèrent à leur tour et chassèrent les jeunes filles; mais Moïse protégea ces dernières et abreuva lui-même leur troupeau. Exod., II, 16, 17. Des scènes de violence se passaient donc quelquefois auprès des puits; les plus forts voulaient se servir les premiers ou accaparer l'eau à leur profit. — 6. A l'une des dernières stations du désert, les Israélites s'arrêtèrent à *Béer*, « le puits ». Num., XXI, 16-18. Voir BÉER, t. I, col. 1548. Ce puits est probablement le même que Béer-Élim, « puits des héros » ou « des térébinthes », mentionné par Isaïe, XV, 8. Voir BÉER-ÉLIM, t. I, col. 1548. Au désert du Sinaï, les Israélites avaient dû rencontrer un certain nombre de puits. « Une vallée du Sinaï est appelée *el-Biyar*, « les puits », à cause des trois ou quatre puits profonds, mais vaseux, qui existent en ce lieu. C'étaient les premiers que nous rencontrions d'une forme semblable à celle qui est si commune en Palestine. Un certain nombre de grandes auges de pierre les entourent; elles sont destinées à abreuver les troupeaux. L'orifice des puits est fermé par une grande pierre qu'on roule, quand on en a besoin, exactement de la façon décrite dans la Genèse... Vis-à-vis du douar (de l'ouadi Beiran) sont deux puits profonds, solidement bâtis en maçonnerie, et entourés d'auges pour abreuver les troupeaux; l'un d'eux est à sec, l'autre contient encore une eau excellente; il a environ sept mètres cinquante de profondeur. Outre ces auges, il y a des canaux circulaires, garantis tout autour par des pierres et destinés à servir d'abreuvoirs au bétail. On voyait toujours là un homme qui, dans le costume de nos premiers parents, était occupé à tirer de l'eau pour les chameaux venant boire par centaines; quand les chameaux avaient fini, les troupeaux arrivaient; c'était un spectacle curieux de voir les brebis et les boucs s'avançant chacun à leur tour; un certain nombre de chèvres venaient d'abord, puis cédaient la place à un certain nombre de brebis, et ainsi de suite, jusqu'à ce que tout le troupeau eût fini. » E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, Cambridge, 1871, t. II, p. 319-320, 362. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 570-571. — 7. Quand les Israélites voulurent passer à travers le territoire d'Édom, et, un peu plus tard, à travers celui des Amorrhéens, ils offrirent de ne pas boire l'eau des puits. Num., XX, 17; XXI, 22. Les puits, en effet, étaient considérés comme une propriété particulière que l'étranger devait respecter. On pouvait craindre aussi qu'ils fussent épuisés si une grande multitude en faisait usage. L'engagement que prirent les Israélites se bornait sans doute à ne pas se servir des puits sans la permission des maîtres et sans les indemniser. On leur refusa cependant le passage. Pour garder la jouissance de leurs puits dans le désert, les Bédouins souvent les recouvrent d'une pierre et ensuite de terre, afin que personne n'en puisse reconnaître la présence. Ils ne les retrouvent eux-mêmes qu'à l'aide de certains signes. — 8. Jonathas et Achimaas, pour échapper aux poursuites d'Absalom, se réfugièrent à Bahurim, chez un homme qui avait un puits dans sa cour. Ils y descendirent, puis la femme de l'hôte étendit une couverture sur l'ouverture du puits et répandit dessus du grain pilé, comme pour le faire sécher au soleil. Quand les envoyés d'Absalom arrivèrent, ils ne se doutèrent de rien et allèrent chercher ailleurs les fugitifs. II Reg., XVII, 17-19. Le texte parle ici, non d'une citerne, mais d'un puits, *be'êr*, que les Septante appellent un bassin, λάκκος. Il faut d'ailleurs supposer que le puits était desséché ou disposé de telle sorte à l'intérieur que deux hommes pouvaient y trouver refuge. — 9. Il est raconté qu'au moment de partir en



202. — Orifice d'un puits en Orient.
D'après une photographie.

captivité, des hommes pieux prirent le feu sacré de l'autel et le cachèrent dans le creux d'un puits desséché qui ensuite demeura inconnu. Après bien des années, Néhémie le fit rechercher par les descendants de ceux qui avaient caché le feu. On ne trouva dans le puits qu'une eau épaisse, dont on aspergea le bois mis sur l'autel. Alors ce bois s'enflamma spontanément. II Mach., I, 19-22. — 10. Notre-Seigneur s'arrêta un jour, près de Sichar, au puits de Jacob et y convertit la Samaritaine. Le puits était profond; il fallait une corde et des ustensiles pour y pouvoir puiser. Joa., IV, 5-11. Voir JACOB (PUITS DE), t. III, col. 1075. — Un assez grand nombre de localités de Palestine ont un nom dans la composition duquel entre le mot *Bir*, indiquant la présence d'un puits.

2° *Remarques sur les puits.* — 1. Les puits étaient ordinairement maçonnés et pourvus d'un escalier de pierre pour descendre jusqu'à l'eau, quand ils n'étaient pas trop profonds. Gen., XXIV, 16. On couvrait l'ouverture d'une large pierre, pour éviter les accidents, parce que l'orifice se trouvait ordinairement à ras de terre (fig. 202). Exod., XXI, 33. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 37, dit qu'on devait les entourer de sortes de toits servant de murs pour empêcher les animaux d'y tomber. Dans les jours qui précédaient les trois grandes fêtes, on ôtait les pierres de l'orifice des puits, afin d'en laisser la libre disposition aux pèlerins. Voir PÈLERINAGES, col. 24. En dépit des précautions prises,

un âne ou un bœuf tombaient de temps à autre dans un puits et l'on s'empressait de les en retirer, même le jour du sabbat. Luc., XV, 5. Les puits dans lesquels pouvaient tomber de si gros animaux devaient avoir une certaine largeur, ce qui explique pourquoi ils n'étaient pas recouverts d'une pierre. Le bois était trop rare pour qu'on l'employât communément à couvrir les puits. — 2. On puisait l'eau à l'aide d'ustensiles divers, cruches, seaux, etc. Gen., XXIV, 20; Num., XXIV, 7; Joa., IV, 11. Il fallait évidemment des cordes quand le puits était profond; il est probable même que l'on utilisait les poulies. Quand l'eau ne se trouvait qu'à deux ou trois mètres, on se servait vraisemblablement du schadouf, encore en usage dans l'Égypte moderne. Voir t. II, fig. 532, col. 1609. — 3. Pour exhorter l'homme à se contenter des joies de la famille et à ne pas aller chercher ailleurs des jouissances coupables, l'auteur des Proverbes, V, 15, lui dit : « Bois l'eau de ta citerne et les ruisseaux qui sortent de ton puits. » Il compare ailleurs la femme de mauvaise vie à un puits profond et étroit. Prov., XXIII, 27. D'un pareil puits, il est difficile de tirer de l'eau et les cruches se brisent aisément contre les parois.

3° *Autres espèces de puits.* — 1. Il y avait dans la vallée de Siddim des puits de bitume, c'est-à-dire des excavations au fond desquelles se trouvait du bitume à l'état liquide. Au moment de la catastrophe de Sodome et de Gomorrhe, plusieurs des fugitifs tombèrent dans ces puits et y périrent. Gen., XIV, 10. Voir BITUME, t. I, col. 1802. — 2. Dans deux Psaumes, LVI (LV), 24; LXIX (LXVIII), 16, il est question d'un *be'êr sahat,* « puits de perdition », dans lequel le suppliant ne voudrait pas tomber. Ce puits est le tombeau. Peut-être l'auteur sacré fait-il allusion à un genre de tombes fréquentes en Égypte. « Ainsi sont disposées les tombes de l'ancienne Égypte : un puits carré, creusé profondément dans le sol, et au fond de ce puits des chambres sépulcrales, à jamais closes quand elles ont reçu leur dépôt funèbre : tel est l'arrangement général... Le plus souvent le puits est comblé, le terrain nivelé tout autour; rien n'annonce aux vivants la demeure des morts... C'est dans des puits semblables qu'on a découvert à Saïda, en 1887, la momie du roi de Sidon Tabnite, et les splendides sarcophages pour lesquels le sultan fait construire une nouvelle salle dans son musée de Constantinople. On rencontre également en Palestine quelques-uns de ces puits à tombeaux, moins profonds que ceux de l'Égypte. » Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 275, 276. A ces puits ressemblent assez les tombes de famille qui s'enfoncent verticalement dans le sol de nos cimetières de grandes villes. Pour descendre les sarcophages dans ces profondeurs sans les endommager, voici comment procédaient les anciens. Ils commençaient par remplir de sable toute la cavité et amenaient à l'orifice le monument à descendre. Puis, le sable retiré latéralement petit à petit, grâce à sa fluidité, abaissait peu à peu son niveau et le sarcophage s'enfonçait sans heurts jusqu'à ce qu'il eût atteint le sol définitif. Le psalmiste compare vraisemblablement à ces puits le séjour des morts d'où l'on ne revient pas. — 3. Dans une de ses visions, saint Jean parle d'une étoile tombée du ciel sur terre, c'est-à-dire d'un ange auquel on donne la clef du puits de l'abîme. Cet abîme est, sans doute, le séjour des démons, figuré comme communiquant avec la terre par un puits fermé à clef. Voir ABÎME, t. I, col. 53. Du puits ouvert s'élève une fumée épaisse et de cette fumée s'échappent des sauterelles, figures des maux que Satan aura la permission de déchaîner sur la terre. Apoc., IX, 1-3.

H. LESÊTRE.

PUK, mot hébreu, פּוּךְ, qui désigne la poudre avec laquelle on se peint les yeux en Orient. Voir ANTIMOINE, t. I, col. 670. Dans deux passages de l'Écriture, Is., LIV, 11, et I Par., XXIX, 2, *pûk* a une autre signification qu'il est difficile de préciser et sur laquelle les plus anciens traducteurs eux-mêmes ne sont pas bien renseignés. — 1° Isaïe, s'adressant à Jérusalem, lui dit, LIV, 11 :

> Malheureuse, battue de la tempête, sans consolation,
> Voici que je poserai tes pierres dans le *pûk*...

Saint Jérôme a traduit *pûk* par *per ordinem,* « avec ordre », les Septante, par ἄνθραχα, « escarboucle », « je prépare pour toi des escarboucles au lieu de pierres. » Ils semblent avoir lu נפך, *nôfék,* « escarboucle », au lieu de פוך, *puk.* Dans son commentaire sur Isaïe, LIV, 11, saint Jérôme, t. XXIV, col. 521, dit : *Ubi nos diximus :* Sternam per ordinem lapides tuos, *in Hebraico scriptum est* baphphuch, *quod omnes præter Septuaginta similiter transtulerunt :* Sternam in stibio lapides tuos. *In similitudinem comptæ mulieris, quæ oculos pingit stibio, ut pulchritudinem significet civitatis.* Les modernes acceptent au fond cette explication et traduisent : « Je cimenterai tes pierres avec de l'antimoine. » J. Knabenbauer, *Comment. in Is.,* t. II, p. 345.

2° Dans I Par., XXIX, 2, David dit qu'il a rassemblé pour la construction du temple de Jérusalem de l'or, de l'argent, de l'airain, du fer, du bois, « des pierres d'onyx, des pierres à enchâsser, des pierres de *pûk,* des pierres de diverses couleurs, et toute espèce de pierres précieuses et des pierres de marbre blanc en abondance. » Le mot *pûk* désigne donc une pierre dans ce passage. La Vulgate a traduit par *lapides quasi stibinos,* c'est-à-dire par « des pierres semblables à l'antimoine »; les Septante n'ont pas rendu le mot. Les modernes entendent par là des pierres de prix et d'ornement, mais sans pouvoir en préciser la nature. *Videntur,* dit Gesenius, *Thesaurus,* p. 1094, *lapides pretiosiores... parietibus vestiendis et quasi* fucandis *vel pavimentis faciendis adhibendi.*

F. VIGOUROUX.

1. PUPILLE (hébreu : *'îšôn, bâbâh, 'ayin;* Septante : κόρη; Vulgate : *pupilla*), ouverture ronde située dans l'œil au milieu de la membrane de l'iris et par laquelle passent les rayons lumineux qui vont impressionner la rétine. Comme l'intérieur du globe de l'œil est obscur, la pupille forme comme un petit miroir dans lequel se reflètent en forme très réduite les images extérieures. De là le nom de la pupille dans beaucoup de langues, particulièrement en hébreu, *'îšôn,* « petit homme », de *'îš,* « homme », en grec, κόρη, « jeune fille », en latin *pupilla,* diminutif de *pupa,* « petite fille ». Zacharie, II, 8, appelle la pupille *bâbâh 'ayin,* « porte de l'œil », parcequ'elle est l'ouverture par laquelle entre l'image des objets. — La pupille est chose très précieuse, puisque l'œil et la vue dépendent d'elle; aussi figure-t-elle ce que l'on tient beaucoup à conserver. Dieu a gardé Israël comme la pupille de son œil, Deut., XXXII, 10; il déclare que toucher à Sion, c'est toucher à la pupille de son œil, Zach., II, 8; il garde comme la pupille de son œil les œuvres de bien de l'homme charitable, Eccli., XVII, 18, et son serviteur lui demande de le protéger « comme la pupille, fille de l'œil. » Ps. XVII (XVI), 8. Le sage recommande qu'on garde ses enseignements comme la pupille de l'œil. Prov., VII, 2. — La pupille est prise pour l'œil lui-même, qui verse des larmes. Lam., II, 18. — Comme la pupille est au milieu de l'œil, le mot *'îšôn* est quelquefois employé pour désigner le milieu de la nuit, Prov., VII, 9, ou des ténèbres. Prov., XX, 20.

H. LESÊTRE.

2. PUPILLE, orphelin confié à la garde d'un tuteur. Voir ORPHELIN, t. IV, col. 1897.

PURETÉ (hébreu : *bôr, tâhôr, tohŏrâh, niqqâyôn;* Septante : ἁγνεία, καθαριότης; Vulgate : *munditia, pu-*

ritas), absence de souillure. Dans le Nouveau Testament, il n'est tenu compte que de la pureté morale, qui consiste dans l'absence de péché; dans l'Ancien, on se préoccupe aussi de la pureté légale, qui consiste à éviter certaines souillures extérieures prévues par la Loi.

I. Pureté légale. — On est en état de pureté légale quand on est exempt de tout contact avec les choses ou les personnes que la Loi désigne comme impures. Voir Impuretés légales, t. iii, col. 857. Les règles de pureté légale sont consignées dans le Lévitique, xi-xv, et les Nombres, v, 1-4; xix. Les docteurs juifs les ont longuement développées dans les douze traités du sixième ordre de la Mischna. Voir Mischna, t. iv, col. 1121. Les prêtres étaient chargés de faire le discernement entre ce qui était pur et ce qui ne l'était pas. Lev., x, 10; xi, 47; Ezech., xxii, 26; xliv, 23. La pureté légale était absolument requise pour toute participation aux choses saintes. Lev., vii, 21; I Reg., xxi, 4; I Esd., vi, 20, etc. On sait comment les pharisiens exagérèrent le souci de la pureté légale, au point de négliger à cause d'elle la pureté morale, ainsi que Notre-Seigneur le leur reproche. Matth., xv, 2, 3; xxiii, 25, 26; Marc., vii, 2-9; Luc., xi, 39-41. Saint Pierre se défend lui-même de prendre des aliments déclarés impurs par la Loi, et il faut que le Seigneur lui signifie qu'il ne doit plus tenir compte de cette prescription mosaïque. Act., x, 14-16. La loi nouvelle en effet mettait fin à toutes les dispositions spéciales à la loi ancienne. A partir de la rédemption, « tout est pur, pour ceux qui sont purs, » c'est-à-dire que la pureté morale importe seule. Tit., i, 15. L'homme n'est pas souillé par ce qu'il mange, mais par le mal qu'il commet. Matth., xv, 17-20. Bien que les choses extérieures devinssent toutes pures, il fallait cependant apporter certains tempéraments à leur usage, en faveur de ceux qui attachaient encore quelque importance aux anciennes prescriptions. Rom., xv, 20. Pour retrouver la pureté légale perdue à la suite de quelque infraction volontaire ou involontaire, il fallait se purifier. Voir Purification.

II. Pureté morale. — 1° Les prescriptions légales concernant la pureté n'avaient pas d'autre but que de figurer et de favoriser la pureté morale. Dieu le signifie à son peuple au début même de la législation sur la pureté légale : « Vous vous sanctifierez et vous serez saints, car je suis saint. » Lev., xi, 44, 45. Or il est bien certain que la sainteté de Jéhovah, proposée aux Hébreux comme raison nécessaire de la leur, comportait tout autre chose qu'une pureté légale et extérieure. C'est d'ailleurs ce qui ressort de toutes les exhortations de Moïse et des prophètes à fuir le péché ou à s'en purifier par la pénitence. — 2° Avoir les mains pures, c'est être exempt de faute grave et de mauvaises intentions. Gen., xx, 5; Job, ix, 30; xvii, 9; xxii, 30; II Reg., xxii, 21, 25; Ps. xviii (xvii), 21, 25. Quand on prie, il faut avoir les mains pures, si l'on veut être écouté de Dieu. Job, xvi, 18; I Tim., ii, 8. Celui-là seul qui a les mains et le cœur purs arrive à la montagne de Dieu, à son Temple. Ps. xxiv (xxiii), 4. — 3° Dieu étant la sainteté par essence, « un mortel sera-t-il pur devant son Créateur? » Job, iv, 17. « Les cieux ne sont pas purs devant lui, » Job, xv, 15, « les étoiles ne sont pas pures à ses yeux, » Job, xxv, 5, « comment le fils de la femme serait-il pur? » Job, xxv, 4. « Qui peut tirer le pur de l'impur? » Job, xiv, 4. L'auteur de Job parle ici de l'imperfection morale inhérente à l'homme, à raison même de sa qualité de créature. Ses paroles se justifient davantage encore si l'on songe à la déchéance originelle dont Adam fut la cause et dont héritent tous les hommes. Les yeux de Dieu sont trop purs pour voir le mal et il ne peut contempler l'iniquité, Hab., i, 13, c'est-à-dire qu'il ne peut être indifférent au mal moral. La sagesse qui émane de lui pénètre toutes les parties de l'univers à cause de sa pureté, et parce que rien de souillé ne peut tomber sur elle. Sap., vii, 24, 25. Le juste demande à Dieu de créer en lui un cœur pur, Ps. li (l), 12, et il fait ce qui dépend de lui pour le conserver tel. Job, xxxiii, 9; Tob., iii, 16. Après la venue du Messie, une offrande pure sera présentée à Dieu du levant au couchant, Mal., i, 11, dans le sacrifice eucharistique. « Celui qui aime la pureté du cœur, et qui a la grâce sur les lèvres, a le roi pour ami, » Prov., xxii, 11, c'est-à-dire se concilie la faveur des puissants. L'enfant montre déjà par ses inclinations si ses œuvres seront pures et droites. Prov., xx, 11. Ici-bas, le sort est le même pour celui qui est bon et pur et pour celui qui est impur, Eccle., ix, 2, parce que les sanctions divines ne s'exercent pas définitivement sur la terre. — 4° Notre-Seigneur proclame bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu. Matth., v, 8. Par sa grâce, les Apôtres sont purs, à l'exception du traître. Joa., xiii, 10; xv, 3. Saint Paul recommande de garder avec soin le cœur pur, I Tim., i, 5; II Tim., ii, 22, et la conscience pure. I Tim., iii, 9; II Tim., i, 3.

H. Lesêtre.

PURGATOIRE, lieu d'expiation temporaire, dans lequel les âmes sauvées achèvent de se purifier avant d'être admises au ciel.

I. Chez les anciens peuples. — 1° Les Égyptiens avaient l'idée très nette d'un jugement subi après la mort. Mais, dans leur croyance, l'âme n'arrivait devant ses juges divins qu'après avoir parcouru des régions semées de difficultés et de périls. Elle faisait alors sa confession négative, par laquelle elle se dégageait de toute espèce de faute; puis elle était admise à continuer dans le séjour bienheureux ses occupations de la terre, ou mieux à revenir dans les lieux qu'elle avait habités pour s'y intéresser perpétuellement aux choses qui lui plaisaient. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. i, 1895, p. 182-199. Les épreuves subies par l'âme avant sa comparution devant les juges ne représentent que très imparfaitement et de fort loin l'idée d'expiation. D'ailleurs elles précèdent le jugement et n'ont aucune relation avec les fautes commises. — 2° Chez les Babyloniens, on apportait des offrandes au corps du défunt afin que l'âme eût de quoi subsister sans venir tourmenter les vivants. Puis l'âme passait dans une région ténébreuse, l'Aralou, sous la puissance de la déesse des enfers, Allat, qui livrait à des supplices épouvantables les âmes qui n'avaient pas fait preuve de piété envers les dieux et envers elle, et laissait les autres mener une existence morne et sans joie. On n'était libéré de ce séjour que par exception, sur l'ordre des dieux d'en haut. Les Babyloniens n'en gardaient pas moins l'idée d'une résurrection des morts. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. i, p. 684-692; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 337-341. Un bas-relief en bronze (fig. 203), publié par Clermont-Ganneau, *Revue archéologique,* 1879, t. xxxviii, p. 337-349 et pl. xxv, représente la prise de possession de l'âme par la déesse des enfers. Au sommet se voit la tête de Nergal, au-dessous duquel les dieux suprêmes sont figurés par des astres ou des symboles. Au-dessous sont rangés des démons protecteurs, chargés d'écarter les mauvais esprits qui tenteraient de s'emparer du corps. Le mort est couché sur son lit funèbre, les bras levés comme pour une dernière prière. Éa, le dieu poisson, a deux représentants près de lui. Au régistre inférieur, Allat, avec deux lionceaux aux mamelles, est à demi-agenouillée sur un cheval porté par une barque. Elle vient chercher l'âme, qui ne manquera de rien, grâce aux offrandes placées à gauche du défunt et à droite de la déesse. Dans cette conception chaldéenne, il n'y a pas de place pour un purgatoire. — 3° Dans le système religieux des Perses, au moins à

partir du IX[e] siècle av. J.-C., l'âme demeurait trois jours auprès du corps, après la mort, puis, suivant la valeur morale de ses actions, passait à travers des contrées agréables ou horribles pour aller subir son jugement. Au sortir du tribunal, l'âme arrivait au pont Schinvât, qui passe par-dessus l'enfer et mène au paradis; condamnée, elle culbutait dans l'abîme; pure, elle parvenait aisément au séjour de la divinité. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 589, 590. Entre cet enfer et ce ciel existait pourtant un état intermédiaire, appelé *Hamêstakân.* L'Avesta postérieur ignore cet état. L'enfer purifiait les coupables, de sorte qu'à la fin tous étaient



203. — Allat, déesse des enfers.
D'après la *Revue archéologique,* 1879, t. XXXVIII, pl. 25.

sauvés et participaient à la résurrection. « Ainsi, jugement particulier, jugement général, paradis, enfer et purgatoire, résurrection des corps, toute cette eschatologie est assez semblable à celle du christianisme, hormis le pardon de tous. » Lagrange, *La religion des Perses,* Paris, 1904, p. 30. Mais, dans cette doctrine, l'état intermédiaire n'est pas très déterminé et l'enfer a le caractère d'un véritable purgatoire; de plus, la date de ces idées ne peut guère être fixée.

II. Dans l'Ancien Testament. — 1° On a cru quelquefois qu'il était question de sacrifices pour les morts dans ce passage de Tobie, IV, 18 : « Fais servir ton pain et ton vin à la sépulture des justes. » Mais il ne s'agit ici que des repas funèbres par lesquels on célébrait la mémoire des morts. Cf. Jer., XVI, 7.

2° Le seul texte qui implique l'idée de purgatoire est celui de II Mach., XII, 43-46. Après une bataille gagnée sur Gorgias, Judas Machabée s'aperçut que ceux de ses soldats qui gisaient sur le sol portaient sous leurs tuniques des objets idolâtriques provenant du pillage de Jamnia. Ces objets étant essentiellement impurs aux yeux de la Loi, il y avait eu faute à les garder. Judas vit un châtiment providentiel dans la mort de ses soldats. « Puis, ayant fait une collecte, où il recueillit la somme de deux mille drachmes, il l'envoya à Jérusalem pour être employée à un sacrifice expiatoire. Belle et noble action inspirée par la pensée de la résurrection! Car, s'il n'avait pas cru que les soldats tués dans la bataille dussent ressusciter, c'eût été chose difficile et vaine de prier pour des morts. Il considérait en outre qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété, et c'est là une pensée sainte et pieuse. Voilà pourquoi il fit ce sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent délivrés de leurs péchés. » La Vulgate traduit un peu différemment la dernière phrase : « C'est donc une sainte et salutaire pensée que de prier pour les morts, afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés. » Dans le fond, l'idée exprimée est la même. Ce texte se lit dans toutes les versions et dans tous les plus anciens manuscrits. C'est donc sans raison qu'on a prétendu qu'il avait été ajouté. Voici ce qui ressort de ce passage. Les soldats avaient commis une faute, mais cette faute n'était pas mortelle, puisque l'auteur sacré suppose qu'elle pouvait être remise après la mort; ou bien, si elle était mortelle, on est en droit de croire que les coupables s'étaient repentis avant de mourir, comme l'avaient fait jadis beaucoup de ceux que le déluge avait engloutis. I Pet., III, 19, 20. Ces soldats devaient ressusciter un jour, autrement la prière pour les morts serait vaine. Ressuscités, ils auraient part à la récompense réservée à ceux qui s'endorment dans le Seigneur. Mais auparavant, il fallait qu'ils fussent libérés de leurs péchés, et c'est ce résultat que procurait le sacrifice expiatoire offert à Jérusalem. Les âmes de ces défunts n'étaient donc pas en enfer, où il n'y a point de rémission; elles n'étaient pas au ciel, encore fermé, et dans lequel elles ne seraient d'ailleurs pas entrées à cause de leurs péchés. Il fallait que ces péchés fussent expiés pour qu'elles pussent prétendre à la récompense. La situation dans laquelle ces âmes se trouvaient est précisément celle que nous appelons le purgatoire, lieu où les âmes se purifient dans la souffrance, mais où elles sont aidées dans leur purification par les prières et les sacrifices des vivants. C'est un homme très attaché à la religion et aux traditions de ses pères, Judas Machabée, qui prend l'initiative de la collecte et du sacrifice. Nullement surpris de la proposition, ses compagnons lui répondent généreusement. Le texte ne dit pas comment on prit la chose à Jérusalem; mais il faut penser qu'elle ne pouvait étonner personne, puisque Judas envoie la collecte sans autre justification que sa demande même. Enfin, l'auteur inspiré raconte le fait avec une visible insistance, en accompagnant le récit de réflexions destinées à bien inculquer la légitimité de la croyance et de la pratique.

3° On peut se demander comment cette croyance et cette pratique apparaissent tout d'un coup dans le texte sacré, sans que rien semble les préparer dans les livres antérieurs. Il faut observer tout d'abord qu'entre Esdras et Judas Machabée, il s'est écoulé une période d'environ trois siècles, durant laquelle un silence à peu près complet enveloppe l'histoire des Juifs. Au cours de ces longues années, bien des points de doctrine se sont éclaircis, qui auparavant étaient demeurés dans une ombre plus ou moins profonde. Telle, par exemple, la doctrine de la vie future si fortement exposée dans le livre de la Sagesse, II-V. Il a dû en être de même pour la doctrine du purgatoire et de la prière pour les morts. Peu à peu, à l'heure marquée par la Providence, elle s'est dégagée pour se manifester au grand jour quand l'occasion en devint propice. On voit bien, d'après le texte des Machabées, que cette doctrine est entrée dans

la croyance des Juifs pieux, mais qu'elle a encore besoin d'être affirmée. Elle devait, en effet, se heurter à une vive opposition des sectaires sadducéens qui ne croyaient pas à la vie future, et même rencontrer quelques hésitations chez ceux qui n'aimaient pas les innovations et prétendaient s'en tenir à la Loi et aux prophètes. On pourrait être tenté d'attribuer à l'influence des idées perses l'introduction en Israël de la croyance au purgatoire et à l'utilité de la prière pour les morts. Mais les doctrines de l'Avesta, tout en présentant certaines analogies avec celles que formule l'auteur des Machabées, sont par trop indécises, et, sur des points importants, trop différentes de ces dernières, pour qu'une influence directe et efficace puisse être admise. Cf. de Broglie, *Cours de l'histoire des cultes non chrétiens*, Paris, 1881, p. 41, 42. Ce qu'on peut croire plus légitimement, c'est qu'au contact de la religion iranienne, la doctrine juive s'est développée en vertu de sa propre force interne et dans le sens voulu de Dieu. L'obscurité qui enveloppe toute une période de l'histoire juive ne permet pas de suivre avec plus de précision le travail religieux accompli durant ce temps.

4° Les livres juifs, même assez postérieurs à la prédication évangélique, ne renferment aucune mention d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Par la suite, les Juifs assignèrent comme séjour aux âmes qui n'étaient ni justes ni impies la géhenne supérieure, comprenant les six régions les plus élevées de l'enfer. Les âmes s'y purifiaient pendant douze mois dans la souffrance, avant d'être admises parmi les justes. Un fils devait prier pour son père défunt tous les jours pendant onze mois, et à chaque sabbat toute l'assemblée récitait une prière solennelle appelée « souvenir des âmes ». Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 614, 615; Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la synagogue*, Paris, 1844, t. I, p. 16.

III. Dans le Nouveau Testament. — 1° Il n'y est pas directement question du purgatoire, mais son existence est clairement supposée par quelques textes. Il est certain tout d'abord qu'après le jugement général, le purgatoire n'existera plus; le souverain Juge ne mentionne, en effet, dans sa sentence que l'éternel supplice et la vie éternelle. Matth., XXV, 46. Mais Notre-Seigneur parle aussi d'un péché contre le Saint-Esprit qui ne sera remis ni en ce siècle, ἐν τούτω τῷ αἰῶνι, ni dans le siècle à venir, ἐν τῷ μέλλοντι, c'est-à-dire ni en cette vie ni en l'autre. Dans l'Évangile, le mot αἰών, *sæculum*, désigne habituellement la vie présente, Matth., XIII, 22, 39; XXIV, 3; Marc., IV, 19; Luc., XVI, 8; XX, 34, etc., et l'expression αἰὼν ἐρχόμενον, identique à αἰὼν μέλλον, se rapporte non au temps à venir sur la terre, mais au temps qui suit la mort, celui dans lequel on obtient la vie éternelle. Marc., X, 30; Luc., XVIII, 30. Il y a donc des péchés qui, n'ayant pas été remis en cette vie, peuvent l'être dans l'autre. A la rigueur, on aurait droit de croire que ces péchés remis dans l'autre vie le sont au moment même du jugement, grâce au repentir du pécheur et à la miséricorde de Dieu, car Notre-Seigneur ne parle d'aucune peine à subir pour obtenir cette rémission. Mais, étant donnée la croyance à l'existence du purgatoire, il paraît plus naturel de penser que ces péchés sont expiés par la peine temporaire, alors que le péché contre le Saint-Esprit n'est pas expié même par la peine éternelle. Aussi, de ce texte, a-t-on généralement conclu à l'expiation subie en purgatoire. Cf. S. Augustin, *De civ. Dei*, XXI, 24, t. XLI, col. 738; S. Grégoire, *Dial.*, IV, 39, t. LXXVII, col. 396; Bellarmin, *De purgatorio*, I, 4, etc.

2° Dans un autre endroit, le Sauveur compare le péché à une dette pour laquelle on est mis en prison. Il conseille donc à l'homme de s'entendre avec son adversaire pendant qu'il est avec lui sur le chemin, c'est-à-dire de régler ses comptes avec Dieu pendant la vie présente; autrement il serait mis en prison, et, conclut le Sauveur, « tu n'en sortiras pas que tu n'aies payé jusqu'à la dernière obole. » Matth., V, 26. On pourrait encore être tenté, à première vue, d'appliquer ce texte au purgatoire, cette prison d'où l'on ne peut sortir avant d'avoir payé sa dette complètement. Mais la généralité des Pères et des commentateurs l'entendent de l'enfer, d'où l'on ne sort jamais parce qu'on n'y peut jamais payer sa dette. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1892, t. I, p. 220. Cependant, observe Jansénius, *In Sanct. J. C. Evangel.*, Louvain, 1699, p. 56, le Sauveur n'affirme pas que la dernière obole ne pourra pas être payée, mais il ne le nie pas non plus. Aussi saint Cyprien, *Epist. X, ad Anton.*, 20, t. III, col. 786, entend-il le texte du purgatoire, quand il met en opposition ceux qui attendent leur pardon et ceux qui sont parvenus à la gloire, ceux qui sont en prison jusqu'à ce qu'ils aient payé la dernière obole et ceux qui ont immédiatement reçu la récompense, ceux qui demeurent longtemps dans le supplice du feu pour s'y purifier de leurs péchés et ceux qui ont tout expié par le martyre. Il est donc possible de voir dans ce texte une allusion au purgatoire; mais cette interprétation ne s'impose pas exclusivement et elle n'a pas par conséquent une valeur dogmatique absolue.

3° Saint Paul s'exprime ainsi, en parlant des divers prédicateurs de l'Évangile : « Personne ne peut poser un autre fondement que celui qui est déjà posé, c'est-à-dire Jésus-Christ. Si l'on bâtit sur ce fondement avec de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, du bois, du foin, du chaume, l'ouvrage de chacun sera manifesté, car le jour (du Seigneur) le fera connaître, parce qu'il va se révéler dans le feu, et le feu même éprouvera ce qu'est l'ouvrage de chacun. Si l'ouvrage que l'on aura bâti dessus subsiste, on recevra une récompense; si l'ouvrage de quelqu'un est consumé, il perdra sa récompense; lui pourtant sera sauvé, mais comme au travers du feu. » I Cor., III, 11-15. L'ouvrage en question est manifestement celui des prédicateurs qui, sur le fondement qui est Jésus-Christ, érigent une œuvre plus ou moins solide. Le jour du Seigneur est, selon les interprètes, le jour de l'épreuve, le jour de la mort et du jugement particulier, ou, bien plus probablement, le jour du second avènement du Seigneur et celui du jugement général. Le jugement divin est ordinairement comparé à une conflagration, à un feu qui éprouve. II Thess., I, 8; II Pet., III, 7. Ce jugement manifestera la valeur de l'œuvre des différents prédicateurs de l'Évangile. Celle-là seule méritera la récompense qui aura été jugée digne par le Seigneur; tout le reste disparaîtra à la lumière de ce jugement, comme le bois et la paille à la chaleur du feu. Il ne peut s'agir ici du feu du purgatoire, car le purgatoire ne peut être confondu avec le « jour du Seigneur », et ce n'est pas le feu du purgatoire qui éprouve les œuvres des hommes. Mais l'Apôtre, I Cor., III, 15, ajoute que le prédicateur dont l'œuvre aura été détruite « sera sauvé, σωθήσεται, comme au travers du feu. » Au moment du jugement général, le prédicateur qui aura fait une œuvre fragile et, à ce titre, aura été condamné, pourra donc cependant être lui-même sauvé, si sa faute n'a pas été sans rémission et si lui-même a passé par le feu. Ce feu représente spécialement le purgatoire. Par analogie, on conclut que tous les fidèles qui emportent avec eux des dettes rémissibles dans l'autre monde peuvent aussi être sauvés, « mais comme au travers du feu, » c'est-à-dire en passant par les épreuves douloureuses et expiatrices qui constituent le purgatoire. Cf. Cornely, *I Epist. ad Cor.*, Paris, 1890, p. 86-92.

4° Saint Paul prie le Seigneur de faire miséricorde à Onésiphore, qui lui a rendu grand service à Rome et à Éphèse. II Tim., I, 16-18. Il est probable qu'alors Onésiphore n'était plus de ce monde. La prière faite

pour lui suppose donc qu'il peut en être aidé, et que par conséquent il y a un purgatoire.

5° Le baptême pour les morts, auquel saint Paul fait allusion comme à une pratique à l'usage de certaines personnes, qu'il se garde du reste d'approuver, I Cor., xv, 29, pourrait du moins attester cette croyance que certaines œuvres accomplies par les vivants sont utiles aux âmes des morts. Voir BAPTÊME DES MORTS, t. I, col. 1441.

Les Pères ne s'appuient que sur les textes précédents, sauf les deux derniers, pour établir la doctrine du purgatoire. Cf. Turmel, *Hist. de la théol. positive*, Paris, 1904, p. 194, 363, 485. Le concile de Trente se réfère en général aux Saintes Écritures, aux Pères et aux conciles, mais sans les citer, pour définir la doctrine du purgatoire. Sess. XXV, 11; sess. VI, can. 30; sess. XXII, can. 2, 3.

H. LESÊTRE.

1. PURIFICATION (hébreu : *tôhar, tohorâh, miš'î, tamrûq;* Septante : καθαρισμός, κάθαρσις; Vulgate : *purificatio, purgatio*), enlèvement de l'impureté physique, légale ou morale.

I. PURIFICATION PHYSIQUE. — Le mot *miš'î*, employé une seule fois, Ezech., XVI, 4, désigne la purification du nouveau-né au moyen du bain. Le mot *tamrûq* se rapporte à la purification que l'on faisait subir aux jeunes filles avant de les présenter au roi de Perse. Esth., II, 3. Les versions rendent ce mot par ἐπιμέλεια, « soin », et *ad usus necessaria,* « ce dont on a besoin ». Sur les différents moyens de purification physique, voir BAIN, t. I, col. 1386; LAVAGE, t. IV, col. 130; LAVEMENT DES PIEDS, t. IV, col. 132; LAVER (SE) LES MAINS, t. IV, col. 136.

II. PURIFICATION LÉGALE. — A chaque cause d'impureté légale correspondait une forme particulière de purification. Voir IMPURETÉ LÉGALE, t. III, col. 857. — 1° L'ablution c'est-à-dire l'immersion dans l'eau était une première condition imposée dans toutes les purifications. Voir LUSTRATION, t. IV, col. 423-425. — 2° Outre l'ablution, la purification exigeait en certains cas un sacrifice : *a*) La femme accouchée, quarante jours après la naissance d'un enfant mâle, et quatre-vingts jours après celle d'une fille, devait présenter au Temple un agneau d'un an en holocauste et un jeune pigeon ou une tourterelle en sacrifice expiatoire. Si elle était pauvre, elle remplaçait l'agneau par un pigeon ou une tourterelle. Lev., XII, 1-8. C'est ce second sacrifice qu'offrit la sainte Vierge pour sa purification. Luc., II, 24. Voir PREMIER-NÉ, col. 601. — *b*) Sur la purification du lépreux, voir LÈPRE, t. IV, col. 183. — *c*) Les impuretés de l'homme et de la femme, gonorrhée pour le premier, flux de sang anormal pour la seconde, exigeaient, le huitième jour après la guérison, l'offrande de deux tourterelles ou de deux jeunes pigeons, l'un en holocauste, l'autre en sacrifice expiatoire. Lev., XV, 2, 14, 15, 25, 29, 30. — 3° Les prêtres et les lévites, chargés des purifications du peuple, I Par., XXIII, 28, devaient commencer par se purifier eux-mêmes, quand il était nécessaire, avant de remplir aucune de leurs fonctions. Exod., XIX, 22; Num., VIII, 6-22; II Par., V, 11; I Esd., VI, 20; II Esd., XIII, 22. — 4° Les Israélites se purifiaient aussi quand ils avaient à s'approcher du Seigneur pour accomplir quelque devoir religieux. Gen., XXXV, 2; Judith, XVI, 22; II Mach., XII, 38; Act., XXI, 26. Ces purifications comportaient des ablutions, Joa., II, 6, et en plus des sacrifices, selon les cas. La fête annuelle des Expiations avait pour but la purification de tout Israël. Lev., XVI, 30. — 5° Avant de prendre possession du pays de Chanaan, les Israélites eurent ordre de le purifier de tout ce qui se rapportait à l'idolâtrie. Num., XXXIII, 52. Ézéchiel, XXXIX, 12, 16, prévoit une purification analogue pour le pays souillé par Gog. A plusieurs reprises, on fut obligé de purifier le Temple, II Par., XXIX, 15; I Mach., IV, 36; II Mach., I, 18, 36; X, 7; XIV, 36; le pays israélite, II Par., XXXIV, 3, les maisons et la citadelle de Jérusalem. I Mach., XIII, 47, 50. Ces purifications consistaient principalement dans l'enlèvement de tous les objets idolâtriques, II Par., XXIX, 16-19, et ensuite, quand il s'agissait du Temple, de sacrifices solennels. — Daniel, VIII, 14, avait annoncé qu'à la suite de la domination grecque en Palestine, le Temple serait purifié.

III. PURIFICATION MORALE. — 1° Les prescriptions concernant la purification légale constituaient déjà par elles-mêmes une leçon de purification morale. L'épreuve contribue à cette purification. Prov., XX, 30; Dan., XI, 35. On la demande par la prière, Ps. LI (L), 4, 9; les auteurs sacrés la prescrivent, Eccli., XXXVIII, 10; Is., LII, 11, et les prophètes annoncent qu'elle sera surtout l'œuvre du Messie. Ezech., XXXVI, 25; Dan., XII, 10. — 2° Les Apôtres renouvellent les recommandations anciennes. Jacob, IV, 8; II Cor., VII, 1, et attribuent cette purification à la rédemption de Jésus-Christ, Eph., V, 26; Tit., II, 14; Heb., IX, 22, 23, appliquée par le Saint-Esprit. Act., XV, 9.

H. LESÊTRE.

2. PURIFICATION DE LA SAINTE VIERGE. — La Sainte Vierge se soumit à la loi qui prescrivait à la mère de se présenter au Temple le quarantième jour après la naissance de son enfant. Luc., II, 22-24. Voir MARIE, III, II, t. IV, col. 789; PRÉSENTATION 2, col. 610. L'Église célèbre la fête de la Purification le 2 février. Voir *Acta sanctorum*, februarii t. I, édit. Palmé, 1863, p. 270-276.

PURIM, fête juive. Voir PHURIM, col. 338.

PURPUREUS (CODEX). Les 227 feuillets de ce précieux manuscrit se trouvent actuellement dispersés en cinq endroits différents : 2 sont à Vienne, Bibliothèque impériale (n. 2 du catalogue Lambeck); 4 à Londres, Musée Britannique, Cotton, Titus C. XXV; 6 à Rome, Vatican, grec *3875;* 33 à Patmos, Couvent de Saint-Jean; 182 à Saint-Pétersbourg, Bibliothèque impériale. — Le *Codex Purpureus* est en parchemin très fin, teint en pourpre et écrit en lettres d'argent que le temps a noircies. Les noms divins $\overline{\Theta C}$, $\overline{XC}$, etc. sont en lettres d'or. Les pages (0,320 × 0,265) ont deux colonnes de seize lignes. L'écriture, très grosse et très régulière, n'a d'autre ponctuation qu'un simple point en haut et quelques alinéas marqués par une majuscule initiale : il y a très peu d'esprits et pas d'accents. Les caractères paléographiques font dater le manuscrit de la fin du VI[e] siècle, mais l'aspect général semblerait plus ancien. Le codex *Purpureus* est désigné en critique par la lettre N; par le sigle ε 19 dans la nouvelle notation de von Soden. Il contient des fragments des quatre Évangiles : on en trouvera le détail exact dans Gregory, *Textkritik*, t. I, p. 57-58, ou dans von Soden, *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 120-121. — Les pages du *Purpureus* conservées à Vienne furent décrites par Lambeck, *Comment. de aug. biblioth. Cæsar. Vindob.*, Vienne, t. III (1776), col. 30-32. Tischendorf, *Monumenta sacra inedita,* Leipzig, 1846, p. 11-36, publia tout ce qu'on connaissait alors du manuscrit, c'est-à-dire les feuillets de Vienne, de Londres et du Vatican. Duchesne, *Archives des missions scientifiques et littéraires,* Paris, 1876, 3[me] série, t. III, p. 386-419, a donné une édition des feuillets de Patmos. Enfin Cronin a publié l'ensemble du texte, y compris les feuillets de Saint-Pétersbourg, *Codex Purpureus Petropolitanus; The text of codex N of the Gospels edited with an introduction and an appendix,* Cambridge, 1899, dans *Texts and Studies,* t. V, n. 4. C'est l'étude la plus complète sur ce manuscrit. — Voir Scrivener, *Introduction,* 4[e] édit. Londres, 1894, t. I, p. 139-141; Gregory, *Textkritik des N. T.*, Leipzig, t. I, 1900, p. 56-59; von Soden, *Die Schriften des N. T.*, Berlin, t. I, 1902, p. 120-121.

F. PRAT.

PUSEY (Edward Bouverie), né à Pusey (Berkshire le 22 août 1800, mort à Ascot Priory (Berkshire) le 14 septembre 1882. Il prit ses degrés à Oxford, au Collège Oriel dont il fit bientôt partie en qualité d'agrégé. C'est alors que commença entre lui, Keble et Newman cette intimité faite de profond respect et d'affection qui, quoique sous une forme moins communicative, survécut à la conversion de Newman. De 1825 à 1827, il étudia dans différentes universités d'Allemagne, surtout le syriaque et l'arabe. Quand il revint en Angleterre, il emportait la conviction attristée que le protestantisme allemand tendait et devait fatalement aboutir au rationalisme, conviction qui le détermina, par réaction sans doute, à se donner davantage à la piété et moins aux recherches exclusivement scientifiques. Suivant les termes de ses biographes anglicans, il reçut le diaconat le 1er juin 1829, puis, au mois de novembre suivant, fut nommé par le duc de Wellington, alors Premier Ministre, tout à la fois professeur royal d'hébreu et chanoine de Christ-Church, à Oxford. L'influence considérable de Pusey dans l'Église Anglicane tient bien plus à l'autorité de sa personne qu'à ses écrits. C'est de lui que relèvent ce qu'on appelait naguère encore Ritualisme (qu'on nomme aujourd'hui plus communément Haute-Église ou même Église anglo-catholique et qui, au début, porta l'étiquette de Puséysme), et aussi la création de maisons religieuses de femmes qui se sont multipliées depuis, tant en Angleterre qu'en Amérique. Il ne semble point toutefois que la netteté de la vision intellectuelle, la rigueur de la logique, non plus que la décision du caractère aient égalé la réelle dignité de sa vie; aussi était-il voué à rencontrer sur sa route de multiples déconvenues, même dans l'Église anglicane, pour ne rien dire de l'échec de ses propositions d'union, en 1869 avec l'Église catholique et en 1874 et 1875 avec l'Église orthodoxe grecque. Les commentaires de Pusey sont ses ouvrages les moins célèbres. Il a publié *Daniel the prophet*, in-8°, Oxford, 1864, pour défendre l'authenticité de sa prophétie; *The Minor Prophets with Commentary*, six parties, in-4°, Oxford, 1860-1877. Il avait eu l'intention de publier un commentaire populaire de la Bible et avait trouvé pour le réaliser des collaborateurs, mais ce projet n'aboutit point. Voir H. P. Liddon, *A Life of Edward Bouverie Pusey* (commencée par Liddon, continuée par J. O. Johnston, R. J. Wilson et Newbolt), 4 in-8°, Londres, 1893-1897; *Pusey, by the author of Charles Lowder*, Londres, 1900.

J. MONTAGNE.

PUSTULES (hébreu : *'ăba'ebu'ôṭ*, de la racine *ba'ba'*, « gonfler »; Septante : φλυκτίδες; Vulgate : *vesicæ*), petites tumeurs cutanées renfermant du pus. — Il en est question à propos de la sixième plaie d'Égypte, qui consista dans une « inflammation produisant des pustules. » Dieu ordonna à Moïse et à Aaron de remplir leurs mains de cendre de fournaise et de la jeter vers le ciel sous les yeux du pharaon, de manière que, répandue en fine poussière sur tout le pays, elle produisît sur les hommes et sur les animaux des tumeurs bourgeonnant en pustules. C'est ce qui arriva. Les magiciens, atteints comme tous les autres, ne purent tenir en présence de Moïse. Il n'est point dit cependant que personne soit mort de cette plaie. Exod., IX, 8-11. — Il faut remarquer tout d'abord que la cendre prise dans la fournaise et répandue dans l'atmosphère n'est pas la cause de la plaie. C'est un simple symbole des principes pernicieux qui vont vicier l'air et une indication que la plaie naîtra non plus de l'eau, comme les grenouilles, Exod., VIII, 3, ni de la poussière de la terre, comme les moustiques, Exod., VIII, 16, mais de l'air même qu'on respire. La cendre joue ici le même rôle que la boue dans la guérison de l'aveugle-né. Joa., IX, 6. Quant aux pustules, elles peuvent caractériser des affections assez diverses, qui ne sont pas nécessairement les mêmes pour les hommes et pour les animaux. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, II, XIV, 4, « les corps furent atteints de terribles ulcères, pendant que la pourriture était à l'intérieur, et ainsi beaucoup d'Égyptiens périrent. » Il y a là une exagération du texte sacré. Rosenmüller, *In Exod.*, Leipzig, 1795, p. 143, voit dans les pustules l'effet de l'éléphantiasis, ce qui est peu probable. Voir ÉLÉPHANTIASIS, t. II, col. 1662. Les maladies éruptives n'ont jamais manqué sur les bords du Nil. Le « bouton du Nil », par exemple, est une maladie cutanée dans laquelle le derme se remplit de tubercules qui peuvent couvrir tout le corps. Cette affection, endémique sur les bords méridionaux et orientaux de la Méditerranée, ainsi que sur les rives du Tigre et de l'Euphrate, est appelée ailleurs « bouton d'Alep, clou de Biskra », etc.; elle est identique avec le *lichen tropicus*, inflammation cutanée, avec éruption de petites papules, ulcérations superficielles et démangeaisons fort incommodes. Mais ces maladies mettent quatre à cinq mois à se développer et produisent ensuite des suppurations pendant cinq ou six autres mois. Cf. W. Ebstein, *Die Medizin im Alten Testament*, Stuttgart, 1901, p. 141-144. Les pustules pourraient être aussi la conséquence d'une espèce de peste, comme il s'en produit parfois par suite de la stagnation des eaux sur le sol. Les calendriers égyptiens, dans lesquels sont notés les jours bons ou mauvais, donnent cette indication pour le 19 du mois de tybi : « L'air dans le ciel, en ce jour, mêle à lui les *aatu* annuels. » *Papyrus Sallier*, pl. XV. Dans le *Papyrus de Leyde*, des formules magiques sont fournies pour préserver de l'*aat*. Quiconque récite ces formules « est sauvé de l'*aat* annuel, l'ennemi (la mort) ne s'empare pas de lui,... l'*aat* annuel ne l'abat pas,... la débilité ne s'empare pas de lui, l'*aat* annuel ne le tue pas, l'*aabu* (la maladie) ne le détruit pas. » La maladie désignée par le mot *aat* revenait donc annuellement; c'était une sorte d'épidémie dont les effets pouvaient être mortels, ainsi que le supposent les formules magiques. Cf. Chabas, *Mélanges égyptologiques*, 1re sér., t. I, p. 39; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 331-332. En réalité, il n'est pas nécessaire d'identifier le mal qui constitua la sixième plaie avec une maladie déterminée. Pour cette plaie, comme pour les autres, Dieu se contenta de déchaîner un mal que les Égyptiens voyaient de temps en temps se produire dans des conditions naturelles; mais il le fit sévir à l'instant indiqué par Moïse, avec une soudaineté, une universalité, une intensité qui en rendaient le caractère absolument miraculeux. La plaie cependant ne paraît pas avoir causé la mort, comme le font fréquemment les autres maladies épidémiques qui se développent en Égypte. Les pustules étaient choses très connues sur les bords du Nil. Les Égyptiens en furent tous atteints en peu de temps et dans des conditions qui ne permettaient pas d'attribuer le mal à des agents naturels. Les magiciens eux-mêmes, frappés comme les autres, ne furent plus en état de paraître devant le pharaon pour remplir leur office habituel; les pustules les défiguraient et on pouvait craindre que la contagion s'en communiquât à la personne du prince. Les animaux échappés à la cinquième plaie, c'est-à-dire ceux qui, au moment de cette plaie, ne se trouvaient pas dans les champs, Exod., IX, 3, furent également frappés d'une épizootie éruptive, analogue à la contagion qui atteignait les hommes. D'ordinaire, les pustules n'ont de caractère épidémique que sur les hommes et sur les troupeaux de moutons; le mal se propage alors d'homme à homme, de mouton à mouton. Dans les races bovine, caprine, chevaline et canine, ils n'apparaissent guère qu'à l'état sporadique. Cf. Erbstein, *Die Medizin*, p. 144. A la sixième plaie,

le mal ne se répandit pas par contagion, ce qui eût réclamé un délai trop considérable; tous les êtres visés furent atteints à peu près en même temps d'un mal qui déterminait en eux des éruptions cutanées analogues à celles des hommes et plus ou moins assimilables à celles que certaines pestes occasionnent chez les animaux. Le texte sacré ne mentionne pas de morts parmi les animaux. Il ne dit pas non plus que les pustules ne sévirent pas parmi les Hébreux, dans la terre de Gessen; mais il faut l'inférer de ce qui est remarqué à propos des autres plaies. Exod., VIII, 22; IX, 4, 26; XII, 23. H. LESÊTRE.

PUTIPHAR, nom de deux Égyptiens, l'un, le maître, et l'autre, le beau-père de Joseph. Leur nom est écrit différemment en hébreu, *Pôtifar* et *Pôtifera'*, cependant on s'accorde généralement à regarder comme identiques les deux noms Putiphar = Pôtiphar, Gen., XXXVII, 36, XXXIX, 1, et Putiphare = Pôtiphera', XLI, 45, 50; XLVI, 20. Toutefois Brugsch, *Egypt under the Pharaohs,* t. I, 2e édit., Londres, 1881, p. 308, fut d'abord pour leur non-identité, mais plus tard, *Steininschrift und Bibelwort,* 2e édit., 1891, p. 83, il se rallia à l'opinion commune. Les versions grecque et copte sont unanimes de leur côté à transcrire d'une façon unique les noms de deux personnages : Πετεφρῆς et Πετεφρῆ, **пєтєфрн** et **пєтфрн.** Cf. Champollion, *Précis du système hiéroglyphique,* 1827-1828, p. 177; O. von Lemm, *Kleine koptische Studien* § X-XX, 1900, § XIV, p. 61-62; A. Dillmann, *Die Genesis,* 6e édit., 1892, p. 397. Leur identité une fois admise, il est permis de discuter du même coup la formation de Pôtiphar et de Pôtiphera'. Le plus grand nombre y voit ou accepte d'y voir la forme égyptienne [hiéroglyphes], *P(a)-dy(dou)-pa-Râ.* « celui que Râ (le soleil) a donné, le don de Râ », en grec Ἡλιόδωρος. Cf. Sethe, *De Aleph prosthetico in lingua ægyptiacâ verbi formis præposito,* 1892, p. 31. Nous aurions donc ici l'article [hiéroglyphe] *p,* ou [hiéroglyphe], *pa,* le verbe *dou,* [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe], et le nom du dieu Râ [hiéroglyphe] précédé d'un second article. Les noms de formation semblable, *P-dou* plus un nom de dieu ou de déesse, ne sont pas rares sur les monuments. Au *British Museum,* deux stèles en bois, n. 8482 et 8484, nous donnent pour la XXe dynastie un certain Auserhaâroua fils de [hiéroglyphes], *Pa-dou-Ast,* « le don d'Isis », et [hiéroglyphes], *Pa-dou-Amen'* « le don d'Amon ». Cf. Budge, *A Guide to the third and fourth Egyptian Rooms,* 1904. p. 78 et 75. Une inscription de la XXIe dynastie fournit [hiéroglyphes], *Pa-dou Hor,* « le don d'Horus ». Maspero, *Les momies de Deir el-Bahari,* dans *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire,* t. I. 1889, p. 522. Avec la XXIIe dynastie se multiplient les [hiéroglyphes], *P-dou-Khonsou,* « le don de Khonsou », les [hiéroglyphes], *P-dou-Ptah,* « le don de Ptah », etc. Cf. Lieblein, *Dictionnaire des noms hiéroglyphiques,* 1871-1891, n. 1051, 1280, 1305. On ne les compte plus sous les dynasties suivantes, par exemple, [hiéroglyphes], *Pa-dou-Bast,* « le don de Bast », transcrit *Poutoubasti* par Assurbanipal, *Cylindre A,* col. 1, lig. 98; [hiéroglyphes], *P-dou-Asar,* « le don d'Osiris ». Cf. Champollion, *Grammaire égyptienne,* 1836, p. 310. Les Grecs reçurent ces noms et nous remarquons qu'ils en transcrivent ordinairement les deux premières syllables par Πετε comme dans Πετεφρῆς, avec des exceptions pourtant : Πετεῆσις, Πετεχῶνσις, Πετοσῖρις, Πετοβάστις. Cf. entre autres, Grenfell et Hunt, *The Hibeh Papyri,* Part. I, 1906, n. 35, 53, 112; Parthey, *Aegyptische Personennamen,* 1864, p. 79-81; Spiegelberg, *Aegyptische und griechische Eigennamen aus Mumienetiketten der römischen Kaiserzeit,* 1901. n. 198 sq. On observera toutefois que l'article est supprimé devant le nom du dieu ou de la déesse et qu'au lieu de P-dou-*pa*-Khonsou et Πετεπεχῶνσις, par exemple, nous avons P-dou-Khonsou et Πετεχῶνσις. Mais il y a des noms égyptiens où le nom du dieu se préfixe de l'article, [hiéroglyphes] *Pa-Amen-bouf-nefer,* « la beauté d'Amon », du temps de Ramsès II. Virey, *Etude d'un parchemin rapporté de Thèbes,* dans *Mémoires de la Mission,* t. I, 1889, p. 509. Le nom de Râ, en particulier, n'échappe pas à cet usage. On rencontre plusieurs [hiéroglyphes], *Pa-râ-m-heb,* « le soleil en fête », à la XVIIIe dynastie. Virey, *loc. cit.,* p. 498. 500; Spiegelberg, *The Viziers of the New-Empire,* dans *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* t. XV, 1892-1893, p. 525, 526; Daressy, *Notes et Remarques,* dans *Recueil des Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes,* t. XVI, 1894, p. 124. A côté de [hiéroglyphes] *Râ-hotep* se trouve la forme [hiéroglyphes] *Pa-râ-hotep,* « la paix, l'union de Râ, celui que Râ s'unit. » Lieblein, *loc. cit.,* n. 2101, 2130, 2131; Spiegelberg, *loc. cit.,* p. 523, 525. Cela nous autorise à conclure avec Heyes, *Bibel und Aegypten,* t. I, 1904, p. 106-107, qu'on ne peut pas dire que Pa-dou-pa-râ s'éloigne des formes égyptiennes. Nous devons même admettre avec le même auteur que, si cet article n'était pas toujours écrit, il était souvent prononcé, puisque le nom d'un des fils de Ramsès II nous apparaît tantôt sous la forme *Râ-her-ounem-f,* et tantôt sous la forme Pa-râ-her-ounem-f, « Râ à sa droite ». Lepsius, *Königsbuch der alten Ægypter,* 1858, pl. 34, n. 438; Sethe, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ægyptens,* t. I, 1896, p. 59. Somme toute, il reste probable que Putiphar appartient à la catégorie des noms propres ayant pour parties constitutives *Pa-dou* plus un nom de dieu, ici le dieu Râ : *Pa-dou-pa-râ.* Nous disons *probable* seulement. C'est ce qu'a oublié Steindorff. Partant de la supposition que Putiphar était à n'en pas douter la forme égyptienne *pa-dou-pa-râ,* il a affirmé à deux reprises, *Der Name Josephs,* dans *Zeitschrift fur ägyptische Sprache,* t. XXVII, 1889, p. 41-42, et *Weiteres zu Genesis, loc. cit.,* t. XXX, 1892, p. 51, que les noms de cette catégorie commencent d'apparaître à la XXIIe dynastie, qu'ils deviennent fréquents seulement après l'an 700 avant J.-C., et que l'écrivain de l'histoire de Joseph, qui introduit le nom de *Petephrê* comme appartenant à des personnes, est, par suite, à placer dans le septième siècle avant J.-C. Brugsch lui-même, *Steininschrift und Bibelwort,* 1891, p. 83, n'attendait pas la seconde affirmation de Steindorff pour écrire : « Les noms propres de Pôtiphar et de Potiphera', en ancien égyptien Petipherâ, « le « don du Soleil », qui tous les deux se trouvent dans la Bible, marquent par leur constitution qu'ils sont d'une époque postérieure au temps de Joseph. Ils sont entièrement inconnus des monuments anciens quant à leur composition ou forme et ils n'apparaissent pour la première fois qu'au neuvième siècle avant J.-C, c'est-à-dire quelque mille ans après les faits rapportés dans l'Écriture. » La conséquence saute aux yeux : la rédaction de l'histoire de Joseph que nous possédons serait postérieure à Moïse. D'ailleurs Brugsch l'a dit expressément, *Deutsche Rundschau,* t. XVI, 1890, p. 245-246. — Mais 1° est-il *certain* que Putiphar soit à rattacher à *Pa-dou-pa-râ ?* Nous avons dit plus haut que ce n'était que probable, c'est-à-dire qu'il y a place pour d'autres probabilités. Aussi Ed. Naville, *The egyptian*

name of Joseph, dans *Proceedings of the Society of the Biblical Archæology*, t. xxv, 1903, p. 160-161, déclare qu'il ne peut être d'accord avec Steindorff et qu'il est prématuré de vouloir échafauder sur le nom de Putiphar une théorie concernant la date de la composition de l'histoire de Joseph. « La transcription , *Heliodorus*, pour *Pôtiphera'*, semble très naturelle à première vue, dit-il, et j'y ai moi-même fait appel. Mais on peut apporter contre elle que ce nom avec deux articles a une physionomie quelque peu étrange. » Naville estime donc que la forme très semblable , *Pa-hotep-râ*, et qui se rencontre à plusieurs reprises, nous fournirait une meilleure interprétation. « Nous savons, ajoute-t-il, par les transcriptions copte et grecque qu'il y avait un *ô* dans le mot . Cet *ô* correspondrait au *cholem* du nom hébreu. Sur la fameuse statue de Méidoum (Maspero, *Guide au Musée du Caire*, 1902, p. 33, n. 6) nous avons le nom de (*Râ-hotep*), qui est celui d'un grand-prêtre d'Héliopolis sous l'Ancien Empire. Il n'est pas impossible qu'il fût lu (*Hotep-Râ*), le nom du dieu étant toujours écrit le premier. Ou encore les deux formes du nom ont pu coexister, tout comme nous trouvons *Hotep-Ptah* et *Ptah-hotep*, *Hotep-Hathor* et *Hathor-hotep*. *Pa-râ-hotep* existe (voir plus haut) et je pense qu'on peut avoir pareillement *Pa-hotep-râ*, *Photep-râ*, qui transcrirait exactement le nom du grand-prêtre de On, *Pôtiphera'*, et serait analogue à celui du grand prêtre de l'Ancien Empire. » — 2° A supposer même que Padou-pa-râ soit la vraie forme de Putiphar, est-il bien sûr que cette forme soit aussi récente que le veulent Brugsch et Steindorff? On invoque ici le silence des monuments. Mais en Égypte silence des monuments ne dit pas absence des monuments. On ne sait jamais si les fouilles de demain ne viendront pas combler une lacune et renverser les théories de la veille. C'est donc peu scientifique d'admettre comme un fait acquis qu'on ne peut rencontrer de témoignages constatant l'ancienneté de la forme *Padou-pa-râ* et d'en déduire d'une façon absolue la non-existence de cette forme avant telle ou telle date. Est-ce que Héliopolis, par exemple, a livré tous ses secrets — et les livrera-t-elle jamais? Connait-on, en particulier, la nécropole de ses prêtres contemporains des Hyksos et du Nouvel-Empire, nécropole qui pourrait nous révéler la série des noms héliopolitains pour cette époque? Sayce, *The Egypt of the Hebrews*, 3e édit., 1903, p. 24, a dit excellemment : « Il a été avancé par des égyptologues que le nom de Putiphar ne remonte pas au delà de la XXIIe dynastie, à laquelle appartenait Scheschankh (Sésac), le contemporain de Roboam. Mais de ce qu'aucun nom semblable n'a été trouvé jusqu'ici pour une date plus ancienne, il ne suit pas qu'il n'ait pas pu exister. Aussi longtemps que nos matériaux seront imparfaits, nous ne pouvons pas tirer des conclusions positives simplement de l'absence de témoignage. » W. M. Müller, art. *Potiphera II*, dans Cheyne-Black, *Encyclopedia biblica*, 1899-1902, t. iv, col. 3814-3815, tout en admettant l'usage relativement récent des noms de la catégorie de Putiphar, écrit de son côté : « Nos matériaux ne sont pas encore assez complets pour autoriser des affirmations si précises... La transcription (de Putiphar) avec *teth* et *aïn* donne d'ailleurs une bonne impression d'archaïsme et s'oppose à toute tentative trop extravagante d'en abaisser la date. » Lieblein, *Mots égyptiens de la Bible*, dans *Proceedings*, t. xx, 1898. p. 208-209, va plus loin encore : « Potiphera' et Potiphar sont généralement regardés comme identiques. Or, Potiphera' a été rapproché de comme appartenant au groupe de noms composés de . Cependant je veux faire observer que Potiphar pourrait très bien être assimilé à *pt-bar*, nom d'un homme qui vivait sous les Hyksos et qui était chef des constructions du dieu Amon. » Louvre, stèle C 50. Cf. Pierret, *Recueil d'inscriptions inédites du Louvre*, t. i, 1874, p. 50-55. Lieblein ajoute que la dernière partie du nom nous donne probablement le nom de Baal, que la première partie joue le même rôle que et que, par conséquent, les noms composés de remontent au temps des Hyksos. Toutefois, pour le moment, il n'ose l'affirmer sans réserve, par suite de doutes qu'il ne peut lever. « En tout cas, conclut-il, il est bien certain que les noms composés de ne peuvent être employés comme argument chronologique quant à la rédaction du texte biblique. » Ailleurs, *L'Exode des Hébreux, loc. cit.*, t. xxi, 1899, p. 58-59, Lieblein revient sur le même sujet de façon plus explicite : « Le nom de Potiphar... pourrait très bien être identique au nom *Pt-bar* qui figure en tête d'une généalogie dont j'ai donné la table dans mon *Dictionnaire des noms*, n° 553. Potibar est visiblement une composition hybride de égyptien, probablement identique à , et de , nom du dieu sémitique Baal... Je ne veux pas dire que Potiphar et Potibar soient le même individu...; mais je crois que les deux sont identiques et qu'ils remontent au même temps. » Il y a bien le changement du *b* en *p* avec le son *f*, Potibar, Potiphar. Mais ce changement se produisait souvent d'une langue à l'autre. De plus le *b* égyptien se rapprochait dans le parler courant du son *f* comme le prouvent certains mots coptes sortis du fonds égyptien où *b* est devenu ϥ. Cf. Loret, *Manuel de la langue égyptienne*, 1889, p. 91; Sethe, *Das ägyptische Verbum*, t. i, 1899, p. 121. C'est d'après ce parler courant que Moïse aura transcrit le mot Potibar, Potiphar. Il y a bien aussi qu'au nom de Potibar manque le déterminatif divin , *Set*, mais ce déterminatif était écrit ou omis à volonté, comme en témoigne toute une série de noms propres dont la dernière composante est Baal. Pour de pareils noms avec le déterminatif, voir Spiegelberg, *Zeitschrift für Assyriologie*, t. xiii, 1898, p. 54; *Papyrus Golenischeff*, pl. i, lig. 16-17, pl. iii, lig. 7; — sans le déterminatif, Spiebelberg, *Studien und Materialien zum Rechtswesen des Pharaonenreiches der Dyn. 18-21*, 1892, p. 36, 37, 51; *Papyrus Anastasi III*, 6, 3, et verso 6, 1, 7. Pour toute la question de Potibar, cf. Heyes, *loc. cit.*, p. 110-111. — Pôtiphar peut donc venir ou de *Pa-dou-pa-râ* ou de *Pa-hotep-râ* ou de *Pet-bar*. Il n'est point certain que le premier n'ait pas existé avant la XXIIe dynastie. Nous en avons apporté des exemples de la XXe. Les deux autres datent de l'Ancien-Empire et des Hyksos. Cela suffit à démontrer que la conclusion chronologique de Brugsch et de Steindorff, dans ce qu'elle a d'absolu, est entièrement gratuite. Nous ajouterons : en admettant même un instant que les noms propres eussent subi des retouches de la part des copistes qui les auraient adaptés aux noms à la mode de leur temps, il ne s'ensuivrait pas encore que, pour le reste, le texte de l'histoire de Joseph ne soit pas de Moïse.

C. Lagier.

1. **PUTIPHAR** (hébreu : *Pôtifar*; Septante : Πετεφρῆς), grand officier égyptien à qui les Madianites vendirent Joseph, fils de Jacob.

I. Ses titres. — Le récit biblique note que Putiphar

était Égyptien, et non sans raison, puisque sous les Hyksos, qui devaient appeler aux charges principales surtout ceux de leur race, il n'en fut pas moins grand officier de la couronne, « eunuque du pharaon et chef de l'armée, » selon la Vulgate. Gen., XXXIX, 1. — 1° *Eunuque du pharaon.* — L'hébreu porte *sârîs* dont le premier sens est castrat. Chez les sémites on employait le castrat dans le service des harems. Putiphar en était-il un? C'est possible, si nous jugeons de l'Égypte ancienne d'après les autres peuples de l'Orient. A l'exception du peuple juif, cf. Lev., XXII, 24; Deut., XXIII, 1, tous ces peuples polygames pratiquèrent la castration. Hérodote, VIII, 105; Layard, *Nineveh and its remains*, t. II, 1849, p. 324-326, 334, 340; Botta-Flandin, *Monuments de Ninive*, t. II, 1849, pl. 145. C'est possible encore si nous voyons et s'il est légitime de voir cette même Égypte à travers l'Égypte musulmane où l'eunuque est dans tout harem de la haute classe. Les voyageurs à l'envi ont parlé des eunuques modernes, de leur recrutement et aussi de leur influence. Caillaud, *Voyage à Méroé*, t. III, 1826, p. 117-118; E. Delmas, *Égypte et Palestine*, 1896, p. 260-251. Cet argument *a pari* trouve-t-il sa justification dans les monuments antiques de la vallée du Nil? Rosellini, *Monumenti dell' Egitto e della Nubia*, 1836, part. II, t. III, p. 132-134, et *Monumenti civili*, pl. 34, fig. 2; pl. 68, fig. 2; pl. 77, fig. 12; pl. 79 et 88, fig. 3, a prétendu avoir rencontré des eunuques et les avoir reconnus. Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, 1868, p. 298, les a distingués, croit-il, à leur obésité et aux plis graisseux de leur poitrine, surveillant des fileuses dans la tombe de Khnoumhotep à Beni-Hassan. Cf. Newberry, *Beni-Hasan*, part. I, 1893, pl. XXIX. Mais on accordera bien que cela ne suffit pas à la démonstration. La preuve topique fait défaut et les inscriptions n'en révèlent rien. Il y a mieux. Dans cette même tombe et dans les autres du même groupe, il n'y a pas que les surveillants des fileuses qui soient ainsi, mais c'est la règle générale pour tous les préposés à quelque service, comme on peut s'en convaincre à l'examen des scènes diverses. Voir Newberry, *loc cit.*, pl. XXX, XII, etc. On remarque ailleurs la même loi : les directeurs des corps de métiers, le bâton ou la courbache, ou même l'aiguillon à la main contrastent par leurs formes replètes avec la maigreur de l'entourage. On peut voir en eux l'embonpoint de l'âge, et non les chairs boursouflées de l'eunuque, ou tout au plus l'application d'un canon imposé au peintre et au sculpteur. Cf. *La tombe d'Apoui*, dans *Mémoires de la Mission du Caire*, t. V, 1891, pl. II et p. 610. Voir EUNUQUE, t. II, col. 2044, fig 622, où dans une scène de marché des vendeuses échangent aux acheteurs des melons, des poissons, des concombres contre du blé, une étoffe et le contenu d'un sac. Pour le plaisir de la variété, à *un seul* des acheteurs le peintre a donné une taille ramassée, un aspect vieillot, un torse chargé de graisse. Le rapprocher des tireurs des chadoufs, pl. I, *loc. cit.* Tous ces personnages ne nous rappellent à peu près rien, par l'ensemble de leurs traits, des eunuques que l'on rencontre à chaque pas dans les rues du Caire. Leurs pareils, plus ou moins âgés, ne sont pas rares au musée du Caire. Bas-reliefs 20473 et 20474. Sans s'en douter, les premiers égyptologues se sont laissé conduire par l'idée reçue de leur temps que l'Égypte sur le point des eunuques devait ressembler aux autres nations orientales. Un exemple bien connu nous montrera quelle réserve s'impose à juger sur la mine des gens peints ou sculptés, et combien il faut tenir compte de la mode et de la fantaisie de l'artiste. Qui plus qu'Anénophis IV Khounaten a « dans l'ensemble de sa personne ce type particulier et étrange que la mutilation imprime sur la face, les pectoraux et l'abdomen des eunuques? » Mariette, cité par Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. II, 9e édit., 1882, p. 212. Qui plus que lui a été traité d'eunuque? Ce prince, toutefois, non seulement était marié, mais l'on voit avec ses années de règne le nombre de ses filles augmenter. Il en eut jusqu'à sept. Cf. Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient classique*, t. II, 1897, p. 326, fig. p. 328.

A défaut des représentations, l'existence du harem royal nous révélera peut-être l'existence des eunuques. En effet, à côté de la reine, son épouse légitime, dame de la maison, libre de ses mouvements, commandant à un nombreux personnel, le roi possédait un harem [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes], *khent*. Cf. Maspero, *loc. cit.*, t. I, 1895, p. 270. Le khent avait sa hiérarchie de fonctionnaires : un intendant, *Papyrus judiciaire de Turin*, IV, 4; des scribes, IV, 5; V, 10, et Mariette, *Catalogue général des monuments d'Abydos*, 1880, n. 686, 719; des délégués, *Papyr. jud. de Turin*, V, 9; des portiers, V, 1, et stèle C 6 du Louvre. Or, de plusieurs de ces fonctionnaires, et précisément de ceux qui passaient leur vie dans le harem, les portiers, nous savons qu'ils étaient mariés. *Papyr. jud. de Turin*, V, 1. Celui de la stèle C 6 du Louvre, nommé Kefenou, avait de nombreux enfants. Sans doute les Égyptiens en contact avec les peuples d'Orient ont dû connaître l'institution des eunuques. Mais autre chose est connaître une institution, autre chose l'admettre chez soi. Aucune momie n'a révélé l'aspect d'une opération faite durant la vie. On ne peut pas s'appuyer sur la légende d'Osiris émasculé par Typhon son ennemi à qui Horus fit subir la peine du talion. *Texte des Pyramides*, Teti, lig. 276-277; Pepi, I, lig. 30-31; Lefébure, *Sur différents mots et noms égyptiens*, dans *Proceedings*, etc., t. XIII, 1890-1891, p. 342-353; Plutarque, *De Iside et Osiride*, c. LV. C'est une pure légende qui peut refléter une coutume d'ennemi à ennemi, mais aucunement un usage de la vie sociale. Visiblement inspiré de cette légende, dans la partie qui nous concerne, *Le conte des deux frères*, que l'on a parfois invoqué, n'a pas plus de valeur. *Papyrus d'Orbiney*, p. 7, lig. 9, et p. 9, lig. 6; Maspero, *Les contes populaires de l'ancienne Égypte*, 3e édit. (1905), p. 9-12. Il est très probable même que le terme d'eunuque, au sens strict, n'existe pas dans la langue égyptienne. Si on avait eu la chose, comment le mot ne se rencontrerait-il pas et même souvent? Lefébure, *loc. cit.*, p. 345, a cru toutefois le reconnaître dans [hiéroglyphes], *ḥem* ou *ḥemti*, de [hiéroglyphes], *ḥmt*, « femme ». Mais ce mot se traduit d'ordinaire par « lâche », « poltron », et dès l'Ancien Empire, ne se trouve jamais que comme une épithète flétrissante jetée à la face des gens de rien. Maspero, *Études égyptiennes*, t. II, p. 82; Champollion, *Notices*, t. II, p. 186; *Stèle de Pianchi*, où il est dit qu'il n'y a « pas de durée à une armée dont le chef est *ḥemti*. » Lefébure le constate lui-même, p. 342, 456. Dès lors *ḥemti* ne peut convenir à Putiphar, et si celui-ci était l'eunuque du pharaon, ce ne peut être qu'exclusivement dans un sens dérivé. Eunuque devint en effet dans les langues sémitiques synonyme d'attaché au prince, de ministre de la Cour, cf. Gesenius, *loc. cit.*, probablement parce que, en Asie, spécialement à Ninive et à Babylone, les eunuques parvenaient aisément aux postes les plus importants. Il est tout naturel, par suite, que l'hébreu désigne par ce nom l'officier du palais du pharaon. C'est avec ce sens d'officier que le mot *sârîs* pénétra en Égypte aux basses époques, du temps de Cambyse, de Darius et de Xerxès, et on le lit dans les inscriptions rupestres de l'Ouadi Hammamat. Rosellini, *Monumenti storici*, t. II, pl. 11 *c* et p. 174; Golenischeff, *Hammamat*, pl. 18. L'inscription de l'an XXXVI de Darius et de l'an XIII de Xerxès se termine par ces mots : « Fait par le *sâris*, [hiéroglyphes], de Perse, prince de Coptos

Ataiouhi. » Sous ce mot *sâris* « il faut évidemment comprendre ici l'officier. » W. M. Müller, *loc. cit.*, col. 3813. Par ailleurs, Putiphar était marié, et cela montre bien l'idée que l'écrivain sacré attachait au mot *sâris* en le lui appliquant. Que l'on n'objecte pas que l'on a vu des eunuques mariés et possédant même un harem. Ebers, *loc. cit.*, p. 299. Ce sont là chez les musulmans des cas exceptionnels qui n'infirment pas la règle générale et qui, du reste, ne pouvaient se produire chez les Égyptiens, d'après ce qui a été dit plus haut. Putiphar était donc un officier du palais, probablement un de ces *connus du roi*, de ces *amis uniques*, de ces *courtisans*, en un mot, à qui le pharaon distribuait les emplois de confiance. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 287-281.

2° *Ṣar hat-tabbaîm*. — Tel est le nom hébreu de la charge confiée à Putiphar. Si nous consultons les Septante, il faudrait entendre par là « le chef », *ṣar*, « des cuisiniers », *hat-tabbaim* : ἀρχιμαγεῖρος. En effet, *tabbah*, I Reg., IX, 23, 24, désigne un cuisinier, et la position de chef des cuisines royales pouvait être importante à la cour, si nous supposons qu'elle donnait autorité sur l'armée des officiers de bouche. Cf. Maspero, *loc. cit.*, p. 279-280; *Études égyptiennes*, t. II, p. 10-11, 61-63, où la liste de ces nombreux personnages, d'après le *Papyrus Hood*, est donnée par ordre hiérarchique; Brugsch, *Die Aegyptologie*, 1897, p. 219-221. Mais rien ne nous prouve que le surintendant des cuisines eût un pouvoir si étendu, et cela serait-il que la traduction des Septante n'en serait pas justifiée, car *tabbah* a bien plutôt le sens de « celui qui tranche égorge, tue », d'où satellite, garde du corps. Cf. Gesenius, *Handw.*, 9e édit., p. 303. *Ṣar hat-tabbaḥim* semble donc désigner une fonction militaire, soit le chef de ceux qui exécutent les ordres du maître. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 33. C'est ainsi que l'a compris saint Jérôme qui rend l'expression par *magister militum*, Gen., XXXVII, 36; *princeps exercitus*, XXXIX, 1; *princeps militum*, XL, 3, XLI, 10; *dux militum*, XLI, 12; *custos carceris*, XL, 4. Et cela avec d'autant plus de raison que le même titre devenu plus tard *rab-tabbaḥim* marque une dignité militaire pour Nabuzardan, IV Reg., XXV, 8, 11, 20, Jer., XXXIX, 9, etc., et pour Arioch, Dan., II, 14, quoique les Septante continuent à le traduire par ἀρχιμάγειρος. Le Targum d'Onkelos et la version syriaque, rendant *ṣar hat-tabbaḥim* par « chef des exécuteurs » ou « chef des gardes du corps », confirment la nature des fonctions de Putiphar. Pour les Septante, « on ne peut rendre compte de leur traduction qu'en supposant qu'ils ont vu une allusion aux fonctions de Putiphar dans le passage où Moïse dit que le maître de Joseph ne s'occupait de rien si ce n'est de ce qu'il mangeait. » Vigouroux, *loc. cit.*, p. 32; Gen., XXXVI, 9.

Si nous consultons maintenant les documents antérieurs à la XVIIIe dynastie, c'est-à-dire les documents qui ne dépassent pas l'époque de Joseph, nous verrons que plusieurs titres militaires peuvent convenir à Putiphar. Il était peut-être un de ces chefs d'armée [hiéroglyphes], *mer mšâ*, que nous rencontrons déjà sous l'Ancien Empire, Sethe, *Urkunden des Alten Reichs*, t. I, 1903, p. 92, lig. 1 et p. 148, lig. 3, 16, que nous retrouvons à la XIIe et à la XIIIe dynastie. Breasted, *The Wadi Halfa stela of Senwosret I*, dans *Proceedings*, etc., t. XXIII, 1901, pl. 233 et pl. III, lig. 11, 23; Lepsius, *Denkmäler*, II, pl. 151 c. Ou bien encore avait-il reçu le commandement des Mazaiou. Ces mercenaires nubiens, voir PHUTH, col. 348, qui, dès l'Ancien Empire, servent dans les armées égyptiennes, Sethe, *loc. cit.*, p. 101, lig. 14, et qu'on a chargés de la sécurité publique. *Le Papyrus XVIII de Boulaq*, qui date de la fin du Moyen Empire parle des Mazaiou et des capitaines ou « grands de Mazaiou, » [hiéroglyphes], *ur n Mazaiu*. Borchardt, *Ein Reichnungsbuch des Königlichen Hofes*, dans *Zeitschrift fur äg. Spr.*, t. XXVIII, 1890, p. 94-97. Putiphar put être surtout du nombre de ces suivants [hiéroglyphes], *šemsu*, qui apparaissent de bonne heure autour des rois. Un certain Thethi, par exemple, ne quittait pas d'un pas ses maîtres Antef I et Antef II. Breasted, *Ancient Records*, t. I, 1906, p. 202-203. Ces suivants ou gens de la suite, vrais gardes du corps, se multiplient sous la XIIe dynastie. Cf. Mariette, *Catalogue d'Abydos*, n. 634, 649, 699, 744; Lepsius, *Denkmäler*, II, 136 e, g, 138 g, 144 i, k. *Le Papyrus XVIII de Boulaq* contient aussi une liste de suivants stationnant à la cour avec leurs officiers. Borchardt, *loc. cit.*, p. 92-94. Les officiers portent le titre de [hiéroglyphes], *seḥez šemsu*, « commandant des suivants ». Cf. Mariette, *loc. cit.*, n. 664, 780, 864. A ces gens de la suite le roi donnait les charges et les missions importantes. Témoin cet *Aménémhat* cumulant les titres de commandant des suivants et de commandant de la milice nationale, Lepsius, *loc. cit.*, II, 138 a, qui formait en Égypte une classe spéciale. Maspero, *Études égyptiennes*, t. II, p. 34-36. Témoin encore ce *Sehotepabra*, « le suivant de son maître dans toutes ses allées et venues, surintendant de tous les travaux du palais, chancelier, etc., » qui demande d'être après sa mort « un suivant de Dieu ». Maspero, *Sur une stèle du Musée de Boulaq*, dans *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. IV, 1900, p. 134-137 (*Bibliothèque égyptologique*, VIII). Une stèle récemment découverte, celle de Sebekhou, surnommé Zaa, nous montre où pouvait arriver un suivant entre les mains du roi. Zaa fit d'abord partie, en qualité de suivant, de la troupe personnelle d'Osortésen III; puis il en devint un des chefs, *seḥez*; puis il obtint la charge de « grand *ouârtou* », quelque chose comme gouverneur de la résidence royale. Garstang, *El Arabah*, 1901, pl. IV-V, p. 32-33. Quelques années plus tard, après l'achèvement de sa stèle, en l'an IX d'Aménémhat III, nous retrouvons Zaa à Senméh relevant la côte du Nil à la seconde cataracte. Il était alors « *ouârtou* du souverain ». Lepsius, *loc. cit.*, II, 136 b. — A côté des suivants se trouvaient ceux que les textes nomment « les hommes du cercle », les familiers de l'entourage immédiat du pharaon : [hiéroglyphes], *šenitu*. Entre ces derniers et les premiers la différence n'était peut-être — cela soit dit sous toute réserve — qu'une question de degré de courtisan à courtisan. Les familiers n'auraient été que les premiers des suivants. Ainsi le suivant Sehotepabra était en même temps « le familier du roi, se tenant derrière son maître, » pour le protéger, « le véritable ami de cœur, le confident intime, etc. » Maspero, *loc. cit.*, p. 136-137. Plus tard, dans une liste de charges, on signale parmi les premiers dignitaires de la Cour un « commandant des soldats doyens des familiers » ou vétérans de la garde. Maspero, *Études égyptiennes*, t. II, p. 23-24. Il serait bien tentant de voir dans les « suivants » et les « familiers » ceux que la Bible appelle les eunuques de pharaon. C'étaient là des titres qui n'indiquaient pas une fonction définie, semble-t-il, mais plutôt une prérogative de cour, une aptitude à remplir les premières charges, comme celles de grand échanson, par exemple, ou de grand panetier. Gen., XL, 1. Putiphar lui-même, en qualité de suivant ou de familier aurait été choisi pour être soit général d'armée, soit capitaine des Mazaiou, soit chef de la milice, soit commandant de la garde du corps, et à tous ces titres la prison d'État aurait été sous ses ordres, pour une part au moins, cette prison où il fit jeter

Joseph. Gen., xxxix, 20; xl, 3; xli, 10. Nous en avons assez dit pour montrer qu'à la Cour nombreuses étaient les fonctions militaires qui purent échoir à Putiphar. Les expressions vagues de la Bible, d'une part, et, de l'autre, les mystères qui enveloppent encore la hiérarchie égyptienne ne permettent pas de faire un choix entre elles. Toutefois, si l'on peut marquer une préférence, ce serait pour le commandant des vétérans de la garde que Maspero, *loc. cit.*, p. 24, et Brugsch, *Die Aegyptologie,* p. 213, identifient avec l'ἀρχισωματοφύλαξ dont il est si souvent question à l'époque ptolémaïque. Strack, *Die Dynastie der Ptolemaër,* 1897, p. 219, 246, 251, 252, 256, 257, 275; Grenfell, *Greek Papyri,* 1896, n. xxxviii, lig. 1, p. 69; n. xlii, lig. 1, p. 73.

II. Putiphar et Joseph. — Putiphar s'aperçut vite que le Seigneur était avec Joseph et qu'aux mains de celui-ci toutes choses prospéraient. Il le tira donc du rang des esclaves, le mit à la tête de sa maison et en fit l'administrateur de tous ses biens. Maison et biens furent bénis à cause de Joseph, au point que Putiphar lui en abandonna la pleine direction, ne s'informant plus de rien avec lui, et n'ayant d'autre souci que de prendre sa nourriture. Gen., xxxix, 3-6; cf. le texte hébreu. Moïse ne pouvait mieux exprimer la confiance absolue de Putiphar en son serviteur devenu le surintendant — le *wakil* moderne — d'une grande maison et de ses domaines. Voir Joseph, t. iii, col. 1657-1658; cf. Heyes, *Bibel und Aegypten,* t. i, p. 125-128. Putiphar, d'ailleurs, en jetant ainsi les yeux sur un esclave étranger, restait dans la tradition des bords du Nil. Tout nous montre que l'Égypte ne fut jamais un pays fermé. Le mérite d'un étranger, même esclave, y était reconnu et mis à profit. Aux exemples déjà cités, voir Pharaon, col. 202, on peut ajouter le sémite *Isaa* premier officier de bouche de Thothmès I[er]. Wiedemann, *Egyptian monuments at Dorpat,* dans *Proceedings,* t. xvi, 1894, p. 154-155; le juge *Pa-Imerui,* « l'Amorite », dont la femme se nommait *Karouna* et dont les deux fils aux noms égyptiens étaient l'un, Ouser-min, prêtre, l'autre, Meri-ra, le suivant et le porte-carquois de Thothmès III. Mariette, *Catalogue d'Abydos,* n° 1055. Et nous ne savons pas combien d'autres étrangers se cachent sous le nom égyptien qu'ils reçurent, à l'exemple de Joseph, Gen., xli, 45, en guise de lettres de naturalisation, au moment de leur élévation. Tous, en effet, n'imitent pas Ramsès-m-per-râ, le premier porte parole de Menephtah, qui se vantait d'être le chananéen Ben-Matana. Mariette, *loc. cit.*, n. 1136. On ne compte pas moins de sept fonctionnaires d'origine étrangère dans l'affaire de la conjuration contre Ramsès III. Cf. Deveria, *Le Papyrus judiciaire de Turin,* dans *Mémoires et fragments,* t. ii, 1897, p. 207, 209, 211, 213, 215, 218, 221 (*Biblioth. égypt.*, v). Il faut y joindre un autre coupable signalé par le *Papyrus Lee n° 1,* lig. 4. Deveria, *loc. cit.*, p. 197. — Mais voici que Joseph fut sollicité par la femme de son maître et accusé du crime qu'il avait refusé de commettre. Gen., xxxix, 7-19. Putiphar s'indigna grandement et le fit jeter dans la prison où étaient détenus les prisonniers d'État : ỷ. 19-20. Ce traitement a paru trop doux à plusieurs et ils ont cherché à l'expliquer par le fait que Putiphar aurait eu des doutes sur la réalité des faits. Crellier, *La Genèse,* 1901, p. 372, n. du ỷ. 20, dans *La Sainte Bible* de Lethielleux. Il se peut que Putiphar ait eu ces doutes. Pourtant Moïse ne nous y fait guère songer quand il nous dépeint la colère de Putiphar devant l'accusation portée par sa femme contre Joseph. L'effet de cette colère va tout entier contre celui qu'il fait emprisonner en vertu de son droit de maître offensé et que, par suite, il paraît croire simplement coupable. En tout cas, là se bornait son rôle et l'accusé tombait dès lors sous la juridiction de la justice royale. A celle-ci revenait le soin de la procédure : enquête préliminaire, réunion du tribunal, interrogatoire, audition des témoins, puis jugement. Capart, *Esquisse d'une histoire du droit pénal égyptien,* 1900, p. 15-32, extrait de la *Revue de l'Université de Bruxelles,* t. v, 1899-1900 février. Un papyrus de Bologne, qui date des Ramessides, contient un cas tout à fait semblable. Un esclave syrien s'est échappé du temple de Thot d'Hermopolis. Le maître, le grand prêtre Ramessou, charge son fils de retrouver le fugitif qui est livré à la justice. Celle-ci décidera de l'affaire dans ses grandes assises. Revillout, *Notice des papyrus démotiques archaïques,* 1896, p. 127-128; *Mélanges de métrologie,* 1895, p. 437-439. L'acte de Putiphar n'aboutissait donc qu'à la détention préventive, il ne préjugeait rien, et il ne faut pas le mesurer à la peine réservée par la loi aux adultères. Moïse n'a pas jugé à propos de nous dire quel fut le résultat de la procédure contre Joseph. Il est probable que le crime ne fut pas établi ni son innocence complètement reconnue, pour une cause ou pour l'autre, car il demeura en prison environ trois ans. Gen., xli, 1, 46. Gunkel, *Die Genesis,* 1901, p. 382-383, a prétendu, au contraire, qu'il est à peine croyable qu'un esclave, sous l'accusation d'avoir attenté à l'honneur de sa maîtresse, ait été mis en prison. Le châtier sévèrement, ou le rendre eunuque, ou l'appliquer à des travaux plus durs, ou le vendre, cela se concevrait encore; mais le mettre en prison et se priver ainsi de son travail, on ne l'imagine pas. C'est là un raisonnement en l'air. Il ne tient pas compte des lois égyptiennes relatives à l'adultère, à cet adultère si redouté devant le juge des morts et qui interdisait l'entrée du ciel. Pierret, *Le livre des morts,* 1882, p. 370. Aux anciennes époques, l'adultère était un crime capital. « Une femme dont le mari est éloigné te remet des écrits, dit le scribe Ani, t'appelle chaque jour si elle n'a pas de témoin. Elle se tient debout, jetant son filet, et cela peut être réputé crime digne de mort, même quand elle n'a pas accompli son dessein en réalité. » « C'est un homme qui court à la mort celui qui va auprès de la femme ayant un mari, » dit un papyrus du Louvre. Revillout, *Notice,* p. 210. Au *Papyrus Westcar,* « la Majesté du roi de la haute et de la basse Égypte, Nabka, à la voix juste, fit conduire la femme (adultère) d'Ouabou-anir au côté nord du palais; on la brûla et on jeta ses cendres au fleuve. » Maspero, *Les contes populaires,* 3e édit., p. 27. Ce n'est que bien plus tard et sous l'influence des étrangers que s'adoucirent les peines contre l'adultère. Vers l'époque romaine, « elles condamnaient celui qui avait fait violence à une femme libre à la mutilation. Pour l'adultère commis d'un consentement mutuel, l'homme était condamné à recevoir mille coups de verge et la femme à avoir le nez coupé. » Diodore, i, 78. — Le raisonnement de Gunkel ne tient pas davantage compte de la condition sociale de l'esclave en Égypte. Le papyrus de Bologne cité plus haut nous a montré que, au cas de délit, on poursuivait l'esclave en justice comme un homme libre, et, par conséquent, il devait avoir la même prison que les autres prévenus. « L'esclave, ainsi compris, n'était nullement celui dont le vieux Romain nourrissait à son gré ses poissons et qu'il pouvait brutaliser, violer ou tuer à son gré. » Revillout, *Précis du droit égyptien,* t. ii, 1903, p. 885. Le même auteur dit encore : « Si la Genèse nous montre Petiphra ou Putiphar livrant à la justice et faisant enfermer en prison son esclave Joseph, acheté pour de l'argent, dont il avait à se plaindre, les documents égyptiens ne sont pas moins formels pour une multitude d'esclaves se trouvant dans les mêmes conditions, » p. 971, n. 1. Cf. *Cours de droit égyptien,* t. i, 1884, p. 89-96. — Que Putiphar fût différent du gouverneur de la prison, *ṣar bêt has sohar,* cela ressort de la Genèse, xxxix, 19-21. Ce gouverneur, du chef de sa charge, peut être dit, comme Putiphar, le maître de Joseph prisonnier, xl, 7, texte hébreu, et celui-ci son

serviteur, XLI, 12. La seule chose qui fasse difficulté, c'est qu'il est désigné aussi sous le titre de *ṣar hat-tabbaḥim*, et la prison elle-même est appelée la prison du *ṣar hat-tabbaḥim*, XL, 3; XLI, 10. Mais le gouverneur de la prison, en vertu même de son titre et comme ayant des gardes sous ses ordres, pouvait bien être *ṣar hat-tabbaḥim*, quoique à un degré inférieur à Putiphar. Ce que nous savons de la hiérarchie égyptienne, de l'accumulation des titres sur un même personnage, du nombre des titulaires pour une désignation honorifique, ne s'oppose pas à cette explication. Une autre solution est celle de Delitzsch, *Die Genesis*, t. II, 2e édit. p. 94 : « Putiphar était comme *ṣar hat tabbaḥim* à la tête du pouvoir exécutif. La prison d'État était sous ses ordres et le *ṣar bêt has sohar* était ainsi son subordonné. Cette distinction fait évanouir la difficulté imaginée par Tuch et Knobel, d'après lesquels Joseph aurait dû avoir deux maîtres qui auraient dû être l'un et l'autre chefs des gardes du corps. »

BIBLIOGRAPHIE. — Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 23-33, 68-69; Heyes, *Bibel und Aegypten*, t. I, 1904, p. 105-112, 117-128.

C. LAGIER.

2. **PUTIPHAR** (hébreu : *Potiphera'*; Septante : Πετεφρῆ), prêtre d'Héliopolis. Voir HÉLIOPOLIS, t. III, col. 1571-1575. A l'époque où nous sommes, Héliopolis, avec son temple de Râ ou du soleil, est le centre religieux le plus célèbre de l'Égypte, comme il en est le plus ancien. Les rois de la Ve dynastie se glorifiaient déjà de tenir leur origine de Râ. Le premier d'entre eux, Ouserkaf, aurait commencé par être grand-prêtre d'Héliopolis. *Papyrus Westcar*, pl. IX, lig. 11-12; Erman, *Die Märchen des Papyrus Westcar*, t. I, 1890, p. 20, 55. Il introduisit dans le protocole royal le titre de [hiéroglyphe], *sa râ*, « fils du Soleil », qui désormais n'en sortira plus, et que les rois Hyksos portent comme leurs devanciers indigènes. Ce n'est pas seulement son dieu qui rendit Héliopolis illustre, mais c'est aussi son collège de prêtres, réputé dès l'origine pour la profondeur de sa science et à qui l'on doit, au moins comme inspiration, la plus grande partie de la littérature religieuse d'Égypte. Cf. Erman, *Life in ancient Egypt*, Londres, 1894, p. 27. Le grand prêtre de l'endroit était un des premiers personnages du royaume. Au titre de [hiéroglyphes], *mer ḥenu neteru*, « administrateur des prophètes », qui lui était commun avec tous les autres grands-prêtres, il joignait les épithètes de [hiéroglyphes], *ur-ma*, « le grand veilleur », « celui qui voit les secrets du ciel », « le chef des secrets célestes ». Mariette, *Monuments divers*, 1872-1877, n° 18; Id., *Mastabas*, 1881-1887, n° 149. Il n'avait donc pas son pareil comme astronome et astrologue. Une statue de la XVIIIe dynastie nous montre Anen, grand prêtre d'Héliopolis, avec la peau de panthère semée d'étoiles, pour bien nous marquer l'objet spécial de ses études (fig. 204). Alors même qu'Amon fut devenu sous le second empire thébain le dieu national de l'Égypte, voir NO-AMON, t. IV, col. 1641, et quoique son grand-prêtre se déclarât « chef des prophètes des dieux de Thèbes et de tous les dieux du sud et du nord, » Mariette, *Catalogue d'Abydos*, n. 408, Héliopolis et ses prêtres ne perdirent rien de leur renommée. Comme autrefois le prince Rahotep, Mariette, *Monuments divers, loc. cit.*, nous voyons deux autres princes, portant le même nom de Meri-Atoum, l'un fils de Ramsès II, l'autre fils de Ramsès III, être grands prêtres d'Héliopolis. À l'époque d'Hérodote, II, 3, les prêtres du collège héliopolitain étaient toujours regardés comme les plus savants d'entre les prêtres égyptiens, λογιώτατοι. Bientôt Platon, Eudoxe et d'autres viendront leur demander le dernier mot de la sagesse. — Par le fait donc de son titre de prêtre et probablement de grand-prêtre d'Héliopolis, Putiphar avait rang parmi les courtisans les plus rapprochés du trône. Sa fille pouvait aspirer à la main des plus grands, même à une main royale. Voir PHARAON, col. 202. Le roi la donna



204. — Anen, grand-prêtre d'Héliopolis.
Statue de la XVIIIe dynastie. Musée de Turin.

à Joseph. Gen., XLI, 45. C'était du même coup honorer grandement son nouveau ministre et lui assurer le respect du peuple.

C. LAGIER.

PUTOIS, petit quadrupède carnassier, répandant une odeur désagréable, et probablement confondu avec ses analogues, la belette, voir t. I, col. 1650, et la marte. Voir t. IV, col. 822.

PYGARGUE (hébreu : *dison*; Septante : πύγαργος; Vulgate : *pygargus*), espèce d'antilope. Voir ANTILOPE, t. I, col. 669. Le mot *dison* ne se lit qu'une seule fois, Deut., XIV, 5, comme nom d'un animal qu'il est permis de manger. Les Septante traduisent ce mot par πύγαργος, animal qui a l'arrière-train blanc, et qu'Hérodote, IV, 192, place dans le nord de l'Afrique en compagnie des chevreuils et des bubales. Le *pygargus* est pour Pline, *H. N.*, VIII, 53, 79, et pour Juvénal, XI, 138, une espèce de gazelle ou d'antilope. Le nom de pygargue est probablement commun aux antilopes à croupe blanche, et l'on identifie communément le *dison* avec l'antilope *addax*, que les Arabes appellent *adas* ou *akas*, et qui serait celle que Pline, *H. N.*, XI, 37, 45; VIII, 53, 79, nomme στρεψικέρως, *strepsiceros*, qui a les cornes recourbées en forme de lyre. Voir t. I, fig. 162, col. 669. L'antilope addax vit, en troupes peu

nombreuses, dans le Sahara, la Nubie, l'Égypte et l'Arabie. Elle est bien connue des Bédouins, qui la rencontrent au sud de la mer Morte. La forme de ses cornes permet de la distinguer facilement de l'oryx et du bubale. C'est un bel animal, qui a près de trois pieds et demi de haut aux épaules et dont les cornes ont deux pieds et demi de long. Il est tout blanc, avec une courte crinière noire et une nuance fauve sur les épaules et le dos. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 126. H. Lesêtre.

PYGMÉES (hébreu : *Gammadîm;* Septante : φύλακες; Théodotion : Γομιαδίμ; Vulgate : *Pygmæi*), nom d'un peuple qui fournissait des archers à Tyr. Ezech., xxvii, 11. La véritable signification de ce nom a été problématique pour les anciens traducteurs eux-mêmes qui l'ont rendu de manières fort différentes. Les Septante ont traduit φύλακες, « des gardes », comme s'ils avaient les *šômrîm;* Symmaque, divisant le nom, a lu *gâm Mâdîm,* « et aussi les Mèdes ; » la paraphrase chaldaïque, dérivant le mot de Gomer, a entendu les Cappadociens qu'elle prend pour les descendants de Gomer. Cf. Ezech., xxxviii, 6. Les rabbins, de même qu'Aquila et la Vulgate, rattachent *Gammadîm* à *gômed,* « coudée », cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 292, parce qu'ils ont cru que ce mot signifiait « des hommes d'une coudée », c'est-à-dire les Pygmé s, dont le nom vient de πυγμή, « poing, coudée ». Mais saint Jérôme, *In Ezech.,* xxvii, 11, t. xxv, col. 252, donne une autre étymologie : *Pygmæi sunt,* dit-il, *hoc est, bellatores et ad bella promptissimi,* ἀπὸ τῆς πυγμῆς, *quæ græco sermone in « certamen » vertitur.* Quoi qu'il en soit de cette étymologie, les modernes ont donné des explications encore plus diverses mais purement conjecturales, quoique plusieurs traduisent encore par « hommes vaillants, braves soldats ». Le contexte d'Ézéchiel, décrivant les auxiliaires de Tyr, semble exiger un nom de peuple, et on l'admet assez généralement aujourd'hui, mais on ne connait pas de ville du nom de Gamad. Le P. Knabenbauer, *Comment. in Ezech.,* 1890, p. 272, pense avec Cornill que גמדים est une altération de צמרים, les Samaréens, Gen., x, 18, qui habitaient entre Arvad et Émath (Hamath). D'autres pensent que ce sont les *Gamales* de Pline, *H. N.,* ii, 93, édit. Lemaire, 1827, t. i, p. 418. « *Pygmæi,* dit Huré, *Dictionnaire de philologie sacrée,* édit. Migne, 1846, t. iii, col. 649, sont des peuples de Phénicie, braves à la guerre appelés en hébreu Gammadæi, *Cubitales,* parce qu'ils habitaient près de la mer, dans une langue de terre faite en forme de coude. Plin., ii, 91 (93). » — La découverte des lettres de Tell el-Amarna a fourni une explication nouvelle. Il y est question des *Qamadu = Kumidi,* peuplade voisine de l'Hermon. Buhl, Gesenius' *Handwörterbuch,* p. 156. Cf. *Kamid el-Lauz,* dans Ed. Robinson, *Biblical Researches,* 2e édit., 1856, t. iii, p. 425. Ces *Qamadu* peuvent être les *Gammadîm.* Voir aussi Nègres, 3o, t. iv, col. 1562. — Ézéchiel, xxvii, 11, dit que les Gammadîm étaient sur les tours de Tyr, dont ils avaient la garde ; ils suspendaient leurs boucliers à ses murs. F. Vigouroux.

PYLE Thomas, théologien anglican, né en 1674 à Stodey dans le comté de Norfolk, mort à Swaffham dans le même comté le 31 décembre 1756. Après avoir étudié à Cambridge, il fut chargé de la paroisse de Sainte-Marguerite à Lynn et obtint une prébende à Salisbury. Il a publié : *A paraphrase, with short and useful notes on the Books of the Old Testament,* 4 in-8o, Londres, 1717-1725 ; *A paraphrase with notes on the Revelation of St. John,* in-8o, Londres, 1735 ; *A paraphrase with notes on the Acts of the Apostles, and upon all the Epistles,* 2 in-8o, 1725 ; 3e édit., 1737. — Voir W. Orme, *Biblioth. biblica,* p. 365. B. Heurtebize.

PYRALE, insecte lépidoptère nocturne, dont la chenille est particulièrement nuisible à la vigne. Cette chenille (fig. 205) a le corps ras ou garni de poils rares et courts. Elle s'attaque aux arbres fruitiers. Elle vit dans les feuilles roulées en cornet, repliées sur leurs bords ou réunies ensemble. Certaines espèces se nourrissent aux dépens des bourgeons de la vigne : d'autres pénètrent à l'intérieur des tiges et des fruits. Toutes nuisent beaucoup à la vigne et empêchent la production du raisin. Il est dit au Deutéronome, xxviii, 39, que, si les Israélites sont infidèles, ils planteront la vigne et la cultiveront, mais ils n'en recueilleront rien,



205. — Pyrale.
Au bas, à droite, cocon ; au-dessus, la chenille et devant elle la feuille de vigne à laquelle elle s'attaque. Au bas, à gauche, le papillon du pyrale.

« parce qu'elle sera ravagée par les vers. » Sous le nom de ver, *tolâ'at,* σκώληξ, *vermis,* le texte sacré désigne ici, comme dans plusieurs autres passages, une chenille. Celle qui devait ravager les vignes des Hébreux était probablement la chenille du pyrale, indépendamment des autres vers capables de nuire à la plante. H. Lesêtre.

PYRAMIDE (grec : πυραμίς; Vulgate : *pyramis*), construction à base quadrangulaire, dont les quatre crêtes se rejoignent au sommet, et qui est destinée à servir de tombeau. — On a cru trouver une allusion aux pyramides d'Égypte, voir t. ii, fig. 534, col. 1613, dans ce passage de Job, iii, 13-15 :

> Je dormirais, je me reposerais
> Avec les rois et les grands de la terre,
> Qui se sont bâti des *ḥŏrâbôt.*

Les *ḥŏrâbôt* sont ordinairement des endroits déserts, des « solitudes », quelquefois des ruines. Quelques auteurs ont pensé qu'il fallait lire ici *ḥŏrâmôt,* des édifices, des mausolées. Cf. Rosenmüller, *Iobus,* Leipzig, 1806, t. i, p. 96. D'autres préféreraient *'armenôt,* cf. Buhl, Gesenius' *Handwört.,* p. 276, à cause de l'arabe *'ahrâm,* qui veut dire « haute construction, pyramide », et de l'ancien égyptien *amr,* qui est le nom même de la pyramide. Le mot grec πυραμίς pourrait même n'être qu'une transposition de *amr,* précédé de l'article égyptien. Cf. Delitzsch, *Das Buch Iob,* Leipzig, 1876, p. 71. L'allusion aux pyramides est, sinon probable, du moins possible de la part de l'auteur de Job, si bien informé des choses d'Égypte. — Simon Macha-

bée éleva sept pyramides sur les tombeaux de son père et de ses frères à Modin. I Mach., XIII, 28. Voir MODIN, t. IV, col. 1186. Sur les pyramides d'Égypte, voir Flinders Petrie, *The Pyramids and Temples of Gizeh,* in-4°, Londres, 1883. H. LESÊTRE.

PYRRHUS (grec : Πύῤῥος), père de Sopater de Bérée, l'un des compagnons de saint Paul. Act., XX, 4. On ne connaît de lui que son nom. Il est omis dans certains manuscrits, mais il se lit dans un grand nombre et dans la Vulgate latine; on admet communément l'authenticité de la leçon. C'est le seul cas du Nouveau Testament où le nom patronymique est ajouté à un nom propre à la manière grecque : *Sopater Pyrrhi.* Peut-être cela indique-t-il qu'il était de famille noble. Voir SOPATER.

PYTHON (hébreu : *'ôb;* Septante : ἐγγαστρίμυθος; Vulgate : *pytho*), esprit qui fait parler le devin, spécialement le nécromancien. Voir DIVINATION; ÉVOCATION DES MORTS, t. II, col. 1446, 2128. — 1° Les Septante traduisent ordinairement *'ôb* par ἐγγαστρίμυθος, « ventriloque ». La ventriloquie est l'art de parler sans remuer les lèvres et en modifiant la voix de telle sorte qu'elle semble venir de tout autre que de celui qui parle. Un sujet qui a les prédispositions nécessaires et un exercice suffisant peut arriver ainsi à faire illusion à ceux qui l'entourent. Aujourd'hui encore des hommes se livrent à cet art singulier et réussissent à produire des effets surprenants. Cf. l'abbé de la Chapelle, *Le ventriloque ou l'engastrimythe,* Londres, 1772. Beaucoup d'auteurs pensent que les oracles païens n'étaient qu'un effet de la ventriloquie pratiquée par les devins et les prêtres des dieux. Plutarque, *De defect. oracul.,* 9, prétend que les pythons étaient tout simplement des ventriloques. Dans la fable, Python désignait un serpent énorme qui gardait l'oracle de Delphes et qu'Apollon mit à mort. Il en prit le nom d'Apollon Pythien, cf. Ovide, *Metam.,* I, 438, et devint l'inspirateur de la pythie. Pour rendre ses oracles, la pythie s'asseyait sur un trépied au-dessus d'une ouverture d'où sortaient des vapeurs sulfureuses. Ces vapeurs produisaient en elle une excitation violente qu'on prenait pour l'action de l'esprit divin. Elle proférait alors des paroles incohérentes que les prêtres d'Apollon interprétaient et auxquelles ils donnaient la forme d'oracle. Il est clair que ces interprètes entendaient à leur convenance les exclamations de la pythie et prêtaient un sens à ce qui n'en avait pas. Cf. Fontenelle, *Histoire des oracles,* Paris, 1908, p. 86, 105. Cependant Platon, *Conviv.,* trad. Aimé Martin, Paris, 1845, t. II, p. 359, et Plutarque, *De defect. oracul.,* 7, croient à l'influence de démons intermédiaires entre les dieux et les hommes dans l'inspiration de la pythie et des devins en général. Cf. Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. I, p. 292-294. Plutarque ayant identifié les pythons et les ventriloques, saint Jérôme rendit habituellement le grec ἐγγαστρίμυθος par *pytho,* mot d'origine mythologique, qui a l'avantage de ne pas restreindre la divination à un simple phénomène naturel et de laisser supposer en elle une influence démoniaque. Le pseudo-Clément, *Recognit.,* IV, 20; *Homil.,* IX, 16, t. I, col. 1323, t. II, col. 253, remarque en effet que « les pythons font de la divination, mais que nous les regardons comme des démons et les mettons en fuite. » Il est incontestable, que la supercherie n'explique pas tous les faits et que bien souvent les démons, pour abuser les hommes, ont dû intervenir dans la production de ces phénomènes. — 2° La loi mosaïque portait la peine de la lapidation contre ceux qui évoquaient les esprits ou se livraient à la divination. Lev., XX, 27; Deut., XVIII, 11. — Sur le cas de la pythonisse d'Endor, I Reg., XXVIII, 7, 8; I Par., X, 13, voir t. II, col. 2128. — Le roi Manassé favorisa de tout son pouvoir l'influence des devins, IV Reg., XXI, 6, que Josias chercha ensuite à faire disparaître. IV Reg., XXIII, 24. — Isaïe, VIII, 19, mentionne les devins qui « parlent d'une voix sourde en chuchotant. » Il dit, XXIX, 4, de Jérusalem humiliée et châtiée :

> Ta voix viendra de terre comme un *'ôb,*
> Et ta parole de la poussière comme un murmure.

Ces expressions laissent soupçonner des pratiques comme celle de la ventriloquie. Le démon n'inspirait pas toujours les devins; il trouvait souvent son compte dans leurs seules supercheries et dans les mensonges au moyen desquels ils combattaient les vrais prophètes. — A Philippes, saint Paul et Silas rencontrèrent une jeune fille qui avait un esprit python, πνεῦμα πύθων, *spiritus pytho.* Elle les poursuivit longtemps en les proclamant serviteurs du Très-Haut venus pour enseigner la voie du salut. Il ne s'agissait pas là de ventriloquie, mais de possession véritable. La jeune fille rapportait grand gain à ses maîtres par sa divination, et il est à croire que le démon qui l'inspirait voulait accaparer à son profit et faire attribuer à son influence l'action merveilleuse des deux Apôtres. Saint Paul coupa court à cette obsession en commandant à l'esprit de sortir de la jeune fille. Dès lors, celle-ci fut réduite à l'impuissance. Act., XVI, 16-18. H. LESÊTRE.

PYTHONISSE. Voir PYTHON; ÉVOCATION DES MORTS, t. II, col. 2129.

Q

Q. Voir Qoph, dix-neuvième lettre de l'alphabet hébreu.

QADIM (hébreu : רוּחַ קָדִים; Septante : ἄνεμος νότος; ἄνεμος κάυσων νότος; Vulgate : *ventus urens, spiritus vehemens; ventus auster;* קָדִים; καύσων; *ardor, æstus, ventus urens*), vent de l'est. *Qâdîm* seul se dit par ellipse pour *rûaḥ qâdîm*. Quoiqu'il désigne le vent d'orient, on ne doit pas toujours prendre cette expression dans un sens rigoureux, les Orientaux désignant assez vaguement sous le nom de vent d'est tout vent qui souffle entre le nord et l'est, et entre l'est et le midi. Les traducteurs grecs l'ont traduit par ἄνεμος καύσων, καύσων, de même que la Vulgate par *ventus urens, ardor, æstus,* parce que le trait le plus caractéristique de ce vent en Palestine, c'est qu'il est brûlant. Mais les Septante ont rendu *qâdîm* dans six passages, Exod., x, 13 (2 fois); xiv, 21; Job, xxxviii, 24; Ps. lxxvii, 26; Ezech., xxvii, 26, par νότος, « vent du midi », parce que, en Egypte, il y a deux vents brûlants; le premier, le *khamsin,* souffle du sud et non de l'est, et le second, le *simoun,* souffle du sud-est et du sud-sud-est. M. Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians,* 1837, t. i, p. 2-3. Dans la vallée du Nil, le vent d'est est plutôt frais, à l'encontre du vent du sud.

1° *Au sens propre.* — Le vent d'est est très violent en Palestine et brûlant. Quand il y souffle plusieurs jours, au mois de mai, de juin, de juillet et d'août, il est désastreux pour les récoltes, pour les céréales et pour les vignobles, comme pour les navigateurs sur la Méditerranée. Job, xiv, 2; xv, 2; Ps. xlviii, 7; ciii, 5; Is., xl, 7; Ezech., xvii, 10; Ose., xiii, 15; Jon., iv, 8; cf. Gen., xli, 6, 23. Ce vent traverse avant d'arriver en Palestine les sables de l'Arabie déserte, ce qui lui fait donner aussi le nom de « vent du désert », Job, i, 19; Jer., xiii, 24; il brûle et enfièvre comme le sirocco. Ezech., xvii, 10; xix, 12, etc. Cf. Jac., i, 11. « Le vent d'est, privé d'ozone, dit Baedeker, *Palestine et Syrie,* 1882, p. 48, absorbe toute humidité et s'il fond sur les moissons avant l'époque de leur maturité, il détruit parfois toutes les espérances du moissonneur. Il dure souvent plusieurs jours de suite et élève le thermomètre à 40 degrés et plus. De temps à autre, il souffle par vives rafales; pendant qu'il règne, l'atmosphère est ordinairement voilée. Il exerce sur l'homme une action énervante accompagnée d'insomnies et de maux de tête. » Cf. Palestine, t. iv, col. 2027.

2° *Au sens figuré.* — La violence du *qâdîm* et les maux qu'il produit ont donné naissance à diverses métaphores dans les Livres Saints. Ce mot désigne un discours véhément, plein de malice, dans Job, xv, 2; il devient synonyme de calamités et de maux divers spécialement de la guerre, Is., xxvii, 8; Jer., xviii, 17; Ezech., xvii, 10; xix, 12; xxvii, 26; Ose., xiii, 15; du jugement de Dieu, Job, xxvii, 21; suivre le *qâdîm,* c'est suivre une voie funeste. Ose., xii, 1. « Tes rameurs, dit Ézéchiel en parlant de Tyr, xxv, 26, t'ont fait voguer sur les grandes eaux, le *qâdîm* t'a brisé au milieu de la mer. »

QANAH (VALLÉE DE), ou vallée des Roseaux, *vallis Arundineti* dans la Vulgate. Jos., xvi, 8; xvii, 9. Voir Cana 1, t. ii, col. 104.

QARQOR (Septante : Καρκάρ; *Alexandrinus* et Eusèbe : Καρκά), nom d'une ville située à l'est du Jourdain. La Vulgate n'a pas conservé ce nom propre et elle l'a traduit par *requiescebant :* « (Zébée et Salmana) se reposaient, » au lieu de : « Zébée et Salmana (qui s'étaient enfuis après leur défaite par Gédéon) étaient (arrivés) à Qarqôr, avec (le reste de) leur armée, » comme le porte le texte hébreu. Les deux chefs madianites se croyaient là en sécurité, à l'abri de toute poursuite. Mais Gédéon les atteignit à l'improviste, battit les quinze mille hommes qui étaient avec eux et s'empara de leur personne. La situation précise de Qarqôr est inconnue. D'après le récit des Juges, viii, 10-11, cette localité était située à l'est du Jourdain, à une distance inconnue au delà de Socoth et de Phanuel, vers le sud, à l'est de Nobé et de Jegbaa (voir Nobé 2, t. iv, col. 1655; Jegbaa, t. iii, col. 1218), peut-être dans le voisinage de Rabbath-Ammon. Voir la carte de la tribu de Gad, t. iii, col. 28. Eusèbe et saint Jérome, dans l'*Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 252, 253, disent que, de leur temps, Qarqôr (Καρκά, *Carcar*) s'appelait *Carcaria,* petit fort à une journée de distance au nord de la ville de Pétra, qui parait être le *Mons regalis,* « Mont royal » des Croisés. On objecte contre cet emplacement qu'il est trop méridional. Le site de Qarqôr reste encore un problème.

QEDÉSCHIM, QEDÉSCHOTH (hébreu : *qedêšîm, qedêšôt*), prostitués des deux sexes qui par la plus étrange aberration morale s'imaginaient honorer Astarthé ou d'autres dieux infâmes en se livrant à l'impudicité. Num., xxv, 1-4; I (III) Reg., xv, 12; xxii, 47; cf. xiv, 24; II (IV) Reg., xxiii, 7; Job, xxiii, 14; Ose., iv, 14. Cf. Hérodote, i, 199. Le mot hébreu signifie « consacré », voué au culte. Il correspond au grec ἱερόδουλος, mais, dans les Septante, les *qedêsîm* sont appelés πορνεύων; σύνδεσμος, I Reg., xiv, 24; καδησίμ, IV Reg., xxiii, 7; τετελεσμενοι, III Reg., xxii, 47 (Vulgate : *scortator, effeminati*), et les *qedêsôt,* πορνή (Vulgate : *meretrix*), Deut., xxiii, 17 (hébreu, 18). Les *qedêsîm* sont désignés aussi sous le nom de « chiens » dans le texte original et dans les versions, Deut., xxiii, 18 (hébreu, 19), et les hiérodules des deux sexes sont sévèrement condamnés. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. iv, p. 506-512. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1196-1197; S. Jérome, *In Ose.,* iv, 14, t. xxv, col. 851.

QERI, « lis », c'est-à-dire ce qu'il faut lire, dans les Bibles massorétiques. Voir Keri, t. iii, col. 1889.

QESITAH (hébreu : קְשִׂיטָה, Septante : ἀμνός ; Vulgate : *agnus*). Dans la Genèse, XXXIII, 19, nous lisons que Jacob acheta à Sichem un champ qu'il paya cent *qeśitâh*, ce qui est répété dans Josué, XXIV, 32. — Les amis de Job, après sa guérison, lui firent chacun présent, entre autres choses, d'un *qesitâh*. Ce sont les trois seuls passages de l'Écriture où l'on rencontre ce mot. On ne sait pas d'une manière certaine ce qu'il désigne. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il servait à faire des paiements comme une sorte de monnaie. Voir MONNAIE, t. IV, col. 1235.

QIR, mot hébreu, signifiant « muraille, rempart », qui entre dans la composition du nom de la capitale de Moab. Voir KIR HARASETH ou HARÉSETH, KIR HARÈS ou KIR HÉRÉS, KIR MOAB, t. IV, col. 1895.

QIRYAT HUSOT, ville de Balac, dont le nom n'a été conservé ni par les Septante ni par la Vulgate. Voir CARIATH HUSOTH, t. II, col. 272. — Le mot *qiryat*, qui signifie « ville ». entre dans la composition de plusieurs noms de ville. La Vulgate l'a transcrit ordinairement CARIATH. Voir t. II, col. 268-279, cf. col. 282-285.

QOPH, קֹף et קוֹף, dix-neuvième lettre de l'alphabet hébreu, d'où est venue par l'intermédiaire du phénicien, du grec et du latin, notre lettre Q, q, dont la forme ancienne est encore reconnaissable, et qui a conservé à peu près la même valeur phonétique. Dans la numération hébraïque, elle vaut le nombre cent. On suppose que les Phéniciens l'ont emprunté à l'hiéroglyphe dont la forme rappelle celle d'un coin. Voir ALPHABET, t. I, col. 405. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1189, et d'autres hébraïsants, ont cru que la figuration antique du caractère représentait le trou d'une aiguille ou le trou de la hache dans laquelle on fait entrer le manche, mais si cette explication peut convenir à l'ancienne forme grecque du *qoppa*, ϙ, elle convient moins aux formes primitives sémitiques. Voir t. I, col. 406-410. Quoi qu'il en soit, le qoph fut d'abord admis, dans l'alphabet grec, sous le nom de *qoppa* et sous la forme ϙ. On le voit sur les anciennes monnaies de Corinthe, t. II, fig. 347, 348, col. 974, 975, comme initiale du nom de cette ville, ainsi que sur les monnaies de plusieurs autres villes grecques : Le κόππα a disparu plus tard comme lettre superflue de l'alphabet grec, d'où il fut chassé par le k, κάππα, mais il est resté dans la langue sous sa forme antique comme signe numérique, avec la valeur de 90. Avant d'être expulsé par les Grecs, le *qoppa* avait été adopté par les Latins, Quintilien, I, IV, 9, qui nous l'ont transmis. Cependant le q n'a jamais été employé par la Vulgate dans la transcription des noms propres hébreux où entre la lettre *qoph*, sans doute parce que les Grecs les avaient toujours transcrits par le κάππα et qu'ils avaient été connus primitivement avec cette orthographe par les premiers chrétiens de Rome et d'Italie. Ainsi *Cariathsepher*, *Caath*, etc. — Le son de la lettre *qoph* est en hébreu guttural et plus dur que le son de la lettre palatale analogue *caph*. La Vulgate, quoiqu'elle transcrive les deux lettres hébraïques également par *c*, marque cependant souvent une différence en transcrivant le *qoph* pour un simple *c*, *Cis*, *Cison*, *Cariath*, *Cetura*, etc., et le *caph* pour *ch*, *Chananæus*, *Chelion*, *Cherubim*, *Chidon*, *Chobar*, *Chus*, etc. Mais la règle n'est pas toujours suivie fidèlement. Nous avons *Caleb* et *Carmel*, quoique, pour ce dernier cas, nous ayons *Charmel*, Is., XXIX, 17 ; XXXII, 15, 16.

QUADRANS (grec : κοδράντης, mot latin grécisé), petite monnaie romaine, de bronze, qui équivalait, comme son nom l'indique, au « quart » de l'as; par conséquent, au quart de sept ou huit centimes, ou à environ deux centimes. Voir AS, t. I, col. 1051. Il en est question deux fois dans le Nouveau Testament : 1° Matth., V, 26. « En vérité, je te le dis, tu ne sortiras pas de là (de prison), que tu n'aies payé jusqu'au dernier *quadrans;* » 2° Marc., XII, 42, « Deux petites pièces (λέπτα; Vulgate : *minuta;* voir MINUTUM, t. IV, col. 1108), valant le quart d'un as, *quod est quadrans.* » Saint Marc ajoute cette explication pour ses lecteurs romains. Les écrits rabbiniques mentionnent aussi le *quadrans*, sous le nom un peu défiguré de *qedriontos*. Ses types étaient les suivants : à l'avers, la tête d'Hercule, protecteur des fortunes; au revers, comme pour l'as et ses autres divisions, une proue de navire (fig. 206). Il avait cours en Palestine au temps de Notre-Seigneur, avec les autres monnaies divisionnaires de Rome. A l'origine, il pesait trois onces, et on le nommait parfois, pour ce motif, *teruncius;* son poids primitif était marqué par trois globules sur l'une de ses faces.



206. — *Quadrans* romain. Les trois boules indiquent que le poids de la monnaie est de trois onces.

Cf. Pline, *H. N.*, XXXIII, III, 13. A l'époque de Cicéron, c'était la plus petite monnaie romaine. Cf. Plutarque, *Cicer.*, XXIX, 26. Mais, aux premiers temps de la république, les Romains avaient eu le *sextans* ou sixième partie de l'as; l'*uncia*, sa douzième partie, et même la *semiuncia*, sa vingt-quatrième partie.

L. FILLION.

QUADRIGE, char attelé de quatre chevaux, usité chez les Romains. Notre Vulgate latine emploie souvent le mot *quadriga* dans l'Ancien Testament (jamais dans le Nouveau), pour traduire l'hébreu *rékeb*, « char ». Jud., IV, 28, etc. L'expression *quadriga*, à l'entendre rigoureusement, est impropre, car il n'est jamais question dans l'Écriture d'attelage à quatre chevaux; il faut la prendre dans le sens général de char. Voir CHAR, t. II, col. 565.

QUADRUPÈDES (hébreu : *hôlêk 'al-arba'*, « marchant sur quatre » pattes; Septante : ἃ πορεύεταί ἐπὶ τέσσαρα, τετράποδα; Vulgate : *quadrupes*, *quadrupedia*), animaux qui marchent sur quatre pattes. — Les quadrupèdes appartiennent en majeure partie au genre des mammifères ou animaux pourvus de mamelles. Cependant il y a des animaux qui vont à quatre pattes et ne sont point des mammifères, les lacertiens, lézard, crocodile, etc., les batraciens, grenouille, crapaud, etc., et les chéloniens, tortue, etc. Mais on désigne vulgairement sous le nom de quadrupèdes les animaux que l'hébreu appelle *behêmâh*, le bétail, les grands animaux domestiques ou sauvages, etc. — Parmi les quadrupèdes, la Bible déclare impurs tous ceux qui marchent sur la plante des pieds et qui, par conséquent, n'ont pas de sabot, Lev., XI, 27, et tous ceux qui, avec quatre pieds, sont des reptiles. Lev., XI, 42. Voir ANIMAUX, t. I, col. 603. — Baruch, III, 32, rappelle la création par Dieu des animaux quadrupèdes. Dans la vision qui signifiait l'admission des païens dans l'Église, saint Pierre reconnut tous les quadrupèdes de la terre, les reptiles terrestres et les oiseaux. Act., X, 12; XI, 6. Les idolâtres représentaient des quadrupèdes auxquels ils rendaient

les honneurs divins. Rom., I, 23. — Les quadrupèdes dont parle la Bible, à part ceux qu'elle met au rang des reptiles, voir Reptiles, sont des mammifères monodelphes, c'est-à-dire dont les petits se développent tout entiers dans le sein de la mère. Ils appartiennent aux ordres suivants : 1° *Quadrumanes,* singe. — 2° *Cheiroptères,* chauve-souris. — 3° *Insectivores,* hérisson, musaraigne, taupe. — 4° *Rongeurs* de différentes familles : *muridés,* campagnol, rat; *dipodés,* gerboise; *hystricidés,* porc-épic; *léporidés,* lapin, lièvre. — 5° *Carnassiers* de différentes familles: *ursidés,* ours; *canidés,* chacal, chien, loup, renard; *félidés,* chat, lion, panthère, tigre; *hyénidés,* hyène; *mustélidés,* belette, ichneumon, mangouste, marte. — 6° *Proboscidiens,* éléphant. — 7° *Jumentés* de deux familles : *équidés,* âne, cheval, onagre, mulet; *hyracidés,* daman, rhinocéros. — 8° *Ruminants* de différentes familles : *bovidés,* antilope, aurochs, bison, bœuf, bouquetin, bubale, buffle, chèvre, mouton; *cervidés,* cerf, chevreuil, daim, girafe; *camélidés,* chameau, dromadaire. — 9° *Porcins,* hippopotame, porc, sanglier. Voir les articles consacrés à chacun de ces animaux.

H. Lesêtre.

QUARANTAINE (DÉSERT DE LA), désert où Notre-Seigneur passa les quarante jours et les quarante nuits qu'il jeûna avant de commencer sa vie publique et où il fut tenté par le diable. Matth., IV, 1-11; Marc., I, 12-13; Luc., IV, 1-13 (fig. 207).

I. Identification. — Le récit des trois Évangiles synoptiques suit immédiatement celui du baptême du Sauveur, indirectement indiqué en Judée. Les trois Évangélistes ajoutent, Matth., 12; Marc., 14; Luc., 14, que Jésus retourna ensuite en Galilée. Ils laissent par là clairement entendre que « le désert », ἡ ἔρημος, où le Sauveur resta seul avec les bêtes sauvages, ἦν μετὰ τῶν θηρίων (Marc., I, 13), est le désert de Judée ou une de ses parties. Les anciens interprètes l'ont toujours ainsi compris. Cf. S. Jean Chrysostome, *In Matth.,* hom. XIV, t. LVII, col. 217 : S. Thomas, *Expositio continua seu Catena aurea,* in Matth., c. IV. D'après l'ancienne Glose citée par le même, *ibid.,* « ce désert est entre Jérusalem et Jéricho... » « C'est le désert maintenant appelé le désert de la Quarantaine, ajoute le dominicain Burchard (1283), et qui s'étend jusqu'au dessus de Galgala et jusqu'au désert qui fait face à Thécué et Engaddi. » *Descriptio Terræ Sanctæ,* 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 51; cf. 57. C'est la partie septentrionale du désert de Judée comprise dans le territoire de l'ancienne tribu de Benjamin et connue jadis sous le nom de désert de Béthaven. Voir Bethaven, t. I, col. 1666; Désert, t. II, col. 1391; Juda (Désert de), t. III, col. 1174.



207. — Montagne de la Quarantaine. D'après une photographie de M. L. Heidet.

Aujourd'hui et depuis le XIIe siècle, le nom de Quarantaine, montagne de la Quarantaine, *djebel Qarantal,* est particulièrement attribué à la montagne qui forme la lisière orientale de l'ancien désert de Béthaven. Une charte de 1134, délivrée par le patriarche Guillaume, donne le lieu de la sainte Quarantaine, *sanctæ Quarantenæ locum,* avec toutes ses dépendances, aux chanoines du Saint-Sépulcre. Une seconde charte du même, donnée en 1136, accorde à ceux-ci toutes les dîmes de Jéricho pour l'entretien de l'église et des religieux de la très sainte Quarantaine... le lieu glorieux où Notre-Seigneur jeûna quarante jours et quarante nuits. » *Cartulaire du S. Sépulcre,* n. XXVII et XXVIII, t. CLV, col. 1119-1120. Il n'est point de pèlerin, de quelque rite et de quelque langue qu'il soit, qui ne mentionne depuis, dans sa relation, la sainte montagne de la Quarantaine et sa chapelle où le Seigneur jeûna et fut tenté par le démon.

— Les Croisés toutefois, ce n'est pas douteux, avaient trouvé le lieu en honneur parmi les Orientaux. En 1102, en effet, c'est-à-dire au début de l'occupation de la Terre Sainte par les Francs, le pèlerin flamand Soewulf, après avoir visité la fontaine d'Élisée, s'était rendu à la haute Montagne située sur le bord de la plaine, où le Sauveur a jeûné quarante jours et a été tenté par Satan. Dans *Recueil de voyages de la Société de géographie,* t. IV, 1839, p. 848. Aux temps antérieurs, elle était recherchée par les solitaires qui voulaient mener une vie plus austère. Au VIII[e] siècle, saint Étienne le thaumaturge, moine de la laure de Saint-Sabas, y vint expressément pour y accomplir un jeûne de quarante jours. *Vita S. Steph.*, n. 139, *Acta Sanctorum,* t. III julii, Paris, 1867, p. 559. A la fin du IV[e] siècle, les solitaires qui à la suite de saint Elpide, successeur de saint Chariton, étaient venus habiter les grottes de la montagne, étaient si nombreux qu'elle avait plutôt l'apparence d'une grande ville que d'un désert. Pallade, *Historia Lausiaca,* c. CVI, t. XXXIV, col. 1211-1212. La montagne portait alors le nom de Douca (Δοῦκα) qui paraît être l'appellation biblique Doch. Voir DOCH, t. II, col. 1454-1456,

Les éditeurs de la vie de saint Euthyme ont cru reconnaître le désert de la Quarantaine dans le désert de Ruban, souvent mentionné dans l'histoire des solitaires de la Palestine. Ce désert se trouvait à l'orient de la laure de Saint-Sabas et sur le côté nord-ouest de la mer Morte. Le mont Marda ou Mardès, aujourd'hui le *Muntar,* au pied duquel, à cinq kilomètres au nord-est de Saint-Sabas, est la ruine appelée *Mird,* serait, selon les savants Bollandistes, le mont de la Quarantaine de l'histoire. *Acta Sanctorum,* 20 julii, t. II, p. 671, note *b.* Cette identification est exclusivement fondée sur une interprétation inexacte d'Adrichomius et de Quaresmius. Pour ces deux auteurs ainsi que pour Burchard, dont Adrichomius ne fait que reproduire les paroles, la montagne de la Quarantaine est incontestablement le *Djébel Qarantal* actuel, et le désert de la Quarantaine le désert qui s'étend à la suite vers *Mukmâs, 'Anatâ* et Jérusalem, à l'occident.

D'après Wiesner et Ad. Neubauer, la montagne de la Quarantaine serait identique au mont *Çouq* (צוק, *Ṣuq*) de la Mischna, *Yôma, VI,* 5, qui était à 96 stades ou 12 milles de Jérusalem. Le mont *Çouq* ne serait pas différent de l'Azazel de la Bible où l'on chassait le bouc émissaire. A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* Paris, 1867, p. 44-45. Le צ hébreu correspond au ط (ṭ) des Arabes, ordinairement prononcé ض (*d*) en Palestine, et la distance de 12 milles (environ 18 kilomètres), convenant d'autre part à la montagne de la Quarantaine, du moins si on l'entend dans l'acception de massif montagneux comme le comporte le mot en hébreu et en arabe, on peut considérer comme probable l'identité de *Ṣûq* et de *Dûq.* — Quoi qu'il en soit, le mont de la Quarantaine, tant par ses caractères que par sa situation, répond très bien à l'idée du désert habité seulement par les bêtes sauvages où se retira le Sauveur pour jeûner.

II. DESCRIPTION. — Le mont ou plutôt le rocher de la Quarantaine s'élève presqu'à pic en face de *tell eṣ-Ṣultan* formé des ruines de l'ancienne Jéricho, à douze cent mètres environ, à l'occident. Son altitude est, d'après les mesures de la société anglaise d'exploration de 492 mètres au-dessus du niveau de la mer Morte, de 323 au-dessus de *'aïn eṣ-Ṣultân* qui sort du *tell* du même nom, et de 98 au-dessus de la mer Méditerranée. Le côté oriental complètement dénudé contraste avec le petit vallon verdoyant arrosé par les eaux de *'aïn Dûq* qui s'étend à sa base. De nombreuses grottes, naturelles ou creusées de main d'homme, le perforent. Une d'entre elles, située vers l'extrémité méridionale où la montagne fléchit vers l'ouest et à mi-hauteur, est célèbre entre toutes : c'est celle où l'on croit que le Sauveur s'abrita pendant son jeûne et où Satan se présenta à lui. Des restes de peinture du XII[e] siècle représentent cette scène sur les parois de la caverne transformée en chapelle. En 1870, V. Guérin la trouva occupée par des moines abyssins. Depuis 1874 elle est devenue la propriété des Grecs. En 1895, ceux-ci y ont annexé un couvent assez spacieux, qui demeure comme suspendu au-dessus de *l'ouadi-Ṭeisûn.* On y arrive par un sentier pratiqué dans le roc sur le flanc de la montagne, jadis très difficile et périlleux, aujourd'hui élargi et praticable. — Un autre sentier plus difficile encore monte du couvent au sommet de la montagne. Un petit plateau actuellement environné d'un mur la couronne. C'est là, au dire d'un grand nombre de pèlerins, que le démon aurait transporté le Seigneur ; d'autres indiquent une autre montagne plus au nord. Au XII[e] siècle les Templiers s'y étaient fortifiés pour la défense des pèlerins. Il y avait en outre une chapelle dont on voit les restes et que les Grecs se proposent de relever. — La montagne de la Quarantaine se prolonge vers l'ouest par une suite de hauteurs reliées entre elles par des cols. Son aspect et sa nature sont ceux des parties les plus âpres du désert de Judée. Les failles profondes et abruptes qui l'entourent, *l'ouâd' es-Soueinît* à l'ouest, *l'ouâd'Abû-Retmêh* au sud, et plus bas *l'ouâd' el-Kelt,* les *ouâdis Maqûq* et *Rummâmanêh* au nord en font un désert presque inabordable. Aussi ne paraît-il guère avoir été habité par d'autres que par les ermites et les bêtes sauvages.

Voir Theodorici *Libellus de Locis Sanctis* editus circa A. D. 1172, XXIX, édit. Tobler, Saint Gall et Paris, 1865, p. 70-72; Adrichomius, *Theatrum Terræ Sanctæ, Trib. Benjamin,* n. 97 et 98, in-f°, Cologne, 1600, p. 19; F. Quaresmius, *Terræ Sanctæ Elucidatio,* part. II, *Peregrinatio* VI, cap. XII, in-f°, Anvers, 1639, p. 757-578 ; Victor Guérin, *Samarie,* ch. II, t. II, p. 39-45 ; Liévin de Hamm, *Guide-Indicateur de la Terre Sainte,* 3[e] édit. Jérusalem 1887, t. II, p. 305-310. L. HEIDET.

QUARTUS (grec : Κούαρτος, forme grécisée du latin *quartus,* « quatrième »), chrétien résidant à Corinthe, lorsque saint Paul écrivit de cette ville son Épître aux Romains. Son nom semble indiquer un Romain d'origine. Aussi était-il connu à Rome et l'Apôtre envoie ses salutations aux fidèles de cette Église. Rom., XVI, 23. Des traditions anciennes en font un des soixante-douze disciples et un évêque de Béryte. L'Église latine célèbre sa fête le 3 novembre. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* t. I, p. 259; *Acta Sanctorum,* novembris t. II.

QUATRE. Voir NOMBRE, VII, 4°, t. IV, col. 1688.

QUENOUILLE (hébreu : *kîšôr*), instrument destiné à porter la laine à filer (fig. 208). Le mot *kîšôr* ne se lit qu'une fois, Prov., XXXI, 19, à propos de la femme forte :

> Elle met la main au *kîšôr*,
> Et ses doigts tiennent le fuseau.

Kîšôr vient probablement de *kâšar,* « être droit ». Les versions l'ont traduit par τὰ συμφέροντα, « les choses utiles », et *fortia,* « les choses fortes ». On a pensé qu'il désigne le peson, le poids qu'on met dans le fuseau pour faciliter sa rotation. Voir FUSEAU, t. III, col. 2426. La manière dont s'exprime le texte rend plus probable le sens de « quenouille », sorte de bâton droit auquel la femme « met la main » avant de tenir le fuseau. A ce bâton, on fixait la laine ou le lin à filer. Ce bâton était parfois disposé à son sommet en forme de petite corbeille dans laquelle on enfermait la matière à filer. On le fixait à la ceinture. De la main gauche, on tirait les fibres à travers les larges claires-voies de la corbeille et on les rattachait au fuseau qui, tournant d'une manière continue et alimenté sans interruption par la que-

nouille, imprimait au fil la torsion convenable. Cf. Rich, *Dict. des antiquités romaines et grecques*, p. 182, 426.



208. — Femme filant une quenouille. Bas-relief d'une frise du Forum de Nerva à Rome.

Voir Fileuse, Fuseau, fig. 662, 663, 708-711, 722, t. iii, col. 2250, 2426, 2427.
H. Lesêtre.

QUERELLE (hébreu : *mâdôn, maṣṣâh, maṣṣôt, merîbâh, rîb;* Septante : κρίσις, μάχη, νεῖκος, ταραχή; Vulgate : *discordia, jurgium, lis, rixa*), désaccord qui se manifeste par des paroles plus ou moins vives et même par des voies de fait.

1° Plusieurs querelles ont été notées par les écrivains sacrés : la querelle entre les bergers d'Abraham et ceux de Lot, Gen., xiii, 7, 8, qui se renouvela entre les bergers d'Isaac et ceux du pays de Gérare, Gen., xxvi, 20; a querelle entre les deux Hébreux que Moïse veut apaiser, Exod., ii, 13; celle qui s'élève au désert entre un Israélite et le fils d'un Égyptien, Lev., xxiv, 10; celle que les Éphraïmites cherchent à Gédéon, Jud., viii, 1; celle que la femme de Thécué suppose entre ses deux fils, II Reg., xiv, 6; etc. — La Loi s'occupait des querelles. Quand deux hommes se querellaient et en venaient aux coups, celui qui en avait blessé un autre devait l'indemniser et le faire soigner. Exod., xxi, 18. La peine devenait beaucoup plus grave si, au cours d'une querelle, quelqu'un heurtait une femme enceinte et lui causait quelque mal. Exod., xxi, 22-25. En cas de querelle et de contestation sérieuse, les deux partis devaient se présenter devant les juges, et celui qui était reconnu avoir tort recevait la flagellation séance tenante. Deut., xxv, 1, 2. La femme qui prenait indécemment parti dans une querelle entre deux hommes avait la main coupée. Deut., xxv, 11.

2° Les querelles paraissent avoir été fréquentes chez les Israélites. Isaïe, lviii, 4, reproche à ceux de son temps d'associer à leurs jeûnes, qui sont louables, des querelles qui les rendent odieux au Seigneur. Jérémie, xv, 10, se plaint d'être continuellement un objet de contestations et de querelles de la part de ses concitoyens. Habacuc, i, 3, constate aussi l'esprit querelleur qui régnait partout. — Les livres sapientiaux sont instructifs à ce sujet. Les querelles sont excitées par le méchant, Prov., vi, 14, 19; le haineux, Prov., x, 12; le violent, Prov., xv, 18; l'emporté, Prov., xiii, 33; l'orgueilleux, Prov., xiii, 10; l'hypocrite, Prov., xvi, 28; le cupide, Prov., xxviii, 25; le buveur de vin, Prov., xxiii, 29. L'insensé vient se mêler inutilement à la querelle, Prov., xviii, 6; mal lui en prend, car il a le sort de celui qui saisit un chien par les oreilles. Prov., xxvi, 17. Grâce au moqueur et au rapporteur, les querelles deviennent interminables, Prov., xxii, 10; xxvi, 20, car ils se plaisent à apporter du bois et du charbon pour le feu. Prov., xxvi, 21. « Commencer une querelle, c'est ouvrir une digue, » Prov., xvii, 14, on aura mille peines à arrêter l'eau, il faudra qu'elle s'écoule toute entière. La femme querelleuse passait pour être particulièrement insupportable. On la compare à une gouttière qui, de la terrasse formant toiture, coule à l'intérieur de la maison. Prov., xix, 13; xxvii, 15. Plutôt que de demeurer avec elle, mieux vaut habiter à l'angle du toit, Prov., xxi, 9; xxv, 24, ou même au désert. Prov., xxi, 19. Le pain sec est préférable à la bonne chère accompagnée de querelles. Prov., xvii, 1. Aimer les querelles, c'est aimer le péché. Prov., xvii, 19. — L'auteur de l'Ecclésiastique, viii, 2, 4, recommande d'éviter les querelles avec le riche, que son or rend puissant et redoutable, et avec le grand parleur, auquel ce serait fournir un aliment comme du bois au feu. Il donne les conseils suivants au sujet des querelles :

> Éloigne-toi de la dispute, tu pècheras moins,
> Car l'homme irascible échauffe la querelle...
> Le feu s'embrase selon le bois qui l'alimente :
> Ainsi la colère d'un homme s'allume selon sa puissance...
> Une querelle précipitée allume le feu,
> Une dispute irréfléchie fait couler le sang.
> Souffle sur une étincelle, elle s'embrase,
> Crache dessus, elle s'éteint :
> Les deux sortent de la bouche. Eccli., xxviii, 8-12.

A l'époque évangélique, comme de tout temps en Orient, les querelles devenaient facilement bruyantes chez les Juifs et dégénéraient souvent en voies de fait. On tirait l'oreille de son adversaire, on lui arrachait les cheveux, on crachait sur lui, on le frappait à l'oreille ou à la machoire. Ces actes entraînaient des compensations pécuniaires. Cf. *Baba kamma*, viii, 6. « Toutes ces peines étaient proportionnées à la dignité de la personne lésée. Quant à l'insulte, aucune loi ne la punissait... Deux Juifs ne pouvaient discuter froidement, et les insultes les plus méprisantes, les injures les plus grossières, faisaient partie de la conversation courante dans toutes les classes de la société... Les discussions de la maison d'école dégénéraient souvent en disputes... Du reste, le Juif n'a jamais su discuter froidement... Les accusations de folie, d'ineptie, d'imbécillité étaient fréquentes, le mot *raca* sans cesse prononcé. » Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.*, Paris, 1885, p. 111, 289. L'exagération et l'hyperbole sont inhérentes au tempérament oriental. On comprend dès lors qu'il ait été écrit du Messie : « Il ne criera point, il n'élèvera pas la voix, il ne la fera pas entendre dans les rues, » Is., xlii, 2, et que lui-même ait dit : « Recevez mes leçons, parce que je suis doux et humble de cœur. » Matth., xi, 29.

3° Les Apôtres condamnent les querelles, comme les œuvres de la chair, Gal., v, 20, et l'effet des passions mauvaises. Jacob., iv, 1. Le fidèle doit les éviter, Tit., iii, 2; le serviteur de Dieu ne doit pas contester. II Tim., ii, 24. Il faut s'abstenir des questions stériles qui les engendrent. II Tim., ii, 23. Voir Procès, col. 681.
H. Lesêtre.

QUÊTE, demande d'aumônes pour une œuvre charitable. La charité étant un des caractères essentiels du christianisme, on retrouve à son origine même l'organisation des quêtes pour venir en aide aux pauvres et aux malheureux, surtout dans les calamités publiques. Saint Paul avait établi des collectes pour les pauvres de Jérusalem en Galatie et il en fit faire

également à Corinthe, le dimanche. laissant à chacun la liberté de donner à son gré, et en demandant qu'elles fussent faites avant son arrivée dans cette ville. I Cor., XVI, 1-3. Cf. Gal., II, 9-10; II Cor., VIII, 14; IX; Rom., XV, 25, 27; Act., XXIV, 17. Voir R. CORNELY, *Comment. in I ad Corinth.*, 1890, p. 518-521. Depuis lors, on n'a jamais cessé dans l'Église de faire des quêtes pour subvenir aux besoins des pauvres. Le Talmud, *Baba metsia*, f. 38 *a*, mentionne un usage analogue chez les Juifs. Des quêteurs, appelés גבאי צדקה, *gabbâ'ai ṣedâqâh* ou « collecteurs d'aumônes » recueillaient pendant la semaine les dons de leurs coreligionnaires charitables et distribuaient tous les samedis aux nécessiteux l'argent qu'ils avaient recueilli ou, si c'étaient des dons en nature, tous les soirs. Voir J. Buxtorf, *Lexicon chaldaicum, talmudicum*, in-f°, Bâle, 1640, col. 375-376.

QUEUE (hébreu : *zânâb, 'alyâh;* Septante : κέρκος, οὐρά; Vulgate : *cauda*), appendice postérieur des animaux, ordinairement formé par un prolongement de l'épine dorsale.

1° *Au sens propre.* — 1. Il est souvent question de la queue des brebis qui était offerte dans les sacrifices. Le mot *'alyâh* sert exclusivement à la désigner. Les Septante l'appellent στέαρ, « graisse », parce que cette queue se compose surtout d'une masse de graisse dont le poids peut atteindre de six à dix kilogrammes. Voir BREBIS, t. I, col. 1912. La queue du bélier, de la brebis et de l'agneau devait être brûlée sur l'autel. Exod., XXIX, 22; Lev., III, 9; VII, 3; VIII, 25; IX, 19. Voir GRAISSE, t. III, col. 293. On pouvait offrir en sacrifice volontaire un bœuf ou une brebis ayant un membre trop long ou trop court. Lev., XXII, 23. Les versions parlent ici d'un animal ayant la queue coupée, κολοβόκερκος, *cauda amputatum.* — 2. Sur l'ordre du Seigneur, Moïse saisit par la queue le serpent en lequel s'était transformé son bâton. Exod., IV, 4. Samson attacha par la queue, deux à deux, les chacals qu'il envoya incendier les moissons des Philistins. Jud., XV, 4. Voir CHACAL, t. II, col. 477. D'après Job, XL, 17, *béhémoth,* l'hippopotame, « fléchit sa queue comme un cèdre. » Le verbe hébreu *ḥâfêṣ* a le sens de « fléchir, incliner ». La queue de l'hippopotame est courte, trapue, et n'a que de rares poils. Elle ne peut donc être comparée au cèdre que par la solidité; glabre et vigoureuse comme le tronc du cèdre, elle fléchit et s'incline comme fait l'arbre sous l'action du vent. Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob,* Leipzig, p. 526. Quand le jeune Tobie et sa femme revinrent près de leurs vieux parents, « le chien qui les avait accompagnés dans le voyage courut devant eux, comme pour apporter la nouvelle, caressant de la queue et tout joyeux. » Tob., XI, 9. Ce verset ne se lit que dans la Vulgate.

5° *Au sens figuré.* — 1. Par opposition avec la tête, la queue marque le dernier rang, ce qu'il y a de plus infime. Fidèles à Jéhovah, les Israélites seront à la tête et non à la queue, en haut et non en bas; infidèles, ils seront en bas et à la queue par rapport aux autres peuples. Deut., XXVIII, 13, 44. Dieu retranchera d'Israël la tête, c'est-à-dire l'ancien et le noble, et la queue, c'est-à-dire le prophète de mensonge, ce dernier plus méprisable que tous les autres parce qu'il les entraîne au mal. Is., IX, 14, 15. La tête et la queue désignent également en Égypte la nation et ses mauvais conseillers. Is., XIX, 15. — 2. La queue est prise pour l'extrémité. Le roi de Syrie et le roi d'Israël sont appelés deux queues, c'est-à-dire deux bouts de tisons fumants. Is., VII, 4. La queue d'une armée, οὐραγία, *extremi,* ce sont les traînards, Deut., XXV, 18, ou l'arrière-garde. Jos., X, 19. — 3. Dans les visions de saint Jean, les sauterelles ont des queues comme des scorpions et c'est en ces queues que réside le pouvoir de nuire aux hommes. Apoc., IX, 10. Des chevaux sont aussi pourvus de queues pareilles à des serpents dont la tête fait des blessures. Apoc., IX, 19. L'Apôtre décrit au moyen de ces images les fléaux qui doivent fondre sur les hommes. Le grand dragon, symbolisant Satan, entraîne avec sa queue le tiers des étoiles, représentant les anges. Apoc., XII, 4.

H. LESÊTRE.

QUINTUS MEMMIUS (grec : Κόϊντος Μέμμιος), légat romain. Voir MEMMIUS, t. IV, col. 954.

QUIRINIUS, vrai nom latin du magistrat romain que la Vulgate écrit Cyrinus, parce que le texte grec l'appelle Κυρεῖνος. Voir CYRINUS, t. II, col. 1186.

R

R, vingtième lettre de l'alphabet hébreu. Voir Resch.

RAAÏA (hébreu : *Reā'yâh,* « (celui que) voit Jéhovah »), nom de trois Israélites dans le texte hébreu. La Vulgate appelle Raaïa celui qui est nommé, I Esd., II, 47, et II Esd., VII, 50; Raïa, le fils de Sobal, I Par., IV, 2; Réia, le fils de Micha, I Par., V, 5. Voir Raïa et Rèia. — Raaïa (Septante : Ῥαΐα, I Esd., II, 47; Ῥααΐα, II Esd., VII, 50), un des chefs nathinéens dont les descendants retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel.

RAAMIAS (hébreu : *Ra'amyâh,* « tonnerre de Jéhovah », Septante : Ῥεελμά), un des chefs israélites qui retournèrent de Babylone en Palestine avec Zorobabel. II Esd., VII, 7. Dans I Esd., II, 2, il est appelé Rahelaïa.

RAB, abréviation du nom de Rabbi Abba Aréka. Voir Abba Aréka, t. I, col. 18.

RABAN MAUR, archevêque de Mayence. Voir Maur, t. IV, col. 897.

RABBA (hébreu : *Rabbâh,* « la nombreuse, la grande »), nom 1° de la ville principale des Ammonites dont le nom complet est Rabbath des fils d'Ammon ou Rabbath-Ammon (voir Rabbath-Ammon); 2° d'une ville de Juda (hébreu : *Hâ-Rabbâh*), Jos., XV, 60, qui porte dans la Vulgate le nom d'Arebba (voir Arebba, t. I, col. 938); 3° la ville principale de Moab, nommée dans l'Écriture Ar et Ar-Moab (t. I, col. 814), portait aussi le nom de Rabbath-Moab.

1. RABBA (hébreu : *Rabbâh*), capitale du royaume des Ammonites ainsi simplement nommée, Jos., XIII, 25; II Reg., XI, 1; XII, 27; I Par., XX, 1 (2 fois); Jer., XLIX, 3; Ezech., XXV, 5; Amos, I, 14. Dans les Septante, à ces mêmes passages, on trouve tantôt Ῥαββά, tantôt Ῥαββάθ; une fois, *Sinaïticus,* I Par., XX, 2, Ῥαββάν; une fois, *Vaticanus :* Ἀράδ, par erreur de copiste. La Vulgate écrit cinq fois *Rabba* et ailleurs *Rabbath.* Voir Rabbath, Rabbath-Ammon.

2. RABBA (hébreu : avec l'article *hâha-Rabbâh*), ville de la tribu de Juda, Jos., XV, 60. La Vulgate transcrit : *Arebba.* Voir Arebba, t. I, col. 938.

3. RABBA ou **RABBAH,** dont le nom subsiste encore dans le district de Kérak, l'ancien pays de Moab, est souvent mentionnée par les écrivains ecclésiastiques et profanes sous le nom de Rabbath-Moab ou Rabathmoba. Voir Eusèbe et saint Jérôme, *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, p. 292, 293. Les auteurs arabes l'appellent ordinairement *Mâäb,* équivalent de Moab. Dans la Bible elle est connue seulement sous le nom d'Ar ou Ar-Moab. Voir Ar, Ar-Moab, t. I, col. 814-817.

1. RABBATH, RABBATH-AMMON (hébreu *Rabbâtâh,* à l'état construit et avec le *hé* local, II Sam., XII, 29; partout ailleurs : *Rabbat benê-'Ammôn,* « la grande [ville] des fils d'Ammon »), capitale des Ammonites, aujourd'hui *'Ammân* (fig. 210). Le nom, la situation et les conditions de cette localité ne laissent aucun doute sur son identité avec la capitale des Ammonites.

I. Noms. — Les trois formes *Rabbâh, Rabbât* et *Rabbât benê 'Ammôn* se trouvent simultanément employées, II Sam. (II Reg.), XII, 26-29, pour désigner la ville. Les Septante rendent deux fois la dernière forme par Ῥαββὰθ υἱῶν Ἀμμων, II Reg., XII, 26, et Ezech., XXI, 20 (hébreu, 25); une fois par ἡ ἄκρα τῶν υἱῶν Ἀμμάν, Deut., III, 11, et une fois par ἡ πόλις τοῦ Ἀμμών, Ezech.,



209. — Monnaie de Rabbath-Ammon.

ΑΥΤ. ΚΑΙ. Μ. ΑΥΡΗ. ΑΝΤΩΝΕΙΝΟΣ. Marc-Aurèle et Verus se donnant la main. — ℞. ΗΡΑΚΛΗΣ. Buste d'Hercule jeune, de face, la poitrine nue, avec sa massue derrière la tête; dans le champ ΦΙΛ. — ΚΟΙ Λ(?)Ν. — ΣΥΡ.

XXV, 5. La Vulgate traduit constamment par *Rabbath filiorum Ammon.* — *Ammân, Bit-Ammân* ou *Ammâna,* fréquemment nommée dans les inscriptions assyriennes, désigne sans doute la ville elle-même et indirectement la contrée. Cf. Ammonites, t. I, col. 494, 497; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 461, 526; t. IV, p. 25, 34, 71, 88, 120. — Appelée Philadelphie, Φιλαδελφία, par les Grecs et les Romains, du nom de Ptolémée Philadelphe, roi d'Égypte (284-247), elle fut souvent encore désignée de son ancien nom, même par les écrivains grecs. Polybe, *Hist.,* V, 71, l'appelle Ῥαββαθάμανα. Cf. Reland, *Palestina,* Utrecht, 1714, p. 957-958. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 306 et 307. Procope de Gaza assure que Philadelphie était [toujours] appelée Amman par les indigènes, c'est-à-dire par tous les Orientaux en général. *In Gen.,* c. XII et XIX, t. LXXXVII, col. 349 et 378. — Le nom de Philadelphie n'a jamais été employé par les auteurs bibliques. Il disparut, avec les Grecs et les Romains, quand les Arabes eurent conquis la contrée (635) et le nom de *'Ammân* est resté jusqu'aujourd'hui le seul en usage dans le pays.

II. Situation. — Rabbath-Ammon (fig. 211) était non loin de la limite [orientale] de Gad, au nord d'Hésébon, et

en face d'Aroër de cette tribu. Jos., XIII, 25. Le site d'Aroër n'est pas connu. D'après les indications de l'*Onomasticon*, Ammon-Philadelphie se trouvait au sud de Gérasa dont elle était séparée par le Jaboc; elle était distante, à l'ouest, de sept milles (= 10472m) d'Abéla, l'ancienne Abel des Vignes; de huit milles (= 11968m) ou dix milles (16490m), plus ou moins, d'Azor ou Iazer située elle-même à quinze milles (22440m) [au nord] d'Hésébon, et d'autant de Zèn (localité inconnue) et de Ramoth en Galaad. *Loc. cit.* et p. 8 et 9, 200 et 201, 308 et 309. — Ptolémée, dans sa *Géographie*, V, 15, place Philadelphie dans la Cœlé-

jardins bordaient la ville. Cf. El Muqaddasi, *Géographie*, édit. Goeje, Leyde, 1874, p. 175, 192; Yaqût, *Dict. géogr.*, édit. Wüstenfeld, Leipzig, 1867, t. II, p. 719-720; Abu'l-Féda, *Géogr.*, édit. Renaud et Slane, Paris, 1840, p. 246-247. L'admiration des Arabes a été partagée par les explorateurs européens qui, après plusieurs siècles, sont revenus, dans le cours du dernier, visiter 'Ammân. Ses ruines en effet, avec celles de *Djéraš*, sont les plus importantes et les plus belles que l'on trouve dans la contrée au delà du Jourdain. Elles se développent surtout au côté méridional de la colline où se trouve la citadelle. Elles s'étendent sur une longueur



210. — Plan de Rabbath-Ammon.
D'après Conder, *The Survey of Eastern Palestine, Memoirs*, 1889, vis-à-vis de la p. 20.

Syrie, au 68° de latitude et au 31°20′ de longitude. — Ammân est en effet, d'après les géographes modernes, au 31°57′30″ de latitude nord et au 33°38′ de longitude est de Paris.

III. Description. — Rabbath-Ammon, à l'époque de David, se composait de deux villes ou deux quartiers : « la ville des eaux, » *'ir ham-mâim*, et la ville où se trouvait la résidence royale ou la citadelle. L'une et l'autre avait, semble-t-il, sa muraille distincte. Cf. II Reg., XII, 26-29. — Les écrivains arabes ne parlent qu'avec admiration des ruines considérables et magnifiques de 'Ammân. La ville basse, arrosée par d'abondants cours d'eaux et des canaux, entourait la montagne sur laquelle s'élevait le château de *Djâlût* (Goliath). On remarquait le cirque de Salomon, et près de la rue du marché (*sûq*) une élégante mosquée. Des moulins s'élevaient sur le bord de l'eau et de riants et riches

de plus d'un kilomètre. Non loin du point de jonction des chemins venant de *Ḥesbân* et de *Ṣâr*, près de la rivière canalisée, qui amène les eaux de *'aïn-'Ammân*, que l'on peut considérer comme la source de la Zerqâ ou du Jaboc, on rencontre des vestiges qui paraissent une ancienne porte de ville. A cent cinquante pas au delà, on voit, sur le bord du chemin, une construction rectangulaire qui semble être un monument sépulcral. Bientôt, c'est une suite de grands bâtiments dont les murailles sont souvent presque entières, basiliques, temples, églises chrétiennes, portiques, thermes, palais, boutiques qui se succèdent sur le parcours de la rivière. Un pont d'une seule arche en plein cintre réunit les bords de celle-ci. A huit cents mètres de la porte, on aperçoit à la droite du ruisseau et appuyé contre la colline qui borde au sud l'*ouadi-'Ammân*, un théâtre d'une admirable conservation. Une grande

place rectangulaire, jadis entourée de colonnes corinthiennes dont douze restent debout, précède l'amphithéâtre. C'est sans doute « le cirque de Salomon » auquel fait allusion El-Muqadassi. Six mille spectateurs pouvaient s'y tenir. A l'est de la place, se trouve un petit théâtre couvert en odéon. Parmi les ornements dont est chargée la frise de l'entablement, on remarque la louve de Romulus et de Rémus. La plupart des constructions paraissent être romaines et de l'époque des premiers Césars. — Plus bas, on rencontre un moulin. En cet endroit et sur un espace d'environ trois cents mètres, la rivière était recouverte d'une voûte et une belle muraille se développait sur la rive. Un édifice carré situé non loin du voisinage d'une mosquée ruinée semble être un monument sépulcral, que l'on a cru celui d'Urie. — La colline qui formait l'acropole domine au nord toutes ces ruines. Son altitude au-dessus de la mer Méditerranée est de 878 mètres. Elle s'élève ainsi de 102 mètres au-dessus de la ville basse dont l'altitude, près du théâtre, est de 776 mètres. La ville haute, appelée *el-Qal'ah*, « la citadelle », affecte la forme d'une équerre ou d'un L. Un fossé large et profond, coupant la croupe méridionale, limite la ville à l'orient. Le mur qui l'entourait, flanqué de quelques tours, était construit avec de gros blocs posés sans ciment, indice d'une haute antiquité. Une porte s'ouvrait au sud en face de la ville basse et une seconde à l'ouest. Dans l'intérieur, on remarque les restes d'un grand temple dont les caractères architecturaux sont ceux de l'époque des Antonins. La ville semble avoir été renversée par un tremblement de terre. Plus au nord, s'élève entière parmi les ruines une construction disposée à l'intérieur en forme de croix grecque, à voûtes ogivales, et dont les murs sont décorés de peintures orientales, comme on en voit dans un grand nombre de châteaux du désert qui est à l'orient de Moab. Pour les uns c'est une mosquée, pour d'autres un édifice de la période des Sassanides; c'est, pensons-nous, un palais de l'époque chrétienne des Ghassanides. De grandes citernes se rencontrent çà et là. — Des habitations particulières s'élevaient sur les flancs de la colline, spécialement du côté de l'ouest. Les nombreux restes de constructions épars sur la colline qui fait face à la citadelle et sur les autres des alentours, semblent indiquer des villas dispersées dans les vignes et les jardins. Les flancs des vallées dont Ammân est entourée recèlent de nombreux tombeaux : les uns avec sarcophages appartiennent aux temps gréco-romains, les autres offrent des dispositions et un travail identique aux sépultures hébraïques de la Judée. Parmi ces sépulcres l'un d'eux, situé vers l'est, et qui se fait remarquer par les proportions plus qu'ordinaires de sa couche funèbre, a été pris par des voyageurs pour « le lit » du roi Og, auquel l'Écriture fait allusion. Deut., III, 11.

IV. Histoire. — Les admirables conditions dans lesquelles se trouve le site de Ammân, n'ont pu manquer d'y attirer les premiers occupants du pays qui étaient de la race des Raphaïm et étaient appelés les Zomzommin par les Ammonites. Deut., II, 20. Les fils d'Ammon cependant s'y étaient établis déjà et en avaient fait leur capitale à laquelle ils avaient donné le nom de leur père, quand les Israélites, sortis de l'Égypte, arrivèrent avec Moïse sur les confins du pays de Moab. Le roi Og paraîtrait l'avoir occupé quelque temps auparavant. Cf. *Ibid.* et III, 11. Deux siècles plus tard, Rabbath-Ammon, laissée par Moïse en la possession des fils de Lot, dut voir arriver les parlementaires de Jephté demandant raison de l'envahissement des terres d'Israël par les Ammonites. Jud., XI, 12-28. Les députés de David, venus pour présenter les condoléances du roi d'Israël au roi Hanon à propos de la mort de son père, y furent ignominieusement accueillis. C'est pour venger cette injure que Joab, avec l'armée de David, vint l'assiéger l'année suivante. Maître de la ville basse, « la ville des eaux, » et sur le point de s'emparer de la ville haute, Joab appela David pour assister à l'assaut. Urie était mort pendant le siège, tué sous les murs, dans une sortie des assiégés prévue par le général israélite. D'immenses richesses étaient accumulées dans la ville royale, David s'en empara et réserva la couronne du roi, du poids ou de la valeur d'un talent d'or, et chargée de pierres précieuses, pour son propre usage. II Reg., X, XI, XII, 26-31; I Par., XX, 1-3. Rabbath devint un simple chef-lieu d'une province de l'empire de David, jusqu'après le schisme d'Israël. Au temps de Jérémie, Rabbath avait recouvré son indépendance. Le prophète reprocha à son peuple ses empiètements et lui annonça des châtiments célestes. Jér., XLIX, 1-6. Ezéchiel le menace du glaive du roi de Babylone. Celui-ci consultera le sort pour savoir s'il doit porter l'épée contre Rabbath-Ammon d'abord ou contre Jérusalem. Pour n'être pas choisie la première, Rabbath n'échappera cependant pas à l'épée. Ezech., XXI, 19-22, 28-29. Les fils d'Ammon ont applaudi avec fureur aux malheurs d'Israël et de Juda et à la profanation du sanctuaire du Seigneur, pour cela Rabbath sera livrée aux *Benê-Qedem*, c'est-à-dire aux Arabes, et deviendra la demeure de leurs chameaux. Ezech., XXV, 1-7. En effet, la cinquième année après la destruction de Jérusalem, raconte l'historien Josèphe, Nabuchodonosor marcha contre Ammon et Moab et les réduisit en sa puissance. Josèphe, *Ant. jud.*, X, IX, 7. Ainsi, Rabbath perdait son indépendance pour toujours. De la domination des Assyriens et des Chaldéens elle passa sous celle des Perses, et des mains des Perses aux mains des Grecs, des Romains et des Arabes.

C'est sans doute la présence d'une colonie grecque installée à Rabbath aussitôt après la conquête de la Transjordane (332), qui porta Ptolémée II Philadelphe (258-247) à agrandir et à embellir la ville qui fut alors appelée de son nom. Étienne de Byzance, *Ethniques*, au mot Φιλαδέλφια. — Rabbath-Ammon-Philadelphie apparaît, avec son général d'armée, Timothée, comme l'adversaire le plus implacable des Juifs, pendant la guerre soutenue par ceux-ci contre l'hellénisme. Cf. I Mach., V; II Mach., VIII-X, XII; *Ant. jud.*, XII, VIII, 3-4. L'assassin de Simon Machabée, de sa femme et de ses fils, vint lui demander un refuge pour échapper aux vengeances de Jean Hyrcan. *Ant. jud.*, XIII, VIII, 1; *Bell. jud.*, I, II, 4. Elle fut une des villes qui s'unirent, quand Pompée et les Romains se furent emparés de la Syrie (63), pour former la petite confédération hellénique de la Décapole. Pline, *H. N.*, V, 18. Cf. Décapole, t. II, col. 1333. Cependant à côté de l'élément grec s'en développait un autre mêlé à la population aborigène d'Ammon qui devait bientôt absorber ce dernier et le supplanter, en attendant qu'il restât seul maître de la ville : c'était l'élément arabe. Il devait être assez nombreux déjà, dès les premiers temps de l'occupation macédonienne, pour que Polybe, faisant allusion à cette époque, appelât, *loc. cit.*, Rabathamana une « ville d'Arabie ». Arétas, roi des Arabes, qui avait pris parti pour Hyrcan II, contre son frère Aristobule, menacé par Scaurus, lieutenant de Pompée, acheté par celui-ci, se réfugia à Philadelphie comme dans une ville qui lui appartenait. *Bell. jud.*, I, VI, 3. Hérode, chargé par Antoine de réduire les Arabes à l'est du Jourdain, vint avec les Juifs mettre le siège devant Philadelphie (31), où se trouvait le roi des Arabes. Repoussés dans plusieurs sorties, dans lesquelles plus de douze mille hommes avaient péri et quatre mille avaient été faits prisonniers, les Arabes rendirent la ville et reconnurent le roi de Judée pour patron (προστάτης) de leur nation. *Bell.*

mud., I, XIX, 5. Suivant la parole de Jérémie, XLIX, 2, ceux qui avaient été possédés possédaient à leur tour. Les Romains continuèrent à tenir Philadelphie pour une ville arabe. Pline, *loc. cit.* Saint Épiphane appelle la contrée environnante l' « Arabie de Philadelphie ». Rabbath-Philadelphie peut être comprise parmi les villes de la Décapole où se répandit le bruit de la délivrance du possédé de Gérasa et qui envoyèrent des leurs entendre la parole du Sauveur. Matth., IV, 25; Marc., V, 20; VII, 10. Il est probable aussi que parmi les Arabes qui écoutèrent le discours de Pierre, le jour de la Pentecôte, Act., II, 11, se trouvaient des habitants de cette ville. Elle peut être encore un des lieux de l'Arabie où s'arrêta l'apôtre Paul, pendant les trois ans qu'il y resta après sa fuite de Damas, avant de se rendre à Jérusalem. Gal., I, 17. Quoiqu'il en soit, il n'est pas douteux que Rabbath-Ammon ne fût une des premières cités évangélisées par les disciples mêmes du Christ. Les anciennes listes ecclésiastiques mentionnent Philadelphie la septième ville parmi les 33 sièges épiscopaux de la province d'Arabie dont Bosra était la métropole. Reland, *Palæstina,* p. 217, 219, 223, 226, 228.

Il semblerait que 'Ammân était ruinée et abandonnée, quand y arrivèrent les Arabes musulmans (635). « Saluez les ruines désertes de 'Ammân, dit un ancien poète cité par Ibn Khordâdbêh (c. 860), et demandez le campement de Rab a, s'il reviendra. » *Les routes et les royaumes,* édit. Goeje, Leyde, 1866, p. 56. « La ville a été détruite et le château et il n'y reste qu'un village de *fellahîn,* » dit el-Yaqûby (c. 874), *Géographie,* édit. Juynboll, Leyde, 1851, p. 113. Les nouveaux conquérants n'avaient cependant pas tardé à l'occuper. Dès le principe, en effet, 'Ammân est indiquée comme la capitale de la *Belqâ,* c'est-à-dire de la province comprenant, avec l'ancien territoire de l'Ammonitide, toute la région au sud de la Zerqâ ou le Jaboc qui avait appartenu à la tribu de Gad et à Ruben et parfois à Moab. Abandonnée de nouveau, après les Croisades, elle n'était plus qu'un parc où venaient parfois camper, avec leurs chameaux, les Bédouins du désert de l'est. C'était l'accomplissement parfait de la prophétie d'Ézéchiel, XXV, 5. En 1878, le sultan de Constantinople a livré les ruines de 'Ammân et la contrée des alentours aux Circassiens fanatiques qui refusaient de demeurer dans leur pays conquis par les Russes. Ils ont établi leurs huttes informes au milieu des temples et des palais de l'antique Philadelphie. La présence de ces sauvages habitants est loin de relever l'aspect des ruines et d'être une protection pour elles. Une gare portant le nom de 'Ammân vient d'être construite non loin de la ville, sur la ligne du chemin de fer de Damas à la Mecque.

V. BIBLIOGRAPHIE. — N. J. Seetzen, *Reisen durch Syrien, Palästina,* etc., édit. Kruse et Fleischer, 4 in-8°, Berlin, 1854-1859, t. I, p. 396-397; t. IV, 212-216; J. Z. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* in-4°, Londres, 1822, p. 356-360; F. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte,* 2 in-8°, Paris, 1865, t. I, p. 241-270; Cl. R. Conder, *The Survey of Eastern Palestine, Memoirs,* 2 in-4°, Londres, 1889, t. I, 19-64; Id., *Heth and Moab.,* in-12, Londres, 1885, p. 157-161, 167; Guy le Strange, *Palestine under the Moslems,* in-8°, Londres, 1890, p. 391-395; 274-286; Id., *A ride through 'Ajlûn and the Belkâ during the autumn of 1884,* dans G. Schumacker, *Across the Jordan,* in-8°, Londres, 1886, p. 308-311. L. HEIDET.

2. RABBATH MOAB, nom donné au IVe siècle par Eusèbe à la capitale des Moabites et probablement usité déjà à l'époque biblique, quoiqu'on ne le rencontre pas dans les livres de l'Ancien Testament où elle est appelée Ar, Ar Moab. Voir AR, t. I, col. 814.

RABBI (רַבִּי, ῥαββί ou ῥαββεί), de la racine *rab,* « grand », avec le pronom suffixe de la première personne du singulier, *î.* Mot hébreu, qui signifie à la lettre « mon grand »; puis, d'après un usage spécial : mon maître, mon professeur. C'était un titre d'honneur et de respect, analogue à *Magister, Doctor.* Cf. S. Jérôme, *In Matth.,* XXIII, 7, t. XXVI, col. 165. On le donnait chez les Juifs aux docteurs de la loi, à l'époque de Notre-Seigneur, lorsqu'on les saluait ou qu'on leur adressait la parole. Cf. Matth., XXIII, 7. Le suffixe *î* perdit graduellement sa valeur pronominale, surtout lorsqu'on plaçait le mot *rabbi* devant un nom propre : Rabbi Akiba, Rabbi Samuel, etc. C'était, dans ce cas, une expression semblable à notre « Monsieur ». Peu à peu aussi ce titre se généralisa, et on l'appliqua non seulement aux docteurs officiels, mais à quiconque groupait autour de lui des élèves, pour les instruire dans la science religieuse d'Israël. Voilà pourquoi Jean-Baptiste était appelé *rabbi* par ses disciples, Joa., III, 26, de même que Jésus recevait habituellement ce nom de la part soit de ses familiers, Matth., XXVI, 25, 49; Marc., IX, 5; XI, 21; Joa., I, 38; IV, 31; VI, 25; IX, 2, etc., soit aussi d'autres personnes, Marc., X, 51; Joa., XX, 16, etc.

Il est employé une douzaine de fois sous sa forme hébraïque dans les Évangiles selon saint Matthieu, selon saint Marc et selon saint Jean; mais très souvent aussi, dans ces mêmes écrits, il est remplacé par son équivalent grec διδάσκαλε; Vulgate : *magister.* Cf. Matth., VIII, 19; XXII, 16, 24, etc.; Marc., IV, 38; IX, 17; X, 35, etc.; Joa., I, 39; VIII, 4; XX, 16. Saint Luc ne le cite jamais sous sa forme étrangère, conformément à un de ses principes littéraires. Cf. L. Cl. Fillion, *Évangile selon saint Luc,* Paris, 1882, p. 17. Il dit, lui aussi, διδάσκαλε (douze fois), ou bien, ἐπιστάτα (six fois : Luc., V, 5; VIII, 24, 45; IX, 33, 49; XVII, 13; Vulgate *præceptor*). Fréquemment aussi, par exemple Matth., VIII, 21, 25, le mot *rabbi* est traduit en grec par κύριε; Vulgate : *Domine.*

On ne saurait déterminer l'époque exacte à laquelle ce titre honorifique commença à être employé avec cette signification spéciale. Les Talmudistes étaient déjà en désaccord sur ce point. Quelques-uns d'entre eux, avec l'exagération dont ils sont coutumiers, en faisaient remonter l'origine jusqu'à Élie. Leur principal argument consistait dans le texte IV Reg., II, 12, où Élisée, s'adressant au prophète son maître, s'écrie, d'après la traduction du Targum : *Rabbi, rabbi* (dans l'hébreu : *'Âbî, 'âbi,* « mon père, mon père »). D'après l'opinion la plus vraisemblable, c'est dans le siècle qui précéda la naissance de Notre-Seigneur que cet usage fut introduit. Voir Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. II, 3e édit., p. 316. On le trouve très souvent dans la Mischna. Cf. *Nedarim,* IX, 5; *Beracholh,* II, 5 7; *Pesachim,* VI, 2; *Baba kama,* VIII, 6, etc. Chez les Juifs de Babylone, on disait d'ordinaire *Rab* au lieu de *Rabbi.*

Nous savons par l'Évangile, Matth., XXIII, 7, que les docteurs de la loi tiraient beaucoup de vanité du titre de *rabbi,* auquel ils attachaient un grand prix. C'était d'ailleurs un principe qu'on ne devait jamais interpeller un de ces savants par son nom personnel. Voir Chr. Schœttgen, *Horæ hebr. et talmud.,* 1733, t. I, p. 386. On employait aussi, à l'époque de Jésus-Christ, mais très rarement, les titres *Rabbân* ou *Rabbôn,* forme intensive de *rab.* On ne cite que sept grands docteurs de la loi auxquels ils aient été appliqués d'une manière officielle; le premier de tous aurait été Gamaliel, le maître célèbre de saint Paul. On disait alors proverbialement, pour marquer les nuances des mots *rabbân, rabbi* et *rab,* usités comme titres de respect : *Major est Rabbi quam Rab, et major est Rabban quam Rabbi.* Voir Nathan ben Jechiel, *Aruch,*

au mot *Abi;* Dessauer, *Aramäisches Wörterbuch,* p. 216.

C'est du mot *rabbi* que dérive le substantif « rabbin », qui sert à désigner actuellement les ministres principaux du culte judaïque, dont les fonctions sont de prêcher, de célébrer les mariages, etc. De *rabbi* vient aussi, d'après la prononciation *ribbi* ou *rebbi,* qu'on rencontre sur des inscriptions juives relativement récentes, le titre *rebb,* octroyé par les juifs contemporains à quiconque, chez eux, possède quelque connaissance du Talmud. Voir la *Revue des Études juives,* t. VI, p. 205; *Corpus inscript. latin.,* t. IX, n. 648 et 6220; L. Kompert, *Scènes du Ghetto,* trad. franç., Paris, 1859, p. 11, n. 1.

Bibliographie. — Buxtorf, *De abbreviaturis hebraicis,* Bâle, 1640, p. 172-177; W. Hill, *De Hebræorum rabbinis seu magistris,* Iéna, 1746, in-4°; J. A. Othon, *Lexicon rabbinico-philologicum,* in-12, Altona, 1757, p. 560-563; J. Hamburger, *Real-Encyclopädie fur Bibel und Talmud,* in-8°, t. II, Strelitz, 1883, p. 943-944; J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim,* in-4°, t. IV, Leipzig, 1889, p. 409-410, 416-417; G. Dalman, *Die Worte Jesu,* in-8°, t. I, Leipzig, 1898, p. 267-268, 272-280; Leopold Loew, *Gesammtl. Schriften,* in-8°, t. IV, 1898, p. 211-216. L. FILLION.

RABBINIQUES (BIBLES). On appelle ainsi les éditions de la Bible hébraïque qui contiennent avec le texte original les commentaires de rabbins célèbres. On leur donne aussi le nom de מקראות גדולות, *Miqr'aôṭ gedôlôṭ,* « grandes Bibles ». — 1° La première Bible rabbinique est celle de Bomberg, 4 in-f° ou in-4°, Venise, 1516-1517, dont Félix Pratensis dirigea l'impression, t. II, col. 2187. Voir BOMBERG, t. I, col. 1844. — 2° Cette première édition, ayant été critiquée par les juifs, Bomberg en publia une seconde, également à Venise, 4 in-f°, 1524-1525, sous la direction de Jacob ben Chayim (né à Tunis vers 1470, converti au christianisme dans sa vieillesse et mort vers le milieu du XVIe siècle). — 3° Une nouvelle édition de la Bible de Bomberg, avec des modifications, fut publiée à Venise en 1546-1548 sous la direction de Cornelius Adelkind (t. I, col. 215). — 4° La quatrième édition de la Bible de Bomberg, 4 in-f°, Venise, 1568, par Jean de Gara, fut revue par Isaac ben Joseph Salam et Isaac ben Gerson Treves et éditée avec divers changements. — 5° La cinquième édition, publiée à Venise, 4 in-f°, 1617-1619, par Pietro et Lorenzo Bragadin, sous la direction de Léon de Modène (né à Venise, le 23 avril 1571, mort dans cette ville en 1648) et d'Abraham Chaber-Tob ben-Solomon Chayim Sopher. C'est à peu de chose près une reproduction de la précédente. Elle porte l'*imprimatur* du censeur René de Modène, 1626. — 6° La sixième édition, éditée par Jean Buxtorf, parut à Bâle, 2 in-f°, 1618-1619. — 7° La septième édition, connue sous le nom de Bible d'Amsterdam, fut éditée dans cette ville en 4 in-f°, 1724-1727, par Moses Frankfurter. C'est la plus estimée des Bibles rabbiniques. Elle a pour base les éditions de Bomberg et elle reproduit tout ce qu'elles contiennent, ainsi que ce qui se trouve dans la Bible de Buxtorf, avec des additions nouvelles, Onkelos, la grande Massore, les commentaires de Raschi, d'Abenesra, de Kimchi, etc.; les variantes des manuscrits orientaux et occidentaux, les différences du texte de Ben-Ascher et de Ben-Naphthali, recueil important pour la critique du texte hébreu. — 8° Mentionnons une dernière Bible rabbinique publiée à Varsovie par Lebenson, 12 petits in-f°, 1860-1868, qui renferme, outre le texte hébreu, les Targums, la grande et la petite Massore, les variantes de Ben-Ascher et de Ben Naphthali, et divers commentaires dus à des rabbins.

RABBONI. C'est le mot *rabbân* ou *rabbôn,* avec le suffixe *i;* plus simplement peut-être, d'après divers auteurs, une autre forme de *rabbi.* Voir ce mot. Dans le grec des Évangiles, ῥαββονί d'après le texte reçu, Vulgate : *rabboni;* ῥαββουνί ou ῥαββουνεί d'après de nombreux manuscrits. Ce titre apparaît deux fois seulement dans le Nouveau Testament. 1° Marc., X, 51, l'aveugle de Jéricho s'écrie : « *Rabboni,* que je voie. » 2° Joa., XX, 16, Marie Madeleine interpelle par ce même nom le Sauveur ressuscité, après l'avoir reconnu dans le jardin. Saint Jean traduit *rabboni* par διδάσκαλε. — Voir J. Dalman, *Die Worte Jesu,* in-8°, t. I, Leipzig, 1898, p. 279. L. FILLION.

RABBOTH (hébreu : *hâ-Rabbîṭ;* Septante : *Codex Vaticanus :* Δαβειρών; *Codex Alexandrinus :* Ῥαββώθ), ville de la tribu d'Issachar, mentionnée une seule fois dans la Bible, Jos., XIX, 20. Elle se trouve citée entre Anaharath, aujourd'hui très probablement *En-Na'urah,* sur la partie septentrionale du *Djébel Dâhy,* et Césion, appelée aussi Cédés, et representée sous ce dernier nom par *Tell Abû Qudéis,* au sud-est d'*El-Ledjdjûn.* Voir la carte d'Issachar, t. III, col. 1008. Mais ces deux points ne nous servent guère pour l'identification de Rabboth. Il faut descendre jusqu'au sud-est de *Djénîn* pour rencontrer un nom correspondant à celui-là. Ce nom est *Râbâ,* qui représente bien l'antique dénomination. Le village n'a aucune importance; on remarque, au nord-ouest, des citernes parmi des ruines. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 336; *Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1881-1883, t. II, p. 227-228; A. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Leipzig, 1896, p. 204. Cette identification est regardée au moins comme probable par les différents auteurs. *Rabbît* fut une des villes prises par Sésac du temps de Roboam. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 6e édit., 1904, p. 422. A. LEGENDRE.

RABDOMANCIE, divination au moyen de bâtons ou d'objets analogues. — Il en est question dans deux passages bibliques. Ezech., XXI, 26; Ose., IV, 12. D'après saint Jérôme, *In Ezech.,* VII, 21; *In Ose.,* I, 4, t. XXV, col. 206, 850, il y est en effet question de bélomancie et de rabdomancie, divination par les traits ou par les bâtons. Le *bârû* ou devin babylonien « levait le cèdre, » c'est-à-dire probablement un bâton de ce bois servant à ses présages. Cette verge divinatoire paraît désignée dans les textes par le mot *gis-šim.* Cf. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* Paris, 1903, p. 220, 228; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 236. Chez les Arabes nomades, le prêtre rendait des oracles pour indiquer ce qu'il y avait à faire, par exemple entreprendre la guerre ou y renoncer. La réponse était fournie au moyen de flèches ou de bâtons. Cf. Lagrange, *Études,* p. 218. Le bâton sémitique a quelque analogie avec le *lituus* de l'augure romain, bâton recourbé en crosse et servant à tracer des lignes idéales dans le ciel pour deviner l'avenir. Cf. Cicéron, *Divinat.,* I, 17; Tite Live, I, 18. Le bâton du *bârû* et celui de l'augure n'avaient qu'un pouvoir magique ou fictif. La rabdomancie à laquelle les prophètes font allusion n'était en réalité qu'un appel au sort. Le *Protévangile de Jacques,* 8, 9, imagine une scène de rabdomancie compliquée de surnaturel pour expliquer le choix de Joseph comme époux de Marie. Le Coran, III, 39, se réfère à ce récit. Voir DIVINATION, t. II, col. 1444. H. LESÊTRE.

RABSACÈS, hébreu : רַבְשָׁקֵה, *rabsaqêh;* Septante : Ῥαβσάκης, Ῥαψάκης. Ce mot n'est ni un nom propre comme l'avaient admis beaucoup de versions et d'interprètes anciens, ni un composé hébreu signifiant « grand échanson » formé de *rab,* « grand, chef », et *saqêh*

pour *masqêh*, « échanson », comme l'expliquaient jusqu'à maintenant les exégètes modernes (échanson, *masqêh*, et prince des échansons, *sar ham-masqîm* se trouvent dans Genèse, XL, I et 9) : c'est un titre assyrien d'officier de rang supérieur, bien que placé au-dessous du tartan ou *tur-ta-nu*, dans les textes cunéiformes comme dans la Bible, IV Reg., XVIII, 17; Is. XXXVI, 12. Ce titre paraît ainsi soit dans la liste des officiers assyriens, *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. XXXI, col. I, n. 5, l. 34, soit dans les listes chronologiques des éponymes (12e éponymie de *Ramman-nirar*, roi d'Assyrie, en 799), soit dans les annales relatant les guerres des monarques assyriens : c'est ainsi que Théglathphalasar, *The Cun. Inscrip. of West. Asia*, t. II, pl. LXVII, l. 66, mentionne l'envoi d'un *rab-sak* comme ambassadeur chargé de recevoir le tribut de Metenna ou Mathon, roi de Tyr. Le premier élément du mot signifie « grand, chef », et le second *sak-(u)*, synonyme de *rie-su* signifie « tête, chef, officier ». Dans la sommation envoyée à Ézéchias par Sennachérib retenu au siège de Lachis, c'est le *rab-sak* qui prend la parole, bien qu'il n'occupe dans la liste des officiers que le troisième rang; outre l'assyrien, il est représenté comme parlant l'araméen et l'hébreu : les envoyés d'Ezéchias le prient d'employer l'araméen pour ne pas décourager la population hiérosolymitaine qui l'écoute, mais il persiste à employer l'hébreu, et redouble d'insolence : il paraît même renseigné sur les réformes religieuses d'Ézéchias qui a fait partout supprimer les hauts-lieux et les autels érigés à Jéhovah pour ne laisser subsister que l'autel de Jérusalem : il semble avoir aussi connaissance des oracles d'Isaïe, VIII, 7, 8; X, 5, 6, lorsqu'il affirme que c'est sur l'ordre de Jéhovah que Sennachérib marche contre Jérusalem, IV (II) Reg., XVIII, 25. A la vérité il a pu dire ces choses de lui-même pour effrayer davantage les sujets d'Ezéchias. Les Juifs du temps de saint Jérôme, *In Is.*, XXXVI, t. XXIV, col. 380, prétendaient sur ces légers indices que c'était un fils d'Isaïe, transfuge et apostat. Voir Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Test.*, t. II, 1888, p. 3-4; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 23-24, 50; G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, 1879, t. II, p. 165. E. PANNIER.

RAB-SARIS (hébreu רב־סרים, *rab-sârîs*), dans Jer., Septante : Ῥαϐσαρις (Ναϐουσαρις); Vulgate : *Rabsaris*, dans Jer., XXXIX, 3, 13; *Rabsares*, dans IV Reg., XVIII, 17, dans Daniel, I, 3, 7, 8 [avec le second élément au pluriel *rab-sarisim*; Septante : ἀρχιευνοῦχος; Vulgate : *præpositus eunuchorum*, voir ASPHENEZ, t. I, col. 1124]), titre analogue à *rab-saces*, indiquant un emploi élevé à la cour des rois d'Assyrie ou de Babylone : l'hébreu le traite comme signifiant « grand eunuque » ou « chef des eunuques », et c'est le sens donné à ce mot par tous les anciens interprètes : mais on constate en différents passages que le terme d'eunuque perd souvent le sens étymologique pour garder la signification plus large d' « officier de la cour ». Voir EUNUQUE, t. II, col. 2044. — Les textes cunéiformes transcrivent ce titre en trois éléments *rubu sa riesu*; *riêsu* ou *rêsu* ayant le sens de « tête, chef, prince », l'appellation complète signifie « chef des princes », ce qui cadre avec le récit de Daniel où il a la garde des enfants « de race royale », Dan., I, 3, *resu* étant synonyme de *sak, saku*. *Rab-saris* est donc analogue au terme *rab-sacés*; mais la vocalisation est différente et, semble-t-il aussi, la fonction. Le titre se trouve dans une inscription du Musée Britannique 82-7-14, 3570, publiée par Pinches, *The Academy*, 25 juin 1892. On le trouve également dans une inscription bilingue, babylonienne et araméenne, attribuée à un *Nabu-šar-uṣṣur*, *limu* ou éponyme en 683; mais le titre ne se trouve que dans la partie araméenne, où il est transcrit exactement comme dans l'hébreu, רבסרס, tablette 81-2-4, 147. Berger, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1886, p. 201; *Corpus inscript. semiticarum*, t. I, fasc. I, p. 43-44. Jusqu'à présent, il ne s'est rencontré que rarement dans les textes cunéiformes; dans la Bible, il est mentionné plusieurs fois; pour un officier assyrien de Sennachérib, entre le *tartan* et le *rabsacés*; pour des officiers babyloniens, Sarsakim et Nabusezban, Jer., XXXIX, 3, 13; pour Asphenez, Babylonien chargé de l'éducation des jeunes Hébreux à la cour de Nabuchodonosor, Dan., I, 3. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 23; T. G. Pinches, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 191. E. PANNIER.

RACA, mot adressé au prochain pour l'insulter. — Ce mot se rattache à l'araméen *rêqâ'* et à l'hébreu *rêq*, qui signifient « vide, vain », et, d'après saint Jérôme, *In Matth.*, I, 5, t. XXVI, col. 37, équivalent ici à l'injure habituelle : « sans cervelle ». Les *rêqîm* sont souvent des « gens de rien ». Jud., IX, 4; XI, 3; II Reg., VI, 20. Notre-Seigneur renvoie au tribunal local celui qui s'irrite contre son frère, au tribunal suprême ou sanhédrin celui qui lui dit : « raca! » et à la géhenne du feu celui qui lui dit : « fou! » Matth., V, 22. Le mot « raca », d'après la gradation des peines, constitue donc une injure intermédiaire entre la simple colère et l'appellation de « fou ». La tête vide est en effet moins responsable que la tête folle, c'est-à-dire celle qui se sert de sa raison pour faire le mal. Fou est pris dans le sens d'impie. Cf. Ps. XIII, 1. Voir FOU, t. II, col. 2330. H. LESÈTRE.

RACHAL (hébreu : *Râkâl*; Septante : *Codex Alexandrinus* : Ῥαχήλ), ville de Juda, à laquelle David envoya de Siceleg une part du butin qu'il avait pris sur les Amalécites. I Reg., XXX, 29. Elle n'est mentionnée qu'en ce seul endroit de l'Écriture et est complètement inconnue. Cependant les Septante, en ajoutant plusieurs noms, placent ici une ville de Carmel. On suppose donc que, au lieu de בְּרָכָל, *be-Râkâl*, « à ceux qui étaient *à Râkâl*, » il faudrait lire : בְּכַרְמֶל, *be-Karmél*, τοῖς ἐν Καρμήλῳ, « à ceux qui étaient *à Carmel*. » Il s'agirait alors de la ville de ce nom, dont il est question Jos. XII, 22; XV, 55, et qui est représentée aujourd'hui par les ruines appelées *Khirbet Kermel*, à environ quinze kilomètres au sud d'Hébron. Voir CARMEL 1, t. II, col. 288. Cette hypothèse, acceptée par bon nombre d'exégètes, est plausible, malgré les obscurités du texte grec dans ce passage. A. LEGENDRE.

RACHAT (hébreu : *ge'ullâh*; Septante : λύτρον; Vulgate : *redemptio*), compensation fournie en échange de ce que l'on veut garder ou recouvrer. Le prix du rachat s'appelle *kofér*, Exod., XXI, 30, *pedûyyîm*, Num., III, 46, ou *pidyôn*, Num., III, 49, λύτρον, *pretium*. — Sur le rachat des esclaves, voir ESCLAVE, t. II, col. 1923. — Sur le rachat de certains délits, voir AMENDE, t. I, col. 476. — Le rachat pouvait porter sur les personnes, les animaux ou les choses.

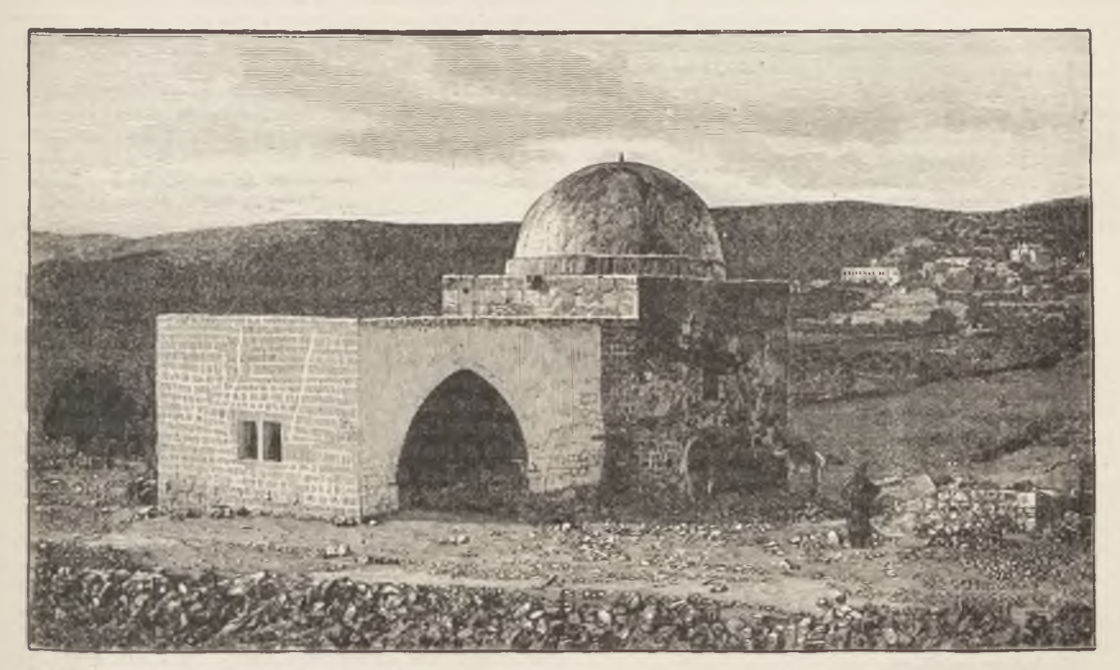
1° *Rachat des personnes*. — Tout fils premier-né appartenait au Seigneur et devait être racheté. Exod., XIII, 13; Num., III, 49, etc. Voir PREMIER-NÉ, col. 602. En dehors du premier-né, un Israélite quelconque, homme ou femme, pouvait se consacrer ou être consacré par vœu au Seigneur. La consécration par immolation effective, comme la comprit Jephté, Jud., XI, 31-39, était contraire à la Loi. D'autre part, ceux qui étaient consacrés par vœu ne pouvaient être employés au service du Temple, puisque ce service était réservé aux Lévites. Quelques uns donnaient suite à leur consécration en professant le nazaréat. Voir NAZARÉAT, t. IV,

col. 1515. Le plus grand nombre profitaient de la faculté de rachat accordée par la Loi. Ce rachat se faisait à prix d'argent et la somme variait selon l'âge et le sexe des personnes. On payait pour un homme de 20 à 60 ans, 50 sicles d'argent (175 francs, le sicle valant à peu près 3 fr. 50); pour une femme, 30 sicles (105 fr.); de 5 à 20 ans, pour un garçon, 20 sicles (70 fr.), et pour une fille, 10 sicles (35 fr.); d'un mois à cinq ans, pour un garçon, 5 sicles (17 fr. 50), et pour une fille, 3 sicles (10 fr. 50); au-dessus de 60 ans, pour un homme, 15 sicles (52 fr. 50), et pour une femme, 10 sicles (35 fr.). Suivant l'âge, les hommes payaient donc successivement 5, 20, 50, et 15 sicles, et les femmes, 3, 10, 30, et 10 sicles. Cette gradation n'est pas proportionnelle au travail qu'on peut fournir, puisque d'un mois à cinq ans l'enfant n'est capable de rien. Elle s'inspire de la prééminence de l'homme sur la femme et de celle de l'âge mûr sur l'enfance et la vieillesse. Ces prix n'étaient payés qu'une fois, le texte ne supposant aucune redevance périodique, à moins, sans nul doute, que le vœu n'ait été renouvelé, rendant ainsi possible de nouveaux rachats. Les pauvres ne pouvaient aisément payer les taxes, relativement élevées. La Loi s'en remettait alors à l'estimation du prêtre, qui fixait le prix du rachat proportionnellement aux moyens de l'intéressé. Lev., XXVIII, 3-8. — En aucun cas, l'on ne pouvait racheter les personnes frappées de *ḥêrêm*, c'est-à-dire vouées à l'anathème par Dieu ou ses représentants autorisés, et par conséquent condamnées à périr. Lev., XXVII, 28, 29. Voir ANATHÈME, t. I, col. 545-547.

2° *Rachat des animaux.* — Les premiers-nés des animaux domestiques, *behêmâh*, βουκολία, *pecora*, appartenaient au Seigneur. On immolait, sans pouvoir les racheter, ceux qui étaient admis dans les sacrifices, veaux, agneaux et chevreaux. Exod., XIII, 13; XXXIV, 19; Num., XVIII, 17. Si quelqu'un de ces animaux était impropre aux sacrifices à raison de quelque défaut, on ne le rachetait pas davantage, quoi qu'en pensent plusieurs auteurs, cf. De Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 139, 547; la Loi prescrivait de le manger comme on mange la gazelle ou le cerf, sans l'offrir en sacrifice à Jéhovah. Deut., XV, 21, 22. On devait racheter le premier-né de l'animal impur. Num., XVIII, 15. Par animal impur, il faut entendre ici le cheval, l'âne et le chameau, d'après Philon, *De prim. sacerdot.*, I, édit. Mangey, t, II, p. 391. Le rachat se taxait sur l'estimation du prêtre, avec majoration d'un cinquième. Lev., XXVII, 27. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, IV, IV, 4, la taxe était pratiquement fixée à un sicle et demi (5 fr. 25). Si l'animal n'était pas racheté, les prêtres le vendaient sur leur estimation. On obviait probablement à ce que l'Israélite ne fût pas amené, par avarice, à préférer l'abandon au rachat. Une règle spéciale concernait le rachat de l'âne; on pouvait donner à sa place un agneau, et, faute de rachat, on lui brisait la nuque. Exod., XIII, 13; XXXIV, 20. Cette exception s'inspirait de la grande utilité que procuraient les ânes dans un pays comme la Palestine, où ils constituaient à peu près la seule monture possible et où ils rendaient de si grands services. Voir ANE, t. I, col. 568. De plus, l'ânesse porte onze mois et la brebis seulement cinq. Il y avait donc grand intérêt à substituer un agneau à un ânon. Il n'est pas ici question des animaux sauvages que l'on pouvait cependant manger, comme le cerf, la gazelle, le chevreuil, l'antilope, etc., parce qu'il n'était pas au pouvoir de l'Israélite de discerner et de prendre leurs premiers-nés. Le porc est également passé sous silence, parcequ'il ne peut servir qu'à la nourriture, que cette nourriture était expressément prohibée et qu'en conséquence les Israélites n'élevaient pas ce genre d'animaux. On pouvait aussi offrir, en dehors des premiers-nés, un animal quelconque à Jéhovah. S'il était de ceux qui convenaient aux sacrifices, on n'avait le droit de le remplacer que par un équivalent. S'il n'était pas de nature à être offert, le prêtre en estimait le prix, et le propriétaire qui désirait le reprendre payait ce prix majoré d'un cinquième. Lev., XXVII, 12, 13. Cette majoration tendait sans doute à empêcher des retours trop fréquents sur la possession de ce qu'on avait voué.

3° *Rachat des choses.* — 1. *Champs.* La propriété qu'un Israélite, pressé par la pauvreté, cédait en tout ou en partie, pouvait être rachetée par son parent le plus proche, voir GÔËL, t. III, col. 260, ou par lui-même, quand il en retrouvait le moyen. En pareil cas, le taux du rachat se calculait d'après le nombre d'années qui devaient s'écouler avant l'année jubilaire, époque à laquelle chacun rentrait en possession de son patrimoine familial. Lev., XXV, 25-28. Voir JUBILAIRE (ANNÉE), t. III, col. 1752. — Un Israélite pouvait aussi consacrer à Jéhovah, par vœu, une partie de ses champs. Mais comme les propriétés étaient inaliénables, on n'en consacrait en réalité que les revenus jusqu'au prochain jubilé. La valeur du don se calculait à raison de 50 sicles d'argent par chômer de semence d'orge. En admettant la valeur du sicle à 2 fr. 50, celle du chomer à 388 litres 80, et le rendement moyen d'un chomer de semence à 20 chomer de récolte, on a chaque année 7 776 litres de grains pour 175 francs, soit 44 litres pour 1 franc. A l'époque d'Élisée, le bas prix de deux séah d'orge était d'un sicle, soit environ 26 litres pour 3 fr. 50 ou 7 litres et demi pour 1 franc. IV Reg., VII, 1. Le prix fixé par la loi concernant les vœux était donc extraordinairement faible, ce qui devait à la fois faciliter la vente des grains ainsi consacrés et éviter aux prêtres la tentation de s'enrichir à l'aide de pareils vœux. Celui qui voulait racheter son champ payait donc la redevance indiquée par chomer de semence pour chaque année, c'est-à-dire, si l'on était alors à l'année jubilaire, pour le temps qui devait s'écouler jusqu'à la suivante année jubilaire, soit pour 43 ans, en défalquant les années sabbatiques, ou autrement selon le nombre d'années qui restaient avant le prochain jubilé. De la teneur du texte et de la faiblesse de l'évaluation en argent, il ressort en effet avec évidence que le prix indiqué devait être annuel. Lev., XXVII, 16-18. Pour racheter son champ voué au Seigneur, l'Israélite payait donc la redevance, mais avec une majoration d'un cinquième. Si l'Israélite ne payait pas le prix du rachat et que le prêtre fût obligé en conséquence de vendre le champ à un autre, le champ ne revenait plus au premier propriétaire l'année du jubilé, mais il restait à Jéhovah et passait dans le domaine du prêtre. Lev., XXVII, 20, 21. Cette clause devait faire réfléchir celui qui hésitait à payer ses redevances votives; il y allait pour toujours de son bien patrimonial. Enfin, celui qui avait acheté un champ à son frère pauvre pouvait aussi consacrer ce champ à Jéhovah. Mais, en pareil cas, le champ revenait toujours au propriétaire primitif l'année du jubilé, et, pour que le vœu ne restât pas sans exécution assurée, celui qui l'avait fait payait sur le champ le prix total du rachat, suivant le nombre d'années qui restaient jusqu'au jubilé. Lev., XXVII, 22-25. — 2. *Maisons.* Celui qui vendait une maison entourée de murs conservait le droit de rachat pendant toute une année. Ce temps révolu, la maison appartenait au nouvel acquéreur à titre définitif, et ne revenait pas au propriétaire primitif à l'époque du jubilé. Cette mesure ne troublait pas l'ordre des patrimoines, parce que les habitants des villes murées ne vivaient pas sur le domaine familial. Les maisons des villages non entourés de murs suivaient au contraire le sort des champs environnants et revenaient au propriétaire primitif à l'époque du jubilé; aussi, n'était-il pas besoin d'accorder à ce dernier toute une année de réflexion

avant qu'il prit sa résolution définitive. Par exception, les lévites avaient sur leur maison un droit de rachat perpétuel, et celles-ci leur revenaient toujours à l'époque du jubilé. Cette disposition s'explique par le fait que les lévites n'avaient que des propriétés assez restreintes, mais les possédaient à perpétuité. Lev., XXV, 29-34. — On pouvait aussi consacrer par vœu sa maison à Jéhovah. Les prêtres en fixaient la valeur par une estimation à laquelle on devait s'en tenir. Si celui qui avait consacré sa maison voulait la racheter, il en payait le prix fixé avec une majoration d'un cinquième. Lev., XXVII, 14, 15. — 3. *Dîmes*. Il était permis de racheter une partie de la dîme prélevée sur les céréales ou sur les fruits, à condition d'en majorer le prix d'un cinquième. Lev., XXVII, 31. Le rachat évitait les frais de transport; sans la majoration, il eût constitué un avantage pour le cultivateur exonéré de ces frais, et un dommage pour les prêtres qui eussent eu à se les imposer. Ces majorations indiquaient en outre qu'il fallait savoir consentir un sacrifice pécuniaire, quand on ne voulait pas faire à Dieu l'abandon définitif de ce qu'on lui avait consacré. H. LESÊTRE.



211. — Tombeau de Rachel. D'après une photographie.

RACHEL (hébreu : *Râḥêl*, « brebis »; Septante : Ῥαχήλ), fille de Laban et femme de Jacob. — Quand Jacob arriva en Mésopotamie, où il devait demander en mariage l'une des filles de son oncle Laban, il rencontra auprès d'un puits les bergers de ce dernier. Il s'entretenait avec eux, quand ceux-ci lui signalèrent l'approche de Rachel, qui amenait au puits les brebis de son père. Jacob abreuva les brebis de la jeune fille, l'embrassa ensuite et se fit connaître à elle. Rachel se hâta d'aller annoncer à Laban la présence de son neveu. Jacob, bien accueilli par son oncle, se mit à son service, à condition qu'au bout de sept ans il aurait le droit d'épouser Rachel qu'il aimait. Ce temps écoulé, Laban substitua son aînée, Lia, à Rachel que Jacob avait compté obtenir. Celui-ci put cependant épouser cette dernière au bout de quelques jours, à condition de s'engager à servir encore sept années. Lia eut successivement quatre fils. Rachel, qui demeurait stérile, donna à Jacob sa servante Bala, qui eut deux fils. De son côté, Lia donna sa servante, Zelpha, qui eut deux fils, et elle-même en eut deux autres. Alors seulement, Rachel connut les joies de la maternité et enfanta un fils qu'elle appela Joseph, en souhaitant que Dieu lui accordât un autre fils. Quand Jacob se fût enrichi au service de Laban, qui se montrait peu bienveillant à son égard, il proposa à Lia et à Rachel de retourner en Chanaan. Celles-ci acceptèrent, et l'on se prépara au départ à l'insu de Laban, occupé à la tonte de ses brebis. Rachel déroba même les théraphim de son père. Laban les atteignit cependant dix jours après, et se plaignit, entre autres choses, qu'on lui eût emporté ses théraphim. Jacob ignorait ce détail; il dit à son oncle de fouiller les tentes. Rachel cacha alors les objets réclamés dans la selle de son chameau et s'assit dessus, en prétextant une indisposition pour ne pas se lever. Laban ne trouva donc rien, et Jacob put en conscience protester contre une perquisition injurieuse pour lui. Rachel s'était jouée de son père, en lui dérobant des objets auxquels il attachait un grand prix et en le trompant pour l'empêcher de les retrouver. Mais il faut avouer que Laban s'était rendu coupable d'une injure bien autrement grave envers sa fille, quand il lui avait frauduleusement substitué Lia, au lieu de l'accorder elle-même à Jacob, ainsi que le réclamait la justice. Gen., XXIX, 9-XXX, 24; XXXI, 4-44. Quand Jacob fut arrivé dans le pays de Chanaan, il se dirigea du côté de Mambré, pour y retrouver son père Isaac. Parti de Béthel, il était à une certaine distance d'Éphrata, voir PRINTEMPS, col. 677, quand Rachel fut prise des douleurs de l'enfantement. La sage-femme l'encouragea en lui annonçant la naissance d'un fils. Rachel se mourait; elle donna à son fils le nom de Benoni, « fils de ma douleur », que Jacob changea en celui de Benjamin, « fils de la droite ». Rachel expira à cet endroit, près de Bethléhem. Jacob éleva sur sa tombe un monument qui se voyait encore à l'époque où ce passage de la Genèse fut écrit. Gen., XXXV, 16-20. Le monument actuel de Rachel est « un joli ouély carré surmonté d'un dôme (fig. 211) qui date seulement de 1679, avec une allonge à l'est construite par

sir Moses Montefiore. Le tombeau est dans l'intérieur de l'édifice. C'est un monument en forme de double plan incliné, comme un de nos toits; sa hauteur est de trois à quatre mètres; sa surface est recouverte d'arabesques en stuc. Mais si le monument est moderne, sa position répond parfaitement au texte de la Genèse. Le tombeau y est mentionné comme existant au temps de Moïse. Sept cents ans plus tard, Samuel l'indique à Saül. I Reg., x, 2. Saint Jérôme le cite plusieurs fois. *Epist.* CVIII, 10, t. XXII, col. 884; *Adv. Jovin.*, I, 19, t. XXIII, col. 237. Arculphe (II, 7) le décrit au VII[e] siècle comme surmonté d'une pyramide, et il mentionne une stèle érigée par Jacob. Édrisi, géographe arabe du XII[e] siècle, dit que sur ce tombeau sont douze pierres placées debout en mémoire des douze tribus. Ainsi, par suite d'une tradition constante, juifs, chrétiens et musulmans saluent en ce lieu la sépulture de la gracieuse épouse de Jacob. » Chauvet-Isambert, *Syrie, Palestine,* Paris, 1890, p. 349; cf. Josèphe, *Ant. jud.*, I, XXI, 3; Socin-Benzinger, *Palästina und Syrien,* Leipzig, 1891, p. 123; Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1894, t. I, p. 389. — Rachel était l'épouse de prédilection de Jacob; de là le grand amour qu'il porta toujours aux deux fils qu'il tenait d'elle, Joseph et Benjamin. Aussi, dans le souvenir des Israélites, Rachel prenait-elle le pas sur sa sœur Lia. Ruth, IV, 11. — On lit dans Jérémie, XXXI, 15 :

> Une voix a été entendue à Rama,
> Des lamentations et des pleurs amers :
> Rachel pleurant ses enfants,
> Elle refuse d'être consolée
> Parce que ses enfants ne sont plus.

Le prophète fait allusion à l'exil d'Israël. Du haut de la colline de Rama, d'où l'on domine le pays d'Éphraïm, Rachel, mère de Joseph et par conséquent aïeule d'Éphraïm et de Manassé, est représentée comme pleurant ses enfants disparus. Saint Matthieu, II, 17, 18, applique ces paroles au massacre des innocents, sur le territoire de l'ancienne tribu de Benjamin, second fils de Rachel. H. LESÊTRE.

RACINE (hébreu et chaldéen : *šorèš;* Septante : ῥίζα; Vulgate : *radix*), organe au moyen duquel la plante puise dans le sol l'humidité et les éléments nécessaires à sa nutrition.

I. *Au sens propre.* — La plante ne peut pas végéter si ses racines ne trouvent pas l'humidité indispensable. Matth., XIII, 6; Marc., IV, 6. Desséché jusqu'à la racine, l'arbre meurt. Marc., XI, 20. Si, avant qu'il soit mort, ses racines rencontrent l'eau, il peut revivre. Job, XIV, 8. Pour le faire périr sûrement, on coupe sa racine avec la cognée. Matth., III, 10. Il y a des racines qui possèdent des propriétés nutritives ou médicinales; la connaissance de ces propriétés a été attribuée à Salomon. Sap., VII, 20. Il fallait être réduit à une bien grande misère pour se nourrir de la racine du genêt. Job, XXX, 4; voir GENÊT, t. III, col. 185.

2° *Au sens figuré.* — Les écrivains sacrés donnent le nom de racine à tout ce qui, dans un être quelconque, remplit un rôle analogue à celui de la racine dans la plante. — 1. Israël est comme une vigne plantée par le Seigneur dans la terre de Chanaan; il y a enfoncé et étendu ses racines, c'est-à-dire il y a fixé sa vie matérielle et sa vie nationale et il y a prospéré. Ps. LXXX (LXXIX), 10; Ezech., XVII, 6, 7, 9. Pour lui faire place, Dieu a détruit les racines de l'Amorrhéen. Am., II, 9. La racine d'Éphraïm a été complètement desséchée. Ose., IX, 16. Juda, à son tour, sera transporté ailleurs, mais ce qui en reviendra poussera des racines dessous et des fruits dessus, c'est-à-dire prospérera de nouveau. IV Reg., XIX, 30; Is., XXXVII, 31. Le peuple juif, héritier des anciennes promesses, a été la racine sur laquelle a vécu ensuite le peuple converti de la gentilité. Rom., XI, 16-18. Autrefois, Assur plongeait ses racines dans les eaux abondantes, il était prospère et puissant. Ezech., XXXI, 7. — 2. Le juste, béni de Dieu, a ses racines arrosées par les eaux. Job, XXIX, 19; Jer., XVII, 8. Sa racine ne sera pas ébranlée et elle donne son fruit. Prov., XII, 3, 12. — 3. L'impie lui aussi étend ses racines. Job, V, 3; Jer., XII, 2. Mais ces racines sont semblables à la pourriture, Is., V, 24; elles s'entrelacent entre les pierres, Job, VIII, 17; Eccli., XL, 15; se dessèchent, Job, XVIII, 16; n'ont pas de profondeur. Sap., IV, 3. Le Seigneur les arrache, Eccli., X, 18, et les fils des méchants ne poussent pas de racines. Eccli., XXIII, 35. Le jour du Seigneur ne laissera aux impies ni racines ni rameaux. Mal., IV, 1. Toutes ces images signifient que la prospérité du méchant ne peut être qu'éphémère. — 4. A une racine sont comparés ceux qui donnent naissance à une postérité. La racine de Jessé a produit un rejeton qui est le Christ. Is., XI, 1; Rom., XV, 12; Apoc., V, 5; XXII, 16. Voir t. III, fig. 185, col. 937. Des successeurs d'Alexandre sortit une racine d'iniquité, Antiochus Épiphane. I Mach., I, 11; cf. Dan., XI, 7. Nabuchodonosor fut puni, mais Dieu lui laissa sa souche avec ses racines, Dan., IV, 12, 20, 23, c'est-à-dire la possibilité de recouvrer sa royauté. — 5. Certaines causes sont comme la racine des effets qu'elles produisent. A qui a été révélée la racine de la sagesse? Eccli., I, 6. Cette racine ne périt pas, Sap., III, 15, et elle s'est répandue au milieu du peuple élu. Eccli., XXIV, 13. La connaissance de Dieu est la racine de l'immortalité. Sap., XV, 3. La racine d'un procès est le motif de condamnation. Job, XIX, 28. La cupidité est la racine de tous les maux. I Tim., VI, 10. Il y a une racine produisant le poison et l'absinthe, Deut., XXIX, 18, et une racine d'amertume. Heb., XII, 15. Sous ces images sont signalés aux Israélites et aux chrétiens les péchés et les vices qui attirent le malheur et sèment la discorde. Les âmes faibles, succombant aisément à la tentation, ne permettent pas à la parole de Dieu de prendre racine en elles. Matth., XIII, 21; Marc., IV, 17; Luc., VIII, 13. — 6. Par analogie, on donne le nom de racine à ce qui occupe la partie inférieure d'une chose et lui sert de soutien. Il est question de la racine des pieds, Job, XIII, 27, de la racine de la mer, Job, XXXVI, 30, de la racine d'un lieu, Gen., XXXV, 8, et surtout de la racine des montagnes, Exod., XIX, 17; XXIV, 4; XXXII, 19; Deut., III, 17; IV, 11, 49; I Reg., XXV, 20, de celle de l'Hermon. Jos., XI, 3. Israël restauré poussera ses racines comme le Liban. Ose., XIV, 6. Les mineurs ébranlent les montagnes dans leurs racines. Job, XXVIII, 9. H. LESÊTRE.

RADDAÏ (hébreu : *Raddaï;* Septante : Ῥαδδαί, dans le *Codex Alexandrinus; Vaticanus :* Ζαδδαί [Ζαδδαΐ], un des frères de David, le cinquième des fils de Jessé. I Par., IV, 14. Il n'est nommé que dans ce seul passage de l'Écriture.

RAFRAICHISSEMENT (hébreu : *meqêrâh,* de *qârar,* « être froid », Jud., III, 20, non rendu par les versions), soulagement contre la grande chaleur. — 1° On prenait le frais dans une chambre haute, Jud., III, 20, sous un péristyle. II Mach., IV, 46, etc. La rosée rafraîchit les ardeurs du vent d'Orient. Eccli., XVIII, 16. En enfer, le mauvais riche demande que Lazare lui vienne rafraîchir la langue. Luc., XVI, 24. — 2° Au sens figuré, le rafraîchissement désigne un bien moral analogue au bien physique que produit la fraîcheur quand il fait grand chaud. Saint Pierre appelle temps de rafraîchissement, ἀναψύξεως, *refrigerii,* celui où les Juifs convertis consentiront à recevoir la grâce de Jésus-Christ. Act., III, 20. Notre Seigneur prédit qu'à la fin des temps, l'iniquité croissant, la foi d'un grand

nombre se refroidira. Matth., XXIV, 12. Ici le rafraîchissement devient excessif en une chose qui ne le comporte pas; en conséquence, il constitue un malheur. — 3° La Vulgate emploie plusieurs fois les mots *refrigerium, refrigero,* là où il est question de repos, Exod., XXIII, 12; Ps. XXXIX (XXXVIII), 14; Prov., XXIX, 17; Sap., IV, 7; Jer., XLVII, 6; Rom., XVI, 32; de soulagement, Eccli., XXXI, 25; Is., XXVIII, 12; de remède, Sap., II, 1; de consolation, Eccli., III, 7; de réconfort, II Tim., I, 16, ou d'abondance. Ps. LXVI (LXV), 12. — 4° L'Église a retenu le mot de *refrigerium,* « rafraîchissement », comme désignant l'état qu'elle désire voir succéder à l'expiation douloureuse pour les âmes de ses défunts. *Canon Missæ.* H. LESÊTRE.

RAGAÜ, nom d'un des ancêtres de Notre-Seigneur et d'une localité de Médée.

1. RAGAÜ (grec : Ῥαγαῦ), fils de Phaleg, un des ancêtres de Notre-Seigneur en saint Luc, III, 35. Son nom est écrit Reü dans la Genèse, XI, 18, etc. La différence d'orthographe provient de ce qu'il y a un ע, *aïn,* dans la forme hébraïque du nom. La Vulgate n'a pas rendu cette lettre dans la Genèse, tandis que le texte grec de saint Luc l'a transcrit par un γ, d'où est venu le *g* dans la forme latine du nom Ragaü.

2. RAGAÜ (Septante : Ῥαγαῦ), grande plaine (ἐν τῷ πεδίῳ τῷ μεγάλῳ), où Nabuchodonosor vainquit Arphaxad le Mède. Elle est mentionnée seulement dans le livre de Judith, I, 5 (texte grec), comme étant située sur les confins de Ragaü (dans la Vulgate, I, 6, *in campo magno qui appellatur Ragau circa Euphraten et Tigrim*). Au ꝟ. 15 du texte grec, il est dit que Nabuchodonosor prit Arphaxad et le perça de traits ἐν τοῖς ὄρεσι Ῥαγαῦ, *in montibus Ragau,* ce qui peut s'entendre des plateaux élevés de la Médie où est situé Rages. « La campagne de Ragaü, dit Calmet, est apparemment celle qui est aux environs de la ville de *Ragæ* ou Ragès. Ce fut dans ces plaines, au pays de Médie, qu'Arphaxad fut entièrement défait. Il avait déjà souffert divers échecs sur le Tigre et sur l'Euphrate. » *Comment. litt. sur Judith,* 1722, p. 371. — Au lieu de Ragaü, le syriaque porte Dura, nom connu par Daniel, III, 1. Les noms propres sont tellement altérés dans le livre de Judith et le passage relatif à Ragaü est si différent dans le texte grec et le texte latin qu'il est bien difficile de résoudre le problème soulevé par Judith, I, 6 (latin), 5-6, 13-16 (grec). La Vulgate, I, 6, dit que Ragaü est « près de l'Euphrate, du Tigre et du Jadason, dans la plaine d'Érioch, roi des Éliciens. » Éliciens doit se lire Élyméens ou Mèdes, comme le porte le texte grec. Voir ÉLICIENS, t. II, col. 1670. Le Jadason est l'Ulaï, d'après le syriaque. Voir JADASON, t. III, col. 1103. Si Ragaü est Ragès, les indications géographiques données par la Vulgate sont très vagues et imprécises. Le texte paraît ici visiblement altéré dans les noms propres.

RAGE, maladie virulente qui atteint surtout le chien, et, à sa dernière période, le rend furieux et le porte à mordre l'homme ou d'autres animaux, auxquels se communique le funeste virus. Les chiens de Palestine ne sont pas exempts de cette maladie, bien qu'elle les atteigne moins fréquemment qu'ailleurs. — Gesenius, *Thesaurus,* p. 774, pense que le participe *mitlahelêah* vient du verbe *lâhah,* « avoir grand soif », et signifie « enragé », Prov., XXVI, 18 : « Comme un enragé qui lance des traits enflammés, des flèches et la mort, ainsi celui qui trompe son prochain » pour plaisanter. Septante : ἰώμενοι, tiré peut-être de ἰός, « trait » et « venin »; Vulgate : *noxius,* « funeste ». L'idée d'enragé pourrait être appelée par le verset précédent, où il est parlé de chien pris par les oreilles. Rosenmüller, *Proverbia,* Leipzig, 1829, p. 637, et d'autres préfèrent rattacher le mot à l'arabe *lâ'âh,* « jouer » : « Celui qui joue à lancer des traits, etc. » Ce sens fournirait, semble-t-il, une pensée plus en harmonie avec le parallélisme. Cependant on s'en tient plus généralement à l'étymologie hébraïque. Buhl, Gesenius' *Handw.,* p. 403, traduit le mot par « stupide, imprévoyant ». — D'après la Mischna, *Yoma,* f. 84. 29, quand un homme avait été mordu par un chien enragé, on lui donnait à manger le foie de ce chien. H. LESÊTRE.

RAGÈS, ville de Médie, appelée habituellement Ῥαγαί, par les anciens auteurs classiques, et aussi Tob., IX, 2, 5, dans le *Codex Sinaiticus;* Ῥαγαία par Ptolémée; *Râghâ* dans l'ancien persan; Ῥάγοι dans l'édition romaine des Septante. Tob., I, 14; IV, 1, 20; V, 5, etc. (fig. 212).

1° *Situation géographique.* — Ragès était située dans la Médie orientale (voir la carte, t. IV, col. 916), du côté de la Parthie, au pied de la chaîne de l'Elbourz, à dix jours de marche d'Ecbatane, à une journée des célèbres *Pylæ Caspiæ,* cf. Arrien, *De expedit. Alexandri,* III, XX, 2, ce qui lui donnait une grande importance stratégique; dans la province nommée d'après elle *Rhagiana,* Ptolémée, VI, II, 6, ou *Rhagæ,* Diodore de Sicile, XIX, 44. D'après le livre de Tobie, où cette ville est mentionnée fréquemment, elle était le séjour d'un grand nombre de Juifs déportés par Salmanasar, en particulier de Gabélus (t. III, col. 11-29), auquel Tobie l'ancien avait prêté dix talents d'argent. Cf. Tob., I, 16; IV, 21; V, 8, 14; IX, 3, 6. La Vulgate nomme Ragès deux autres fois, III, 7, et VI, 6, mais évidemment par une erreur des copistes, comme la demeure de Raguël. Tob., VI, 6. Elle fait partir l'ange Raphaël de Ragès, où demeurait Raguël, pour aller à Ragès, où il s'était chargé de réclamer à Gabélus l'argent dû par celui-ci à Tobie père. Il y a là une contradiction manifeste. Pour la faire disparaître, quelques auteurs ont supposé faussement qu'il existait en Médie deux villes distinctes, portant le nom de Ragès. Cf. O. Fritzsche, *Die Bücher Tobi und Judith erklärt,* Leipzig, 1853, p. 52. Le texte grec porte exactement dans ces deux passages « Ecbatane » au lieu de Ragès. Voir ECBATANE, t. II, col. 1530. Cf. H. Reusch, *Das Buch Tobias übersetzt und erklärt,* Fribourg-en-Brisgau, 1857, p. 29; Gutberlet, *Das Buch Tobias,* in-8°, Munster, 1877, p. 117-119, 210.

2° *Histoire et description de Ragès.* — L'histoire de la ville de Ragès est peu connue, surtout dans ses débuts. D'après la légende persane, la cité aurait été bâtie à une époque extrêmement reculée. En fait, le Zend-Avesta, *Vendidad,* ch. I, la mentionne comme une ville d'une haute antiquité. Il est certain qu'elle fut un des centres les plus anciens de la civilisation dans l'Iran. Darius fils d'Hystaspe (521-485 avant J.-C.) nomme deux fois dans son inscription de Béhistoûn, col. II, par. 13, lignes 71-72, le pays de *Râghâ,* qui ne diffère certainement pas de celui de Ragès. Il dit y avoir battu et fait prisonnier le rebelle Mède Phraorte, qui s'y était réfugié. Voir J. Ménant, *Le syllabaire assyrien,* in-4°, Paris, 1869, p. 125; J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes,* in-8°, Paris, 1879, p. 512-513. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que le livre de Tobie place à Ragès les Juifs déportés sous le règne de Salmanasar. En effet, IV Reg., XVII, 6; XVIII, 11, ce roi avait exilé des Israélites dans les villes mèdes. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 561-568. Arrien, *De expedit. Alex.,* III, XX, 2, fait mention de Ragès, à l'occasion d'Alexandre le Grand, qui y séjourna pendant cinq jours en 331, lorsqu'il poursuivait Darius Codoman. Tombée en ruines, peut-être à la suite d'un tremblement de terre, elle fut reconstruite par Séleucus Ier Nicator (358-280 avant J.-C.), qui lui

donna le nom d'Europos. Strabon, XI, XIII, 6. Elle eut beaucoup à souffrir pendant les guerres des Parthes. Arsacès la restaura à son tour et la nomma Arsacia. Strabon, *ibid.* Elle servit de résidence d'été à ses successeurs. Les Arabes la conquirent aussi, l'an 642 de notre ère.

L'ancienne dénomination survécut à toutes ces péripéties et à tous ces désastres; c'est ainsi que, jusqu'au Xe siècle, Ragès est citée comme une ville considérable encore, sous le nom de *Raï* ou *Reï,* par les historiens persans et arabes. En 763, elle avait donné le jour au célèbre Haroûn al-Raschid. Elle fut détruite pour la troisième fois par les Mongols, en 1220. En 1427, elle portait encore le titre de capitale; puis elle disparut peu à peu. Ses ruines, d'une immense étendue, sont situées à environ 13 kilomètres au sud-est de Téhéran; on leur donne toujours le nom de *Reï.* Elles ne consistent plus actuellement qu' « en une masse de murs croulants, en excavations, en aqueducs brisés, avec très peu de signes de vie parmi la poussière des âges; la désolation règne partout. » Jackson, *Persia,* p. 428. Néanmoins les remparts, très épais, sont encore assez bien marqués et flanqués de tours nombreuses. C'est celui du sud qui est le mieux conservé. Le monticule de débris qui se dresse à l'angle nord-est représente l'ancienne citadelle. En quelques endroits, les murs ont encore 50 pieds de haut; les briques dont ils se composent sont parfois très larges (44 centimètres sur 18). La plupart des matériaux qui avaient servi à construire la ville consistaient également en briques cuites ou simplement séchées au soleil; il n'est donc pas étonnant que presque tout se soit écroulé. L'état des ruines montre que la ville formait une sorte de triangle très accentué. Partout, dans l'enceinte, on trouve des fragments épars de poterie plus ou moins fine. En contemplant ces restes grandioses, on comprend qu'Isidore de Charax, *Stathmi parthici,* 7, dans les *Geographi græci minores,* édit. Didot, t. I, p. 251, ait appelé Ragès « la plus grande ville de la Médie. » Clavijo, ambassadeur d'Espagne à la cour de Tamerlan, en 1404, l'a décrite comme une cité toute en ruines. Cf. Curzon, *Persia,* t. I, p. 349.



212. — Réï, l'ancienne Ragès. Tours d'Abdul Azim. D'après W. Jackson, *Persia past and present,* p. 428.

3° *Bibliographie.* — W. Ouseley, *Travels in various countries of the East,* t. III, p. 116-117, 174-179; Ker Porter, *Travels in Georgia, Persia,* etc., Londres, 1820-1822, t. I, p. 356-364; L. Dubeux, *La Perse,* in-8°, Paris, 1841, p. 15; Karl Ritter, *Erdkunde,* t. VIII, p. 395 398; C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse et des contrées adjacentes,* in-4°, Paris, 1861, p. 273-280, 516-518; G. Rawlinson, *The five great Monarchies of the eastern World,* in-8°, 2e édit., Londres, 1870, t. II, p. 272-273; G. H. Curzon, *Persia,* 2 vol. in-8°, Londres 1892, t. I, p. 345-352; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* in-12, 5e édit., t. IV, Paris, 1902, p. 572-576; Dieulafoy, *La Perse,* p. 136 et 722; A. V. William Jackson, *Persia past and present,* in-8°, New-York, 1906, p. 428-441. L. FILLION.

RAGUEL, nom du beau-père de Moïse et du père de Sara qui épousa Tobie le fils.

1. RAGUEL (hébreu : *Re'û'êl,* « ami de Dieu »; Septante : Ῥαγουήλ), prince madianite, qui donna à

Moïse sa fille Séphora. Exod., II, 21. Il eut pour fils Hobab, d'après Num., X, 29. Voir HOBAB, t. III, col. 725. Dans l'Exode, II, 18, il est nommé comme le père des sept filles qui gardaient les troupeaux dans le désert du Sinaï et dont Moïse prit la défense contre les bergers qui les empêchaient d'abreuver leurs brebis. L'une de ces sept filles était Séphora qui devint la femme de Moïse. Or, Exod., III, 1; IV, 18, le nom du beau-père de Moïse est Jethro et non Raguël. Cf. Exod., XVIII, 1, 5, 12. Raguël et Jethro doivent donc être la même personne, quoique nous ignorions pourquoi elle est désignée sous deux noms différents et que les diverses hypothèses émises à ce sujet offrent toutes des difficultés. Voir JÉTHRO, t. III, col. 1521.

2. RAGUEL (Ῥαγουήλ, nom identique à l'hébreu *Re'û'êl*), pieux Israélite de la tribu de Nephthali, Tob., VI, 11; cf. I, 1; VII, 3-4, qui joue un rôle important dans le livre de Tobie. Sa femme se nommait Anne ou Edna. Voir ANNE 3, t. I, col. 629. Il avait pour fille unique Sara, si cruellement éprouvée par le démon. Voir SARA 2. Il était apparenté à Tobie l'ancien, Tob., VI, 11, qu'il désigne tour à tour comme son cousin (Septante, ἀνεψιός; Vulgate, *consobrinus*), Tob., VII, 2, et comme son frère dans le sens large, Tob., VII, 4 (deux fois son frère, d'après le *Cod. Sinaitic.*). Il était domicilié non pas à Rages, comme le dit inexactement la Vulgate, Tob., III, 7, par suite d'une erreur des copistes, mais à Ecbatane. Voir RAGÈS, col. 930. Il offrit l'hospitalité au jeune Tobie et à l'ange Raphaël, son compagnon, lorsqu'ils se présentèrent chez lui, au cours de leur long voyage. Tob., VII, 1-9. Le jeune homme ne l'accepta qu'à la condition que son cousin lui accorderait la main de sa fille. Raguël donna son consentement, mais avec une très vive angoisse, car il craignait que Tobie n'éprouvât le sort des sept premiers maris de Sara. Malgré les encouragements de Raphaël, il était si peu rassuré, que le lendemain des noces, dès l'aurore, il fit creuser une fosse par ses serviteurs pour enterrer secrètement son gendre. C'est avec une grande reconnaissance envers Dieu qu'il apprit que ses craintes n'étaient pas fondées. Tob., VII, 10-VIII, 20. Il donna la moitié de sa fortune aux jeunes époux, et les retint auprès de lui tandis que l'ange Raphaël allait à Ragès, pour recouvrer l'argent prêté à Gabélus par Tobie l'ancien, Tob., VIII, 21-IX, 6. Raguël aurait ensuite voulu garder perpétuellement son gendre et sa fille à Ecbatane; mais il ne put refuser de les laisser partir, lorsque le jeune Tobie lui eut décrit, en termes pathétiques, l'anxiété de ses propres parents à son sujet. Tob., X, 8-13. Après leur départ, il n'est plus question de lui. L. FILLION.

RAHAB, nom, dans la Vulgate, d'une femme de Jéricho et surnom de l'Égypte, mais dans le texte hébreu l'orthographe des deux mots est différente, רָחָב et רַהַב, *Râḥâb* et *Rahab*.

1. RAHAB (hébreu: *Râḥâb*; Septante: Ῥαάβ, de même Heb., XI, 31, et Jac., II, 25; Ῥαχάβ dans Matth., I, 5, où la lettre *ḥ*, le *cheth* hébreu, a été conservée), femme de Jéricho, qui reçut chez elle et sauva les deux espions israélites envoyés dans cette ville par Josué, qui voulait connaître sa situation stratégique avant de l'attaquer. Jos., II, 1-21. Les deux étrangers furent bientôt reconnus et dénoncés au roi, qui fit porter à Rahab l'ordre de les lui livrer. Elle les cacha au contraire sous des tiges de lin, qu'elle faisait alors sécher sur le toit plat de sa maison, et fit croire à ceux qui les cherchaient qu'ils avaient quitté la ville depuis peu d'instants. Après le départ des messagers royaux, elle rejoignit ses hôtes, leur annonça ce qui venait de se passer et leur communiqua un plan de fuite très habile. Elle leur fournit aussi des informations importantes sur la situation intérieure de Jéricho, dont les habitants étaient livrés au découragement et à l'effroi, depuis qu'ils avaient eu connaissance des prodiges éclatants qui avaient accompagné la marche triomphale des Hébreux après leur sortie d'Égypte. Ne doutant pas que ceux-ci ne s'emparassent bientôt de la ville, elle demanda aux deux explorateurs la vie sauve pour elle-même et ses proches parents, lorsque leur peuple se serait rendu maître de Jéricho. Ils firent cette promesse sans hésiter, et il fut convenu que son père, sa mère, ses frères et ses sœurs se réuniraient dans sa maison au moment de l'approche des Israélites, et qu'elle suspendrait une corde écarlate à sa fenêtre, du côté de la campagne, pour la rendre très visible aux assaillants. Elle aida ensuite les espions à s'échapper le long du rempart, sur lequel sa demeure était bâtie, et ils purent rejoindre leur camp sans obstacle. Josué ne manqua pas de tenir la promesse faite par ses envoyés. Jos., VI, 22-25. Le narrateur termine son récit en disant que Rahab et ses proches « habitèrent dans Israël jusqu'au jour présent. » Sur tout ce passage, voir F. Keil, *Josue*, 2e édit., 1874, p. 19-24, 50-52.

Dès la première mention que le récit sacré fait de Rahab, il ajoute à son nom l'épithète de *zônâh* (Septante, πόρνη, Vulgate, *meretrix*), qui marque sa triste condition morale à l'époque de l'incident qui l'a rendue célèbre. D'assez bonne heure, quelques écrivains juifs essayèrent de réhabiliter sous ce rapport celle qu'ils regardaient justement comme la bienfaitrice de leurs ancêtres. Ils firent donc de Rahab, non pas une femme de mauvaise vie, mais une hôtelière, chez laquelle les deux espions israélites seraient tout naturellement descendus. Voir Josèphe, *Ant. jud.*, V, I, 2 et 7, et les commentaires de Kimchi et de Jarchi sur Jos., II, 1. Néanmoins, la littérature rabbinique reconnaît que Rahab n'avait été d'abord qu'une vulgaire *meretrix*, et c'est en ce sens que le Targum lui donne, *In Jos.*, II, 1, le nom de *pandekitâ'*, transcription araméenne du grec *pandokissa*, « celle qui reçoit tout le monde », mais ici en mauvaise part. Divers commentateurs chrétiens, mus par un scrupule analogue à celui des anciens interprètes juifs dont il a été question en premier lieu, ont adopté leur sentiment, et ils n'ont pas voulu, eux non plus, voir autre chose en Rahab qu'une hôtelière ordinaire. Pour cela, allant encore plus loin, ils ont fait violence aux mots *zônâh* et πόρνη, dont ils ont faussé l'étymologie, pour les ramener à la signification requise; ou bien, ils ont donné à ces substantifs, pour la circonstance, le sens adouci de païenne, d'étrangère à Israël ou de femme illégitime. Voir Schleusner, *Lexicon in Septuaginta*, 1820, au mot πόρνη, t. IV, p. 429; J. G. Abicht, *Dissertatio de Rahab meretrice*, in-4°, Leipzig, 1714. Mais il n'y avait pas d'hôtelleries proprement dites dans ces temps reculés, et, lorsqu'on en trouvait l'équivalent lointain, elles n'étaient jamais tenues par des femmes; d'autre part, le mot hébreu *zônâh* ne peut pas être traduit autrement que par *meretrix* dans le sens strict. Aussi est-ce bien de la sorte qu'il est pris dans toutes les traductions primitives de l'Ancien Testament, comme aussi Heb., XI, 31, et Jac., II, 25, pour désigner la première partie de la vie de Rahab. Du reste, on a cessé depuis longtemps, à très juste titre, de recourir à de tels palliatifs, qui étaient inconnus aux anciens commentateurs chrétiens. On conçoit fort bien que les espions de Josué soient entrés de préférence chez une femme de ce genre, pour mieux dissimuler le but de leur séjour dans Jéricho et pour écarter les soupçons.

Autrefois, on aimait à discuter également, par rapport à la conduite de Rahab, sur le fait de son mensonge aux envoyés du roi de Jéricho, Jos., II, 4-5, et sur celui de sa trahison à l'égard de son peuple. Ils s'expliquent

l'un et l'autre par les circonstances extraordinaires dans lesquelles elle se trouvait. Le mensonge était regardé par les peuples païens comme une chose insignifiante, et Rahab croyait avoir une raison grandement suffisante d'y recourir. Cf. S. Augustin, *Cont. mendac.*, xv, t. xl, col. 540. Si elle abandonna son peuple pour se ranger du côté des Hébreux, ce fut par suite d'une lumière supérieure, qui lui montra que le Dieu d'Israël était l'unique vrai Dieu. Voir P. Keil, *loc. cit.*

Le motif de sa conduite si étonnante envers les ennemis de ses compatriotes a donc consisté dans un mouvement de foi très vive, comme on le voit par le langage qu'elle tint à ses hôtes, Jos., ii, 9-11 : « Je sais que le Seigneur (dans l'hébreu, « Jéhovah ») vous a livré ce pays... Nous avons appris qu'à votre sortie d'Égypte le Seigneur (encore « Jéhovah ») a desséché devant vous les eaux de la mer Rouge..., car le Seigneur (« Jéhovah ») votre Dieu est Dieu en haut dans les cieux et en bas sur la terre. » Ce n'est donc pas en vain que l'Épître aux Hébreux, xi, 31, la range parmi les héros de la foi, et dit à son sujet : « C'est par la foi que Rahab la prostituée ne périt point avec les rebelles — c'est-à-dire avec les habitants de Jéricho demeurés incrédules — parce qu'elle avait reçu les espions avec bienveillance... » D'un autre côté, saint Jacques, ii, 25, la loue d'avoir été « justifiée par les œuvres, lorsqu'elle reçut les messagers et les fit partir par un autre chemin. » Ce langage des deux écrivains du Nouveau Testament, comme celui de Rahab elle-même, suppose d'une manière évidente une conversion sincère de l'ancienne *meretrix*, sous le rapport religieux et moral. Aussi a-t-on supposé très souvent, et avec raison, croyons-nous, qu'elle ne tarda pas à accepter entièrement les croyances et la religion des Hébreux. Il n'est guère probable qu'un chef de la tribu de Juda, Booz, l'eût épousée (voir ci-dessous), si elle était demeurée païenne. Cf. H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, in-8°, 2e édit., t. ii, p. 246. Aussi les Pères voient-ils volontiers dans cette femme le type des nations païennes qui se convertirent plus tard au christianisme ; on l'a nommée en ce sens *primitiæ gentium*. Cf. J. Grimm, *Geschichte der Kindheit Christi*, in-8°, 2e édit., Ratisbonne, 1890, p. 198-200. Les anciens Docteurs de l'Église, à la suite du pape saint Clément, I *Cor.*, xii, t. i, col. 231, aiment aussi à faire un usage allégorique de l'histoire de Rahab. Ils se complaisent surtout à tirer parti de la corde écarlate dont elle se servit pour rendre sa maison facile à reconnaître, Jos., ii, 21. Cette corde représenterait d'après eux, comme s'exprime saint Clément, *loc. cit.*, « la rédemption qui aura lieu, par le sang du Seigneur, pour tous ceux qui croient et qui ont confiance en Dieu. » S. Justin, *Contra Tryph.*, cxi, t. vi, col. 733; S. Irénée, *Adv. hær.*, iv, 20, t. vi, col. 1043; Origène, *Selecta in Jesum Nave*, hom. iii, t. xii, col. 820; S. Jérôme, *Adv. Jovinian.*, i, 23, t. xxiii, col. 243, et *Epist.* lii, *ad Nepotian.*, iii, t. xxii, col. 530. Voir F. de Hummelauer, *Josue*, Paris, 1903, p. 118-119.

Non seulement Rahab est devenue membre de la nation théocratique et a mérité d'être louée pour sa foi, mais elle a eu encore l'honneur incomparable de compter parmi les ancêtres du Messie, et d'être citée exceptionnellement comme son aïeule, dans sa généalogie officielle, avec trois autres femmes qu'on est tout d'abord surpris d'y rencontrer aussi : Thamar, Ruth et Bethsabée. En effet, nous lisons Matth., i, 5 : « Salmon engendra Booz, de Rahab. » Cf. Luc., iii, 32. Celle-ci avait donc épousé, comme nous l'apprend aussi d'une manière indirecte un passage de l'Ancien Testament, Ruth, iv, 21, Salmon, fils de Naasson, qui était prince de la tribu de Juda durant les pérégrinations des Hébreux à travers le désert, cf. Num., vii, 12, et par lui elle devint la mère de Booz, l'aïeule de David. Peut-être, comme on l'a souvent conjecturé, Salmon était-il l'un des deux explorateurs sauvés par elle; de la sorte, on comprend qu'il ait voulu lui témoigner sa reconnaissance, en l'épousant quelque temps après. En tout cas, cette union n'a rien d'invraisemblable en elle-même. C'est aussi en vertu d'une hypothèse injustifiable qu'on a parfois prétendu qu'il s'agirait, dans les trois arbres généalogiques que nous avons cités, d'une autre Rahab que celle du livre de Josué. Voir le professeur hollandais G. Outhov, dans l'ouvrage *Bibliotheca Bremensis litter. philolog., theolog.*, p. 438-439. On affirme que la Ῥαχάβ de Matth., i, 5, ne saurait être la même que la Ῥαάβ des Septante, de l'Épître aux Hébreux, et de saint Jacques; mais cette difficulté philologique disparaît, lorsqu'on voit Josèphe, *Ant. jud.*, V, xi, 15, appeler la Rahab du livre de Josué tantôt Ῥαχάβη, tantôt Ῥαχάβη.

Rahab dans les écrits rabbiniques. — On conçoit que les anciens écrivains juifs fassent le plus brillant éloge de celle qui avait rendu un si éminent service aux Hébreux, à un moment critique de leur histoire. Quelquefois ils lui font épouser, contrairement aux textes cités plus haut, non pas Salmon, mais Josué lui-même. Voir *Megill.*, f. 14, 2; *Koheleth Rabba*, viii, 10, dans A. Wünsche, *Bibliotheca rabbinica, der Midrasch Koheleth*, in-8°, Leipzig, 1880, p. 116; *Juchasin*, x, 1. Wetstein, *Novum Testam. græcum*, in Matth., i, 5. A en croire les rabbins, il y aurait eu jusqu'à huit prophètes parmi ses descendants, entre autres Jérémie et Baruch, sans compter la prophétesse Holda. Cf. Lightfoot, *Horæ hebr. et talmud. in Matth.*, i, 5; Meuschen, *Nov. Testam. ex Talmude illustratum*, p. 40-43; A. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, in-8°, Gœttingue, 1878, p. 3-4. Au dire de Josèphe, *Ant. jud.*, V, i, 7, Josué lui aurait donné un territoire qui lui appartenait en propre. On lui attribuait aussi différentes bonnes œuvres. Voir F. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie*, in-8°, Leipzig, 1880, p. 318.

L. Fillion.

2. RAHAB (hébreu : *Rahab*; Septante : Ῥαάβ), nom symbolique de l'Égypte. Ps. lxxxvii (lxxxvi), 4. Comme *râhâb*, Ps. xl (xxxix), 5, et *rôhab*, Ps. xc (lxxxix), 10, signifie « orgueilleux, orgueil, superbe », un certain nombre de commentateurs ont cru que ce surnom avait été donné à l'Égypte à cause de son orgueil, mais il est plus probable que *rahab* signifie un monstre marin et en particulier le crocodile, animal qui abonde dans le Nil et que c'est à cause de cette circonstance que *Rahab* est devenu l'emblème de l'Égypte. *Rahab*, dans le sens de monstre marin (« le monstre impétueux », qui fait bouillonner les flots, de la racine *râhab, tumultuatus est*) se rencontre cinq fois dans l'Ancien Testament, Job, ix, 13; xxvi, 12; Ps. lxxxvii, 4; lxxxix, 11; Is., xxx, 7. Quelques interprètes voient dans plusieurs de ces passages une allusion à l'Égypte, Job, xxvi, 12; Ps. lxxxix, 11; Is., xxx. 7. Certains exégètes qui découvrent volontiers des allusions mythologiques dans les livres de l'Ancien Testament ont cru en retrouver aussi dans le nom de Rahab, H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, in-8°, Gœttingue, 1895, p. 30-40, mais tout ce qu'ils disent à ce sujet est pure hypothèse.

RAHABIA (hébreu : *Rehabyah*, I Par., xxiii, 17; *Rehabyahû*, I Par., xxiv, 21; xxvi, 25; « Yah a dilaté, » c'est-à-dire a rendu heureux; Septante : Ῥαβιά; *Alexandrinus* : Ῥααβιά, I Par., xxiii, 17; Ῥαβία, I Par., xxiv, 21; Ῥαβίας, *Alex.* : Ῥααβίας. I Par., xxvi, 21), fils unique d'Éliézer, de la tribu de Lévi. Il était petit-fils de Moïse et eut une nombreuse postérité,

I Par., XXIII, 17, qui forma du temps de David une famille de Lévites, XXIV, 21. La Vulgate, qui écrit le nom du fils d'Éliézer sous la forme Rahabia, XXVI, 25, l'orthographie Rohobia, XXIII, 17, et XXIV, 21.

RAHAM (hébreu : *Raham;* Septante : Ῥαέμ), fils de Samma, de la tribu de Juda. Il descendait de Caleb, fils d'Hesron, et eut un fils appelé Jercaam. I Par., II, 44. D'après les *Quæst. hebr. in lib. I Paralip.*, t. XXIII, col. 1569, Jercaam ne serait pas le nom du fils de Jaham, mais d'une ville fondée par lui.

RAHELAÏA (hébreu : *Re'êlâyâh:* Septante : Ῥεελίας), nommé le quatrième parmi les « fils de la province » qui retournèrent de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 2. Dans II Esd., VII, 7, il est nommé Raamias. Voir col. 911.

RAHUEL (hébreu : *Re'û'êl;* Septante : Ῥαγουήλ), nom, dans la Vulgate, d'un Édomite et d'un Benjamite qui portent dans le texte hébreu le même nom que le beau-père de Moïse, écrit Raguël par saint Jérôme. Voir RAGUEL, col. 932.

1. RAHUEL, un des fils d'Ésaü, par Basemath. Il fut père de Nahath, de Zara, de Somma et de Méza. Gen., XXXVI, 4, 10, 13, 17; I Par., I, 35, 37.

2. RAHUEL, fils de Jébanias et père de Saphatias, de la tribu de Benjamin. Il figure dans la généalogie d'Ela, un des chefs des Benjamites qui s'établirent à Jérusalem après la captivité. I Par., IX, 8.

RAÏA (hébreu : *Re'âyâh,* « Yah voit, pourvoit »), nom de trois Israélites dans le texte hébreu. Dans la Vulgate, le nom de l'un d'entre eux, I Par., V, 5, est écrit Réïa.

1. RAÏA (hébreu : *Re'âyâh;* Septante : Ῥάδα; *Alexandrinus :* Ῥεϊά), fils de Sobal, et petit-fils de Judas. Il eut pour fils Jahath. I Par., IV, 2.

2. RAÏA (Septante : Ῥαιά, I Esd., II, 47; Ῥααΐα, II Esd., VII, 50), chef d'une famille de Nathinéens qui revint de Chaldée en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 47: II Esd., VII, 50.

RAISIN, fruit de la vigne. Voir VIGNE.

RAISON (hébreu : *binâh, da'at, ḥešbôn, mezimmâh, šêkêl, tebûnâh;* chaldéen : *bînâh, manda', šokletânû;* Septante : αἴσθησις, ἔννοια, νοῦς, σύνεσις; Vulgate : *intellectus, intelligentia, mens, ratio, sensus*), faculté de l'âme au moyen de laquelle elle connaît, juge, dirige la volonté et préside à tous les actes conscients de la vie naturelle. Les écrivains sacrés ne distinguent pas les facultés de l'âme avec autant de précision que nous pouvons le faire. Aussi les mots qui correspondent à l'idée de raison ont-ils des sens assez larges, marquant tantôt la faculté elle-même tantôt son exercice, tantôt même son résultat. A ces mots il convient de joindre celui de *lêb,* « cœur », parce qu'en hébreu le cœur est considéré comme le siège principal de la pensée et du raisonnement. Voir CŒUR, t. II, col. 823. Cf. Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 166-187.

1° *Sa source.* — En Dieu résident la sagesse, le conseil, l'intelligence, Job, XII, 13; il est par conséquent la raison suprême. Lui seul peut donner l'esprit de sagesse, d'intelligence, de conseil, de connaissance. Is., XI, 2. « C'est l'esprit mis dans l'homme, le souffle du Tout-Puissant qui lui donne l'intelligence. » Job, XXXII, 8. Le Verbe même de Dieu éclaire tout homme, Joa., I, 9, et la raison de l'homme n'est pas autre chose que cette illumination divine. Dieu a donné aux hommes le discernement, un cœur pour penser; il les a remplis de science et d'intelligence, il leur a fait connaître le bien et le mal, il a mis son œil dans leurs cœurs pour leur montrer la grandeur de ses œuvres. Eccli., XVII, 5-7. La sagesse de Dieu « nourrit l'homme du pain de l'intelligence et lui donne à boire l'eau de la sagesse. » Eccli., XV, 3. Notre-Seigneur voulut lui-même ouvrir le sens à ses Apôtres afin qu'ils comprissent les Écritures. Luc., XXIV, 45. Saint Paul assure à son disciple que Dieu lui donnera l'intelligence en toutes choses. II Tim., II, 7. « Nous savons que le Fils de Dieu est venu, et qu'il nous a donné l'intelligence pour connaître le vrai » Dieu. I Joa., V, 20. En somme, c'est par sa raison que l'homme est créé à l'image de Dieu. Gen., I, 27.

2° *Son pouvoir.* — La raison a été donnée à l'homme pour le rendre capable de connaître les choses de l'ordre naturel. Si nous sommes incapables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes, II Cor., III, 5, c'est dans l'ordre surnaturel. « L'homme naturel, » c'est-à-dire celui qui ne pense qu'avec les seules lumières de la raison, « ne reçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, parce qu'elles sont une folie pour lui, et il ne peut les connaître, parce que c'est par l'Esprit qu'on en juge. » I Cor., II, 14. Il y a donc tout un domaine dans lequel la raison est incapable de pénétrer à l'aide de ses seuls moyens. Néanmoins, elle a sa puissance propre, continuellement supposée dans toute la Sainte Écriture, et il faut tout d'abord qu'elle entre en exercice pour que l'homme puisse arriver à la connaissance des choses de Dieu et à la pratique du devoir. Dans le Pentateuque, Moïse s'adresse sans cesse à la raison des Hébreux, pour leur faire comprendre ce que Dieu a fait pour eux, ce qu'ils doivent faire pour lui, et les conséquences qui résulteront pour eux de leur obéissance ou de leur infidélité. Il leur commande d'aimer Dieu de tout leur cœur et de toute leur âme, Deut., XXX, 6, ce qui, dans la langue hébraïque, implique, toute la raison, tout l'esprit, comme dira Notre-Seigneur. Matth., XXII, 37; Marc., XII, 30, 33. Les auteurs des livres sapientiaux n'ont pour but que d'inculquer à la raison la connaissance et l'amour du devoir. Les prophètes interpellent à chaque instant la raison pour lui faire reconnaître ses torts et la mettre à même de prendre les décisions les plus avantageuses pour la nation et pour les individus. Dans l'Évangile, le Sauveur fait appel à la raison de ses auditeurs. Matth., XV, 17; XVI, 11; Marc., VII, 18; VIII, 21, etc.; il leur demande s'ils ont compris, Marc., XIII, 51, constate que leur jugement a été correct. Luc., VII, 44. Il argumente souvent avec les docteurs et excite leur raison à comprendre la portée de ses enseignements et de ses miracles. C'est encore à leur raison qu'il demande de comparer ses propres actes avec les annonces des prophètes. Joa., V, 39. Saint Paul déclare aux Romains, I, 20, que la raison peut et doit parvenir à la connaissance de Dieu; « car ses perfections invisibles, son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. » La raison a donc un pouvoir certain dans l'ordre des connaissances naturelles; ces connaissances peuvent même s'élever très haut, puisque, par sa raison, l'homme arrive à acquérir la notion certaine de Dieu et de son existence et une idée suffisante de ses perfections. Cf. Act., XVII, 27.

3° *Ses limites.* — La raison est bornée, par le fait même qu'elle est créée. L'homme ne peut donc « comprendre l'œuvre que Dieu fait, du commencement jusqu'à la fin, » Eccle., III, 11; il n'en saisit qu'une partie, et encore assez imparfaitement, bien qu'avec une certitude suffisante. Les derniers chapitres du livre de Job, XXXVIII-XLII, ont pour but de montrer que la raison

ignore la plupart des secrets de la nature. Job, xlii, 3, fait à la fin cet aveu : « J'ai parlé sans intelligence des merveilles qui me dépassent et que j'ignore. » A plus forte raison, « l'homme faible, à la vie courte, est-il peu capable de comprendre les jugements et les lois » de Dieu. Sap., ix, 5. Pour saisir quelque chose à la conduite de la Providence, il faut à la raison le secours d'une lumière supérieure. « C'est par la foi que nous reconnaissons que le monde a été formé par la parole de Dieu, en sorte que les choses que l'on voit n'ont pas été faites de choses visibles. » Heb., xi, 3. Le passage n'infirme pas ce qui a été dit du pouvoir de la raison pour atteindre à la connaissance de Dieu et de ses perfections, Rom., i, 20; il enseigne seulement que certains problèmes naturels, comme celui de l'origine du monde, ne peuvent être résolus par la raison seule, sans le secours de la révélation. « Celui qui veut sonder la majesté sera accablé par sa gloire, » Prov., xxv, 27, c'est-à-dire celui qui veut pousser trop avant dans la connaissance de Dieu verra sa raison réduite à l'impuissance, à cause de la disproportion infinie qui existe entre le Créateur et la créature. De là ces conseils destinés à réprimer la curiosité excessive de la raison :

Ne cherche pas ce qui est trop difficile pour toi,
Ne scrute pas ce qui est plus fort que toi.
Ce qui t'est prescrit, voilà à quoi il faut penser,
Car tu n'as que faire des choses cachées.
Ne t'applique pas à ce qui te dépasse;
Ce qu'on t'a montré va plus loin que la raison humaine.
La conjecture en a égaré beaucoup,
Une conception blâmable a dévié leurs pensées.
Eccli., iii, 20-23.

L'Ecclésiaste, i, 13-18, a reconnu par expérience que cette recherche des choses inaccessibles est « vanité et poursuite du vent. »

4° *Ses devoirs.* — La raison doit appeler Dieu à son aide, pour qu'il l'éclaire et l'empêche de s'égarer. Sap., vii, 7; Ps. cxix (cxviii), 34, 73, 125, 144, etc. Elle doit ensuite reconnaître la souveraine sagesse de Dieu. « Quelle folie que le vase puisse dire du potier : Il n'y entend rien! » Is., xxix, 16. Il lui faut encore se tourner du côté du bien, car « fuir le mal, voilà l'intelligence. » Job, xviii, 28.

La sagesse n'entre pas dans une âme qui médite le mal,
Et n'habite pas dans un corps esclave du péché;
L'Esprit-Saint, qui instruit, fuit l'astuce,
Il s'éloigne des pensées dépourvues d'intelligence
Et se retire de l'âme à l'approche de l'iniquité.
Sap., i, 4-5.

La malice altère l'intelligence et le vertige de la passion pervertit un esprit sans malice. Sap., iv, 11-12. Moïse promet aux Israélites que, s'ils sont fidèles à observer les lois du Seigneur, les autres peuples diront d'eux : « Certes, cette grande nation est un peuple sage et intelligent! » Deut., iv, 6. Il faut enfin que la raison fasse effort pour s'instruire et se développer elle-même par les leçons et les exemples des sages. C'est à faciliter cette formation et ce progrès que tendent des livres comme les Proverbes, i, 2-6, l'Ecclésiaste, la Sagesse et l'Ecclésiastique. Saint Paul rappelle l'obligation de ce progrès de la raison quand il écrit : « Ne soyez pas des enfants sous le rapport du jugement, mais faites-vous enfants sous le rapport de la malice; pour le jugement, soyez des hommes faits. » I Cor., xiv, 20.

5° *Ses écarts.* — La Sainte Écriture stigmatise souvent la conduite des *lêṣîm,* « moqueurs », esprits frivoles qui emploient leur raison à s'éloigner de Dieu et à l'outrager. Voir Moquerie, t. iv, col. 1258. Les Israélites du temps de Moïse n'ont pas voulu comprendre la signification des merveilles opérées en leur faveur. Jéhovah ne leur a pas donné un cœur qui comprenne, Deut., xxix, 4; leur raison, par leur faute, a manqué de discernement. Il a fallu dire d'eux :

C'est une nation dénuée de sens,
Et il n'y a point d'intelligence en eux. Deut., xxxii, 28.

« C'est un peuple au cœur égaré, » Ps. xcv (xciv), 10, c'est-à-dire aux idées et à la conduite déraisonnables. Les méchants ne prennent point garde aux œuvres de Dieu, Ps. xxviii (xxvii), 5; ils cessent ainsi d'avoir l'intelligence qui les conduirait au bien. Ps. xxxvi (xxxv), 4. L'homme raisonnable, malgré sa dignité, ne veut pas comprendre et s'assimile ainsi à la bête, Ps. xlix (xlviii), 21, au cheval et au mulet qui n'ont point la raison. Ps. xxxii (xxxi), 9; Tob., vi, 17. — Il faut le dire surtout des idolâtres.

Insensés par nature tous les hommes qui ont ignoré Dieu,
Et qui n'ont pas su, par les biens visibles,
S'élever à la connaissance de Celui qui est,
Ni, en voyant ses œuvres, reconnaître l'Ouvrier...
D'autre part, ils ne sont pas non plus excusables;
Car, s'ils ont acquis assez de science
Pour chercher à connaître les lois du monde,
Comment n'en ont-ils pas connu plus aisément le Seigneur?
Sap., xiii, 1, 8, 9.

Au jugement de Dieu, impies et idolâtres déploreront en vain le mauvais usage qu'ils auront fait de leur raison : « Nous avons donc erré, loin du chemin de la vérité! » Sap., v, 6. Saint Paul ne condamne pas moins sévèrement ceux qui n'ont pas su se servir de leur raison pour rendre à Dieu l'hommage qui lui est dû. « Ils sont inexcusables, puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces; mais ils sont devenus vains dans leurs pensées, et leur cœur sans intelligence s'est enveloppé de ténèbres. Se vantant d'être sages, ils sont devenus fous, et ils ont échangé la majesté de Dieu incorruptible pour des images représentant l'homme corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des reptiles. » Rom., i, 21-23. C'est là le pire écart de la raison, rendre à de grossières créatures les honneurs divins. Les conséquences de cette déraison sont lamentables. Ceux « qui suivent la vanité de leurs pensées ont l'intelligence obscurcie et sont éloignés de la vie de Dieu, par l'ignorance et l'aveuglement de leur cœur. Ayant perdu tout sens, ils se sont livrés aux désordres. » Eph., iv, 17-19. Cf. Tit., i, 15. — A l'enseignement apostolique, les faux docteurs ont opposé les erreurs de leur raison pervertie. « Ils ne comprennent ni ce qu'ils disent, ni ce qu'ils affirment, » dit saint Paul. I Tim., i, 7. Ils ont une science qui n'en mérite pas le nom. I Tim., vi, 20. Sous des formes diverses, la raison a cherché à combattre la doctrine de Jésus-Christ. L'Apôtre s'oppose à ses prétentions : « Nous renversons les raisonnements et toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu, et nous assujettissons toute pensée à l'obéissance du Christ. » II Cor., x, 5. Cet assujettissement n'abaisse pas la raison, mais au contraire l'élève et l'ennoblit, puisque le Christ est « la vraie lumière, » Joa., i, 9, et qu'en lui « sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science. » Col., ii, 3.

H. Lesêtre.

RAM (hébreu : Râm), nom de deux ou trois personnages mentionnés dans l'Ancien Testament.

1. RAM (Septante : Ἀράμ), fils d'Hesron, ou Esron, descendant de Juda, par Pharès, I Par., ii, 9, 10. Comme il n'est pas nommé dans la généalogie de Juda, Gen., xlvi, 4, on doit en conclure qu'il ne vint au monde qu'après l'établissement de la famille de Jacob en Égypte. Il est mentionné pour la première fois dans la généalogie de Booz, Ruth, iv, 19, mais la Vulgate l'appelle en cet endroit Aram, comme les Septante.

Ram fut le frère cadet de Jéraméel, I Par., II, 9, 10; il a la gloire d'avoir été un des ancêtres de Notre-Seigneur. Matth., I, 4; Luc., III, 3. Les deux évangélistes ont adopté l'orthographe des Septante et l'appellent Aram. Voir ARAM 4, t. I, col. 876.

2. RAM (Septante : Ῥάμ), fils aîné de Jéraméel et neveu de Ram 1, père de Moos, de Jamin et d'Achar, de la tribu de Juda. I Par., II, 25, 27.

3. RAM (Septante : Ῥάμ), chef d'une famille d'où descendait Éliu, un des interlocuteurs de Job. Job, XXXII, 2. Ce Ram est inconnu. Certains commentateurs ont voulu l'identifier avec le Ram de la tribu de Juda et en faire ainsi un descendant d'Abraham, mais cette identification est en désaccord avec la qualification de Buzite qui lui est donnée, car les Buzites ne font pas partie de la postérité d'Abraham. Voir BUZITE, t. I, col. 1082; ÉLIU, t. II, col. 1698.

RAMA (hébreu : *Râmâh*, «élévation », et plus souvent *hâ-Râmâh*, « le lieu élevé », avec l'article; Septante Ῥαμά), nom de six ou sept villes d'Israël.

1. RAMA, ville de Benjamin, aujourd'hui *er-Râm.* Ce village situé un peu à droite du chemin de Jérusalem à *Nâblus* et à Nazareth, est à huit kilomètres au nord de la ville sainte, à quatre et demi de *Šaʿafât* et à trois et demi de *Tell el-Fûl* dont les sites occupent celui de Gabaa de Saül. Il est, à quatre kilomètres et demi ou cinq kilomètres vers l'est d'*el-Djib* sous *Nébi-Samuel,* l'ancienne Gabaon, à trois kilomètres à l'ouest de *Djéba* ou Gabaa de Benjamin, à six au sud d'*El-Biréh* tenue par un grand nombre pour Béroth, à neuf et demi de *Beitîn,* l'antique Béthel. La correspondance de cette situation aux données bibliques et historiques jointe à l'identité des noms, fait que l'identification d'*Er-Râm* avec Rama de Benjamin est universellement adoptée.

1° *Situation d'après la Bible et l'histoire.* — Rama est nommée dans le lot des villes attribuées à la tribu de Benjamin entre Gabaon et Béroth. Jos., XVIII, 25. En indiquant « le palmier de Débora entre Béthel et Rama, » Jud., IV, 5, l'écrivain sacré montre cette dernière localité assez rapprochée de l'autre. La parole du lévite de Bethléhem : « nous passerons la nuit à Gabaa ou à Rama, » ibid., XIX, 13, la suppose peu éloignée de Gabaa de Saül et plus au nord. Le passage de I Reg., XXII, 6, où il est dit de Saül qu' « il se tenait à Gabaa, sous le tamaris de Rama, » en fait deux villes toutes voisines. Il en est de même de I Esd., II, 26; II Esd., VII, 30; Is. X, 29, où Rama est constamment unie à Gabaa. Elle parait avoir été la forteresse frontière septentrionale du royaume de Juda. III Reg., XV, 17, 22; II Par., XVI, 1, 5, 6. D'après le verset cité d'Isaïe, on voit qu'elle était au nord de Gabaa de Saül et de Jérusalem, et à l'est de Machmas et de Gabaa de Benjamin. Josèphe qui transcrit son nom Ἀραμαθῶν (variante : Ῥαμαθων), *Ant. jud.*, VIII, XII, 3, la dit éloignée de Jérusalem de 40 stades ou près de sept kilomètres et demi. D'après Eusèbe et saint Jérôme elle est au VIe milliaire, c'est-à-dire au delà de 7480 mètres, au nord d'Ælia ou Jérusalem. *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 308-309.

2° *Description.* — *Er-Râm* est assis au sommet d'un mamelon de 792 mètres d'altitude, complètement dénudé à l'ouest et au sud, mais planté de vignes et de figuiers au nord et à l'est. C'est un pauvre petit village arabe de moins de cent habitants, tous musulmans. La petite mosquée à coupole est bâtie dans les ruines d'une église. On remarque dans les murs des masures actuelles quelques pierres de bel appareil ayant appartenu à des constructions plus anciennes et à côté du village une petite piscine. Des sépulcres taillés dans le roc de la montagne attestent également l'antiquité de la localité.

3° *Histoire.* — La position stratégique occupée par Rama de Benjamin en fit une des villes importantes non seulement de la tribu de Benjamin, mais de tout Israël. Débora s'asseyait près de Rama, sous le palmier qui fut appelé de son nom, pour juger le peuple. Jud., IV, 5. Saül était près de Rama, la lance à la main, entouré de ses hommes d'armes, et leur reprochait leur sympathie pour David, quand l'Iduméen Doëg dénonça le grand-prêtre Achimélech pour avoir accueilli le fils d'Isaï et lui avoir fourni des vivres et remis l'épée de Goliath. Le roi envoya aussitôt un détachement à Nobé pour lui amener le pontife et les prêtres. Les guerriers refusant d'obtempérer à l'ordre criminel de Saül, et de tuer les prêtres du Seigneur, il en chargea Doëg qui mit à mort les quatre-vingt-cinq prêtres qui avaient été conduits en cet endroit. I Reg., XXII, 6-18. Sous le pieux roi Asa, Baasa, roi d'Israël, envahit le territoire de Juda, s'empara de Rama et se mit à la fortifier de manière à pouvoir empêcher les Juifs de passer au delà et à arrêter ceux des Israélites qui voudraient aller en Juda. Asa acheta le concours du roi de Syrie Bénadad qui attaqua le royaume d'Israël au nord. Baasa dut retirer ses soldats pour voler au secours de son pays attaqué. Asa reprit possession de Rama et avec les matériaux qu'y avait apportés son adversaire, il alla fortifier Gabaa de Benjamin et Maspha. III Reg., XV, 17-23; II Par., XVI, 1-6. Rama, située tout près de Gabaa de Benjamin où l'armée assyrienne de Sennachérib dans sa marche contre Jérusalem, tracée à l'avance par Isaïe, X, 29, allait, après avoir franchi le passage de Machmas, se reposer, devait être elle-même frappée de terreur et sans doute, comme les villes ses voisines, prise et occupée par l'ennemi. — C'est à Rama, que, après l'incendie du temple et la destruction de Jérusalem, Nabuzardan, général de l'armée chaldéenne de Nabuchodonosor, réunit les captifs qu'il allait conduire à Babylone et que fut délivré Jérémie. Le prophète, suivant les commentateurs juifs et d'autres, Jér., XL, 1-5, aurait fait allusion à la désolation des prisonniers et à la ruine de la nation accomplie alors, dans la célèbre parole : « Une voix s'est fait entendre à Rama, [voix] de lamentation, de deuil et de pleurs; [c'est] Rachel qui pleure ses enfants, parce qu'ils ne sont plus. » *Ibid.*, XXXI, 15. Cf. S. Jérôme, *In Jer.*, t. XXV, col. 876-877. Suivant plusieurs interprètes, il s'agirait ici d'une autre Rama située près de Bethléhem. Voir RAMA 7. La Vulgate a pris *Râmâh* pour le nom commun et le traduit par *in excelso.* Les Septante ont fait de même, Ose., V, 8, où le prophète s'écrie : « Sonnez du cor à Gabaa, de la trompette à Rama. » — Quelques auteurs tiennent Rama de Benjamin pour identique à Rama, ville de Samuel ou Ramathaïm-Sophim. Voir RAMA 6 et RAMATHAÏM-SOPHIM. — Les gens originaires de Rama et de Gabaa qui se joignirent à Esdras, pour retourner dans la terre de leurs pères, étaient ensemble au nombre de 621. I Esd., II, 26; II Esd., VII, 30. Rama fut habitée de nouveau par des Benjamites probablement du nombre des précédents. II Esd., XI, 33. Elle est appelée par Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, XII, 3, « une ville non sans célébrité. » Rangée parmi les cités nobles que rebâtit Salomon, par saint Jérôme, elle n'était plus à l'époque de ce père qu'un pauvre petit village, *parvus viculus. In Soph.*, I, t. XXV, col. 1354. Voir A Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, p. 963-964; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, t. II, p. 110, 315-316; V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 199-204; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1889, t. III, p. 13.

L. HEIDET.

2. RAMA (hébreu : *hâ-Râmâh*; Septante : Ῥαμά), ville de la tribu d'Aser, dont le nom est transcrit, Jos., XIX, 29, Horma. Voir HORMA 2, t. III, col. 756.

3. **RAMA** (hébreu : *hâ-Râmâh;* Septante, *Vaticanus :* Ἀραὴλ; *Alexandrinus :* Ῥαμά), ville de Nephthali, dont le nom est transcrit dans la Vulgate, Jos., XIX, 36, *Arama.* Voir ARAMA 1, t. I, p. 876.

L. HEIDET.

4. **RAMA** (hébreu, *Râmâh;* I Sam., XIX, 22, 23; XX, 1, XXV, 1 ; Septante, Ῥαμά, excepté *Vaticanus :* XXV, 1, où on lit : Ἀρμαθαίμ; Vulgate : *Ramatha*), résidence du prophète Samuel où étaient les Naïoth, où vint le trouver David fuyant Saül et où il fut enseveli. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1276, suppose que cette Ramah est la même que Ramatha, mais différente de Ramathaïm-Sophim. Elle serait encore identique à Rama de Matth., II, 18, et à la *Ramta'* du Talmud; *Schabb.,* f. 26, 1; cette localité doit être cherchée, suivant cet auteur, au delà du tombeau de Rachel, par rapport à Gabaa, c'est-à dire au sud, parceque Saül se rendant de Rama à Gabaa, sa patrie, trouva ce tombeau sur son chemin. I Reg., X, 2. Le site de l'ancienne Hérodium, aujourd'hui *djebel Fereidis* (à six kilomètres au sud-est de Bethléhem), lui conviendrait très bien. *Thesaurus,* p. 1275-1276. La plupart des interprètes et des critiques voient une seule localité dans Rama, Ramatha et Ramathaïm-Sophim, ou plutôt Rama est une des « deux Rama » de Ramathaïm. — Quant à la *Ramta* du Talmud, c'est selon toute probabilité, l'*er-Râméh* des Arabes ou *tell er-Raméh;* la Bétharan de la Bible. — Voir RAMA 7, RAMATHA et RAMATHAÏM-SOPHIM.

L. HEIDET.

5. **RAMA** (hébreu, I Sam., XXX, 27 : *Râmot-Négeb;* Septante : Ῥαμά νότου, « Rama du midi »; *Alexandrinus :* Ραμαθ; Vulgate : *Ramoth ad meridiem*), ville du sud du pays d'Israël. Voir RAMOTH NÉGEB.

L. HEIDET.

6. **RAMA** (hébreu, II (IV) Reg., VIII, 29 : *Râmâh;* Septante, *Vaticanus :* Ῥεμμωθ; *Alexandrinus :* Ῥαμώθ, Vulgate : Ramoth), ville de la région transjordanique, ordinairement appelée Ramoth en Galaad. Voir RAMOTH et RAMOTH-GALAAD.

L. HEIDET.

7. **RAMA,** Matth., II, 18, est, suivant certains interprètes, le nom commun de « hauteur »; suivant d'autres, c'est le nom propre d'une localité. — L'Évangéliste, en appliquant au massacre des Innocents, le passage de Jérémie, XXXI, 15 : « Une voix a été entendue à Rama... [c'est] Rachel qui pleure ses fils..., » attribue sans doute à Rama la même signification que lui donne le prophète. « Nous ne pensons pas que l'expression *in Rama,* dit Jérôme, soit le nom de la localité voisine de Gabaa, mais Rama signifie hauteur, *excelsum,* de manière que le sens est : « Une voix s'est fait entendre « sur la hauteur, *in excelso,* c'est-à-dire s'est répandue « au long et au large, *id est longe lateque diffusa.* » *In Matth.,* II, 18, t. XXVI, col. 28. Les chaînes origéniennes et les gloses l'entendent généralement de même. Cf. Tischendorf, *Novum Testamentum græcum, edit. 8a critica major,* Leipzig, 1872, t. I, p. 8. — Eusèbe cependant l'entend d'une localité : « Il y a une autre Rama de Benjamin, dit-il, dans le voisinage de Bethléhem dont il est dit : Une voix a été entendue à Rama. » *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 306. Le nom de Benjamin est ici une erreur; Bethléhem et tous ses alentours appartenaient à la tribu de Juda. Le mosaïste de Madaba a rapporté l'indication à un monument situé près de Bethléhem que l'on peut prendre pour le sépulcre de Rachel; mais on ne trouve nulle part que le lieu où se trouve ce sépulcre ait jamais porté le nom de Rama, non plus qu'aucun site des alentours. — La plupart des exégètes modernes tiennent aussi le mot de Rama pour un nom propre. Le grec et les versions, même la Vulgate, qui ont tous Rama, ne permettent pas de douter qu'il n'appartienne au texte original de saint Matthieu. Or, si l'évangéliste eût voulu dire *in excelso,* il aurait fait usage de *bemarôm,* en hébreu, ou *be-marôma',* en araméen, non de *be-Râmâh* inusité en ce cas. — Pour plusieurs de ces interprètes, cette Rama ne serait pas différente de Rama de Benjamin située à quinze kilomètres au nord de Bethléhem et l'expression de l'évangéliste et du prophète indiquerait la véhémence des cris de douleur des mères qui retentirent jusque-là. Pour les autres, comme pour Gesenius, il s'agit réellement d'une localité des alentours de Bethléhem, souvent identifiée par eux avec Rama ou Ramatha de Samuel. Pour Eusèbe et le mosaïste, ce sont deux localités différentes. Voir Maldonat, *In Matth.,* dans Migne, *Cursus Scripturæ,* t. XXI, col. 424-426; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., t. II, p. 704, note 1; Polus, *Synopsis criticorum, Math.,* Francfort-sur-le-Mein, 1712. Voir col. 924; RAMA 4 et RAMATHA.

L. HEIDET.

RAMATHA (hébreu : *hâ-Râmâtâh;* Septante : Ἀρμαθαίμ, variante : Ἀρμαθέμ, excepté *Codex Alexandrinus :* I Reg., XXV, 1 : Ῥαμά), patrie et résidence de Samuel. — Ramatha ou *Râmâtâh* est le nom de Râma ou *Râmâh, Râmat* à l'état construit avec le *hé* (ה) final, signe du mouvement. La Vulgate transcrit *Râmâh,* de l'hébreu par Ramatha, I Reg., XIX, 19, 22, 23 (2 fois); XX, 1; XXV, 1; XXVIII, 3. La transcription grecque Ἀρμαθαίμ, équivalente de *hâ-Râmâtaîm,* porterait à induire que cette leçon se lisait primitivement partout où se lit maintenant *Râmâtâh,* dans le texte massorétique. Le nom de Ῥαμαθέμ (variante : Ῥαθαμείν; Vulgate : *Ramathan,* acc. de I Mach., XI, 34, et de *Ramthis* forme gréco-romaine usitée au IVe siècle, probablement pour *Ramthaim,* comme Esbous, Marrous, Nemarias pour Hésébon, Marom, Nemarîm (*Onomasticon*), et qui l'une et l'autre semblent bien être la Ramatha de Samuel, paraissent en même temps montrer la persistance dans l'usage du duel *Râmâṭaim.* Ce nom devait s'écrire et se prononcer *Râmatêm,* comme Oronaïm Qariataïm, dans l'inscription de Mésa, s'écrit *Ḥoronên* ou *Ḥoronêm Qariatên,* etc., comme les Arabes bédouins prononcent tous les duels. Ainsi, il est possible et vraisemblable que Ramathaïm écrit רמתם dans les anciens exemplaires soit devenu רמתה, par une erreur de transcription du scribe de la massore. Quoi qu'il en soit, l'identité de Rama et Ramatha avec Ramathaïm, indiquée déjà par la leçon constante des Septante, n'est guère contestable. Voir RAMATHAÏM-SOPHIM.

L. HEIDET.

RAMATHAÏM-SOPHIM (hébreu, I Sam., I, 1 : *hâ- Râmâṭaim Ṣofim;* Septante : Ἀρμαθαὶμ Σιφά; *Vaticanus :* Σειφά: *Alexandrinus :* Σωφίμ), ville d'Éphraïm, patrie d'Elcana et du prophète Samuel, son fils.

1° *Nom.* — Ramathaïm-Sophim, « les deux Rama des Sophim », se trouvant une fois seulement dans la Bible hébraïque, des critiques l'ont suspecté le fait de quelque copiste et cru Ramatha le véritable nom. La leçon Ἀρμαθαίμ des Septante semble plutôt, voir RAMATHA, indiquer le contraire. Ramathaïm était employé pour désigner la localité en général et Rama la partie particulière où étaient les *naïoth* et où Samuel avait fixé son habitation au milieu des prophètes. Sophim est apposé comme déterminatif pour distinguer ce Rama des nombreuses autres. Ce nom a été interprété différemment. Pour le Targum de Jonathan c'est la « Ramatha des disciples des prophètes », pour la version syriaque c'est « la colline des vedettes », la version arabe y voit « la hauteur de l'exploration ». On admet plus généralement qu'il faut entendre : « la double Rama des Suphites » ou « des fils de Suph » dont descendait Elcana et dont la région était appelée du nom de leur père « la terre de Suph. » I Reg., I, 1; I Par., VI, 35; I Reg., IX, 5. Cf. Polus, *Synopsis criticorum,*

Francfort-sur-le-Main, in-f°, 1712, t. I, col. 1152.

2° *Identifications diverses.* — Plus de douze localités ont été proposées pour être identifiées avec la patrie de Samuel (fig. 213). — Elle se trouverait « dans la montagne d'Éphraïm, » *mê-har Efrâim*, ou ἐν νασιὲ Ἐφραΐμ, « dans le district (?) d'Éphraïm. selon les Septante. I Reg., I, 1. L'itinéraire de Saül, itinéraire sans doute direct, pour se rendre de Ramathaïm à Gabaa, sa patrie, suppose le tombeau de Rachel sur cette route. I Reg., X, 2. Ce monument se trouvant près de Bethléhem de Juda, selon Gen., XXXV, 16, et XLVIII, 7, il résulte de là, disent plusieurs critiques, que Ramatha, habitation de Samuel, était au sud de Gabaa et du tombeau de Rachel. De là il faut reconnaître, ajoute Gesenius, *Thesaurus*, p. 1274, que ce lieu est différent de Ramathaïm, patrie d'Elcana. Voir RAMA 4. Les autres concluent, au contraire, que la montagne d'Éphraim de I Reg., I, 1, n'est pas différent de la région montagneuse d'Éphrata où il faut chercher Ramathaïm, c'est-à-dire de Bethléhem. Suph est en effet, disent-ils, appelé, *ibid.*, l'Éphratéen et « la terre de Suph », doit être identique au pays d'Éphrata ou Bethléhem. En conséquence, ces critiques cherchent Ramathaïm dans le territoire de Juda et aux alentours de Bethléhem. — Van de Velde, *Syria and Palestine*, in-8°, Édimbourg et Londres, t. II, p. 50, la voit dans *er-Râméh*, ruine située à trois kilomètres au nord d'Hébron et dans le voisinage de l'ancien Mambré, W. F. Birch, l'identifie avec Beit-Djâla' grand village situé à deux kilomètres à l'ouest du sépulcre de Rachel. Dans *Pal. Expl. Fund, Quarterly Statement*, 1883, p. 48-52. — C. Schick, *Ramathaïm-Sophim*, dans *Quarterly Statement*, 1898, p. 7-20, la place au moment du *Râs-eš-Sarféh* à l'ouest et au-dessus des vasques de Salomon, à six kilomètres, à l'ouest sud-ouest de Bethléhem, où sont plusieurs ruines assez considérables. — La plupart des commentateurs n'admettent pas que l'on puisse entendre « la montagne d'Éphraïm » de la contrée de Bethléhem. Si l'ethnique « Éphratéen » a été appliqué à des habitants de cette ville comme il l'a été aux Éphraïmites, et même si le nom d'Éphrata a été pris, selon quelques interprètes, pour synonyme de « la terre d'Éphraïm », celui-ci n'a jamais été employé pour indiquer un autre territoire que celui de la tribu de ce nom. La description du voyage de Saül. I Reg., IX, 3-6, qui nous montre, une seconde fois, la terre de Suph et la ville de Samuel dans « la montagne d'Éphraïm », ne permet de douter de l'authenticité de la leçon. D'autre part. l'identité de Rama ou Ramatha apparaît de la suite du récit de I Reg., I. La ville d'Elcana d'où il se rendait régulièrement à Silo, du verset 3, est bien certainement la Ramathaïm du ℣. 1 et la Ramatha du ℣. 19, où le même avait sa maison, où il retournait après sa visite à Silo et où naquit Samuel, est indubitablement la même ville. La leçon d' Ἀρμαθαίμ des Septante, donnant partout Ramatha pour identique à Ramathaïm, ne serait-elle pas la leçon authentique, indiquerait toujours leur sentiment, dont on ne pourrait pas ne pas tenir compte. Il faut donc admettre que Ramathaïm était réellement dans la montagne d'Éphraïm, sauf à conclure que le tombeau de Rachel, dont il est parlé dans le voyage de retour de Saül est un autre tombeau et que probablement on lisait jadis un autre nom à la place de Rachel. La situation, en Éphraïm, de Ramathaïm n'en est pas moins encore une des questions topographiques des plus controversées. — D'après le juif Benjamin de Tudèle (XIIe siècle), « Ramléh est Ramah » de Samuel. *Itinéraire*, édit. Lempereur, Leyde, 1633, p. 20. C'était l'opinion de quelques savants chrétiens de l'époque pour qui Ramléh était une variante de Rama et Ramatha. Cf. Guibert de Nogent, *Historia hierosolymitana*, VII, 1, édit. Bongars, p. 253. La plaine de Ramléh, prétend Burchard (1293), appartenait à la montagne d'Éphraïm. *Descriptio*, 2e édit. Laurent, in-4° Leipzig, 1873, p. 78. — Quelques pèlerins postérieurs au XIIIe siècle paraissent indiquer *Sôbâ*, située à 11 kilomètres à l'ouest de Jérusalem, sur une montagne élevée... C'est le sentiment défendu par Robinson qui voit dans ce nom Σειφὰ des Septante. *Biblical Researches*, Boston, 1841, t. II, p. 328-334. — Le rabbin Joseph Schwarz croit avoir trouvé « Rama de la montagne d'Éphraïm » dans *er-Râméh*, village situé à sept kilomètres et demi à l'ouest de *Sânur* et à neuf du nord-nord-ouest de *Sébastiéh* (Samarie). *Tebuoth ha-'Aréz*, édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 198-193. — M. Slant le voit au *Khirbet-Marmâtâ*, à un kilomètre et demi à l'est-sud-est d'*Artûf* (*ard Tûf* ou Ṣûf « la



213. — Carte des sites divers attribués à Ramathaïm-Sophim.

terre de Sûf »), situé à deux kilomètres au sud-est de *Sar a. Ibid., Appendice*, p. 508-510. — S'il faut en croire Mugir ed-Dîn, les Juifs de son temps (1474) auraient vu la patrie de Samuel au village de *Siléh* (سيلة) du territoire de *Nâblus*, appelé par eux *Râmiéh*. Il y a un *Siléh* à quatre kilomètres et demi au nord de *Sébastiéh*. Cf. *Histoire de Jérusalem et d'Hébron*, édit., du Caire, 1283 (= 1866), p. 106. — M. Gaston Marmier semble chercher Ramathaim à *Umm-Sûffa*, à six kilomètres et demi à l'est du *Khirbet-Tibnéh*, l'ancienne Thamna. *Revue des études juives*, 1894, p. 41. — MM. Guthe et Benziger l'identifient avec *Beit-Rima*, situé à trois kilomètres au nord de la ruine précédente. Voir *Wandkarte Palästina*, Leipzig (sans date). De même Buhl, *Geographie des alten Palästina*, 1896, p. 170-171. Ewald la plaçait à *Ramallah*, grand village chrétien à quinze kilomètres au nord de Jérusalem. *Geschichte des Volkes Israël*, Gœttingue, 1843-1852, t. II, p. 550. — Quelques pèlerins des siècles derniers paraissent l'identifier avec *er-Râm*, l'ancienne Rama de Benjamin. A. de Noroff croit avoir reconnu le tombeau du prophète dans une « grotte

sépulcrale » incorporée au mur de l'ancienne synagogue convertie plus tard en une église chrétienne. Dans le *Pèlerinage* de Daniel l'higoumène, Saint-Pétersbourg, in-4° 1864, p. 13 et 14, note. Cette identification est acceptée par quelques modernes. Voir Bonar, *Land of Promise,* in-8°, Londres, 1856, p. 178, 554; P. B. Meistermann, O. F. M., *Nouveau guide de Terre-Sainte,* in-8°, Paris, 1907, p. 314-315. Cette identification, comme les précédentes, se base seulement sur l'identité ou la similitude onomastique. Le P. von Hummelauer, *In lib. Samuel,* I Reg., I, 1, 1886, p. 29-31, reconnaît l'identité de Rama ou Ramatha avec Ramathaïm; il la veut cependant, comme Gesenius, au sud de Bethléhem. Selon lui, l'expression de la montagne d'Éphraïm se rapporte, non à Ramathaïm, mais à Elcana et il faudrait lire : « Il était un homme de Ramathaïm-Sophim [et cet homme était civilement de la tribu ou] de la montagne d'Éphraïm. » Le docte commentateur paraît n'avoir pas remarqué les autres passages indiquant comme nous le verrons, Ramathaïm en Éphraïm.

3° *Deux autres identifications.* — Deux localités, outre leur nom, se présentent avec d'autres titres : ce sont Nebi-Samûêl et Rantîs. — 1. *Nébi-Samûîl,* « le prophète Samuel », est un petit village de moins de cent habitants, bâti sur la montagne la plus élevée des alentours de Jérusalem, à sept kilomètres et demi de cette dernière. On y voit d'anciennes habitations et des piscines entièrement creusées dans le roc, des restes d'une enceinte restaurée à différentes époques; de belles pierres taillées dispersées çà et là et surtout une église ogiivale du XIIe siècle, dont le transept sert aujourd'hui de mosquée. A l'intérieur un cénotaphe en dos d'âne, semblable à tous ceux des personnages vénérés dans l'islâm, est désigné comme celui du prophète Samuel. — Vers 530 déjà, le pèlerin Theodosius indiquait : « à cinq milles (7480 mètres) de Jérusalem Ramatha où repose Samuel. » *De Terra Sancta,* Genève, 1877, p. 71. L'église et le monastère auxquels Justinien (527-565) apporta des améliorations portaient dès lors le nom de « Saint-Samuel ». Procope, *De ædificiis,* V, IX. Il resta célèbre et vénéré chez les Arabes musulmans. Cf. *Et-Muqaddasi,* 19881, *Géographie,* édit. Goeje, Leyde, 1871, p. 188. Pendant toute la période des croisades (XIIe s. et XIIIe), les pèlerins francs et autres ne cessèrent d'aller vénérer le tombeau à Saint-Samuel de Montjoie ou Silo, souvent encore appelé de Rama et de Ramatha. A peu près toutes les relations en font mention. Les juifs ne l'eurent pas en moindre respect. R. Benjamin y mentionne, *loc. cit.,* la présence des reliques. Le savant rabbin Estôri (XIIIe siècle) désignant Nébi-Samûêl l'appelle *hâ-Râmâţâh* et ajoute : « Là est Samuel, parce que là est sa maison. » Caftor va-Phérah, édit. Luncz, Jérusalem 1897-1999, p. 300. Les pèlerins juifs dont on connaît les récits, y vont tous vénérer le sépulcre. Cf. Carmoly, *Pèlerinages de la Terre Sainte traduits de l'hébreu,* Bruxelles, 1847, p. 130, 186, 387, 443. Une tradition si universelle et si constante est un argument en faveur de la présence à Nébi-Samûêl des restes du prophète. Or, ajoutent les auteurs qui identifient cet endroit avec Ramathaïm, d'après I Reg., XXV, 1, Samuel fut enseveli « dans sa maison à Ramatha ». Si le tombeau de Nebi-Samûêl est authentique, il faut reconnaître que là est Ramathaïm. Les deux hauteurs terminant le sommet de la montagne justifient d'ailleurs ce nom. Voir MASPHA 4, t. IV, fig. 228, col. 843. Ramathaïm, il est vrai, est indiqué dans la montagne d'Éphraïm et Nébi-Samûêl appartient au territoire de Benjamin; mais le palmier de Débora qui s'élevait entre Rama de Benjamin et Béthel était déjà dans la montagne d'Éphraïm, Jud., IV, 5, et Saül parcourant la terre de Jemini, synonyme de Benjamin (voir t. III, col. 1248), se trouvait dans la montagne d'Éphraim. Cf. I Reg., IX, 4. Ce sentiment. qui est celui de la plupart des interprètes et géographes du XVIIe siècle et du XVIIIe, est défendu par plusieurs savants modernes, en particulier par F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre Sainte,* in-8°, Paris, 1877, p. 257, et par Victor Guérin, *Judée,* t. I, p. 362-384; d'autres palestinologues cependant croient plus juste de s'en rapporter aux témoignages d'Eusèbe et de saint Jérôme indiquant Rantîs.

Selon ces palestinologues, 1° il n'est aucunement certain que le nom de « mont Éphraïm » ait jamais été donné à la plus petite partie de la montagne de Benjamin. Le Palmier de Débora pouvait être dans la montagne d'Éphraim s'étendant au sud de Bethel, sans qu'il soit besoin de prolonger celle-ci jusqu'à Rama et à la montagne de Nébi-Samûêl. Le Jemini qui donna son nom à la région parcourue par Saül après avoir passé par les terres de Salisa et de Salim et avant d'entrer dans la terre de Suph, est distingué, et sans doute avec raison, par les Septante, au *codex Vaticanus,* du Jemini qui pouvait donner son nom au territoire de Benjamin. Ils appellent le premier, I Reg., IX, 4, Ἰαμίν, nom de familles en diverses tribus (cf. JAMIN, t. III, col. 1115) et le second, verset 1, *ibid.* Ἰεμιναίος. La terre de Jemini, ou Jamin, dont il est ici question, était au-delà de « la terre des Chacals » (ארץ שעליכ, γή Σεγαλίμ, *terra Salim,* de I Reg., IX, 4), identique selon toute probabilité à la terre des Chacals (ארץ שועל, collectif équivalant au pluriel, γή Σωγαλ, *terra Sual*) de I Reg., XIII, 17, qui paraît être aux alentours d'Éphra, ville possession d'Éphraïm; à plus forte raison lui appartenait cette terre de Jémini. — 2° La description du voyage de Saül à la recherche des ânesses de son père, tant à l'aller, I Reg., IX 3-6, qu'au retour, *ibid.,* IX, 26-X, 74, indique une longue course, tandis que *Nébi-Samûîl* est à cinq kilomètres seulement du site où l'on doit placer Gabaa de Saül. Le mot de Samuel, *ibid.,* X, 2 : Vous trouverez deux hommes sur la *frontière de Benjamin,* indique bien que Ramatha était en dehors de cette frontière. — 3° La ville de Ramathem (Vulgate : *Ramatha*) de I Mach., XI, 34, est, selon toutes les probabilités, identique à Ramathaïm. Or, la Samarie, à laquelle elle appartenait, était tout entière formée du territoire d'Éphraïm. De ces indices ne faut-il pas conclure que Ramathaïm doit être cherchée ailleurs qu'à *Nébi-Samûîl* et que le sépulcre qu'on y vénère est, non le tombeau primitif du prophète, mais un monument où ses restes furent transférés d'ailleurs? C'est ce que l'on disait au XIIe siècle. Selon le témoignage de Benjamin de Tudèle, en 1173, les chrétiens avaient trouvé à Ramatha, à côté de la synagogue des Juifs, le tombeau de Samuel et avaient transporté les reliques du prophète à Silo, c'est-à-dire à *Nebi-Samûîl,* où ils construisirent une grande église. Ce rabbin, il est vrai, attribue cette invention aux Francs, à leur arrivée en 1099, et la place à Ramléh, tenue par lui pour Ramatha; mais elle doit être attribuée, sans doute, aux Byzantins et reportée au temps d'Arcadius (395-408), époque où, selon saint Jérôme, *Cont. Vigilant.,* 5, t. XXIII, col. 343, une partie des ossements du prophète furent transportés en Thrace. — Ce Père et Eusèbe attestent indirectement qu'il ne peut en être autrement, quand ils indiquent qu'Arimathie ou Armathem, patrie d'Elcana et de Samuel, est la localité appelée de leur temps Ramthis, certainement différente du Nébi-Samuel actuel. D'après ces Pères, *Remphis, Remphitis* dans le monument de Leyde, *Remphtis* dans d'autres manuscrits, était de leur temps généralement reconnue pour l'Arimathie évangélique et pour l'Armathem-Sophim des Septante, patrie de Samuel. *Onomasticon,* aux mots *Ruma* et *Armathem-Sophim,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 60-61, 316, 317; éd. E. Klostermann, Leipzig, 1904, p. 32-33, 144. Elle est située « près » (πλησιον, *juxta*)

de Diospolis (Lydda) ou « dans le territoire, » ἐν ὁρίοις, *in finibus,* de cette ville. Saint Jérôme ajoute qu'elle appartient à la Thamnitique, *in regione Thamniticâ.* Les mots « dans le territoire, près de » ne peuvent pas être entendus dans le sens restreint que nous leur donnons. Ainsi, avec les mêmes expressions, ils nous indiquent Remmon à *quinze milles,* ou 22 kilomètres et demi au nord d'Ælia, *ibid.,* p. 314 et 315, et Bethsarisa également à *quinze milles* au nord de Diospolis et aussi dans la Thamnitique. *Ibid.,* p. 94, 95. Par ce dernier passage, nous constatons que la Thamnitique était au nord de la Diospolitaine ou toparchie de Lydda. Au XIIe siècle, les *Assises de Jérusalem,* ch. 267, édit. Beugnot, Paris, 1841, t. I, p. 417, nomment un Rantis où, parmi les suffragants de l'archevêque de Lydda, est un abbé de Saint-Joseph d'Arimathie. Ce *Rantis,* est, à n'en pas douter, le *Remphtis* du IVe siècle et le *Rantis* ou *Rentis* (fig. 214) que l'on trouve aujourd'hui à moins de quinze kilomètres (environ dix milles romains), au nord-est de Lydda, à huit kilomètres à l'ouest-nord-ouest de *Tibnah,* l'ancienne Thamna, qui donnait son nom à la Thamnitique, et à quarante kilomètres au nord-ouest de Jérusalem. Le nom de Rantis permet de croire que la vraie leçon d'Eusèbe était Ramphtis, forme grecque pour Ramthis, comme Ramphta pour Ramtha, était donnée, au IVe siècle, à Bétharan de Gad. Ramthis ne diffère au fond de Ramathaïm que par la transformation de la finale en *s,* modification fréquente, dans les noms hébreux, à l'époque gréco-romaine. On ne peut douter que le témoignage d'Eusèbe et de saint Jérôme, à une époque où l'on savait où se trouvait le tombeau de Samuel, ne soit l'expression de la tradition locale du pays. — Rentis est un village d'environ 150 habitants musulmans, s'élevant sur un des derniers contreforts des monts d'Éphraïm, du côté de l'ouest. Il occupe une partie seulement d'un plateau assez spacieux, sur lequel se rencontrent de nombreuses bouches de citernes antiques, et terminant une première hauteur de 209 mètres d'altitude; celle-ci est dominée par un ressaut de la montagne formant une seconde hauteur couronnée d'un plateau plus vaste que le premier et toute plantée d'oliviers. Dans l'intérieur du village, se remarquent les restes de deux églises paraissant de l'époque byzantine; plusieurs pans de murs engagés dans des constructions modernes, par leur appareil, et de nombreuses pierres taillées dispersées dénotent le même âge. Sur le plateau supérieur on rencontre divers débris d'anciennes constructions, parmi lesquels des fragments d'une belle mosaïque. Les flancs de la colline recèlent un certain nombre de grottes sépulcrales anciennes. — Depuis trente ans, ceux qui, à Jérusalem, se sont occupés particulièrement de la topographie biblique, admettent plus communément que Rentis est la localité correspondant le mieux aux données de la Bible et de l'histoire.



214. — Rantis. D'après une photographie de M. L. Heidet.

Histoire. — Ramathaïm avait été sinon fondée du moins occupée par une colonie de lévites de la famille de Suph, dont descendait Elcana père de Samuel. I Reg., I, 1. C'est là que naquit le prophète et il y fut élevé jusqu'au temps de son sevrage où il fut conduit à Silo pour être présenté au grand-prêtre. I Reg., I, 2-28. Il paraît être revenu en sa patrie après la mort de Héli et la prise de l'arche par les Philistins, et il y résida jusqu'à sa mort. Le don de prophétie dont il était gratifié attira à Ramathaïm une multitude de gens qui venaient le consulter. C'est ce qui engagea Saül, cherchant ses ânesses, à y venir aussi. Déjà Samuel avait été reconnu juge d'Israël et peu de temps auparavant

les anciens du peuple étaient venus le trouver pour lui demander un roi. Le prophète avait élevé un autel au Seigneur près de la ville. Jud., VII, 17; VIII, 41; IX, 6-10. Il sortait de la ville pour « *monter* » au *bâmâh*, où il devait offrir un sacrifice, quand Saül se présenta à lui. Il invita le fils de Cis « à y monter avant lui » et à assister au festin qu'il y donnait; « ils *descendirent* » de là pour passer la nuit sur la terrasse de la maison du prophète. Le lendemain matin, celui-ci accompagna Saül en dehors de la ville, le sacra et lui donna rendez-vous à Galgala. I Reg., IX, 11-X, 8. Toutes les assemblées générales de la nation, Samuel les tenait à Galgala, Béthel et Maspha. I Reg., VIII, 16. [Ramathaïm située loin de la ligne de faite des montagnes habitée par Israël par où passait la route des communications entre les tribus et dont elle était encore séparée des vallées profondes et escarpées, était d'un abord trop difficile pour y convoquer le peuple.] — Saül revint à Ramathaïm de longues années après. Il poursuivait alors David de sa jalousie et de sa haine. Celui-ci s'y était enfui près de Samuel, et les deux se trouvaient aux *Naïoth*, du Râmâh supérieur sans doute, où Samuel semble avoir groupé une école de prophètes autour de l'autel de Jéhovah où il sacrifiait. Cf. I Reg., XIX, 18-24. David s'en échappa y laissant Saül qui y passa la journée et la nuit suivante « prophétisant », XX, 1. Samuel y mourut peu d'années après et y « fut enseveli dans sa maison, » c'est-à-dire en son domaine, par tout Israël qui vint assister à ses funérailles, XX, 1. — Ramathaïm, qui appartenait à Éphraïm, resta au royaume schismatique d'Israël et puis au territoire des Cuthéens ou Samaritains. Jonathas Machabée en obtint la séparation, et, avec Lydda et Éphrem, la réunit à la Judée, car il n'y a point de raison de douter que Ramathem, I Mach., XI, 34 (Vulgate : *Ramatha*) ne soit Ramathaïm. Devenue ainsi « ville des Juifs », πόλις τῶν Ἰουδαίων, et connue dans les Évangiles sous le nom d'Arimathie, elle fut, au témoignage d'Eusèbe, de saint Jérôme et généralement de tout le peuple de Palestine, la patrie de Joseph qui ensevelit le Seigneur dans son propre sépulcre. Voir ARIMATHIE, t. I, p. 958. — Ramathaïm était trop en dehors des chemins suivis par les pèlerins pour avoir été fréquentée par eux; on la leur indiquait comme située dans une région presque inabordable. « D'Ælia (Jérusalem), jusqu'à la ville de Samuel, située vers le nord et appelée Ramathas, la contrée est rocheuse et escarpée; on y peut voir des régions et des vallées couvertes de broussailles épineuses, s'étendant ainsi jusqu'au district de la Thamnitique », disait, vers 670, Arculfe qui ne paraît pas l'avoir visitée non plus. Adamnan, *De locis sanctis*, I, XX, t. LXXXVIII, col. 790. C'est sans doute pour permettre aux pèlerins de satisfaire leur dévotion et de vénérer les reliques du grand prophète, que l'on transporta ses ossements sur la montagne voisine de Jérusalem qui prit son nom.

Outre les auteurs et les ouvrages déjà indiqués, on peut consulter encore : Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ*, l. VI, § V, cap. V et VI; cf. § I, cap. II, in-f°, Anvers, 1639, p. 6-8; *The Survey of Western Palestine, Memoirs*, in-4°, Londres, 1882, t. II, p. 286-287; t. III, p. 12-13; *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1879, p. 130-131, 170-172; 1883, p. 110-112, 156-159, 183-184; 1884, p. 51-54, 144; A. R. Conder, *Tent-Work in Palestine*, in-8°, Londres, 1885, p. 256-257; Fr. Liévin de Hamm, *Guide indicateur de la Terre Sainte*, 3e édit., Jérusalem, 1887, t. II, p. 264-266.]

L. HEIDET.

RAMATHEM (Ῥαμαθέμ), ville de la Samarie réunie avec son district (νομός), à la Judée sous Jonathas Machabée. I Mach., XI, 28, 34; cf. X, 30. Ce nom est sans doute identique à Ἀραμαθέμ ou Ἀραμαθαΐμ sans la transcription de l'article hébreu. La Vulgate l'a transcrit *Ramatha*, car la finale *n* paraît, comme pour Lydda, le signe de l'accusatif. Le traducteur semble aussi l'identifier avec Ramatha identique, dans la traduction, avec Ramathaïm-Sophim, comme l'est dans les Septante Ἀραμαθέμ et Ἀραμαθαίμ. La situation de Ῥαμαθέμ indiquée par l'historique de ce passage dans la partie méridionale de la Samarie voisine de la Judée, autorise à croire que cette localité n'est pas différente de la Ramthis d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, p. 317, qu'il faut chercher dans la même région, et qu'ils identifient avec Ramathaïm patrie de Samuel. L'intérêt que Jonathas semble attacher à l'indépendance et à la possession de Ramathem se comprend si elle était la ville du prophète et gardait ses cendres et ce fait est loin d'infirmer l'assertion de l'*Onomasticon*, et l'identité de Ramathem avec Ramathaïm-Sophim et Ramthis. Son territoire est situé entre Lydda et Éphrem et plus au nord, et Jonathas ne pouvait l'avoir sans posséder aussi ceux de ces deux dernières villes. Voir RAMATHAÏM-SOPHIM.

L. HEIDET.

RAMATHLÉCHI (hébreu : *Rămat-Leḥi*. Les Septante traduisent le nom : Ἀναίρεσις σιαγόνος, enlèvement de la mâchoire, sans le transcrire; la Vulgate après l'avoir transcrit ajoute : *quod interpretatur elevatio maxillæ*), localité où Samson frappa mille Philistins, avec une mâchoire d'âne. Jud., XV, 17. Voir LÉCHI, t. IV, col. 145.

L. HEIDET.

RAMATH-MASPHÉ (hébreu : *Râmaṭam-Miṣpêh; Alexandrinus* : Ῥαμώ; Vulgate : *Ramoth*). Jos., XIII, 26. Voir RAMOTH-MASPHÉ.

RAMATH-NÉGÉB (hébreu :*Râ'mât-Nĕ'gĕb*, « *Râ'mah* du Midi »; Vulgate : *Ramath contra australem plagam;* le vocable est ajouté comme complément d'un autre nom de localité *Baalath Beer*). Voir BAALATH BÉER RAMOTH, t. I, col. 1324. C'est, semble-t-il, le lieu appelé I Sam. (Reg.), XXX, 23, *Ramoth-Négéb*. Voir ce nom.

RAMBAN, surnom de Nachmanide. Voir NACHMANIDE, t. IV, col. 1455.

RAME, voir RAMEUR, col. 959.

RAMEAU (hébreu : *dâlyôt, zait, 'âbôṭ, 'ânâf, sôk, zemôrâh;* chaldéen : *ănâf;* Septante : κλάδος, κλῆμα, φύλλον; Vulgate : *ramus, ramusculus, palmes*), branche d'arbre ou de végétal quelconque. L'hébreu a encore d'autres termes qui ne sont guère employés qu'une fois : *hôṭer*, Is., XI, 1; *kipâh*, Job, XV, 32; *mattéh*, Ezech., XIX, 11, 14; *nêṣer*, Is., XIV, 19; *sâr*, Jer., II, 21; *sansinnim*, Cant., VII, 9; *se'apâh*, Ezech., XXXI, 6, 8; *sar'âpah*, Ezech., XXXI, 5; *sibbêlet*, Zach., IV, 12. Le verbe *sê'êf* veut dire « couper des branches », Is., X, 33.

1° *Au sens propre*. — 1. La colombe revient dans l'Arche après le déluge en portant un rameau d'olivier. Gen., VIII, 11. Les explorateurs envoyés par Moïse dans le pays de Chanaan en rapportent une gigantesque branche de vigne avec son raisin. Num., XIII, 24. Pour faire périr les habitants de la tour de Sichem, réfugiés dans la forteresse du dieu Bérith, Abimélech coupa une branche d'arbre et dit à tout le peuple qui le suivait d'en faire autant. Toutes ces branches furent placées contre la forteresse, on y mit le feu et ceux qui s'étaient réfugiés à l'intérieur trouvèrent la mort. Jud., IX, 48, 49. Les oiseaux habitent dans les branches d'arbres et y font entendre leurs chants. Sap., XVII, 17; Matth., XIII, 32; Marc., IV, 32; Luc., XIII, 19. A l'approche de l'été, les rameaux du figuier deviennent tendres et poussent des feuilles. Matth., XXIV, 32; Marc., XIII, 28. Dépouillés de leur écorce par les sauterelles, les rameaux du

figuier deviennent tout blancs. Joe., I, 7. — 2. La loi prescrivait aux Israélites, pour la fête des Tabernacles, de prendre des branches de palmiers et des rameaux d'arbres touffus; puis, pendant sept jours, ils devaient habiter sous des huttes de feuillage. Lev., 40, 42. Sous Judas Machabée, les Juifs fidèles, après avoir passé une fête des Tabernacles dans les montagnes, suppléèrent ensuite à la solennité omise, en portant des rameaux verts et des palmes, et en chantant la gloire du Seigneur. II Mach., X, 7. Sur le rameau qu'on portait à son nez dans certains cultes idolâtriques, Ezech., VIII, 17. voir NEZ, t. IV, col. 1612. — 3. Pour décerner le triomphe à quelqu'un, on prenait en mains des rameaux de palmiers en lui faisant cortège. Ainsi fit-on pour Simon Machabée, I Mach., XIII, 51, et plus tard pour Notre-Seigneur à son entrée dans Jérusalem. Matth., XXI, 8; Joa., XII, 13.

2° *Au sens figuré.* — 1. Jacob, dans sa prophétie sur ses douze fils, dit de Joseph, Gen., XLIX, 22 :

> Joseph est le rejeton d'un arbre fertile,
> Rejeton d'un arbre fertile au bord d'une source;
> Ses branches s'élancent au-dessus de la muraille.

Le rejeton, bien arrosé et abrité par une muraille, pousse si vigoureusement qu'il envoie ses branches par dessus cette muraille. C'est l'image de la tribu de Joseph, établie à Sichem et dans le pays fertile qui l'environne. Les branches sont ici appelées *bânôt*, « filles » du rejeton. Les Septante ont rendu autrement le dernier vers : « Mon jeune fils, reviens à moi. » La Vulgate l'a traduit servilement : « Les filles ont couru sur la muraille. » Cette traduction, étant donnée celle du vers précédent, prête à un sens fort différent de celui que présente l'hébreu. Ce dernier est d'ailleurs beaucoup plus naturel. — La sagesse étend aussi, comme un térébinthe, ses rameaux de gloire et de grâce, et heureux qui s'y abrite. Eccli., XIV, 26; XXIV, 22. — Israël est la vigne du Seigneur, dont les branches dépassent les cèdres et s'étendent jusqu'à la mer. Ps. LXXX (LXXIX), 11, 12. — Les méchants semblent prospérer et pousser des rameaux; mais ces rameaux ne verdissent pas, Job, XV, 32, ils sont brisés encore tendres, Sap., IV, 4, ils ne portent pas de fruits, Eccli., XXIII, 35, et ne se multiplient pas. Eccli., XL, 15. — 2. Les prophètes empruntent de nombreuses comparaisons aux rameaux. Le Messie est un rameau qui sortira de Jessé. Is., XI, 1. Jéhovah abattra Assur comme on abat avec fracas la ramure des arbres. Is., X, 33. Babylone sera mise de côté comme un rameau méprisé. Is., XIV, 19. L'Éthiopie, sous la vengeance de Dieu, sera comme une vigne dont on coupe les pampres à coups de hache. Is., XVIII, 5. Atteint lui-même, Israël deviendra comme un olivier qui n'a plus que quatre ou cinq olives à ses branches. Is., XVII, 6. — Israël, la vigne du Seigneur, n'a donné que des rameaux bâtards. Jer., II, 21. Juda était un olivier verdoyant; à cause de son infidélité, Jéhovah y met le feu et ses rameaux sont brisés. Jer., XI, 16. — Dans Ézéchiel, les rameaux de cèdre, XVII, 6, 22; XXXI, 5-14, et de vigne, XVII, 8, 23; XIX, 11, 14; XXXI, 3, figurent le peuple de Dieu et sa destinée. Après la restauration, les montagnes d'Israël pousseront leurs rameaux et porteront leur fruit, c'est à dire redeviendront fertiles comme auparavant. Ezech., XXXVI, 8, 9. Le prophète accuse les hommes de Juda de se livrer à l'idolâtrie et de « porter le rameau à leur nez ». Ezech., IX, 17. Chez les Perses, quand on offrait un sacrifice, on dressait les morceaux de la victime sur de la verdure, comme pour les offrir aux dieux. « L'emplacement du sacrifice est orné d'une jonchée ou d'un coussin d'herbes qui est censé le siège de la divinité : en védique, c'est le *barhis*; dans l'Avesta, le *baresman*. » Oldenberg, *La religion du Véda*, trad. Henry, Paris, 1903, p. 26. Plus tard, on remplaça la jonchée de verdure par un simple bouquet de tiges, en même temps qu'on se plaçait un voile devant la bouche. Il se pourrait que le prophète, qui écrivait en Babylonie, fit allusion à cet usage, et que le rameau porté au nez et devant la bouche dérivât du *baresman*. — Au temps de sa prospérité, Nabuchodonosor ressemblait à un arbre puissant, abritant les oiseaux sur ses branches. Dan., IV, 9, 11, 18. — Dans une de ses visions, Zacharie, IV, 11, 12, voit deux rameaux d'olivier symboliques. — 3. Notre-Seigneur compare son disciple fidèle au rameau de vigne qui ne porte du fruit que s'il est uni au cep ; le rameau qui ne porte pas de fruit doit être rejeté, puis mis au feu où il brûlera. Joa., XV, 2-6. Ce rameau est l'image de l'âme chrétienne, qui ne vit de la vie surnaturelle et ne porte des fruits de vertu que si elle est intimement unie à Jésus-Christ par la charité. En dehors de cette union, il n'y a que stérilité, sécheresse et perte éternelle. — 4. D'après saint Paul, Israël a été planté par Dieu qui a fait de lui une racine sainte. Parmi les branches qui ont poussé sur cette racine, plusieurs ont été retranchées; ce sont les Juifs incrédules à l'Évangile. A leur place, d'autres branches ont été greffées sur la racine et ont participé à sa sanctification : ce sont les gentils convertis à la foi. Rom., XI, 16-21. H. LESÊTRE.

RAMESSÈS (hébreu : *Ra'msès;* Septante : Ῥαμεσσῆ), nom, dans l'Écriture, d'un pharaon, d'une ville et d'un district. Pour le pharaon persécuteur des Hébreux et constructeur de la ville de Ramessès, voir RAMSÈS.

1. RAMESSÈS, ville d'Égypte. — 1° A plusieurs reprises les textes égyptiens mentionnent Ramsès comme nom de ville ou de résidence. C'est d'abord la *Grande Inscription d'Abydos*, lig. 29. Ramsès II vient de célébrer à Thèbes les fêtes de son père Amon; il redescend le fleuve vers « la demeure de Ramsès, la grande de la victoire (ou de la force) » : , *per Ramessu aā nekht,* marquant par là le but extrême de son voyage, bien qu'en passant il doive visiter Abydos. A en juger par un autre passage du même texte, lig. 93 Ramsès II fit graver l'inscription d'Abydos quand déjà il avait mené plusieurs campagnes en Asie où l'avait suivi l'assistance de son père divinisé. « Ramsès-Grande-de-la-Victoire » est donc antérieure à l'an XXI. Elle est décrite au *Papyrus Anastasi III,* pl. III, lig. 1-9; Bâtie « d'après les plans de Thèbes, » avec des greniers, des jardins, il y fait bon vivre. « Les riverains de la mer lui apportent en hommage des congres et des poissons, et lui paient le tribut de leurs marais. Les habitants se mettent en vêtement de fête chaque jour, de l'huile parfumée sur leurs têtes, et des perruques neuves; ils se tiennent à leur porte, leurs mains chargées de bouquets, de rameaux verts du village de Pihâthor, de guirlandes de Pahor, le jour que le Pharaon fait son entrée. » Maspero, *Hist. ancienne,* t. II, p. 288-289. Et au *Papyrus Anastasi II,* pl. I, lig. 2-5, et IV, pl. VI, lig. 1-5 : « La résidence que ta Majesté a bâtie pour elle se nomme Grande-de-la-Victoire. Elle s'étend entre le Zahi (Phénicie) et l'Égypte... Amon y demeure au midi dans le temple de Soutek, Astarté au soleil couchant, Bouto au nord. » Cf. *Papyrus de Leide,* I, 348. Les dieux locaux sont ici Amon associé avec Set, Astarté et Ouadjit ou Bouto qui semblent désigner la région de Tanis. De même, le nom géographique de Pahor a son correspondant dans le « Canal d'Horus », *she-Hor,* qui appartenait au XIVe nome dont Tanis était la capitale. Brugsch, *Dictionnaire géographique de l'Égypte ancienne,* 1879, p. 416. Cf. J. de Rougé, *Géographie ancienne de la Basse-Égypte,* 1891, p. 93. L'expression « entre le Zahi et l'Égypte » se com-

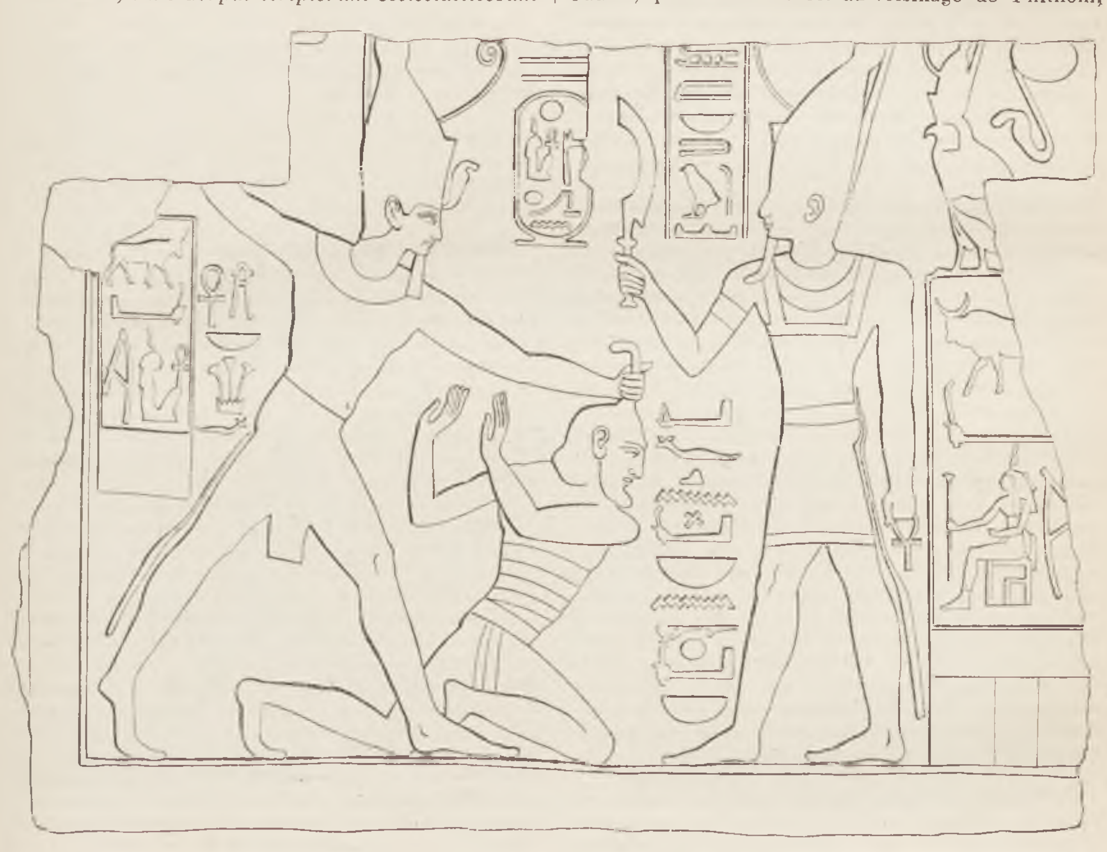
prend très bien de Tanis. C'est de Tanis, porte orientale de l'Égypte, que partit Ramsès II pour la campagne de l'an V contre les Héthéens. *Poème de Pantaour,* lig. 9. Seti Ier avait fait de même dans sa première campagne. Lepsius, *Denkmäler,* III, pl. 126. L'inscription d'un certain *Zaho,* dont la statue a été retrouvée à Tanis, établirait que la Ramsès en question conserva longtemps son nom. Zaho était à l'époque ptolémaïque ou romaine nomarque du XIVe nome et « prêtre d'Amon-Ramsès dans Per-Ramsès » *neter-ḥen-amen ramsès en per-ramessès,* à moins que Per-Ramessès ne désigne simplement le temple élevé par ce pharaon à Tanis. Cf. de Rougé, *loc. cit.*, p. 93-94. C'est à l'appui de ces textes et en y pliant d'autres textes que Brugsch, *loc. cit.*, et *La sortie des Hébreux de l'Égypte et les monuments égyptiens,* 1874, en vint à placer la Ramsès biblique à Tanis et à imaginer un Exode par le lac Sirbon.

2° Brugsch allait trop loin. Tout au plus pouvait-il conclure que Tanis ou une ville de son voisinage immédiat avait porté le nom de Ramsès. Mais d'autres Ramsès avaient pu exister. Une stèle découverte à Tell Rotab, Petrie, *Hyksos and Israelites cities,* 1906, pl. XXXII et p. 31, glorifie en effet Ramsès II « d'élever *des cités* à son nom pour l'éternité : » *ked m dmiou her ran-f r zela.* L'indication d'une de ces cités, bien différente de celle de la région de Tanis, nous est fournie par le texte du *Traité avec les Hittites,* lig. 2 : « En ce jour (le 21 de Tybi, an XXI), Sa Majesté se trouvait dans la ville de Ramsès-Miamon, accomplissant les ordres de son père Amon-Râ-Armachis-Atum, seigneur des deux terres d'Héliopolis, l'Amon-de-Ramsès-Miamon, le Ptah de Ramsès-Miamon et Set. » C'est là que le messager de Khétasar lui remit la tablette d'argent contenant le traité. On voit qu'ici les dieux officiels de la ville sont les dieux de l'ouadi Toumilat, où Tum d'Héliopolis était le dieu principal, et que, par suite, cette ville, qui n'est pas la « Grande-de-la-Victoire », doit être cherchée dans cette dernière région. Est-ce à la Ramsès de l'ouadi Toumilat ou à celle de Tanis que fait allusion un texte d'Ibsamboul, Naville, *Le décret de Ptah Totunen en faveur de Ramsès II et de Ramsès III,* lig. 16, dans *Transactions of the Society of biblical Archaeology,* t. VII, 1882, p. 124, on ne saurait le décider, Tanis et l'ouadi Toumilat, l'une au nord, l'autre au sud, étant également situés sur la ligne de la frontière orientale de l'Egypte. « Tu as construit, dit Ptah à Ramsès II, une auguste résidence pour affermir les frontières des deux terres : Demeure de Ramsès-Miamon donnant la vie ; elle est solide sur la terre comme les quatre piliers du ciel... » Au *Papyrus Harris,* pl. LX, lig. 2, LXII *a*, lig. 3, où Ramsès III parle de la résidence qu'il a élevée dans « la ville de Ramsès (II)-Miamon, » il est plus probable qu'il s'agit de la Ramsès de l'ouadi Toumilat. Il nomme en effet Ramsès entre Baïlos et Athribis qui appartiennent à ce district. Naville, *Goshen and the shrine of Saft el-Henneh,* p. 20. Si maintenant nous consultons la Bible, nous voyons que les Israélites furent fixés dans la terre de Ramsès. Gen., XLVII, 11. Moïse donnant à cette région le nom qu'elle portait de son temps. Or, la terre de Ramsès est identique à la terre de Gessen, ou du moins approximativement la même chose. Voir GESSEN, t. III, col. 218 ; Naville, *loc. cit.*, p. 11-20, surtout p. 20 où l'auteur se résume. C'est là que les Hébreux bâtirent Phithom. Voir PHITHOM, col. 323-327. C'est là aussi qu'ils durent bâtir la Ramsès biblique, et non à Tanis située à cinquante kilomètres environ de l'ouadi Toumilat, bien au delà de la branche pélusiaque. Le récit de Moïse est donc d'accord avec la seconde catégorie des textes égyptiens pour situer une Ramsès dans l'ouadi Toumilat.

3° Tournés vers la Terre Promise, les Hébreux partent de Ramessès. Leur première station est à Socoth dans la région de Phithom. Exod., XII, 37 ; Num., XXXIII, 3-5. Voir PHITHOM, col. 325. Ramessès doit donc être cherchée à l'ouest et dans un rayon très rapproché de Phithom ou *Tell el-Maskhouta.* Or, dans cette direction, deux sites seulement portent des ruines anciennes : *Schugafiéh* et *Tell Rotab,* tous deux sur la rive droite du canal, comme Phithom. Le premier site, le plus éloigné de Phithom (vingt-cinq kilomètres environ), à la hauteur et au sud de *Tell el-Kébir,* ne présente sur une largeur d'un kilomètre et une longueur de deux que des débris d'époque romaine. M. Naville, *The Storecity of Pithom,* 4e édit., 1903, p. 36, est tenté d'y voir la station de Thou ou Thohu de l'*Itinéraire,* édit. Wessling, p. 170. Le deuxième site, à huit kilomètres environ de Phithom, proche des traces du canal antique, présentait en 1885 le même aspect que la butte de *Tell el-Maskhouta* avant 1883. Dans l'espoir d'y trouver Ramessès, Naville se mit à l'œuvre. Mais un fragment de grès et un scarabée seulement lui fournirent le nom de Ramsès II. Sa conclusion fut que *Tell Rotab* n'avait dû être qu'une des stations militaires échelonnées à l'époque romaine le long du canal. Il inclina à chercher Ramessès du côté de *Saft el Hennéh* identifié par lui avec Phacusa. *Goshen,* p. 24-25. En 1906, Pétrie reprit les fouilles au même point. Le résultat fut que, loin d'être un camp romain, le site était le plus ancien de ceux connus à l'est de Zagazig. Poteries de l'Ancien Empire, scarabées de la IXe à la XIIe dynastie, plus de quatre mètres de ruines au-dessous des constructions de la XVIIIe et XIXe dynastie, tout dénotait avec évidence une ville très ancienne et très importante. Petrie, *Hyksos and Israelites Cities,* p. 28. Dans la pensée que Ramsès II avait dû utiliser une place sacrée remontant si haut dans l'antiquité, M. Petrie rechercha d'abord le temple. Il s'attaqua donc au côté est des ruines. La masse des débris s'y élevait moins haut que partout ailleurs, et l'on sait que d'ordinaire c'est à cet endroit que se trouve le temple, tandis que le corps principal de la butte marque l'emplacement de la ville. Après un long travail, une moitié de la façade du temple sortit au jour. Les blocs descellés, mais non brisés, en gisaient à terre prêts à être utilisés comme matériaux de construction. Petrie, *loc. cit.*, p. 29. Ramsès II y est représenté (fig. 215) brandissant la massue au-dessus de la tête d'un Sémite qu'il a saisi par les cheveux. Devant lui et lui offrant la *harpé* se tient le dieu « Tum d'Héliopolis, maître de Thukut. » Cette scène était à gauche du spectateur. A droite existait un tableau semblable, mais le sacrifice humain s'accomplissait devant Set, comme l'ont révélé les blocs retrouvés de la partie supérieure. Petrie, *loc. cit.*, pl. XXIX, XXX et p. 31. Une stèle de granit rouge nous dit que Ramsès a pourchassé les Bédouins jusque dans leurs montagnes, « pillant leurs forteresses, massacrant leurs faces » et « qu'il a bâti des villes à son nom pour l'éternité. » Petrie, *loc. cit.*, pl. XXVIII, XXXII. Un groupe de granit rouge où toute écriture a disparu, rongé qu'il est dans sa partie supérieure et brisé à sa partie inférieure, représente certainement, selon Petrie, pl. XXXII et p. 31, le dieu Tum et Ramsès II. Ramsès III aussi travailla au temple, comme le prouve un fragment, pl. XXXI, qui nous a conservé de lui un fin portrait. De plus, il enferma le sanctuaire dans un nouveau mur, plus fort, plus développé, dont la porte était flanquée de bastions en briques massives. Pl. XXXV. Au coin sud-est de cette enceinte se sont retrouvés les dépôts de fondation. De l'ensemble de ces découvertes, Petrie, *loc. cit.*, p. 2, 31, conclut que le site de *Tell Rotab* remplit toutes les conditions pour qu'on puisse

y reconnaître la Ramessès biblique, la ville sœur de Phithom, toutes les deux bâties par les Hébreux. Ramsès II y avait son temple. La stèle de granit rouge, par l'allusion aux villes bâties à son nom, suggère que nous sommes en présence d'une de ces villes, c'est-à-dire de *Ra'amsès.* Le groupe de Tum et de Ramsès II est probablement celui que sainte Silvie vit encore debout vers 385 : *Nunc ibi* (au site qu'on lui indiqua comme étant celui de Ramsès) *nihil aliud est, nisi tantum unus lapis ingens thebeus in quo sunt duæ statuæ excisæ, ingentes, quas dicunt esse sanctorum hominum, id est Moysi et Aaron. Itinera hierosolymitana sæculi* IV-VIII, dans *Corpus scriptorum ecclesiasticorum* *latinorum,* t. XXXVIII, Vienne, 1898, p. 48. A son tour, nous l'avons vu, Ramsès III s'occupa de cette localité et justement, dans un texte de son prédécesseur qu'il s'appropria et fit graver à Médinet Habou, Ptah le glorifie d'avoir « construit une résidence grande et magnifique pour affermir les frontières de l'Égypte, la ville de Ramsès, le grand trésor de l'Égypte... » Le dieu ajoute : « Ta Majesté est établie dans le palais, *j'y ai bâti une enceinte* qui est ma demeure... » Naville, *Le décret de Ptah Totunen, loc. cit.,* lig. 23, qui répond à la lig. 16 du texte de Ramsès II, texte qu'elle précise peut-être, nous permettant de l'appliquer à *Tell Rotab.* Là viendrait aussi un autre texte, *Papyrus Harris,* pl. LX, lig. 2, où Ramsès III dit : « J'ai élevé un grand temple, travaillant à l'agrandir, dans la demeure de Soutek de Ramsès-Miamon. » Il faut l'avouer, toutes ces preuves restent fragiles : les textes de Ramsès III ne s'imposent pas absolument pour *Tell Rotab;* ceux de Ramsès II pourraient se lire dans n'importe quel point de l'ouadi restauré par lui; à *Tell Rotab* nulle part jusqu'ici ne s'est rencontré le nom de Per-Ramsès, ni aucun vestige de greniers. Petrie. *loc. cit.,* p. 31, nous dit bien que sur un montant de porte tombale, remployé plus tard dans une construction de la ville, se lit l'inscription d'un préposé aux greniers. Mais le mot qu'il traduit par « greniers » est visiblement, d'après la pl. XXXI : , *Khast,* « terres frontières, désert, pays étranger », et non , *shenut,* « greniers ». Nous n'avons là qu'un surintendant des frontières. Toutefois, en acceptant, d'un côté, qu'aucun autre site non identifié à l'ouest de Phithom ne renferme de monuments de Ramsès II; étant donné, de l'autre, que *Tell Rotab* est au voisinage de Phithom, que la première station des Hébreux est dans la région de Socoth ou *Thukut,* quelque part entre *Tell el Maskhouta* et le lac Timsah, *Tell Rotab* demeure l'emplacement le plus probable de la Ramessès biblique.

C. Lagier.



215. — Ramsès II terrasse un Sémite devant le dieu Tum.

2. RAMESSÈS, district d'Égypte. La région qui est appelée Gessen, Gen., XLV, 10; XLVI, 1, 4, 6, est aussi appelée terre de Ramessès, XLVII, 11. Ces deux noms semblent donc être synonymes. La seconde appellation n'est certainement pas contemporaine de Jacob, mais elle est contemporaine de Moïse et il s'en sert tout naturellement par un procédé familier aux historiens en pareil cas. On peut se demander ici si la terre tire son nom de la ville. Ce n'est guère probable, car la ville de Ramessès n'était pas le centre administratif de la province. Il faut plutôt prendre Ramessès dans son sens original, comme étant sans intermédiaire le nom royal de celui qui colonisa l'ouadi *Toumilat,* en fit son œuvre, y établit sa résidence préférée, et le remplit de monuments à son nom; c'était vraiment sa terre : la terre de Ramsès II. Cf. Naville, *Goshen,* p. 18-19. On peut se

demander encore si Gessen et terre de Ramsès sont d'une synonymie pleinement correspondante. M. Naville, *loc. cit.*, p. 14-19, ne le pense pas. Il borne la terre de Gessen au triangle compris entre les villages de *Saft*, *Belbéis* et *Tell el-Kébir*, ce qui fut plus tard le XX[e] nome, le nome *Arabia*. « L'expression — terre de Ramsès — s'applique, dit-il, p. 20, à une aire plus vaste et couvre cette partie du Delta qui s'étend à l'est de la branche tanitique, contrée que Ramsès II dota d'innombrables monuments d'architecture, et qui correspond à la province actuelle de *Sharkieh*. » Peut-être est-ce pousser un peu loin la conjecture. Voir Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6[e] édit., 1896, t. II, p. 215-287; W. M. Müller, art. *Rameses*, dans Cheyne-Black, *Encyclopedia biblica*, 1899-1902, t. IV, col. 4012-4014; Brugsch, outre ses autres ouvrages cités au cours de l'article, *Steinschrift und Bibelwort*, 1891, p. 154 sq.; Ebers, art. *Ramses*, dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, 2[e] édit., 1893-1894, p. 1254. C. LAGIER.

RAMETH (hébreu : *Rémét;* Septante, *Vaticanus :* Ρεμμάς; *Alexandrinus :* Ῥαμάθ), ville de la tribu d'Issachar. Jos., XIX, 21. C'est la localité appelée *Jaramoth*, Jos., XXI, 59, et *Ramoth*, I Par., VI, 33 (hébreu, 58). Selon le rabbin J. Schwarz, c'est Ramathaïm-Sophim et il l'identifie avec *er-Râméh*, village situé à l'ouest de *Sânour* et au nord de *Sébastiéh* (Samarie). *Tebuoth ha-Arez*, édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 191-193. Voir RAMATHAÏM-SOPHIM et JAROMOTH, t. III, col. 1128. — *Er-Râméh* se trouve incontestablement dans le territoire de la tribu de Manassé et Rameth d'Issachar mentionnée avec Engannim, aujourd'hui *Djénin*, doit se chercher non loin de cette ville et sur une des hauteurs qui bordent le *Merdj ibn 'Amer*, l'ancienne plaine de Jezraël ou Esdrelon. La seule localité dont le nom a quelque rapport, contestable toutefois, avec Rameth est *'Arranéh*. On peut supposer, à la rigueur, que *'Ar* est une transformation de l'article arabe; quant à *Rânéh*, il pourrait être une modification de Râméh ou *Râmet*. 'Arranéh est un petit village, avec des citernes antiques, entouré de plantations de figuiers et situé sur une colline calcaire peu élevée, à droite du chemin de Djenin à Zera'în, l'ancienne Jezraël, à six kilomètres au sud de cette dernière et à quatre au nord de Djénîn.
L. HEIDET.

RAMEUR (hébreu : *šâṭîm;* Septante : κωπηλάτης; Vulgate : *remiges*), celui qui fait avancer un navire à la rame. Le mot hébreu vient du verbe *šut*, « frapper avec un morceau de bois, ramer », ἐλαύνειν, *remigare;* de là vient également le nom de la rame, *šayit*, *mâšôt*, κώπη, *remus*, longue et légère pièce de bois au moyen de laquelle le rameur appuie sur l'eau pour faire avancer le bateau. Dans Jonas, I, 13, le travail du rameur est indiqué par le verbe *ḥâtar*, « couper le flot, ramer ». — Isaïe, XXXIII, 21, mentionne les navires à rames. Dans sa description de la prospérité de Tyr, Ézéchiel, XXVII, 6, 8, 26, 29, dit que les rames étaient faites avec les chênes de Basan, que les habitants de Sidon et d'Arvad fournissaient les rameurs et que ceux qui manient la rame ont conduit Tyr sur les grandes eaux. — L'Évangile parle deux fois des apôtres ramant sur le lac de Tibériade par un gros temps. Marc., VI, 48; Joa., VI, 19. Voir NAVIGATION, NAVIRE, t. IV, col. 1494-1515, avec les figures représentant, sous différentes formes et en différentes positions, des rames et des rameurs. Sur les rames qui servent à gouverner, voir GOUVERNAIL, t. III, col. 282. H. LESÊTRE.

RAMOTH (hébreu : ordinairement *Râmôt*, *Râ'môt*, Deut., IV, 43; Jos., XX, 8, et I Par., VI, 58 (Vulgate : 73), pluriel de *Râmâh* et *Râ'mâh*, « lieu haut », des racines *rûm* et *râm*, ayant toutes deux la même signification d'« être élevé »), nom de plusieurs localités de la terre d'Israël, généralement distinguées les unes des autres par un complément. On le trouve seul pour désigner la ville d'Issachar nommée aussi *Jaramoth* et *Rameth*. Voir les articles qui leur sont consacrés. Cette forme *Rameth* et les singuliers *Râmâh*, en construction *Râmat*, employés aussi, Jos., XIII, 26; XIX, 8; II Sam. (Reg.), XXX, 29; II (IV) Reg., VIII, 29, pour désigner les villes appelées encore *Râmôt*, permettent de supposer que ce mot est plutôt une prononciation particulière de *Râmat*, qu'un pluriel.

1. RAMOTH (hébreu : *Râ'môt;* Septante : Ῥαμώθ), nom dans I Par., VI, 73 (hébreu, 58), de la ville d'Issachar appelée Jaramoth dans Josué, XXI, 29. Voir JARAMOTH, t. III, col. 1128.

2. RAMOTH (hébreu : *Yerâmôt;* Septante : Ῥημώθ), un « des fils de Bani » qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé de la répudier par ordre d'Esdras. I Esd., X, 29.

RAMOTH-GALAAD (hébreu : *Râmôt-Gil'âd*, II (IV) Reg., IV, 13, etc., ordinairement; *Râmôt bag-Gil'âd*, Deut., IV, 43; Jos., XX, 8; I Par., VI, 65; une fois *Râmâh* seul, II (IV) Reg., VIII, 29; Septante : Ῥαμὼθ Γαλαάδ; Ῥαμὼθ ἐν τῇ Γαλαάδ; variantes fréquentes : Ῥαμμώθ, Ῥεμώθ Ῥεμμώθ; parfois : Ῥαμόθ, Ῥαμμόθ, Ῥεμόθ, Ῥεμμάθ; deux fois Ῥαμὼθ τῆς Γαλααδίτις, II Par., XVIII, 2, 3; *Vaticanus*, Jos., XX, 8 : Ἀρημὼθ ἐν τῇ Γαλαάδ; *Alexandrinus*, Jos., XXI, 38 : Ῥαμὼθ ἐν γῇ Γαλαάδ; la Vulgate transcrit ordinairement *Ramoth Galaad* et *Ramoth in Galaad*. Deut., IV, 43; Jos., XX, 8 et XXI, 37; I Par., VI, 80. *Râmâh*, IV Reg., VIII, 29, est rendu dans les Septante par Ῥεμμὼθ seul ou Ῥαμὼθ et par *Ramoth* dans la Vulgate), ville lévitique et de refuge du pays de Galaad, au delà du Jourdain, et de la tribu de Gad.

I. IDENTIFICATION. — Le Galaad où se trouvait Ramoth, au sentiment des Septante, de la Vulgate et des autres versions est la région de ce nom. Josèphe l'a entendu de même et il rend l'expression biblique par Ἀριμὰ ou Ἀριμανον τῆς Γαλαδηνῶν γῆς, *Ant. jud.*, IV, VII, 4; Ἀραμαθὰ πόλις ἐν τῇ Γαλαδηνῇ, *ibid.*, VIII, XV, 3; πόλις τῆς Γαλοαδίτιδος, IX, VI, 1. S'agirait-il de la localité du même nom, comme le veulent quelques exégètes modernes, l'indication serait équivalente, puisque c'est de la localité et du monument appelés Galaad, que la contrée au delà du Jourdain a été dénommée de même. Cette dernière indication topographique « au delà du Jourdain, du côté du soleil levant » est d'ailleurs ajoutée trois fois. Deut., IV, 41 e 43, et Jos., XX, 8. Quatre fois Ramoth-Galaad est formellement attribuée à la tribu de Gad. Deut., IV, 43; Jos., XX, 8; XXI, 37 (hébreu et Septante, 38), et I Par., VI, 80 (hébreu, 65). La situation particulière de la ville, précisée moins clairement, est jusqu'aujourd'hui un sujet de controverse. — La tribu de Gad s'étendait depuis Hésébon et la mer Morte, au sud, jusqu'au lac de Cénéreth au nord, Deut., III, 16-17; Jos., XIII, 25-27, sur une longueur d'environ cent kilomètres, partagée en deux par le Jaboc : les interprètes disputent pour savoir si Ramoth doit se chercher dans la partie méridionale ou, au contraire, dans la partie septentrionale.

1° Eusèbe indique « Ramoth, ville sacerdotale de refuge, de la tribu de Gad, en Galaaditide, qui est maintenant à environ 15 milles (22 440 m.) de Philadelphie (*Amman*), au couchant, πρὸς δυσμάς; » saint Jérôme la place, au contraire, « du côté de l'Orient, *contra orientem*. » *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 308-309. Au mot *Rammoth*

Galaad, tous les deux le disent « un village de la Pérée près (παρά, *juxta*) du fleuve Jaboc. » *Ibid.*, p. 314, 315. — De ce que l'on ne peut chercher le territoire de Gad à l'est de 'Ammân et se fondant sur le texte d'Eusèbe, les savants identifient Ramoth avec la ville actuelle d'*es-Salt.* Ainsi Karl Ritter, après Burkhardt, Irby et Mangles, *Erdkunde von Asien,* p. 1121, et carte de Palestine, Berlin, 1840; Graetz, *Schauplatz der heiligen Schrift,* in-8°, nouvelle édit., Ratisbonne, p. 442; Van de Velde, *Map of the Holy Land,* Gotha, 1865; H. Kiepert, *Neue Handkarte Palæstina's,* Berlin, 1875; Tristram, *The Land of Israël,* in-8°, Londres 1885, p. 550-555; F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre-Sainte,* in-8°, Paris 1877, p. 256; P. Séjourné, dans *Revue biblique,* t. II, 1893, p. 228-232, et plusieurs autres. — *Es-Salt* ou *es-Salt,* écrit encore *eṣ-Salt* par les auteurs arabes, est située à 25 kilomètres environ au sud de la rivière *ez-Zerqâ,* l'ancien Jaboc, et à 23 ou 24 à l'ouest-nord-ouest de 'Ammân. Entourée de montagnes et bâtie en grande partie sur les pentes d'un mont de 835 mètres d'altitude dont le sommet est couronné des restes d'un ancien château-fort, nulle localité ne mérite mieux le nom de Râmah ou Ramoth (fig. 216). Le nom d'*es-Salt* semble venir du latin *saltus,* « forêt », et de l'époque de la domination romaine. Le Salt est aujourd'hui la capitale de la Belqâ qui correspond assez exactement à la partie méridionale de l'antique Galaad (fig. 217). La population du Salt est d'environ douze mille habitants dont neuf mille sont mahométans et les autres chrétiens grecs et catholiques, avec quelques protestants, la plupart de race arabe d'origine bédouine. Cependant plusieurs explorateurs modernes préfèrent chercher Ramoth à *Djil'âd* ou *Djil'âd,* localités avec ruines, au nord et au nord-est d'*es-Salt,* et à six ou huit kilomètres au sud de la Zerqâ. Pour ces auteurs, Ramoth et Galaad sont deux noms d'une même ville, dont le dernier survit dans les localités indiquées. Quelques autres le voient à *Djébêl Os'a,* à six kilomètres au nord de Salt. Cf. Gesenius, *Thesaurus, Gil'ad,* p. 290; Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Fribourg, 1896, p. 262; J.-M. Lagrange, *Au delà du Jourdain* (extrait de la *Science catholique*), Paris-Lyon, 1890, p. 21-23; GALAAD 5, t. III, col. 46; RAMOTH-MASPHÉ.

2° Ces identifications et toutes les autres que l'on pourrait proposer au sud du Jaboc, sont contestées par d'autres interprètes et palestinologues, parce que selon toutes les données bibliques et plusieurs extra-bibliques, Ramoth de Galaad doit être cherchée au nord de ce fleuve. D'après le Talmud de Babylone, *Makkoth,* 96, les villes de refuge de la Transjordane étaient opposées aux villes de refuge de la région occidentale, et Ramoth-Galaad, faisait face à Sichem. Se fondant sur cette indication et le mot du Midraš, *Samuel,* XIII : « Géras c'est Galaad, » le Dr Sepp, qui voit aussi dans Galaad et Ramoth deux noms de la même ville, la reconnait dans *Djéraš.* Cf. A. Neubauer, *Géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 55, 250; R. von Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Br., 1872, p. 76. Plusieurs la cherchent aux alentours de Géraš. *Ibid.*



216. — Es-Salt. Vue générale. D'après une photographie de M. L. Heidet.

Les membres de la Société anglaise d'exploration de la Palestine proposent comme « probable » l'identification de Ramoth avec *Reimûn,* village situé à sept kilomètres à l'ouest de Djéras et à huit au nord du Jaboc. Cf. C. R. Conder, *Heth and Moab,* Londres 1885, p. 158-195; Armstrong, *Names and places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 144, etc. Le rabbin Schwarz remonte jusqu'au *Qal at-Rabad,* situé sur une haute montagne voisine de 'Adjloûn et d'où l'on voit comme en face le Garizim. *Tebuoth ha-Arez,* édit. Luncz,

Jérusalem, 1900, p. 272. — Ces identifications ont le tort, suivant d'autres, quoique moins que les précédentes cherchant Ramoth au sud du Jaboc, de ne pas tenir compte des indications particulières de l'Écriture sur cette ville. Ramoth, dont le nom précède, Jos., XIII, 26, celui de Maspha que l'on croit assez communément opposé au premier comme déterminatif, n'est pas différente, suivant ces savants, de Ramoth en Galaad; or, dans le passage cité, Ramoth est désignée comme ville frontière nord-est de la tribu de Gad, opposée à Hésébon marquant la frontière sud-est. Cf. M. Polus, *Synopsis criticorum*, t. I, col. 915. La frontière septentrionale de Gad, indiquée Jos., XIII, 27, étant la mer de Cénéreth, Ramoth devait être à peu près à la même latitude, et près de la frontière méridionale de Manassé oriental, au sud de Basan, d'Argob et des Havoth Jaïr ou du Hauran actuel. Cf. Jos., XIII, 30. Cette situation est confirmée, III Reg., IV, 13 : « Bengaber [résidait] à Ramoth-Galaad et avait les Havoth de Jaïr, fils de Manassé, en Galaad; il était préposé à toute la contrée d'Argob, qui est en Basan, et aux soixante cités fortes et murées ayant des verrous d'airain. » Pour être le chef-lieu de cette région Ramoth devait lui être contiguë : on ne peut donc pas plus la chercher vers le sud ou au centre de la partie septentrionale de la tribu de Gad qu'au sud du Jaboc : ce dernier quartier dépendait de Gaber ben-Uri et les autres, selon toute apparence, d'Ahinadab ben-Addo qui résidait à Mahanaïm. *Ibid.*, 14, 19. Le fait de l'occupation de Ramoth par les Syriens, III Reg., XXII, et celui de Joram, blessé sous Ramoth allant se faire soigner à Jezraël, suppose également cette ville au nord du Jaboc et sur la frontière nord-est du pays de Galaad proprement dit et de Gad. — Vers la fin du XIIIe siècle, on plaçait Ramoth presque à la hauteur de l'extrémité méridionale du lac de Génézareth ou Tibériade et non loin des frontières orientales du pays d'Israël. Cf. *Karte Palästina's, c. 1300*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. XIV, pl. 1. Dans cette situation, on rencontre aujourd'hui le village d'*er-Ramtéh* ou *Ramtah* (fig. 218) dont le nom est l'équivalent de *Râmaṭa'*, forme syriaque de *Râmah* et *Râmôt*. Situé sur les confins du Hauran, l'ancien Basan et du district de 'Adjlûn, l'ancien Galaad septentrional, entre *el-Ḥoṣon* et *ed-Der'ah*, à dix kilomètres au nord-est du premier, et à quinze au sud-est du second et à environ 25 au nord de *tell Maṣfah*, découvert naguère par M. Gott. Schumacher, *Ramtéh* paraît répondre pour le mieux à toutes les indications bibliques. S'il est un peu loin pour justifier sûrement l'appellation Ramoth-Maspha, il est à remarquer que celle-ci n'est pas certaine elle-même et que cet éloignement justifierait la leçon de la Vulgate qui sépare les deux noms. Voir RAMOTH-MASPHÉ. Cette identification a été proposée, mais suivie des signes ?? et *, c'est-à-dire très timidement, pour Ramoth-Maspha, par Conder et Armstrong, *Heth and Moab*, p. 178, et *Names and Places*, p. 143; elle a été adoptée simplement par Luncz, dans *Thebuoth ha-Arez*, p. 270, note *, et par Isr. Belkind, *Sobremaennaja Palestina*, in-8°, Odessa, 1903, p. 268. *Er-Ramtéh* est un grand village de près de deux mille habitants, tous mahométans et fanatiques, établi sur une large colline calcaire perforée de citernes antiques et de grottes. Les habitations, à toit plat, sont souvent bâties avec de belles pierres en basalte qui paraissent provenir de constructions anciennes. Les terres des alentours sont planes et fertiles, mais sans aucun arbre.



217. — Vue de l'intérieur de la ville et de la fontaine. D'après une photographie de M. L. Heidet.

Cf. G. Schumacher. *Das südliche Basan,* in-8°, Leipzig, 1898, p. 66-67.

3° *Histoire.* — Ramoth en Galaad fut une des trois villes de la Transjordane désignée par Moïse pour ville de refuge. Deut., IV, 43, Jos., XX, 8; XXI, 31. Elle avait été conquise sur le roi Og et fut assignée aux lévites de la famille de Mérari, Jos., XXI, 37 (hébreu : 38); cf. XIII, 30-31. — Salomon fit de Ramoth le siège d'un des douze préfets chargés de fournir pour un mois la maison royale de vivres. III Reg., IV, 13. Le fait que Bengaber chargé de cette fonction l'exerçait sur Basan et les villes de Jaïr, c'est-à-dire sur la tribu orientale de Manassé, montre que cette ville, bien qu'assignée à la tribu de Gad, avait été occupée par les Manassites. — Les rois araméens de Damas, profitant sans doute des perturbations survenues en Israël après le schisme, s'étaient emparés de Ramoth. Le roi Achab forma le projet de la reprendre. Malgré l'avis du prophète Michée, fils de Jemla, lui annonçant l'insuccès de l'entreprise et sa fin, le roi d'Israël marcha contre Ramoth, accompagné du roi de Juda, Josaphat, qu'il avait entraîné en cette expédition. Blessé mortellement dans un combat, dès le commencement de l'action, Achab mourut vers le soir, sur son char, devant Ramoth. L'armée fut dissoute et l'entreprise abandonnée. III Reg., XXII; II Par., XVIII. Joram, fils d'Achab et son second successeur, reprit le dessein de son père. Assisté d'Ochozias, roi de Juda, fils de sa sœur Athalie et petit-fils de Josaphat, il arracha Ramoth aux Syriens. Blessé dans un combat contre ceux-ci et leur roi Hazaël, Joram descendit à Jesraël pour se faire soigner, laissant la ville à la garde de ses officiers dont Jéhu semble avoir été le principal. IV Reg., VIII, 28-29; cf. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, VI, 1. Sur ces entrefaites, le prophète Élisée chargea le fils d'un des prophètes d'aller à Ramoth-Galaad sacrer Jéhu roi, pour accomplir la vengeance du Seigneur contre la maison d'Achab. Le jeune homme trouva les chefs de l'armée réunis et, suivant l'ordre reçu, appela Jéhu à part. Il répandit sur la tête de celui-ci la fiole d'huile qu'il avait apportée, le salua roi d'Israël au nom du Seigneur, et s'enfuit de la ville. Instruits du fait, les collègues de Jéhu étendirent leurs vêtements sous ses pieds et au son des trompettes le proclamèrent roi. Jéhu prit soin que personne ne pût sortir de la ville pour aller annoncer l'événement, avant que lui-même n'arrivât à Jezraël. IV Reg., IX, 1-15. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 479. — Ramoth de Galaad dut subir plus tard le sort de toutes les autres villes de cette région tombée entre les mains de Téglathphalasar, roi d'Assyrie. IV Reg., XV, 29. — Elle est sans doute aussi une des villes fortes et grandes dont s'emparèrent sur leurs adversaires, après la prise de Bosor et de Maspha, Juda Machabée et son frère Jonathas, dans leur expédition en Galaditide. I Mach., V, 26-36. Elle n'est cependant plus désignée en particulier.

L. HEIDET.



218. — Er-Ramtéh. D'après une photographie de M. L. Heidet.

RAMOTH-MASPHÉ (hébreu : *Râmat ham-Mispéh,* « Rama de Masphé »; Septante, *Vaticanus :* 'Αραβὼθ κατα την Μασσηφα; *Alexandrinus :* 'Ραμωθ κατὰ τὴν Μασφά, « Ramoth près de Maspha »; la Vulgate sépare les deux noms : Ramoth, Masphé), appellation mentionnée sous cette forme une seule fois par Jos., XIII, 26, décrivant les limites de la tribu de Gad en Galaad. Mais s'agit-il ici d'une ville à double vocable? s'agit-il, au contraire, de deux localités différentes et ces deux localités sont-elles directement citées ou seulement Ramoth, au nom de laquelle le nom de Masphé

est apposé pour la distinguer des autres Ramoth? Cette Ramoth est-elle la même que Ramoth en Galaad ou est-elle différente? Les interprètes sont partagés de sentiment.

1° Pour plusieurs, Ramoth-Masphé est une double appellation d'une même localité, comme Bethléhem-Éphrata : l'identité de signification des noms et de la situation géographique paraissent les motifs sur lesquels se fonde cette opinion. Un grand nombre tiennent en outre, pour une seule et même localité Ramoth-Masphé et Ramoth de Galaad, à cause de l'identité de site des villes de Masphée et de Galaad. Voir t. III, col. 45-47 et t. IV, col. 833 et 849. La plupart des partisans de cette opinion identifient Ramoth-Masphé de Galaad avec la ville actuelle d'*es-Salt*. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1179; F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte*, Paris, 1877, p. 222 et 256; R. von Riess, *Biblische Geographie*, 1872, p. 64, 79. — Le rabbin Schwarz admet l'identité de Ramoth et de Masphé, avec l'identification précédente; mais il distingue Ramoth-Masphé de Ramoth de Galaad qu'il place au *Qala'at er-Rabad* près d'Adjloun, au nord du Jaboc. *Tebuoth ha-Arez*, édit. Luncz, 1900, p. 269-270; cf. p. 95, 272. — D'autres au contraire préfèrent chercher cette dernière au sud du Jaboc et Ramoth-Masphé au nord de cette rivière. Cf. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, 1896, p. 261-262.

2°. Le plus grand nombre des commentateurs, avec la Septante, la Vulgate et la plupart des versions, tiennent pour distinctes, Ramoth et Masphé. D'entre ceux-ci, les uns, se fondant sur la vocalisation des Massorètes, sur l'interprétation des Septante et d'autres versions, considèrent ici Masphé comme un simple complément distinctif de Ramoth. Pour d'autres, si les Septante peuvent attester la distinction entre Ramoth et Masphé, leur traduction, en donnant cette signification au nom en question, n'est plus qu'une interprétation. Il n'y avait dans le cas présent aucune raison de distinguer Ramoth déjà suffisamment déterminée par le contexte; c'est d'ailleurs toujours par l'apposition du nom de Galaad que les auteurs sacrés l'ont distinguée quand il a été nécessaire. Par conséquent, d'après ces commentateurs, il n'y a aucune relation entre Ramoth et Masphé, et celle-ci est citée comme ville frontière de Gad, de la même manière que Ramoth et Bétonim. — Parmi ces interprètes il en est pour qui cette Ramoth est elle-même distincte de Ramoth en Galaad. Une raison, pour un certain nombre de ceux-ci, c'est la nécessité de chercher Ramoth nommée avec Masphé non loin de celle-ci, laquelle, d'après l'Écriture, se trouvait au nord du Jaboc, tandis que Ramoth de Galaad, d'après l'*Onomasticon*, était au sud de cette rivière. La principale raison pour tous ceux qui soutiennent la distinction entre Ramoth-Masphé et Ramoth en Galaad, c'est la différence de ces appellations et celle de la vocalisation de l'une et de l'autre, la première étant *Râmat* et l'autre *Râmôt*. Cl. R. Conder suppose que *Reimûn*, à cinq kilomètres au sud-ouest de Sûf, qui est pour lui Masphé, pourrait être Ramoth de Galaad et propose *Rémthé*, situé à trente-cinq kilomètres au nord-est du même, pour Ramoth-Masphé. *Heth and Moab*, Londres, 1885, p. 178-182. Cf. Armstrong, *Names and Places in the Old Testament*, Londres, 1887, p. 143. Plus généralement on place Ramoth de Galaad au sud de la Zerqa, l'ancien Jaboc, au *Salt* à *Djilad* ou ailleurs, et l'on cherche Ramoth-Masphé dans quelque localité au nord du Jaboc, plus ou moins voisine du lieu choisi pour Maspha. Voir Buhl, *loc. cit.*

3° Cependant, parmi les interprètes qui voient dans Ramoth et Masphé deux localités complètement distinctes, plusieurs se refusent à reconnaître deux Ramoth dans la Transjordane. Les indications de l'*Onomasticon*, sur ce point, sont trop contradictoires, trop obscures, trop contestables, suivant eux, pour qu'on puisse en tenir compte. Même en supposant qu'il faille lire Ramoth de Masphé, les deux vocables ne prouvent pas plus deux villes différentes que ne le feraient, par exemple, les deux noms de Bethléhem-Éphrata et Bethléhem de Juda, auxquels on pourrait joindre encore Bethléhem de, ou près de Jérusalem : une même ville peut être déterminée de manières diverses. La vocalisation différente peut être le fait des copistes. Les Massorètes d'ailleurs ont souvent ponctué différemment le nom de la même ville : ainsi Ramoth d'Issachar est aussi vocalisée *Rémet* et *Yarmût*, et les Septante et le traducteur de la Vulgate le prononcent encore tout autrement. Il n'y a donc pas de raison solide pour soutenir la distinctton; il y en a pour l'unité. S'il y eut dans la Transjordane ou en Galaad deux Ramoth que l'on eût pu confondre, ce n'était pas en apposant à l'une le nom de Galaad qu'on pouvait les caractériser : il n'y en a donc qu'une seule que l'on distingue d'avec les Ramoth de la Cisjordane. Les indications topographiques données pour Ramoth de Galaad sont les mêmes d'ailleurs que celles indiquées pour Ramoth nommée avec Masphé. Voir RAMOTH-GALAAD. L. HEIDET.

RAMOTH-NÉGÉB (hébreu : *Râmôṭ-Négéb;* Septante : Ῥαμὰ νότου; *Alexandrinus :* Ῥαμὰθ; Vulgate : *Ramoth ad meridiem*, « Ramoth du midi »), localité située dans la région la plus méridionale du pays d'Israël, où David envoya de Sicéleg une part du butin fait sur les Amalécites. C'est sans doute la même localité appelée dans Josué, XIX, 8, *Ramat-Négéb*. Voir BAALATH BÉER RAMATH, t. I, col. 1324.

RAMSÈS II, roi d'Égypte (fig. 219; voir aussi t. I, fig. 436, col. 1427; t. II, fig. 535, col. 1617). Le pharaon,



219. — Ramsès II. Granit noir. Musée de Turin.

à la cour duquel fut élevé Moïse, Exod., II, 10, est un Ramsès. Il donne son nom à une ville que les Hébreux bâtissent au prix des plus dures corvées. Exod., I, 11. Cette ville fut le point de départ de l'Exode. Exod., XII, 37; Num., XXXIII, 3, 5. Le texte des Septante la mentionne dans Judith, I, 9. A son tour cette ville donne son nom à la région qui en dépend, Gen., XLVII, 11; à moins que cette région ne tire directement son

appellation de celui qui la colonisa avec prédilection et en fit une terre administrée. Ce Ramsès est vraisemblablement Ramsès II, celui dont les cartouches s'étalent à peu près sur toutes les ruines de l'Égypte, de la seconde cataracte aux bouches du Nil :



Ramessu ou *Ramsès Meri-Amon* ou *Miamon, ouser maat rā sotep en rā* « Rā l'a enfanté, l'aimé d'Amon, riche de la vérité de Rā, l'élu de Rā. » De la première partie de son prénom, *Ouser maat rā*, les Grecs firent *Osymandias*. Autour d'un des surnoms de sa jeunesse, *Sesturi* ou *Sessuri*, l'imagination populaire et surtout la littérature grecque groupèrent plus tard les éléments dont se compose le roman ou la Geste de Sésostris. Cf. Maspero, *La geste de Sésostris*, dans le *Journal des savants*, 1901, p. 593-609, 665-683. Nous ne prendrons de sa vie, telle qu'elle ressort des monuments, que les faits pouvant éclairer nos conclusions.

I. Ses guerres. — D'après une chronologie approximative et reçue d'un grand nombre, mais contestable, voir Chronologie, t. ii, col. 721, Ramsès II régna de 1292 à 1225 avant J.-C. Dans une stèle d'Abydos, Ramsès IV de la XXe dynastie se souhaite à lui-même les soixante-sept années de Ramsès II. Mariette, *Abydos*, t. ii, 1880, pl. 34-25, lig. 23-24. Et dans ces soixante-sept années n'entrent pas les années de co-régence avec son père Seti Ier. Si, en effet, dans la *Grande Inscription d'Abydos*, Mariette, *loc. cit.*, t. i, 1870, pl. 1, lig. 47-48, Ramsès II nous dit lui-même qu'il était encore « un enfant dans les bras de son père » lorsque celui-ci s'écria : « Qu'il reçoive la couronne royale pour que, moi vivant avec lui, je le voie dans sa splendeur; » si, d'autre part, dans la *Stèle de Kouban*, Prisse d'Avennes, *Monuments égyptiens*, pl. xxi, lig. 16-17; cf. Chabas, *Les Inscriptions des mines d'or*, 1862, p. 24-25, il se vante d'avoir occupé une situation officielle et commandé les armées dès l'âge de dix ans; toutefois il ne date que de l'an I les faits qui suivirent immédiatement la mort de Séti Ier. *Grande inscription d'Abydos*, lig. 22, 26, 72. Cf. Maspero, *La grande inscription d'Abydos et la jeunesse de Sésostris*, 1869, p. 14, 17, 48. Resté seul maître du trône, il se trouvait à la tête d'une Égypte tranquille au sud et au nord. Son pouvoir s'exerçait en Asie sur la péninsule sinaïtique, les oasis du désert d'Arabie, la côte phénicienne proprement dite, la Palestine, et son influence se faisait plus ou moins sentir jusqu'aux sources du Litany et de l'Oronte. Traité des Héthéens avec Ramsès II, dans Brugsch, *Recueil de monuments*, t. i, 1862, pl. xxviii, lig. 5-7, où il est fait allusion à un traité ancien et qu'on ne fait que renouveler. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. ii, 1897, p. 372, 403. On est loin toutefois de l'époque où Thothmès III érigeait ses stèles au bord de l'Euphrate. Mariette, *Karnak*, 1875, pl. xiii, lig. 17-18; E. de Rougé, *Notice de quelques fragments de l'inscription de Karnak*, 1860, p. 17-18, 24-26. Et les Khétas, les Héthéens de la Bible, restent à craindre. Constitués en une puissante confédération, répandus de la Commagène à l'Oronte, tenant les villes de Carchamis sur l'Euphrate, de Kadesch sur le haut Oronte, de Khaloupou (Alep) et Hamath, ils avancent sans cesse dans la Cœlésyrie et intriguent contre les possessions égyptiennes. Aussi dès l'an IV Ramsès II pousse une pointe jusqu'au nord de Beyrouth, à l'embouchure du *Nahr el-Kelb*, le Lycus des anciens. Il y grave sur les rochers ses stèles triomphales. Lepsius, *Denkmäler*, t. iii, pl. 197 *a-c*. La stèle *b* porte clairement la date de l'an IV. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, t. iii, 1906, p. 125. Mais le prince des Héthéens, Moutalou, veut l'arrêter. J. de Rougé, *Poème de Pentaour*, lig. 1-3, dans *Revue égyptologique*, t. iii, p. 149; Breasted, *loc. cit.*, p. 136. Une bataille décisive a lieu en l'an V sous les murs de Kadesch. Séparé du gros de son armée et surpris par les Héthéens, Ramsès II court un moment les plus grands dangers, mais grâce à sa valeur personnelle il tient tête à l'ennemi et, ses légions survenant, le jette dans l'Oronte. Voir Cédès 2, t. ii, fig. 114, col. 367. Cf. Maspero, *loc. cit.*, p. 395-398; Breasted, *loc. cit.*, p. 135-142. Le bulletin officiel de la bataille et les tableaux de ses phases diverses, au Ramesseum, premier et second pylone, à Louxor, à Ibsamboul, souvent reproduits, l'ont été de nouveau par Breasted, *The battle of Kadesh*, Chicago, 1903. Cf. *Ancient records of Egypt, loc. cit.*, p. 142-157. De ce choc les deux partis restent épuisés et il s'ensuit une trêve tacite, laissant les choses au même point qu'avant la guerre. Peu après, et sans doute à l'instigation des Héthéens, la Palestine est en pleine révolte. Ramsès assiège et prend Ascalon. Voir Ascalon, t. i, fig. 286, col. 1061. Cf. Champollion, *Notices descriptives*, t. ii, p. 195; Lepsius, *Denkmäler*, iii, pl. 145 *c*. En l'an VIII, il enlève Dapour près du Thabor et vingt-trois autres villes de la Galilée. Lepsius, *Denkmäler*, t. iii, pl. 156; Mariette, *Voyage dans la Haute-Égypte*, 1893, t. ii, pl. 59 et p. 221. Cf. W. M. Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, 1893, p. 220-222; Maspero, *loc. cit.*, p. 400, n. 1. C'est peut-être à cette occasion qu'il rétablit l'influence égyptienne au delà du Jourdain, dans le Hauran, influence attestée par un monument connu sous le nom de *Pierre de Job*. Cette œuvre d'un représentant du pharaon se trouve au village moderne de Sahadiéh, à l'est du lac de Génésareth. Schumacher, *Der Hiobstein, Sachrat Eijub, im Hauran*, dans *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, t. xiv, 1891, p. 142; Erman, *Der Hiobstein*, *ib.*, t. xv, 1892, p. 210-211. La guerre reprit ensuite de plus belle contre les Héthéens. Il y eut là, semble-t-il, cinq années de lutte. Tounip, aux environs d'Alep, est prise, *Fragment du Ramesseum*, dans Champollion, *Notices descriptives*, t. i, p. 888, la Mésopotamie envahie avec toute le vallée de l'Oronte, et Babylone, Assur et Cypre envoient des présents au pharaon. Mariette, *Karnak*, pl. 38; *Abydos*, t. ii. pl. 2 et p. 13. Cf. Breasted, *Ancient records of Egypt*, t. iii, p. 161-162. Sur ces entrefaites, Khétasar avait succédé à son frère Moutalou. De part et d'autre le besoin de la paix se faisait sentir, et peut-être l'Héthéen éprouvait-il la nécessité de recueillir ses forces contre l'Assyrien menaçant. En l'an XXI, son envoyé apporta au pharaon, dans la ville de Ramessès, écrit sur une tablette d'argent, un traité d'alliance offensive et défensive. Les choses en Asie étaient remises au point où les avait trouvées Ramsès II à son avènement : l'Égypte gardait la possession tranquille de la Palestine et de la Pérée transjordanienne, de la Phénicie méridionale, Tyr et Sidon jusqu'au *Nahr el-Kelb*, d'où une ligne allant couper la « Cœlésyrie en diagonale, du nord-ouest au sud-ouest, jusqu'à la pointe de l'Hermon, » Maspero, *loc. cit.*, t. ii, p. 278, marquait probablement la frontière entre les alliés. Voir Maspero, *loc. cit.*, p. 401-404; W. M. Müller, *Der Bündnissvertrag Ramses II und des Chetiterkönigs*, 1902; Breasted, *loc. cit.*, p. 163-174. Les quarante-six dernières années de Ramsès II se passèrent dans une paix profonde.

II. Ses constructions et ses travaux d'utilité publique. — La guerre asiatique, loin d'interrompre les grandes constructions, leur fournit des milliers de bras dans la personne des captifs. Ramsès II avait poursuivi l'achèvement des travaux commencés par son père à Karnak, à Qournah et dans Abydos en s'y réservant une place considérable; partout ses propres monuments sortaient de terre; il les multiplia encore pendant la paix, s'appropriant dans une large mesure colosses, obélisques, tout ce qui dans l'œuvre de ses prédécesseurs était à sa convenance. Les temples an-

ciens eux-mêmes servirent de carrière à ses ouvriers. Cf. entre autres, Quibell, *The Ramesseum,* 1896, pl. XI et p. 15; pl. XIII et p. 16. Voir dans Maspero, *loc. cit.*, p. 408-423, le tableau de ses principales entreprises d'Ibsamboul à Memphis, en passant par Derr, Es-Seboua, Kouban, Gerf-Hosséin, Béit-Oually en Nubie; par les deux rives de Thèbes, par Abydos et Heracléopolis. Jamais la fièvre des constructions colossales ne fut si intense, jamais si nombreux les bras réduits à la corvée par « le roi maçon par excellence. » Le Delta oriental surtout attira son attention et toutes les cités qui en faisaient partie, « Héliopolis, Bubaste, Athribis, Patoumou, Mendès, Tell-Mokhdam... forment comme un musée dont chaque pièce rappelle son activité... Il fit de Tanis une troisième capitale, comparable à Memphis et à Thèbes... Il releva le temple et y ajouta des ailes qui en triplèrent l'étendue... son nom y encombre les murailles, les stèles renversées, les obélisques couchés dans la poussière, les images de ses prédécesseurs qu'il usurpa. Un géant de grès statuaire, assis comme celui du Ramesseum, s'échappait de la cour maîtresse et semblait planer haut par dessus le tumulte des constructions. » Maspero, *loc. cit.*, p. 423-424 et notes. C'est là que se trouvait la fameuse *Stèle de l'an 400* découverte par Mariette et publiée par lui dans la *Revue archéologique,* nouvelle série, t. XI, 1865, pl. IV et p. 169-190. Ramsès II colonisa spécialement l'ouadi Toumilat. Outre Pitum, voir PHITHOM, col. 323-324, tous les tells environnants, Sopt, Rotab, Kantir, Khataanéh, Fakous et Horbéit rendent ses statues et ses cartouches. Naville, *The shrine of Saft el-Henneh and the Land of Goshen,* 1887, p. 18 (mémoire V de l'*Egypt Exploration Fund*). On les a retrouvés encore sur le bord du lac Timsah, au pied du Djébel *Maryam*, là où Naville, *The Store city of Pithom,* 4e édit., 1903, p. 25, n'avait vu qu'un emplacement romain. Au préalable, Ramsès avait canalisé l'ouadi. C'est sur ce fait que s'appuyèrent les auteurs classiques, Aristote, *Meteorol.*, I, 14, Strabon, I, 1, 31, Pline, *H. N.*, VI, 29, 165, pour lui prêter l'intention d'avoir voulu établir la communication entre le Nil et la mer Rouge, intention, disent-ils, qu'il ne put réaliser, comme le fit plus tard Néchao. Hérodote, II, 158. Il releva ou agrandit les postes fortifiés qui commandaient à l'est du Nil les débouchés par où les nomades menaçaient les plaines du Delta oriental. Il en construisit de nouveaux. Et c'est encore ce qui lui valut la réputation d'avoir établi cette ligne de défense, Diodore, I, 57, ligne qui datait de l'Ancien Empire. Cf. Maspero, *loc. cit.*, t. I, p. 351-352, 469; t. II, p. 122, 409.

III. RAMSÈS ET LES HÉBREUX. — Si le chiffre de 430 ans de l'hébreu et de la Vulgate, Exod., I, 11, doit être accepté pour le séjour des Hébreux en Égypte; si leur arrivée est à placer sous les Hyksos égyptianisés; si l'Exode s'est accompli sous Ménéphtah, ou même un peu après lui, comme le veut Maspero, *loc. cit.*, t. II, p. 444, évidemment Ramsès II est à tout le moins le principal oppresseur des Hébreux. Or, le chiffre de 430 ans nous semble le plus naturel si nous songeons que, « après la mort de Joseph et celle de tous ses frères, et *de toute cette génération,* les enfants d'Israël s'accrurent et se multiplièrent extraordinairement; et étant devenus extrêmement forts, ils remplirent toute la contrée. » Exod., I, 6-7. Et c'est au moment de cette multiplication *accomplie* que « s'éleva en Égypte un nouveau roi qui ne connaissait pas Joseph, » ÿ. 8. Tout cela joint au temps de la persécution suppose un laps de temps considérable et l'on peut difficilement réduire à 250 ans le séjour en Égypte. Voir CHRONOLOGIE BIBLIQUE, t. II, col. 737. Cf. Lesêtre, *Les Hébreux en Egypte,* dans la *Revue pratique d'apologétique,* t. III, 1906-1907, p. 225-228, qui est pour la réduction. Ajoutons que la persécution a dû commencer sous Séti Ier et que c'est lui peut-être le « roi nouveau qui ne connaissait pas Joseph, » puisque c'est sous lui, Ramsès II étant déjà son associé au trône, que recommencent en Égypte les grands travaux, et que dès lors la corvée devient rigoureuse. En second lieu, l'arrivée de Jacob en Égypte à la dernière période des Hyksos nous est attestée par une tradition constante, voir JOSEPH, t. III, col. 1657, PHARAON 3, col. 196-197, et l'avis des égyptologues, quel que soit leur sentiment sur l'oppresseur et sur l'Exode, est unanime sur ce point. Maspero, *loc. cit.*, t. II, p. 71 et n. 2; Erman, *Zur Chronologie der Hyksos,* dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache,* t. XVIII, 1880, p. 125-127; Lieblein, *The Exodus of the Hebrews, loc. cit.*, p. 217; Spiegelberg, *Der Aufenthalt Israels in Aegypten,* Strasbourg, 1904, p. 13, etc. En troisième lieu, l'Exode dans les premières années de Ménephtah fut d'abord admise à peu près généralement par les premiers égyptologues. E. de Rougé, *Examen critique de l'ouvrage de M. le chevalier de Bunsen,* 1846-1847, dans *Œuvres diverses,* t. I, 1907, p. 165 (*Bibliothèque égyptologique,* t. XXI), et *Moïse et les monuments égyptiens,* dans *Annales de la philosophie chrétienne,* 6e série, t. I, p. 165-173; Chabas, *Recherches pour servir à l'histoire de l'Égypte sous la XIXe dynastie et spécialement à celle du temps de l'Exode,* 1873, p. 139 sq.; Brugsch, *Geschichte Aegyptens,* 1877, p. 581-584; Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* 1872, p. 139, etc. Mais si aujourd'hui beaucoup retiennent cette opinion, Petrie, *Egypt and Israel,* dans *Contemporary Review,* mai 1896, p. 617-627; Spiegelberg, *loc. cit.*; Sayce, *The Egypt of the Hebrews,* 3e édit., 1902, p. 91-100, etc., un certain nombre d'autres la rejettent à la suite de Lieblein. Nous y reviendrons. Pour le moment, et quoi qu'il en soit, il est à remarquer que les 430 ans du séjour des Hébreux en Égypte confirment l'opinion traditionnelle. Cette durée remplit en effet tout l'espace compris entre Ménephtah et les derniers Hyksos, 1225-1655. Et ceci nous ramène pour l'oppression au prédécesseur de Ménephtah, à Ramsès II. La *Stèle de l'an 400* nous y ramène également. Elle nous apprend que Ramsès II dépêcha son vizir Seti à Tanis avec l'ordre d'y ériger une stèle en l'honneur de Séti Ier. Le vizir en prit occasion de faire sienne la stèle, y gravant ses prières au-dessous du protocole de son maître et la datant de la 400e année d'un roi Hyksos, Aâpehetiset-Noubti. Malheureusement l'année de Ramsès n'y figure pas et l'on ne peut que conjecturer d'après les 430 ans du séjour en Égypte, que l'érection de la stèle eut lieu vers l'an XL de ce pharaon. En tout cas, la période désignée par l'an 400 cadre avec nos autres données. Par l'un de ses extrêmes elle nous conduit aux Hyksos égyptianisés, car on ne peut supposer que Noubti servant de point de départ à une ère ne soit un de ceux-là; par l'autre, elle nous fait tomber en pleine oppression des Hébreux, précédant l'Exode d'une trentaine d'années.

2o Le récit de l'Exode suppose un règne tranquille, un roi grand bâtisseur, pour qui les guerres à un moment donné ne fournissent plus de captifs, un roi inquiet du côté de l'est et d'un règne très long, un roi qui s'appelait Ramsès, qui colonisa et fortifia d'Ouadi-Toumilat. Or, sous Séti Ier, sous Ramsès II surtout, la paix règne à l'intérieur de l'Égypte, le pouvoir est assez fort pour s'imposer brutalement et sans résistance. Cf. *Lettre d'Ameneman,* dans *Papyrus Sallier I,* pl. VI, lig. 2-8, et *Papyrus Anastasi V,* pl. XV, lig. 8, XVII, lig. 2. A l'extérieur, si du vivant de Seti, puis durant les vingt-et-une premières années de Ramsès II, la guerre est menée presque sans répit, ce ne sont qu'excursions et rentrées triomphales dont le profit le plus net se chiffre par des milliers de captifs qui vont alimenter les chantiers. Cf. Hérodote, II, 108; Diodore,

I, 56. Mais avec la fin de la guerre finirent les razzias d'hommes et la fièvre croissante des travaux publics réclamait des bras. D'autre part, la forte cohésion de l'empire héthéen, ses intrigues toujours à craindre en Palestine, l'obligation de traiter avec lui sur le pied d'égalité avaient appris à Ramsès la nécessité de se tenir en garde contre la Syrie du Nord. En persécutant les Hébreux, par une politique à double fin, il suppléait donc au manque de bras pour ses entreprises, il leur enlevait la possibilité de trop se multiplier et d'aller renforcer ses ennemis en cas de conflit. « Et il dit à son peuple : Vous voyez que le peuple des enfants d'Israël est devenu très nombreux, et qu'il est plus fort que nous. Venez, opprimons-les avec sagesse, de peur qu'ils ne se multiplient encore davantage, et que *si nous nous trouvons surpris de quelque guerre,* ils ne se joignent à nos ennemis, et qu'après nous avoir vaincus, ils ne sortent d'Egypte. » Exod., I, 9-10. Et aussitôt les Hébreux sont accablés de corvées par les intendants des travaux et les chefs de brigade, sous l'insulte et le mépris des Égyptiens. On leur demande toutes sortes de travaux agricoles, du mortier, des briques, et ils bâtissent les villes fortifiées et contenant des magasins, Phithom et Ramsès. Exod., I, 11-14. Voir BRIQUES, t. I, col. 1931-1934; PHITHOM, col. 323-324. Ces vexations exténuantes n'empêchant pas leur multiplication, les sages-femmes reçoivent l'ordre de tuer tous les mâles, puis il est enjoint à tout le peuple de les noyer dans le fleuve. Exod., I, 15-22. C'est au cours de cette violente persécution que Moïse sauvé des eaux quarante ans plus tôt, Act., VII, 23, et élevé à la cour, tua un égyptien qui frappait un hébreu et s'enfuit dans la terre de Madian, Exod., II, 15, pour échapper à la vengeance royale. Quarante autres années s'étaient écoulées pour lui chez le prêtre de Madian, Exod., VII, 7, Act., VII, 30, quand il reçut de Dieu la mission de sauver le peuple d'Israël. Exod., III, IV, 1-19. Il avait donc quatre-vingts ans. Cela nous fait sans aucun doute remonter à Séti Ier; mais Ramsès II était son bras droit en qualité de corégent « dès le temps qu'il était dans l'œuf, » *Grande Inscription d'Abydos,* lig. 44. On peut donc en déduire, sans grand risque de se tromper, que Ramsès II vit éclore la persécution, que, sûrement, il en fut le principal, sinon l'unique agent, et qu'avec ses soixante-sept ans de règne personnel c'est lui que l'Écriture désigne par ces mots : « *Après beaucoup de temps mourut le roi d'Égypte.* » Exod., II, 23. D'autant mieux que, Exod., I, 11, une des villes bâties par les Hébreux s'appelle Ramsès et ne peut tirer son nom que de son fondateur, tout comme Alexandrie d'Alexandre, Constantinople de Constantin, et tant d'autres. Et ce Ramsès ne peut être l'éphémère Ramsès Ier, ni Ramsès III, d'une date tardive, 1198-1167. Reste donc Ramsès II que la Bible nomme indirectement en nommant une des villes qu'il fonda. Chabas, *Mélanges égyptologiques,* IIe série, 1864, p. 109; E. de Rougé, *Moïse et les Hébreux d'après les monuments égyptiens, loc cit.*, p. 169. Nous savons par ailleurs que l'ouadi Toumilat, où s'élevèrent Phithom et Ramsès, ne fut colonisé qu'à partir de Seti Ier. « Dans les plus anciennes listes de nomes, qui sont du temps de Seti Ier, Dümichen, *Geographische Inschriften,* t. I, 1865, pl. LXXXXII, le nome d'Arabie (Gessen) ne se rencontre pas [et à plus forte raison le nome héroopolite]. Nous avons seulement quinze nomes pour la Basse-Égypte, au lieu de vingt-deux, comme sous les Ptolémées. La liste de Séti Ier finit avec le nome d'Héliopolis, et ne mentionne ni le Bubastite (Zagazig) ni l'Athribite (Benha), circonstance qui montre que cette partie du royaume n'était pas encore alors organisée en provinces régulièrement administrées, chaque nome ayant sa capitale et son gouvernement. Au lieu de nomes, nous ne trouvons que des noms de marécages ou de branches du Nil. » Naville, *Goshen and the shrine of Saft el-Henneh,* 1885, p. 18 (Mémoire IV de l'*Egypt Exploration Fund*). On *peut* en déduire que c'est Ramsès qui organisa la région où partout se rencontre son nom. De cette terre inculte, mais suffisamment arrosée pour produire de bons pâturages, de cette terre libre qu'on avait abandonnée aux enfants de Jacob et à leurs troupeaux sans frustrer aucun Égyptien, il fit une terre cultivable, répartie entre des colons, gouvernée à l'instar des anciens nomes. « Une conjecture très ancienne, dit Maspero, *loc. cit.,* t. II, p. 462, n. 2, identifie avec Ramsès II le pharaon qui n'avait pas connu Joseph. Les fouilles récentes, en montrant que les grands travaux ne commencèrent à l'orient du Delta que sous ce prince, ou sous Séti Ier au plus tôt, confirment l'exactitude de cette tradition d'une manière générale. » On *doit* même en déduire que les deux villes nommées sont bien son œuvre, puisque l'une d'elles, reconnue par Naville, voir PHITHOM, col. 321-328, n'a livré, avec ses magasins ou greniers et son enceinte de briques, aucun nom de roi ni aucun monument antérieurs à Ramsès II. Par contre les cartouches de ce pharaon l'ont révélé comme le fondateur de Pitum-Phithom. Voir ce mot, col. 327-328; cf. Bædeker (Steindorff), *Égypte,* édit. française, 1908, p. 174.

Nous n'ignorons pas que d'après une autre hypothèse, qu'on base sur la chronologie, Lieblein, *The exodus of the Hebrews,* dans *Proceedings of the Society of the Biblical archæology,* t. XXIX, 1907, p. 214-218; Lindl, *Cyrus,* 1903, p. 11, 40, etc., Thothmès III serait l'oppresseur et Aménophis II ou III le pharaon de l'Exode. On invoque à l'appui quelques faits : *Stèle de Menephtah,* cf. PHARAON, col. 196-197; Manéthon, dans Josèphe, *Contra Apionem,* I, 26; cf. Chabas, *Mélanges égyptologiques,* 1re série, 1862, p. 43-44; les prétendus Hébreux (*Khabiri*) des *Lettres de Tell el-Amarna.* H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna,* n. 181, p. 303-313. Cf. Delattre, *Les Pseudo-Hébreux dans les lettres de Tell el-Amarna,* dans la *Revue des questions historiques,* t. XXXI, 1904, p. 353-382. Mais ces faits sont tous susceptibles de plusieurs explications et, par suite, de nulle valeur probante. Pour la chronologie, rien de plus sujet à caution. Cf. Lagrange, *Le Livre des Juges, Introduction,* p. XLII-XLIII. Il reste donc préférable de s'en tenir à l'hypothèse traditionnelle plus conforme tout ensemble et au récit de la Bible et à ce que nous savons de l'histoire de l'Égypte.

C. LAGIER.

RAPHA, nom, dans la Vulgate, de trois Israélites et d'un Géthéen. Dans le texte hébreu, cinq personnages portent le nom de *Refâyâh,* « celui que Yâh guérit ». Notre version latine a transcrit sous la forme Rapha le nom de l'Ephraïmite, I Par., VII, 25, et celui du Benjamite, I Par., VIII, 37. Le premier Rapha dont elle parle, I Par., VII, 25, s'appelle en hébreu *Réfâh,* le second, le troisième et le quatrième, I Par., VIII, 2, 33, et XX, 7, *Râfâ'*. Le *Refâyâh* hébreu de I Par., III, 21, devient en latin *Raphaïa,* de même que celui de I Par., IV, 42 et IX, 43. Le cinquième *Refâyâh* de l'hébreu, II Esd., III, 9, est aussi appelé Raphaïa dans notre version latine. Voir ces noms. — Le nom de Rapha se trouve peut-être aussi dans Bethrapha, I Par., IV, 12. Voir BETHRAPHA, t. I, col. 1712.

1. **RAPHA** (hébreu : *Réfâh*; Septante : Ῥασφή), fils de Béria, de la tribu d'Éphraïm, un des ancêtres de Josué. I Par., VII, 25.

2. **RAPHA** (hébreu : *Râfâ'*; Septante : Ῥαφά); le cinquième fils de Benjamin. I Par., VIII, 2.

3. **RAPHA** (hébreu : *Râfâ'*; Septante : Ῥαφαΐα), fils de Baana, et père d'Élasa de la tribu de Benjamin.

I Par., VIII, 37. La Vulgate l'appelle Raphaïa. I Par., IX, 43. C'était un descendant de Saül et de Jonathas.

4. **RAPHA** (hébreu : *hâ-Râfâ'*; Septante : Ῥαφά), chef d'une famille de Geth, qui fut remarquable par une taille gigantesque. I Par., XX, 6, 7 et aussi 4, dans le texte hébreu où la Vulgate a traduit par Raphaïm. Ce père de géants est aussi mentionné quatre fois dans le passage parallèle de II Sam. (Reg.), XXI, 16, 18, 20, 22, mais dans ce livre son nom est écrit *Hâ-Râfâh*, et la Vulgate l'a rendu par Arapha. Voir ARAPHA, t. I, col. 878. Le texte hébreu fait toujours précéder le nom de Rapha de l'article *hâ*; la Vulgate l'a supprimé dans les Paralipomènes et l'a conservé dans les Rois.

RAPHAËL, nom d'un lévite et de l'ange de Tobie.

1. **RAPHAËL** (hébreu : *Refâ'êl*, « [celui que] Dieu guérit »; Septante : Ῥαφαήλ), lévite, fils de Séméias. Ce dernier était le fils aîné d'Obédédom. Raphaël fut un des portiers de la maison de Dieu. I Par., XXVI, 4, 6-7.

2. **RAPHAËL**, ange qui, sous une forme humaine et sous le nom d'Azarias, accompagna le jeune Tobie pendant son long voyage, comme guide et conseiller. D'après sa propre définition, Tob., XII, 15, il est « l'un des sept anges qui se tiennent debout devant le Seigneur, » cf. Apoc., VIII, 2; il est aussi, selon Tob., III, 25, et l'étymologie de son nom, l'ange qui guérit les maladies des hommes. Dans la littérature sacrée, il n'est fait mention de l'ange Raphaël qu'au livre de Tobie. Il y intervient d'une manière toute providentielle, cf. Tob., XII, 14, pour guérir Tobie l'ancien de sa cécité, et pour délivrer la jeune Sara du démon qui la tourmentait. Nous le voyons d'abord s'offrir au jeune Tobie, puis au père de celui-ci, pour accompagner le jeune homme, de Ninive à Rages, chez son parent Gabélus, afin de recouvrer une somme importante prêtée autrefois à ce dernier. Tob., V, 1-22. Ils partent, et, dès le premier jour, au bord du Tigre, l'ange délivre son compagnon d'un poisson énorme qui s'élançait sur lui; il lui recommande d'en garder le cœur et le foie, comme des remèdes utiles, celui-là pour chasser les démons qui s'attaquent aux hommes, celui-ci pour rendre la vue aux aveugles. Tob., VI, 1-9. Lorsqu'ils arrivèrent à Ecbatane, Raphaël conseilla à Tobie de prendre l'hospitalité chez son cousin Raguël (voir RAGUËL 2, col. 933) et de lui demander la main de Sara, sa fille unique. Tob., VI, 10-14. Tobie ayant objecté que la jeune fille avait été déjà mariée sept fois, et que le démon avait aussitôt mis à mort ceux qui l'avaient épousée, l'ange lui indiqua le moyen de mettre en fuite l'esprit mauvais, VI, 14-22; de son côté, Raphaël entraîna Asmodée dans le désert d'Égypte, où il le confina. Voir ASMODÉE, t. I, col. 1103-1104. Cf. Tob., VIII, 3. Ensuite, sur la demande du jeune homme, le prétendu Azarias consentit à aller recouvrer sans lui l'argent prêté à Gabélus. Tob., IX, 1-12. Après les noces, lorsque le moment fut venu de repartir pour Ninive, il prit les devants avec son compagnon, et, dès leur arrivée, Tobie père recouvra miraculeusement la vue par l'emploi du remède indiqué. Tob., XI, 7-17. Lorsque les deux Tobie voulurent le récompenser généreusement de ses services, il leur fit connaître sa vraie nature, leur révéla les desseins mystérieux de la Providence dans les épreuves qu'ils avaient subies, les engagea à témoigner à Dieu, l'auteur véritable des bénédictions reçues, leur vive reconnaissance; puis il disparut soudain. Tob., XII, 1-22. — Pour les difficultés qui se rattachent au rôle de l'ange Raphaël, voir TOBIE (LIVRE DE).

L. FILLION.

RAPHAÏA (hébreu : *Refâyâh*), nom de cinq Israélites. Voir RAPHA, col. 974.

1. **RAPHAÏA** (Septante : Ῥαφάλ; *Alexandrinus* : Ῥαφαΐα), fils, d'après la Vulgate et les Septante, de Jéséias et père d'Arnan, de la tribu de Juda; il descendait de Zorobabel. I Par., III, 21. Le texte hébreu est moins précis que les versions grecque et latine, et obscur.

2. **RAPHAÏA** (hébreu : *Refâyâh*; Septante : Ῥαφαΐα), un des chefs de la tribu de Siméon qui entreprit sous le règne d'Ézéchias, roi de Juda, à la tête de cinq cents hommes, une expédition contre les restes des Amalécites; ils les exterminèrent dans les montagnes de Séir où ils s'établirent à leur place. I Par., IV, 42.

3. **RAPHAÏA** (Septante : Ῥαφαΐα), second fils de Thola, fils aîné d'Issachar, et l'un des chefs de famille de cette tribu. I Par., VII, 2.

4. **RAPHAÏA** (Septante : Ῥάφαΐα), fils de Baana, de la tribu de Benjamin, I Par., IX, 43, le même que Rapha 3, col. 974.

5. **RAPHAÏA** (Septante : Ῥαφαΐα), fils d'Hur, qui du temps de Néhémie était placé à la tête d'un quartier de Jérusalem et travailla à la restauration des murs de la ville. II Esd. III, 9.

RAPHAÏM (hébreu : *Refaim*, employé toujours au pluriel), désigne 1° une race de géants; 2° un ancêtre de Judith; 3° une vallée des environs de Jérusalem. — En hébreu, les morts qui habitent le *sche'ôl* sont appelés *refaïm*, mais la Vulgate n'a jamais conservé ce mot qu'elle traduit par *gigantes*. Voir SCHE'ÔL.

1. **RAPHAÏM**, race de géants. Leur nom est précédé cinq fois de l'article dans le texte hébreu. Gen., XV, 20; Deut., III, 11; Jos., XII, 4; XIII, 12; XVIII, 15. Sur le nom *hâ-Râfâ'*, qui semble le nom propre d'un géant, II Sam., XXI, 22; I Par., XX, 8, voir ARAPHA, t. I, col. 878; RAPHA 4, col. 975. Les anciens traducteurs de la Bible n'ont pas conservé le plus souvent le mot *Refa'îm*, mais l'ont rendu par γίγαντες, « géants », ce qu'ils ont fait non seulement quand *Refa'im* désigne véritablement des géants, mais aussi quand il désigne les morts qui sont dans le *še'ôl*. — 1° Les Raphaïm semblent avoir désigné proprement une race de Chananéens de haute stature et d'une force redoutable, qui habitaient à l'est du Jourdain à l'époque où les Hébreux ne s'étaient pas encore emparés de la Terre Promise. Gen., XIV, 5; XV, 20; Jos., XVII, 15 (Vulgate : *Raphaïm*). Quand les enfants d'Israël, sous la conduite de Moïse, arrivèrent dans le pays situé au delà du Jourdain, ils y rencontrèrent, comme leur ennemi le plus redoutable, Og, roi de Basan, « qui restait seul, dit le texte sacré, de la race des *Refa'îm* » (Vulgate : *de stirpe gigantum*). Deut., III, 11. Cf. Jos., XII, 4; XIII, 12 (Vulgate : *Raphaim*). Voir OG, t. IV, col. 1759. Si les fils de Rapha mentionnés dans II Sam., XXI, 22; I Par., X, 8, sont de véritables Raphaïm, ils sont les derniers mentionnés dans les Écritures. — 2° Elles nous ont conservé le souvenir de deux autres races de géants, les Émim (voir t. II, col. 1732) et les Énacites (voir t. II, col. 1766) qui habitèrent les premiers à l'est, les seconds à l'ouest du Jourdain et à qui l'on donnait également par extension le nom de Raphaïm. Deut., II, 11 (Vulgate : *quasi gigantes*). C'est des Énacites que la vallée de Raphaïm, au sud-ouest de Jérusalem, a sans doute tiré son nom. Voir RAPHAÏM 2.

2. **RAPHAÏM**, fils d'Achitob et père de Gédéon, un des ancêtres de Judith, dans la Vulgate, VIII, 2. Ces trois noms propres ne sont pas dans les Septante.

3. RAPHAÏM (VALLÉE DES) (hébreu : *'êméq-Refâ'îm;* Septante, Jos., xv, 8 : γῆ Ῥαφαΐν; xviii, 16 : ἐμὲκ Ῥαφαΐν (*Alexandrinus :* Ῥαφαείν); II Reg., v, 18, 22 : ἡ κοιλὰς τῶν Τιτάνων; xxiii, 13; ἡ κοιλὰς Ῥαφαΐν (*Alex. :* Ῥαφαείν); I Par., xi, 15; xiv, 9 : ἡ κοιλὰς τῶν Γιγάντων; Is., xvii, 5 : φάραγξ στερεά, « vallée fertile »; Vulgate : *vallis Raphaim,* excepté III Reg., xxiii, 13, où elle traduit : *vallis gigantum*), large vallée ou plaine au sud-ouest de Jérusalem, appelée aujourd'hui *el-Béq'ah.*

1° *Nom.* — Dans la langue biblique, le mot *'êméq* désigne une vallée large et spacieuse. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1045. Celle-ci a sans doute pris son nom de ses premiers propriétaires, établis sur les collines des alentours. Voir RAPHAÏM 1.

2° *Identification.* — La situation au sud de Jérusalem est incontestablement assignée à cette vallée, Jos., xv, 8; xviii, 16, où est placée la frontière des tribus de Juda et de Benjamin. Dans le tracé de la première, après avoir passé à la fontaine de Rogel « la limite monte [par] la vallée du fils d'Hinnom (Vulgate : *Geennom*), sur le côté (*'él-kétéf*) du Jébuséen, au midi, c'est-à-dire de Jérusalem, et la limite monte au sommet de la montagne qui est en face de la vallée du fils d'Hinnom, à l'occident, à l'extrémité (*bi-qeşéh*) de la vallée des Raphaïm, au nord. » Dans le tracé de la seconde, après avoir passé à la fontaine de Nephtoa, « la limite descend à la partie de la montagne qui est en face de la vallée du fils d'Hinnom, laquelle est près de la vallée des Raphaïm (*be-'êméq-Refa'im*), au nord, et elle descend la vallée du fils d'Hinnom sur le côté du Jébuséen, au midi, et se rend à la fontaine de Rogel. » — La vallée du fils d'Hinnom (voir GÉENNOM, t. iii, col. 153) ne peut être que l'*ouâd' er-Rebâbi* longeant le côté sud de Jérusalem, et la montagne en face, la masse montagneuse s'étendant à l'ouest de Jérusalem, entre cette ville et *Liftâh,* au nord de la *Béq'ah.* La partie la plus septentrionale de cette plaine arrive jusqu'au bord de l'*ouâd' er-Rebâbi* et son extrémité forme le col étroit qui relie le mont dit du Mauvais-Conseil et *râs ed-Dabbous* avec le mont opposé, à l'occident, à l'*ouâd-er-Rebâbi* et à Jérusalem : il est impossible de ne pas reconnaître dans la *Beq'ah,* la vallée des Raphaïm indiquée, au sud de la montagne frontière. Voir JÉRUSALEM, t. iii, fig. 235, col. 1321.

Le passage de II Reg., xxiii, 13-16, montrant les trois braves de David, alors à Odollam, obligés, pour se rendre à la porte de Bethléhem, de traverser le camp des Philistins occupant la vallée des Raphaïm, indique par là celle-ci au sud de Jérusalem. C'est aussi la situation que lui assigne l'historien Josèphe, *Ant. jud.,* VII, xii, 4. Parlant du même fait et de la même vallée : « Le camp des ennemis était établi, dit-il, dans la vallée qui s'étend jusqu'à Bethléhem distante de vingt stades de Jérusalem. » L'auteur a voulu dire, pensons-nous : la vallée s'étend vers Bethléhem, sur une distance de vingt stades (3700 m.), ce qui est en effet l'étendue de la plaine de *Béq'ah.* — Nonobstant ces indications, Eusèbe et saint Jérôme placent *'Eméq Refa'im,* qu'ils traduisent « la vallée des étrangers », ἀλλοφύλων, dans la tribu des Benjamin et au nord de Jérusalem. *Onomasticon,* 1862, p. 186 et 187, 308 et 309. Ils se fondent sans doute sur II Reg., v, 25 (Septante), et I Par. xiv, 16, où, après le récit de l'invasion de la plaine des Raphaïm par les Philistins, on lit : « David fit ce que le Seigneur lui avait ordonné, et il battit les Philistins depuis Gabaon jusqu'à Gézer



220. — La *Béqah* ou vallée des Raphaïm. Partie de la plaine située au sud-ouest de Jérusalem.
D'après une photographie de M. L. Heidet.

(Gazer); » ils confondaient ainsi la plaine des Raphaïm avec la plaine près de Gabaon dans Isaïe, XXVIII, 21. — Si l'on excepte Titus Tobler qui cherche, *Wanderung,* III, p. 202, la vallée des Raphaïm dans l'*ouâdi* courant sous *Deir-Yasin,* à l'ouest nord-ouest de Jérusalem, et un ou deux modernes croyant la trouver dans la vallée de Liftah, au nord de la précédente, l'universalité des commentateurs et des géographes s'accordent à la voir au sud à Jérusalem et dans la Béq'ah. La défaite des Philistins à Gabaon, non plus que la citation simultanée, par Isaïe, loc. cit., de la vallée de Gabaon et du mont des Pharasim ou Baalpharasin, n'impliquent pas, comme nous le verrons, la nécessité de chercher près de cette ville la plaine où ils posèrent leur camp. Cf. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714. p. 355; Gesenius, *Thesaurus,* p. 1302; E. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Boston, 1841, t. I, p. 323-324; R. v. Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 80; V. Guérin, *Judée,* t. I, p. 244-248; Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old Testament,* Londres, 1887, p, 147, etc.

3° *Description.* — Du pied de la montagne à l'ouest de Jérusalem où commence au nord la Béq'ah jusqu'à la base des collines se prolongeant vers Betléhem où elle se termine au sud, son étendue est de quatre kilomètres; sa largeur d'est à ouest, depuis la ligne de partage des eaux qui la sépare des ravins courant vers le Cédron jusqu'au pied de *Qatamôn* et au point où elle rejoint la « vallée des Roses », *ouâd' el-Ouard,* est de trois kilomètres. Elle incline d'est en ouest et appartient toute entière au versant méditerranéen. La terre qui recouvre le calcaire du fond, a de deux à trois mètres de profondeur. Elle était mêlée de nombreuses pierres de silex qui en partie ont été amoncelées, ou rangées en murs le long de ses chemins. Elle est brune et fertile (fig. 220) La culture du blé, froment, orge, doura, a dû toujours en être la principale. Le prophète Isaïe, XVIII, 5, compare le peuple d'Israël en décadence au glaneur recueillant, après la moisson, les épis oubliés dans la plaine des Raphaïm.

Les lentilles, le kersenné, les fèves, les pois-chiches les haricots y prospèrent également. Les oliviers plantés sur ses confins y ont pris les plus belles proportions. Les nombreux pressoirs antiques et les restes de vieilles tours qui se voient sur les collines environnantes, montrent qu'autrefois comme aujourd'hui la *Béq'ah* était entourée de vignobles. Plusieurs voies antiques, partant toutes de Jérusalem, la traversaient dans toute sa longueur. Deux d'entre elles se dirigeaient vers Bethléhem et Hébron.

4° *Histoire.* — La limite tracée par Josué laissait la plaine des Raphaïm à la tribu de Juda. Elle fut envahie par les Philistins, sous le règne du roi Saül, tandis que celui-ci poursuivait David de refuge en refuge. Le futur roi d'Israël était en ce temps caché dans la grotte d'Odollam. Ayant manifesté le désir de boire de l'eau de la citerne qui était près de la porte de Bethléhem, trois de ses compagnons ne craignirent pas de traverser le camp ennemi établi dans la plaine, pour aller chercher l'eau désirée. II Reg., XXIII, 13-17; I Par. XI, 15-19. Deux autres fois les adversaires du peuple de Dieu revinrent y dresser leurs tentes; la première fois quand ils apprirent que tout Israël avait reconnu David pour son roi, que celui-ci s'était emparé de la forteresse de Sion et avait fait de Jérusalem sa capitale; la seconde fois, quelque temps plus tard, dans le dessein sans doute de prendre leur revanche. La première fois David les battit à l'endroit qu'il appela Baal-Pharasim, situé sans doute sur les confins de la plaine, mais dont le nom n'a pas été retrouvé. Voir t. I, col. 1341. Les Philistins abandonnèrent là leurs idoles. Les Israélites les brulèrent. II Reg., V, 17-21; I Par., XIV, 8-12. La seconde fois, le roi reçut de Dieu l'ordre de ne pas attaquer l'ennemi de front, mais de le surprendre par derrière. David contourna la plaine, dissimulé, selon toute probabilité, par la colline de *Qatamôn,* pour tomber sur les Philistins du côté des *Békâ'im.* Voir MURIER, t. IV, col. 1344.

Par ce mouvement, l'armée israélite coupait la retraite à l'ennemi. Mis en déroute les Philistins durent s'enfuir par le côté oriental de la plaine pour gagner le Cédron et remonter au nord de Jérusalem, puisque nous les retrouvons près de Gabaon où David achève leur défaite en les poursuivant de là jusqu'à Gézer. II Reg., V, 22-25; I Par., XIV, 13-17. — La plaine des Raphaïm a vu passer les plus illustres personnages de la Bible : Abraham se rendant à Hébron et revenant avec son fils Isaac pour le conduire à la montagne Moria; Éliézer ramenant Rébecca; Jacob fuyant son frère Ésaü et retournant de Mésopotamie avec ses épouses et ses fils; la Vierge Marie et saint Joseph allant se faire inscrire à Bethléhem et apportant le Sauveur au Temple; les Mages s'avançant pour aller adorer le Roi des Juifs; le trésorier de la reine Candace lisant Isaïe sur son char, et que devait bientôt rejoindre le diacre Philippe; puis toute la multitude des pèlerins montant du sud pour aller, en son Sanctuaire, adorer Jéhovah.

5° *Etat actuel.* — Depuis quelques années, l'ancienne plaine de Raphaïm a subi plusieurs modifications. Une route carrossable, construite en 1883, entre Jérusalem, Hébron et Bethléhem, voit rouler des voitures de forme européenne. Sur la voie ferrée de Jaffa à Jérusalem, ouverte en 1892, la locomotive entraîne, à travers la plaine, des wagons qui déposent les pèlerins à une gare bâtie vers l'extrémité septentrionale de la *Béq'ah.* Une colonie wurtembergeoise appartenant à une secte protestante millénariste, s'est établie, en 1871, dans le même quartier, donnant naissance à un faubourg formé d'une vingtaine d'habitations couvertes de toits à tuiles rouges, environnées de jardins, de caractère tout européen. De nombreuses autres constructions se sont élevées depuis jusque vers le milieu de la plaine, menaçant de l'envahir tout entière. L. HEIDET.

RAPHIDIM (hébreu : *Refidim;* Septante : Ῥαφιδείν), une des stations des Hébreux à travers la presqu'île sinaïtique, entre le désert de Sin et le désert du Sinaï, Exod., XVII, 1; XIX, 2; ou plus précisément entre Alus et le Sinaï. Num., XXXIII, 14, 15.

I. IDENTIFICATION. — De l'étymologie du mot « Raphidim » on ne peut pas tirer d'argument pour son identification. Assez probablement ce mot provient de la racine hébraïque *râfad,* « préparer le lieu du repos », d'où sa signification de « halte, lieu de repos ». Saint Jérôme, *De situ et nominibus hebraicis,* t. XXIII, col. 789, semble bien donner ses préférences à cette explication. Raphidim est spécialement « un lieu de repos », la station de Raphidim était située entre Alus, dans le désert de Sin et le désert du Sinaï. Le désert de Sin est aujourd'hui assez généralement identifié avec la plaine d'el-Markha. Cf. Bartlett, *From Egypt to Palestine,* p. 213; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 459-460; voir DÉSERT, II, I, 3, t. II, col. 1390. Voir SIN. Le Sinaï désigne dans l'Exode le noyau central du massif de montagnes granitiques dont le Djébel Mouça, ou mont de Moïse, forme aujourd'hui le point le plus célèbre. Cf. Vigouroux, *La Bible,* t. II, p. 490-491; DÉSERT, II, I, 4, t. II, col. 1391. Voir SINAÏ. On peut aller par diverses routes principales, voir ALUS, t. I, col. 424, du désert de Sin au Sinaï. Une d'elles, la route du nord, quitte assez vite la plaine d'el-Markha, et parcourant l'ouadi Bâbah, le *Debbet er-Ramléh,* l'ouadi *Kamiléh* et l'ouadi *esch-Scheikh,* aboutit tout droit au Sinaï. Les partisans de cet itinéraire ont mis Raphidim un peu partout; et quelques-uns d'entre eux signalent l'ouâdi

Erfayid, qui ne figure que dans la grande carte anglaise du *Survey,* une petite vallée qui débouche dans l'ouadi *Emleisah* situé à proximité du *Djébel Mouça.* Cf. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 86. Cet itinéraire a le grand inconvénient d'aller contre toutes les données traditionnelles; il est dépourvu de tout souvenir local, et pour ce qui regarde l'identification de Raphidim, elle n'a dans le mot *Erfayid* qu'un équivalent arabe à peine suffisant.

Cette même route du nord, au lieu de pénétrer dans le *Debbet er-Ramléh,* peut replier au sud, s'élever jusqu'à la chaîne du *Nagb-Buderah* et le franchir, pour gagner les mines égyptiennes de l'ouadi Maghâra, et retomber ensuite dans l'ouadi *Feiran,* pour aboutir plus facile, tandis que des détachements isolés, pour éviter un détour de dix-sept kilomètres de chemin, purent quitter assez vite la plaine d'*el-Markha* à onze kilomètres environ plus bas que l'*Aïn-Dhafary,* au sud; remonter d'ouest en est l'ouâdi *Sidréh;* là, tourner à droite pour aller rejoindre, du nord-ouest au sud-est, par l'ouadi *Mokatteb,* l'ouadi *Feiran,* à vingt-sept kilomètres au-dessus de son embouchure, et ici, six kilomètres environ au-dessous d'*Hési-el-Khattatin,* attendre le gros du peuple qui venait par la route plus longue et plus facile. La seule objection que l'on puisse faire contre l'itinéraire de ces détachements d'Israël c'est la crainte que, en passant tout près des mines de *Maghara,* ils auraient pu trouver là des Égyptiens em-



221. — Vue de l'oasis Feiran.

d'ici au Sinaï. Il s'agit cependant d'un passage difficile qui n'a été ouvert que dans les temps modernes, et qui par conséquent fort peu probablement peut avoir été tenté par les Israélites.

Une deuxième route descend de la plaine d'el-Markha au midi, pénètre dans le désert d'*el-Qdah,* et après l'avoir parcouru, remonte au Sinaï soit tout à fait au sud par l'ouadi *Islih* soit un peu plus au nord par l'ouadi *Hebran;* ou bien, sans arriver jusqu'à l'ouadi *Hebran,* par l'ouadi *Feiran* à 46 kilomètres d'*Aïn-Dhafary,* la source d'eau douce qui devait alimenter les Hébreux dans le désert de Sin. En remontant à ce point l'ouadi *Feiran* jusqu'à *Hési-el-Khattatin,* et tournant ensuite au sud par le même ouadi, la route va aboutir au Sinaï. Aucune considération ne permet de prolonger au sud jusqu'à l'extrémité de la péninsule l'itinéraire des Israélites : nous écartons par conséquent, comme un prolongement inutile d'itinéraire, l'opinion qui les fait remonter au Sinaï soit par l'oudi *Islih,* soit par l'ouadi *Hebran;* mais nous trouvons très vraisemblable que le gros des Israélites, avec les troupeaux, soit remonté au Sinaï par l'ouadi *Feiran,* suivant un itinéraire ployés aux travaux des mines et la garnison qui les surveillait; mais l'exploitation des mines de *Maghara* paraît avoir cessé sous la XIIe dynastie, c'est-à-dire longtemps avant l'exode. Cf. Vigouroux, *Mélanges bibliques,* 2e édit., p. 265. D'après tout ce qui vient d'être dit, Raphidim doit être placé dans l'ouadi *Feiran* (fig. 221) : la tradition chrétienne, la topographie des lieux, les monuments archéologiques chrétiens de la tradition locale appuient cette identification.

La tradition chrétienne place Raphidim dans l'ouadi *Feiran,* avant l'oasis omonime. La *Peregrinatio Sylviæ* (vers l'an 385), édit. Gamurrini, p. 140, en est le premier écho. D'après ce document, les Hébreux y vinrent après avoir franchi l'ouâdi *Mokatteb;* et l'endroit de Raphidim y est précisé à *el-Kessuéh,* où des bosquets de palmiers ombragent quelques misérables huttes en pierre, disséminées autour d'une petite mosquée, elle-même construite avec les matériaux d'une église chrétienne, à un peu plus de deux kilomètres avant d'arriver à l'oasis *Feiran.* Il semble bien que les chrétiens de la plus haute antiquité aient attaché le nom de Raphidim au hameau d'*el-Kessuéh;* mais

d'après l'Exode, le pays de Raphidim, qui, comme nous avons vu, veut dire « halte ou lieu de repos », semble bien comprendre la région où le peuple d'Israël ne trouva point d'eau et celle où il campait après la défaite des Amalécites. Eusèbe et saint Jérôme, en effet, indiquent à Raphidim tant l'événement de l'eau miraculeuse que la défaite infligée par Josué à Amalec, et l'étendent jusqu'à Pharan, l'ancienne ville épiscopale de l'oasis *Feiran*. *Onomasticon,* t. XXIII, col. 916. Antonin le Martyr, *Itinerarium,* 40, *P. L.*, t. LXXII, col. 912, est du même avis, quoique sa description soit un peu confuse dans les détails. Cosmas Indicopleuste, *Topographia christiana,* V, t. LXXXVIII, col. 200, localise justement Raphidim à Pharan ; mais après avoir fait aller Moïse avec les anciens du peuple d'Israël jusqu'au mont Choreb, c'est-à-dire au Sinaï, qui selon lui est distant seulement de six milles de Pharan, pour y opérer le miracle des eaux au bénéfice d'Israël, il localise dans ce même endroit la défaite



222. — Le rocher de *Hési el-Khattatin.*

d'Amalec et la visite de Jéthro. Un pareil manque de précision s'explique aisément dans la description de ce marchand devenu moine, qui n'avait pas assez bien saisi le sens de l'Exode, XVII, 6. Nous nous dispenserons de relater les témoignages d'autres pèlerins plus récents, parce qu'ils sont presque tous d'accord, même ceux qui transportent au mont Horeb le théâtre du prodige des eaux que fit jaillir Moïse.

Les témoignages des pèlerins et des écrivains qui placent Raphidim à *Feiran* sont appuyés par le témoignage des monuments archéologiques chrétiens. A l'époque de la *Peregrinatio Sylviæ* le *Djébel Tahounéh,* qui se dresse à l'entrée de l'oasis de Feiran, était couronné d'une église pour perpétuer la mémoire de l'endroit où Moïse se tenait en prière pendant la fameuse bataille, Exod., XVII, 8, qui amena la défaite d'Amalec. Antonin le Martyr, *loc. cit.*, parle d'une ville près de laquelle eut lieu la bataille, et où se trouvait un oratoire dont l'autel était bâti sur les pierres qui servirent d'appui à Moïse priant pendant le combat. Les premiers chrétiens rattachèrent donc à la ville épiscopale de Pharan, qui s'élevait à l'entrée occidentale de l'oasis, le souvenir des mémorables événements qui avaient eu lieu à Raphidim. On voit encore aujourd'hui à Pharan les ruines de nombreuses églises et chapelles, de monastères, de cellules et de tombeaux. Cf. S. Nil, *Narratio III,* t. LXXIX, col. 620. La plupart des maisons bâties dans l'oasis avec les débris de bâtiments plus anciens semblent remonter au XIIe siècle. Parmi les débris qui jonchent le sol, les explorateurs anglais ont trouvé un chapiteau de grès sur lequel on voit un homme vêtu d'une tunique et les bras levés dans l'attitude de la prière, c'est-à-dire tel que l'Exode, XVII, 11, nous représente Moïse pendant la bataille de Raphidim. Cf. E. H. Palmer, *The desert of the Exodus,* t. I, p. 168. Un bas-relief, placé au-dessus d'une porte et divisé en trois compartiments, représente aussi trois personnages dans une attitude semblable. On comprend sans peine que les habitants de Raphidim aient aimé à représenter par la sculpture la principale scène du grand acte auquel ces lieux étaient redevables de leur célébrité. De plus, la topographie des lieux concorde parfaitement avec le récit de l'Exode, comme on le verra plus loin.

II. DESCRIPTION. — L'ouadi *Feiran* est la vallée la plus longue et la plus importante de toute la péninsule. Elle reçoit le nom de *Feiran* au nord-est de la chaîne du *Serbal;* mais de fait, elle n'est que le prolongement de l'ouadi *Scheikh* qui prend naissance au mont Sinaï, décrit une grande courbe au nord, traverse l'oasis de *Feiran,* et après avoir pris la direction du nord-ouest, elle se dirige vers le sud-ouest, et va aboutir dans la mer Rouge à travers la plaine d'*el-Qaah.* La vallée est tantôt large comme le lit d'un grand fleuve, tantôt resserrée entre des rochers souvent perpendiculaires, formant d'étroits défilés, avec des tournants brusques et inattendus qui varient l'aspect du paysage à l'infini. Aux roches crayeuses succèdent des calcaires plus durs, puis le grès bigarré et le granit traversé du nord au sud de filons réguliers de porphyre rouge et de diorite noir. Le sol sablonneux n'est couvert que d'une maigre végétation. Les flancs de l'ouadi *Feiran* sont fréquemment entrecoupés par des vallées latérales. Un peu plus d'un kilomètre à partir d'une de ces vallées, l'ouadi *Umm Fus,* et après avoir rencontré à droite des inscriptions nabatéennes, le voyageur voit apparaître à gauche devant le *Djébel Sullah* un énorme rocher de granit détaché de la montagne qui semble vouloir barrer le chemin. C'est le *Hési el-Khattatin,* le rocher traditionnel d'Horeb ou de Raphidim (fig. 222). Les méandres de la gorge aride s'accentuent de plus en plus pendant la marche d'une heure jusqu'à l'oasis d'*el-Kessuéh,* le Raphidim de la *Peregrinatio Sylviæ,* où le sol se couvre d'une belle végétation ; partout poussent de hautes herbes au milieu de bouquets de tamaris, de nebqs et de seyals ; et de multiples filets d'eau claire entretiennent une fraîcheur délicieuse. A une heure d'*el-Kessuéh* on arrive à la pittoresque vallée d'*Aleyât,* qui, encaissée dans des pics de granit, débouche à droite dans l'ouâdi *Feiran.* C'est le lieu très probable de l'attaque d'Israël contre les Amalécites qui venaient lui barrer le passage dans l'oasis de *Feiran.* En effet, à ce point l'ouadi *Feiran* débouche, entre le *Djébel Tahunéh* à gauche et le petit *Djébel Meharret* à droite, dans l'oasis de *Feiran,* nommée à bon droit « la perle du Sinaï », parce que tout y est gai, riant, animé; c'est vraiment « le paradis terrestre des Bédouins ». A l'entrée occidentale de l'oasis s'élevait jadis la ville épiscopale de Pharan dont le nom rappelle le vaste désert qui s'étend au nord de la presqu'île sinaïtique, appelé aujourd'hui *et-Tih,* Voir PHARAN, col. 187. Puisque le nom de Pharan ou Paran, Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* 2e édit., p. 414, signifie « un pays montagneux sillonné et déchiqueté par des ravins », il convenait aussi bien à cette localité qu'au désert d'*et-Tîh.* Les Arabes pourtant ont transformé le mot Pharan en celui de Feiran

qui veut dire « fertile ». Diodore de Sicile, III, 42, semble déjà mentionner la palmeraie de l'oasis 60 ans avant J.-C.; et des auteurs du IIe siècle parlent du « bourg de Pharan ». Mais, seulement plus tard, la localité, devenue chrétienne, prit de l'importance. Elle fut habitée par un grand nombre de moines et d'anachorètes, et devint le siège d'un évêché, vers l'an 400. Ce siège était vacant à l'époque ou les musulmans, après la conquête de l'Égypte et de la Syrie par Omar, s'établirent en grand nombre dans la fertile oasis, en usurpèrent les propriétés et chassèrent les moines et la plupart des chrétiens. La ville, ainsi abandonnée, tomba bientôt en ruines; au XIIe siècle, sous la domination des rois latins, elle se releva un peu; mais après leur départ déchut rapidement jusqu'à l'état de complète ruine où elle se trouve à présent.

III. Histoire. — Raphidim est resté célèbre à cause de l'eau que Moïse y fit jaillir, de la victoire sur Amalec, et, d'après quelques interprètes, de la visite de Jéthro à Moïse. — Les Israélites vinrent à Raphidim par l'itinéraire dont nous avons parlé. L'eau manque aujourd'hui complètement le long de ces routes. S'il en était de même au temps de l'exode, la marche dut être précipitée; cependant nous ne savons pas combien de temps elle dura, parce qu'Alus, la dernière station que les Hébreux quittèrent pour venir à Raphidim est inconnue. Cf. Alus, t. I, col. 434. Ils eurent à emporter dans des outres une provision d'eau pour le trajet; mais il semble que le peuple s'attendait à trouver des sources à Raphidim. Quand on y fut arrivé, l'eau sur laquelle on avait compté manqua. Les Israélites, qui, depuis Elim ou au moins depuis la station dans le désert de Sin, près des sources de l'*Aïn-Dhafary* et de l'*Aïn-Markha*, n'avaient eu que la quantité indispensable pour étancher leur soif, éclatèrent en murmures contre Moïse : Exod., XVII, 2-4. Dieu alors ordonna à Moïse de frapper le rocher d'Horeb, et il en jaillit de l'eau en abondance. Moïse donna à ce lieu le nom de *Massah* et *Méribah*, que la Vulgate, Exod., XVII, 7, traduit « Tentation », parce que les enfants d'Israël avaient contesté et tenté le Seigneur. Cf. Num., XX, 2, 13. Voir Massah, t. IV, col. 853.

Très probablement les Israélites, après la halte de Raphidim, lorsqu'ils se remettaient en route pour le Sinaï, rencontrèrent les Amalécites, qui venaient leur barrer le passage à travers l'oasis *Feiran*, au point où cet ouadi reçoit l'ouadi *Aleyât* et est dominé par le *Djébel el-Tahunéh*. Les Amalécites, tribu belliqueuse du désert, capable de lutter contre des forces considérables, se partageaient la péninsule sinaïtique avec les Madianites amis de Moïse, qui était gendre de l'un d'entre eux, c'est-à-dire de Jéthro. Ils descendaient d'Abraham par un de ses arrière-petits-fils, Amalec, qui leur avait donné son nom, Gen., XXXVI, 12, 16, et occupaient le désert de Pharan, c'est-à-dire une partie du désert de Tih. Voir Amalécites, t. I, col. 428-430; Pharan, t. V, col. 187-189. Ils avaient entendu parler de l'approche de la nombreuse armée des Israélites, et ils crurent sans doute qu'elle avait des projets de conquête; ils s'assemblèrent donc au premier endroit qui leur parut propice pour arrêter l'ennemi dans sa marche et l'empêcher de s'établir solidement dans la péninsule. L'endroit comme désigné à l'avance c'était le défilé étroit, sinueux de *Feiran*, bien approvisionné d'eau de leur côté, sans eau du côté d'Israël, entouré de rochers escarpés, couvert de végétation, à l'abri d'une attaque de flanc, offrant tous les avantages désirables pour battre en retraite, dans le cas d'une défaite. D'autres raisons sans doute déterminèrent les Amalécites dans leur choix. Cette belle oasis, avec ses bosquets fertiles et ses eaux courantes devait être leur possession la plus chère de la péninsule. Probablement aussi on n'oublia pas que les Israélites, après un voyage tellement long par une route sans eau, devaient être affaiblis, fatigués et mourant de soif, Deut., XXV, 18; on avait donc lieu de penser qu'une attaque contre eux, avant qu'ils pussent atteindre les eaux de *Feiran* serait couronnée de succès. Enfin, la configuration des vallées latérales qui entouraient la position occupée par les Israélites favorisait ce genre de guerre, qui consistait à harceler l'ennemi par le flanc et par derrière, et auquel fait allusion le Deutéronome, XXV, 17-18. H. S. Palmer, *Sinaï*, p. 199-200. Josué, à la tête des Hébreux, soutint l'assaut des Amalécites. Dieu donna la victoire à son peuple, grâce aux prières de son serviteur Moïse, qui pendant la bataille se tint, les mains levées et soutenu par Aaron et Hur, sur le sommet du *Djébel el-Tahunéh*, le *gibe'âh* de l'Exode, XVII, 9. Ici, à l'abri des traits et des flèches de l'ennemi, il pouvait aisément suivre toutes les péripéties du combat et intercéder pour les siens. Quand la défaite d'Amalec fut complète, Moïse éleva, en actions de grâces, un autel auquel il donna le nom de *Jéhovah-Nessi*, « le Seigneur est ma bannière », peut-être sur la colline voisine, appelée aujourd'hui *Djébel Meharret*. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes*, t. II, p. 489.

D'après divers commentateurs, la visite de Jéthro à Moïse, après la défaite des Amalécites, voir Jéthro, t. III, col. 1322, eut lieu à Raphidim. Fillion, *La Sainte Bible commentée*, Paris, 1899, t. I, p. 245; Crelier, *Comment. de l'Exode*, Paris, 1895, p. 148; De Hummelauer, *Comm. in Exodum et Leviticum*, Paris, 1897, p. 183. Il faut cependant observer que les Israélites ne se sont pas arrêtés longtemps dans leur campement de Raphidim. Ils étaient arrivés le 15e jour du second mois au désert de Sin, Exod., XVI, 1, et le 1er ou le 3e jour du troisième mois ils avaient déjà atteint le désert de Sinaï, Exod., XIX, 1. S'il est possible que le prêtre madianite ait eu le temps de rencontrer Moïse à Raphidim, après avoir appris sa victoire sur Amalec, il dut le suivre au désert de Sinaï. Cf. Calmet, *Comment. in Exodum*, Lucques, 1730, t. I, p. 467, suivi par un assez grand nombre de critiques modernes, entre autres Dillmann, *Die Bücher Exodus und Leviticus*, Leipzig, 1880. A. Molini.

RAPHON (Ῥαφών), ville de la Galaaditide ou Transjordane, près de laquelle Judas Machabée remporta une insigne victoire sur le général gréco-syrien Timothée. I Mach., V, 37. — 1° Judas et son frère Jonathas avaient passé le Jourdain pour aller assister les Juifs persécutés par les païens au milieu desquels ils habitaient. Déjà Judas s'était emparé d'un grand nombre de villes qu'il avait livrées aux flammes et avait exterminé ou dissipé les forces ennemies. Avec une nouvelle armée, formée de toutes les nations environnantes et forte de 120 000 fantassins et de 2 500 cavaliers, Timothée avait établi son camp en face de Raphon, près du torrent. Judas le cherchait, à la tête d'une armée de 6 000 hommes seulement. A son approche, le général gréco-syrien dit à ses officiers : « Si Judas traverse la rivière et passe le premier de notre côté, nous ne pourrons soutenir son choc. S'il craint, au contraire de venir à nous et dresse son camp au delà du torrent, passons à lui et nous serons vainqueurs. » En arrivant Judas plaça les scribes près de la rivière avec l'ordre de faire passer tout le monde pour prendre part au combat. Il passa lui-même le premier et tous les soldats le suivirent. Les ennemis ne purent soutenir l'impétuosité de l'attaque : ils s'enfuirent vers Carnaïm tombant sur leurs propres armes ou s'écrasant les uns les autres. Sans compter ceux qui périrent de cette manière, Judas en extermina encore trente mille. Timothée tomba entre les mains de Dosithée et de Sosipater, généraux de Judas. Sur ses supplications et sa promesse de rendre tous les Juifs détenus par lui, il fut

relâché. I Mach., v, 36-43; II Mach., XII, 20-25. Cf. *Ant. jud.*, XII, VIII, 4.

2° Pline l'ancien, *H. N.*, v, 18, compte Raphana d'Arabie parmi les villes de la Décapole. Le nom de Capitoliade qui se trouve, au lieu de Raphana, parmi les villes de la Décapole énumérées par Ptolémée, *Géogr.*, v, 15, a fait supposer à quelques auteurs que Raphon ou Raphana n'est pas différente de Capitoliade. Cf. Rich. v. Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 29 et 80; Buhl, *Geographie des Alten Palästina,* Leipzig, 1896, p. 249-250. Capitoliade est communément identifiée avec le village actuel de *Beit-Râs,* situé à quatre kilomètres au nord d'*Irbid* de *'Adjlûn,* et à vingt kilomètres au sud-est d'*el-Mezeirîb* identifié par quelques-uns avec Carnaïm ou Carnion des Machabées et où se voient de nombreuses ruines gréco-romaines. Cf. G. Schumacher, *Northern 'Adjlûn,* Londres, 1889, p. 154-168. La plupart des auteurs n'admettent pas cette identité et il est certain que l'on n'a pas toujours recensé les mêmes villes parmi les dix de la confédération décapolite. Voir Décapole, t. II, col. 1334. — Quelques uns ont proposé de voir Raphon dans *Tell eš-Šihâb,* « la colline des Braves », grand village, avec des ruines anciennes, situé à cinq kilomètres à l'ouest-sud-ouest d'*el-Mezeirîb* et sur le bord d'un des principaux affluents du Yarmouk. Cf. Buhl. *loc. cit.,* et Schumacher, *Across the Jordan*, Londres, 1886, p. 199-203. On ne voit pas de raison positive pour justifier ce choix. — Les géographes reconnaissent assez généralement Raphon dans *Râféh,* dont la similitude du nom est incontestable. *Râféh* est un village situé à quinze kilomètres à l'ouest de *Bosr el-Hariri* du *Ledjâ* et à treize au nord-est de *Šeih-Sa'ad*, le chef-lieu actuel du Hauran. Ce Bosr est très probablement Bosor, la dernière ville nommée, I Mach., v, 36, dont Judas venait de s'emparer, et c'est autour de Šeih-Sa'ad que l'on cherche Astaroth-Carnaïm et Carnion où se réfugièrent les débris de l'armée de Timothée après la bataille de Raphon. Le torrent sur le bord duquel se livra le combat pourrait être l'*ouad 'el-Lebuah* qui n'est guère distant que de trois kilomètres, au nord-est de *Râféh.* L'*ouadi-Qanauât* qui court à la même distance au sud-est pour aller rejoindre l'ouadi précédent, n'a guère d'eau qu'au moment des grandes pluies de l'hiver. Cf. R. C. Conder, *Tent-Work in Palestine,* Londres, 1878, t. II, p. 344; Armstrong, *Names and places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 144; Rich. von Riess, *Bibel-Atlas,* Fribourg-en-Br., 1887, p. 25. Cf. Carnion, t. II, col. 306-308; Judas Machabée, IV, t. III, col. 1794. L. Heidet.

RAPHU (hébreu : *Râfû';* Septante : Ῥαφοῦ), fils de Phalti, de la tribu de Benjamin. Il fut choisi au nom de cette tribu pour aller explorer la Terre Promise, du temps de Moïse, avec les onze autres espions israélites. Num., XIII, 9.

RAPINE (hébreu : *béṣa',* *gâzêl,* *gezêlâh,* *péréq;* Septante : ἁρπαγή, ἁρπαγμός; Vulgate : *rapina*), soustraction du bien d'autrui à l'aide de la violence. La rapine s'exerce à découvert, par un plus fort au détriment d'un plus faible. Elle se distingue ainsi des atteintes au bien d'autrui exécutées en cachette ou par ruse. Voir Fraude, t. II, col. 2398; Injustice, t. III, col. 878; Vol. — La loi condamnait celui qui avait exercé la rapine à restituer ce qu'il avait pris, avec un cinquième en plus, sans compter le sacrifice de réparation auquel il était obligé. Lev., VI, 2. — Jéthro conseilla à Moïse de choisir, pour juger le peuple, des hommes ennemis de la rapine. Exod., XVIII, 21. La rapine est signalée de temps en temps par les écrivains sacrés. Les fils d'Héli, I Reg., II, 12, puis ceux de Samuel s'en rendirent coupables. I Reg., VIII, 3. Il est recommandé de ne pas mettre son espoir dans la rapine, Ps. LXII (LXI), 11, et de longs jours sont promis au prince qui hait la rapine. Prov., XXVIII, 16. Dieu la hait également, Is., LXI, 8, et le juste s'en détourne. Is., XXXIII, 15. Mais il en est qui s'y adonnent. Is., III, 14; XLII, 22; LVII, 17. Jérémie, XXII, 17, accuse les rois de Juda d'avoir les yeux et le cœur tournés à la rapine. Ézéchiel, XVIII, 7, 12; XXII, 17, 29, signale ses progrès parmi ses compatriotes; ceux-là seuls sont justes qui s'en abstiennent. Ezech., XVIII, 16. Amos, III, 10, reproche aux riches d'entasser dans leurs palais le fruit de leurs rapines, et Malachie, I, 13, dit qu'on ose offrir au Seigneur des victimes qui sont le fruit de la rapine. Nahum, III, 1, annonce à Ninive le châtiment que vont lui attirer ses rapines. Au temps de Notre-Seigneur, les scribes et les pharisiens étaient à l'intérieur pleins de rapine et d'intempérance. Matth., XXIII, 25; Luc., II, 39. — Les premiers chrétiens souffraient avec joie la rapine dont leurs biens étaient l'objet. Heb., X, 34. Voir Proie, col. 704. H. Lesêtre.

RASCHI (Rabbi Salomon Jarchi), rabbin juif, né à Troyes en Champagne, en 1040, mort dans cette ville, le 13 juillet 1105. C'est le plus célèbre des rabbins français du moyen âge. Son père s'appelait Isaac et c'est de là que lui est venu le surnom d'Isaaki. Son nom lui-même est formé par les initiales des mots Rabbi Schelomo Isaaki. Il est souvent cité sous le nom de Jarchi, par confusion avec un autre Salomon de Lunel, et comme ce mot Jarchi, en hébreu, signifie « de la lune », plusieurs en ont conclu à tort qu'il était originaire de Lunel, en Languedoc. Il fit de bonne heure de grands progrès dans l'étude de l'Écriture Sainte et du Talmud, qu'il étudia à Worms et dont il fut le premier et le plus utile commentateur. Pour perfectionner ses connaissances il alla, dit-on, visiter les écoles juives d'Égypte, de Perse, d'Espagne, d'Allemagne et d'Italie; ses voyages sont considérés aujourd'hui comme légendaires. Il a semé ses écrits de fables et d'allégories; cependant il s'attache surtout à l'explication littérale de l'Écriture, en rapportant dans leurs termes mêmes les opinions des rabbins les plus accrédités. Son style est concis, mais obscur et bariolé de termes hébreux, chaldéens, rabbiniques et français, ce qui ne l'a pas empêché d'être cité par les commentateurs chrétiens, Nicolas de Lyre, Siméon de Muis, etc. — Ses principaux écrits scripturaires sont : *Commentarius in Pentateuchum,* en hébreu, Reggio, 1475 (sans le texte; avec le texte à Bologne, en 1482), et souvent depuis, Francfort a. M., 1905; *Commentarius in Canticum, Ecclesiasten, Ruth, Ester, Daniel, Esdram, Nehemian,* in-4°, Naples, 1487, etc. Le commentaire sur le Pentateuque est le premier livre hébreu daté qui ait été imprimé. Dans l'édition de Bologne de 1482, le commentaire fut placé en marge du texte, et c'est le premier commentaire imprimé de la sorte. Les commentaires de Raschi ont été à leur tour l'objet de nombreux commentaires, à cause de leur réputation. On lui a attribué beaucoup d'autres ouvrages, dont plusieurs ne sont pas de lui. — Voir Georges, *Le Rabbin Salomon Raschi,* dans l'*Annuaire administratif du département de l'Aube,* 1868, part. 2; Kronberg, *Raschi als Exeget,* Halle, 1882; A. Berliner, *Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare,* in-8°, Berlin, 1903; *Jewish Encyclopedia,* t. X, New-York, 1905, p. 324-328; Schlössinger, *Raschi, his life and his work,* Baltimpre, 1905.

RASIN (hébreu : *Reṣîn;* Septante : Ῥάσιν), nom d'un roi de Damas et d'un chef de Nathinéens.

1. RASIN (hébreu : *Reṣîn,* Septante : Ῥάσιν, Ῥαασσών), roi de Damas, qu'on peut considérer comme le second du nom. Voir Damas, t. II, col. 1225. D'après les

inscriptions cunéiformes, son nom aurait dû être écrit רצין, *Rasôn,* au lieu de רצין, car l'assyrien est *Ra-sun-nu.* Ce prince, qui ne nous était connu que par la Bible, l'est aussi maintenant par des documents assyriens, qui rapportent pour le fond les mêmes événements. Le nom de Rasin se lit quatre fois dans les fragments de l'inscription des Annales de Théglathphalasar III, roi de Ninive, lig. 83, 150, 205, 236. P. Rost, *Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III,* in-12, Leipzig, 1893, p. 14, 26, 34, 38. Le conquérant assyrien le nomme comme roi de Damas (lig. 83, 150, 205); il nous dit (lig. 205) qu'il s'empara de la ville de *Hadara,* résidence du père de Rasin de Damas, où il était né; il l'énumère parmi ses tributaires (lig. 83-84, 150) et, dans ce dernier passage, il le place entre *Kustaspi de Qummuh, Mi-ni-hi-im-mi Sa-mi-ri-na-ai,* « Manahem de Samarie », et *Hirom* de Tyr. Il raconte, lig. 191, 210, sa campagne contre Rasin. Ces lignes sont très mutilées, mais ce qui en reste nous montre que, en 733-732 (XIIe, XIIIe et XIVe campagnes), Théglathphalasar voulut en finir avec le plus puissant de ses ennemis; il le battit, malgré une résistance longue et opiniâtre; il l'enferma et l'assiégea dans Damas, dont il ravagea tous les alentours, rasa 591 villes de son territoire et en fit prisonniers les habitants; il termina la guerre par la prise de Damas. Rost, *ibid.,* p. XXX, XXXIV.

Ces inscriptions confirment pleinement ce que l'Écriture nous apprend de Rasin, roi de Damas. D'après IV Reg., XVI, 3, et Isaïe, VII, 1-9, Rasin de Damas et Phacée d'Israël déjà ennemis de Juda sous Joatham, IV Reg., XV, 37, marchèrent contre Achaz, son fils, roi de Juda, qui avait refusé de s'unir à eux pour secouer le joug de Théglathphalasar auquel ils étaient obligés de payer tribut. La nouvelle de cette coalition remplit d'effroi les habitants de Jérusalem et ils devinrent tremblants comme les feuilles des arbres agitées par le vent, Is., VII, 2, lorsque les deux alliés vinrent assiéger la capitale. Isaïe tenta en vain de les rassurer, au nom du Seigneur, contre les menaces de « ces deux bouts de tisons fumants ». Is., VII, 4. Rasin et Phacée ne purent s'emparer de Jérusalem, mais le roi de Damas, descendant au sud du pays, alla prendre Élath sur le golfe Élanitique, fit de nombreux captifs dans le royaume de Juda et les déporta à Damas, pendant que Phacée, de son côté, infligeait à l'armée de Juda une sanglante défaite. IV Reg., XVI, 5-6; II Par., XXVIII, 5-8. Abattu par tous ses désastres, Achaz, jeune roi de vingt ans, compta plus sur son habileté politique que sur le secours de Dieu, que lui promettait Isaïe. Il résolut de réclamer l'aide du roi de Ninive; prenant l'or et l'argent qui étaient dans les trésors du Temple, il l'envoya en tribut à Théglathphalasar, afin d'obtenir de lui son intervention immédiate. ỳ. 8-9. L'occasion était trop belle pour le roi d'Assyrie, il ne se fit pas prier; il porta aussitôt la guerre dans le royaume d'Israël. A son approche, Phacée fut mis à mort par ses propres sujets et Théglathphalasar, dans ses inscriptions, s'attribua à tort ou à raison d'avoir donné le trône à Osée. Voir OSÉE 2, t. IV, col. 1905. — Il ne devait pas triompher aussi facilement de son second ennemi, Rasin, comme on l'a vu plus haut. Il ne lui fallut pas moins de deux ans pour l'abattre, mais la destruction fut complète. Le roi Théglathphalasar III « prit Damas, lisons-nous IV Reg., XVI, 9, il emmena les habitants en captivité à Kir et il fit mourir Rasin. » Ce dernier détail ne se trouve point dans les fragments des inscriptions de Théglathphalasar qui ont été publiées, mais Henry Rawlinson eut entre les mains une tablette assyrienne, malheureusement égarée depuis en Asie, qui confirme le fait rapporté par l'historien sacré. G. Smith, *The Annals of Tiglath Pileser II,* dans la *Zeitschrift fur ägyptische Sprache,* 1869, p. 14. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 519-526.

Dans le récit de la guerre de Rasin et de Phacée contre Juda, il est dit, Is., VII, 6, que leur projet était d'établir roi à Jérusalem le fils de Tabéel. Ce Tabéel est inconnu. Quelques savants ont supposé qu'il pouvait bien être le père de Rasin et que celui-ci était désigné par les mots « fils de Tabéel », comme Phacée est désigné par ceux de « fils de Romélie ». Is., VII, 4, 5, 9; VIII, 6.

2. RASIN, un des chefs des Nathinéens qui retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 48; II Esd., VII, 50. Les Septante l'appellent Ῥασών dans le premier passage et Ῥασσών dans le second. Le nom de ce Nathinéen n'étant pas israélite indique sans doute une origine étrangère.

RASOIR (hébreu : *môrâh, ta'ar*; Septante : ξυρόν, σίδηρος, « fer »; Vulgate : *novacula, ferrum*), lame effilée servant à couper au ras de la peau les cheveux, la barbe, les poils, etc. — Le rasoir ne devait pas toucher celui qui avait fait le vœu de nazaréat. Num., VI, 5. Ainsi en fut-il pour Samson, Jud., XIII, 5; XVI, 17, et pour Samuel. I Reg., I, 11. Par contre, au jour de leur purification, les lévites devaient passer le rasoir par tout leur corps. Num., VIII, 7. — Le rasoir est l'image de ce qui ravage de fond en comble. La langue pernicieuse est comparée à une lame de rasoir, parce qu'elle détruit totalement la réputation du prochain. Ps. LII (LI), 4. Pour raser la Syrie et la Judée, le Seigneur louera un rasoir au delà du fleuve, c'est-à-dire emploiera le roi d'Assyrie, qui n'est pas d'ordinaire à son service, et celui-ci rasera tout, de la tête aux pieds. Is., VII, 20. Ézéchiel, V, 1, se sert de la même figure pour annoncer la ruine de Jérusalem; il reçoit l'ordre de prendre une lame tranchante, *héréb,* en guise de « rasoir de barbier », et de la faire passer sur sa tête et sur sa barbe, afin de tout enlever. Voir BARBIER, t. I, col. 1456 et fig. 450. H. LESÊTRE.

RASSIS (FILS DE) (grec : Υἱοὶ Ῥασσίς), peuplade mentionnée seulement dans Judith, II, 23. La Vulgate porte : *Filii Tharsis,* c'est-à-dire « fils de Tarse (en Cilicie) », Judith, II, 13. Holoferne ravagea leur pays dans sa campagne contre l'Asie occidentale. Voir TARSE.

RAT (hébreu : *'akbar;* Septante : μῦς; Vulgate : *mus*), petit mammifère de l'ordre des rongeurs, muni



223. — Le rat.

de deux dents incisives et tranchantes à chaque mâchoire, omnivore, très vorace et d'une extraordinaire fécondité (fig. 223). — 1° Il y a de nombreuses espèces de rats; on en trouve dans tous les pays. On rencontre en Syrie le rat proprement dit, la souris, la marmotte, la gerboise, voir t. III, col. 209, le campagnol, voir t. II, col. 103, le loir et le hamster. Vingt trois espèces au moins sont représentées en Palestine, dont trois espèces de loirs parmi lesquels le plus grand de tous, le *myoxus glis;* quatre ou cinq espèces de rats à courte queue, dont l'*arvicola arvalis* ou campagnol, qui ravagea les

champs des Philistins, I Reg., VI, 4, 5, II, 18; six espèces de rats des sables, *psammomys* ou *gerbillus.* Ces derniers petits animaux ont le dos couleur chamois clair et le ventre blanc; leur queue est longue et touffue; ils terrent au désert dans les racines des buissons, et dans les pays montagneux au creux des rochers. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 455, a observé ces animaux aux environs de Jéricho. « Le sol est ici entièrement miné, dit-il, par les galeries profondes du *psammomys obesus,* espèce de gros rat, à queue courte, à grosse tête, ressemblant à une marmotte minuscule, et qui se tient assis sur un monticule artistement tassé non loin de l'ouverture de son terrier. Du haut de son observatoire, il regarde avec curiosité ce qui se passe autour de lui; mais au plus petit bruit, à la moindre alarme, ces jolis animaux se précipitent tête baissée et disparaissent avec rapidité dans leurs cachettes profondes. Quelques voyageurs ont confondu ce mammifère avec des gerboises, dont



224. — Rats assiégeant une ville défendue par des chats. D'après Lepsius, *Auswahl der wichtigsten Urkunden,* pl. XXIII B.

il diffère absolument. Ces rongeurs sont très nombreux dans les endroits sablonneux et assez élevés pour n'être point atteints par les inondations du fleuve. Ils vivent en familles et se creusent des retraites placées les unes à côté des autres. L'entrée principale de ces demeures souterraines se trouve ordinairement à la base d'un arbrisseau, non loin du tumulus où l'animal se met aux aguets lorsqu'il est inquiet. Les galeries sont souvent multiples et communiquent les unes avec les autres, ce qui rend très difficile la capture de leurs habitants. Dans celles que nous avons éventrées, nous avons trouvé, à plus de trois pieds de profondeur, un élargissement, une espèce de chambre plus ou moins circulaire dans laquelle la femelle avait déposé ses petits, au nombre de six à huit. Le nid était formé de fines tiges de graminées desséchées. » Le hamster ou rat des blés, *cricetus auritus,* exerce de grands ravages dans les céréales pour s'assurer ses provisions d'hiver. Le rat porc-épic ou *acomys* fréquente les ravins et les pays arides des environs de la mer Morte et du désert du sud. On en connaît plusieurs espèces. C'est un joli petit animal, couleur de sable clair en dessus et blanc en dessous. Son nom lui vient de ce qu'il porte sur le dos des poils raides comme ceux du hérisson.

2° La loi mosaïque range le *'akbar* au nombre des animaux qu'il n'était pas permis de manger. Lev., XI, 29. Il y a des Arabes qui mangent la gerboise, plusieurs espèces de loirs et le rat des sables appelé *psammomys obesus.* Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 122. Au temps d'Isaïe, LXVI, 17, des Israélites prenaient rendez-vous dans des jardins pour y manger de la chair de porc et de *'akbâr.* Ce dernier mot désignait pour les Hébreux les différentes espèces de rats. Quand les habitants de Béthulie sortirent de leur ville pour attaquer les Assyriens, ceux-ci dirent : « Ces rats sortent de leurs trous et nous provoquent au combat. » Judith, XIV, 12. Au lieu de rats, les Septante mettent ici des esclaves, δοῦλοι, ce qui est bien moins pittoresque et probablement moins vrai. Ils ont lu עבדים au lieu de עכברים, avec omission du כ et changement du ר en ד. Une caricature égyptienne (fig. 224) représente une armée de rats assiégeant un fort défendu par des chats. Ces rats figurent les soldats du pharaon attaquant les défenseurs des villes syriennes.

3° Dans Isaïe, II, 20, il est dit, d'après la Vulgate, que l'homme rejettera les idoles qu'il s'était faites, les taupes et les chauves-souris qu'il adorait. Les Septante remplacent les taupes par des « choses vaines », ματαία. Le terme hébreu correspondant est *ḥepor-pêrôt,* qui ne se trouve qu'en cet endroit et paraît devoir se rattacher aux verbes *ḥâfar* et *pâ'ar* qui tous deux signifient « creuser ». Pour la Vulgate, il s'agit d'un animal qui creuse, mais a quelque analogie avec la chauve-souris, la taupe. Voir TAUPE. D'autres pensent qu'il est plutôt question du rat, qui creuse aussi et est appelé *farah* par les Arabes. En tous cas, la chauve-souris, la taupe et le rat n'étaient pas adorés comme des divinités. Le texte hébreu doit se traduire : l'homme jettera ses idoles « aux rats et aux chauves-souris. » Les taupes n'attaquent que ce qui est sous terre. Les rats conviennent donc mieux ici, puisqu'ils rongent ce qu'on leur abandonne sur le sol.

H. LESÊTRE.

RATIONAL, ornement du grand-prêtre. Voir PECTORAL, col. 18; PIERRES PRÉCIEUSES, col. 422.

RAVISSEMENT, état extatique dans lequel l'âme, soudainement soustraite aux impressions externes, se trouve mise en face d'une vision qui la subjugue par son caractère extraordinaire, inattendu et grandiose. A la manifestation surnaturelle qui constitue la simple vision s'ajoute donc, dans le ravissement, une action puissante exercée par Dieu sur l'âme pour l'abstraire de son milieu naturel et la transporter dans un monde tout surnaturel. Cf. Ribet, *La mystique divine,* Paris, 1879, t. I, p. 284. — Il est possible que certains prophètes aient eu de véritables ravissements, comme Isaïe, VI, 1-13; Ezéchiel, I, 28; II, 1-10, III, 12, etc. Mais

ils ne le disent pas d'une manière positive, de sorte qu'on ne peut savoir si l'action dont ils étaient l'objet allait au delà de la simple vision. Les écrivains du Nouveau Testament sont plus explicites. A la montagne de la transfiguration, les trois apôtres Pierre, Jacques et Jean sont abstraits du monde extérieur par le spectacle qui se déroule à leurs regards, si bien que Pierre, saisi de crainte et ne sachant pas ce qu'il disait, Marc., IX, 5, par conséquent hors de lui, propose de dresser des tentes, sans se douter qu'il est transporté hors du monde naturel. Matth., XVIII, 4; Marc., IX, 4, 5; Luc., IX, 32, 33. A Joppé, saint Pierre a une extase, ἔκστασις, *mentis excessus,* Act., X, 10, qui se répète deux autres fois, et dans laquelle une vision lui signifie ce que Dieu attend de lui. Lui-même distingue très bien deux phénomènes différents : « J'ai vu, dans une extase, une vision. » Act., XI, 5. — Saint Paul a été violemment enlevé, ἡρπάγη, *raptus est,* jusqu'au troisième ciel, jusque dans le paradis, et il y a vu des choses que l'homme ne saurait exprimer. Mais il ne peut pas savoir si le ravissement a porté sur le corps et l'âme ou bien sur l'âme seule. II Cor., XII, 2, 4. Il affirme deux fois de suite le même fait, dont l'objectivité est pour lui indubitable, bien qu'il n'ait pas eu pleine conscience des conditions dans lesquelles il se produisait. Mais l'ignorance de ces conditions importe peu, puisque le ravissement n'est qu'un moyen qui a pour fin la révélation que Dieu veut faire à une âme. Le « troisième ciel », le « paradis » sont ici des expressions mal définies pour nous, par lesquelles saint Paul indique que son ravissement l'a mis en rapport immédiat et surnaturel avec Dieu. Le livre des *Secrets d'Hénoch* compte sept cieux, dont le troisième est celui des bienheureux. Ce troisième ciel est au-dessus du ciel atmosphérique et du ciel sidéral. Rien ne prouve que saint Paul admette sept cieux; il ne fait qu'identifier le troisième ciel avec le paradis, séjour dans lequel il est entré en relation surnaturelle avec Dieu. Voir CIEL, t. II, col. 755; Cornély, *Altera Epist. ad Corinthios,* Paris, 1892, p. 317, 318. Le ravissement dont parle saint Paul remonte à quatorze ans en arrière. II Cor., XII, 2. Peu de temps après son baptême, il avait eu, dans le Temple même de Jérusalem, une extase au cours de laquelle le Seigneur lui commanda de quitter cette ville, qui ne recevrait pas sa prédication. Act., XXII, 17. — A Patmos, un dimanche, saint Jean fut ἐν πνεύματι, *in spiritu,* c'est-à-dire ravi en esprit, pour recevoir les révélations divines. Apoc., I, 10. — Les Pères expliquent que, dans l'extase et le ravissement, l'âme est soustraite à l'influence des sens et du monde extérieur, mais qu'elle ne cesse point d'être pleinement consciente et libre. Cf. Origène, *In Ezech.,* hom. IX, 1, t. XIII, col. 739; S. Basile, *In Is., Proœm.,* XIII, 1, t. XXX, col. 125, 565; S. Jean Chrysostome, *In Ps. XLIV,* t. LV, col. 184; *In I ad Cor.,* hom. XXIX, 2, t. LXI, col. 242; S. Jérôme, *In Is. Prol.,* t. XXIV, col. 19; *In Nah., Prol.,* t. XXV, col. 1292; *In Eph.,* III, 2, t. XXVI, col. 510, etc. Cette abstraction des sens a pour but et pour effet de rendre l'âme plus apte à saisir les communications divines. Cf. S. Augustin, *Ad Simplic.,* II, q. I, 1, t. XL, col. 130; *In Ps. LXVII,* 36, t. XXXVI, col. 834, etc. Elle ne produit aucun désordre dans les facultés naturelles de l'homme et n'a par conséquent rien de commun avec l'aliénation mentale et la divagation intellectuelle. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. CLXXIII, a. 3; Sainte Thérèse, *Vie écrite par elle-même,* trad. M. Bouix, Paris, 1880, p. 151, 227, 326.

H. LESÊTRE.

RAYON (hébreu : *qerén;* Septante : ἀκτίς; Vulgate : *radius*), lumière émise par un foyer et se propageant en ligne droite. L'hébreu n'a pas de mot particulier pour désigner le rayon lumineux; il se sert pour cela du mot *qérén,* « corne », employé seulement au duel, *qarnayim,* Hab., III, 4, parce que les rayons lumineux partent de leur foyer comme les cornes de la tête de l'animal. — Les rayons du soleil chassent le brouillard, Sap., II, 3, et éblouissent les yeux. Eccli., XLIII, 4. Les premiers rayons faisaient fondre la manne. Sap., XVI, 27. — Habacuc, III, 4, décrivant une théophanie, dit de Dieu : « C'est un éclat comme la lumière, des rayons partent de ses mains, là se cache sa puissance. » Dieu est comparé à un soleil éclatant; de ses mains et de toute sa personne s'échappent des rayons de lumière éblouissante. Comme il s'agit ici et dans les versets suivants de la puissance de Dieu, il se pourrait que les rayons dont parle le prophète soient ceux de la foudre. — Quand Moïse descendit du Sinaï, à la suite de ses communications avec Jéhovah, « la peau de sa face rayonnait, » *qâran,* et il la voilait pour parler aux enfants d'Israël. Exod., XXXIV, 29-35. Les Septante traduisent par δεδόξασται, « était glorifiée ». La Vulgate rend trop servilement le verbe *qâran, cornuta erat,* « avait des cornes ». Il s'agit ici de rayons et non de cornes, et ces rayons ne jaillissaient pas seulement du front, mais de « la peau de la face », c'est-à-dire de toute la partie du visage que ne recouvraient pas les cheveux ou la barbe. — Dans la description du crocodile, l'auteur de Job, XLI, 21, dit que le dessous de son corps ressemble à des pointes de tessons, *ḥaddûdê ḥarés.* Les écailles qui recouvrent le ventre de la bête sont en effet comme des tessons tranchants et aigus, imbriqués les uns sur les autres. Les Septante traduisent par ὀβελίσκοι ὀξεῖς, « des pointes aiguës ». Dans la Vulgate, ces pointes de tessons deviennent des « rayons de soleil ». Il faut qu'au lieu de חרש, « tesson », le traducteur ait lu שמש, *šémés,* « soleil ». Des pointes de soleil peuvent être les traits du soleil, ses rayons; mais alors le texte n'a plus de sens, si on l'applique au crocodile. — Par similitude, on donne le nom de raies ou rayons aux pièces rectilignes qui rayonnent autour du moyeu d'une roue et s'ajustent dans les jantes qu'elles maintiennent. Ces rayons s'appellent en hébreu *ḥiššuqim,* de *ḥasaq,* « joindre »; Vulgate : *radii.* Il en est parlé à propos des bassins roulants fabriqués en airain pour le service du Temple. III Reg., VII, 33. Voir MER D'AIRAIN, t. IV, col. 987.

H. LESÊTRE.

RAZIAS (grec : Ῥαζείς), un des anciens de Jérusalem qui, pendant les guerres de Judas Machabée, se donna lui-même la mort pour ne pas être livré à Nicanor. Cet ennemi des Juifs envoya cinq cents hommes pour le prendre, à cause de l'influence qu'il exerçait sur ses coreligionnaires, et lorsque Razias vit qu'ils mettaient le feu à la tour (texte grec) où il était renfermé et qu'il ne pouvait leur échapper, il se frappa de son glaive, « aimant mieux mourir noblement, dit l'auteur sacré, que de tomber entre les mains des pécheurs et de subir des outrages indignes de sa naissance. » II Mach., XIV, 42. Mais le coup qu'il s'était porté précipitamment n'était pas mortel. Avec un courage héroïque, il courut sur le mur et se précipita dans le vide; il se releva du sol couvert de sang et de plaies, traversa la foule en courant et, se tenant debout sur une pierre escarpée, il saisit ses entrailles des deux mains et les jeta sur la multitude, en invoquant le maître de la vie, afin qu'il les lui rendit de nouveau. C'est en faisant cet acte de foi à la résurrection qu'il expira. II Mach., XIV, 37-48. Un tel acte de courage devait remplir d'admiration ceux qui en furent les témoins. On ne peut néanmoins approuver sa conduite en elle-même et l'on ne peut l'excuser que par la droiture de ses intentions ou par une inspiration divine particulière, comme celle des martyrs qui se sont précipités eux-mêmes dans les bûchers. « Sa mort, dit saint Augustin, *Cont. Gaudent.,* I, XXXI, 57, t. XLIII, col. 729, fut plus admirable que sage, et l'Écriture, en racontant sa mort

telle qu'elle avait eu lieu, ne l'a pas louée comme l'accomplissement d'un devoir. » Voir *ibid.*, 36-37, col. 728-729. *Magna hæc sunt,* écrit le même saint docteur, au tribun Dulcitius, *Epist.*, CCIV, 8, t. XXXIII, col. 941, *nec tamen bona.*

RAZON (hébreu : *Rezôn ;* Septante: Ῥεζών, *Alexandrinus :* Ῥαζών), Syrien, fils d'Éliada. Divers savants croient que son nom est le même que celui de Rasin, roi de Damas (col. 988), mais il faut admettre alors que l'orthographe en est fautive, car la seconde consonne du nom est un *zaïn,* tandis qu'elle est un *tsadé* dans le nom de Rasin. Tout ce que nous savons de lui est résumé dans quelques mots de III Reg., XI, 23-25 : « Dieu suscita un autre ennemi à Salomon : Razon, fils d'Éliada, qui s'était enfui de chez son maître Adadézer, roi de Soba. Il rassembla des hommes auprès de lui, et il était chef de bandes, quand David massacra les troupes de son maître. Ces hommes allèrent à Damas, ils s'y établirent et ils régnèrent à Damas. Il fut ennemi d'Israël pendant toute la vie de Salomon. Il régna sur la Syrie. » Tout ce qu'on peut dire sur son compte en dehors de ce passage n'est qu'hypothèse. On ignore quelle était sa situation auprès d'Adadézer et comment il s'empara de Damas. Ce fut peut-être après la défaite du roi de Soba et avec les débris de ses troupes. Mais à quel moment et de quelle manière, on ne saurait le dire. Après sa victoire sur Adadézer, David avait établi une garnison à Damas. II Reg., VIII, 6. Combien de temps se maintint-elle dans la ville ? Est-ce Razon qui l'en chassa ? Impossible de le savoir. Ce qui est certain, c'est que Razon et ses successeurs, appartenant sans doute à la dynastie qu'il fonda, furent les ennemis les plus acharnés et les plus irréductibles d'Israël, et que Salomon fut le premier à souffrir de cette haine profonde.

Bénadad, roi de Syrie, du temps d'Asa de Juda, est appelé, III Reg., XV, 18, « fils de Tab-Remmon, fils d'Hézion. » Plusieurs exégètes en concluent qu'il était petit-fils de Razon, qu'ils identifient avec Hézion. Cette identification est possible ; elle n'est pas prouvée. Le passage de Nicolas de Damas, rapporté par Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VII, 6, qui substitue Adad à Razon, n'a aucune autorité et paraît être le résultat d'une confusion occasionnée par la version des Septante mal comprise.

RÉBÉ (hébreu : *Rébaʿ ;* Septante : Ῥοβόκ, dans les Nombres ; Ῥοβέ, dans Josué), un des cinq chefs madianites qui furent tués par les Israélites, du temps de Moïse, pour se venger du mal qu'ils leur avaient fait sous l'inspiration de Balaam. Num., XXXI, 8 ; Jos., XIII, 21. Dane le premier passage, Rébé est qualifié : *méléḳ,* « roi » ; dans le second, *nâsî',* « prince ».

RÉBECCA (hébreu : *Ribqâh ;* Septante : Ῥεβέκκα), femme d'Isaac. Abraham, devenu vieux, voulut pourvoir au mariage d'Isaac. Il envoya donc son serviteur Éliézer en Mésopotamie, pour lui choisir une épouse dans son pays d'origine. Voir Éliézer, t. II, col. 1678. Le serviteur, arrivé près de Nachor, s'arrêta auprès d'un puits, rendez-vous naturel des gens de la ville. Il vit bientôt venir une jeune fille qui offrit gracieusement à boire à lui et à ses chameaux. C'était Rébecca, fille de Bathuel, qui lui-même avait eu pour mère Melcha, femme de Nachor, le propre frère d'Abraham. Rébecca était ainsi une petite nièce de ce dernier. Éliézer donna à la jeune fille un anneau et deux bracelets d'or. Informé de ce qui s'était passé, Laban, frère de Rébecca, vint au puits et ramena chez lui Éliézer. Celui-ci raconta alors qu'il venait de la part d'Abraham, et qu'il avait demandé au Seigneur de lui faire connaître la jeune fille qui devait devenir l'épouse d'Isaac : ce serait la première qui consentirait à donner à boire à lui et à ses chameaux. Bathuel, père de Rébecca, et Laban reconnurent qu'il y avait là une indication de la Providence. Ils accédèrent à la requête d'Éliézer, reçurent les présents qu'il leur offrit, et laissèrent Rébecca partir avec lui pour le pays de Chanaan. Isaac pleurait encore la mort récente de Sara, sa mère. Il se trouvait dans le Négéb, voir t. IV, col. 1560, aux environs d'Hébron, quand, un soir, il aperçut la caravane d'Éliézer. Le serviteur lui raconta ce qui était arrivé. Isaac conduisit Rébecca dans la tente de Sara, l'épousa et se consola auprès d'elle de la mort de sa mère. Gen., XXIV, 1-67.

Rébecca, d'abord stérile, eut ensuite deux jumeaux, Ésaü et Jacob. Le premier, habile chasseur et homme des champs, fut le préféré d'Isaac ; l'autre, paisible et sédentaire, eut l'affection de Rébecca. Un jour, Ésaü vendit son droit d'aînesse à Jacob pour un plat de lentilles. Gen., XXV, 21-34. Rébecca songea alors à rendre ce droit d'aînesse effectif en faveur du fils qu'elle chérissait, d'autant plus que les femmes épousées par Ésaü lui causaient plus d'un chagrin. Un jour, le vieil Isaac demanda à son fils aîné de lui servir de sa chasse, et celui-ci partit à la recherche du gibier. Aussitôt Rébecca, qui avait entendu ce qu'avait dit Isaac, fit prendre deux chevreaux et les assaisonna suivant le goût du vieillard. Puis, avec la peau, elle couvrit le cou et les mains de Jacob, pour qu'il ressemblât à son frère qui était velu, elle le revêtit des habits de ce dernier, et elle lui commanda de porter le plat de chasse à Isaac, en se faisant passer lui-même pour Ésaü. Le vieillard avait les yeux trop obscurcis pour reconnaître son second fils ; au toucher, il le prit pour son aîné, bien que la voix qu'il entendait lui persuadât le contraire, et il lui donna la bénédiction qu'il réservait à Ésaü. — Il est certain que Jacob était autorisé à réclamer la bénédiction paternelle qui consacrait le droit d'aînesse cédé par Ésaü. Mais, puisqu'il était dans les desseins de Dieu qu'il obtînt cette bénédiction, Rébecca eût dû laisser à la Providence le soin de la lui faire donner. Or, pour y parvenir, elle use de toute une série de tromperies, dont Isaac ne paraît pas être absolument dupe, puisqu'il reconnaît Jacob à sa voix, mais dont elle aurait dû se dispenser. Il est vrai qu'en Orient ces sortes de procédés sont considérés bien plutôt comme des coups d'adresse que comme des fraudes. Plusieurs Pères ont excusé Rébecca. Saint Augustin a dit à ce sujet : *Non est mendacium, sed mysterium.* Cf. *Cont. mendac.*, X, 23, 24 ; *De mendac.*, V, 7, t. XL, col. 533, 491 ; *De Civ. Dei,* XVI, 37, t. XLI, col. 515 ; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CX, a. 3, ad 3um. Saint Jérôme, *Apol. adv. Rufin.*, I, 18, t. XXIII, col. 413, reconnaît le mensonge, mais l'excuse. Les modernes sont moins portés que les anciens à regarder comme bonnes et louables toutes les actions qui sont attribuées aux personnages bibliques. D'ailleurs l'intention des écrivains sacrés n'est nullement d'approuver tout ce qu'ils racontent. Voir Jacob, t. III, col. 1061.

Dieu ratifia la bénédiction accordée à Jacob, puisqu'il était dans ses desseins qu'il l'obtînt, mais celui-ci la paya cher. Devant la colère d'Ésaü, qui parlait de le tuer après la mort de son père, Rébecca résolut de l'éloigner. Elle persuada à Isaac de l'envoyer en Mésopotamie, afin de s'y marier avec l'une des filles de son oncle Laban. Jacob partit donc. Lui, qui avait trompé son père, fut joué par Laban, qui substitua Lia à Rachel sur laquelle Jacob comptait et l'obligea à un dur service pendant quatorze ans. A son retour en Chanaan, Jacob ne retrouva plus sa mère, dont il n'est plus fait mention et qui sans doute était morte. Il est seulement raconté que Débora, nourrice de Rébecca, mourut alors et fut enterrée près de Béthel. Gen., XXXV, 8. Il est à croire que, Rébecca étant morte, Débora avait cherché à aller au-devant de Jacob. Isaac mourut ensuite à Hé-

bron et fut inhumé dans la caverne de Makpélah. « C'est là qu'on a enterré Abraham et Sara, sa femme, C'est là qu'on a enterré Isaac et Rébecca, sa femme. » Gen., XLIX, 31. Sara était morte avant Abraham; la place que ce texte assigne à Rébecca ne prouve donc nullement qu'elle ait survécu à Isaac.

H. LESÊTRE.

RÉBLA, nom d'une ou deux villes de Syrie.

1. RÉBLA (hébreu : *hâ-Riblâh,* avec l'article, « la fertilité »; *Vaticanus :... αρ Βηλά; Alexandrinus :* 'Αρβηλά. Le traducteur syriaque a lu ד pour ר et transcrit *Diblat*), ville de la frontière orientale de la Terre Promise. — Moïse, après avoir décrit la frontière septentrionale décrit ainsi, Num., XXXIV, 10-12, la frontière orientale : « Et vous tracerez votre frontière à l'orient depuis *Ḥăsar'Ênân* à *Sefâmâh;* et la frontière descendra de Sefâmâh à *hâ-Riblâh,* à l'orient de *'Aïn,* et la frontière descendra et s'étendra jusqu'au côté de la mer de Kinnéret, à l'orient. » La Vulgate, dans un certain nombre de manuscrits et dans les éditions officielles, porte : *descendent termini in Rebla contra fontem Daphnim.* Dans le targum de Jérusalem et la version arabe de Sa'adiah, Rébla est remplacée par *Daphni.* Plusieurs interprètes modernes croient la Rébla ici nommée différente de « Rébla du pays d'Émath », plusieurs fois mentionnée ailleurs. Voir RÉBLA 2. La frontière décrite par Moïse doit, suivant eux, désigner la frontière du pays dont Josué allait bientôt les mettre en possession, et ne peut remonter jusqu'au pays d'Émath. L'appellation de Rébla d'Émath suppose, selon le rabbin Schwarz, une autre ville du même nom dans la terre d'Israël; celle-ci serait la Daphni de Sa'adiah, identique à la Daphné de Josèphe voisine du lac Mérom, aujourd'hui *Dafnéh,* ruine sur le bord du *nahar el-Léddân,* à deux kilomètres au sud-ouest du *tell el-Qâdi. Tebuoth ha-Arez,* Jérusalem, 1900, p. 33-34 et 507-508; cf. DAPHNIS, t. II, col. 1293. — Pour Furrer, le vrai nom de cette Rébla est *Harbêl,* comme l'indique la transcription des Septante, et il l'identifie avec *'Arbin,* village situé à cinq kilomètres au nord-est de Damas. *Antike Städte in Libanongebiete,* dans *Zeitschrift des Palästina-Vereins,* t. VIII (1885), p. 29. Cf. R. von Riess, *Bibel-Atlas,* 1887, p. 25. — Le P. Van Kasteren ne croit pas nécessaire de porter la frontière septentrionale de Moïse au-delà du *nahar Qasmiéh* et de la ruine appelée *Serâdâ,* dont le nom pourrait représenter la Sédâd ou *Sedadâh* de la Massore, écrite dans le texte samaritain, Num., XXXIV, 8, *Seradâh* et Σεραδάκ, dans les Septante. *Rébla* ou *Harbêl* devrait ainsi se chercher plus au sud. On pourrait le reconnaître soit dans le *Zôr Ramliéh* ou dans *tell Abil,* la célèbre Abila, situés tous deux à l'est de *'Ayiûn,* en face de l'extrémité sud-est du lac de Tibériade; ou encore dans l'*Halibna* de la carte historique d'Armstrong. Cf. Van Kasteren, *La frontière septentrionale de la Terre Promise,* dans la *Revue biblique,* 1895, p. 31-33; CHANAAN (PAYS DE), t. II, col. 534-535.

L. HEIDET.

2. RÉBLA, RÉBLATHA (hébreu, IV Reg., XXIII, 33 : *Riblâh;* partout ailleurs avec le *hé* locatif : *Riblâtâh;* Septante, IV Reg., XXIII, 33, *Vaticanus :* 'Ρεβλαάμ; *Alexandrinus :* Δεβλαά; partout ailleurs le premier transcrit 'Ρεβλαθά, le second Δεβλαθά; les traducteurs syriaque et arabe ont également lu ד au lieu de ר), ville de Syrie dont le nom se retrouve dans celui d'*er-Ribléh.*

I. IDENTIFICATION ET DESCRIPTION. — Le plus grand nombre des interprètes modernes, avec tous les anciens, voir RÉBLA 1, reconnaissent une seule Rébla biblique. Suivant eux, l'indication, « dans le pays d'Émath », ajoutée à son nom, IV Reg., XXIII, 33; XXV, 21; Jer., XXXIX, 5; LII, 9, 27, l'est simplement pour en faire connaître la situation géographique, sans aucune idée de distinction par rapport à une ville du même nom. — Les anciens ayant souvent confondu Émath avec Antioche, ont confondu de même Rébla avec elle, ou ont cherché celle-ci dans son voisinage. « Riblâh, c'est Antioche, » dit le Talmud de Babylone, *Sanhédrin* 96, 6. Il est suivi par Raschi et la plupart des commentateurs juifs. Cf. Estori ha-Parchi, *Caftor va-Phérach,* édit. Luncz, Jérusalem, 1899, p. 258 et 280. A Neubauer, *Géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 314. Adoptant la même opinion et corrrigeant Eusèbe faisant de Reblatha « le pays de Babylone », χώρα βαβυλωνίων, saint Jérôme ajoute : « ...ou plutôt c'est la ville appelée aujourd'hui Antioche. » *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, p. 313. Le Talmud de Jérusalem, *Schekalim,* VI, 4, la *Pesikta rabbathi,* ch. 3, voient Rébla dans Daphné d'Antioche. Cf. Neubauer, *loc. cit.;* DAPHNÉ, t. II, col. 1295. Saint Jérôme considère Daphné comme un faubourg d'Antioche et l'identifie également avec Rébla, *In Ez.,* XLVII, t, XXV, col. 478. Cette identification ne paraît avoir d'autre fondement que la confusion commise par les copistes qui, pour Rébla, ont lu Debla ou Devla, nom que les interprètes ont cru reconnaître dans Daphné. Celui-ci a, en effet, était transcrit *Diflâ* ou *Diflè,* دفلى, par les Arabes, qui le donnent au laurier-rose. Quoi qu'il en soit, saint Jérôme semble être revenu de cette erreur et la refute, *In Amos,* VI, 2, t. XXV, col, 1050. Distinguant deux « Émath, la grande appelée Antioche et la petite autrement dite Épiphanie, encore appelée Emmas », il ajoute : « Si son nom a été altéré, elle en conserve encore des vestiges et son territoire est appelé Réblatha. » Il semble ainsi identifier Émath-Épiphanie avec Rébla. Réblatha, selon Théodoret, appartient à la contrée d'Émèse, qui, pour lui, est l'Émath biblique. *In Jer.,* XXXIX, t, LXXXI, col. 691. Le découverte faite par Buckingham, entre Ba'albek et *Ḥamah,* à 32 kilomètres au sud-ouest de *Homs,* et publiée par lui en 1825, *Travels among the Arab tribes,* in-4°, Londres, 1825, p. 481, d'une localité du nom *Riblâ* ou *Ribléh,* la fit généralement adopter pour la Rébla biblique de Syrie. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 1258; voir Riess, *Biblische Geographie,* Fribourg-en-Brisgau, 1872, p. 81; F. de Saulcy, *Dict. topographique de la Terre Sainte,* Paris, 1877, p. 259; Armstrong, *Names and Places in the old Testament,* Londres, 1887, p. 248. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, t. III, p. 461; Id., *Neuere biblische Forschungen in Palästina,* in-8°, Berlin, 1857, p. 710-711.

L'histoire n'a conservé aucun détail sur la topographie de l'ancienne Rébla et l'on n'y signale aucune ruine remarquable, le choix qu'en font les rois d'Égypte et de Chaldée pour y établir leur quartier général, permet cependant de croire que cette ville n'était pas sans importance. Ribléh est aujourd'hui un tout petit village syrien, formé d'une douzaine de maisons. Sa situation est toutefois des plus avantageuse : bâtie sur la rive droite du *Nahar el-'Âsy,* l'Oronte des anciens, au milieu des plaines fertiles et riantes de la Béq'ah, sur la ligne du chemin de fer qui relie Alep et la haute Syrie, avec Hamâh, Homs (Émèse), et Ba'albek à la ligne de Beyrouth-Damas, Ribléh semble destiné à prendre un plus grand développement.

II. HISTOIRE. — Néchao II, roi d'Égypte, vainqueur des Assyriens et maître de la Syrie jusqu'à l'Euphrate, s'était arrêté à Rébla. Apprenant que les Juifs, après la mort du roi Josias, avaient mis sur le trône, à sa place, son fils Joachaz, il se le fit amener à Rébla où il le chargea de chaînes et le retint prisonnier jusqu'à son départ pour Jérusalem. IV Reg., XXIII, 33; cf. II Par., XXXV, 20. — Tandis que Nabuzardan, général des troupes babyloniennes, poursuivait le siège de Jérusalem où le roi Sédécias, troisième fils de Josias, se défendait, le roi Nabuchodonosor était venu

en attendre l'issue à Rébla. La ville avait été prise, après une année et demie; le roi de Juda en fuite fut arrêté près de Jéricho et conduit à Rébla avec tous ses enfants. Là, le roi de Babylone fit comparaître Sédécias devant lui; il fit égorger en sa présence ses fils et tous les grands de Juda, puis il lui creva les yeux et le fit conduire chargé de chaînes à Babylone. IV Reg., XXV, 1-7; Jer., XXXIX, 1-7. Cf. *Ant. jud.*, X, VIII, 2, 5. Les monuments assyriens représentent les rois d'Assyrie traitant de la sorte leurs prisonniers. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 94-97, 153. Voir SÉDÉCIAS.

L. HEIDET.

REBMAG (hébreu : רַב־מָג, *rab-mâg;* Septante : Ῥαβαμὰγ [(κ,θ,τ]). Ce mot est, non pas un nom propre, mais un titre babylonien porté par Neregel-Serezer (voir ce mot), l'un des officiers de Nabuchodonosor qui prirent d'assaut Jérusalem, Jer., XXXIX, 3, sous Sédécias. Il désigne évidemment une fonction supérieure, il faut le conclure du premier élément *rab,* qui signifie « grand, chef » comme dans *Rabsacès, Rabsaris,* voir col. 920, 921, mais la seconde partie du mot ne peut s'interpréter que d'une façon très incertaine, et laisse par conséquent douteux le sens exact de ce titre; les termes babyloniens dont il paraît être la transcription ne nous offrent pas d'ailleurs un sens plus précis. La plus ancienne interprétation voit dans la seconde partie du mot, Μάγ(ος), l'aryen *maghu,* mage; elle est encore maintenue par Schrader dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* t. I, p. 937-938, et Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the Old Test.,* 1888, t. II, p. 110-114, où il essaie d'établir une sorte d'influence réciproque de la Babylonie et de la Médie au point de vue de la civilisation et de la religion : on sait par Hérodote que les mages étaient des prêtres mèdes formant une caste ou tribu; et l'on voit dans Eusèbe, *Chron.,* I, 5, 9, t. XIX, col. 119-120, 124, que Nabuchodonosor avait épousé une princesse mède Amyitis. Mais rien ne prouve que le magisme eût pénétré en Babylonie et qu'il y eût un « chef des mages. » Bien que pratiquant la divination comme tous ses contemporains, Nabuchodonosor nous apparaît dans ses nombreuses inscriptions comme exclusivement fidèle à la religion babylonienne, et nullement adepte du magisme. — G. Rawlinson, *The five great Monarchies,* 1879, t. III, p. 62 et 63, n. 18 et 19, rapproche ce titre des mots *rubu e-im-ga,* assez souvent rencontrés dans les inscriptions babyloniennes, et spécialement dans celles de *Nergal-sar-uṣṣur* qu'il suppose identique à *Nergel-serezer :* mais *rubu e-im-ga* n'est pas un titre de fonction spéciale, c'est un des nombreux qualificatifs du protocole royal babylonien, signifiant « prince puissant » ou « profond » en sagesse, qu'on trouve appliqué à Nebo-baladhsu-iqbi, père du roi Nabonide, bien qu'il n'ait pas porté la couronne lui-même, mais qu'on ne peut mettre en parallèle avec les titres *rab-saris,* etc. — Selon Frd. Delitzsch, *The hebrew language viewed in the light of assyrian research,* 1883, p. 14, nous aurions ici la transcription hébraïque du terme assyro-babylonien *mahhu,* synonyme de *âsipu,* devin, interprète des présages ou des songes, Nérégel-sarézer serait le « chef des devins » ce qui expliquerait ses relations bienveillantes avec Jérémie, XXXIX, 13-14. Toutefois il faut constater que la transcription par un ג hébreu du ה redoublé assyrien est assez surprenante. Au point de vue étymologique l'opinion de T. G. Pinches est plus satisfaisante : nous aurions dans *rab-mag* la transcription du titre mentionné dans plusieurs inscriptions cunéiformes, *rab-mugi* et *rab-mungi :* malheureusement le sens de *mugu* n'est pas non plus certain, Pinches le traduit avec hésitation « prince », dans Ald. Smith, *Keilschrifttexte Assurbanipals,* part. 2, 1887, p. 67 note à ligne 89; dans Hastings, *Dictionary,* t. IV, p. 190; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 340-341; Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscr. and the Old Testament,* 1888, t. II, p. 110-115.

E. PANNIER.

RECCATH (hébreu : *Raqqat;* Septante : [Ὠμοθα]δακέθ en amalgamant R(d)eccath avec le nom d'Émath précédent); *Alexandrinus :* Ῥεκκάθ), une des villes fortifiées de la tribu de Nephthali, mentionnée seulement une fois, Jos., XIX, 35, entre Émath et Cénéreth, et par conséquent très probablement située sur la rive occidentale du lac de Génésareth. Émath, qui devait tirer son nom de ses eaux thermales, est l'actuel El-Hammam, à une demi-heure au sud de Tibériade. Voir ÉMATH 3, t. II, col. 1720. Le site précis de Cénéreth est douteux, mais cette ville était aussi sur le lac. Voir CÉNÉRETH 1, t. II, col. 417. A cause de cette incertitude, on ne peut déterminer l'emplacement précis de Reccath. On n'a trouvé dans ces parages aucune trace de ce nom. Cette localité devait être néanmoins située à l'endroit où est actuellement Tibériade ou bien dans ses environs. D'après le Talmud ce fut sur l'emplacement de Reccath ou auprès que s'éleva Tibériade. Voir les passages cités par J. Lightfoot, *A chorographical Century of the Land of Israel,* LXXII, dans ses *Works,* t. II, Londres, 1684, p. 67. Cf. Neubauer, *Géographie du Talmud,* p. 208; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* 1896, p. 226.

RÉCEM, nom, dans le texte hébreu, d'un Madianite, de deux Israélites et d'une ville de Benjamin. La Vulgate écrit Récen, I Par., VII, 13, le nom d'un des Israélites.

1. RÉCEM (hébreu : *Réqém;* Septante : Ῥοκόμ, Num., XXXI, 8; Ῥοβὸκ, Jos., XIII, 21), un des cinq chefs madianites qui furent mis à mort par les Israélites, ainsi que Balaam, à cause du mal qu'ils avaient fait aux Israélites, du temps de Moïse. Deut., XXXI, 8; Jos., XIII, 21.

2. RÉCEM (hébreu : *Réqém;* Septante : Ῥεκόμ; *Alexandrinus;* Ῥοκόμ), le troisième des quatre fils d'Hébron, de la famille de Caleb, de la tribu de Juda. Il fut le père de Sammaï, d'après l'hébreu et la Vulgate. L'édition sixtine des Septante donne pour père à Sammaï Ἰεκλαν, I Par., II, 43, 44, et le *Codex Alexandrinus* Ἰερκααν, par répétition fautive de ce nom mentionné auparavant.

3. RÉCEM (hébreu : *Réqém ;* Septante, *Alexandrinus :* Ῥεκέμ; le nom n'est pas reconnaissable dans le *Vaticanus*), ville de la tribu de Benjamin placée entre Amosa dont le site est incertain, t. I, col. 519, et Jaréphel, qui est également inconnue. Jos., XVIII, 27. Aucune trace de Récem n'a été retrouvée.

RÉCEN (hébreu : *Réqém* [*Râqém,* à cause de la pause]; Septante : Ῥοκόμ), fils de Sarès (?) et petit-fils de Machir, de la tribu de Manassé. I Par., VII, 16. Son nom devrait être écrit, dans la Vulgate, Récem, comme RÉCEM 1, 2, 3.

RECENSEMENT, dénombrement des Israélites. Voir NOMBRE, VI, t. IV, col. 1684-1687.

RÉCHA (hébreu : *Rêkâh;* Septante : Ῥηχάβ), ville de Palestine dont le nom seul est connu. Nous lisons, I Par., IV, 12, que les fils d'Esthon, Bethrapha, Phessé et Tehinna qui fut le père (le fondateur) de la ville de Naas, furent « les hommes de Récha, » c'est-à-dire habitèrent la ville de Récha. C'est l'unique passage de l'Écriture qui mentionne cette localité.

RÉCHAB (hébreu : *Rêkâb;* Septante Ῥηχάβ), nom de trois personnages de l'Ancien Testament. On interprète ce nom par « cavalier », c'est-à-dire nomade voyageant à chameau.

1. **RÉCHAB,** fils de Remmon, de la tribu de Benjamin. Il s'était attaché à la fortune d'Isboseth après la mort de Saül, avec son frère Baana. Tous les deux avaient été à la tête d'une bande de pillards et ils devinrent les meurtriers du fils de Saül qu'ils firent périr traîtreusement. Ayant apporté sa tête à David, celui-ci les fit mettre à mort. II Reg., IV, 2. Voir BAANA 1, t. III, col. 1343.

2. **RÉCHAB,** père ou aïeul de Jonadab. Voir JONADAB 2, t. III, col. 1604. C'est de lui que tirèrent leur nom les Réchabites. IV Reg., X, 15, 23; I Par., II, 55; Jer., XXXV, 6-19. Voir RÉCHABITES. Il appartenait à la tribu des Cinéens et était descendant de Hammath, nom que la Vulgate, I Par., II, 55, a traduit par Chaleur. Nous ne savons rien de son histoire personnelle.

3. **RÉCHAB,** père de Melchias. Ce dernier refit sous Néhémie la porte du Fumier à Jérusalem. II Esd., III, 14. Beaucoup d'interprètes croient que Réchab était son ancêtre, non son père, et qu'il n'est pas différent de Réchab 2. Melchias était, dans ce cas, un Réchabite. Voir RÉCHABITES.

RÉCHABITES (hébreu : *Rêkâbim;* Septante : Ἀρχαβείν; *Alexandrinus* : Ἀλχαβείν; Vulgate : *Rechabitæ*), descendants de Réchab 2. Jer., XXXV, 2, 3, 5, 18. Les Réchabites étaient une famille cinéenne. I Par., II, 55. Quelques commentateurs ont supposé que Réchab était le même que Hobab, Num., X, 29; Jud., IV, 11; Calmet, *Dissertation sur les Réchabites,* dans *Comment. litt., Jérémie,* 1731, p. XLVII, mais cette hypothèse s'appuie seulement sur son origine cinéenne. Voir CINÉENS, t. II, col. 768. — Les ancêtres des Réchabites habitèrent au sud et aussi au nord de la Palestine, où le livre des Juges nous montre des Cinéens établis au temps de Débora. Jud., IV, 17; V, 24. C'était d'ailleurs une tribu nomade et, du temps de Jérémie, nous les rencontrons dans le royaume de Juda, Jer., XXXV, 11, comme nous les rencontrons dans celui d'Israël au temps de Jéhu. IV Reg., X, 15-17.

I. HISTOIRE. — L'Écriture parle trois ou quatre fois des Réchabites. — 1° Jonadab le Réchabite fit éclater son zèle pour le monothéisme en poursuivant avec le roi Jéhu les adorateurs de Baal. IV Reg. X, 15-17.

2° L'événement le plus célèbre de leur histoire est celui qui est raconté par Jérémie, XXXV. Lorsque Nabuchodonosor envahit le royaume de Juda, sous le règne de Joakim, les Réchabites qui campaient, peut-être à la suite de la ruine du royaume du nord, dans le sud de la Palestine, se réfugièrent à Jérusalem pour se mettre à l'abri des Chaldéens. Le prophète Jérémie, connaissant leurs coutumes, les invita avec leur chef Jézonias, Jer., XXXV, 1-11, à se réunir avec lui dans une chambre du Temple et là il leur offrit du vin. Ils refusèrent de l'accepter, pour obéir, dirent-ils, aux prescriptions de leur père Jonadab qui leur avait interdit de boire du vin, de bâtir des maisons, d'ensemencer des terres et de planter des vignes, et leur avait ordonné « de vivre sous la tente. » La nécessité les avait contraints de se retirer à Jérusalem, mais ils n'avaient jamais violé les ordonnances de leur ancêtre qui vivait du temps de Jéhu, près de trois cents ans auparavant; ils voulaient toujours lui obéir. Ces prescriptions avaient sans doute pour but dans l'esprit de Jonadab de préserver ses descendants de la contagion des mœurs païennes et de les maintenir dans la pureté du culte de Jéhovah, auquel ils avaient toujours été fidèles, en les faisant vivre dans l'isolement, en nomades et en pasteurs. Les coutumes qu'ils suivaient étaient dans le fond une conséquence de la vie nomade (cf. Diodore de Sicile, XIX, 94), sur les Nabuthéens, mais Jonadab, pour conserver sa tribu dans l'intégrité de ses croyances, rendit ces pratiques comme sacrées et inviolables, de sorte que, sans se mêler avec les Juifs et probablement sans être astreints à l'observance des rites mosaïques qui n'avaient été imposés qu'aux Israélites, ils menaient une vie presque ascétique et adoraient fidèlement le vrai Dieu. Jérémie loue au nom du Seigneur leur obéissance, qu'il met en contraste avec la conduite des Juifs, et leur promet de la part du Dieu d'Israël qu'il subsistera toujours « en présence de Jéhovah un homme de la race de Jonadab, fils de Réchab. » Cette locution, qui est appliquée aussi à la tribu de Lévi, Deut., X, 8; XVIII, 5, 7; cf. Gen., XVIII, 22; Jud., XX, 28; Ps. CXXXIII, 1; CXXXIV, 1 (Vulgate, 2); Jer., XV, 19, signifie « servir Dieu » dans son sanctuaire. Voir Gesenius, *Thesaurus,* p. 1039. On croit assez communément, d'après ces paroles de Jérémie, qu'il y eut des Réchabites attachés au service du Temple, comme les Nathinéens; leurs filles, dit-on, furent données en mariage aux Lévites.

3° La troisième circonstance où les Réchabites sont nommés dans l'Écriture, c'est dans le titre du Psaume LXX (hébreu, LXXI). Les Réchabites étaient sans doute encore enfermés dans Jérusalem quand Nabuchodonosor se rendit maître de cette ville, et plusieurs d'entre eux purent être emmenés en captivité en Chaldée. Les Septante et la Vulgate portent au titre du Psaume LXX : « Psaume de David, des fils de Jonadab et des premiers captifs. » Le texte hébreu ne contient pas cette indication, mais, quelle que soit la valeur qu'on y attache, il en résulte du moins qu'à l'époque de la traduction grecque des Psaumes, au deuxième siècle avant notre ère, sinon auparavant, on croyait dans les milieux juifs, que les Réchabites avaient été captifs à Babylone.

4° Un chef appelé Réchab, probablement parce qu'il était Réchabite, II Esd., III, 14, travailla avec les principaux du peuple, du temps de Néhémie, au rétablissement de l'enceinte de Jérusalem. Voir RÉCHAB 3, col. 1001.

II. OPINIONS DIVERSES SUR LES RÉCHABITES. — Les savants anciens et surtout modernes ont fait toutes sortes d'hypothèses sur les Réchabites, mais elles s'appuient généralement sur des arguments peu sérieux, sur des subtilités d'étymologie, sur des identifications forcées de personnages divers, etc. Plusieurs, Cheyne, *Encyclopedia biblica,* t. IV, 1903, col. 4019, voient dans les Réchabites « une sorte d'ordre religieux, analogue aux Nazaréens ». Il ne faut rien outrer, malgré quelques points de ressemblance : les Nazaréens, Samson, Samuel, etc., n'appartenaient pas à un ordre religieux, si l'on attache un sens précis à ce dernier mot, et nous ne voyons nulle part que les Réchabites aient suivi les pratiques caractéristiques des Nazaréens, si ce n'est en tant qu'elles étaient communes aux nomades, comm l'abstention de vin, etc. Saint Jérôme, *Epist.* LIX, *ad Paulin.,* t. XXII, col. 583, voit sans doute dans les Réchabites, comme dans Élie, Élisée et les fils des prophètes, des précurseurs des moines, mais leur genre de vie ressemblait beaucoup plus à celle des Bédouins de nos jours qu'à celle des solitaires et des anachorètes. — On a fait aussi des Réchabites une secte religieuse; nous savons seulement qu'ils adoraient Jéhovah, comme Jéthro et leurs ancêtres les Cinéens. — On les a assimilés aux Assidéens, *Hăsîdim,* dont parlent les livres des Machabées. I Mach., II, 42; VII, 17. « Le nom d'Assidéens, dit avec raison Calmet, *Dissert. sur les Réchabites,* p. LI, se donnait à toutes les personnes qui faisaient une profession particulière de dévotion et de piété... Qui oserait soutenir que tous ceux qui consacraient leur vie aux exercices de la religion suivaient l'institut des Réchabites? » Et il ajoute : « D'autres les confondent avec

les Esséniens, mais leur genre de vie est trop dissemblable. Les Esséniens vivaient à la campagne, occupés à cultiver la terre, etc. » Josèphe *Ant. jud.*, XVIII, II, 5; *Bell. jud.*, II, VIII, 2-13. Sur les Esséniens, voir E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. Christi*, t. II, 3e édit., 1898, p. 556-584.

Les Réchabites ne sont plus nommés dans les Écritures depuis le retour de la captivité (excepté l'allusion II Esd., II, 14). Héségippe, dans Eusèbe, *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 201, raconte qu'un prêtre réchabite essaya d'empêcher le martyre de l'apôtre saint Jacques le Majeur, mais le titre de prêtre qu'il donne à un Réchabite rend son récit suspect — Benjamin de Tudèle raconte que de son temps vivaient dans le pays de Théma, Is., XXI, 14; Jer., XXV, 23, les *Benê Rekhab* ou Réchabites, qui y possédaient un territoire de seize jours de marche en longueur et vivaient de razzias. Ce qu'il en dit ne mérite pas confiance. *The Itinerary of R. Benjamin of Tudela, translated and edited by* A. Asher, 2 in-12, Londres, 1840-1841, t. I, p. 112-114 — Sur les Réchabites, voir 'H. Witsius, *Exercitatio* IX *de Rechabitis,* dans ses *Miscellanea sacra,* 2 in-4o, Amsterdam, 1695-1700, t. II, p. 223-237; Calmet, *Dissertation sur les Réchabites,* dans le *Commentaire littéral, Jérémie,* 1731, p. XLIII-LIII.

F. VIGOUROUX.

RECHUTE, retour volontaire au péché déjà commis. — De fréquentes rechutes sont signalées dans l'histoire du peuple d'Israël. Au désert, après avoir murmuré sur le manque d'eau potable, Exod., XV, 24, et de viande, Exod., XVI, 3, et avoir obtenu leur pardon à la suite de leurs hommages au veau d'or, Exod., XXXIII, 1-17, les Hébreux recommencent à manifester leur mécontentement au sujet de la nourriture, Num., XI, 4-6, et de l'eau, Num., XX, 2-5, et ils retombent dans l'idolâtrie, Num., XXV, 1-6. Sous les Juges, l'abandon de Jéhovah se reproduit à plusieurs reprises, Jud., III, 12; IV, 1; VI, 1; X, 6; etc., et les mêmes rechutes dans l'idolâtrie se renouvellent durant la période des rois. Isaïe, XXX, 1, reproche à ses contemporains d'accumuler péché sur péché. — L'Ecclésiastique, XIX, 13-14, recommande d'interroger l'ami qui a mal agi ou mal parlé, afin qu'il ne recommence plus. Il observe qu'il ne sert de rien de se purifier, si l'on touche ensuite une chose impure, ni de jeûner pour ses péchés, si l'on va les commettre encore. Eccli., XXXIV, 30, 31 (25, 26). L'insensé qui retourne à sa folie, c'est-à-dire à son péché, est comparé au chien qui retourne à son vomissement, Prov., XXVI, 11. — Notre-Seigneur représente l'âme en péché comme habitée par le démon. Celui-ci parti, l'âme se purifie et s'orne de vertus. Mais le démon revient, il amène avec lui sept autres démons plus méchants, et, si tous rentrent dans cette âme, l'état de cette dernière devient pire qu'auparavant. Matth., XII, 43-45; Luc., XI, 24-26. Le Sauveur applique ce qu'il vient de dire à la génération qui lui est contemporaine; elle renouvelle, en les aggravant, les fautes des générations qui ont précédé : elle en subira les conséquences. Il en est de même pour chaque âme en particulier, ainsi que l'explique saint Pierre : « Si ceux qui, par la connaissance de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, s'étaient retirés de la corruption du monde, se laissent vaincre en s'y engageant de nouveau, leur dernier état devient pire que le premier... Il leur est arrivé ce que dit un proverbe avec beaucoup de vérité : Le chien est retourné à son propre vomissement. » II Pet., II, 20-22. — Sur le texte de l'Épître aux Hébreux, VI, 4-6, concernant l'impossibilité du renouvellement après la rechute, voir PÉNITENCE, col. 43.

H. LESÊTRE.

RÉCOMPENSE (hébreu : *śâkâr* ou *śékér;* Septante : μισθός, ἀνταπόδοσις; Vulgate : *merces, retributio*), avantage ou jouissance que l'on accorde à celui qui a bien agi. Sur la récompense matérielle payée à celui qui a travaillé pour un autre, voir SALAIRE.

1o *Récompense temporelle.* — Le Seigneur dit à Abraham : « Ne crains point, Abram; je suis ton bouclier; ta récompense (sera) très grande. » Septante : « Je te protège, ta récompense sera très grande. » Vulgate : « Je suis ton protecteur et ta récompense (sera) très grande. » Les Septante ont bien rendu le sens de la phrase, dans laquelle il faut nécessairement suppléer le verbe en hébreu et dans la Vulgate. Le Seigneur ne dit pas à Abraham qu'il sera lui-même sa récompense très grande; autrement l'on ne comprendrait plus la question qu'Abraham adresse ensuite à Jéhovah : « Seigneur Jéhovah, que me donnerez-vous? » La récompense promise sera la postérité, nombreuse comme les étoiles, que Dieu assurera à son serviteur. Gen., XV, 1, 2, 5. — Booz souhaite à Ruth que Dieu lui accorde la récompense que mérite son dévouement. Ruth, II, 12. Tobie le fils, XII, 2, demande quelle récompense pourra être offerte à celui qui l'a conduit et protégé. Mardochée n'avait reçu aucune récompense après avoir dénoncé le complot tramé contre la vie du roi; celui-ci la lui fit décerner. Esth., VI, 3-11. — Certains avantages temporels peuvent avoir le caractère de récompenses, comme, par exemple, la famille nombreuse, Ps. CXXVII (CXXVI), 3; le don de la parole. Eccli., LI, 30. Mais souvent cette récompense est vaine. Eccli., XI, 18; Matth., VI, 2, 5, 16. — En général, Dieu traite ici-bas les hommes suivant leur conduite. II Reg., XXII, 21; III Reg., VIII, 32; II Par., VI, 23; Ps. XVIII (XVII), 21, 25. La récompense est assurée au juste, Prov., XIII, 21; à l'observateur de la loi de Jéhovah, Ps. XIX (XVIII), 12; à celui qui a foi dans le Seigneur, Eccli., II, 8; à l'homme pieux, Eccli., XI, 24; à celui qui fait l'œuvre de Dieu, Eccli., LI, 38; à celui qui sème la justice, Prov., XI, 18; au bienfaiteur de l'homme pieux. Eccli., XII, 2. Dieu récompense celui qui donne, en lui rendant sept fois autant. Eccli., XXXV, 13. — D'après les Septante et la Vulgate, le juste incline son cœur à l'observation des lois divines « à cause de la récompense. » Ps. CXIX (CXVIII), 112. Dans l'hébreu, il y a : « jusqu'à la fin. » Le mot hébreu *êqéb* veut dire « fin » et se prend adverbialement avec le sens de « jusqu'à la fin, perpétuellement ». Ps. CXXI (CXVIII), 33, 112. Par extension, cette fin peut être une récompense, le prix d'un travail; mais alors « pour la récompense » se dit en hébreu *'al-êqéb,* Ps. XL (XXXIX), 16; LXX (LXIX), 4, quoiqu'on lise simplement *'êqéb* dans Isaïe, V, 23, ἕνεκεν δῶρον, *pro muneribus,* « pour des présents ». L'idée de remplir son devoir à cause de la récompense n'est pas étrangère à la Sainte Écriture, puisqu'il est dit qu'Abraham « avait les yeux fixés sur la récompense, » εἰς τὴν μισθαποδοσίαν, *in remunerationem.* Heb., XI, 26. Le concile de Trente, visant le ℣. 112 du Ps CXVIII, sess. VI, *De justificat.,* 11, a déclaré parfaitement légitime, « tout en cherchant avant tout la gloire de Dieu, d'envisager aussi la récompense éternelle. » Il ne suit pas de là cependant que le motif intéressé de la récompense soit le seul qui détermine le juste à faire le bien. Le motif désintéressé de l'amour et de la gloire de Dieu a aussi sa part plus ou moins large et prépondérante dans ses déterminations. Le Sauveur ressuscité dit de lui-même : « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît toutes ces choses pour entrer dans sa gloire? » Luc., XXIV, 26. Or personne ne contestera qu'il a mis l'amour et la gloire de son Père bien au-dessus du triomphe de sa sainte humanité. Il en est de même, à proportion, de tous les vrais serviteurs de Dieu.

2o *Récompense éternelle.* — Sans exclure formellement les récompenses de l'autre vie, les écrivains de l'Ancien Testament s'en tiennent surtout à celles de la

vie présente. Isaïe, le premier, annonçant le salut futur, montre le Seigneur qui vient, « et sa récompense avec lui. » Is., XL, 10; LXII, 11; cf. Apoc., XXII, 12. Dans la Sagesse, II, 22, il est dit plus clairement que, si les méchants « n'espèrent pas de rémunération pour la justice, et ne jugent pas qu'il existe une glorieuse récompense pour les âmes justes, » cependant « les justes vivent éternellement et leur récompense est auprès du Seigneur. » Sap., V, 15-16. Cf. II Mach., XII, 45. — Notre-Seigneur insiste sur la récompense promise à ses serviteurs. Méprisés et persécutés sur la terre, ils auront une grande récompense dans les cieux. Matth., V, 12; Luc., VI, 23. A ceux qui ont tout quitté pour le suivre, il promet le centuple et la vie éternelle. Matth., XIX, 29; Marc., X, 30; Luc., XVIII, 30. Il y a là une double récompense : le centuple, beaucoup plus qu'on n'a quitté, c'est la récompense terrestre, μετὰ διωγμῶν, « au milieu des persécutions », dit saint Marc, X, 30, et non *cum persecutionibus*, « avec des persécutions », comme traduit la Vulgate, bien qu'en un certain sens les persécutions bien supportées puissent être considérées comme une récompense, parce qu'elles augmentent le mérite et la gloire éternelle; celle-ci constitue la récompense de l'autre vie. Celui qui reçoit le prophète ou le juste, à raison de leur caractère, aura la récompense du prophète ou du juste, Matth., X, 41, et celui qui donne une simple coupe d'eau fraîche au nom du Sauveur, aura aussi sa récompense. Matth., X, 42; Marc., IX, 40. Celui qui fait du bien aux pauvres est heureux que ceux-ci ne puissent le lui rendre; « il aura sa récompense à la résurrection des justes. » Luc., XIV, 14. Cette récompense sera le royaume préparé dès l'origine du monde pour les bénis du Père, la vie éternelle. Matth., XXV, 34, 46. — Les Apôtres aiment à rappeler aux fidèles la récompense promise, le repos après leurs travaux, Apoc., XIV, 13; cf. XI, 18; la « pleine récompense », II Joa., 8; l'héritage céleste, Col., III, 24. Il faut croire que Dieu « est le rémunérateur de ceux qui le cherchent. » Heb., XI, 6. Cette récompense sera proportionnée au travail de chacun. I Cor., III, 8. Voir ŒUVRE, t. IV, col. 1758. Mais, seul, l'ouvrage qui résistera au feu pourra l'obtenir. I Cor., III, 13-15. Cette récompense est présentée sous la figure d'une couronne. Saint Paul attend la couronne de justice que lui donnera le Seigneur, le juste Juge, ainsi qu'à tous ceux qui auront aimé son avènement. II Tim., IV, 8. Celui qui supporte l'épreuve recevra la couronne de vie que Dieu a promise à ceux qui l'aiment. Jacob. I, 12. Quand paraîtra le Prince des pasteurs, ses fidèles obtiendront la couronne de gloire qui ne se flétrit jamais. I Pet., V, 4. La couronne de vie est assurée à celui qui est fidèle jusqu'à la mort et qui tient ferme ce qu'il a, de peur qu'on ne la lui ravisse. Apoc., II, 10; III, 11.

H. LESÊTRE.

RÉCONCILIATION (grec : καταλλαγή, ἀντάλλαγμα; Vulgate : *reconciliatio*), reprise des rapports amicaux entre deux partis ennemis.

1° *Entre hommes.* — Des réconciliations sont mentionnées entre Ésaü et Jacob, Gen., XXXIII, 4; entre Joseph et ses frères, Gen., XLV, 3-5; entre les Benjamites et les autres tribus d'Israël, Jud., XXI, 13; entre David et Absalom, II Reg., XIV, 21-33; entre Eupator et les Juifs, II Mach., XIII, 23; entre Hérode et Pilate, Luc., XXIII, 12, etc. — Notre-Seigneur veut qu'on aille se réconcilier avec son frère avant de présenter son offrande à l'autel. Matth., V, 24. Lui-même, par sa mort, a renversé le mur de séparation qui se dressait entre les deux peuples, juifs et gentils, et il les a réconciliés. Eph., II, 16. — Saint Paul décide que la femme séparée de son mari doit ou se réconcilier avec lui ou rester sans se marier. I Cor., VII, 11.

2° *Entre Dieu et les hommes.* — Au temps de la colère, Noé est devenu un ἀντάλλαγμα, « une réconciliation ». Eccli., XLIV, 17. Il a rétabli les bons rapports entre Dieu et l'humanité. Le mot hébreu correspondant est *tahălif*, de l'hiphil de *hălaf*, comme *nahălif* dans Isaïe, IX, 9. Il signifie « substitution », comme quand on remplace un arbre par un autre. Noé est en effet devenu la souche d'une nouvelle humanité. — Le Seigneur se réconcilie avec son peuple quand il cesse de le traiter sévèrement. II Mach., I, 5; V, 20; VII, 33; VIII, 29. — La réconciliation parfaite et définitive de Dieu avec l'humanité a été opérée par la mort de Jésus-Christ. Rom., V, 10, 11; II Cor., V, 18; Col., I, 20, 22. Pour assurer les fruits de cette réconciliation, Notre-Seigneur a confié à ses Apôtres la prédication et le ministère de la réconciliation, II Cor., V, 19, c'est-à-dire la mission de la faire connaître et le pouvoir d'en appliquer la grâce. Il ne manque plus que le consentement de l'homme, et c'est pourquoi saint Paul supplie ses fidèles de se réconcilier avec Dieu. II Cor., V, 20.

H. LESÊTRE.

RECONNAISSANCE (hébreu : *tôdâh*, « action de grâces »; Septante : εὐχαριστία, αἴνεσις, ἐξομολόγησις; Vulgate : *gratiarum actio, laus, confessio*), expression des sentiments de joie, d'affection et de dévouement que l'on éprouve à l'égard de celui dont on a reçu un bienfait. Le contraire de ce sentiment est l'ingratitude. Voir INGRATITUDE, t. III, col. 877. La Sainte Écriture parle quelquefois de reconnaissance envers les hommes. Esth., XVI, 4; Sap., XVIII, 2; Eccli., XXXVII, 12; I Mach., XIV, 25; II Mach., III, 33; XII, 31, etc. Mais habituellement la reconnaissance à laquelle elle fait allusion s'adresse à Dieu.

1° La reconnaissance envers Dieu s'exprime d'abord par des sacrifices. Les offrandes de Caïn et d'Abel sont un hommage rendu à Dieu à cause de sa grandeur et aussi de ses bienfaits. Gen., IV, 3, 4. L'action de grâces inspire également les sacrifices de Noé, Gen., VIII, 20, et de Melchisédech. Gen., XIV, 18, 19. Dans la loi mosaïque, le sacrifice pacifique, *šélém*, était souvent un sacrifice d'action de grâces, Lev., III, 1; VII, 11, 13, 15; Num., VII, 17, et il s'appelait *tôdâh* quand il avait pour but spécial l'expression de la reconnaissance. Lev., VII, 13, 15; XXII, 29; Ps. LVI (LV), 13. Comme le sacrifice de la croix et le sacrifice de la messe remplacèrent tous les sacrifices anciens, l'action de grâces est une des quatre fins pour lesquelles ils ont été offerts. Voir SACRIFICE.

2° La reconnaissance s'exprime encore par des chants. Elle inspire les cantiques de Moïse après le passage de la mer Rouge, Exod., XV, 1-18; de Débora, Jud., V, 1; d'Anne, I Reg., II, 1-10; de Tobie, XIII, 2-23; de Judith, XVI, 2-21; d'Ézéchias, Is., XXXVIII, 10-20; des jeunes hommes dans la fournaise, Dan., III, 52-90; de la Sainte Vierge, Luc., I, 46-55; de Zacharie, Luc., I, 68-79; de Siméon, Luc., II, 29-32, etc. De plus, trente Psaumes ont pour objet direct la reconnaissance. Ps. (hebr.), IX, XVIII, XXI, XXX, XXXIV, XL, XLVI-XLVIII, LXV, LXVII, LXVIII, LXX, LXXXV, XCVIII, C, CIII, CIV, CVII, CXI, CXVI, CXVIII, CXXIV, CXXVI, CXXXIV, CXXXVI, CXXXVIII, CXLIV, CXLVI, CXLVII. Dans plusieurs autres, les auteurs sacrés expriment leur reconnaissance. Ps. XXVI (XXV), 7; XLII (XLI), 5; L (XLIX), 14, 23; CVII (CVI), 22; CXVI (CXV), 17, etc.

3° La prière est une troisième forme d'action de grâces. Tob., II, 14; XI, 7, 12. C'est ainsi que le Sauveur rend grâces à son Père. Joa., XI, 41. Saint Paul fait de même. Act., XXVIII, 15. Dans presque toutes ses Épîtres, il insère des formules d'actions de grâces. Rom., I, 8; VI, 7; XVI, 4; I Cor., I, 4, 14; XIV, 18; XV, 57; II Cor., II, 14; VIII, 16; IX, 15; Eph., I, 16; Phil., I, 3; Col., I, 3; I Thess., I, 2; II, 13; III, 9; II Thess., I, 3; I Tim.,

I, 12; II Tim., I, 3; Philem., 4. Il recommande vivement le devoir de l'action de grâces : « En toutes choses rendez grâces, car c'est la volonté de Dieu dans le Christ Jésus à l'égard de vous tous. » I Thess., V, 18. Il constate souvent l'accomplissement de ce devoir. I Cor., XIV, 17; II Cor., I, 11; IV, 15; IX, 11, 12; Eph., V, 4, 20; Phil., IV, 3; Col., I, 12; II, 7; III, 17; IV, 2; II Thess., II, 12; I Tim., II, 1; cf. Apoc., VII, 12; XI, 17.

4° Les bienfaits de Dieu appellent la reconnaissance. Dieu ne les a refusés à personne, pas même à ceux qui le méconnaissaient. Act., XIV, 16. Les gentils sont donc inexcusables, « puisque, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces. » Rom., I, 21. Sur dix lépreux guéris par Notre-Seigneur, un seul songea à venir le remercier. Luc., XVII, 16. L'aveugle de Jericho, une fois guéri, suivait Jésus en glorifiant Dieu. Luc., XVIII, 43. L'action de grâces du pharisien ne pouvait plaire à Dieu, parce qu'elle était dictée par l'orgueil. Luc., XVIII, 11. — Notre-Seigneur rend grâces au moment de multiplier les pains. Matth., XV, 36; Marc., VIII, 6; Joa., VI, 11, 23. Saint Paul rend grâces avant de manger, Act., XXVII, 35, et suppose que les fidèles font de même. Rom., XIV, 6; I Cor., X, 30; I Tim., IV, 3, 4. Le Sauveur surtout rend grâces avant d'instituer son divin sacrement, Matth., XXVI, 27; Marc., XIV, 23; Luc., XXII, 17, 19; I Cor., XI, 24, d'où le nom d'Eucharistie donné à ce sacrement. H. LESÊTRE.

RÉDEMPTEUR (hébreu : *gô'êl*; Septante : λυτρωτής, λυτρούμενος, ῥυσάμενος, ῥυόμενος, ἐξαιρούμενος; Vulgate : *redemptor*), celui qui défend contre les ennemis, Job, XIX, 25, et délivre d'eux. Voir GOËL, t. III, col. 264-265. Jéhovah est par excellence le rédempteur d'Israël, parce qu'il doit le délivrer des ennemis temporels qui le tiendront en captivité, comme il a fait dans les temps anciens, Is., LXIII, 16, et que, par son Messie, il délivrera le nouvel Israël, l'humanité rachetée, de la tyrannie de Satan et du péché. Au nom de *go'êl*, est souvent joint celui de « Saint d'Israël », Is., XLI, 14; XLIII, 14; XLVII, 4; XLVIII, 17; XLIX, 7; LIV, 5, ou de « Puissant de Jacob », Is., XLIX, 26; LX, 16, à cause de la victoire remportée sur Dieu par Jacob, Gen., XXXII, 28, présage de la victoire que doit remporter en faveur d'Israël la miséricorde de Dieu sur sa justice. Le rédempteur est aussi « Jéhovah des armées », Is., XLIV, 6; XLVII, 4, à cause de la puissance qu'il déploiera pour délivrer son peuple. Cf. Is., XLIV, 24; LIV, 8; LIX, 20; Jer., L, 34; Lam., III, 58; Ps. XIX (XVIII), 15; LXXVIII (LXXVII), 35. — Dieu est aussi appelé *miplât*, « celui qui délivre », ῥυστής, *liberator*. Ps. XVIII (XVII), 3, 48; LXX (LXIX), 6; CXLIV (CXLIII), 2; Dan., VI, 27. — Jésus-Christ est le rédempteur par excellence de son peuple et de toute l'humanité. Voir RÉDEMPTION. Cependant ce nom ne lui est jamais donné dans le Nouveau Testament. On lui attribue le nom équivalent de Sauveur. Voir SAUVEUR. — Saint Étienne applique le nom de rédempteur, λυτρωτής, à Moïse. Act., VII, 35. Celui-ci l'a mérité en tant que chargé par Dieu de tirer les Hébreux de la servitude d'Égypte. H. LESÊTRE.

RÉDEMPTION (grec : λύτρωσις, ἀπολύτρωσις; Vulgate : *redemptio*), mystère de Jésus-Christ donnant sa vie pour le salut des hommes.

I. SA RÉALITÉ. — D'après certains auteurs protestants ou rationalistes, l'idée de rédemption serait étrangère à la Sainte Écriture et à la pensée de Jésus. Au XVIIe siècle, les Sociniens ne voulurent voir dans la mort de Notre-Seigneur qu'un grand exemple de fidélité et de courage. D'après la théorie de Ritschl, aujourd'hui en faveur parmi les non-catholiques, la mort de Jésus ne nous sauverait qu'en nous démontrant les peines d'ici-bas : ce ne sont pas des châtiments, mais des afflictions inséparables de toute vie humaine, et Jésus les endura avec une constance exemplaire. Cf. Bertrand, *Une conception nouvelle de la Rédemption*, Paris, 1891. « Il n'y a pas lieu de parler d'une condamnation surnaturelle et particulière atteignant Jésus sur la croix... Jésus souffre plus et mieux, mais il ne souffre pas autrement que Socrate, les martyrs, les sages, les bons, en un mot, engagés par la vie dans les trames que tissent ici-bas les crimes des méchants. » Aug. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, in-16, Paris, 1903, p. 87. La doctrine de la rédemption apparaît tout autre dans la Sainte Écriture.

1° *Dans l'Ancien Testament*. — 1. Le récit de la chute montre Adam frappé d'une peine à cause de son péché; cette peine est durable et doit s'étendre à toute sa postérité. Dieu promet, il est vrai, qu'un jour quelqu'un de cette postérité meurtrira l'ennemi à la tête, c'est-à-dire en triomphera; mais la manière dont sera remporté ce triomphe n'est pas indiquée. Gen., III, 15-19. La pratique des sacrifices ne donne d'abord aucun renseignement à ce sujet. Gen., VIII, 20. Mais le sacrifice commandé à Abraham présente une très haute portée figurative. Le patriarche reçoit l'ordre d'immoler son fils; Dieu arrête l'exécution de cet ordre, et un bélier est pris et offert en holocauste à la place de l'enfant. Gen., XXII, 13. A la victime primitivement exigée, une autre est substituée et subit la mort, non pour le péché, il est vrai, mais pour rendre hommage à Dieu. Avec la loi mosaïque, l'idée de substitution s'affirme dans la prescription concernant les premiers-nés, qui appartiennent de droit au Seigneur, mais à la place desquels on doit immoler une victime. Exod., XIII, 13, 15. Puis des sacrifices sont spécialement institués pour le péché, c'est-à-dire que quand un péché a été commis, et qu'on veut en obtenir la rémission, le coupable, indépendamment de ses sentiments de repentir, doit immoler une victime, qui subit ainsi le châtiment à sa place. Lev., IV, 1-V, 13. Ces sacrifices sont offerts régulièrement par les Israélites; mais le Seigneur leur fait savoir que, par eux-mêmes, les sacrifices ne lui sont pas agréables et ne répondent pas aux exigences de sa justice. Ps. XL (XXXIX), 7, 8; LI (L), 18; Is., I, 11; Jer., VI, 20; Ose., VIII, 13; Am., V, 22; Mal., I, 11. Voir SACRIFICE. — Le prophète Isaïe, décrivant les souffrances du serviteur de Jéhovah, c'est-à-dire du Messie, affirme clairement que ces souffrances seront endurées pour des pécheurs :

> Véritablement c'étaient nos maladies qu'il portait
> Et nos douleurs dont il s'était chargé...
> Lui, il a été transpercé à cause de nos péchés,
> Brisé à cause de nos iniquités;
> Le châtiment qui nous donne la paix a été sur lui,
> Et c'est par ses meurtrissures que nous avons été guéris..
> Jéhovah a fait retomber sur lui
> Notre iniquité à tous...
> Et, parmi ses contemporains, qui a pensé
> Qu'il était retranché de la terre des vivants, [ple ?...
> Que la plaie le frappait à cause des péchés de mon peu-
> Par sa science, le juste, mon serviteur, en justifiera beau-
> Et lui-même se chargera de leurs iniquités... [coup,
> Il a livré son âme à la mort,
> Et il a été mis au nombre des malfaiteurs,
> Lui-même a porté la faute de beaucoup
> Et il intercédera pour les pécheurs. Is., LIII, 4-12.

Voici donc le serviteur de Jéhovah qui se livre lui-même à la mort, sur qui Jéhovah fait peser les iniquités des hommes, qui est frappé à cause des péchés de son peuple, qui intercède pour les pécheurs et qui, par ses souffrances, leur donne la paix et les guérit. C'est la prophétie formelle de la mission rédemptrice du Messie. Il est impossible de prétendre que ce serviteur de Jéhovah est le peuple juif persécuté, comme les docteurs juifs le soutenaient déjà du temps d'Origène,

Cont. Cels., I, 55, t. XI, col. 761. Les paroles : « La plaie le frappait à cause des péchés de mon peuple » excluent absolument cette interprétation. Celui qui souffre est une personne très distincte, et, s'il souffre, ce n'est pas pour des péchés personnels dont le prophète ne fait aucune mention, c'est pour les péchés des autres. Cette idée, d'ailleurs, n'est pas formulée comme en passant; elle constitue le fond même de l'oracle d'Isaïe qui ne la répète pas moins de dix fois dans ces quelques versets. Le serviteur de Jéhovah, c'est le Messie, le Rédempteur. Cf. Condamin, *Le livre d'Isaïe,* Paris, 1905, p. 328-344. Toutefois les Juifs n'ont pas compris la prophétie concernant le Messie souffrant. L'idée d'une rédemption par la mort du Messie n'apparaît chez eux qu'exceptionnellement, et encore postérieurement à la prédication évangélique. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1438. Pour eux, la rédemption devait être seulement une œuvre de puissance et spécialement une délivrance des oppressions temporelles. Cette méconnaissance du vrai caractère du rédempteur était prédite par le même prophète : « Parmi ses contemporains, qui a pensé... que la plaie le frappait à cause des péchés de mon peuple? » Is., LIII, 8 (texte hébreu). Elle n'ôte rien à la force de la prophétie. — L'idée de souffrances expiatoires subies pour d'autres n'est formulée que tardivement dans la littérature juive. Elle est indiquée dans II Mach., VII, 37-38. Mais, dans un apocryphe du premier siècle après Jésus-Christ, elle est présentée avec beaucoup plus de précision. Les martyrs « sont devenus responsables par substitution des péchés de la nation; par les mérites de leur sang et de leur mort expiatoire, la divine Providence a sauvé Israël prévaricateur. » *IV Mach.*, XVII, 20-23; cf. VI, 28, 29; VII, 12. Cette conception, comme celle du Messie souffrant, est d'époque tardive chez les Juifs.

2° *Dans l'Évangile.* — 1. Malgré l'affirmation de ceux qui prétendent que les Évangiles sont l'écho des doctrines ayant cours à l'époque de leur rédaction, et qui, en conséquence, en éliminent arbitrairement les textes qui contredisent leur système, on a le droit et le devoir d'y reconnaître la pensée même du Sauveur et de ses contemporains. Or, la mission rédemptrice de Jésus y est péremptoirement affirmée. Tout d'abord, le précurseur est envoyé pour donner au peuple « la science du salut dans la rémission de leurs péchés, » Luc., I, 77, c'est-à-dire pour apprendre aux hommes que le salut doit consister dans la rémission des péchés, et non dans la restauration d'un empire chimérique. Puis l'ange prescrit à Joseph de donner au fils de Marie « le nom de Jésus, parce qu'il doit sauver le peuple de ses péchés. » Matth., I, 21. Ce nom, qui signifie « sauveur », est d'autant plus significatif, que beaucoup d'autres noms différents, Emmanuel, Pasteur, Sagesse, etc., avaient été assignés au Messie dans l'Ancien Testament. Seul, Isaïe, XII, 3; XLV, 8, l'avait appelé *yešû'âh*, « salut ». Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1423-1426. A Bethléhem, les anges le proclament le Sauveur. Luc., II, 11. Siméon annonce qu'il vient pour la ruine et la résurrection d'un grand nombre en Israël, Luc., II, 34, c'est-à-dire pour que, à cause de lui, beaucoup se perdent, et que par lui beaucoup ressuscitent en passant du péché à la vraie vie. Anne la prophétesse parle de lui à ceux qui attendaient la « rédemption d'Israël », Luc., II, 38, c'est-à-dire, sinon dans leur idée, du moins dans la réalité, le salut qui devait résulter de la rémission du péché.

2. Dès le début de la vie publique, Jean-Baptiste présente Jésus comme « l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde. » Joa., I, 29, 36. A Nicodème, le Sauveur annonce qu'un jour lui-même sera élevé de terre, comme le serpent d'airain, « afin que le monde soit sauvé par lui. » Joa., III, 17; cf. VIII, 28; XII, 32, 47. Plus tard, par trois fois consécutives, il précise ce que doit être cette élévation de terre en prédisant sa condamnation et sa mort violente. Matth., XVI, 21; Marc., VIII, 31; Luc., IX, 22; Matth., XVIII, 22; Marc., IX, 30; Luc., IX, 44; Matth., XX, 19; Marc., X, 34; Luc., XVIII, 33. A la transfiguration, sa mort qui devait arriver à Jérusalem fait l'objet de l'entretien de Moïse avec Élie. Luc., IX, 31. Il sait que les Juifs veulent le mettre à mort. Joa., V, 20. Il a hâte de recevoir son baptême de sang. Luc., XII, 50. Il propose à deux Apôtres de boire le même calice que lui, Matth., XX, 22; Marc., X. 38, ce calice qu'il acceptera de son Père à Gethsémani. Matth., XXVI, 37-47; Marc., XIV, 34-42; Luc., XXII, 40-47. Or cette mort du Sauveur ne se présente nullement dans l'Évangile comme le résultat inattendu d'une attitude qui révolte les Juifs. Elle est prévue et voulue par le divin Maître, parce qu'elle est décrétée par le Père et prédite dans les Écritures comme le moyen choisi pour opérer la rédemption. « Il faut, il est écrit, » dit le Sauveur en parlant de ses souffrances et de sa mort. Marc., VIII, 31; IX, 12; XIV, 21; Matth., XXVI, 24, 54; Luc., XVII, 27; XVIII, 31; XXII, 37; XXIV, 25, 44. A Pierre, qui ne veut pas entendre parler de passion et de mort, il reproche sévèrement de n'avoir pas le « sens des choses de Dieu, » Matth., XVI, 22; Marc., VIII, 33, c'est-à-dire l'intelligence de la place qu'occupe la mort du Christ dans le plan divin. Quand la pensée de son supplice trouble son âme, il se ressaisit en disant : « Mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette heure! » Joa., XII, 27. La rédemption par la mort violente est sa raison d'être; il accepte cette mort parce que telle est la volonté de son Père. Matth., XXVI, 42. Il décrit la nécessité de ce dénouement tragique dans la parabole des vignerons homicides qui mettent à mort le fils même du père de famille. Les pharisiens comprennent enfin, Matth., XXI, 38, 45; Marc., XII, 6, 12; Luc., XX, 13-15, 19; mais il ne profitent pas de la leçon, parce que l'oracle d'Isaïe, LIII, 1 : « Seigneur, qui a cru à notre parole? » est pour eux lettre morte. Enfin, l'idée de rédemption établit la synthèse entre les deux précédentes : Jésus doit sauver le monde de son péché, Jésus doit mourir de mort violente, c'est par cette mort qu'il sauve. « Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis. » Joa., X, 11. « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. » Joa., XV, 13. « Il est de votre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple, » dit Caïphe, sous l'empire d'une inspiration inconsciente. Joa., XI, 50-52.

3. A la dernière Cène surtout, le Sauveur affirme solennellement sa mission rédemptrice. D'après saint Matthieu, XXVI, 27, Notre-Seigneur présenta la coupe à ses Apôtres en disant : « Buvez-en tous, car ceci est mon sang, de la nouvelle alliance, répandu pour un grand nombre en rémission des péchés. » Dans la Vulgate : « qui sera répandu ». Le texte de saint Marc est le même dans le grec, avec le futur dans la Vulgate. Les mots : « ils en burent tous », placés avant : « ceci est mon sang », Marc., XIV, 23, 24, ne modifient en rien le sens général; ils expriment seulement la simultanéité de l'acte des Apôtres avec les paroles du Sauveur. Dans saint Luc., XXII, 19, 20, la formule est plus explicite : « Il prit du pain et, ayant rendu grâces, il le rompit et le leur donna en disant : Ceci est mon corps, qui est donné pour vous : faites ceci en mémoire de moi. Il fit de même pour la coupe, après le souper, disant : Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang qui est versé pour vous. » Dans la Vulgate : « qui sera versé ». Saint Luc ajoute donc, à propos du corps : « qui est donné pour vous. » Ces paroles manquent dans le *Cod. Bezæ,* dans trois manuscrits latins de la version antérieure à saint Jérôme et dans la version syriaque de Cureton. Mais ils se trouvent dans tous les autres manuscrits grecs et leur authenticité n'est pas douteuse.

Le fût-elle, la même formule est répétée dans saint Luc à propos du sang; par conséquent, l'idée de rédemption est aussi formellement exprimée par saint Luc que par les deux autres synoptiques. Il faut aussi faire entrer ici en ligne de compte le récit de saint Paul, qui se fait évangéliste pour raconter la dernière Cène. Son récit a d'autant plus d'importance que lui-même l'a reçu ἀπὸ τοῦ Κυρίου, « du Seigneur ». I Cor., XI, 23. Les anciens commentateurs et beaucoup de modernes admettent qu'il s'agit ici d'une révélation immédiate. La préposition ἀπὸ a très souvent ce sens : μάθετε ἀπ' ἐμοῦ, « apprenez de moi ». Matth., XI, 29; cf. Act., IX, 13; Col., I, 7; III, 24; I Joa., I, 5, etc. Cf. Cornely, *In I ad Cor.*, Paris, 1890, p. 335-336. Saint Paul rapporte ainsi l'institution de l'Eucharistie : « Le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, et, après avoir rendu grâces, le rompit et dit : Ceci est mon corps, pour vous (ou : qui est rompu pour vous); faites ceci en mémoire de moi. De même, après avoir soupé, il prit le calice et dit : Ce calice est la nouvelle alliance en mon sang; toutes les fois que vous en boirez, faites ceci en mémoire de moi. » I Cor., XI, 23-26. D'après saint Luc et saint Paul, le corps est « donné pour vous », ou simplement « pour vous »; d'après saint Matthieu, saint Marc et saint Luc, le sang est « versé pour beaucoup » ou « pour vous », ὑπὲρ πολλῶν ou ὑμῶν, ou περὶ πολλῶν. Les prépositions ὑπέρ et περὶ précèdent en grec le nom de la personne en faveur de qui se fait une chose. On meurt ὑπέρ τινός, « pour quelqu'un », Sophocle, *Trach.*, 708; Euripide, *Hec.*, 314; Platon, *Conviv.*, 179б; on court un danger περὶ τινός. Hérodote, VIII, 74. Le sang versé pour beaucoup, c'est donc la vie donnée et sacrifiée pour eux. Dans les textes grecs, le participe est au présent, ἐκχυννόμενον, « versé », d'où il suit que cette effusion du sang se fait dans le sacrifice eucharistique lui-même, mais n'y est possible que si ce sang a été versé effectivement dans le sacrifice de la croix. La Vulgate remplace le présent par le futur : *quod pro vobis tradetur,* « qui sera livré pour vous », I Cor., XI, 24, *qui pro multis effundetur,* « qui sera versé pour beaucoup », Matth., XXVI, 27; Marc., XIV, 24, ou, *qui pro vobis fundetur,* « qui sera versé pour vous ». Luc., XXII, 20. La formule liturgique du canon de la messe est aussi au futur : *pro vobis et pro multis effundetur,* « qui sera versé pour vous et pour beaucoup ». L'effusion du sang est alors rapportée au sacrifice de la croix, avec lequel le sacrifice de la messe est étroitement uni. Enfin saint Matthieu ajoute à la formule les paroles « pour la rémission des péchés, » qui caractérisent encore plus nettement la valeur expiatrice du sacrifice de Jésus-Christ. Dans tous ces textes, la mission rédemptrice est l'objet des affirmations les plus positives, sous les formes variées. Il serait contraire à toute critique de n'y voir qu'une idée mentionnée en passant, ou même introduite après coup dans la contexture des Évangiles. Tout peut donc se résumer dans la parole proférée par le Sauveur à l'occasion de la requête des fils de Zébédée : « Le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie pour la rançon, λύτρον, *redemptio,* d'un grand nombre. » Matth., XX, 28; Marc., X, 45.

3º *Dans les Actes.* — Saint Pierre montre Jésus « livré en vertu d'un dessein arrêté par la prescience de Dieu, » Act., II, 23; il l'appelle « sauveur » exalté par Dieu. Act., V, 31. Philippe explique au ministre de la reine Candace le chapitre LIII d'Isaïe en l'appliquant à Jésus-Christ. Act., VIII, 30-35. Saint Pierre dit au centurion Corneille que tous ceux qui croient en Jésus doivent « recevoir la rémission des péchés en son nom. » Act., X, 43. Saint Paul répète la même affirmation. Act., XIII, 38, 39; XXVI, 18. Ces quelques indications laissent entrevoir que la prédication des Apôtres, sur la question de la rédemption, se conformait aux données consignées plus tard dans les Évangiles.

4º *Dans saint Paul.* — La doctrine de l'Apôtre sur la rédemption peut se ramener aux points suivants : 1. Dieu nous a réconciliés avec lui par son Fils. Rom., V, 10; II Cor., V, 18-19; Eph., II, 4-16; Col., I, 19-23; II, 13, 14; I Thes., I, 10. Voir RÉCONCILIATION, col. 1005. — 2. Dieu a satisfait aux exigences de sa justice à notre égard en sacrifiant son Fils. « C'est lui que Dieu a montré comme victime propitiatoire par son sang au moyen de la foi, afin de manifester sa justice. » Rom., III, 25. « En envoyant, pour le péché, son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché, il a condamné le péché dans la chair, afin que la justice de la loi fût accomplie en nous. » Rom., VIII, 3, 4. Il « n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré à la mort pour nous tous, » Rom., VIII, 32, « il l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu. » II Cor., V, 21; cf. Gal., III, 13. Jésus-Christ « a été livré pour nos offenses. » Rom., IV, 27; cf. Is., LIII, 4, 5. — 3. Le Sauveur s'est livré lui-même pour nous. Il s'est « fait pauvre pour nous, afin de nous enrichir de sa pauvreté, » II Cor., VIII, 9; « il s'est humilié, il s'est soumis jusqu'à la mort, et la mort de la croix, » Phil., II, 8; « il est mort pour nous, » I Thes., V, 10; « il est mort pour tous, » II Cor., V, 15; « le Christ, au temps marqué, est mort pour les impies... Lorsque nous étions encore des pécheurs, Jésus-Christ est mort pour nous. » Rom., V, 6, 8, 9. Il s'est livré pour son Église, Eph., V, 25-26, et pour chaque âme en particulier. Rom., XIV, 15; I Cor., VIII, 11; Gal., II, 20; I Tim., I, 15. Il « nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous en oblation et en sacrifice d'agréable odeur. » Eph., V, 2. « Le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures, » I Cor., XV, 3; « il s'est donné lui-même pour nos péchés. » Gal., I, 4. En disant que Jésus-Christ est mort pour nous, qui étions des impies et des pécheurs, et que Dieu l'a fait péché et l'a livré à la mort, afin que sa justice fût manifestée, saint Paul fait entendre que l'injuste seul méritait le châtiment, et que le juste ne l'a subi que par substitution. Or, dans tous ces passages de ses Épîtres, l'Apôtre, au lieu d'employer la proposition qui indique la substitution, ἀντί, « à la place de », se sert toujours de ὑπέρ, « pour ». C'est que cette seconde préposition marque mieux l'intention du Sauveur, la fin qu'il se propose expressément en mourant pour nous. De plus, les anciennes victimes étaient bien immolées ἀντί, « à la place » des coupables; mais c'est tout ce qu'elles pouvaient faire. Le Sauveur ne se contente pas de mourir « à la place » des coupables; I Tim., II, 6; il meurt « pour » eux, c'est-à-dire que, par sa mort volontaire, non content de se substituer à nous et de nous soustraire au châtiment, il nous assure encore les plus grands biens. Rom., VIII, 32. — 4. Par sa mort, Jésus-Christ a efficacement assuré notre rédemption. Rom., III, 24; V, 9, 10. Ce rachat a été opéré « à grand prix, » I Cor., VI, 20; VII, 22, 23, car le Fils de Dieu « s'est donné lui-même pour notre rançon. » I Tim., II, 6. Il nous a délivrés de la servitude du péché, Col., I, 14; Eph., I, 7; Tit., II, 14; de celle de la loi mosaïque, Rom., VII, 4; Gal., III, 13; IV, 5; de celle de Satan, II Tim., II, 26; Col., II, 15, et de celle de la mort. II Tim., I, 10. Par contre, il nous a donné la vie. I Thess., V, 10; Col., II, 13; II Cor., V, 15. — 5. Les idées de saint Paul sur la rédemption ont leur expression encore plus complète dans l'Épître aux Hébreux, qui traite spécialement du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ. Le Sauveur est venu « dans la chair et le sang, afin de briser par sa mort la puissance de celui qui a l'empire de la mort, afin d'être un Pontife miséricordieux et qui s'acquittât fidèlement de ce qu'il faut auprès de Dieu pour expier les péchés du peuple. »

Heb., II, 14, 17-18. « Nous avons en Jésus, le Fils de Dieu, un grand-prêtre excellent, qui a pénétré les cieux... Nous n'avons pas un grand-prêtre impuissant à compatir à nos infirmités ; pour nous ressembler, il les a toutes éprouvées, hormis le péché. » Heb., IV, 14, 15. « Il peut sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu par lui, puisqu'il est toujours vivant pour intercéder en leur faveur... Il n'a pas besoin, comme les grands-prêtres, d'offrir chaque jour des sacrifices d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple, car ceci, il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même. » Heb., VII, 25, 27. « Ce n'est pas avec le sang des boucs et des taureaux, mais avec son propre sang qu'il est entré une fois pour toutes dans le Saint des Saints, après avoir acquis une rédemption éternelle. » Si le sang des victimes purifiait la chair, « combien plus le sang du Christ qui, par l'Esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes, pour servir le Dieu vivant?... Sa mort a eu lieu pour le pardon des transgressions commises sous la première alliance... Sans effusion de sang, il n'y a pas de rémission. » Le Christ est entré « dans le ciel même afin de se tenir désormais pour nous présent devant la face de Dieu... Il s'est montré une seule fois, dans les derniers âges, pour abolir le péché par son sacrifice. » Heb., IX, 12, 15, 22, 24, 26. En entrant dans le monde, il a dit : « Vous n'avez voulu ni sacrifice, ni oblation, mais vous m'avez formé un corps; vous n'avez agréé ni holocaustes, ni sacrifices pour le péché. Alors j'ai dit : Me voici... C'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés, par l'oblation que Jésus-Christ a faite, une fois pour toutes, de son propre corps... Par une oblation unique, il a procuré la perfection pour toujours à ceux qui sont sanctifiés. » Heb., X, 5, 10, 14. « Le Dieu de paix a ramené d'entre les morts celui qui, par le sang d'une alliance éternelle, est le grand Pasteur des brebis, Notre-Seigneur Jésus. » Heb., XIII, 20. Ainsi donc le Seigneur Jésus a pris un corps pour substituer volontairement sa propre immolation à celle des anciennes victimes, impuissantes à obtenir la rémission du péché. Il a versé son sang une fois pour assurer cette rémission et la sanctification des hommes, et maintenant, dans le sanctuaire du ciel, il est toujours vivant afin d'intercéder en leur faveur.

5° *Dans saint Pierre.* — Aux anciens prophètes, l'Esprit du Christ attestait d'avance les souffrances qui lui étaient réservées, et les fidèles ont été affranchis « par un sang précieux, celui de l'Agneau sans défaut et sans tache, le sang du Christ. » I Pet., I, 11, 19. « Le Christ a souffert pour vous, vous laissant un modèle, afin que vous suiviez ses traces... Lui qui a porté nos péchés en son corps sur le bois, afin que, morts au péché, nous vivions pour la justice; c'est par ses meurtrissures que nous avons été guéris. » I Pet., II, 21, 24. « Le Christ a souffert une fois la mort pour nos péchés, lui juste pour des injustes, afin de nous ramener à Dieu. » I Pet., III, 18. « Puis donc que le Christ a souffert (pour nous) en la chair, armez-vous, vous aussi, de la même pensée... Dans la mesure où vous avez part aux souffrances du Christ, réjouissez-vous. » I Pet., IV, 1, 13. C'est le Seigneur qui nous a rachetés; il est à la fois Seigneur et Sauveur. II Pet., II, 1, 20.

6° *Dans saint Jean.* — « Le sang de Jésus-Christ nous purifie de tout péché. » I Joa., I, 7. « Si quelqu'un a péché, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ, le juste. Il est lui-même une victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier. » I Joa., II, 1, 2. « Jésus a paru pour ôter nos péchés..., pour détruire les œuvres du diable. » I Joa., III, 5, 8. Dieu « nous a aimés et a envoyé son Fils comme victime de propitiation pour nos péchés..., comme Sauveur du monde. » I Joa., IV, 10, 14. « A celui qui nous a aimés, qui nous a lavés de nos péchés par son sang, et qui nous a faits rois et prêtres de Dieu, son Père, à lui la gloire et la puissance. » Apoc., I, 5, 6. « Vous avez été immolé, et vous avez racheté pour Dieu, par votre sang, ceux de toute tribu, de toute langue, de tout peuple et de toute nation, et vous les avez faits rois et prêtres. » Apoc., V, 9, 10. Dans l'Apocalypse, Jésus-Christ est acclamé comme « l'Agneau qui a été immolé. » Apoc., V, 12, 13; VII, 14, etc.

7° On le voit donc, les écrivains du Nouveau Testament ont sur la rédemption une doctrine concordante, et cette doctrine est en parfaite harmonie avec celle qu'a formulée le prophète Isaïe. L'affirmation capitale de la mission rédemptrice du Sauveur se trouve dans les paroles de la dernière Cène, préparées par celles qui précèdent dans Isaïe et dans l'Évangile, reproduites et expliquées ensuite par la prédication et les écrits des Apôtres. Attribuer à saint Paul la première idée d'une doctrine si importante, c'est méconnaître la signification de la prophétie d'Isaïe, le caractère spirituel de l'œuvre du Messie, la cause finale de l'incarnation et le sens des paroles attribuées au Sauveur lui-même sous la garantie des témoins de sa vie publique. Ce serait d'ailleurs supposer très gratuitement et contrairement à toutes les probabilités qu'il a suffi que saint Paul imaginât une théorie de la rédemption pour que les Évangélistes et saint Pierre lui-même en fissent la base de leur exposition doctrinale. Car ce ne sont pas de rares et vagues allusions, ce sont des affirmations répétées et concordantes qui se rencontrent dans tous les auteurs sacrés du Nouveau Testament. A s'en tenir à tous ces textes, et indépendamment même de l'interprétation unanime des Pères, on est donc en droit de conclure que le fait de la rédemption est une réalité prévue plusieurs siècles à l'avance, voulue formellement par Dieu, acceptée volontairement par Jésus-Christ avec toutes les conséquences qui devaient en résulter pour sa personne divine, et effectuée par lui au jour de sa passion et de sa mort sur la croix. Cf. Rivière, *Le dogme de la rédemption,* Paris, 1905, p. 38-99; Rose, *Études sur les Évangiles,* Paris, 1902, p. 218-270.

II. SES EFFETS. — La rédemption ne doit pas être isolée de l'incarnation. La valeur de la rédemption se tire, en effet, de la qualité personnelle du Rédempteur, par conséquent de la divinité qui s'est unie à l'humanité dans l'incarnation. D'autre part, le mérite rédempteur a été acquis à tous les actes du Sauveur; presque tout ce qui est affirmé de la rédemption peut donc s'étendre à toute la vie de Jésus-Christ. Néanmoins sa mort sur la croix constitue l'acte rédempteur par excellence, celui qui couronne tous les autres et en vue duquel ils sont ordonnés. Les effets qui résultent de cet acte sont les suivants :

1° *Satisfaction pour le péché.* — Le péché constitue une dette vis-à-vis de Dieu; c'est le nom que lui donne Notre-Seigneur. Matth., VI, 12. Cette dette représente une jouissance que le pécheur s'est procurée contrairement à la volonté de Dieu. Pour s'acquitter, le pécheur doit donc offrir à Dieu une souffrance en compensation de la jouissance illégitime, et, à raison de la majesté de l'offensé, « sans effusion de sang, il n'y a pas de rémission. » Heb., IX, 22. Mais tout le sang des animaux et des hommes étant incapable de donner satisfaction à la justice divine, Jésus-Christ est venu, et en mourant pour les hommes, il s'est constitué leur rançon. Matth., XX, 28; Marc., X, 45; I Tim., II, 6; Tit., II, 14; I Pet., I, 18, 19. En conséquence, le péché a été remis. Joa., I, 29, 36; Act., X, 43; XIII, 38, 39; XXVI, 18. La victime étant divine, la satisfaction offerte par son sacrifice a été surabondante, de sorte que non seulement la justice de Dieu a été pleinement satisfaite, Rom., III, 25; VIII, 3,

4, 32; II Cor., v, 21, mais encore le prix de la rançon a été très élevé. I Cor., vi, 20; vii, 22, 23, « Là où le péché avait abondé, la grâce a surabondé. » Rom., v, 20.

2° *Réconciliation avec Dieu.* — Les exigences de la justice divine ayant reçu satisfaction, l'homme a été réconcilié avec Dieu, aux yeux duquel il était naguère un révolté. Rom., v, 10; II Cor., v, 18-19; Eph., ii, 4-16; Col., i, 19-23; I Thes., i, 10; I Pet., iii, 18. Le Sauveur « a détruit l'acte qui était écrit contre nous et nous était contraire avec ses ordonnances, et il l'a fait disparaître en le clouant à la croix. » Col., ii, 14. La rédemption est ainsi devenue la cause du salut du monde en le sauvant des effets du péché qui faisait de Dieu, source unique de la vie éternelle, l'ennemi de l'homme. Joa., iii, 17; viii, 28; xii, 32, 47; Heb., vii, 25, 27; I Joa., iv, 10, 14. Cette rédemption a été universelle, acquise à tous les hommes qui veulent en profiter. I Joa., ii, 12; Apoc., v, 9, 10. Si, à la dernière Cène, le Sauveur dit seulement que son sang est versé « pour beaucoup », Matth., xxvi, 27; Marc., xiv, 24, c'est que « mort pour tous » en droit, II Cor., v, 14, même pour ceux qui se détournent de lui, II Pet., ii, 1, il ne parlait alors que de ceux qui, en fait, devaient profiter de sa mort.

3° *Ruine de l'empire de Satan.* — Avant la rédemption, Satan était le « prince de ce monde, » Joa., xii, 31; xiv, 30; « il avait l'empire de la mort, » Heb., ii, 14, par laquelle il exerçait sa tyrannie sur les hommes qui avaient préféré son service à celui de Dieu. Par la rédemption, Jésus-Christ le jette dehors. Joa., xii, 31. Il dépouille les principautés et les puissances, et les livre hardiment en spectacle. Col., ii, 15. Il brise par sa mort la puissance de celui qui avait l'empire de la mort, c'est-à-dire du diable. Heb., ii, 14. Il détruit les œuvres du diable, I Joa., iii, 8, c'est-à-dire le péché et l'influence néfaste dont Satan disposait pour le faire commettre.

4° *Délivrance de toutes les servitudes.* — Jésus-Christ met fin par sa mort à la servitude du péché, Col., i, 14; Eph., i, 7; Tit., ii, 14; Heb., ix, 26; I Joa., iii, 4-6; à celle de Satan, II Tim., ii, 26; à celle de la mort, Heb., ii, 14; II Tim., i, 10, et à celle de la loi ancienne. Rom., vii, 14; Gal., iii, 13; iv, 5. Il remplace ces servitudes par la loi de liberté. Jacob., i, 25; ii, 12. C'est la liberté glorieuse des enfants de Dieu, Rom., viii, 21, par laquelle le Christ nous a affranchis. Gal., iv, 31; cf. v, 13.

5° *Biens de la vie spirituelle.* — « Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais il l'a livré pour nous tous; comment donc, avec lui, ne nous a-t-il pas donné tous les biens? » Rom., viii, 32. Ces biens sont multiples. Jésus-Christ nous a assuré la possession de la vie, Joa., x, 10; Col., ii, 13; I Joa., iii, 14, de cette vie spirituelle et surnaturelle qui doit conduire à la vie éternelle. Joa., iii, 15; Heb., v, 9; ix, 12; I Joa., v, 11, 13. Cette vie surnaturelle comporte la sanctification, Joa., xvii, 19; Heb., x, 10, 14; xiii, 12, l'adoption divine qui fait de l'homme racheté l'enfant de Dieu, Joa., i, 12; Rom., viii, 15, 23; Gal., iv, 5; Eph., i, 5, le constitue roi et prêtre, Apoc., i, 6; v, 9; I Pet., ii, 5, c'est-à-dire le consacre pour le service de Dieu et lui donne de vivre pour Jésus-Christ. II Cor., v, 15; I Thess., v, 10. Pour que toutes les grâces que comporte cette dignité nouvelle soient accordées à l'homme et dignement utilisées, Jésus-Christ rédempteur est tout à la fois l'intercesseur qui les demande dans le ciel, Heb., iv, 14, 15, et le modèle à imiter sur la terre. I Pet., ii, 21, 24; iv, 1, 13.

6° *Gloire de Dieu.* — Cette gloire est, à vrai dire, le premier et principal résultat que le Fils de Dieu avait en vue en venant sur la terre, tout en se proposant de la procurer par la rédemption des hommes : « Gloire, dans les hauteurs, à Dieu, et sur la terre, paix, bienveillance pour les hommes. » Luc., ii, 14. Dans ce qu'il dit, ce qu'il fait et ce qu'il souffre, le Fils de Dieu ne cherche que la gloire de son Père. Joa., viii, 49, 50; xiii, 31, 32; xiv, 13. Au moment de partir pour Gethsémani, il dit aux apôtres : « Afin que le monde sache que j'aime mon Père et que j'agis selon le commandement que mon Père m'a donné, levez-vous, partons d'ici. » Joa., xiv, 31. Il rappelle à son Père qu'il l'a glorifié toute sa vie et demande à pouvoir le faire encore en mourant. Joa., xvii, 1, 4, 6, 26. Enfin, dans son agonie, il accepte la mort parce que telle est la volonté de son Père. Matth., xxvi, 39, 42; Marc., xiv, 36; Luc., xxii, 42. Cette mort est le sacrifice par excellence; elle procure donc éminemment la réalisation des fins du sacrifice; elle n'est pas seulement un acte d'expiation et d'intercession en faveur des hommes coupables, elle est aussi et avant tout un acte d'adoration et de reconnaissance envers le Père qui est dans les cieux.

H. Lesètre.

RÉÉMA, ville d'Arabie, Ezech., xxxvii, 12, dont le nom est écrit en hébreu comme celui que la Vulgate a rendu par Regma. Gen., x, 7; I Par., i, 9. Voir Regma, col. 1022.

REFAÏM. Voir Raphaïm, col. 975.

REFRAIN, un ou plusieurs mots qui se répètent à plusieurs reprises dans un chant. Le refrain répété en chœur est un élément commun à toutes les poésies populaires, il appartient à toutes les liturgies. La Bible l'exprime par le mot ענה, *'ânâh,* « élever la voix », spécialement : « répondre », Gen., xxiii, 14; Ps. lxvii (lxvi), 14; Dan., 11, 7; et « chanter (en refrain ou en chœur) ». Ex., xxxii, 18; Num., xxi, 27; Ps. cxlvii (cxlvi), 7; Is., xxvii, 2. Dérivés : *ma'ânâh,* Job, xxxii, 3, et *ma'anit,* Ps. cxxix (cxxviii), 3, « réponse ». Les Syriens appellent le refrain *'ûnitâ.* C'est le جواب, « réplique, réponse », des chants arabes, l'ἐφύμνιον ou l'ὑπακοή des hymnes grecques.

1° L'usage du refrain dans les chants hébreux est attesté par l'Écriture, le refrain lui-même est souvent, mais pas toujours régulièrement, porté dans les pièces bibliques. Le Ps. xxviii (xxvii) donne en titre l'indication *lĕ'annôt,* « pour chanter » ou « pour répondre ». L'Exode dit *qôl 'ănôt,* « voix de chants » ou « de chœurs ». Ex., xxxii, 18. Certains auteurs croient que l'expression *'alpê šin'ân,* Ps. lxviii (lxvii), 18, « les milliers qui répètent », signifierait la réponse en chœur des foules. Goussanville, *Præf. ad Antiphonarium S. Gregorii,* dans Gerbert, *Monum. vet. lit. Alem.,* t. i, p. 64. Quoi qu'il en soit, l'usage du refrain est prouvé par le Talmud, *Sota,* 20 b : « Après chaque division (de strophe), le peuple reprenait les paroles initiales. » Voir H. Grünewald, *Ueber den Einfluss der Psalmen auf die Enthaltung der katholischen Liturgie,* Francfort, 1890, p. 17, 18. Il était très pratiqué chez les Thérapeutes : ἀντιφώνοις ἁρμονίαις... στροφάς τε,.. καὶ ἀντιστρόφους... μέλεσιν ἀντήχοις καὶ ἀντιφώνοις. Philon, *De vita contemplativa,* xi, édit. Mangey, 485, 486; comme aussi dans les premières liturgies chrétiennes : *Carmen Christo quasi Deo, dicere* SECUM INVICEM. Pline le jeune, *Epist.* lxix *ad Trajan.,* édit. Lemaire, t. ii, p. 199 : « A celui qui psalmodie dans l'église, les vierges et les enfants répondront en psalmodiant. Si deux ou trois se trouvent psalmodiant à la maison, ils se répondront l'un à l'autre en psalmodie. » Rahmani, *Testamentum D. N. J. C.,* Mayence, 1899, p. 142, 143. Ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω. *Constit. apostol.,* ii, 57, t. i, col. 728. Les termes liturgiques ὑπακοή, ὑπακούειν, fréquents sous la plume des écrivains ecclésiastiques grecs, *Acta Concil. Nicæni II,* Mansi, *Conc.,* t. xiii, col. 170; S. Jean Chrysostome, *In Ps. xli,* t. lv, col. 155-158;

S. Athanase, *Apologia de fuga sua*, 24, t. XXV, col. 675; sont un emprunt à la traduction des Septante, Job, XIV, 13, εἶτα καλέσεις, ἐγὼ δέ σοι ὑπακούσομαι.

2° Le refrain primitif est une acclamation, *teru'âh*, Ps. XXXIII (XXXII) 3; LXXXIX, (LXXXVIII) 16; Num., XXIII, 21; II Sam. (Reg.) VI, 5; I Esd., III, 11, souvent prise en dehors du texte, comme « Amen », Deut. XXV, 15-26. Voir AMEN, t. I, col. 475, ou « Alleluia », qui est encore dans le Psautier hébreu placé comme une « antienne » ajoutée aux Psaumes. Voir ALLELUIA, t. I, col. 369; ou bien cette réplique appartient au texte lui-même. Nous en avons plusieurs exemples. Au Psaume CXXXVI (CXXXV), chaque verset comporte la réponse *ki le'ôlâm ḥasdô*, laquelle est indiquée aussi aux Psaumes CVI (CV), et CVII (CVI); et il semble que cette même formule de refrain s'employait dans toutes les circonstances solennelles : I Esd. III, 11 : « ils répondront [illegible], en louant et en célébrant le Seigneur, parce que sa miséricorde est éternelle. » Voir I Par., XVI, 41; II Par., V, 13; VII, 6; XX, 21. Le cantique des trois jeunes hommes a pour refrain après chaque verset : « Loué, glorifié et exalté dans les siècles. » Dan., III, 52-57; puis : « Louez-le et exaltez-le dans les siècles », 57-88. Ailleurs le refrain est la reprise des premiers vers. Cf. Exod. XV, 20 avec XV, 1. Voir aussi Ps. VIII, 1, et 10. Telle est l'ancienne forme orientale du chant à refrain ou chant alterné. Mais l'alternance eut lieu aussi en suivant sans répétition la psalmodie ou l'hymne, chanté à deux chœurs. Socrate, *H. E.*, VI, 8, t. LXVII, col. 689; Barhébræus, *Chronic. ecclesiast.*, II, 11, édit. Abeloos-Lamy, Paris, 1864, t. II, p. 33-34. Les traditions artistiques de la Grèce attribuaient du reste aux chants alternés une antiquité immémoriale. *Iliad.*, I, 604. Mais le plus haut exemple de chant alterné se trouve dans Isaïe, VI, 3 : « [Les deux séraphins] criaient l'un à l'autre et disaient : « Saint, saint, saint est le Seigneur le Dieu des armées; toute la terre est remplie de sa gloire. »

L'usage populaire du refrain devint plus tard, dans les poésies scripturaires, un procédé littéraire étudié. Au Psaume XLVI (XLV) le refrain se forme des derniers vers de la strophe :

Le Seigneur des armées est avec nous;
Le Dieu de Jacob est notre refuge.

Voir Bickell, *Metrices biblicæ regulæ exemplis illustratæ*, Inspruck, 1879, p. 45. C'est aussi un refrain trois fois répété que présente le texte des Psaumes XLII XLI) 6, 12; XLIII (XLII), 5.

Pourquoi te troubler, ô mon âme et pourquoi défaillir au [dedans de moi?
Espère au Seigneur, car je le louerai encore :
Il est le salut de ma face et mon Dieu.

Isaïe insère comme un refrain, dans sa prophétie contre Israël et la Syrie, ces deux vers, répétés régulièrement après chaque strophe de douze vers :

Tous ces maux n'ont pas détourné sa colère.
Et son bras est encore levé. Ps. IX, 12, 17, 21; X, 4.

Le Psaume CVII (CVI) termine toutes ses strophes par un refrain de quatre vers chaque fois modifié : 8 et 9, 15 et 16, 21 et 22, 31 et 32. Cf. Ps. CLXIV (CXLV), 8 et 11; LXXX (LXXIX). Mais la transcription de ces répétitions n'est pas toujours régulière. Faut-il voir aussi un double refrain au Psaume LIX (LVIII). 7 et 15, 10 *b*,-11 *a* et 18 *b*? Quoi qu'il en soit, les exemples cités montrent largement l'emploi du chant à refrain dans la Bible. On peut en constater encore la pratique dans le service actuel de la synagogue, où la récitation de prières rythmées, alternée entre l'officiant et le peuple, ressemble à une sorte de litanie. L'ancien usage juif passa aux chrétiens, et ce sont ces acclamations liturgiques primitives qui ont donné origine aux antiennes de notre psalmodie, lesquelles n'étaient jadis que la réponse donnée par le peuple ou le chœur aux versets du Psaume chantonnés par le lecteur ou le chantre.

J. PARISOT.

1. REFUGE (hébreu : *ḥâsûṭ, maḥséh, mânôs, misṭôr, mâ'ôz, mâ'ôn, misgab, 'oz*; Septante : καταφυγή; Vulgate : *refugium*), lieu où l'on se met à l'abri d'un danger.

1° *Au sens propre.* — La Palestine abonde en rochers, en vallées escarpées et en cavernes dans lesquels on pouvait se mettre en sûreté quand on était poursuivi par quelque ennemi ou menacé d'un danger. Voir CAVERNE, t. II, col. 355. Les malheureux cherchaient le rocher comme refuge pendant la pluie. Job, XXIV, 8. On demandait aussi un refuge aux villes. I Mach., X, 14; II Mach., V, 9. Contre l'orage et la pluie, une tente pouvait servir de refuge, ἀποκρύφον, *absconsio*. Is., IV, 6.

2° *Au sens figuré.* — Il n'y a point de refuge pour les méchants. Job, XI, 20. Le juste persécuté se plaint de ne pas trouver de refuge, φυγή, *fuga*. Ps. CXLII (CXLI), 5. Le refuge que les Israélites cherchent à l'ombre de l'Égypte tournera à leur confusion. Is., XXX, 3. La grêle emportera le refuge du mensonge et les eaux renverseront l'abri sur lequel on compte. Is., XXVIII, 17. — Très souvent, c'est Jéhovah lui-même qui est considéré ou invoqué comme le refuge de ses serviteurs. Ps. IX, 10; XXXI (XXX), 3; XLVI (XLV), 2; XC (LXXXIX), 1; XCI (XC), 2, 9; XCIV (XCIII), 22; II Reg., XXII, 3; Is., XXV, 4; Joel, IV, 16, etc. Les différents synonymes hébreux ne sont pas toujours traduits par καταφυγή, *refugium*. Les versions se servent encore des mots βοήθεια, « force », *auxilium*, « secours », Ps. LXII (LXI), 8; βοηθός, « fort », *fortitudo*, « force », Is., XXV, 4; *adjutor*, « aide », Ps. LXII (LXI), 9; LXXI (LXX), 7; τόπος ὄχυρος, *locus munitus*, « lieu fortifié », Ps. LXXI (LXX), 3; κραταίωμα, *fortitudo*, « forteresse », Ps. XXVIII, (XXVII), 8; XLIII (XLII), 2; ἀντιλήπτωρ, *susceptor*, « soutien », Ps. XVIII (XVII), 3; XLVI (XLV), 8, 12; XLVIII, (XLVII), 4; LIX (LVIII), 10, 18; XCI (XC), 2; ὑπερασπιστής, *protector*, « protecteur ». Ps. XXVIII (XXVII), 8; XXXVII (XXXVI), 39. Dans un même verset, Jérémie, XVI, 19, appelle le Seigneur *'oz, mâ'ôz, mânôs*, ἰσχύς, βοήθεια, καταφυγή, *fortitudo, robur, refugium*, « forteresse, force, refuge ». Tous ces mots expriment la même idée : en Jéhovah, le juste trouve un refuge puissant et assuré, comme celui que ménagent aux fugitifs les rochers les plus solides.

H. LESÊTRE.

2. REFUGE (VILLES DE) (*'ârê miqlât*; Septante : πόλεις τῶν φυγαδευτηρίων, φυγαδευτήρια, φυγαδεῖα; Vulgate : *urbes, præsidia, auxilia fugitivorum*), villes dans lesquelles s'exerçait le droit d'asile en faveur des homicides involontaires.

1° *La législation.* — En portant la loi contre l'homicide, Moïse avait dit au sujet du meurtrier et de sa victime : « S'il n'a pas eu cet homme en vue et que Dieu l'ait présenté à sa main, je te fixerai un lieu où il pourra se réfugier. » Exod., XXI, 13. Quand, en effet, un meurtre avait été commis, un propre parent de la victime avait le droit de poursuivre le meurtrier et de le mettre à mort. Voir GOEL, t. III, col. 262. Mais il pouvait arriver que le meurtre eût été involontaire. On avait jeté quelque chose sans intention ou laissé tomber une pierre par mégarde, le fer de la hache s'était échappé du manche et avait frappé mortellement un compagnon de travail, etc. Num., XXXV, 22, 23; Deut., XIX, 5. En pareil cas, le crime d'homicide n'existait pas, et, s'il y avait imprudence, elle n'était pas toujours gravement coupable. D'autre part, il n'eût pas été sage de laisser l'appréciation de l'acte au vengeur du sang, qui eût souvent manqué d'impartialité. Lors donc qu'un homicide accidentel

était survenu, le meurtrier se hâtait d'aller se réfugier dans une ville déterminée. Il s'arrêtait à la porte et exposait son cas aux anciens. Ceux-ci devaient lui assigner une demeure et ensuite prendre soin de le faire comparaître devant l'assemblée, qui jugeait l'affaire. Si le meurtrier était reconnu coupable, on le livrait au vengeur du sang, qui le mettait à mort. Dans le cas contraire, les anciens le ramenaient dans la ville de refuge. Là il était inviolable. Mais il restait confiné dans la ville jusqu'à la mort du grand-prêtre. S'il en sortait auparavant, le vengeur du sang avait le droit de le frapper en dehors de la ville de refuge. A la mort du grand-prêtre, le meurtrier pouvait impunément rentrer dans son pays. Cette loi était portée pour que le sang innocent ne fût pas versé et ne retombât pas sur le peuple. Le législateur tenait tant à ce que le meurtrier involontaire pût se mettre à l'abri, qu'il ordonna d'entretenir en bon état les routes conduisant aux villes de refuge, afin que l'intéressé pût y arriver plus rapidement et plus sûrement. Num., XXXV, 12-28; Deut., XIX, 1-13; Jos., XX, 2-9. La loi est répétée jusqu'à trois fois, à raison de son importance. Le séjour forcé du meurtrier dans la ville de refuge pouvait être assez long. Certains grands-prêtres ont été en fonction de 40 à 50 ans et beaucoup de 15 à 20 ans. La gêne qui résultait de cet internement était compensée par la sécurité dont jouissait le meurtrier. Elle constituait aussi un avertissement sérieux; il fallait apporter une grande prudence dans tous les rapports avec le prochain.

2° *Les villes désignées.* — Après avoir promis d'indiquer un lieu de refuge, Exod., XXI, 13, Moïse décida que six villes jouiraient du droit d'asile, trois à l'est du Jourdain et trois à l'ouest. Elles devaient être ouvertes à l'Israélite, au *gêr* ou étranger vivant au milieu des Israélites en adoptant leurs coutumes, et même à l'étranger séjournant simplement dans le pays. Après la conquête de la contrée à l'est du Jourdain, Moïse désigna trois villes de refuge : Bosor, dans le désert de la plaine, pour la tribu de Ruben; Ramoth, en Galaad, pour la tribu de Gad, et Golan ou Gaulon, en Basan, pour ceux de la tribu de Manassé. Deut., IV, 41-43. Plus tard, il rappela que trois autres villes devaient être désignées dans le pays de Chanaan et il ajouta qu'on pourrait en désigner trois de plus lorsqu'on aurait conquis la Terre Promise jusqu'à ses limites extrêmes. Deut., XIX, 2, 7-9; cf. Gen., XV, 18; Exod., XXIII, 31. Le pays de Chanaan devait, à cet effet, être divisé en trois parties, Deut., XIX, 3, comme le pays transjordanique. Sous Josué furent désignées les trois villes de Chanaan : Cédès, en Galilée, dans la montagne de Nephthali; Sichem, dans la montagne d'Éphraïm, et Cariatharbé ou Hébron, dans la montagne de Juda. Jos., XX, 2-9. On peut remarquer, à la suite des docteurs de la Gémara, *Makkoth,* fol. 9, 2, que ces trois dernières villes correspondaient, par la latitude, à celles de la rive gauche du Jourdain, Cédès à peu près à Gaulon, Sichem à Ramoth et Hébron à Bosor. Voir BOSOR, t. I, col. 1856; CARIATHARBÉ, t. II, col. 272; CÉDÈS, col. 360; GAULON, t. III, col. 116; HÉBRON, col. 554; RAMOTH, t. V, col. 960; SICHEM. En Chanaan, les villes de refuge se trouvaient dans la montagne et pouvaient être plus facilement défendues. Les six villes étaient assez distantes l'une de l'autre pour que le meurtrier n'eût pas à s'attarder en chemin, s'il voulait échapper au vengeur. Il est probable d'ailleurs qu'il ne prenait les routes principales que quand son habitation en était voisine. Pour l'ordinaire, il avait intérêt à suivre les sentiers les plus courts et les moins fréquentés. Le nombre des villes de refuge ne paraît jamais avoir été de plus de six. La Terre Promise atteignit ses limites extrêmes du temps de David et de Salomon, mais ce ne fut que d'une manière passagère, et l'on n'eut pas besoin de multiplier les asiles. — Les anciens des villes de refuge avaient la charge d'assurer la protection du réfugié, sa comparution devant l'assemblée et sa remise au vengeur du sang s'il était reconnu coupable. Les lévites furent choisis pour s'acquitter de ces soins et, dans ce but, les villes de refuge furent rangées parmi les villes lévitiques. On attribua donc Hébron aux fils d'Aaron, Sichem aux fils de Caath, Gaulon et Cédès aux fils de Gersom, Ramoth et Bosor aux fils de Mérari. Jos., XXI, 13-38; I Par., VI, 57, 67, 71, 73, 78, 80. — Dans la suite de l'histoire d'Israël, il n'est plus fait mention des villes de refuge, ce qui prouve seulement que cette institution ne donna lieu à aucun incident notable. Les rabbins prétendent que les 48 villes lévitiques jouissaient du droit d'asile. Il est vrai que dans le texte grec de Josué, XXI, 27, on appelle les villes lévitiques τὰς πόλεις τὰς ἀφωρισμένας τοῖς φονεύσασι, « les villes assignées aux meurtriers ». La Vulgate porte aussi *confugii civitates.* Mais l'hébreu a ici le mot *'îr,* « ville », au singulier, conformément aux passages analogues. Jos., XXI, 32, 36, etc. On ne peut donc s'appuyer sur les versions pour justifier l'extension du droit d'asile à toutes les villes lévitiques. Les rabbins distinguent d'ailleurs entre les villes de refuge et les autres villes lévitiques. D'après eux, les villes de refuge protégeaient le meurtrier, qu'il connût ou non le privilège de la ville, et il n'avait pas à y payer son logement; les autres villes, au contraire, ne protégeaient que celui qui croyait à leur privilège, mais elles ne l'hébergeaient pas gratuitement. Cf. *Makkoth,* II, 4; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 119.

3° *Le droit d'asile.* — Il est dit dans l'Exode, XXI, 14 : « Si un homme, de propos délibéré, tue son prochain par ruse, tu l'arracheras de mon autel pour le faire mourir. » Ce texte suppose en vigueur l'usage de chercher un refuge auprès de l'autel quand on était coupable ou seulement menacé de mort. Dieu ne veut pas que son autel protège le coupable; il n'interdit pas cependant que l'autel continue à préserver celui qui est menacé de mort sans l'avoir mérité. La législation mosaïque réprouve ainsi très nettement le droit que les autres peuples reconnaissaient aux lieux d'asile. Les coupables eux-mêmes y trouvaient un abri contre les sévérités de la justice. Chez les Israélites, ni l'autel, ni les villes de refuge ne protégeaient les coupables. Quand Adonias se vit surprendre au milieu de sa conspiration contre Salomon, il se hâta d'aller saisir les cornes de l'autel, pour se mettre sous la protection divine. Il n'était pas meurtrier, mais coupable d'un crime qui méritait la mort. Salomon lui fit grâce, mais par pure clémence. III Reg., I, 50-53. Il en alla autrement pour Joab, le meurtrier d'Asaël et d'Abner. II Reg., II, 23; III, 27. Il eut beau se réfugier dans le sanctuaire, auprès de l'autel; Salomon ne l'en fit pas moins mettre à mort. III Reg., II, 28-34. — Chez les Grecs et les Romains, le droit d'asile appartenait aux autels, aux temples et à leur enceinte sacrée. Cf. Hérodote, II, 113; Euripide, *Hecub.,* 149; Pausanias, II, 5, 6; Dion Cassius, XLVII, 19; Strabon, V, 230; XIV, 641; XV, 750; Tite Live, I, 8, 35, 51; Tacite, *Annal.,* III, 60, 63; Florus, II, 12, parfois même à des villes et à leur territoire. Cf. Polybe, VI, 14, 8; etc. Le temple d'Apollon et de Diane, à Daphné, possédait le droit d'asile, et c'est là que se réfugia le grand-prêtre Onias III, quand il voulut dénoncer le vol sacrilège de Ménélas. II Mach., IV, 33. Voir DAPHNÉ, t. II, col. 1292. — Osiander, *De asylis Hebræorum,* Tubingue, 1672, dans Ugolini, *Thesaurus,* t. XXVI; Ries, *De præsidiariis Levitarum urbibus,* Vitebsk, 1715.

H. LESÊTRE.

RÉGÉNÉRATION (grec : παλιγγενεσία, ἀνακαινώσις; Vulgate : *regeneratio, renovatio*), don d'une vie nouvelle et surnaturelle faite à l'âme chrétienne par Jésus-Christ. — Ce don a été annoncé et expliqué par le Sau-

veur à Nicodème. « Nul, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le royaume de Dieu. Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Il faut que vous naissiez de nouveau. » Joa., III, 5-7. Cette naissance nouvelle n'est pas une naissance corporelle, comme l'imagine le docteur d'Israël; elle s'opère par l'eau du baptême et l'Esprit qui produit dans l'âme la vie surnaturelle. De cette manière, les hommes sont « régénérés d'un germe non corruptible, mais incorruptible, par la parole de Dieu vivante et éternelle. » I Pet., I, 23. Dieu « nous a sauvés par le bain de la régénération, en nous renouvelant par le Saint-Esprit qu'il a répandu sur nous largement par Jésus-Christ. » Tit., III, 5, 6. Le Sauveur, par sa mort, a réconcilié ensemble Juifs et Gentils, « afin de fondre en lui-même les deux dans un seul homme nouveau. » Eph., II, 15. Il n'importe donc nullement d'avoir été circoncis ou non; « ce qui est tout, c'est d'être une nouvelle créature. » Gal., VI, 15. « Quiconque est en Jésus-Christ, est une nouvelle créature; les choses anciennes sont passées, tout est devenu nouveau. » II Cor., V, 17. Être en Jésus-Christ, c'est ne plus vivre selon la nature, mais par l'effet de la grâce surnaturelle qui unit à Dieu et fait vivre de la vie divine. II Pet., I, 4. Le chrétien devient par là un homme nouveau, au lieu d'être comme auparavant ce vieil homme qui vivait de l'ancienne vie purement humaine. Saint Paul exhorte à se dépouiller du vieil homme, corrompu par les convoitises trompeuses, et à revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables. Eph., IV, 22-24. Le vrai chrétien a « dépouillé le vieil homme avec ses œuvres et revêtu l'homme nouveau qui, se renouvelant sans cesse à l'image de celui qui l'a créé, atteint la science parfaite. » Col., III, 9, 10. « Alors même que notre homme extérieur dépérit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour. » II Cor., IV, 16. Désormais, dit-il aux Romains, VII, 6, « nous servons Dieu dans un esprit nouveau, et non selon une lettre surannée. » Il ajoute : « Purifiez-vous du vieux levain, afin que vous soyez une pâte nouvelle. » I Cor., V, 7. Cette régénération doit donc être reçue de Dieu, conservée avec soin, renouvelée sans cesse. Sans elle comme l'a dit Notre-Seigneur, on ne peut entrer dans le royaume de Dieu, on est exclu de l'Église et ensuite du ciel. — Sur le sens dans lequel il faut entendre l'impossibilité de la rénovation à la suite de la rechute grave. Heb., VI, 6. Voir PÉNITENCE, col. 43. — Dans saint Matthieu, XIX, 28, la régénération est prise dans le sens de résurrection. — La résurrection corporelle est l'image de la résurrection spirituelle; Jésus-Christ est venu pour rendre la vie aux âmes, comme il la rendra aux corps à la fin des temps. Il est né « pour la chute et la résurrection d'un grand nombre en Israël. » Luc., II, 34. Le baptême était considéré comme une sorte de sépulture dont on sortait par la résurrection spirituelle. « Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle. » Rom., VI, 4. Cf. Col., II, 12, 13. « Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut. » Col., III, 1. Dieu, « selon sa grande miséricorde, nous a régénérés par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts pour une vivante espérance. » I Pet., I, 3; cf. III, 21. La mort de Jésus-Christ est donc la cause de notre réconciliation avec Dieu, et sa résurrection, celle de notre régénération. C'est pourquoi l'Apôtre écrit que Notre-Seigneur a été « livré pour nos offenses, et est ressuscité pour notre justification. » Rom., IV, 25. — Saint Paul recommande à son disciple de ressusciter, ἀναζωπυρεῖν, de « rallumer » en lui la grâce de l'ordination. II Tim., I, 6. Voir BAPTÊME, t. I, col. 1433.

H. LESÊTRE.

REGINA, sœur de Galaad, de la tribu de Manassé, que la Vulgate a ainsi appelée parce qu'elle a traduit son nom hébreu, *ham-Môlékét* (Septante : Μαλεχέθ), mère d'Ishod (t. III, col. 989; Vulgate : *Virum decorum*), d'Abiézer 1 (t. I, col. 47) et de Mohola (t. IV, col. 1188). II Par., VII, 18. Gédéon fut un de ses descendants. On ignore pourquoi son nom a été conservé dans la généalogie de sa tribu, par exception à l'usage général. D'après une tradition juive, rapportée par Kimchi dans son commentaire sur ce passage, elle aurait régné sur une partie du territoire de Galaad, mais cette tradition tire probablement son origine de l'étymologie de son nom.

RÈGLE (hébreu : *qâv*; grec : κανών; Vulgate : *regula*), ligne de conduite à suivre pour arriver à un but. Le mot hébreu *qâv* désigne tout d'abord la corde tendue à l'aide de laquelle on mesure; en grec, κανών est le roseau ou la barre de bois dont on se sert pour tirer une ligne droite; le latin *regula* et le français « règle » ont ordinairement le même sens. Ainsi la Vulgate appelle *regula aurea*, « règle d'or », la barre d'or nommée en hébreu *lešôn zâhâb*, γλῶσσα χρυσῆ, « langue d'or ». Jos., VII, 21. Les mots qui désignent l'objet, corde ou barre de bois, au moyen duquel on peut tracer une ligne droite, ont été ensuite employés pour désigner l'ensemble des prescriptions, techniques ou morales, dont il faut tenir compte si l'on veut atteindre directement un but déterminé. — Isaie, XXVIII, 10, met en scène les prêtres et les faux prophètes de Jérusalem qui, pris de vin, le tournent lui-même en ridicule et répètent en balbutiant : *ṣav laṣav, ṣav laṣâv, qav lâqâv, qav lâqâv*, « ordre sur ordre, ordre sur ordre, règle sur règle, règle sur règle », faisant ainsi allusion aux conseils d'Isaïe. Les versions, Septante : ἐλπιδὰ ἐπ' ἐλπίδι, « espérance sur espérance », Vulgate : *expecta reexpecta*, « attends, attends encore », ont rattaché *qâv* au verbe *qivvâh*, « attendre, espérer ». Dans la suite du même oracle, le Seigneur dit qu'il prendra le droit pour règle, *qâv*, Septante : εἰς ἐλπίδα, « pour espérance », Vulgate : *in pondere*, « pour poids ». Is., XXVIII, 17. — Saint Paul appelle κανών, *regula*, « règle », le champ d'action qui a été assigné par Dieu à son apostolat et qu'il ne veut pas dépasser. II Cor., X, 13, 15, 16. Après avoir rappelé que la circoncision et l'incirconcision ne sont rien par elles-mêmes et que l'essentiel est d'avoir part à la régénération en Jésus-Christ, il souhaite paix et miséricorde « à ceux qui suivront cette règle ». Gal., VI, 16. Il dit aux Philippiens, III, 16 : « Marchons comme nous l'avons déjà fait jusqu'ici, » ce que la Vulgate traduit : « Tenons-nous en à la même règle. »

H. LESÊTRE.

REGMA (hébreu : *Ra'emâh*; Septante : Ῥεγμά; dans Ézéchiel : Ῥαμά), fils de Chus et père de Saba et de Dadan. Gen., X, 7; I Par., I, 9. C'est un nom ethnique. Ézéchiel, XXVII, 22, parle de la tribu qui portait ce nom comme d'une tribu qui faisait le commerce avec les Syriens. Les Septante, en transcrivant le nom hébreu par Ῥεγμά, semblent avoir pensé que ce peuple habitait la ville de la rive orientale du golfe Persique appelée de ce nom. Ptolémée, VI, 7, 14. Cette identification très ancienne est généralement adoptée. « Regma (de Ptolémée) est rapprochée avec raison du *Ra'emah* biblique, » dit Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, 1890, t. II, p. 252; cf. p. 325, où il place Regma à *Ras Mesandum*. Voir aussi D. H. Muller, *Der Status constructus im Himjarischen*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXX, 1876, p. 122. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1297.

RÉGOM (hébreu : *Régém*; Septante : Ῥαγέμ), fils aîné de Jahaddaï, de la tribu de Juda, descendant de

Caleb par Épha, I Par., II, 17. Voir JAHADDAÏ, t. III, col. 1105. — Pour un autre personnage dont le premier élément du nom est aussi en hébreu *Régém*, voir ROGOMMÉLECH.

1. REHOBOTH-'IR (hébreu : רְחֹבֹת עִיר; Septante : Ῥοωβὼθ πόλιν), une des villes qui constituèrent, à l'origine, le royaume d'Assur. La Vulgate traduit : *Niniven et plateas civitatis.* Gen., X, 11. Les commentateurs de nos jours considèrent généralement *Rehobot-'Ir* comme une ville distincte et proprement dite, tout en faisant observer que son nom signifie : « faubourg » ou « banlieue », d'une façon certaine. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. I, p. 360; J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie,* Paris, 1863, t. I, p. 136; Calmet, *Commentaire littéral, La Genèse,* Paris, 1734, t. I, p. 105; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 260. En général on la rattache à Ninive. Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 2e édit., 1883, p. 100. — Quant au site de *Rehobot-Ir,* il est inconnu. On a tour à tour proposé : Oroba, sur le Tigre; Birta ou Virta, vers l'embouchure du Lycus; Rahabath Melci = « la Rahabath du Roi » citée Gen., XXXVI, 37, et ainsi nommée parce qu'elle donna un roi à l'Idumée; Rahabath, au-dessous de Circésium et de l'embouchure du Chaboras dans l'Euphrate. Depuis les découvertes assyriennes quelques assyriologues, en s'appuyant sur l'expression *ina rêbit Ninâ*, de l'inscription du prisme d'Asarhaddon, lig. 54 (cf. l'inscription du cylindre de Sargon, lig. 44), ont voulu placer *Rehobot-'Ir* au nord-nord-est de Ninive, dans l'angle formé par le Chôser et le mur oriental de Ninive, en dehors de ce mur et du côté de cette porte de l'Est par laquelle les monarques assyriens aimaient à rentrer dans leur capitale, en triomphateurs. Au delà de cette porte s'élevèrent successivement l'antique ville de Magganubba ainsi que la ville de Sargon : Dûr-Sarrukîn, aujourd'hui *Khorsâbâd.* Herzog, *Real-Encyclopädie,* 2e édit., Leipzig, 1882, t. X, p. 584; Fr. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients,* 2e édit., Erste Hälfte, Munich, 1904, p. 107; Frd. Delitzsch, *loc. cit.* D'autres ont voulu retrouver *Rehobot-'Ir* sur le terrain même de Mossoul, A. Billerbeck et A. Jeremias, *Der Untergang Nineveh's und die Weissagungschrift des Nahum von Elkosch,* dans les *Beiträge zur Assyriologie,* t. III, Leipzig, 1898, p. 100; Id., *Das alte Testament im Lichte des Alten Orients,* 2e édit., Leipzig, 1906, p. 273, ou encore dans les ruines de Rahaba, sur la rive droite du Tigre, à 40 milles de Ninive et à 20 milles de Kalah-Chergat. H. Rassam, *Biblical nationalities Past and Present,* dans *Transactions of The Society of Biblical Archæology,* 1885, t. VIII, p. 365. Toutes ces opinions sont conjecturales. Remarquons enfin que la traduction de saint Jérôme peut être soutenue. En effet, l'assyrien *rêbitu,* de la racine רחב, qui signifie « faubourg, banlieue », et aussi « grande rue, place, et marché », présente une exacte parité de signification avec l'hébreu *rehôb, rehôbôt.* Les données de l'assyriologie ne prouvent pas, en effet, que *Rehobot-'Ir* fût une ville distincte. Le m. assyrien est, en fait, toujours suivi d'un nom propre, soit de ville, soit de personne. Sans exclure les constructions qui pouvaient s'élever dans ce genre de faubourg, on doit y comprendre les terrains de culture qui, tout en étant situés en dehors des murs de la ville close, dépendaient néanmoins du centre urbain. L'étendue même de cette banlieue pouvait permettre le déploiement d'une armée en bataille; c'est ainsi que Sargon vainquit Humbanigaš, roi d'Élam, *i-na ri-bit Dûr-ilu ki.* C. H. W. Johns, *An Assyrian Doomsday Book,* Leipzig, 1901, p. 50. Il n'est donc pas impossible que *Rehôbôt-'Ir* désigne la banlieue de Ninive. Frd. Delitzsch, dans *Calwer Bibellexicon,* 1885, p. 748-749. Y. LE GAC.

2. REHOBOTH (PUITS DE) (hébreu : *Rehobôt;* Septante : εὐρυχωρία; Vulgate : *Latitudo,* Gen., XXVI, 22), nom donné par Isaac à un puits creusé par ses serviteurs près de la ville philistine de Gérare. — La raison étymologique du mot *Rehobôt,* « amples espaces », se trouve ici dans l'histoire du creusement du puits auquel le mot fut appliqué. Isaac demeurant à Gérare était devenu très riche. Ce fait excita la jalousie des Philistins. Pour s'y soustraire Isaac dut quitter la ville, et vint établir son campement dans la vallée de Gérare. Les serviteurs d'Isaac y creusèrent deux puits qui devinrent l'occasion de querelles avec les bergers du pays. Isaac alors nomma le premier puits *'Éseq,* « querelle », voir t. III, col. 1950, et le second *Sitnâh,* « inimitiés ». Voir t. III, col. 877. S'étant avancé plus loin, Isaac creusa un autre puits, pour lequel il n'y eut plus de querelle, et il le nomma *Rehobôt,* « car maintenant, dit-il, Jéhovah nous a mis au large, et nous prospérerons dans le pays. » Gen., XXVI, 12-22.

Il y a des savants qui croient reconnaître Rehoboth dans le *Rubûti* ou *Rubûte* des Tablettes de Tell Amarna. Cf. *Expository Times,* 1900, p. 239, 377. Cette identification n'est pas improbable, quoiqu'elle ne soit pas unanimement admise. Ainsi Sayce, *Early Israel,* p. 289; Petrie, *Syria and Egypt from the Tell el-Amarna Letters,* p. 180, préfèrent identifier le *Rubûti* des Tablettes avec *Rabbath* de Jos., XV, 60; tandis que Fr. Hommel, *Die altisraelitische Ueberlieferung,* in-12, Munich, 1897, p. 234, y voit indiquée Kiriatharba ou Hébron, qu'il suppose avoir été alors appelé *Roba'ôt,* « les quatre quartiers ». On place plus généralement aujourd'hui le puits de *Rehoboth* à huit heures au sud-ouest de Bersabée, dans l'*ouadi Ruheibéh,* au nord-est de l'*ouadi es-Sa'di.* Le nom de cet ouadi rappelle Rehoboth; il y a là, dans l'ouadi même, un puits de douze pieds de diamètre, actuellement obstrué, et sur les pentes latérales il y a d'autres puits, des citernes et des réservoirs. « Un peu au delà de cet endroit, l'ouadi s'élargit et reçoit le nom de *Bahr bela mi,* « la mer sans eau », et sur la gauche, dit Palmer, débouche une petite vallée, appelée *Sutnet er Ruheibéh,* dénomination dans laquelle sont conservés les deux noms de Sitnah et de Rehoboth de la Bible. » Palmer, *Desert of the Exodus,* 2 in-8°, Cambridge, 1871, t. II, p. 385; cf. p. 290, *Map of the Négeb.* Avant Palmer, J. Rowlands, dans G. Williams, *The holy city of Jerusalem,* 2 in-8, Londres, 1849, t. I, p. 465, avait déjà signalé le puits de Ruheibéh. « A un quart d'heure à peu près au delà de Sebâta, dit-il, nous arrivâmes à des ruines qui doivent être celles d'une ville très bien bâtie, appelée aujourd'hui *Rohêbéh;* c'est là, je n'ai pas à ce sujet le moindre doute, cette ancienne Rohoboth où Isaac creusa un puits. Gen., XXVI, 18, 22. Cette ville est située, comme Rohoboth, dans le pays de Gérare. Hors des murs de la ville, il y a un puits d'eau vive et bonne, appelé *Bir Rohêbéh.* C'est là très probablement le site, sinon le puits même creusé par Isaac. » A. MOLINI.

REHUM (hébreu : *Rehûm;* Septante : Ῥεούμ), nom, dans le texte hébreu, de cinq personnes, dont trois sont ainsi exactement appelées dans la Vulgate et dont les deux autres sont nommées en latin *Reum* (*Beelteem*) I Esd., IV, 8-17, et *Rheum,* II Esd., XII, 3.

1. REHUM, un « des fils de la province » qui revinrent en Palestine de la captivité de Babylone avec Zorobabel. I Esd., II, 2. Dans le passage parallèle de Néhémie, VII, 7, il est appelé Nahum. Voir NAHUM 1, t. IV, col. 1462.

2. REHUM, lévite, fils de Benni, qui travailla du temps de Néhémie à la reconstruction des murs de Jérusalem. II Esd., III, 17.

3. REHUM, un des chefs du peuple qui, du temps de Néhémie, signèrent l'alliance avec Jéhovah. II Esd., X, 25.

RÉI (hébreu : *Rê'î*; Septante : Ῥησί), un des partisans de Salomon avec Sadoc, Banaï, Nathan et les gardes de David, quand Adonias tenta de lui ravir le trône. III Reg., I, 8. Son nom ne se lit pas ailleurs. Il paraît suspect aux critiques. D'après les *Quæst. hebr. in III Reg.*. I, 8, t. XXIII, col, 1363, *Rhei* (pour Rei), *ipse est Hiram Zairites sacerdos, id est, magister David.* Les exégètes modernes ont fait les hypothèses les plus diverses sur ce personnage, mais sans fondement.

RÉIA (hébreu : *Re'âyâh;* Septante : Ῥηχά), fils de Micha, de la tribu de Ruben, père de Baal. I Par., V, 5. Voir RAÏA, col. 937.

1. REINE, nom de femme dans la Vulgate. Voir REGINA, col. 1022.

2. REINE (Septante : βασίλισσα; Vulgate : *regina*), titre donné à la femme d'un roi et à celle qui règne sur une nation. — I. NOM. — En hébreu, il y a plusieurs mots pour exprimer ce titre. — 1° *Malkâh* se dit d'une reine régnante, comme la reine de Saba, I (III) Reg., X, 1, 4, 10, 13; II Par., IX, 1, et d'une épouse royale, Esther, I, 9, II, 22, etc., IV Reg., X, 13, etc.; mais sans impliquer dans ce second cas la dignité qui est attachée à ce titre dans les monarchies d'Europe. C'est le féminin de *mélék,* « roi ». — 2° *Gebîrâh* est employée dans le même sens et signifie « puissante ». I (III) Reg., XI, 19; II (IV) Reg., X, 13; Jer., XIII, 18; XXIX, 2. Maacha, grand-mère d'Asa, est appelée *gebîrâh*. II Par., XV, 16. Ce titre est donné aussi à Jézabel, femme d'Achab, II (IV) Reg., X, 13, qui eut beaucoup d'ascendant sur son mari. — 3° *Sêgal* désigne la femme du roi dans le Psaume XLV (XLIV), 10; dans Daniel, V, 2, 3, 23, et dans Néhémie, II, 6. — 4° *Sârâh,* proprement « princesse ». Ce mot est pris dans le sens de reine. Is., XLIX, 23, d'une manière générale, et I (III) Reg., XI, 3, il est appliqué, par opposition à concubines, aux femmes de Salomon. Cf. Lam., I, 1. — 5° Athalie, qui avait usurpé le trône de Juda, est appelée מֹלֶכֶת, *môlékéṭ*. II (IV) Reg., XI, 3; II Par., XXII, 12. — 6° Le nom grec de βασίλισσα se lit quatre fois dans le Nouveau Testament. Matth., XII, 42; Luc., XI, 27 (parlant de la reine de Saba); Act., VIII, 27 (de Candace); Apoc., XVIII, 7 (de Rome au figuré). — 7° Les femmes de second rang du roi sont appelées *pilgâšîm* et distinguées expressément des *melakôt*. Cant., VI, 8.

II. HISTOIRE. — Nous savons peu de choses de l'histoire des reines. Sous le premier roi, Saül, elles semblent avoir continué à mener la vie simple des femmes israélites. Nous connaissons le nom d'Achinoam, la mère de Jonathas, I Reg., XIV, 50, et de la concubine de Saül, Respha, célébrée pour son dévouement maternel. II Reg., III, 7; XXI, 8-11. — David multiplia le nombre de ses femmes et le nom de plusieurs d'entre elles nous a été conservé. II Reg., III, 2-5; V, 13-16; XI, 3. Voir ABIGAÏL 1, t. I, col. 47; BETHSABÉE, col. 1712. — Salomon épousa la fille d'un pharaon d'Égypte et augmenta successivement sans mesure le harem royal. III Reg., III, 1; XI, 1-3; Cant., VI, 8. Plusieurs de ces mariages étaient contraires à la loi et les femmes étrangères de Salomon le portèrent à l'idolâtrie. III Reg., XI, 2-4. Ce fut le crime dont se rendirent coupables les autres reines sur lesquelles les auteurs sacrés nous ont donné quelques détails dans la suite de l'histoire des rois, Maacha, grand'mère d'Asa, III Reg., XV, 13; voir MAACHA, t. IV, col. 465, en Juda; Jézabel, femme d'Achab, t. III, col. 1535, en Israël, et, en Juda, sa fille Athalie, t. I, col. 1207. — En dehors des reines dont il vient d'être parlé, on ne connaît que le nom de quelques autres dont les fils montèrent sur le trône de Juda et qui sont mentionnées pour cette raison. Voir FEMMES *mentionnées dans l'Écriture,* t. III, col. 2194-2199. Le nom de deux reines perses, Vasthi et Esther, nous est connu par le livre qui porte le nom de cette dernière. Voir ESTHER, t. II, col. 1973, et fig. 606, une reine perse; VASTHI. — Sur la cour des reines israélites, leur costume, etc., nous ne sommes pas renseignés. On peut conclure seulement de Jérémie, XIII, 18, que la reine portait, comme le roi, le diadème. — Voir une reine assyrienne, la femme d'Assurbanipal, t. IV, fig. 97, col. 289.

F. VIGOUROUX.

REINE DU CIEL, hébreu : *meléḳét haš-šâmaïm;* Septante : ἡ βασίλισσα τοῦ οὐρανοῦ; dans Jer., VII, 18, ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ; Vulgate : *regina cæli*), déesse, d'après l'opinion la plus commune, adorée par les Juifs infidèles. Selon divers commentateurs et selon les Septante eux-mêmes, dans leur traduction de Jer., VII, 18, ce n'est pas de la reine du ciel, mais de la milice céleste qu'il s'agit, c'est-à-dire des astres en général, en lisant מְלֶאכֶת, comme le portent quelques manuscrits, au lieu de מַלְכַּת. Le culte qu'on rendait à cet objet d'idolâtrie consistait à lui offrir des gâteaux appelés *kavvanîm* et préparés par des femmes. Les enfants ramassaient le combustible pour les faire cuire, les pères allumaient le feu; c'étaient les femmes qui pétrissaient la pâte. On les offrait dans les villes de Juda et dans les rues de Jérusalem avant Jérémie et du temps de ce prophète, et l'on attribuait à ces offrandes l'abondance des récoltes et la prospérité du peuple. C'étaient surtout les femmes qui accomplissaient ces rites, mais avec la complicité de leurs maris. Le prophète prédit à ses compatriotes les maux qui seront le châtiment de leur idolâtrie. Jer., VII, 17-20; XLIV, 15-30.



225. — Astarthé. Pierre précieuse antique trouvée à Damas. D'après Wilson, *Lands of the Bible,* t. II, p. 769.

Il n'est pas impossible que les femmes juives rendissent un culte à toute la milice céleste, qu'Astarthé, déese lunaire (voir t. I, col. 1185), groupait autour d'elle (fig. 225), mais on a cru beaucoup plus généralement, avec saint Jérôme, qu'il s'agissait d'une déesse spéciale, de la lune, quoique le saint docteur ne se prononce pas expressément. *Reginæ cæli,* dit-il, *In Is.*, VII, 17, t. XXIV, col. 732, *quam lunam debemus recipere; vel certe militiæ cæli, ut omnes stellas intelligamus.* Il est assez probable que l'objet de l'adoration des femmes juives était, sinon la lune, la planète Vénus, que les Assyriens identifiaient avec la déesse Istar (fig. 226), appelée dans les documents cunéiformes *bilit sam-i-i*,

« la dame du ciel », comme elle est aussi appelée *bilit mâtâti*, « la dame des terres ». H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell-el-Amarna*, lettre xx, lig. 17-19, *Keilinschr. Bibl.*, t. v, 1896, p. 48. Les cultes assyro-babyloniens trouvaient de nombreux adeptes sur la rive orientale de la Méditerranée à l'époque de Jérémie. Si le culte de la reine du ciel était véritablement d'origine babylonienne, il faut entendre par là, Istar et la pla-



226. — La déesse Istar.

nète Vénus, car sur les bords de l'Euphrate, la lune était adorée comme le dieu Sin et non comme une déesse, et c'est surtout en Occident que la lune était honorée comme reine du ciel. *Siderum regina bicornis, audi, Luna, puellas*, dit Horace, *Carm. sæculare*, 35-36. Isaac d'Antioche, *Opera*, édit. Bickell, t. I, p. 246, dit expressément que la reine du ciel dont parle Jérémie est *Kaukabto*, c'est-à-dire la planète Vénus.

Quant à l'abondance et aux bienfaits que lui attribuaient les femmes juives, Jer., XLIV, 27. Philastre, *Hær.*, 15, t. XII, col. 1126, écrit : *Alia est hæresis in Judæis, quæ Reginam quam et Fortunam Cæli nuncupant, quam et Cælestem vocant in Africa, eique sacrificio offerre non dubitabant.* Philastre explique ainsi les paroles de Jérémie, XLIV, 27. Voir les notes sur ce passage *loc. cit.*, dans Migne. — Voir Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud and the Midrashic Literature*, 2 in-4°, Londres, 1903, t. I, p. 619 *a*; W. H. Roscher, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, au mot *Astarte*, t. I, Leipzig, 1884-1890, col. 649; P. Scholz, *Götzendienst bei den alten Hebräern*, in-8°, Ratisbonne, 1877, p. 300-301. F. VIGOUROUX.

REINECCIUS Christian, hébraïsant allemand, né le 22 janvier 1668 à Grossmühlingen, en Saxe, mort à Weissenfels le 18 octobre 1752. Fils d'un ministre protestant, il étudia à Rostock et à Leipzig. Depuis 1700 jusqu'à 1721, il enseigna à Leipzig les langues orientales et la philosophie. Il devint alors recteur du gymnase de Weissenfels. Parmi ses ouvrages, on remarque : — 1° ses *publications lexicologiques : Janua hebraica linguæ Veteris Testamenti una cum Lexico hebræo-chaldaico*, in-8°, Leipzig, 1704 (cet ouvrage, qui donne la traduction et l'analyse des mots héreux selon l'ordre de la Bible, a servi à étudier la langue sacrée à une multitude de jeunes hébraïsants et a eu huit éditions de 1704 à 1778); — *Lexicon hebræo-chaldaicum*, 1731; 1741; 1788; nouvelle édition éditée par J. Fr. Redkopf, in-8°, Hanovre, 1828; — *Index memorialis, quo voces hebraicæ et chaldaicæ Veteris Testamenti continentur*, in-8°, Leipzig, 1725; 1730; 1735; 1755; — *Syllabus memorialis vocum græcarum Novi Testamenti*, in-8°, Leipzig, 1725, 1734; 1758.

2° *Publication des textes bibliques. — A) Texte hébreu. — Biblia hebraica ad optimorum codicum et editionum fidem expressa, adjectis notis masorethicis necnon versuum et capitum distinctionibus*, in-8°, Leipzig, 1725 (cette édition contient le texte de la Polyglotte d'Anvers, avec des sommaires nouveaux en tête des chapitres); 2e édit. in-8°, 1739 (reproduction de la précédente); 3e édit., in-4°, aussi de 1739, où les livres sont imprimés à la façon des langues occidentales, c'est-à-dire de gauche à droite; 4e édit., publiée par Pohl en 1756, après la mort de Reineccius; 5e édit., notablement améliorée, publiée en 1793 par J. Chr. Docderlein et J. H. Meisner; cf. E. Fr. K. Rosenmüller, *Handbuch fur die Literatur der biblischen Kritik und Exegese*, in-8°, Gœttingue, 1797-1800, t. I, p. 236-238.

B) Texte grec. — Testamentum græcum ex versione Septuaginta interpretem, una cum libris apocryphis, secundum exemplar Vaticanun, in-4°, Leipzig, 1730; plusieurs éditions.

C) Polyglottes. — Biblia sacra quadrilinguia Veteris Testamenti hebraici cum versionibus e regione positis, utpote versione græca Septuaginta interpretum ex codice manuscripto Alexandrino, item versione latina Sebastiani Schmidii noviter revisa, et textui hebræo curatius accommodata et germanica B. Lutheri, adjectis notis masorethicis et græcæ versionis lectionibus codicis Vaticani, notisque philologicis et exegeticis, 2 in-f°, Leipzig, 1750-1751; *Biblia sacra quadrilinguia, Novi Testamenti græci, cum versionibus syriaca, græca vulgari, latina et germanica universa, ad optimas quasque editiones recognita, adjectis variantibus lectionibus*, in-f°, Leipzig, 1747.

D) Concordances. — Die deutsche hebräische und griechische Concordanzbibel, 2 in-8°, 1718, nouvelle édition de la concordance de Fried. Lanckisch, parue pour la première fois en 1677; *Concordia germanico-latina*, 2e édit., 1735. — Reineccius publia aussi environ cent cinquante programmes ou dissertations, parmi lesquels nous mentionnerons seulement : *De scholis Hebræorum*, in-4°, Leipzig, 1722; *Carmina sibyllina, prout hodie exstant, conficta esse a christiano et nociva fuisse Ecclesiæ*, 1740.

F. VIGOUROUX.

REINKE Laurent, exégète catholique d'Allemagne, né à Langförden, dans le duché d'Oldenbourg, le 6 février 1797, mort à Münster en Westphalie, le 4 juin 1879. Après avoir fait ses études théologiques à la Faculté de Münster, il passa cinq ans à l'Université de Bonn, où il étudia les langues orientales sous la direction de Freytag. Il fut ordonné prêtre le 1er juin 1822. En 1827, il devint répétiteur pour l'exégèse de l'Ancien Testament à l'Académie de Münster. Il fut nommé professeur extraordinaire, en 1831; puis professeur ordinaire, en 1837, toujours pour l'exégèse de l'Ancien Testament. A cette fonction il unit, entre les années 1831 et 1852, celle de professeur au séminaire episcopal de la même ville. — Avant l'âge de cinquante ans, il ne publia que deux dissertations, intitulées : *Exegesis critica in Is., LII, 13-LIII, 12, seu de Messia expiatore*

passuro et morituro commentatio, in-8°, Münster, 1836, et *Exegesis critica in Is., II, 2-4, seu de gentium conversione in Veteri Testamento prædicta ejusque effectibus,* in-8°, Münster, 1838. Mais ensuite, de 1848 à 1874, il fit paraître presque chaque année quelque savant volume. Voici la liste de ses œuvres principales : *Die Weissagung von der Jungfrau und von Immanuel* (Is., VII, 14-16), in-8°, Münster, 1848; *Die Weissagung Jacobs über das zukünftige Loos des Stammes Juda und dessen grossen Nachkommen Schilo* (Gen., XLIX, 8-12), in-8°, Münster, 1849; entre les années 1851 et 1872, la série intitulée *Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments,* qui traite de quarante-sept sujets distincts, 8 in-8°, dont les sept premiers ont été publiés à Münster, le huitième à Giessen; *Der Prophet Malachi, Einleitung, Grundtext und Übersetzung, mit einem vollständigen philosophisch-kritischen und historischen Commentar,* in-8°, Giessen, 1856; *Die messianischen Psalmen,* 2 in-8°, Giessen, 1857-1858; *Die messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten des Alten Testaments, Einleitung, Grundtexte,* etc., 4 in-8°, Giessen, 1859-1862 ; *Zur Kritik der älteren Versionen des Propheten Nahum,* in-8°, Münster, 1867; *Der Prophet Haggai,* in-8°, Münster, 1868; *Der Prophet Zephania,* in-8°, Münster, 1868; *Der Prophet Habakuk,* in-8°, Brixen, 1870; *Der Prophet Micha,* in-8°. Giessen, 1874. — La connaissance très étendue que Reinke avait acquise des langues de l'Orient lui permit d'établir avec une érudition et une vigueur remarquables, le sens traditionnel des livres qu'il commente. — Voir E. Rassmann, *Nachrichten von dem Leben und den Schriften münsterländischer Schriftsteller,* in-8°, Münster, 1866, p. 267-271, et *Neue Folge,* 1881, p. 169-170; *Literarischer Handweiser* de Münster, 1879, col. 241-243; Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ,* in-8°, Inspruck, 1895, t. III, col. 1276-1278.

L. Fillion.

REINS (hébreu : *kelâyôt, tuḥôt;* Septante : νεφροί; Vulgate : *renes*), organe de secrétion, composé de deux glandes disposées de chaque côté de la colonne vertébrale, à la hauteur des hanches. Les reins constituent une sorte de filtre qui laisse passer les substances à éliminer, telles que l'urée et ses composés. Ils sont maintenus en place par une membrane et enveloppés d'une grande quantité de graisse. La signification radicale du mot *kelâyôt,* en assyrien *kalîtu,* est inconnue. Quant au mot *tuḥôt,* Job, XXXVIII, 36; Ps. LI (L), 8, il vient du verbe *ṭûaḥ,* « recouvrir », et a été donné aux reins, par les auteurs juifs, parce que les reins sont recouverts de graisse. Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 547. Buhl, Gesenius' *Handwörterbuch,* p. 296, conteste la légitimité de cette étymologie. Dans le passage de Job : « Qui a mis la sagesse dans les reins de l'homme? » les Septante traduisent : « Qui a donné aux femmes la science des tissus? » le verbe *ṭûaḥ* voulant dire aussi « filer, tisser ». La Vulgate traduit : « Qui a mis la sagesse dans les entrailles de l'homme ? » Rosenmüller, *Iobus,* Leipzig, 1806, t. II, p. 907, 908, d'après l'arabe : Qui a donné la sagesse aux « traits vagues » et sans loi apparente de la foudre ou de la pluie? Pour d'autres, les *tuḥôt* sont les nuées qui « recouvrent » l'atmosphère. Fr. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 269, et *Das Buch Iob,* Leipzig, 1876, p. 503, garde le sens de « reins », qui paraît le plus probable. Au Psaume LI (L), 8, l'hébreu doit se traduire : « Tu aimes que la vérité soit *bat-tuḥôt,* dans les reins, » c'est-à-dire au fond du cœur. Les versions rendent ici le mot par τά ἄδηλα, *incerta,* les choses obscures, « recouvertes ». — Les reins, comme les autres organes intérieurs du corps humain, cœur, entrailles, etc., se prêtent à différentes acceptions chez les écrivains sacrés.

1° *Reins proprement dits.* — Les reins des animaux offerts comme victimes doivent être brûlés sur l'autel des holocaustes, avec la graisse qui les entoure, dans les sacrifices pour la consécration des prêtres, Exod., XXIX, 13, 22; Lev., VIII, 16, 25, dans les sacrifices pacifiques, Lev., III, 4, 10, 15, dans les sacrifices pour le péché. Lev., IV, 9; VII, 4. La graisse était considérée, dans les animaux, comme la partie la plus délicate et la plus précieuse; à ce titre, elle était réservée à Jéhovah quand on offrait quelque sacrifice. Voir Graisse, t. III, col. 293. Comme les reins sont entourés d'une graisse abondante, il était naturel qu'on ne les en séparât pas dans les sacrifices. — Cette richesse des reins en graisse a suggéré une locution poétique qui se trouve dans le cantique de Moïse, Deut., XXXII, 14 ; pour rappeler que Dieu a donné à son peuple des champs fertiles en excellent froment, l'auteur sacré parle de « la graisse des reins du froment. » — Les reins de l'homme sont mentionnés Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 13. — Les Hébreux, comme d'ailleurs les anciens en général, n'avaient qu'une vague idée de l'anatomie intérieure du corps humain. Ils ne la connaissaient approximativement que par comparaison avec celle des animaux qu'ils mettaient en pièces pour leur alimentation ou dans leurs sacrifices. Ils ne pouvaient pas se rendre compte de la fonction des reins ; ils les regardaient seulement comme un organe intérieur, analogue aux autres, mystérieusement formé par Dieu, et concourant d'une certaine manière à la vie physiologique et psychologique de l'homme. Cf. III Reg., VIII, 19. — 2° *Reins pris pour les hanches.* — Les hanches correspondent extérieurement aux reins, quant à leur position. Aussi, les versions confondent-elles souvent les reins avec les hanches qui portent la ceinture. Exod., XII, 11 ; XXVIII, 42; IV Reg., I, 8; II Esd., IV, 18; Job, XII, 18; Is., V, 27; XI, 5; Ezech., XXIII, 15; Dan., X, 5. On passe un torrent avec de l'eau jusqu'aux reins. Ezech., XLVII, 5. Voir Hanche, t. III, col. 416. — 3° *Reins siège de la pensée.* — Les reins ne sont considérés à ce point de vue précis que dans les deux passages où on les croit désignés par le mot *tuḥot.* Job, XXXVIII, 36; Ps. LI (L), 8. — 4° *Reins siège du sentiment.* — Les reins tressaillent d'allégresse. Prov., XXIII, 16. Sous l'empire de la crainte ou de la douleur, ils s'aigrissent, Ps. LXXIII (LXXII), 21, s'émeuvent, I Mach., II, 24, chancellent, Ezech., XXIX, 7, relâchent leurs jointures, Dan., V, 6, se tordent. Nah., II, 10. L'épreuve perce les reins, Job, XVI, 13, y fait pénétrer les fils du carquois. Lam., III, 13. Quand Jéhovah châtie ses ennemis, son épée est « pleine de la graisse des reins des béliers, » Is., XXXIV, 6, ce qui signifie qu'il frappe ses adversaires dans ce qu'ils ont de plus sensible et de plus cher. — 5° *Reins siège de la conscience.* — La nuit, les reins du psalmiste l'avertissent, c'est-à-dire lui rappellent les préceptes divins. Ps. XVI (XV), 7. Dieu voit les reins et les cœurs, Jer., XX, 12, il les sonde, Ps. VII, 10; Sap., I, 6 ; Jer., XI, 20; XII, 2; XVII, 10; Apoc., II, 23; il les passe au creuset, Ps. XXVI (XXV), 2, c'est-à-dire que rien ne peut lui échapper dans les pensées, les sentiments et les volontés de l'homme.

H. Lesêtre.

REISCHL Wilhelm Karl, théologien catholique allemand, né à Munich le 13 janvier 1818, mort dans cette ville le 4 octobre 1873. Après de fortes études classiques, il étudia la philosophie et la théologie à l'Université de sa ville natale, où enseignaient alors plusieurs professeurs remarquables, entre autres Gœrres, Klee, Mœhler, Windischmann, Reithmayr. Ordonné prêtre en 1840, il fut d'abord vicaire à Haidhausen, près de Munich, puis successivement curé à Saint-Jean de Munich et dans la *Herzogspitalkirche.* Après avoir conquis, en 1842, le grade de docteur en théologie, il devint *Privatdozent* à la Faculté théologique

dont il avait été l'élève. En 1845, il fut nommé professeur de dogme et d'exégèse biblique au lycée d'Amberg; il passa, en 1851, au lycée de Ratisbonne, où il occupa jusqu'au printemps de 1867, avec un grand succès, la chaire d'histoire ecclésiastique et de droit canonique. Il fut alors appelé à l'Université de Munich, avec le titre de professeur ordinaire de théologie morale. Il venait de refuser la chaire d'exégèse de l'Université de Prague, lorsqu'il fut emporté par le choléra, en pleine maturité. — C'est à Amberg qu'il entreprit, avec son collègue Valentin Loch (voir Loch, t. iv, col. 321), une traduction allemande et un commentaire de la Bible, surtout à l'usage des fidèles : *Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes nach der Vulgata, unter steter Vergleichung des Grundtextes übersetzt und erklärt*, 4 Th., in-8°, Ratisbonne, 1851-1867; 4e édit., 1899; édition illustrée en 5 volumes, 1884-1885, 2e édit., 1905. La part du Dr Reischl consista à traduire et à annoter plusieurs livres de l'Ancien Testament, spécialement celui des Psaumes (édition à part, sous ce titre : *Das Buch der Psalmen aus der Vulgata, unter steter Vergleichung des Grundtextes übersetzt und nach Wort und Geist erklärt*, 2 in-8°, Ratisbonne, 1873), et le Nouveau Testament tout entier. — Voir le *Schematismus der Geistlichkeit des Erzbisthums München und Freising für das Jahr 1874*, Munich, 1874, p. 293-296; F. Kaulen, dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. x, col. 991-992; Hülskamp, dans le *Literatischer Handweiser*, Münster-en-Wesphalie, 1873, col. 494; P. Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ*, 2e édit., t. iii, Inspruck, 1895, col. 1293-1294.

L. Fillion.

REITHMAYR François-Xavier, exégète catholique allemand, né le 16 mars 1809, dans le village d'Illkofen, près de Ratisbonne, mort à Munich, le 26 février 1872. — Il étudia la philosophie et la théologie au lycée de Ratisbonne, 1826-1830; puis encore la théologie à l'Université de Munich, en 1831 et les années suivantes, pour se préparer directement au professorat, dont il voulait faire sa carrière. Il doit à l'un de ses professeurs, le célèbre Möhler, son attrait spécial pour l'étude des saints Pères, desquels il a tiré un excellent parti dans ses compositions exégétiques, sans parler des ouvrages spéciaux qu'il leur a consacrés. Il fut ordonné prêtre à Ratisbonne, le 20 août 1832, et conquit le grade de docteur en théologie en 1836. Il devint professeur extraordinaire de théologie à la Faculté de Munich en 1837, et professeur ordinaire d'exégèse du Nouveau Testament en 1839; il conserva cette dernière situation jusqu'à sa mort. — Ses publications scripturaires sont les suivantes : *Commentar zum Briefe an die Römer*, in-8°, Ratisbonne, 1845; *Editio græco-latina Novi Testamenti*, édition classique destinée aux étudiants, Munich, 1847; *Einleitung in die canonischen Bücher des Neuen Bundes*, in-8°, Ratisbonne, 1852; *Commentar zum Briefe an die Galater*, in-8°, Munich, 1865; *Lehrbuch der biblischen Hermeneutik*, in-8°, Kempten, 1874, œuvre posthume publiée par Thalhofer. Dès l'année 1842, Reithmayr réfutait solidement les sophismes de Strauss, dans la savante revue de Munich *Historisch-politische Blätter*. Tous ses ouvrages sont composés dans un esprit à la fois scientifique et traditionnel. — Voir l'esquisse que le Dr Thalhofer donne de sa vie dans le *Lehrbuch der bibl. Hermeneutik*, p. vii-xv; le *Literarischer Handweiser* de Münster, 1871, col. 53; Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ*, in-8°, Inspruck, 1895, t. iii, col. 1289-1290; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, 2e édit., t. x, col. 1001-1002. L. Fillion.

RELIGION, ensemble de croyances et de devoirs qui règlent les rapports de l'homme avec Dieu.

I. Noms donnés à la religion. — 1° *La crainte de Dieu*. — C'est la formule la plus usitée. Le verbe *yârê'* veut dire à la fois « craindre » et « respecter ». Il convenait parfaitement, surtout dans l'Ancien Testament, pour marquer l'attitude que l'homme doit s'imposer vis-à-vis de Dieu le Tout-Puissant, qui se révèle à lui par des œuvres éclatantes et parfois par des interventions effrayantes. Voir Crainte de Dieu, t. ii, col. 1099. — 2° *La Loi, tôrâh*, et, en chaldéen, *dât*, Dan., vi, 5; vii, 25, νόμος, *lex*. La Loi est l'expression de la volonté de Dieu, et, quand on la suppose acceptée et pratiquée par l'homme, la Loi désigne d'une manière générale la religion mosaïque. Les Machabées ont le « zèle de la Loi, » c'est-à-dire de la religion ancienne. I Mach., ii, 27. Saint Paul oppose constamment la Loi, c'est-à-dire la religion mosaïque à la religion de grâce apportée par Jésus-Christ. Gal., v, 2, 4, etc. Voir Loi mosaïque, t. iv, col. 341-346. — 3° *La voie, dérék*, ὁδός, *via*. Cette expression se trouve déjà dans Amos, viii, 14, où « la voie de Bersabée » désigne la religion, et, d'après les Septante, le « dieu » de Bersabée. Mais elle est surtout fréquente dans le Nouveau Testament. Des pharisiens reconnaissent que Notre-Seigneur enseigne « la voie de Dieu dans la vérité, » c'est-à-dire une vraie religion. Matth., xxii, 16; Luc., xx, 21. Dans les Actes, « la voie » désigne couramment la religion nouvelle. Act., ix, 2; xviii, 25, 26; xix, 9, 23; xxii, 4; xxiv, 22. Cf. II Pet., ii, 2, 15, 21. — 4° *L'Évangile*, εὐαγγέλιον, mot qui désigne souvent la religion nouvelle, comme *tôrâh* désigne la religion ancienne. Matth., iv, 23; Marc., i, 14, 15; Rom., i, 16; x, 16; I Cor., ix, 23; II Tim., i, 8; etc. — 5° *Le culte*, θρησκεία, *religio*, l'adoration et l'ensemble des devoirs rendus à Dieu. Saint Paul appelle de ce nom la religion juive. Act., xxvi, 5. Saint Jacques, i, 26, 27, indique des conditions essentielles au vrai culte de Dieu. — 6° La Vulgate emploie encore le mot de « religion », dans un sens plus restreint, pour désigner le rite de la Pâque, *'ăbôdâh*, λατρεία, Exod., xii, 26, 43; certaines lois particulières, *ḥuqqâh*, νόμος, Exod., xxix, 9; Lev., vii, 36; xvi, 31; Num., xix, 2; le respect du sabbat, II Mach., vi, 11; le culte des anges, θρησκεία. Col., ii, 18. Par contre, les Juifs appellent la religion de Jésus-Christ αἵρεσις, *secta*, « une secte ». Act., xxviii, 22.

II. Phases diverses de la religion. — La religion parfaite et définitive n'a pas été donnée à l'homme dès le principe. Aussi peut-on distinguer plusieurs phases dans le progrès de la religion. — 1° *Religion naturelle*. — C'est celle qui est inscrite par Dieu au cœur de l'homme, indépendamment de toute révélation extérieure. Cette religion comporte la connaissance de l'existence de Dieu, la notion de ses perfections et l'idée de devoirs à lui rendre. Rom., i, 20, 21. En méditant sur ces données fondamentales, l'homme peut, par les seules forces de sa raison, les développer et les approfondir. C'est ce qui a été fait, et les philosophes grecs, en particulier, ont poussé assez loin leurs connaissances sur Dieu et sur les rapports que l'homme doit entretenir avec lui. Les notions qui composent la religion naturelle demeurent toujours vraies; elles constituent même le fonds sur lequel s'appuie toute religion révélée. Ce fonds se retrouve constamment dans la Sainte Écriture. Un très grand nombre des préceptes qui y sont rappelés appartiennent à la religion naturelle, à cette loi que les gentils « accomplissent naturellement », montrant par là que ce que la loi mosaïque ordonne de plus important « est écrit dans leurs cœurs, leur conscience rendant en même temps témoignage par des pensées qui les accusent ou les défendent. » Rom., ii, 14-15. Le décalogue lui-même, à part la fixation du jour de repos, appartient tout entier à la loi naturelle.

2° *Religion primitive*. — En fait, la religion natu-

relle fut complétée dès l'origine par une révélation directe de Dieu. Après avoir créé l'homme, Dieu lui parla pour lui imposer un précepte tout positif, celui de ne pas toucher au fruit d'un arbre. Gen., II, 17. A la suite de la chute, il parla encore à Adam. Gen., III, 14-19. Plus tard, il parla à Noé, père de la race nouvelle. Gen., IX, 2-17. Les éléments ainsi ajoutés à la religion naturelle ont été dogmatiques et moraux. Dieu était connu désormais non plus seulement par le témoignage des créatures matérielles, mais encore par celui des hommes qui avaient été en rapport direct avec lui. L'état premier de l'homme avait comporté une dignité qui s'était perdue au moment de la désobéissance d'Adam. Mais après cette chute, une rédemption était promise et devait venir de la race de la femme. En même temps, l'homme apprenait l'existence de purs esprits, les uns mauvais, les autres bons. Gen., III, 1-5, 24. Des préceptes particuliers étaient ajoutés à ceux de la loi naturelle, celui du sacrifice, Gen., IV, 3, 4; VIII, 20; celui de la sanctification du septième jour, Exod., XVI, 23; XX, 8; celui de la distinction des animaux purs et impurs et la défense de manger du sang. Gen., VIII, 20; IX, 4. Pour conserver ces traditions et ces préceptes, aucun sacerdoce spécial ne fut institué; les chefs de famille présidèrent naturellement à l'exercice du culte de Dieu et à l'observation de ses lois. Pour pratiquer la religion naturelle, l'homme était assuré de l'assistance providentielle que Dieu accorde à toutes ses créatures, suivant les besoins de leur nature. Mais Dieu, en élevant Adam à un état supérieur à sa nature, mit à sa disposition un secours proportionné à sa dignité surnaturelle, la grâce. Cette grâce ne fut pas totalement supprimée par la chute; elle fut continuée à l'homme, en considération du futur sacrifice rédempteur. Adam en profita le premier, puisque la Sagesse, par conséquent l'assistance venue du ciel pour diriger l'esprit et le cœur de l'homme, « le tira de son péché. » Sap., X, 2.

3° *Polythéisme.* — En s'éloignant du berceau de l'humanité primitive, les hommes ne surent pas conserver intactes les données de la première révélation, ni même toutes celles de la religion naturelle. Les récits de la Genèse ont pour but d'enseigner que les aberrations religieuses de l'homme sont, par rapport à l'état initial de l'humanité, une déchéance et une perversion, et nullement une progression du plus grossier au plus parfait. L'auteur de la Sagesse décrit trois phases successives de l'erreur polythéiste. Tout d'abord, les hommes commencent par diviniser les *forces de la nature :* le feu, le vent, l'air, l'eau, les astres deviennent pour eux « comme des dieux gouvernant l'univers. » Ce polythéisme est inexcusable, parce que l'admiration des créatures devrait conduire l'homme à « connaître par analogie Celui qui en est le Créateur. » Toutefois, cette forme de l'erreur mérite moins de reproches que d'autres, car enfin, ce sont de véritables créatures de Dieu que les hommes honorent ainsi « en cherchant Dieu et en voulant le trouver. » Sap., XIII, 1-9. Plus grossiers et plus coupables sont ceux qui rendent leur culte aux *idoles.* Celles-ci n'ont pas toujours existé; c'est la folie des hommes qui les a introduites dans le monde. L'idole, œuvre de la main des hommes, est maudite ainsi que son auteur, parce qu'étant une chose périssable et même sans vie, elle porte le nom de Dieu. Sap., XIII, 10-XIV, 14. Voir IDOLÂTRIE, t. III, col. 809. Une troisième forme de polythéisme est le culte des *ancêtres.* On vit représentés par de belles statues ceux qu'on avait aimés et admirés de leur vivant, et on « regarda comme un dieu celui qui naguère était honoré comme un homme. » Sap., XIV, 15-21. Ces trois formes du polythéisme, animisme ou culte des choses de la nature, fétichisme ou culte des idoles fabriquées, et évhémérisme ou culte des grands hommes, sont encore en vigueur chez les peuples qui n'admettent pas le monothéisme. Cf. A. Bros, *La religion des peuples non civilisés,* Paris, 1907, p. 103-113. En dehors des Israélites, les anciens peuples ont tous versé dans le polythéisme et l'idolâtrie. Cf. P. de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions,* Paris, 1885, p. 89-122; Id., *Monothéisme, hénothéisme, polythéisme,* Paris, 1905; Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, t. I-III, p. 109; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 70-466; *La religion des Perses,* Paris, 1904; H. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 90-204. — Les écrivains sacrés signalent et réprouvent l'affreuse corruption morale qui fut la conséquence du polythéisme. Sap., XIV, 22-31; Rom., I, 24-32. Les prophètes reviennent constamment, pour la combattre, sur l'immoralité qu'entraîne la pratique de l'idolâtrie. — C'est un grave problème que celui du triomphe de l'idolâtrie dans le monde parmi tant de peuples et durant tant de siècles. A Lystres, saint Paul disait à ce sujet : « Dieu, dans les siècles passés, a laissé toutes les nations suivre leurs voies, sans que toutefois il ait cessé de se rendre témoignage à lui-même, faisant du bien, dispensant du ciel les pluies et les saisons favorables, nous donnant la nourriture avec abondance et remplissant nos cœurs de joie. » Act., XIV, 15, 16. A Athènes, il déclare que « Dieu ne tenant pas compte de ces temps d'ignorance, annonce maintenant aux hommes qu'ils aient tous, en tous lieux, à se repentir. » Act., XVII, 30. Mais aux Juifs, il montre que si les gentils ont péché sans la Loi, eux-mêmes ont tout autant péché avec la Loi, et que tous par conséquent, Juifs et Grecs, sont sous le péché et doivent au même titre attendre de Dieu la justification. Rom., II, 11-III, 20.

4° *Religion mosaïque.* — C'est la religion que Dieu a imposée au peuple israélite par l'entremise de Moïse. Cette religion n'ajoutait presque rien aux dogmes de la religion primitive; mais elle développait beaucoup la morale positive, en imposant aux Israélites une multitude d'observances. Voir LOI MOSAÏQUE, t. IV, col. 329. La religion mosaïque n'était destinée qu'aux Israélites. Les étrangers pouvaient pourtant l'embrasser moyennant certaines conditions. Voir PROSÉLYTE, col. 758. Dans ce qu'elle avait de particulier à Israël, elle ne devait durer que jusqu'à son remplacement par la religion du Messie.

5° *Religion chrétienne.* — Elle a été instituée par Jésus-Christ pour compléter et remplacer les précédentes, s'étendre à tous les peuples sans exception et se perpétuer jusqu'à la fin des temps. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1480-1487; LOI NOUVELLE, t. IV, col. 347; MORALE, t. IV, col. 1260. Par son dogme, sa morale, ses sacrements et son culte, elle réalise cet idéal de religion que Notre-Seigneur a lui-même tracé quand il a dit : « Les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; ce sont de tels adorateurs que le Père demande. Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et en vérité. » Joa., IV, 23, 24. — Sur l'absence de religion, voir IMPIE, t. III, col. 845.

H. LESÊTRE.

RÉMÉIA (hébreu : *Ramyâh,* « Jéhovah est élevé »; Septante : Ῥαμιά), un des fils de Pharos qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé de la répudier du temps d'Esdras. I Esd., X, 25.

REMI, moine bénédictin à Saint-Germain d'Auxerre, naquit en Bourgogne, vers 851. On perd sa trace en 908 et l'on sait seulement par un ancien nécrologe de la cathédrale d'Auxerre que le jour de sa mort fut le 2 mai, sans indication d'année. Disciple d'Heiric, qui lui-même fut élève du célèbre Haimon, évêque d'Halberstadt, il lui succéda dans sa chaire au monastère

de Saint-Germain. Plus tard, vers 893, il fut, avec Hucbald, moine de Saint-Amand, appelé par Foulques, archevêque de Reims, à enseigner dans les écoles de cette ville. Remi y demeura jusqu'à la mort de Foulques, en 900. Il passa de là à Paris, où il ouvrit la première école publique que l'on sait avoir été établie dans cette ville. Remi a laissé plusieurs écrits, qui relèvent surtout de l'exégèse. Bien qu'on ait attribué quelques-unes de ses œuvres à Haimon d'Halberstadt, la critique moderne est parvenue à lui restituer l'ensemble des productions sorties de sa plume. Ce sont, au point de vue biblique : — 1° *Commentarius in Genesim, P. L.*, t. CXXXI, col. 51-134. L'auteur s'attache surtout au sens allégorique du texte, comme plus propre, dit-il, à nourrir l'âme. Le fond du commentaire est emprunté aux Pères, il cite pourtant aussi en quelques endroits les traditions juives. — 2° *Enarrationum in Psalmos liber unus,* t. CXXXI, col. 134-844. C'est l'œuvre la plus considérable de Remi et celle qui fonda surtout sa réputation d'exégète. Le Maître des Sentences en faisait tant de cas qu'avec le commentaire de saint Jérôme, de saint Augustin et d'autres Pères, il reprit les *Enarrationes* de Remi pour en composer une chaîne sur les Psaumes. — 3° *Commentarius in Cantica canticorum,* t. CXVII, col. 295-358. Ce traité fut longtemps attribué à Haimon d'Halberstadt, mais il est certainement de Remi. — 4° *Commentarius in XII prophetas minores,* t. CXVII, col. 9-294, qui dans les quatre éditions de 1519, 1529, 1533 et 1573, porte le nom d'Haimon. Ce fut Jean Henten de Malines qui restitua le traité à Remi d'Auxerre, son véritable auteur. L'ouvrage sur les petites prophéties est particulièrement estimé; bien qu'il s'attache avant tout au sens spirituel, il ne néglige toutefois pas la signification littérale. — 5° *Explanationes Epistolarum B. Pauli apostoli,* t. CXVII, col. 361-938. Encore une fois, après de longues controverses sur la paternité de ce commentaire, on finit par l'imprimer en 1618, dans la *Bibliotheca Patrum* sous le nom du véritable auteur. — 6° *Commentarius in Apocalypsin,* t. CXVII, col. 937-1220. Cette explication de l'Apocalypse, divisée en sept livres, est toute allégorique et morale. L'objet principal de l'auteur est de rapporter toutes ses interprétations aux deux cités spirituelles, celle des élus et celle des réprouvés. Divers auteurs citent encore d'autres traités d'exégèse de Rémi d'Auxerre, restés en manuscrit, ce sont des commentaires sur les quatre Évangélistes et une glose sur les livres de l'Ancien Testament. Il demeure douteux que les douze Homélies publiées sous le nom de Remi, t. CXXXI, col. 865-932, soient réellement de lui. En tout cas, ces homélies relèvent plus de l'herméneutique que de la parénétique. Remi est encore l'auteur de plusieurs ouvrages sur la liturgie, la musique, la grammaire et la littérature profane, dont on n'a point à s'occuper ici. Voir *Histoire littéraire de la France,* t. IV, p. 99-122; Fabricius-Mansi, *Bibliotheca latina,* 1859, p. 367; Duru, *Bibliothèque historique de l'Yonne,* t. VI; Ebert, *Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters,* Leipzig, 1887, t. III, p. 234, U. Chevalier, *Répertoire des sources hist. Bio-bibliogr.*, 2e édit., t. II, 1907, col. 3926; Kaulen, *Kirchenlexikon,* t. X, 1897, col. 1044-1045.

J. VAN DEN GHEYN.

REMMON (hébreu : *Rimmôn*), nom d'un Israélite, d'un dieu syrien, et de trois villes ou localités d'Israël, remarquables sans doute [1] par leurs plantations de grenadiers, car *rimmôn* désigne cet arbre et son fruit. Remmon entre en outre dans la composition de plusieurs noms de localités comme Remmonpharès, Adadremmon, Gethremmon, etc.

1. REMMON (Septante : Ῥεμμων), Benjamite, originaire de Béroth (voir BÉROTH 2, t. I, col. 1621), père de Baana et de Réchab, les meurtriers d'Isboseth, fils de Saül. II Reg., IV, 2, 5, 9.

2. REMMON (hébreu : *Rimmôn;* Septante : Ῥεμμαν), divinité païenne, d'origine chananéenne ou araméenne selon les uns, babylonienne ou assyrienne selon les autres, qui, d'après IV Reg., V, 18, le seul passage de la Bible où elle est mentionnée directement, avait un temple à Damas du vivant d'Élisée. Naaman, chef de l'armée de Benadad II, roi de Syrie, demanda au prophète, après avoir été miraculeusement guéri de la lèpre par son intermédiaire, s'il lui était permis de se prosterner dans le temple de Remmon, lorsqu'il y accompagnait son maître, qui s'appuyait sur son bras. Élisée répondit simplement : « Va en paix ! » Il est très probable, d'après ce texte, que Remmon était le dieu principal et spécial de Damas. Cf. aussi III Reg., XV, 18, où nous apprenons qu'un habitant notable de cette ville portait le nom de *Tab-Rimmôn* (Vulgate, *Tabremon*), c'est-à-dire, « Rimmon est bon ». Voir TABREMON. On ne doute pas non plus, actuellement, que le nom du dieu Remmon n'entre dans le mot composé *Hadadrimmôn,* Zach., XII, 11. Voir ADADREMMON, t. I, col. 167-170. Peut-être en est-il de même pour les localités palestiniennes nommées *Remmon.*

Avant les découvertes faites récemment en Babylonie et en Assyrie, on rattachait volontiers le nom du dieu Remmon au substantif hébreu *rimmôn,* « grenade », et on regardait cette divinité comme l'emblème du principe fécondant de la nature. Cf. C. Movers, *Die Phönizier,* 4 in-8°, Bonn, 1841-1856, t. I, p. 196-198; Bæhr, *Symbolik des mosaischen Cultes,* 2 vol. in-8°, Heidelberg, 1837-1839, t. II, p. 122; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques,* in-4°, Paris, 1874, t. II, p. 215. Mais on est d'accord aujourd'hui pour reconnaître que cette étymologie est fausse; que la vocalisation *rimmôn* provient des Hébreux, qui avaient modifié légèrement le nom pour l'adapter à leur langue; enfin, que la vraie prononciation était *Rammân,* comme on le voit par les monuments babyloniens et assyriens. Les Septante ont donc assez exactement indiqué le nom du dieu. Ce nom étant très vraisemblablement d'origine babylonienne, on a eu tort aussi de le faire dériver de l'hébreu *rûm* ou *râmam,* « être élevé », de sorte qu'il aurait signifié : haut, majestueux. Cf. Selden, *De Dis Syris,* t. II, p. 10; W. Baudissin, *Studien zur semit. Religionsgeschichte,* t. I, p. 307; Gesenius, *Thesaurus,* p. 1292. Telle était déjà l'interprétation d'Hésychius, *Lexicon,* édit. M. Schmidt, t. III, 1861. p. 421 : Ῥαμας, ὁ ὕψιστος θεός. La véritable racine est le mot assyrien *ramâmu* qui désigne un bruit violent, en particulier celui du tonnerre. Cf. Frd. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch,* p. 624; W. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens,* p. 156-164. A Babylone et en Assyrie Rammân était, en effet, le dieu de l'air, des nuages, du vent, de la pluie, des orages, des éclairs et du tonnerre, en un mot, le dieu de l'atmosphère et de ses phénomènes multiples, bienfaisants ou malfaisants. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Test.*, 3e édit., p. 447. Les inscriptions cunéiformes le désignent par l'idéogramme [ideogram], c'est-à-dire, « dieu des régions célestes ». Elles le louent comme un bienfaiteur des hommes, lorsqu'il envoie la pluie; elles regardent au contraire comme un malheur que Rammân ait empêché les eaux du ciel de tomber. Cf. Schrader, *ibid.* Voir dans J. Ménant, *Collection de Clercq,* t. I, *Cylindres orientaux,* in-f°, Paris, 1888, *Planches,* les nos 124, 153, 169, 188, 204, 207, 211, 217, 233, 249. Sur les bas-reliefs, les cylindres (fig. 227), etc., on le représente armé d'un faisceau d'éclairs et d'une hache. Les orages, avec les éclairs, la foudre et les déluges d'eau qui emportent tout sur leur passage, caracté-

risent sa terrible puissance. Les rois assyriens, dans leurs annales, lorsqu'ils racontent leurs conquêtes rapides, aiment à les comparer aux manifestations redoutables de Rammân. Voir Frd. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch,* aux mots *sagamu et rahamu,* p. 640, 617-618. Il joue un rôle important dans l'histoire du déluge babylonien. La phrase « Puisse Rammân faire briller ses mauvais éclairs sur le pays de tel ou tel » était employée comme une formule de malédiction. Le taureau lui était consacré; c'est pourquoi on trouve parfois des cornes de bœuf sur ses images. Il était aussi honoré comme le dieu des oracles, *bêl biri.* Dans la seconde triade divine, qui se composait habituellement des dieux *Sin, Samas* et *Istar,* il apparaît souvent à la place d'Istar. On le regardait comme le fils d'Anu et d'Anatu, et on lui consacrait le mois de *sebat,* qui était le onzième de l'année babylonienne (janvier-février), et le mois des pluies. Son nom entre dans la composition de divers noms propres assyriens,



227. — Cylindre babylonien. Sceau de Ramman-Taiar, fils de Taribum. D'après Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* 1884, t. II, col. 1294.

tels que Rammânidri, Rammânlidari, Rammânnirâri, Rammânbelliduri, etc. Voir Tiele, *Babyl.-assyrische Geschichte,* p. 640; Winckler, *Altoriental. Forschungen,* t. I, p. 564. Les études assyriologiques ont aussi établi que Rammân est identique à Adad ou Hadad de Syrie. Cf. HADAD, t. III, col. 392; Schrader, *Die Keilinschriften und das A. Test.,* 3e édit., p. 343-344. Il est dit dans les annales de Salmanasar II que ce prince, pendant une de ses campagnes, offrit des sacrifices au dieu Rammân à Alep. Cf. Winckler, *loc. cit.,* p. 84. — Sur ces divers points, voir aussi W. Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte,* in-8°, Leipzig, 1876-1878, t. I, p. 294-308; E. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* in-8°, Giessen, 1878, p. 538-539; *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 3e édit., publiée par H. Zimmern et H. Winckler, in-8°, Berlin, 1903, p. 442-451; Sayce, *The God Ramman,* dans *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete,* t. II, 1887, p. 331-332; F. Bæthgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte,* in-8°, Berlin, 1888, p. 75; Hugo Winckler, *Geschichte Babyloniens und Assyriens,* in-8°, Leipzig, 1892, p. 164, 166; du même, *Alttestamentliche Forschungen,* in-8°, t. I, Leipzig, 1893, p. 84-85; H. V. Hilprecht, *Assyriaca, eine Nachlese auf dem Gebiete der Assyriologie,* in-8°, Berlin, 1894, p. 76-78; C. P. Tiele, *Babylonische-assyrische Geschichte,* 2 in-8°, Gotha, 1886-1888, t. II, p. 325-526; A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orient,* in-8°, Leipzig, 1904, p. 39-40, 320-321; W. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens,* in-8°, Giessen, 1905, p. 156-161. L. FILLION.

3. **REMMON** (Septante, *Vaticanus,* Jos., XV, 32 : Ἐρωμώθ; XIX, 7 : Ἐρεμμών; I Par., IV, 32 : Ῥεμνών; Zach., XIV, 10 : Ῥεμμών; *Alexandrinus :* Ῥεμμών partout, excepté Jos., XIX, 7, où on lit Ῥεμμώθ; Vulgate : *Remmon,* excepté Jos., XV, 32, où elle a *Remon*), ville de la tribu de Siméon. — Les transcriptions Ἐρεμώθ et Ἐρεμμών sont évidemment pour Ἐν-Ῥεμμών. Les Septante, dans ces deux passages de Josué, tiennent ainsi pour une seule localité Ἀίν et Ῥεμμών distinguées dans le texte hébreu, excepté II Esd., XI, 29, où l'on trouve *'Ên-Rimmôn.* La Vulgate les distingue toujours, ainsi que les Septante, si ce n'est en ces deux endroits. La distinction semble indubitablement établie par le fait que Aïn était une ville lévitique, tandis que Remmon était habitée par la famille de Séméi, de la tribu de Siméon. Cf. Jos., XXI, 16; I Par., IV, 32; AÏN, t. I, col. 315. — Le prophète Zacharie fait allusion, XIV, 10, à cette « Remmon au midi de Jérusalem » qu'il distingue ainsi de Remmon de Benjamin. — Eusèbe mentionne « Ἐρεμβών, très grande ville de Juifs, au XVIe mille d'Éleuthéropolis. » Saint Jérôme ajoute qu'Éremmon est « au midi, dans la Daroma. » *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 190 et 191. Au mot *Remma,* les deux Pères, parlant de la même localité, disent que Ῥεμμοῦς, Remmus (d'après le codex de Leyde Ῥεμμόν, *Remmon*), est un « village de la Daroma. » *Ibid.,* p. 312 et 313. — Les modernes croient reconnaître le nom de Remmon dans celui de la ruine appelée *Umm er-Remâmîn.* Cette ruine est en réalité à 27 kilomètres et demi (= 19 milles romains) au sud de *Beit-Djebrîn,* l'ancienne Éleuthéropolis des Grecs et des Romains. Les chiffres de l'*Onomasticon,* souvent approximatifs, n'infirment pas cette identification, confirmée d'ailleurs par l'état des ruines. Elles occupent toute la surface d'une large colline dont l'altitude est, d'après les travaux de la Société anglaise d'exploration de la Palestine, de 482 mètres au-dessus du niveau de la Méditerranée. On y rencontre d'innombrables citernes, silos et chambres souterraines creusées dans le roc. Les pierres des habitations, éparses sur le sol, dépassent souvent les dimensions de l'appareil moyen et sont très régulièrement équarries. Au sommet, on remarque les restes d'une grande construction, divisée en nombreux appartements, dont plusieurs assises sont en place. — Remmon avait fait partie du lot primitif de Juda. Jos., XV, 32. Au retour de la captivité de Babylone, elle fut occupée de nouveau par les Juifs. II Esd., XI, 25, 29. — Cf. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, t. III, p. 193; Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 118; V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 352-354; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 32.

L. HEIDET.

4. **REMMON** (Septante, *Vaticanus :* Ῥεμμωναά; *Alexandrinus :* Ῥεμμωνάμ), ville de la tribu de Zabulon. Jos., XIX, 13. — Dans leur transcription, les Septante unissent au nom les premières syllabes du mot *ham-Metô'âr* qui suit, dans le texte hébreu. Voir AMTHAR, t. I, col. 527; NOA 2, t. IV, col. 1635. Remmono, I Par., VI, 77, transcrit par les Septante ἡ Ῥεμμών, nom d'une ville de Zabulon assignée aux lévites de la famille de Merari, n'est sans doute qu'une variante de Remmon. Il en est probablement de même de Damna, Jos., XXI, 35, transcrit *Remîn* par la version syriaque. Cf. DAMNA, t. II, col. 128 REMMONO, col. 1039. « On appelle Remmon de Zabulon *Rûmmânéh,* » nous assure le rabbin Estôri ha-Parchi, au XIIIe siècle. *Caftor va-Phérach,* édit. Luncz, Jérusalem, 1897-1899, p. 293. J. Schwarz désigne pour Remmon la même localité, qu'il indique à trois quarts de lieue au nord-est de Séphoris, mais dont il altère le nom en l'appelant *Reimûn* et *Rûmein. Tebuoth ha-Arez,* édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 208, 242. Cette

identification a été communément acceptée. — *Rummânéh* est un tout petit village de moins de 70 habitants, tous musulmans, à 4 kilomètres et demi au nord-nord-est de Safûrîéh (Séphoris). Il s'élève sur les dernières pentes, à l'occident, du *Djébél-Tûrân,* sur la limite méridionale de la plaine de *Battaûf,* en face de *Qânah,* au milieu d'assez belles plantations d'oliviers. De nombreuses citernes antiques perforent la colline. On remarque aussi aux alentours quelques anciennes grottes sépulcrales. Cf. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, t. II, p. 141-143; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1882, t. I, p. 363. L. HEIDET.

5. REMMON (ROCHER DE) (hébreu : *Sélaʿ hâ-Rimmôn,* Jos., XX, 45, 47, *Sélaʿ Rimmôn,* sans l'article, Jos., XXI, 13; Septante : ἡ πέτρα τοῦ Ῥεμμων et ἡ πέτρα Ῥεμμών; Vulgate, Jos., XX, 45; *petra cujus vocabulum est Remmon,* 47 et XXI, 7 : *petra Remmon*), montagne rocheuse de Benjamin où s'enfuirent et restèrent quatre mois les six cents Benjamites qui échappèrent à l'extermination de leurs frères, à la bataille de Gabaa. Le même nom, sous la forme *Rammûn,* lui est demeuré jusqu'aujourd'hui. — « Remmon, dit Eusèbe, est maintenant un village près d'Ælia (Jérusalem), au XVe milliaire (22 kil. 496 m.), au nord.» *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 315 et 316. Sur la carte mosaïque de Madaba, voir fig. 180, vis-à-vis col. 695, Remmon est désignée par une petite forteresse placée au nord-est de Jérusalem et au sud d' « Éphron ou Éphraïm où vint le Christ. » La localité indiquée par ces documents est incontestablement la *Rammûn* actuelle, située en effet à 3 kilomètres au sud de *Ṭayibéh,* l'ancienne Éphrem, et à 22 ou 23 kilom. au nord-nord-est de Jérusalem. Le récit du livre des Juges, XXI, nous conduit dans la même direction. Attirés dans l'embuscade que leur avait tendue l'armée d'Israël, les Benjamites tombèrent en masse sous les coups de leurs adversaires, « à l'orient de Gabaa, » probablement entre *Hizméh* et *Djébaʿ,* là où se voient les curieux monuments connus sous le nom de *Qobûr bni Israîn,* « tombes des fils d'Israël », peut-être élevés en souvenir de ce terrible combat. Le corps d'armée laissé pour prendre Gabaa, après l'avoir livrée aux flammes et massacré tous ceux qu'elle renfermait, s'avançait du sud-ouest; les Benjamites ne pouvaient retourner en arrière. Il ne leur restait qu'à s'échapper par le désert , c'est-à-dire par l'est et le nord; c'est ce qu'ils firent en gagnant Remmon. Six cents seulement l'atteignirent. — L'identité du « rocher de Remmon » avec l'actuel *Rammûn* est admise de tous. — Rammûn couronne une montagne rocheuse haute de 762 mètres au-dessus du niveau de la Méditerranée. Des vallées profondes l'entourent de toute part, excepté du côté du nord où le rocher sur lequel est bâti le village ne domine que d'une cinquantaine de mètres le large col qui le relie à la colline de *Tayibéh.* De nombreuses grottes sont creusées dans le roc, surtout à la partie supérieure de la montagne, peut-être les mêmes que celles où s'abritèrent les échappés de la défaite de Gabaa. La population du village, toute musulmane, est de quatre à cinq cents âmes. Des vergers plantés de figuiers, de grenadiers, d'oliviers et de vignes se développent çà et là autour de la montagne. — Cf. J. Schwarz, *Tebuoth ha-Arez,* édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 101; E. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Boston, 1841, t. II, p. 113-114; V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 352-354; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1882, t. II, p. 292. L. HEIDET.

REMMONO (hébreu : *Rimmônô ;* I Chr., VI, 62; Septante : ἡ Ῥεμμών, I Par., VI, 77), ville lévitique de Zabulon. C'est sans doute une variante pour Remmon. Au passage parallèle de Jos., XXI, 35, parmi les villes attribuées à la famille lévitique de Mérari, on trouve dans la Peschito Damna remplacée par *Remîn.* La plupart des interprètes tiennent Damna pour une altération de Remmon ou Remmono. Voir REMMON 2 et DAMNA, t. II, col. 1231. Cf. A. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, p. 735 et 974; I. Schwarz, *Tébuoth ha-Arez,* édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 208, 280; Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 49, 148; Gesenius, *Thesaurus,* p. 1292.

REMMONPHARÈS (hébreu : *Rimmôn-Pérés,* à la pause *Pâréṣ,* « grenade brisée » ; Septante : Ῥιμμὼν Φαρές), la quatrième station des Israélites dans le désert, après le départ du Sinaï. Num., XXXIII, 19-20. Elle est entre la station de Rethma et celle de Lebna. Le site n'en a pas été retrouvé jusqu'ici par les explorateurs. On peut cependant, semble-il, déterminer d'une manière générale la région où elle peut être cherchée. Elle doit se trouver, croyons-nous, au sud-est du *Djébel et-Tamad,* à peu près à la latitude de l'extrémité septentrionale du golfe de *ʿAqâba,* à 30 ou 35 kilomètres plus à l'ouest et un peu au sud de la route du *hadjj* égyptien de la Mecque. De *ʿAïn Hudeirah,* assez sûrement identifiée avec Haséroth la seconde station, jusqu'à cette région il y a environ 70 kilomètres. A mi-distance doit se rencontrer Rethma la troisième station. A 35 kilomètres au nord du point indiqué, sur le bord de l'*ouâdi-Djérâféh,* M. Aloïs Musil indique une région appelée *el-Beida,* « la Blanche », où l'on trouve de l'eau, et qui pourrait bien correspondre à la station de Lebna, dont la signification est la même, et qui suit Remmonpharès. Cf. Musil, *Karte von Arabia Petrea,* Vienne [1908]. L. HEIDET.

REMORDS (hébreu : *mikšôl lêb,* I Sam., XXV, 31; Septante : βδελυγμός, λύπη ἁμαρτίας; Vulgate : *scrupulus cordis, tristitia delicti*), reproche que la conscience adresse avec persistance à celui qui a commis le mal. Le sens de ce mot est plus précis dans nos langues modernes que dans les langues anciennes. — Le remords se fait sentir immédiatement après le premier péché et oblige Adam et Ève à se cacher. Gen., III, 7, 10. Abigaïl prie David de ne pas sévir contre Nabal et sa maison, afin de s'épargner à lui-même le remords et la souffrance du cœur après l'effusion du sang. I Reg., XXV, 31. Au temps d'Esdras, les Israélites sont saisis de remords à la suite de leurs unions avec des femmes étrangères. I Esd., IX, 4. Antiochus IV Épiphane, frappé d'une terrible maladie, a le remords du mal qu'il a fait aux Juifs. II Mach., IX, 13-17. Hérode le tétrarque, meurtrier de saint Jean-Baptiste, est troublé par ce qu'il entend raconter de Jésus-Christ et s'imagine que sa victime est ressuscitée sous ce nom. Matth., XIV, 1, 2; Marc., VI, 14-16; Luc., IX, 7-9. Le remords amène Judas, le traître, à se pendre. Matth., XXVII, 3. — Parfois, le pécheur arrive à étouffer le remords dans sa conscience. Il dit alors : « J'ai péché et que m'est-il arrivé de fâcheux? » Eccli., V, 4. Il boit l'iniquité comme l'eau, Job., XV, 16, sans qu'elle lui fasse plus d'effet. Néanmoins, il n'y réussit pas toujours. Le faux docteur a la conscience cautérisée, c'est-à-dire marquée d'une cicatrice deshonorante. I Tim., IV, 2. Il est αὐτοκατάκριτος, il se condamne lui-même dans sa conscience. Tit., III, 11. La Vulgate parle du « glaive de la conscience », Prov., XII, 18; le texte hébreu et les Septante ne mentionnent que le glaive en général. L'Ecclésiastique, XIV, 1, proclame heureux l'homme « qui n'a pas été meurtri par le remords de fautes commises. » — Le remords suivra les méchants dans l'autre vie. « Ils se diront les uns aux autres, pleins de regret, et gé-

missant dans le serrement de leur cœur : A quoi nous a servi l'ogueil? » Sap., v, 3, 8. Il est répété en plusieurs passages que le feu et le ver seront le châtiment de l'impie. Is., LXVI, 24; Judith, XVI, 21; Eccli., VII, 19 (17); Marc., IX, 43, 45, 47. Pour beaucoup d'interprètes, le ver désigne métaphoriquement le remords qui ronge l'âme du damné. Tout en admettant cette explication, saint Augustin, *De civ. Dei*, XXI, 9, t. XLI, col. 723, croit que le ver peut aussi se rapporter au supplice corporel. H. LESÊTRE.

REMPART. Voir MUR DES VILLES, t. IV, col. 1340-1342.

REMPHAM, nom difficile à interpréter, qui, dans notre version latine, apparaît seulement au livre des Actes, VII, 43. Le diacre Étienne, reprochant à ses coreligionnaires les perpétuelles infidélités de leurs ancêtres à l'égard du Seigneur, leur dit, faisant un emprunt à Amos, V, 26 : « Vous avez porté (durant vos pérégrinations à travers le désert de Pharan) le tabernacle de Moloch et l'astre de votre dieu Rempham, figures que vous avez faites. » — Comme d'autres noms propres, ce mot est écrit de bien des manières dans les anciens manuscrits grecs du Nouveau Testament : Ῥεμφάμ, d'après D et la Vulgate; Ῥεμφά, dans le manuscrit 61, l'arménien, Origène et divers manuscrits latins; Ῥεμφαν, dans le syriaque et d'autres manuscrits latins; Ῥομφάν, dans le *Cod. Sinaitic.*, le minuscule 3, etc.; Ῥομφά, dans B et d'autres documents; Ῥαφάν, dans saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 22, édit. Archambault, t. I, 1909, p. 98; Ῥαιφαν ou Ῥεφάν dans C, E, les versions égyptiennes et éthiopiennes. Ῥαιφάν paraît être la leçon la mieux accréditée. Voir Westcott et Hort, *The New Testament in the original Greek*, in-12, t. II, Cambridge, 1882, p. 92 des notes. — Si du texte grec des Actes nous passons à la traduction d'Amos par les Septante, nous rencontrons des variantes analogues : Complute : Ῥεμφα; Q, Ῥεφάν; A et B ont Ῥαιφάν. Or, Ῥαιφάν, dans Amos, V, 26, correspond au mot hébreu כִּיּוּן, *Kiyyûn*, et il n'est guère douteux que, d'une part, la leçon des Septante, et de l'autre, la vocalisation des Massorètes, ne soient fautives. On croit généralement aujourd'hui que Ῥαιφάν est la corruption de Καιφάν, et que l'hébreu doit se prononcer *Kêvân* (כֵּיוָן). — D'après l'opinion la plus généralement admise aujourd'hui, *Kévân* serait le nom d'une divinité chananéenne et araméenne, vraisemblablement Saturne, que les Hébreux auraient autrefois adorée dans le désert, après leur sortie d'Égypte. Voir KION, t. III, col. 1892-1893. L. FILLION.

RENAN Ernest, orientaliste français, né à Tréguier, en Bretagne, le 27 février 1823, mort à Paris le 2 octobre 1892. Il termina ses études classiques à Paris, au petit séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet. En 1842, il étudia la philosophie au séminaire d'Issy-sur-Seine, où la lecture des philosophes allemands, surtout celle de Hegel, commença à ébranler sa foi. Néanmoins, il entra au séminaire de Saint-Sulpice de Paris et il y passa deux ans, 1843-1845 : il y étudia l'Écriture Sainte, l'hébreu et le syriaque sous la direction du savant abbé Le Hir, auquel, disait-il volontiers, il devait toutes ses connaissances hébraïques. Il raconte lui-même que sa sœur Henriette exerça sur lui une influence désastreuse durant la crise religieuse qu'il traversait. En 1845, il renonça définitivement à la vocation ecclésiastique. Devenu professeur particulier, il se lia d'une étroite amitié avec Berthelot, qui contribua aussi pour beaucoup à faire tomber les derniers restes de sa foi chrétienne. En 1847, on le nomma professeur au lycée de Versailles. L'année suivante, il publia son premier ouvrage, l'*Histoire des langues sémitiques*, qui établit sa réputation comme orientaliste. Vers la fin de 1849, il fut chargé d'une mission scientifique en Italie, où il passa huit mois. Un peu plus tard, en 1851, il fut attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, et il conserva cette fonction environ dix ans. En 1860-1861, on lui confia une mission archéologique en Phénicie; puis, à son retour, 1862, on le nomma professeur d'hébreu, de chaldéen, et de syriaque au Collège de France. Sa première leçon, dans laquelle il osa dire que N.-S. Jésus-Christ était seulement « un homme incomparable, » suscita de violentes manifestations; le cours fut alors suspendu, et supprimé définitivement deux ans plus tard, le 11 juin 1864. Un an auparavant, 23 juin 1863, E. Renan avait publié sa *Vie de Jésus*, qui souleva dans toute l'Europe une si légitime indignation; c'était le premier volume de l'ouvrage *Histoire des origines du christianisme*, dont il avait depuis longtemps conçu le plan. En 1864-1865, il fit un nouveau voyage en Orient, pour visiter les lieux où avait vécu saint Paul. En 1870, le gouvernement de la République le réintégra dans sa chaire d'hébreu. Il fut élu membre de l'Académie française en 1879; enfin, en 1884, il devint administrateur du Collège de France. — Ceux de ses ouvrages qui se rattachent à la Bible sont les suivants : *Histoire des langues sémitiques*, in-8°, Paris, 1848; *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, in-8°, Paris, 1855 (c'est au fond le même ouvrage, plus développé); *Le livre de Job, traduit de l'hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du poème*, in-8°, Paris, 1859, 3e édit., 1865; *Le Cantique des cantiques, traduit de l'hébreu avec une étude sur le plan, l'âge et le caractère du poème*, in-8°, Paris, 1860, 3e édit., 1870; *Vie de Jésus*, in-8°, Paris, 1863; *Mission de Phénicie*, in-4°, avec un atlas in-f°, Paris, 1864-1874; *Les apôtres*, in-8°, Paris, 1866; *Saint Paul et sa mission*, in-8°, Paris, 1869; *L'Antechrist*, in-8°, Paris, 1871; *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne*, in-8°, Paris, 1877; *L'Église chrétienne*, in-8°, Paris, 1879; *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, in-8°, Paris, 1881 (cet ouvrage forme le septième et dernier volume des *Origines du christianisme*); *L'Ecclésiaste, traduit de l'hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du livre*, in-8°, Paris, 1882; *Histoire du peuple d'Israël*, 5 in-8°, Paris, 1894 (les deux derniers volumes ont été publiés après la mort de l'auteur). A signaler encore de nombreux articles publiés dans plusieurs recueils périodiques, surtout dans la *Revue des deux mondes* et le *Journal des débats*, et réunis partiellement en volume sous le titre d'*Études d'histoire religieuse*, in-8°, Paris, 1857; 7e édit., 1864. C'est E. Renan qui conçut, dès l'année 1868, l'idée et le plan du *Corpus inscriptionum semiticarum*, dont la publication commença en 1881, et auquel il collabora avec intérêt. — On s'est demandé si Renan n'était pas « un dilettante supérieur, se plaisant à jouer avec tout. » Ch. de Mazade, dans la *Revue des deux mondes*, t. CXIII, 1892, p. 946. Il doit principalement sa réputation scandaleuse à la *Vie de Jésus*, et c'est d'après cet écrit blasphématoire qu'il a été surtout jugé. Voir dans A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede*, 1906, p. 404-418, la liste de quatre-vingt-cinq ouvrages ou brochures, presque tous en français, provoqués par ce livre. Les critiques d'Allemagne, protestants ou rationalistes, n'ont pas été les moins sévères pour l'auteur, voyant dans sa *Vie de Jésus*, et aussi dans ses ouvrages subséquents, des œuvres en grande partie d'imagination. — Voir en particulier : Ch. E. Luthardt, *Les historiens modernes de la Vie de Jésus, Conférences sur les écrits de Strauss, Renan et Schenkel*, trad. franc., Paris, broch. in-8°, s. d., p. 34-54; K. von Hase, *Geschichte Jesu nach akademischen Vorlesungen*, 2e édit., in-8°, Leipzig, 1891, p. 189-194; B. Labanca, *La vita di Gesù di Ernesto*

Renan in Italia, in-8°, Rome, 1900; A. M. Fairbairn, *The place of Christ in modern theology,* in-8°, 10e édit., Londres, 1902, p. 278-279; H. Weinel, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert,* in-12, Tubingue, 1903, p. 68-83; F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., in-12, t. II, Paris, 1901, p. 627-634; A. Schweitzer, *von Reimarus zu Wrede,* in-8°, Tubingue, 1906, p. 179-191. — Sur l'homme et le critique libre-penseur, voir aussi, en divers sens : Pons, *Ernest Renan et l'origine du christianisme,* Paris, 1882; l'abbé Cognat, dans le *Correspondant,* nos des 10 mai, 10 juin, 10 juillet, 25 déc. 1882, des 25 janv., 10 mars et 10 juillet 1883, du 25 août 1884; E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse,* in-8°, Paris, 1883; F. Vigouroux, *La Bible et la Critique, Réponse aux Souvenirs d'enfance et de jeunesse de M. Renan,* in-8°, Paris, 1883; les *Études religieuses et philosophiques* des Pères jésuites, 1889, t. XLVIII, p. 209-229; 1892, t. LVII, p. 422-438; E. Renan, *Feuilles détachées faisant suite aux Souvenirs d'enfance et de jeunesse,* in-8°, Paris, 1892; Duff, *Ernest Renan, In memoriam,* in-8°, Londres, 1893; R. Allier, *La philosophie d'Ernest Renan,* in-12, Paris, 1895; *Lettres intimes d'Ernest Renan et Henriette Renan,* in-8°, Paris, 1896; Mme J. Darmesteter, *Vie d'Ernest Renan,* in-12, Paris, 1898; E. Renan et M. Berthelot, *Correspondance, 1847-1892,* in-8°, Paris, 1898; E. Faguet, *Ernest Renan,* dans la *Revue de Paris,* juillet-août 1898, p. 85-134; Ch. Denis, *La critique irréligieuse de Renan : les précurseurs, la Vie de Jésus, les adversaires, les résultats,* in-18, Paris, 1898; Ed. Platzhoff, *Ernest Renan,* 1 vol. in-8°, Dresde, 1900.

L. FILLION.

RENARD (hébreu : *šû'âl;* Septante : ἀλώπηξ; Vulgate : *vulpes*), quadrupède de la famille des canidés,

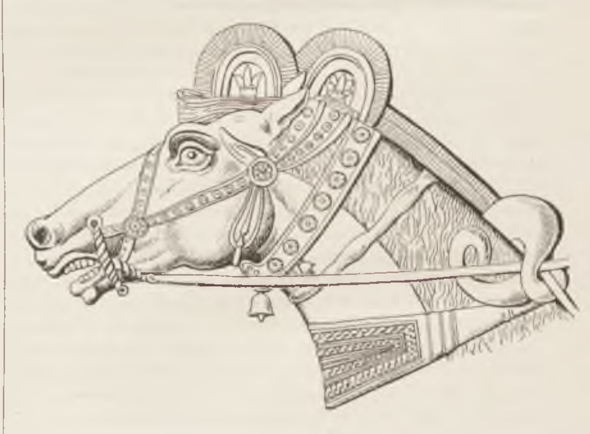


228. — Le renard.

qui se distingue du chien par une tête plus large, un museau pointu, une queue longue et touffue, et surtout des prunelles fendues verticalement, ce qui décèle chez l'animal des habitudes nocturnes (fig. 228). Le renard, moins grand que le loup, a un pelage fauve, semé de poils blancs avec quelques taches noires; le museau est roux, le devant du cou, le ventre et le dedans des cuisses blancs. Le renard se nourrit d'animaux plus petits, poules, perdrix, lièvres, lapins, et aussi d'œufs, de miel, de raisin, de baies de genévriers, etc. Pour s'emparer de sa proie, il n'est pas de ruse dont il ne se serve. Il ne chasse que la nuit, et alors fait entendre un cri nommé glapissement. Il habite des terriers creusés aux endroits propices pour la chasse, comme l'entrée des bois, le voisinage des fermes, etc. La femelle met bas sept ou huit petits. L'animal exhale une odeur très forte. — Le renard est commun en Syrie, où il habite surtout dans les ruines. Au sud et au centre de la Palestine, c'est le renard égyptien, *vulpes niloticus,* un peu plus petit que le nôtre, grisâtre en dessous et plus fauve en dessus. Au nord, c'est le renard syrien, *vulpes flavescens* ou *canis syriacus,* plus grand et plus fort. Les gens du pays confondent les deux espèces sous le nom de *thaleeb,* tandis qu'ils désignent le chacal par celui de *dheeb.* Les renards égyptiens qui habitent les cavernes voisines de Mar-Saba, viennent manger au couvent la nourriture que les moines leur préparent. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 399. — Le mot hébreu *šû'âl* désigne aussi le chacal, *canis aureus,* qui est également un canidé, tenant le milieu entre le loup et le renard. Voir CHACAL, t. II, col. 474-478. Dans les quelques passages où le *šû'âl* est nommé, le contexte indique s'il s'agit du chacal ou du renard, car les mœurs des deux espèces d'animaux ne sont pas identiques. Le renard est un peu omnivore, il est très rusé et surtout il chasse toujours seul; le chacal est carnivore et va par bandes à la recherche de sa proie. Dans le Cantique, II, 15, il est parlé des vignes en fleur au retour du printemps et des petits renards qui ravagent ces vignes; ils ne mangent pas les raisins, qu'ils aiment beaucoup, mais qui ne paraissent pas encore; ils se contentent de tout ravager en prenant leurs ébats à travers la vigne. — Ézéchiel, XIII, 4, compare les faux prophètes à des renards dans des ruines. Ces prophètes se croient très rusés, mais l'événement montrera qu'ils se sont trompés; par leurs faux oracles, ils contribuent au malheur de leur peuple, comme le renard qui accélère la chute des ruines au milieu desquelles il creuse son terrier. — Quand les Juifs se mettent à restaurer les murailles de Jérusalem, Tobie, l'Ammonite, se moque d'eux en disant : « Qu'un renard s'élance, il renversera leur muraille de pierre! » II Esd., IV, 3. En s'élançant, un renard pouvait dégrader plus ou moins ces murs de pierres sèches dont on entourait les vignes; les murailles de Jérusalem étaient autrement solides, et c'est là ce qui exaspérait les ennemis des Juifs. — Notre-Seigneur dit que les renards ont leurs tanières et les oiseaux du ciel leur nid, alors que le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. Matth., VIII, 20; Luc., IX, 58. — Averti qu'Hérode Antipas veut le mettre à mort, le Sauveur le traite de renard et déclare qu'il continuera son ministère jusqu'au temps fixé. Luc., XIII, 32. Hérode, le meurtrier de saint Jean-Baptiste, méritait cette appellation par son astuce, sa lâcheté et sa cruauté.

H. LESÊTRE.

RÊNES (Septante : ἡνίαι; Vulgate : *habenæ*), cordes ou courroies rattachées au mors des chevaux et servant



229. — Rênes d'un cheval assyrien.
D'après un bas-relief. Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. V, p. 55.

à les diriger (fig. 229). — Il n'en est point question dans le texte hébreu. D'après la Vulgate, on lava dans

l'étang de Samarie les rênes ensanglantées du char d'Achab. Dans l'hébreu et les Septante, il est seulement dit que « les courtisanes se baignèrent » dans cet étang où l'on avait lavé le char royal. III Reg., XXII, 38. — Nahum, II, 3, parlant de l'armée qui s'avance contre Ninive, dit que « l'acier des chars étincelle. » D'après les Septante, « les rênes de leurs chars seront en désordre, » et d'après la Vulgate, « les rênes de son char sont de feu. » — Voir HARNAIS, t. III, col. 431.

H. LESÊTRE.

RENONCEMENT (hébreu : *'âzab*, « laisser »; Septante : καταλείπω, ἀφίημι, Vulgate : *relinquo*), abandon volontaire, pour un motif supérieur, des personnes ou des choses auxquelles on tient le plus. — Parfois, le motif est purement humain. Ainsi l'homme abandonne son père et sa mère pour s'attacher à son épouse. Gen., II, 24; Marc., X, 7; Eph., V, 31. Ruth renonce à son peuple pour suivre Noémi. Ruth, I, 16. Élisée quitte tout pour suivre Élie. III Reg., XIX, 20-21. — Mais le renoncement le plus parfait est celui que l'on s'impose pour obéir à Dieu et le servir. Abraham renonce à son pays, à sa famille et à la maison de son père pour obéir à l'ordre divin. Gen., XII, 1. Moïse renonce au titre de fils de la fille du pharaon, préférant l'opprobre du Christ à tous les trésors de l'Égypte. Heb., XI, 24-26; Exod., II, 15. Il est dit du Lévite qu'il n'a pas vu son père et sa mère, qu'il n'a pas reconnu ses frères et qu'il ne sait rien de ses enfants, Deut., XXXIII, 9, parce que, pour venger l'honneur du Seigneur après l'adoration du veau d'or, la tribu de Lévi n'a pas craint de frapper les coupables, sans égard pour les liens de parenté ou d'amitié. Exod., XXXII, 27-29. — Dans le Nouveau Testament, le renoncement devient une des conditions nécessaires à la perfection. Luc., XIV, 33 (ἀποτάσσω, *renuntio*). Pour suivre Notre-Seigneur, les Apôtres renoncent à tout : Pierre et André quittent leurs filets, Matth., IV, 20; Marc., I, 18, Jacques et Jean abandonnent leurs filets et leur père, Matth., IV, 22; Marc., I, 20; Luc., V, 11, le publicain Matthieu laisse là son comptoir. Matth., IX, 9; Marc., II, 14; Luc., V, 28. Plus tard, saint Pierre rappelle, au nom de tous, qu'ils ont tout quitté, et il demande quelle sera leur récompense. Le Sauveur répond que ceux qui, par amour pour lui et à cause de l'Évangile, ont tout quitté, maison, frères, sœurs, père, mère, épouse, enfants, champs, auront le centuple en ce monde même et ensuite la vie éternelle. Matth., XIX, 27-29; Marc., X, 28-30; Luc., XVIII, 28-30. Pour aller avec le divin Maître, il faut renoncer à soi-même, prendre sa croix et le suivre. La première conséquence de ce renoncement (ἀπαρνήσασθαι, ἀρνήσασθαι, *abnegare*), consiste à ne pas tenir à sa vie plus qu'à tout, car la sacrifier pour Dieu et pour l'Évangile, c'est la sauver, tandis que vouloir la sauver à tout prix serait la perdre. Matth., XVI, 24-25; Marc., VIII, 34-35; Luc., IX, 23-24; Joa., XII, 25. Il faut encore être prêt à abandonner tout ce qui peut être une occasion de péché, fût-ce l'œil, le pied ou la main, c'est-à-dire ce à quoi on tient le plus intimement. Matth., V, 29-30; XVIII, 8; Marc., IX, 46-48. De plus, chez celui qui se renonce pour suivre Jésus, l'amour du divin Maître doit surpasser l'amour du père, de la mère, de l'épouse, des frères et des sœurs. Luc., XIV, 26-27. Enfin, on ne peut à la fois servir Dieu et l'argent. Matth., VI, 24; Luc., XVI, 13. Sous la loi nouvelle, bien plus encore que sous l'ancienne, il est nécessaire de ne pas attacher son cœur aux richesses Ps. LXII (LXI), 11. Le renoncement aux biens de ce monde doit devenir effectif pour quiconque veut atteindre la perfection évangélique. Matth., VIII, 19-20; XIX, 21; Marc., X, 21; Luc., IX, 57-62; XVIII, 22. — Saint Paul prêche le renoncement à ses fidèles et veut qu'ils usent de toutes les choses de ce monde comme n'en usant pas, c'est-à-dire avec un complet détachement. I Cor., VII, 29-31. Lui-même a renoncé à tous les avantages temporels qui résultent de son passé, pour se donner totalement au Christ. Phil., III, 4-9.

H. LESÊTRE.

REPAS (grec : ἄριστον, δεῖπνον; Vulgate : *prandium, cœna*), acte par lequel l'homme pourvoit à son alimentation.

1° *Heure des repas.* — L'hébreu n'a pas de substantif pour désigner le repas; il emploie habituellement le verbe *âkal*, « manger », qui, par lui-même, ne donne aucune indication sur le temps ou sur la manière. Il nomme un repas de fête qui consistait surtout à boire, *mištéh*, littéralement *compotatio*. Dans le Nouveau Testament, on trouve joints ensemble deux noms de repas, ἄριστον ἢ δεῖπνον, *prandium aut cœnam*. Luc., XIV, 12. Chez les Grecs, comme chez les Latins, le premier de ces deux termes se rapportait au repas qui se fait vers le milieu du jour; le second désignait le repas de l'après-midi ou du soir. Le repas du milieu du jour est mentionné plusieurs fois, Gen., XVIII, 1, 8; Ruth., II, 14; III Reg., XX, 16; Matth., XXII, 4; Luc., XI, 38; XIV, 12, etc. Cf. Josèphe, *Vita*, 54; il est également question de celui du soir, Gen., XIX, 1, 3; Ruth, III, 7; Matth., XXIII, 6; Marc., VI, 21; Luc., XIV, 16; Joa., XII, 2; XIII, 2, 4; XXI, 20. Sous ce rapport, les Juifs suivaient à peu près l'usage du monde grec et prenaient deux repas principaux qui, selon les circonstances, avaient plus ou moins d'importance. On voit en effet qu'ils invitaient aussi bien à l'un qu'à l'autre. Luc., XIV, 12. Le repas que Notre-Seigneur ressuscité prépara à ses Apôtres au bord du lac, Luc., XXI, 9-13, n'est pas l'indice d'un déjeûner habituellement pris dès le matin. Il était très naturel que des hommes qui avaient travaillé toute la nuit prissent quelque chose dès la première heure. Il se trouva aussi un jour que Notre-Seigneur eut faim le matin et s'approcha d'un figuier pour y chercher un fruit. Matth., XXI, 18, 19. Mais, en général, « l'Oriental mange peu avant le milieu du jour; les nomades, les travailleurs, ne prennent le matin qu'un morceau de galette, et s'en passent pour un rien. Dans les villes et ailleurs, l'usage est de ne prendre avant midi qu'une petite tasse de café noir sans pain, tasse si petite qu'elle peut servir de coquetier; elle ne tient que 25 à 30 grammes. Même au collège les enfants sont assez indifférents au déjeûner du matin. Il semble qu'autrefois les Juifs étaient encore plus sobres avant midi. Ne lisons-nous pas dans l'Ecclésiaste, X, 16 : Malheur au pays dont les princes mangent le matin! Du reste, chez les Juifs, ne rien prendre avant midi n'était pas jeûner. » Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 274. Voir JEÛNE, t. III, col. 1531. D'une remarque de saint Pierre, Act., II, 15, il résulte même qu'un Juif ne se serait pas permis de se restaurer avant la troisième heure ou neuf heures, moment où l'on offrait le sacrifice perpétuel dans le Temple. — Sur les repas plus solennels, voir FESTIN, t. II, col. 2212.

2° *Manière de les prendre.* — Avant le repas, on commençait par prendre toutes les précautions réclamées par les lois de pureté, et invariablement on se lavait les mains. Voir LAVER (SE) LES MAINS, t. IV, col. 136. — La prière précédait et terminait tous les repas. Elle était récitée par le chef de la famille, à condition qu'on fût au moins trois, autrement chacun la disait pour son compte. Tous y étaient obligés, même les femmes, les esclaves et les enfants. *Berachoth*, III, 3, 4. Cette obligation découlait d'un texte de la Loi. Deut., VIII, 10. Le Sauveur et les Apôtres ne manquaient pas de se conformer à un usage si justifié. Matth., XIV, 19; XV, 36; Luc., IX, 16; Joa., VI, 11; Act., XXVII, 35; Rom., XIV, 6; I Tim., IV, 3-5. Les docteurs, vers l'époque de Notre-Seigneur, avaient réglé minutieusement ce qui

concernait ces prières. Elles variaient d'ailleurs selon l'importance des repas. Brèves dans les repas ordinaires, elles s'étendaient davantage pour les repas du sabbat et de la veille des fêtes, et se compliquaient de chants et de Psaumes pour le festin pascal. Voir Cène, t. ii, col. 413-415. On disait pour le pain : « Sois loué, ô Seigneur notre Dieu, roi de l'univers, qui fais sortir le pain de la terre; » pour le vin : « Sois loué, ô Seigneur notre Dieu, roi de l'univers, qui as créé le fruit de la vigne. » D'autres fois : « Sois loué, o Éternel, roi de l'univers, qui nourris le monde entier par ta bonté, en toute grâce et miséricorde. Il donne le pain à toute chair — car sa miséricorde est éternelle. » Ou encore : « Nous te remercions, ô Éternel, notre Dieu, de ce que tu as donné à nos pères un pays spacieux, exquis et magnifique (cf. Deut., viii, 10); de ce que, ô Éternel, notre Dieu, tu nous a conduits hors de l'Égypte et délivrés de la maison d'esclavage; pour ton alliance que tu as marquée dans notre chair, pour ta Loi que tu nous as enseignée, pour tes commandements que tu nous a intimés, pour la vie que tu nous as donnée par ta grâce et ta miséricorde. » Les docteurs prescrivaient même des prières spéciales pour chaque espèce d'aliments. La prière était obligatoire, même si l'on ne mangeait que la valeur d'un œuf ou d'une olive. Celui qui l'avait oubliée, avait à la reprendre ensuite, au moins tant que les aliments demeuraient dans son estomac. *Berachoth*, vi, 5, 7, 8; vii, 2; viii, 7. Une allusion faite par Notre-Seigneur, Marc., xii, 40; Luc., xx, 47, donne à penser que certains docteurs allongeaient démesurément les prières, quand ils prenaient place à la table des veuves aux dépens desquelles ils entendaient vivre. — Dans les anciens temps on s'asseyait pour prendre le repas. Gen., xxvii, 19; Jud., xix, 6; I Reg., xx, 5, 24. Voir un repas égyptien, Festin, t. ii, fig. 649, col. 2213; assyrien, fig. 650, col. 2215. Plus tard, on suivit la mode introduite en Palestine de manger étendus sur des divans. Am., vi, 4. Voir Couronne, t. ii, fig. 393, col. 1083; Architriclinus, t. i, fig. 248, col. 935; Lit, t. iv, fig. 97 et 99, col. 290, 291. Il va de soi que cet usage n'était suivi que dans les maisons où l'on jouissait d'une certaine aisance. — Les mets étaient ordinairement servis sur une table. I Reg., xx, 29; II Reg., ix, 7, 11; III Reg., x, 5; Luc., xxii, 21. Voir Table. — Sur la nature des mets habituels, voir Nourriture, t. iv, col. 1700. La viande, coupée en morceaux, était apportée sur un plat. Marc., xiv, 20; Luc., xi, 39. Voir Plat, col. 460. Chaque convive en recevait un morceau du chef de la famille, I Reg., i, 4; le pain, très plat et flexible, voir Pain, t. iv, col. 1951, lui servait d'assiette, et au besoin de cuiller pour puiser de la sauce contenue dans un unique plat creux, au service de tous les assistants. Les fourchettes, couteaux et autres ustensiles étaient totalement inconnus et d'ailleurs considérés comme inutiles; les doigts suffisaient à tout. Ainsi s'explique la rigueur de la loi qui obligeait à les laver avant le repas. Ces coutumes sont encore en vigueur chez les Arabes de Palestine. Cf. de la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 202-206; Plerotti, *La Palestine actuelle dans ses rapports avec l'ancienne,* Paris, 1865, p. 224-227; Julien, *L'Égypte,* p. 273, 274. L'eau et le vin étaient les boissons ordinaires. Voir Coupe, t. ii, col. 1074; Vin. — La prière terminait le repas comme elle l'avait commencé.

3° *Remarques diverses.* — On cessait toute occupation quand venait l'heure du repas. Dan., xiii, 13. Tobie, ii, 3; xii, 12, ne craignait pas cependant d'interrompre son repas pour aller ensevelir les morts. Parfois Notre-Seigneur et ses Apôtres, accablés par la foule qui envahissait leur maison, ne pouvaient même pas prendre leur repas. Marc., iii, 20. — Certaines règles de convenance devaient être observées pendant les repas. L'Ecclésiastique, xxxi, 12-22, les formule ainsi :

As-tu pris place à une table bien servie,
N'ouvre pas la bouche devant elle,
Et ne dis pas : Voici bien des mets!
N'oublie pas que l'œil cupide est chose mauvaise...
Où il regarde, n'étends pas la main,
Et ne te heurte pas avec lui dans le plat.
Juge des désirs du prochain d'après les tiens,
Et, en tout, agis avec réflexion.
Comme il sied à un homme, mange de ce qui est devant toi,
Ne mâche pas avec bruit, pour ne pas causer de dégoût,
Cesse le premier, par bonne éducation,
Ne te montre pas insatiable, de peur de scandaliser.
Si tu es assis en nombreuse compagnie,
N'étends pas la main avant les autres...
Les insomnies, les vomissements pénibles
Et la colique sont pour l'homme intempérant.
Si l'excès du manger t'incommode,
Lève-toi, promène-toi au large, et tu seras soulagé.

A la place de ce dernier conseil, la Vulgate en donne un autre, *evome,* qui pourrait faire allusion à une précaution hygiénique, mais nullement à l'excès auquel se livraient les Romains, par un raffinement de gourmandise. En grec, il y a le mot μεσοπωρῶν, qui devrait venir régulièrement de μέσον, « milieu », et ὀπώρα, « arrière-saison », mais alors n'aurait aucun sens. On lui assigne une signification plus acceptable en le rattachant au verbe πορεύω, « marcher ». D'ailleurs ce composé n'est pas classique. La recommandation de manger de ce qui est devant soi, comme il sied à un homme, est encore obéie. En Orient, « chacun se sert avec les doigts et prend directement dans le plat commun le morceau qu'il porte à sa bouche. Pourtant tout se fait avec une certaine convenance. On ne prend que devant soi sans jamais attaquer la région du plat qui fait face au voisin. » Jullien, *L'Égypte*, p. 273.

4° *Différentes sortes de repas.* — 1. Un repas de famille terminait ordinairement la cérémonie de la circoncision. Voir Circoncision, t. ii, col. 777. — 2. Celui qui faisait offrir un sacrifice pacifique devait abandonner aux prêtres la cuisse droite, la poitrine et une épaule de la victime. Lev., vii, 32-35. Le reste lui servait à faire un repas, le jour même après un sacrifice pacifique, le jour même et le lendemain, après un sacrifice votif ou volontaire. Il était absolument défendu de retarder ce repas jusqu'au troisième jour, ou d'y prendre part sans être en état de pureté. Lev., vii, 15-20. — 3. D'autres repas suivaient la présentation des dîmes. Comme les précédents, ils devaient avoir lieu près du sanctuaire, par conséquent à Jérusalem après la construction du Temple. Deut., xii, 6, 7. Ceux qui demeuraient trop loin pour apporter leurs dîmes en nature les vendaient sur place, apportaient le prix à Jérusalem et y faisaient des repas sacrés auxquels ils invitaient les lévites de leur voisinage. Deut., xiv, 24-27. — 4. Chaque troisième année, avec le produit d'une autre dime, on offrait des repas aux lévites, à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve, mais dans la localité même. Deut., xiv, 28, 29. Voir Dîme, t. ii, col. 1434, 1435. — 5. Sur le repas de la Pâque, voir Pâque, t. iv, col. 2096. — 6. Jérémie parle de repas funèbres en souvenir des morts. Il dit de ses compatriotes voués au châtiment :

On ne leur rompra point le pain du deuil
Pour les consoler au sujet des morts,
Et on ne leur offrira pas la coupe de consolation
Pour un père et pour une mère. Jer., xvi, 7.

Ézéchiel, xxiv, 17, et Osée, ix, 4, font aussi allusion au pain de deuil. Le vieux Tobie recommande à son fils de faire servir son pain et son vin à la sépulture des justes, Tob., iv, 18, c'est-à-dire à des repas funèbres dans lesquels on célébrait la mémoire des justes après

les avoir inhumés. Dans les anciens temps, on faisai même porter des provisions dans la maison du défunt, en vue du repas qui devait s'y donner. Deut., XXVI, 14. Il ne saurait être question, dans aucun de ces textes, d'aliments offerts aux morts, selon la coutume des peuples idolâtres. Une pareille idée est absolument étrangère aux Israélites et aussi opposée que possible à l'esprit de leur législation. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 332-334.

H. LESÊTRE.

REPENTIR. Voir PÉNITENCE, II, col. 39.

REPHAÏM. Voir RAPHAÏM, col. 976.

REPOS (hébreu : *demî, mennûḥâh, margôʿa, noaḥ, naḥat, šéqét;* Septante : ἀνάπαυσις, ἀνάπαυμα, κατάπαυσις, ἡσυχία, ἄνεσις; Vulgate : *quies, requies, otium, refrigerium*), cessation du travail, de l'activité, de l'inquiétude, de tout ce qui agite l'homme physiquement ou moralement. — Dans la Sainte Écriture, le repos désigne les différents états suivants :

1° *La cessation de l'activité.* — Dieu se repose le septième jour et il veut que le septième jour de la semaine soit consacré au repos. Gen., II, 2; Exod., XVI, 23; XX, 11; XXXI, 15; XXXV, 2; Lev., XXIII, 3, 39; Deut., V, 14, etc. Voir SABBAT. On demande à Dieu de ne pas se reposer, c'est-à-dire d'intervenir, quand les ennemis menacent. Ps. LXXXIII (LXXXII), 2. Isaïe, LXII, 6, 7, dit dans le même ordre d'idées : « O vous qui faites souvenir Jéhovah, ne prenez point de repos et ne lui laissez point de repos, jusqu'à ce qu'il rétablisse Jérusalem. » — Saint Paul n'a pas eu de repos qu'il n'ait exécuté ce qu'il voulait. II Cor., II, 13; VII, 5. Les pieds de la courtisane ne peuvent tenir en repos dans sa maison, Prov., VII, 11, et le méchant est comme une mer agitée qui ne peut trouver le repos. Is., LVII, 20. — Jérémie, XLVII, 6, demande quand l'épée de Jéhovah sera au repos. Quand les Israélites infidèles seront déportés à l'étranger, leur terre de Chanaan aura le repos, c'est-à-dire ne sera plus cultivée et ne travaillera plus à produire les moissons. Lev., XXVI, 34, 35.

2° *La tranquillité.* — On est en repos quand on ne redoute pas les ennemis et qu'on n'a pas à faire la guerre. Exod., XXXIII, 14; Jos., XI, 23; Jud., III, 11, 30; V, 32; VIII, 28; XV, 7; XX, 28; II Reg., VII, 1; III Reg., V, 4; VIII, 56; XXII, 6; I Par., XXII, 9, 18; XXXIII, 25; II Par., XVIII, 5, 14; XXXII, 22, etc. Issachar « voit que le repos est bon. » Gen., XLIX, 15. Voir ISSACHAR, t. III, col. 1010. Les Israélites ont dû, par l'effort de la conquête, s'assurer le repos en Chanaan. Deut., III, 20; XII, 9; XXV, 19; Jos., I, 13, 15. Devenus infidèles, ils n'auront pas de repos au milieu des nations. Deut., XXVIII, 65. Le Seigneur avait promis le repos à son peuple s'il était fidèle. Is., XXVIII, 12. Mais le pays lui-même ne sera pas un lieu de repos pour les riches à cause du châtiment menaçant. Mich., II, 10. Ces dernières prophéties se sont réalisées. Lam., I, 3; V, 5. A l'époque messianique, Jéhovah mettra Israël en repos. Jer., XXXI, 2. Pour les damnés, il n'y aura de repos ni jour ni nuit. Apoc., XIV, 11. — Mieux vaut une main pleine de repos que deux remplies de labeur et d'agitation inutile. Eccl., IV, 6. Le repos et la confiance font la force, Is., XXX, 15, mais le repos est le fruit de la justice. Is., XXXII, 17. Pour le garder, il faut fuir les insensés, Eccli., XXII, 16, et les mauvaises langues. Eccli., XXVIII, 20. Un peu de travail pour acquérir la sagesse procure ensuite un grand repos. Eccli., LI, 35. Quand le mort repose, il faut laisser reposer sa mémoire. Eccli., XXXVIII, 24. Les anges parcourent la terre pour voir si elle est en repos. Zach., I, 11. Voir PAIX, t. IV, col. 1960.

3° *Le délassement* après la fatigue ou l'épreuve. — Is., XIV, 3; Eccli., XXXVIII, 14. On se repose sous un tarbre. Gen., XVIII, 4. Notre-Seigneur invite ses Apôtre à se reposer dans la solitude, Marc., VI, 31, et, à Gethsémani, à se reposer en dormant. Matth., XXVI, 45; Marc., XIV, 41. Cf. Is., LVII, 2. La douleur ne permet pas le repos. Is., XLV, 3. Saint Paul assure qu'un jour Dieu donnera le repos aux affligés. II Thess., I, 7. Le démon, chassé d'un homme, cherche en vain du repos. Matth., XII, 43; Luc., XI, 24. Au ciel, les justes se reposeront après leurs travaux. Apoc., XIV, 13.

4° *La jouissance.* — Comblé de biens par Jéhovah, le juste retourne à son repos. Ps. CXVI (CXIV), 7. Le riche a accumulé ses richesses;

> Il peut dire : « J'ai trouvé le repos
> Et maintenant je veux manger mon bien. »
> Mais il ne sait pas que le temps a marché,
> Il va laisser ses biens à d'autres et mourir. Eccli., XI, 17.

La même leçon est donnée par Notre-Seigneur au riche qui dit à son âme : « Repose-toi, mange, bois, fais bonne chère. » Luc., XII, 19.

5° *Le tombeau.* — L'avorton a plus de repos que l'homme vivant. Eccle., VI, 5. Le repos est assuré a celui qui est au sépulcre. Job, III, 13, 17; Eccli., XXII, 11; Ps. XVI (XV), 9; Act., II, 26. Mieux vaut l'éternel repos qu'une souffrance continuelle, Eccli, XXX, 17, « si du moins dans la poussière on trouve du repos. » Job, XVII, 16.

6° *Le séjour,* c'est-à-dire le lieu de repos. — Le pays de Chanaan est le repos assigné par Dieu à son peuple. Deut., XII, 10; XXVIII, 65; Jos., XXII, 4. Cf. Is., XXVIII, 12. Le Seigneur avait juré aux Israélites rebelles qu'ils n'entreraient pas dans son repos. Ps. XCV (XCIV), 11; Heb., III, 11, 18. La Terre Promise était la figure du repos que Dieu destine à ses serviteurs. Heb., IV, 1-11. — Pour l'épouse, le repos est la maison de l'époux. Ruth, I, 9. — Jéhovah repose entre les épaules de Benjamin, c'est-à-dire le protège spécialement. Deut., XXXIII, 12. Son repos, c'est-à-dire sa résidence marquée par la présence de l'Arche, est à Jérusalem. II Par., VI, 41; Ps. CXXXII (CXXXI), 5, 14; Is., XXV, 10; Eccli., XXXVI, 15. Cependant, dans la nouvelle Jérusalem, Dieu n'aura que faire d'un pareil lieu de repos. Is., LXVI, 1. La sagesse a cherché parmi toutes les nations un lieu de repos, et le Créateur l'a fait habiter en Jacob. Eccli., XXIV, 11, 12.

7° *L'influence.* — L'esprit qui repose sur quelqu'un exerce sur lui son action. Num., XI, 25, 26; IV Reg., II, 15; Is., XI, 2; I Pet., IV, 14. La paix qui repose sur une maison lui assure la tranquillité et le bonheur. Luc., X, 6.

8° *La paix intérieure.* — Quand on cherche la voie du salut, c'est-à-dire du bien, et qu'on la suit, on a le repos dans l'âme. Jer., VI, 16. Notre-Seigneur promet à ceux qui reçoivent ses leçons le repos de leurs âmes. Matth., XI, 29.

H. LESÊTRE.

RÉPROBATION (hébreu : *mâʾas,* « rejeter »; grec : ἀθέτησις; Vulgate : *reprobatio*), rejet de ce dont on ne veut plus. — Saül est réprouvé, rejeté par Dieu avec toute sa race, à cause de son infidélité. I Reg., XIII, 13-14; XV, 23; XVI, 1. — Dieu réprouvera le Temple, si son peuple est infidèle. II Par., VII, 20. — La réprobation frappe successivement Israël et Juda, à cause de leur idolâtrie. IV Reg., XVII, 20; XXIV, 20; Jer., VI, 30; VII, 15, 29; XIV, 19; Ps. LX (LIX), 3, 12; LXXIV (LXXIII), 1; LXXXIX (LXXXVIII), 39. — La pierre angulaire, le Messie, sera l'objet de la réprobation de son peuple. Ps. CXVIII (CXVII), 22. Notre-Seigneur rappelle cette prophétie, Matth., XXI, 42; Luc., XX, 17, dont les anciens d'Israël procureront l'accomplissement. Marc., VIII, 31; Luc., IX, 22; XVII, 25. Les Apôtres insistent sur les conséquences de cet accomplissement. Act., IV, 11; I Pet., II, 4, 7. — La mise en vigueur de la loi nouvelle en-

traîne la réprobation de l'ancienne. Heb., VII, 18. — Notre-Seigneur fait connaître la sentence de réprobation définitive que prononcera le Juge souverain. Matth., XXV, 41. Saint Paul traite son corps durement, pour n'avoir pas à subir cette sentence. I Cor., IX, 27. Le serviteur de Dieu fait cette prière : « Ne me rejetez pas du nombre de vos enfants. » Sap., IX, 4. — Sur la réprobation des méchants, voir PRÉDESTINATION, col. 594.

H. LESÊTRE.

REPROCHES (hébreu : *tôkahat;* Septante : ἔλεγχος; Vulgate : *correptio, increpatio, reprehensio, vituperatio*), expression du mécontentement que l'on témoigne à quelqu'un au sujet de sa conduite. — Les reproches sont destinés à corriger et à former le caractère. Prov., I, 23, 25, 30; III, 11; V, 12, VI, 23, etc. Mais ils ne doivent être adressés qu'à bon escient. Eccli., XI, 7. — Dieu adresse des reproches à ceux qui font le mal, à Adam, Gen., III, 11-13, à Caïn, Gen., IV, 10, et très souvent à son peuple, par le ministère des prophètes. Is., I, 3-6; V, 1-7; Jer., II, 2-37; VIII, 4-13; Ezech., V, 5-10; Ose., IV, 1-19; Agg., I, 4-6, etc. Notre-Seigneur reproche aussi à ses contemporains leurs iniquités et leur incrédulité. Il s'adresse ainsi aux villes de Galilée qu'il a évangélisées, Matth.. XI, 21-24, Luc., X, 13-15; à Jérusalem, Matth., XXIII, 37-39; aux Juifs, Joa., VIII, 30-59; aux pharisiens et aux scribes, Matth., XXIII, 1-39; Marc., XII, 38-40; Luc., XX, 45-47; à Pierre, Marc., VIII, 33; Matth., XXVI, 52-54; à Jacques et à Jean, Luc., IX, 55, 56; aux Apôtres incrédules à sa résurrection, Marc., XVI, 14, etc. — Très fréquemment les hommes s'adressent des reproches, à tort ou à raison. Tels sont ceux du pharaon à Abram, Gen., XII, 18-20; de Jacob à Laban, Gen., XXXI, 36-42, à Siméon et à Lévi, Gen., XXXIV, 30, à Joseph, Gen., XXXVII, 10; de Ruben à ses frères, Gen., XLII, 22; de Joseph à ses frères, Gen., XLIV, 4, 5; des Hébreux à Moïse, Exod., II, 14; XIV, 11, 12, etc.; de Moïse aux Hébreux, Deut., IX, 7-24; de Josué aux Gabaonites, Jos., IX, 22; des Hébreux aux tribus transjordaniques, Jos., XXII, 16-20; des Éphraïmites à Jephté, Jud., XII, 1; d'Héli à Anne, I Reg., I, 14; de Samuel à Saül, I Reg., XIII, 13, 14; de Michol à David, II Reg., VI, 20; de Nathan à David, II Reg., XII, 7-12; d'Élie aux Israélites, III Reg., XVIII, 21, au roi Achab, III Reg., XXI, 20, 21, et à Ochozias, IV Reg., I, 16; de Joas aux prêtres, IV Reg., XII, 7; de Néhémie aux grands de Juda, II Esd., XIII, 17, 18; de Job à sa femme, Job, II, 10, etc. — Dans le Nouveau Testament, il y a à signaler les paroles de Marie à Jésus retrouvé dans le Temple, Luc., II, 48; les reproches de saint Jean-Baptiste à Hérode, Luc., III, 19; des pharisiens à Jésus et à ses disciples à l'occasion du festin chez Matthieu, Matth., IX, 11; Marc., II, 16, Luc., V, 30, des épis froissés le jour du sabbat, Matth., XII, 2; Marc., II, 24; Luc., VI, 2, de l'abstention des ablutions, Matth., XV, 2; Marc., VII, 5, des guérisons opérées le jour du sabbat, Joa., V, 10; IX, 16; Luc., XIII, 14, etc., des cris poussés dans le Temple en l'honneur de Jésus, Luc., XIX, 39; le reproche de Juda au festin de Béthanie, Joa., XII, 5; ceux de saint Pierre à Ananie et à Saphire, Act., V, 3, 4, 9; de saint Étienne aux Juifs, Act., VII, 51-53; des fidèles de Jérusalem à saint Pierre après le baptême du centurion Corneille, Act., XI, 2, 3; de saint Paul à saint Pierre, à Antioche, Gal., II, 14, aux Corinthiens à cause de leurs schismes, I Cor., XI, 17; de saint Jean aux évêques d'Éphèse, Apoc., II, 4, de Pergame, II, 16, de Thyatire, II, 20, et de Laodicée, III, 15, etc. — Il faut savoir entendre les reproches mérités : s'y soustraire, c'est marcher sur les traces des pécheurs. Eccli., XXI, 6; XXXII, 21 (17). Le chrétien doit se conduire de manière à n'en point mériter. Phil., II, 15; II Cor., VI, 3; VIII, 20. Il faut en adresser, à l'occasion, aux enfants, Eph., VI, 4, au prochain qui a péché, Matth., XVIII, 15, à ceux qui troublent l'ordre, I Thess., V, 14, à ceux qui ont besoin d'être convertis. II Tim., II, 25, même aux vieillards, mais sans rudesse, I Tim., V, 1, aux Crétois, mais avec sévérité. Tit., I, 13. Le fauteur de divisions qui demeure insensible aux reproches doit être évité. Tit., III, 10.

H. LESÊTRE.

RÉPROUVÉS. Voir ÉLUS, t. II, col. 1708; ENFER, col. 1792; PRÉDESTINATION, t. V, col. 994; RÉPROBATION, col. 1050.

REPTILES (hébreu : *rémés*, de *râmas*, « ramper », *šéreṣ* de *šâraṣ*, « ramper »; Septante : ἑρπετά; Vulgate: *reptile, reptilia*), animaux appartenant à l'embranchement des vertébrés, et devant leur nom à leur genre de locomotion qui fait que la plupart d'entre eux paraissent ramper. — 1° *Reptiles en général.* — Les reptiles ont des formes très diverses, se ramenant aux trois types de la tortue, du lézard et du serpent. Ils ont la respiration pulmonaire, mais peu active, et ils s'engourdissent sous l'action du froid. Leur peau est couverte d'écailles épidermiques. On distingue quatre ordres de reptiles : 1. Les *chéloniens* ou tortues, dont il n'est pas question dans la Bible. — 2. Les *crocodiliens*. Voir CROCODILE, t. II, col. 1120. — 3. Les *sauriens*. Voir CAMÉLÉON, t. II, col. 90; GECKO, t. III, col. 143; LÉZARD, t. IV, col. 223. — 4. Les *ophidiens*. Voir SERPENT.

2° *Les reptiles dans la Bible.* — 1. Les reptiles ou « tout ce qui rampe sur la terre » sont mentionnés dans toutes les énumérations d'animaux, à propos de la création, Gen., I, 20, 24-26, et du déluge. Gen., VI, 7, 14, 20, 21, 23; VIII, 17, 19; IX, 2. Ils fourmillent dans la mer, Ps. CIV (CIII,), 25, tremblent devant Jéhovah, Ezech., XXXVIII, 20, et lui obéissent. Ose., II, 18. Sur la terre, ils rampent et lèchent la poussière, Mich., VII, 17, et, dans la mer, ils n'ont pas de chefs et se laissent prendre par le pêcheur. Hab., I, 14. On voit que la qualification des reptiles est quelquefois étendue à des animaux qui ne rampent qu'en apparence. — 2. On contractait une impureté légale par le contact d'un reptile, mort, Lev., V, 2, ou vivant, Lev., XI, 29; XXII, 5, et surtout en le mangeant. Lev., XI, 41-44. C'est pourquoi saint Pierre fut si surpris par la vision où il lui fut ordonné de tuer et de manger toutes sortes de bêtes, et entre autres des reptiles. Act., XI, 6-8. — 3. Il était expressément défendu de faire aucune image d'être qui rampe sur le sol. Deut., IV, 18. Ézéchiel, VIII, 10, constata, dans une de ses visions, que les anciens d'Israël adoraient des figures de reptiles et d'animaux immondes peints sur la muraille. — 4. Salomon disserta sur les reptiles comme sur les autres animaux. III Reg., IV, 33.

H. LESÊTRE.

RÉPUDIATION (hébreu : *kerîtôt* ou *kerîtut;* Septante : ἀποστάσιον; Vulgate : *repudium*), rupture légale de l'union conjugale. — Chez les Hébreux, le mari avait seul le droit de provoquer le divorce; de là le nom donné à la femme répudiée, *gerûšâh*, de *gâraš*, « chasser ». Le nom de la répudiation, *kerîtot*, vient de *kârât*, « couper, séparer ». Le divorce était en vigueur chez les Hébreux, voir DIVORCE, t. II, col. 1449; mais c'est seulement le Deutéronome, XXIV, 1, 3, qui prescrivit de l'attester par un acte officiel appelé *sêfér kerîtut*, βιβλίον ἀποστασίου, *libellus repudii.* Cette prescription s'inspirait de plusieurs motifs graves. La rédaction de l'acte de répudiation réclamait un certain délai; la plupart du temps, le mari n'était pas capable d'écrire lui-même; il lui fallait recourir aux bons offices d'un prêtre ou d'un scribe qui, sans être investi par le législateur du droit de discuter, d'approuver ou de désapprouver la décision du mari, pouvait cependant donner à ce dernier d'utiles conseils. Le mari, en tous cas, avait forcément le temps de réfléchir, de revenir sur sa résolution du premier moment ou de peser les conséquences morales d'une répudiation décidée parfois sans

motifs suffisants. D'autre part, l'acte de répudiation n'énonçait pas les causes de la répudiation, ce qui aurait pu nuire à la femme en mettant obstacle à un mariage ultérieur; mais il établissait officiellement son état libre, de telle sorte qu'aucun reproche ne pouvait lui être adressé au cas où elle se remariait. On a un spécimen de cet acte, au moins pour l'époque talmudique, t. II, col. 1449. Au temps de Notre-Seigneur, il était en usage, conformément à la loi. Matth., V, 31; XIX, 7; Marc., X, 4. Les prophètes le mentionnent. Isaïe, L, 1, dit que Dieu n'a point donné d'acte de répudiation à Sion, ce qui signifie qu'il ne s'est pas séparé de Juda sans retour. Jérémie, II, 8, dit au contraire qu'il a donné cet acte à Israël. — A Babylone, la répudiation était prévue par le code d'Hammourabi. Quand un mari répudiait sa femme ou sa concubine, il devait lui rendre sa dot, son trousseau, une part d'usufruit, si elle avait des enfants, ou lui donner une certaine somme d'argent. Art. 137-140. Mais si sa femme s'était mise dans son tort par sa mauvaise conduite, il suffisait à son mari de dire : « Je la répudie, » et il la renvoyait sans aucun « prix de répudiation. » Art. 141. Cette formule : « Je la répudie » suppose que l'affaire se traitait devant des témoins ou des juges. Du reste, le mariage célébré sans contrat n'était pas regardé comme valide. Art. 128. La logique demandait donc que la rupture du mariage fût aussi attestée par une pièce quelconque. L'époux renvoyait la femme à son père avec un acte constatant que l'union était dissoute. Aux époques anciennes, la répudiation était même accompagnée d'un certain cérémonial. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 736, 737.

H. LESÊTRE.

RÉPUTATION (hébreu : *šêm*, « nom »; Septante : ὄνομα καλόν; Vulgate : *nomen bonum*), jugement qu'inspire la conduite d'un homme. — Ce jugement n'est pas indifférent, dans l'intérêt même de l'humanité au milieu de laquelle la vertu aura d'autant plus d'influence qu'elle sera plus estimée. Aussi est-il dit :

(Bonne) renommée vaut mieux que grandes richesses,
L'estime a plus de prix que l'argent et l'or. Prov., XXII, 1.

L'Ecclésiaste, VII, 2, met la bonne réputation au dessus d'un bon parfum. De là, l'opportunité du conseil suivant

Prends soin de ta réputation,
Bien plus durable pour toi que mille grands trésors;
On compte les jours d'une bonne vie,
Mais un beau nom demeure à jamais. Eccli.. XLI, 15-16.

Pour s'acquérir un nom, on entreprend parfois des actions difficiles. I Mach., III, 14; V, 57; VI, 44. — La réputation est mise en danger par les mauvais propos, Voir JUGEMENT TÉMÉRAIRE, t. III, col. 1845; MÉDISANCE. t. IV, col. 926. On est alors en droit de la défendre. Jos., XXII, 22; I Reg., I, 15; III Reg., XVIII, 18; Jer., XXXVII, 12; etc. — Saint Paul veut qu'on se préoccupe de faire le bien, non seulement devant Dieu, mais aussi devant les hommes. Rom., XII, 17; II Cor., VIII, 21. Il s'agit en effet, en pareil cas, de l'honneur de Dieu et de celui du nom chrétien. Cette recommandation n'est pas opposée à celle de Notre-Seigneur, qui ne veut pas qu'on imite l'ostentation des pharisiens, Matth., VI, 1-5; elle est, au contraire, conforme à l'ordre qu'il donne à ses disciples : « Que votre lumière brille devant les hommes, afin que, voyant vos bonnes œuvres, ils glorifient votre Père qui est dans les cieux. » Matth., V, 16. Saint Pierre insiste énergiquement sur cet enseignement : « Ayez une conduite honnête au milieu des gentils, afin que, sur le point même où ils vous calomnient comme si vous étiez des malfaiteurs, ils arrivent, en y regardant bien, à glorifier Dieu pour vos bonnes œuvres au jour de sa visite... Que nul d'entre vous ne souffre comme meurtrier, comme voleur ou malfaiteur, ou comme avide du bien d'autrui. Mais s'il souffre comme chrétien, qu'il n'en ait pas honte, qu'il glorifie plutôt Dieu pour ce nom même. » I Pet., II, 12; IV, 15-16. Ce n'est donc pas pour sa propre gloire, c'est pour la gloire de Dieu et de sa foi que le chrétien doit veiller sur sa réputation.

H. LESÊTRE.

RÉSA (grec : Ῥησά), fils de Zorobabel, et père de Joanna, un des ancêtres de Notre-Seigneur, dans la généalogie de saint Luc, III, 27. Son nom ne figure pas dans I Par., III, 19-21, non plus que celui de Joanna (voir t. III, col. 1155), parmi les descendants de Zorobabel. On a proposé d'identifier Résa avec Raphaïa 5. Voir col. 976.

RESCH, ר, nom de la vingtième lettre de l'alphabet hébreu, exprimant la consonne *r*. Le P grec, d'origine phénicienne, est cette lettre retournée et de là vient aussi le R latin. La forme phénicienne est 𐤓, 𐤓, 𐤓. Elle semble provenir de l'hiéroglyphe égyptien 𓂋, *ro*, « bouche », qui, en hiératique, était devenu ϥ, voir ALPHABET, t. I, col. 405-412, mais la lettre phénicienne prit le nom de רֵאשׁ, qui a la même signification que רֹאשׁ, « tête », parce que les Phéniciens virent une certaine ressemblance entre la forme qu'ils donnèrent à ce caractère et la forme de la tête et du cou. Le *resch* est en hébreu une lettre gutturale, qu'on prononçait ordinairement du gosier, en même temps qu'une lettre liquide. Elle permute parfois avec le lamed (les lettres *l* et *r* se confondent en égyptien). Les Septante et la Vulgate rendent naturellement le *resch* par *r* dans les noms propres : *Rama*, etc.

RÉSEN (hébreu : *résén*; Septante : Δασή; *Codex Alexandrinus* : Δάσεμ; *Codex Bodleianus Geneseos* : Δάσεν), ville d'Assyrie, entre Ninive et Chalé. Elle est mentionnée seulement dans Genèse, X, 12, où elle est qualifiée de « la grande ville ». La Vulgate attribue sa fondation à Assur, le texte hébreu s'interprète naturellement dans le même sens, quoique plusieurs l'entendent de telle sorte que Résen est une ville de l'empire de Nemrod. — L'identification de Résen est jusqu'ici incertaine. C'est parmi les tells de ruines, qui s'échelonnent entre Koyoundjik et Nebi-Younous (Ninive) et Nimroud (Chalé), qu'il faut chercher l'emplacement de la grande Résen. Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2e édit., 1883, p. 100; C. P. Tiele, *Babylonisch-Assyrische Geschichte*, Gotha, 1886, p. 90; A. Jeremias, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, Leipzig, 1906, p. 274. Ceux de Selâmîdje, au nord et à environ quatre heures de Nimroud, où se voient encore des vestiges d'une enceinte de plus de cinq kilomètres de pourtour, s'appuyant au Tigre, semblent avoir retenu les préférences des assyriologues. J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, 1874, p. 59 et pl. II; Lycklama a Nijeholt, *Voyage en Russie, au Caucase et en Perse*, Paris, 1875, t. IV, p. 172; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 261. On a aussi proposé, dans les mêmes limites, d'autres tells : ceux de Yâremdjéh, à trois milles anglais de Ninive, dont l'importance a été jugée insuffisante, H. Rassam, *Biblical nationalities*, dans les *Transactions of the Soc. of Bibl. Arch.*, t. VIII, 1885, p. 364-365; Frd. Delitzsch, dans *Real-Encyklop.*, 2e édit., t. X, 1882, p. 598; et ceux de Keremlis, peut-être trop à l'est de Ninive, ainsi que ceux de Karakouch, qui sont dans le sud-est de la même ville. J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 82. Une opinion récemment émise et qui s'écarte du cadre fixé par la Genèse, est celle qui veut établir l'équivalence : Résen=Nisin=Larissa. Elle propose de reconnaître Résen=Nisin, ville dénommée d'après la Nisin chaldéenne, à l'est du Tigre et dans les environs de Bagdad. F. Hommel, *Grundriss der Geographie des Alten Orients*, 1904, t. I, p. 295, 297; A. Jeremias, *loc.*

cit., p. 274. On a voulu, en effet, depuis longtemps retrouver dans la Λάρισσα de Xénophon, *Anab.*, III, 4, 7, le nom grécisé de Résen. Mais la situation de Larissa est elle-même incertaine; les uns la placent au nord du Zâb supérieur et d'autres à Nimroud.

Le nom de Résen, d'après une expression connue des inscriptions royales qui relatent les mouvements des armées, dans les parages des fleuves, a pu signifier : « source = *res êni.* » Il y a lieu de rappeler, à ce sujet, les nombreuses localités asiatiques qui s'appellent : *Râs el-'Aïn.* On a aussi proposé de rattacher le nom de Résen à l'assyrien : *rasânu*, « arroser, mouiller ». Frd. Delitzsch, art. *Resen*, dans Calwer, *Bibellexicon*, 1885, p. 758. Comme nom de ville similaire, un seul actuellement peut être cité, et il a été relevé sur l'inscription de Sennachérib, à Bavian, ligne 9 : *(alu) Ri-es-e-ni.* Le roi énumère là dix-huit villes, d'où il fit creuser des canaux qui aboutissaient au : *(nâru) Hu-su-ur*, « le Chôser ». De nos jours, on trouve un village nommé : *Râs el-'Aïn*, au nord-est de Khorsâbâd, sur un des bras orientaux du Chôser. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 261; H. Pognon, *L'inscription de Bavian*, Paris, 1879, p. 116. Bien qu'on ait déclaré qu'il n'y avait pas impossibilité à ce que la ville du temps de Sennachérib soit identique à l'antique Résen, rien ne permet de l'affirmer, H. Sayce, dans l'*Academy*, 1er mai 1880, et l'emplacement de la ville du second empire assyrien demeure aussi incertain que celui de la Résen du chapitre x de la Genèse. Y. Le Gac.

RÉSEPH, nom d'un Israélite et d'une ville de Mésopotamie, dans la Vulgate. Les deux noms sont écrits différemment en hébreu.

1. RÉSEPH (hébreu : *Réṣef;* Septante : Ῥαφεις, Ῥαφές, Ῥαφέθ), ville araméenne, que les envoyés de Sennachérib à Ézéchias mentionnent, dans les deux passages parallèles, IV Reg., xix, 12, et Is., xxxvii, 12, avec Gozan, Haran, etc., comme étant tombée depuis un certain temps au pouvoir des Assyriens. — Son nom devait être autrefois assez commun, car Abulfeda, *Tabul. Syr.*, p. 190, cite plusieurs villes qui le portaient. Il n'est pas douteux que les deux textes cités plus haut n'aient en vue celle que Ptolémée, V, xv, 24, nomme Ῥησάφα, et envisage comme une localité de la Palmyrène. C'est le sentiment adopté aujourd'hui d'une manière à peu près unanime, grâce aux découvertes assyriennes. En effet, les inscriptions cunéiformes signalent plusieurs fois Réseph, sous la forme *Ra-ṣa-ap-pa, Râ-ṣap-pa* ou *Ra-ṣa-pi;* or, nous savons que cette ville était située à l'ouest et à un jour de marche de l'Euphrate, au sud de Rakka ou Sûra, sur la route qui va de Palmyre à Charran, et son emplacement porte encore aujourd'hui le nom de Russâfé. — Réseph, IV Reg., xix, 12, et Is., xxxvii, 12, est mentionnée avec d'autres localités de la Mésopotamie occidentale et de la Syrie septentrionale; elle devait donc aussi se trouver dans cette même région. Les monuments assyriens nous apprennent qu'elle servait de résidence à un gouverneur royal, et ils signalent nommément plusieurs personnages qui y remplirent cette fonction : Ninip-kibsi-usur, en 839 avant J.-C.; Ninip-êres, entre les années 804 et 774; Sin-sallim-anni, en 747; Bêl-êmur-anni, en 737. Ils nous apprennent aussi que Réseph était le centre d'un commerce important. — Voir E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, in-8°, Giessen, 1872, p. 203, 2e édit., p. 327; Id., *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, in-8°, Giessen, 1878, p. 167, 199; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 297. L. Fillion.

2. RÉSEPH (hébreu : *Rešef*, « flamme, éclair »; Septante : Σαράφ; *Alexandrinus :* Ῥασέφ), Éphraïmite, fils de Béria. I Par., vii, 25. Voir Béria 2, t. i, col. 1618. Un des dieux adorés en Syrie s'appelait *Reséf*, voir. M. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 49, 78-82; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. i, p. 155-159.

RÉSIA (hébreu : *Riṣyâ'*, « délices »; Septante : Ῥασιά), troisième fils d'Olla, de la tribu d'Aser. I Par., vii, 39.

RÉSINE (hébreu : *nâṭâf;* Septante : στακτή; Vulgate : *stacte*), substance qui découle de certains arbres à l'état plus ou moins visqueux. Plusieurs résines renferment assez d'huile essentielle pour devenir à peu près liquides. Le baume est de cette espèce. Voir Baume, t. i, col. 1517. — Le *nâṭâf*, mentionné une seule fois, Exod., xxx, 34, entrait dans la composition du parfum destiné à être brûlé dans le sanctuaire. Ce serait, d'après certains auteurs juifs, l'opobalsamum originaire d'Abyssinie, dans lequel ils voient le baume de Galaad, et selon d'autres, le storax ou gomme odorante du *styrax officinalis.* — Ailleurs, les versions emploient le mot ῥητίνη, *resina*, « résine », pour désigner le *ṣori*, probablement le *ṣurw* ou *ṣurj* des lettres de Tell-el-Amarna, le *tara* égyptien, résine du pistachier ou du térébinthe, particulièrement de Galaad, qui servait à guérir les blessures. Les Ismaélites qui achetèrent Joseph portaient cette substance en Égypte. Gen., xxxvii, 25. Jacob en fit offrir par ses fils à Joseph. Gen., xliii, 11. Jérémie, viii, 22; xlvi, 11; li, 8, fait allusion à ses propriétés curatives, et Ézéchiel, xxvii, 17, la range parmi les produits dont Juda et Israël trafiquaient avec Tyr. Voir Balanite, t. i, col. 1408; Térébinthe. Cf. Movers, *Die Phönizier*, Th. iii, Abth. 1, p. 220-223. H. Lesêtre.

1. RESPECT, sentiment que l'on doit avoir à l'égard des autres, à raison de leur caractère, de leur dignité, de leur âge, etc. L'action de respecter s'exprime ordinairement par le verbe *yârê'*, « craindre », φοβεῖσθαι, *timere.* Sur le respect de Dieu, voir Crainte de Dieu, t. ii, col. 1099. Il est question, dans la Sainte Écriture, du respect envers les pères et mères, recommandé par-dessus tout, Exod., xx, 12; Lev., xix, 3; Deut., v, 16; xxvii, 16; Mal., i, 6; Tob., iv, 3; Eccli., iii, 5-9; vii, 29; Matth., xv, 4; xix, 19; Marc., vii, 10; x, 19; Luc., xviii, 20; Eph., vi, 2; envers les beaux-parents, Tob., x, 13; le vieillard, Lev., xix, 32; la femme, I Pet., iii, 7; les veuves, I Tim., v, 3; les maris, Esth., i, 20; le roi, I Reg., xv, 30; le chef, Jos., iv, 14; le juge, Eccli., x, 27; l'autorité établie, Rom., xiii, 7; le prêtre, Eccli., vii, 33; le médecin, Eccli., xxxviii, 1; le sage, Sap., viii, 10; le maître, Mal., 1, 6; I Tim., vi, 1; l'ouvrier évangélique, Phil., ii, 29; le sanctuaire, Lev., xix, 30; le Temple. II Mach., iii, 12; xiii, 23. Tous les chrétiens doivent se respecter mutuellement. Rom., xii, 10; I Pet., ii, 17. — Le respect doit être refusé au pécheur, Eccli., x, 28 (22); à l'insensé, Prov., xxvi, 8; au vieillard impie. Sap., iii, 17. En général, un prophète n'est pas respecté dans son propre pays. Matth., xiii, 57; Marc., vi, 4; Joa., iv, 44. Le Sauveur constate que les Juifs n'ont pas pour lui le respect auquel il a droit. Joa., viii, 49. Il recommande de ne pas prendre à table les premières places, de peur d'avoir à les céder à de plus respectables. Luc., xiv, 8. H. Lesêtre.

2. RESPECT HUMAIN, crainte des hommes prenant le pas sur la crainte de Dieu. — Ce défaut n'apparaît guère chez les Israélites qu'au temps de leurs premiers rapports avec les étrangers. Daniel et ses compagnons, Dan., i, 8-16, Éléazar, les sept frères et leur mère, II Mach., vi, 18-vii, 41, ne connaissent pas le respect humain, lorsqu'ils se refusent à manger des viandes souillées. Par contre, à l'époque de la persécution, beau-

coup de Juifs se laissent entraîner aux pratiques idolâtriques. II Mach., VI, 6, 7.

> Tel se perd par une fausse honte,
> Il tombe dans la ruine à cause du regard d'un insensé.
>
> Eccli., XX, 24 (21).

On ne doit pas rougir de son ami, qu'il soit dans la pauvreté ou dans l'épreuve. Eccli., XXII, 28, 29, 31 (21, 23). Il ne faut pas rougir non plus « de la loi du Très Haut et de son alliance, » ni, en général, de l'accomplissement du devoir. Eccli., XLII, 2-7. L'économe infidèle a honte de mendier, quand la mendicité serait moins honteuse pour lui que l'improbité. Luc., XVI, 3. — Notre-Seigneur déclare qu'il refusera de reconnaître devant son Père celui qui l'aura renié devant les hommes. Matth., X, 32; Marc., VIII, 38; Luc., IX, 26; XII, 8. Les parents de l'aveugle-né n'osèrent parler de leur fils pour attester sa guérison, par crainte des Juifs. Joa., IX, 22. Beaucoup. même parmi les principaux d'entre les Juifs, croyaient en Jésus; mais ils n'osaient le déclarer par crainte des pharisiens. Joa., XII, 42. Nicodème fut quelque peu sous l'empire de ce sentiment. Joa., III, 2. Il en fut de même de Joseph d'Arimathie, Joa., XIX, 38, qui sut cependant montrer beaucoup de résolution pour assurer la sépulture du Sauveur. Matth., XXVII, 58; Marc., XV, 43. La triple négation de Pierre lui fut inspirée par le respect humain. Matth., XXVI, 69-75; Marc., XIV, 66-72; Luc., XXII, 55-62; Joa., XVIII, 15-18, 25-27. L'Apôtre céda de nouveau, mais beaucoup moins gravement, à cette crainte des hommes, quand il changea de conduite à l'égard des chrétiens d'Antioche, ce que saint Paul déclare « digne de blâme ». Gal., II, 11-14. Ananie et Saphire obéirent au respect humain en sens contraire, lorsqu'ils feignirent de sacrifier tous leurs biens, pour imiter ce qui se pratiquait dans leur milieu. Act., V, 1-10. Saint Paul ne connaît pas le respect humain; il n'a point honte de l'Évangile. Rom., I, 16. Il écrit à son disciple : « Ne rougis pas du témoignage à rendre à Notre-Seigneur, ni de moi, son prisonnier, » et il loue Onésiphore de n'avoir pas rougi de ses fers, à Rome, et de lui avoir rendu toutes sortes de services. II Tim., I, 8, 16. Il flétrit ceux qui « font profession de connaître Dieu et le renient par leurs actes. » Tit., I, 16.

H. Lesêtre.

RESPHA (hébreu : *Rispâh;* Septante : Ῥεσφά; II Reg., XXI, 8, *Alexandrin. :* Ῥεμφά0), fille d'Aïa, II Reg., III, 7; XXI, 8, 10, 11, concubine de Saül, II Reg., III, 7; XXI, 11, dont elle eut deux fils, Armoni et Miphiboseth. II Reg., XXI, 8. On l'a rattachée parfois, comme descendante lointaine, à l'Horréen Aïa, fils de Sébéon, dont il est question Gen., XXXVI, 24; mais ce n'est là qu'une conjecture sans fondement. — Après la mort de Saül, Respha se retira sans doute à Mahanaïm, où Abner, général en chef des troupes de l'ancien roi, avait conduit Isboseth, héritier et successeur de Saül, avec le reste de la maison royale. Un jour, dans un moment de colère, Isboseth reprocha à Abner de s'être approprié la concubine de son père; ce qui, d'après les mœurs de l'époque, était faire acte de prétendant au trône. Cf. II Reg., XVI, 20-22; III Reg., II, 13-25. Abner fit une réponse indignée, comme si la chose ne tirait pas à conséquence, et, à partir de cet instant, il se détacha d'Isboseth, pour favoriser le parti de David. Cf. II Reg., III, 8-12. — Il n'est ensuite question de Respha qu'à une époque plus tardive de l'histoire de David. II Reg., XXI, 1-14. Une famine ayant désolé le pays pendant trois ans, David fit consulter le Seigneur, et l'oracle divin répondit que ce malheur avait pour cause la conduite injuste et cruelle de Saül envers les Gabaonites, qu'il avait durement opprimés, malgré la promesse faite autrefois par Josué à ces Chananéens de les laisser vivre en paix au milieu de la nation théocratique. Cf. Jos., IX. Cette injustice avait attiré la colère du Seigneur, qui, en châtiment, avait fait éclater la sécheresse dans le pays. David offrit une compensation pécuniaire aux Gabaonites; mais ils demandèrent qu'on leur livrât sept des fils de Saül, pour les mettre à mort. Le roi y consentit et leur remit les cinq fils de Mérob, fille de Saül, et les deux fils de Respha, qui furent pendus sans pitié, « dans les premiers jours de la moisson, au commencement de la moisson des orges. » Les corps des victimes demeurèrent exposés sur le gibet, au sommet de la montagne « devant le Seigneur; » ce qui montre que ce lieu avait été consacré autrefois à Jéhovah. Respha se conduisit alors comme la plus aimante et la plus courageuse des mères. Elle étendit son grossier vêtement de deuil sur le sol rocheux de la colline, et, se tenant assise, elle veilla nuit et jour sur les cadavres de ses enfants, pour empêcher les oiseaux de proie et les bêtes fauves de les dévorer; ce qui eût été pour eux la dernière des ignominies. Cf. I Reg., XVII, 44, 46; IV Reg., IX, 10; Jer., XVI, 4; Ezech., XXIX, 5, etc. Le narrateur ajoute qu'elle monta cette garde héroïque et douloureuse « depuis le commencement de la moisson, jusqu'à ce que la pluie tombât sur eux, » c'est-à-dire, s'il a voulu désigner la saison des pluies périodiques d'octobre, pendant environ cinq mois, puisque c'est d'ordinaire au mois d'avril qu'a lieu la récolte de l'orge en Palestine. David, ému lui-même, fit ensuite ensevelir les corps des malheureuses victimes avec les ossements de Saül et de Jonathas, dans le tombeau de Cis, père de l'ancien roi. II Reg., XXI, 12-14.

L. Fillion.

RESPIRATION (hébreu : *néfeš, rûaḥ, nešâmâh;* chaldéen : *nišmâ';* Septante : ψυχή, πνεῦμα; Vulgate : *anima, spiritus, halitus*), mouvement rythmique par lequel les poumons aspirent l'air qui doit vivifier le sang et expirent celui qui a servi à cet usage. Quand l'air expiré sort doucement, il s'appelle haleine, voir Haleine, t. III, col. 402; il prend le nom de souffle quand il est rejeté avec une certaine force par les lèvres entr'ouvertes. Voir Souffle. — 1° *Au sens propre,* la respiration est la condition et le signe de la vie dans tous les êtres animés. Gen., I, 30; II, 7; VI, 17; VII, 15, 22. La respiration, par conséquent la vie, est aux mains de Dieu. Dan., V, 23. La respiration est suspendue par une vive émotion. Dan., X, 17. Elle se ralentit et s'épuise par l'effet de la maladie. III Reg., XVII, 17; Job, XVII, 1. Quelquefois elle est arrêtée par la violence. C'est ainsi qu'Hazaël, prenant une couverture plongée dans l'eau, en couvrit la tête de Bénadad, roi de Syrie, et l'asphyxia pour régner à sa place. IV Reg., VIII, 15. Tibère devait mourir étouffé d'une manière analogue. Cf. Tacite, *Annal.*, VI, 50. Aussi longtemps qu'il respirera, c'est-à-dire qu'il vivra, Job, XXVII, 3, repoussera l'iniquité de ses lèvres. Le souffle du crocodile allume des charbons, Job, XLI, 12; ceci signifie qu'à la vive lumière du soleil, l'air mêlé de vapeur que l'animal rejette en respirant semble être enflammé, comme chez les *tauri spirantes naribus ignem* de Virgile, *Georg.*, II, 140. Les idoles ne respirent pas, Ps. CXXXV (CXXXIV), 17; donc elles n'ont pas la vie. — 2° Au sens figuré, « respirer » signifie, comme en français, être au repos, n'avoir aucune de ces causes d'inquiétude ou d'agitation qui gênent l'acte de la respiration, si essentiel à la vie. Au septième jour de la création, Dieu lui même a respiré, *nâfaš,* ἐπαύσατο, *cessavit,* « a cessé » son œuvre. Exod., XXXI, 17. Ce même jour de la semaine, on doit laisser respirer la servante et l'étranger, en arrêtant le travail. Exod., XXIII, 12. Arrivés à Aiéfim (voir t. I, col. 298), David et ses gens respirèrent. II Reg., XVI, 14. Job, IX, 18, se plaint que Dieu ne le laisse pas respirer; il voudrait pouvoir s'expliquer, afin de respirer ensuite à son aise. Job, XXII, 20. Holopherne menace les habitants de Béthulie de ne pas les laisser respirer tant

qu'il ne les aura pas exterminés. Judith, VI, 4. Sous Judas Machabée, le peuple put respirer quelque temps. II Mach., XIII, 11. H. LESÊTRE.

RESPONSABILITÉ, obligation de rendre compte de ses actes personnels et d'en subir les conséquences. — 1° *Vis-à-vis de Dieu.* — Après avoir proscrit l'adoration des idoles, Dieu ajoute la sanction suivante : « Je suis Jéhovah ton Dieu, un Dieu jaloux, qui punit l'iniquité des pères sur les enfants, jusqu'à la troisième et quatrième génération à l'égard de ceux qui me haïssent, et qui fais miséricorde jusqu'à mille générations à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements. » Exod., XX, 5, 6; Deut., V, 9. Cette sanction ne s'applique littéralement qu'à ceux qui abandonnent le culte de Jéhovah pour celui des idoles. Elle n'implique pas de responsabilité morale de la part des enfants; Dieu punira pourtant sur eux l'idolâtrie de leurs pères, mais seulement par des calamités temporelles, dignement méritées si les enfants imitent leurs pères, et devenant de simples épreuves si eux-mêmes se conduisent bien. Il n'est donc pas nécessaire d'interpréter, la première partie du texte comme le fait le Chaldéen, qui ajoute : « quand les fils continuent à pécher après leurs pères. » L'expérience montre d'ailleurs que la menace divine a comporté un grand nombre d'exceptions; les enfants d'idolâtres n'ont pas tous été éprouvés et tous ceux qui ont été éprouvés n'étaient pas des enfants d'idolâtres. Les Apôtres, comme beaucoup de leurs contemporains, entendaient trop servilement le texte de l'Exode, quand ils supposaient que l'aveugle-né pouvait porter la peine de fautes paternelles. Notre-Seigneur redressa leur fausse interprétation. Joa., IX, 1-3. — D'ailleurs, cette loi de sanction temporelle atteignant les enfants devait être un jour abolie. Jérémie, XXXI, 29, 30, annonce qu'après la captivité chacun ne portera plus que les conséquences de ses propres fautes. Ézéchiel, XVIII, 1-20, affirme également que chacun n'est responsable devant Dieu que de ses propres actions. L'homme juste n'est pas responsable des fautes de son fils criminel; le fils vertueux ne pâtira pas pour les vices de son père. — La doctrine du péché originel ne suppose aucune responsabilité personnelle de la part des descendants du premier homme. En Adam, tous ont péché, et par sa faute tous ont été constitués pécheurs. Rom., V, 12-19. En conséquence, « nous étions par nature enfants de colère ». Eph., II, 3. Mais Adam seul était personnellement responsable du péché commis; ses descendants ne portent pas toutes les conséquences de ce péché. Ils encourent la déchéance commune à la race, mais non le châtiment personnel mérité par le prévaricateur. — L'enseignement général de la Sainte Écriture est que chacun n'est responsable que de ses œuvres personnelles, et qu'il est jugé et traité d'après ces œuvres. Prov., XXIV, 12, 19; Eccli., XVI, 15; Is., III, 11; Jer., XXV, 14; Matth., XVI, 27; Rom., II, 6; II Cor., XI, 15; II Tim., IV, 14; I Pet., I, 17; Apoc., II, 23; XX, 12, 13; XXII, 12. Ces œuvres sont le seul bien qui suive l'homme dans l'autre vie. Apoc., XIV, 13. « Il nous faut comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive ce qu'il a mérité étant dans son corps, selon ses œuvres, soit bien, soit mal. » II Cor., V, 10. « Chacun recevra sa propre récompense selon son propre travail. » I Cor., III, 8. En somme, chacun n'aura à répondre que pour lui-même. — Il est vrai que « Dieu donna à chacun des prescriptions à l'égard du prochain. » Eccli., XVII, 12. Mais ces prescriptions ne transfèrent jamais sur quelqu'un les responsabilités d'autrui. On n'est responsable à l'occasion du prochain que si l'on ne s'est pas conduit à son égard comme on le devait, ou si l'on a contribué à lui faire tenir une conduite coupable. A s'en tenir aux Septante et à la Vulgate, on pourrait lire au Psaume XIX (XVIII), 14 : » Préservez votre serviteur des fautes d'autrui, » ἀπὸ ἀλλοτρίων, *ab alienis*. Le sens peut être également : « Préservez votre serviteur des étrangers. » Il y a en hébreu : *miz-zêdîm*, « des orgueilleux », que les versions ont lu : *miz-zârîm*, « des étrangers ». Il ne saurait donc être question ici, en aucune manière, de responsabilité pour les péchés d'autrui.

2° *Vis-à-vis des hommes.* — La justice humaine n'a pas le droit d'étendre la responsabilité à d'autres qu'aux coupables. C'est pourtant ce que faisaient la plupart des législations anciennes. D'après le code d'Hammourabi, si quelqu'un frappe une femme et que celle-ci meure, on tue la fille de l'agresseur, art. 210, si le fils d'un homme meurt par suite de mauvais traitements, on tue le fils de celui qui l'a maltraité, art. 116; si une maison s'écroule, par la faute de l'architecte, et tue le fils du propriétaire, on tue le fils de l'architecte, art. 230. Chez les Mèdes et les Perses, on faisait périr avec certains coupables leurs femmes et leurs enfants. Dan., VI, 24; Esth., IX, 10, 14; XVI, 18. Cf. Hérodote, III, 119. Dans une de ses paraboles, Notre-Seigneur parle d'un débiteur insolvable, dont on menace de faire vendre la femme et les enfants, Matth., XVIII, 25, vente qui n'était nullement autorisée par la loi juive. Voir ESCLAVE, t. II, col. 1921. Seul, un père pouvait vendre sa fille pour être esclave, probablement quand la misère l'y obligeait. Exod., XXI, 7. La loi mosaïque condamne expressément toute action exercée contre les parents d'un coupable. « Les pères ne seront pas mis à mort pour les enfants, ni les enfants pour les pères; chacun sera mis à mort pour son péché. » Deut., XXIV, 16. La sanction doit donc être personnelle, aussi bien que la faute. Le roi Amasias est loué de s'être conformé à la loi de Moïse, en ne faisant pas mourir les fils des meurtriers de son père. IV Reg., XIV, 5, 6; II Par., XXV, 3, 4. Il paraît avoir été dérogé à la loi en deux circonstances, lorsque les fils et les filles d'Achan furent lapidés avec leur père, Jos., VII, 24, et lorsque sept fils de Saül furent livrés aux Gabaonites pour être mis à mort. II Reg., XXI, 7-9. Mais dans le premier cas, il y avait anathème vouant à la destruction tout ce qui appartenait au coupable, Jos., VII, 13-15, et il est d'ailleurs assez probable que les enfants d'Achan s'étaient associés à la prévarication de leur père. Dans le second cas, il ne s'agit pas d'une sentence judiciaire, mais d'un acte politique dont la légitimité peut être discutée. — La Loi prévoyait certains cas dans lesquels la responsabilité était engagée. L'Israélite était responsable de l'accident causé par son bœuf, s'il connaissait le vice de l'animal, Exod., XXI, 29-32, des accidents ou des dommages survenus grâce à son imprudence. Exod., XXI, 34-36; XXII, 12, 14. Le grand-prêtre Héli fut déclaré responsable des méfaits sacrilèges commis par ses fils, parce qu'il aurait dû et pu les empêcher. I Reg., II, 28, 29. — Saint Jacques, II, 10, déclare que « quiconque aura observé toute la loi, s'il vient à faillir en un point, est coupable de tous. » On ne peut pas conclure de ce texte que celui qui a commis une faute a la responsabilité de toutes les autres fautes qu'il n'a pas commises. Car alors toutes les fautes seraient égales et, l'une ayant été commise, il n'y aurait pas de raison pour s'abstenir des autres. Saint Augustin, *Epist.* CLXVII, t. XXXIII, col. 733-741, consulte Saint Jérôme au sujet de ce texte et propose cette solution, col. 740 : « Qui observe toute la loi, s'il pèche en un point, est coupable sur tous, parce qu'il agit contre la charité, de laquelle dépend toute la loi. » Saint Jérôme, t. XXXIII, col. 752, 753, ne répond pas à cette question. Saint Thomas, Ia IIæ, q. LXXIII, a. 1, ad 1um, dit que l'Apôtre s'exprime « au point de vue de l'aversion, en tant que l'homme qui pèche se détourne du précepte de la loi. Tous les préceptes de la loi viennent d'un seul et même auteur, comme il le dit lui-même, et c'est pourquoi le même Dieu est méprisé dans tout

péché. A ce point de vue, qui pèche sur un point est coupable sur tous, parce que, en commettant un seul péché, il encourt la peine due au mépris de Dieu, mépris d'où provient la culpabilité de tous les péchés ». — Sur la responsabilité encourue par celui qui volontairement fait pécher les autres, voir SCANDALE.

H. LESÈTRE.

RESSA (hébreu : *Rissâh*, « fracture, ruine »; Septante, Ῥεσσάν), station des Israélites dans le désert de l'exode, située entre Lebna et Céélatha. Num., XXXI, 21-22. On l'identifie communément avec le *Rasa* de la Table de Peutinger, sur la route d'Akaba à Jérusalem, à 32 milles romains ou 48 kilomètres au nord d'Élath et à 203 milles, ou environ 300 kilomètres, au sud de Jérusalem.

RESTES (hébreu : *še'âr, še'ērît, yétér, pelêtâh*; Septante : κατάλειμμα, ὑπόλειμμα, τὸ λοιπόν, τὸ κατάλοιπον, τὸ περιλοίπον, τὸ καταλειφθέν, οἱ σωθέντες; Vulgate : *reliquiæ, residuum, qui fugerint*), ce qui subsiste de choses ou d'hommes après qu'une partie considérable en a disparu. — 1° Parmi les restes de choses, il est surtout question de ceux de la nourriture. On doit brûler les restes de l'agneau pascal. Exod., XII, 10. Ruth gardait les restes de son repas pour les donner à sa belle-mère. Ruth, II, 14, 18. Les malheureux recueillent les restes ou les miettes des repas. Jud., I, 7; Matth., XV, 26-27; Luc., XVI, 21. A la multiplication des pains, Notre-Seigneur fait ramasser les restes, pour qu'ils ne soient pas perdus. Matth., XIV, 20; Marc., VI, 43. Après sa résurrection, dans l'une de ses apparitions, il mange devant ses disciples et, d'après la Vulgate, quelques autres versions et plusieurs manuscrits grecs, il leur donne ensuite les restes. D'après le texte grec, il « prend devant eux et mange. » Luc., XXIV, 43.

2° Quand il s'agit d'hommes, les restes désignent d'abord la postérité, ce qui reste après qu'un chef de famille a disparu. Il y a des restes pour le juste, mais il n'y en a pas pour le méchant. Ps. XXXVII (XXXVI), 37; Job, XVIII, 19. Tobie, XIII, 20, compte qu'il y aura des restes de sa race pour revoir Jérusalem. Les restes des arbres de la forêt d'Israël pourront être comptés, Is., X, 19; on les grapillera comme une vigne. Jer., VI, 9. Les prophètes annoncent la destruction des restes de Babylone, Is., XIV, 22; des Philistins, Is., XIV, 30; de Moab, Is., XV, 9; de la Syrie, Is., XVII, 3; de l'Arabie, Is., XXI, 17; d'Anathoth, Jer., XI, 23, et de Caphthor, Jer., XLVII, 4; Ezech., XXV, 16.

3° Habituellement les prophètes désignent les Israélites survivant aux désastres de la déportation ou laissés en Palestine, par les mots *še'ērît*, collectif embrassant toute la population qui reste, et plus rarement *pelêtâh*, « évasion », les réchappés. IV Reg., XIX, 4, 31; Is., XXXVII, 4, 32. Ces restes sont appelés restes d'Israël, Is., XLVI, 3; Jer., XXXI, 7; Ezech., IX, 8; XI, 13; Mich., II, 12; Soph., II, 9; III, 13; restes de Jacob, Is., X, 20; Mich., V, 7; restes de Juda, Jer., XL, 11, 15; XLII, 2, 15, 19; XLIV, 12, 14; restes de Joseph, Am., V, 15; restes de Jérusalem. Ezech., V, 10. Le châtiment est annoncé à ces restes. Jer., XLIV, 14; Ezech., V, 10; IX, 8; XI, 13. Mais, le plus souvent, il n'est question pour eux que de miséricorde et de restauration. Le germe de Jéhovah fera la gloire des réchappés; eux-mêmes formeront un peuple saint; Jéhovah étendra la main pour les racheter, il y aura une route d'Assyrie en Judée pour les ramener et Jéhovah sera leur couronne. Is., IV, 2, 3; X, 21, 22; XI, 11, 16; XXVIII, 5. Dieu rassemblera le reste de ses brebis des endroits où il les avait chassées, il les sauvera et le roi de Babylone laissera un reste à Juda. Jer., XXIII, 3; XXXI, 7; XL, 11, 15. Mais le faible reste demeuré en Palestine s'en ira périr en Égypte. Jer., XLII, 2, 15, 19; XLIV, 12, 14. Dieu ne voudra pas détruire ce qui reste d'Israël. Ezech., IX, 8; XI, 13. Il aura pitié des restes de Joseph. Am., V, 15. Il rassemblera les restes d'Israël; il en fera une nation sainte, placera les restes de Juda comme un lion au milieu des peuples et oubliera les transgressions des restes de son héritage. Mich., II, 12; IV, 7; V, 7; VII, 18. Il y aura des réchappés à Sion et à Jérusalem. Jo., II, 32; Abd., 17. Les restes d'Israël pilleront Moab et Ammon et désormais ne commettront plus d'iniquité. Soph., II, 9; III, 13. Les prophéties se réalisent : le grand-prêtre et tout ce qui reste à Jérusalem écoutent la voix de Dieu. Agg., I, 12. Dieu revient à ces restes et les bénit. Zach., VIII, 6, 11, 12. Ces restes sont petits, mais la colère de Dieu se détournera d'eux. I Esd., IX, 8, 14. — Sur le nom du fils d'Isaïe appelé « le reste reviendra », Is., VII, 3, voir SCHE'AR JASUB.

H. LESÈTRE.

RESTITUTION (hébreu : *šallem*; Septante : ἀποτίνω; Vulgate : *restituo*, « restituer »), réparation imposée à celui qui a lésé le prochain dans ses biens.

1° La loi mosaïque prescrit différentes mesures au sujet de la restitution. Celui qui dérobe un bœuf ou une brebis, et ensuite les égorge ou les vend, doit restituer cinq bœufs ou quatre brebis. Exod., XXII, 1. Celui qui vole un bœuf, un âne ou une brebis et a l'animal encore vivant, restitue le double. Exod., XXII, 4. Ce dernier est tenu à une moindre restitution parce qu'il n'a rien fait contre l'animal et n'a pas ôté au propriétaire la possibilité de reconnaître et de récupérer son bien. Le premier, au contraire, en tuant ou en vendant l'animal volé, rendait beaucoup plus difficiles les recherches du propriétaire. La restitution imposée est relativement plus forte pour un bœuf que pour une brebis, parce que les brebis étaient beaucoup plus nombreuses, tandis que les bœufs, en moindre nombre, servaient aux travaux agricoles, de sorte que leur disparition causait plus grand dommage à leur légitime possesseur. — Le code d'Hammurabi montrait beaucoup plus de sévérité; celui qui volait un bœuf, un mouton, un âne, un porc ou une barque au temple ou au palais, devait en restituer trente fois la valeur, et dix fois seulement s'il avait volé un noble. Art. 8. S'il ne pouvait restituer, il encourait la mort, peine que la loi mosaïque ne porte pas contre les voleurs. — Celui qui tuait une bête d'un troupeau avait à en restituer une semblable. Lev., XXIV, 18, 21. C'était l'application simple de la loi du talion, supposant ici qu'il n'y avait pas eu intention de vol, mais seulement violence injuste. Celui qui avait fait tort dans ses offrandes à Jéhovah devait restituer aux prêtres, auxquels revenaient ces offrandes, en y ajoutant une majoration d'un cinquième. Lev., V, 16. — Celui qui causait un préjudice au prochain, en le volant par fraude ou par violence, en s'appropriant un dépôt confié, en gardant un objet trouvé, mais ensuite confessait sa faute de lui-même, rendait l'objet avec majoration d'un cinquième. Si le lésé n'existait plus ou n'avait pas laissé de représentants, la restitution se faisait aux prêtres. Lev., VI, 4, 5; Num., V, 7, 8. Le code d'Hammurabi, art. 112, condamnait le dépositaire infidèle à rendre cinq fois ce qu'il gardait indûment. — Le voleur d'argent ou d'objets mobiliers qui n'avouait pas de lui-même devait restituer le double. Exod., XXII, 7. La gradation de ces pénalités obligeait l'Israélite, dans son intérêt même, à respecter le bien d'autrui et, en cas de faute, à aller lui-même au-devant de la réparation. — Dans les Proverbes, VI, 31, il est dit que le voleur surpris rend sept fois autant et au besoin donne tout ce qu'il a dans sa maison. Il n'y a pas ici l'indice d'une modification à la loi ancienne. Il s'agit d'un homme qui, pressé par le besoin, a eu le malheur de dérober; pour échapper à la honte, il restituera tout ce qu'on voudra et n'encourra pas le mépris. Il est mis en parallèle avec l'adultère pour lequel le mari outragé sera sans pitié et n'acceptera aucune rançon.

2° Quelques cas de restitution sont mentionnés dans

la Sainte Écriture. David restitua à Miphiboseth toutes les terres de Saül, son grand-père. II Reg., IX, 7. Joram, roi d'Israël, fit restituer tous ses biens, avec l'arriéré des revenus, à la femme dont Élisée avait ressuscité le fils. IV Reg., VIII, 6. Cyrus restitua aux Juifs les vases d'or du Temple, que Nabuchodonosor avait emportés à Babylone. I Esd., VI, 5. Néhémie força les riches à restituer aux pauvres de leur nation les vignes, les oliviers, les maisons et tous les intérêts qu'ils avaient exigés d'eux, en un temps de famine, pour leur fournir du blé. II Esd., V, 1. Tobie, II, 21, voulait qu'on restituât un chevreau qu'il croyait dérobé. — Zachée, qui était juif et chef de publicains en Palestine, offre de restituer quatre fois le montant des torts qu'il a pu causer, doublant ainsi le taux de la restitution fixé par la loi mosaïque. Luc., XIX, 8. La loi romaine condamnait le voleur à restituer le double, l'usurier ainsi que le cultivateur qui avait fraudé l'État sur la fourniture du blé, à restituer le quadruple. Cf. Caton, *De re rustica, proœm.;* Cicéron, *Verr.*, II, 3, 13. Il est probable que Zachée ne s'inspire pas de ces prescriptions, mais plutôt d'un principe de généreuse et surabondante équité. Dans les paraboles de l'Évangile, le débiteur est mis en prison tant qu'il n'a pas restitué jusqu'à la dernière obole, Matth., V, 26; Luc., XII, 59; on vend le débiteur, sa femme et ses enfants pour assurer la restitution, Matth., XVIII, 25. Voir DETTE, t. II, col. 1395.

H. LESÈTRE.

1. RÉSURRECTION DE LA CHAIR, reconstitution des corps humains, en vue de leur réunion avec les âmes avant le jugement dernier. — Cette résurrection est insinuée par différents textes de l'Ancien Testament. Job, XIX, 23-27; Ezech., XXXVII, 1-10. Elle est formellement supposée par les textes évangéliques qui parlent de la résurrection des morts. Joa., V, 28, 29; VI, 39, 40, 44; XI, 25; Matth., XXIV, 31; XXV, 32, 33, 46; Marc., XIII, 27; Luc., XIV, 14, etc. Car, ce qui est susceptible de résurrection, ce n'est pas l'âme immortelle, mais le corps, représenté ici par une de ses parties composantes, la chair. En Jésus-Christ, la résurrection a comporté le retour de la chair à la vie. Le Sauveur ressuscité pouvait dire à ses Apôtres : « Touchez-moi, et considérez qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » Luc., XXIV, 39. Il pouvait inviter Thomas à toucher ses mains percées et son côté ouvert. Joa., XX, 27. Sa chair, la même qu'il avait avant sa mort, avait donc retrouvé la vie par sa réunion avec l'âme. Or, d'après saint Paul, le Christ est « les prémices de ceux qui se sont endormis; » il est le type des ressuscités, comme Adam a été celui des victimes de la mort. I Cor., XV, 20-28. La chair de l'homme aura donc un jour le sort de la chair du Christ. Après l'humiliation de la corruption, due au péché, elle reprendra la vie par la puissance de Dieu. Saint Paul explique, autant qu'il le peut, les conditions dans lesquelles la chair ressuscitera. Le corps aura alors quelque chose de la nature spirituelle, quant à l'incorruptibilité et à l'agilité. I Cor., XV, 36-44. La chair ressuscitée sera mise par Dieu en un état tel, qu'elle puisse partager la gloire ou le supplice de l'âme et supporter les conditions d'une existence très différente de celle que nous connaissons sur la terre. Le corps du Christ, et, selon la croyance de l'Église, celui de sa sainte Mère participent maintenant dans le ciel à la vie glorieuse de leurs âmes. Voir RÉSURRECTION DES MORTS. Cf. Prat, *La théologie de S. Paul,* Paris, 1908, p. 185-194. — Les anciens pensaient que la sépulture était une condition nécessaire pour que le mort pût jouir du sort heureux qu'il espérait après la vie présente. Voir SÉPULTURE. Aussi les persécuteurs des chrétiens s'acharnaient-ils souvent à brûler les corps de leurs victimes, à les faire dévorer par les bêtes, à les jeter dans les fleuves ou à la mer, de manière, croyaient-ils, à mettre obstacle à la résurrection que l'on espérait. Mais, même dans ces conditions, les chrétiens ne doutaient pas de la résurrection de la chair. Ils savaient que « Dieu donne la vie aux morts et appelle les choses qui ne sont point comme si elles étaient. » Rom., IV, 17. Ils étaient assurés que « celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à nos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en nous. » Rom., VIII, 11. La puissance de Dieu sera assez grande pour réunir un jour les éléments des corps qui ont été privés de sépulture, aussi bien que s'ils avaient été réduits à l'état de poussière dans un tombeau ou dans le sein de la terre. Elle ne trouvera pas davantage d'obstacle dans ce fait que les éléments désagrégés d'un corps ont pu servir successivement à la composition d'autres corps humains. Ce qui fait l'identité du corps, c'est la vie qu'une même âme lui communique. Pendant l'existence terrestre, les éléments du corps humain se renouvellent sans cesse. Il se peut qu'entre le corps du vieillard et celui de l'enfant il ne subsiste plus une seule parcelle commune. Cependant c'est le même corps, parce que c'est la même âme qui l'anime et en retient associés tous les éléments. Quels que soient donc les éléments constitutifs du corps ressuscité, son identité sera assurée par la présence de l'âme, et ce corps, transfiguré à la manière que décrit saint Paul, sera le même que celui de la vie terrestre tout aussi réellement que le corps du vieillard est le même que celui de l'enfant. Saint Paul suppose formellement cette identité, quand il écrit : « Semé dans la corruption, le corps ressuscite incorruptible; semé dans l'ignominie, il ressuscite glorieux; semé dans la faiblesse, il ressuscite plein de force; semé corps animal, il ressuscite corps spirituel. » I Cor., XV, 42-44. La différence des éléments matériels n'est pas un obstacle plus grand à l'identité du corps ressuscité, que leur merveilleuse transformation.

H. LESÈTRE.

2. RÉSURRECTION DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1478-1480.

3. RÉSURRECTION DES MORTS (grec : ἀνάστασις; Vulgate : *resurrectio*), retour de l'homme à la vie par la réunion de l'âme et du corps séparés par la mort.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Dans les plus anciens Livres sacrés, il n'est point fait d'allusion formelle à l'idée d'une résurrection corporelle. L'idée contraire est même communément exprimée, non pour nier la possibilité d'une résurrection, mais pour constater que, dans le cours ordinaire des choses, elle ne se produit pas. « L'homme se couche et ne se relève plus », Job, XIV, 12, c'est-à-dire qu'il s'étend dans le tombeau et n'en sort plus. Cf. Ps. XLI (XL), 9; XLIII (XLII), 17; Am., VIII, 14. Cependant, si la loi qui fait retourner à la poussière l'homme tiré de la poussière, Gen., III, 19, ne comportait pas d'exception, il était possible d'espérer une résurrection future, un retour des corps de l'état de poussière à l'état vivant par leur réunion avec les âmes immortelles. Cette espérance fut lente à poindre en Israël. On ne peut trouver un témoignage en faveur de la croyance à la résurrection dans le soin que les Hébreux prenaient de la sépulture de leurs morts. Voir MORTS, t. IV, col. 1316. Les Égyptiens faisaient bien davantage pour les cadavres des morts et, chez la plupart des peuples sémites, des soins analogues étaient pris, sans que l'idée de résurrection future y fût pour quelque chose. On croyait seulement que la sépulture du cadavre était nécessaire pour que l'âme pût pénétrer dans le royaume des morts et y mener en paix la vie d'outre-tombe. Voir SÉPULTURE. L'idée de résurrection vint aux Hébreux d'antiques traditions que la révélation éveilla, précisa et développa peu à peu.

1° *Dans Job.* — L'auteur du livre de Job ne fait ordinairement appel qu'aux sanctions temporelles pour ré-

soudre le problème de l'épreuve infligée à l'homme de bien. Mais, pressé par la discussion et désespérant de convaincre ses amis de son innocence, soit par ses affirmations réitérés, soit par un prompt retour à la prospérité, Job évoque le témoignage futur d'un *go'êl* ou vengeur vivant. Voir Job, t. III, col. 1576, la traduction de ses paroles; Job, XIX, 23-27. Les mots hébreux de ce texte fournissent matière à discussion, mais, de quelque manière qu'on les interprète, il reste que le Vengeur vivant se lèvera le dernier, ou à la fin, sur la poussière du tombeau, et que celui qui était poussière le verra de ses propres yeux, qui devront alors lui avoir été restitués, ce qui suppose une résurrection. Dans toutes les versions, l'idée de résurrection est formulée plus ou moins expressément. On a prétendu que, si l'appel à la résurrection future avait été dans la pensée de l'auteur, le débat serait clos par le fait même et la suite du livre n'aurait plus raison d'être. Cf. Loisy, *Le livre de Job,* Paris, 1892, p. 6-11. Mais, bien que ses amis ne semblent tenir aucun compte de sa déclaration, Job n'attend rien sur la terre, puisqu'il se déclare sûr de bientôt mourir. Job, XXX, 19-23. La solution ménagée par l'épilogue est donc incomplète, et la compensation à laquelle Job aspire n'est autre que la vision de Dieu dans l'au-delà. Cf. V. Rose, *Étude sur Job,* XIX, 25-27, dans la *Revue biblique,* 1896, p. 39-55; Vidal, *L'idée de résurrection dans Job,* dans la *Revue du clergé,* 1er février et 15 mars 1909.

2° *Dans Osée.* — Pour décrire la restauration d'Israël, ce prophète emprunte ses images à l'idée de résurrection :

Venez et retournons à Jéhovah...
En deux jours il nous fera revivre,
Le troisième jour il nous relèvera,
Et nous vivrons devant sa face. Ose., VI, 2, 3.
Je les rachèterai de la main du *sche'ôl,*
Je les délivrerai de la mort.
Où est ta peste, ô mort?
Où est ta destruction, ô *sche'ôl?* Ose., XIV, 14.

La résurrection ne vient ici que comme comparaison sans doute; mais l'allusion est si claire que saint Paul peut signaler dans la résurrection des justes la vérification des dernières paroles du prophète. I Cor., XV, 55.

3° *Dans Isaïe.* — Le prophète veut célébrer la gloire de son peuple racheté par Dieu. Il dit d'abord des ennemis :

Morts, ils ne reviendront pas à la vie,
Ombres, ils ne se relèveront point. Is., XXVI, 14.

Puis, s'adressant au peuple régénéré, il dit :

Que les morts revivent,
Que mes cadavres se relèvent!
Réveillez-vous et chantez,
Vous qui habitez la poussière!
Car votre rosée est rosée d'aurore
Et la terre fait renaître les ombres. Is., XXVI, 19.

On sait que, dans le style prophétique, la restauration d'Israël figure la rédemption de l'humanité et, pour un avenir plus lointain, la vie éternelle. Aussi des auteurs comme Frd. Delitzsch, Dillmann et Duhm, reconnaissent-ils que, dans ce texte, l'idée de la résurrection future se présente au premier plan. Cf. Lagrange, *L'apocalypse d'Isaïe,* dans la *Revue biblique,* Paris, 1894, p. 211, 212.

4° *Dans Ezéchiel.* — Le prophète a une vision qui se rapporte à la restauration d'Israël. Dans cette vision, il a sous les yeux des ossements desséchés épars dans une vaste plaine. Sur l'ordre de Jéhovah, il voit ces ossements se revêtir de muscles, de chair et de peau. Ensuite l'esprit revient en eux, ils se redressent, ils revivent et forment une « grande, très grande armée. » Ezech., XXXVII, 1-10. C'est la scène même de la résurrection des morts. Dieu dit ensuite au prophète : « Ces ossements, c'est toute la maison d'Israël... J'ouvrirai vos tombeaux, je vous ferai remonter hors de vos tombeaux, ô mon peuple, et je vous ramènerai sur la terre d'Israël. » Ezech., XXXVII, 11, 12. La résurrection des morts n'es donc prise ici que comme terme de comparaison. Toujours est-il que, pour figurer les restaurations d'Israël comme chose possible et certaine, il fallait que la résurrection fût tenue pour telle par le prophète et par ceux auxquels s'adressait. Car son affirmation revenait à ceci : aussi réellement que les morts ressusciteront à la voix de Dieu, vous, vous serez tirés de votre état de servitude et d'abjection.

5° *Dans Daniel.* — Avec ce prophète, la doctrine de la résurrection des morts trouve sa formule précise. « En ce temps-là, lui dit l'ange, se lèvera Michel, le grand chef, qui se tient près des enfants de ton peuple, et ce sera un temps d'angoisse tel qu'il n'y en eut jamais depuis qu'il existe des nations jusqu'à ce jour; alors seront sauvés de ton peuple tous ceux qui seront trouvés inscrits dans le livre. Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour une vie sans fin, les autres pour l'opprobre et la honte éternelle. Ceux qui auront été des sages brilleront comme la splendeur du firmament, et ceux qui en auront guidé beaucoup vers la justice, comme les étoiles, éternellement et toujours. » Dan., XII, 1-3. La formule n'est pourtant pas encore complète. La résurrection future est affirmée pour les Israélites, fidèles ou infidèles, mais, d'après divers interprètes, il n'est pas certain que le prophète ait l'intention de l'étendre à tous « ceux qui dorment dans la poussière. » Cependant la restriction n'est pas tellement expresse qu'on ne puisse entendre ce qu'il dit dans le sens de l'universalité. — On s'est demandé si Daniel n'aurait pas emprunté aux Perses ses idées sur la résurrection. Mais les Perses de son époque croyaient-ils à la résurrection? Un trait rapporté par Hérodote, III, 62, prouve qu'au temps de Cambyse on admettait la possibilité d'une résurrection individuelle; mais il n'est nullement question d'une résurrection générale pour l'avenir. On cite surtout un texte de Théopompe, rapporté par trois écrivains. D'après Plutarque, *De Is. et Osir.,* 47, Théopompe aurait appris des mages qu'un jour l'Hadès serait vaincu et que les hommes n'auraient plus besoin de nourriture pour vivre. A la fin du second siècle, Diogène Laerce, *Proœm.,* édit. Didot, 9, fait dire à Théopompe que, selon les mages, les hommes doivent revenir à la vie et devenir immortels. Enfin, avec Enée de Gaza, chrétien de la fin du Ve siècle, le dire de Théopompe prend la forme suivante : « Zoroastre prédit qu'un temps viendra où il y aura une résurrection de tous les morts. » *Fragm. H. G.,* t. I, p. 289. En réalité, il y a là un texte qui va en se précisant avec le temps, au gré des auteurs qui le rapportent. Quant à la doctrine de la résurrection, elle n'est formulée que dans l'Avesta postérieur, qui ne fut clos qu'au troisième siècle de l'ère chrétienne. Cf. Lagrange, *La religion des Perses,* Paris, 1904, p. 33-35. — Par contre, l'idée de résurrection est familière à la mythologie babylonienne. Dans le poème de la *Descente d'Istar aux enfers,* on voit Istar et Tammouz remonter vivants du séjour des morts. Cf. Fr. Lenormant, *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne,* t. I, p. 31-35; Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 693-696; Dhorme, *Choix de textes religieux,* Paris, 1907, p. 339-341. Les grands dieux, Mardouk, Éa, Nébo et les autres ont le pouvoir de rappeler les morts à la vie. A. Jeremias, *Babylonisch-Assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode,* Leipzig, 1889, p. 100-101, donne la liste des dieux qui ont le droit de ressusciter des morts; ce sont probablement les divinités de premier rang. Mardouk marche naturellement en tête. Il est appelé « le miséricordieux qui se plaît à éveiller les morts, le miséricordieux à qui il est permis de rendre la vie, le maître de la libation pure, qui éveille les morts. » Cf. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier,*

Strasbourg, 1890, p. 296-297; Dhorme, *Choix de textes religieux*, p. 71. Il est invoqué comme « celui qui rend la vie aux morts. » Cf. Fr. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, p. 217. Ces textes et d'autres semblables supposent au moins que l'idée de résurrection n'était pas étrangère aux anciens Babyloniens. Ils regardaient comme possible la sortie de l'*arallu*, le séjour des morts, et ils reconnaissaient à leurs dieux la puissance de la procurer. Seuls du reste, parmi les anciens Sémites, sans parler des Hébreux, ils se sont préoccupés du grave problème de la résurrection. « Si l'on songe à l'influence extraordinaire exercée par la Chaldée dans le domaine religieux et au nombre assez élevé des croyances communes à tous les Sémites, on ne sera pas éloigné de placer la résurrection des corps parmi les idées dont se préoccupait le monde ancien vers 2000 avant J.-C., et le soin pris des sépultures trouve encore dans l'attente de la résurrection une explication plus complète. On ne voit pas d'ailleurs qu'il se soit formé sur ce point une doctrine universelle et très ferme. Tout en admettant la possibilité de la résurrection, en en conservant probablement l'espérance, les Babyloniens n'ont pas fait de ce pressentiment un article de foi fondamental. » Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 340. Cf. A. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, 2 in-8°, Paris, 1906, et *Revue biblique*, 1907, p. 422-433. Logiquement la foi en la résurrection future se rattachait aux traditions concernant la chute originelle. La mort avait été, non pas une nécessité matérielle, mais le châtiment du péché. Gen., II, 17. La promesse d'une revanche de l'humanité contre celui qui fut l'instigateur de la faute permettait de compter sur le rétablissement de toutes choses en l'état primitif, par conséquent sur une restitution de la vie au composé humain tout entier, malgré la ruine momentanée du corps après la mort. Cette idée persista, à l'état un peu vague, chez les Chaldéens, comme le montrent les textes. Les patriarches hébreux emportèrent-ils avec eux quelque chose de cette espérance? L'Écriture ne dit rien à ce sujet. Le séjour des Hébreux en Égypte les mit en contact avec un peuple qui possédait une notion très nette de la survivance de l'âme, mais n'était pas si explicite sur la résurrection du corps. Ce n'est donc pas l'Égypte qui devait leur parler de la résurrection. Ce ne fut pas non plus Moïse, qui n'eut pas à transmettre de révélation sur cette question. Ce furent encore moins les Chananéens, aux yeux desquels « tout demeurait impuissant à arracher les morts à l'oppression du sépulcre. » Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 295. Et cependant l'idée de résurrection apparaît tout d'un coup dans le livre de Job, écrit, croit-on, au xe siècle avant J.-C. au plus tôt, et ensuite, avec plus de précision, dans Osée, au VIIIe siècle. Est-il nécessaire de rechercher au dehors l'influence qui a éveillé en eux l'espérance de la résurrection, traditionnelle chez leurs ancêtres chaldéens, mais profondément endormie chez leurs compatriotes? Non, évidemment, puisque ces auteurs étaient inspirés et que, quelque excitation qu'ils aient subie du dehors, ils avaient l'Esprit de Dieu pour leur rappeler et, au besoin, leur révéler ce qu'ils avaient à dire. Dans la révélation progressive qui fut faite aux Hébreux, la croyance à la résurrection future vint donc à son tour, à l'heure choisie par Dieu pour la rendre explicite dans la foi de son peuple.

6° *Dans les Machabées.* — De magnifiques professions de foi en la résurrection sont consignées dans le récit du martyre des sept frères et de leur mère, sous Antiochus IV Épiphane. Plusieurs de ces jeunes héros se consolent eux-mêmes en évoquant la certitude de leur résurrection, et ils en font une menace à l'adresse du tyran : « Scélérat que tu es, tu nous ôtes la vie présente, mais le Roi de l'univers nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour être fidèles à ses lois. » II Mach., VII, 9. « Je tiens ces membres du ciel, mais, à cause de ses lois, je les dédaigne, et c'est de lui que j'espère les recouvrer un jour. » II Mach., VII, 11. « Heureux ceux qui meurent de la main des hommes, en espérant de Dieu qu'ils seront ressuscités par lui! Quant à toi, ta résurrection ne sera pas pour la vie. » II Mach., VII, 14. Cf. Heb., XI, 35. Et la mère, pour soutenir le courage de ses fils, leur disait : « Le créateur du monde vous rendra dans sa miséricorde et l'esprit et la vie, parce que maintenant vous vous méprisez vous-mêmes pour l'amour de sa loi. » II Mach., VII, 23. La résurrection est ainsi affirmée, non seulement pour les justes, mais même pour le persécuteur; seulement sa résurrection ne sera pas pour la vie. II Mach., VII, 14. L'ἀνάστασις εἰς ζωήν dont il est ici question paraît être en effet la résurrection *le-ḥayyê 'ôlâm*, εἰς ζωὴν αἰώνιον, « pour la vie éternelle », que Daniel, XII, 2, oppose à la résurrection pour l'opprobre éternel. Il se pourrait cependant que le texte des Machabées voulût dire simplement qu'Antiochus ne reviendra pas plus tard à la vie, c'est-à-dire ne ressuscitera pas du tout. Mais ce second sens ne s'impose nullement de préférence au précédent. — Un autre passage du même livre ajoute une nouvelle notion à celle de la résurrection. A la suite d'une bataille, Judas Machabée prie et fait offrir un sacrifice à Jérusalem pour ceux de ses soldats qui sont morts. Après avoir relaté le fait, l'historien sacré poursuit : « Belle et noble action inspirée par la pensée de la résurrection! Car s'il n'avait pas cru que les soldats tués dans la bataille dussent ressusciter, c'eût été chose inutile et vaine de prier pour des morts. » Mach., XII, 43-44. La Vulgate traduit un peu différemment, sans que le sens soit modifié. Avant la résurrection, il y a donc une expiation nécessaire pour les justes qui sont morts avec quelques fautes pardonnables, et les vivants peuvent aider les morts dans cette expiation.

7° *Dans la Sagesse.* — C'est surtout la foi à l'immortalité qui est affirmée énergiquement dans ce livre. Les impies de ce temps disent déjà : « On ne connaît personne qui soit revenu du séjour des morts. » Sap., II, 1. Mais ils se trompent. Sap., II, 21. Donc le contraire est vrai; on reviendra du séjour des morts et, un jour, les bons et les méchants se retrouveront en face les uns des autres au jugement de Dieu. Si la résurrection n'est pas plus nettement affirmée, elle est du moins supposée par l'attitude qui est prêtée aux impies devant le tribunal suprême et par la nature des châtiments qui fondent sur eux. Sap., V, 2-23. Mais l'auteur se place presque exclusivement au point de vue de l'âme séparée du corps et pouvant vivre sans lui dans un autre monde, comme elle le fera en réalité depuis la mort jusqu'à la résurrection. Sans doute, il rappelle, au sujet des impies, les sanctions temporelles auxquelles s'arrêtaient presque toujours les écrivains sacrés qui l'ont précédé. Sap., III, 10-IV, 6. Il ne paraît nullement, néanmoins, que les impies dont il parle soient exclusivement des Israélites. Or, impies et justes comparaissent également au tribunal de Dieu. Sap., IV, 20; V, 1, 2. Les justes y viennent en corps et en âme, d'après Daniel, XII, 1-3; on peut donc considérer comme acquis que les méchants en général y seront dans le même état, ainsi que le prophète l'a affirmé déjà des Israélites infidèles.

8° *Dans les apocryphes.* — Le *Livre d'Hénoch* représente l'état des idées palestiniennes dans le siècle qui a précédé Jésus-Christ. On y lit : « En ces jours, la terre rendra son dépôt, et le *sche'ol* rendra ce qu'il a reçu, et les enfers rendront ce qu'ils doivent. Il (l'Élu de Dieu) choisira parmi eux les justes et les saints, car il est proche le jour où ils seront sauvés. » *Hénoch*, LI, 1, 2. Les anges ont en main des mesures qui seront un instrument de résurrection. « Ces mesures révéleront tous les secrets de l'abîme de la terre, et ceux qui ont

été détruits par le désert, et ceux qui ont été engloutis par les poissons de la mer et par les bêtes, afin qu'ils reviennent et qu'il s'appuient sur le jour de l'Élu ; car il n'y a rien qui périsse devant le Seigneur des esprits, et il n'y a rien qui puisse périr. » *Hénoch*, LXI, 5. « Alors les justes surgiront de leur sommeil, la sagesse se lèvera aussi et leur sera donnée. » *Hénoch*, XCI, 10; cf. XCII, 3: C, 5. L'ange Remeiel est préposé par Dieu aux ressuscités. *Hénoch*, XX, 8. Ces passages doivent s'entendre d'une résurrection générale aussi bien des Gentils que des Israélites, bien que dans d'autres parties du livre, dû à des auteurs différents, la résurrection corporelle soit restreinte aux justes et à certaines catégories de Gentils. Cf. Fr. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906, p. XXXV-XXXVII. — La résurrection des justes est encore affirmée dans le Psautier de Salomon, antérieur d'environ un demi-siècle à Jésus-Christ. Les justes ressusciteront, mais les méchants, ou seront détruits, ou, plus probablement, ne ressusciteront pas « pour la vie ». *Psalt. Salom.*, III, 16; XIV, 2, etc. Cf. Touzard, *Le développement de la doctrine de l'immortalité*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 240. — Plus tard, la doctrine de la résurrection générale est encore professée dans l'*Apocalypse de Baruch*, XXX, 1-5; L, 1; LI, 6; IV Esd., VII, 32; le *Testament des XII patriarches*, *Juda*, 25; *Benjamin*, 10. Mais il se peut que ces apocryphes aient déjà subi l'influence chrétienne. — Philon, contemporain de Jésus-Christ, s'en tient à peu près aux données des apocryphes. Il ignore la résurrection des corps et, quant aux âmes, s'il croit fermement à l'immortalité des âmes des justes, il dit seulement que les âmes des méchants sont déjà comme mortes en ce monde. Cf. J. Martin, *Philon*, Paris, 1907, p. 247-254.

A l'époque qui précède immédiatement l'Évangile, la croyance à la résurrection se présente donc sous la forme suivante : les Israélites, fidèles ou infidèles, ressusciteront dans leur corps avant le dernier et solennel jugement ; en attendant, leur âme séparée du corps peut avoir à subir une expiation dont l'exemptent plus ou moins les prières des vivants. Quant à ceux qui ne sont pas Israélites, ils subiront le jugement divin et il est à croire qu'eux aussi ressusciteront dans leur corps.

II. Dans le Nouveau Testament. — 1° *Doctrine de Notre-Seigneur.* — Le Sauveur déclare que son Père lui a donné le pouvoir de juger les hommes, en sa qualité de Fils de l'homme. Il ajoute, en s'adressant aux Juifs : « Ne vous en étonnez donc pas ; car l'heure vient où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix. Et ils en sortiront, ceux qui auront fait le bien, pour une résurrection de vie ; ceux qui auront fait le mal pour une résurrection de condamnation. » Joa., V, 28, 29. Ici, plus de différence entre Juifs et Gentils ; « tous ceux qui sont dans les sépulcres, » par conséquent, tous les morts, ressusciteront pour être jugés. Dans son discours sur le pain de vie, Notre-Seigneur promet de ressusciter lui-même au dernier jour celui qui croira en lui, Joa., VI, 39, 40, celui qui obéira à l'appel et à la grâce du Père, Joa., VI, 44, et celui qui se nourrira du pain eucharistique. Joa., VI, 54. Ceux que le Sauveur ressuscitera « lui-même » ressusciteront « pour la vie ». Cette affirmation n'exclut pas celle qui précède, sur la résurrection des méchants. Celui qui fait du bien aux pauvres aura sa récompense « à la résurrection des justes, » Luc., XIV, 14 ; car, à celle des méchants, il n'y aura que des châtiments. A Marthe, qui atteste sa foi en la résurrection du dernier jour, Notre-Seigneur déclare qu'il est lui-même « la résurrection et la vie, » c'est-à-dire le principe de la résurrection pour ceux qui auront cru en lui. Joa., XI, 25. Avant le dernier jugement, « il enverra ses anges avec une trompette et une voix puissante, et ils rassembleront ses élus des quatre vents, des hauteurs des cieux à leurs limites. » Matth., XXIV, 31 ; Marc., XIII, 27. Puis, les bons seront placés à droite et les méchants à gauche, et la sentence sera prononcée selon les mérites de chacun. Matth., XXV, 32, 33, 46. Ces images supposent que le souverain Juge fait comparaître devant lui tous les hommes en corps et en âme. Elles ne prouvent pas à elles seules qu'il en sera ainsi, mais elles s'harmonisent parfaitement avec les autres déclarations qui les complètent.

2° *La négation des Sadducéens.* — Dans les derniers jours de sa vie, Notre-Seigneur fut abordé par des sadducéens, « qui nient la résurrection. » Ces sectaires n'admettaient ni l'immortalité de l'âme, ni les châtiments et les récompenses de l'autre vie, et ils prétendaient que les âmes périssent avec les corps. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 14; *Ant. jud.*, XVIII, I, 4. « Encore que les Juifs eussent dans leurs Écritures quelques promesses des félicités éternelles, et que vers les temps du Messie, où elles devaient être déclarées, ils en parlassent beaucoup davantage, comme il paraît par les livres de la Sagesse et des Machabées, toutefois cette vérité faisait si peu un dogme formel et universel de l'ancien peuple, que les sadducéens, sans la reconnaître, non seulement étaient admis dans la Synagogue, mais encore élevés au sacerdoce. » Bossuet, *Disc. sur l'hist. univers.*, II, 19, édit. Bar-le-Duc, 1870, t. IX, p. 467. Pour justifier leur négation, ils avaient imaginé un cas qu'ils croyaient insoluble et péremptoire contre la résurrection : Une femme a successivement épousé sept frères; si l'on ressuscite, duquel des sept serait-elle l'épouse? La difficulté eût été la même avec deux époux successifs ; mais en compliquant le cas, les sadducéens pensaient fortifier leur argument. Notre-Seigneur renverse d'un mot leur échafaudage, en leur faisant observer que les hôtes du ciel deviennent comme les anges de Dieu, par conséquent immortels et dégagés des liens de la matière; ils n'ont donc pas à contracter ou à renouer des unions qui ont pour but la propagation de l'espèce humaine, puisqu'au ciel cette propagation n'a pas de raison d'être. Le côté négatif de la thèse sadducéenne ainsi écarté, le Sauveur passe à la démonstration positive de la résurrection. L'argument choisi est emprunté aux paroles du Seigneur à Moïse : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. » Exod., III, 6. Or, conclut le Sauveur, « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants. » Matth., XXII, 23-33; Marc., XII, 18-27; Luc., XX, 27-40. Saint Jérôme, *In Matth.*, IV, 22, t. XXVI, col. 165, observe que Notre-Seigneur aurait pu citer des textes beaucoup plus probants, par exemple, Is., XXVI, 19, et Dan., XII, 2; mais il prétend que Notre-Seigneur a pris un texte de l'Exode parce que les sadducéens n'admettaient dans l'Écriture que le Pentateuque. Cette assertion, empruntée à Origène, et reproduite par les *Philosophumena*, IX, 29, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 469, et d'autres, ne s'appuie sur aucun témoignage authentique et ne peut être considérée comme exacte, d'après Schürer, *Geschichte des jüdisch. Volkes*, t. II, p. 411, 412. Ce qui est vrai, c'est que les sadducéens n'admettaient que les pratiques prescrites par la Loi et rejetaient celles qu'avaient introduites les docteurs. Puisqu'ils connaissaient si bien la Loi, ils auraient dû remarquer le texte si mémorable que Notre-Seigneur signale à leur attention, et c'est pourquoi ce texte leur est cité. La valeur de l'argument venait de ce que le Seigneur n'a pas dit : « J'ai été le Dieu d'Abraham, » mais « Je suis le Dieu d'Abraham. » Comme Dieu n'est que le Dieu des vivants, il suit de là qu'Abraham, Isaac et Jacob sont encore vivants, non par leur corps, qui est au sépulcre, mais par leur âme. Or l'immortalité de l'âme entraînait, pour les Juifs, la résurrection future du corps, comme le donne à conclure le texte II Mach., XII, 43-46. Si cette manière d'argumenter peut paraître manquer de rigueur, c'était celle des Juifs. Notre-Seigneur se met à leur portée; il est compris et sa démonstration est

acceptée comme irréfutable. Pour les docteurs, en effet, « celui qui dit que la résurrection des morts ne découle pas de la Loi, n'a aucune part au monde à venir. » *Sanhedrin,* x, 1. La doctrine défendue par Notre-Seigneur était alors commune et particulièrement professée par les pharisiens. Aussi ces derniers se montrèrent-ils enchantés que le divin Maître eût péremptoirement réfuté les sadducéens. Matth., XXII, 33; Marc., XII, 28; Luc., XX, 39.

3° *Les affirmations des Apôtres.* — Saint Paul écrit aux Romains, VIII, 11 : « Celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels, à cause de son Esprit, qui habite en vous. » S'adressant aux Corinthiens, il s'élève contre ceux qui, parmi eux, disent qu'il n'y a point de résurrection des morts. I Cor., XV, 12. Cette négation provenait sans doute soit d'une source sadducéenne parmi les chrétiens d'origine juive, soit d'une source grecque parmi les autres. On sait comment les Athéniens accueillirent l'Apôtre quand il parla de résurrection. Act., XVII, 32. Saint Paul fait valoir les raisons suivantes pour démontrer la résurrection future. S'il n'y a pas de résurrection possible, le Christ lui-même n'est pas ressuscité, et si le Christ n'est pas ressuscité, c'est toute la foi des chrétiens qui croule, entraînant dans son désastre l'espérance du salut à venir. Or, le Christ est vraiment ressuscité, comme l'Apôtre l'a prouvé antérieurement, I Cor., XV, 3-8; donc il y a une résurrection possible. I Cor., XV, 12-18. Mais le Christ ressuscité est « les prémices de ceux qui se sont endormis, » c'est-à-dire le premier à passer par une condition qui sera celle des autres après lui. Il sera pour la résurrection ce qu'Adam a été pour la mort; le sort du premier entraîne le sort de tous ceux qui lui sont unis. I Cor., XV, 20-28. Cf. Rom., VI, 5. S'il n'y avait pas de résurrection, il n'y aurait plus de raison d'être dans tout ce qu'on fait pour les morts, ni dans les graves périls auxquels l'Apôtre s'expose pour ses fidèles. La seule règle de vie se résumerait en deux mots : « Mangeons et buvons. » I Cor., XV, 29-34. Cf. Sap., II, 1-9. Cette argumentation ne prouve la résurrection qu'en faveur des chrétiens; mais saint Paul n'avait pas besoin de prouver davantage à ses fidèles de Corinthe. La dernière raison ne vaudrait qu'en faveur de l'immortalité de l'âme. La thèse générale n'en est pas moins bien démontrée, parce que l'idée de résurrection était liée intimement à celle d'immortalité, et que précédemment l'Apôtre a présenté Jésus-Christ ressuscité en corps et en âme comme le type auquel seront conformés les fidèles. — Dans sa seconde lettre aux Corinthiens, saint Paul affirme encore la résurrection, « sachant que celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus nous ressuscitera aussi avec Jésus, et nous présentera à lui avec vous. » II Cor., IV, 14. Il dit aux Philippiens, III, 10, 11, qu'il s'efforce d'acquérir la justice par la foi dans le Christ, « afin de le connaître, lui et la vertu de sa résurrection, et d'être admis à la communion de ses souffrances, en lui devenant conforme dans sa mort, pour parvenir, si je le puis, à la résurrection des morts. » A Timothée, il signale « Hyménée et Philète, qui se sont éloignés de la vérité en disant que la résurrection a déjà eu lieu, et qui renversent la foi de plusieurs. » II Tim., II, 18. Ces hérétiques préludaient à l'erreur des sectaires qui prétendirent plus tard qu'il n'y aurait pas de résurrection corporelle, la seule vraie résurrection consistant à passer de l'erreur à la vérité. Cf. S. Irénée, *Adv. hæres.,* II, 31, t. VII, col. 825; Tertullien, *De resur. carn.,* 19, t. II, col. 820. — L'Épitre aux Hébreux, VI, 2, range la résurrection des morts au nombre des premiers éléments de la doctrine chrétienne. — Saint Jean appelle « première résurrection » la première phase de la vie éternelle, celle qui va de la mort du juste à la résurrection des corps. Apoc., XX, 5, 6. Il parle ensuite de la résurrection des morts en se servant des termes du *Livre d'Henoch,* LI, 1, 2 : « La mer rendit ses morts, la mort et l'enfer rendirent les leurs, et ils furent jugés chacun selon ses œuvres. » Apoc., XX, 13. — Dès l'origine, tous les symboles chrétiens professent la foi en la « résurrection de la chair. » Cf. Denzinger, *Enchiridion,* p. 2-11. Les artistes chrétiens ont aimé à reproduire ce sujet dans leurs représentations des événements de la fin du monde.

4° *Mode de la résurrection.* — Saint Paul traite cette question pour la première fois dans sa première Épître aux Thessaloniciens, IV, 13; V, 3. Les fidèles de Thessalonique croyaient à la résurrection future; mais, se figurant que cette résurrection allait se produire dans un avenir très prochain, ils se demandaient avec anxiété de quelle manière elle s'accomplirait, pour leurs morts et pour eux-mêmes. Saint Paul leur répond, mais il ne traite que de la résurrection des justes, les seuls qui soient ici en question. On n'a pas le droit d'en tirer cette conséquence que l'Apôtre adoptait la théorie juive qui n'admettait à la résurrection que les justes seuls. Lui-même a déclaré formellement « qu'il y aura une résurrection des justes et des pécheurs. » Act., XXIV, 15. Il se préoccupe ici d'établir la parfaite égalité des morts et des vivants devant le Christ, quand il apparaîtra pour juger les hommes et établir son règne triomphant. Tous ensemble, vivants et morts, seront introduits par lui dans la vie bienheureuse. Ceux qui « se sont endormis » ne seront donc pas laissés de côté ou ne verront pas différer indéfiniment le temps de leur bonheur. Par conséquent, les Thessaloniciens doivent se consoler, au lieu de s'affliger comme ceux qui n'ont pas d'espérance et pensent que la mort les sépare à tout jamais les uns des autres. La résurrection du Sauveur est le gage que les fidèles qui ne sont plus lui seront réunis un jour. I Thes., IV, 13-14. Voici d'ailleurs comment les choses se passeront; saint Paul l'enseigne « d'après la parole du Seigneur, » c'est-à-dire d'après la doctrine du divin Maître, telle qu'il l'avait reçue lui-même. Cf. I Cor., XI, 23. « Nous, les vivants, laissés pour l'avènement du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui se sont endormis. » Saint Paul parle ici comme s'il devait être au nombre de ceux qui verront la résurrection de leur vivant même. S'exprime-t-il ainsi pour entrer dans l'hypothèse des Thessaloniciens qui croyaient la parousie prochaine, ou pour rendre son explication plus topique en se mettant lui-même en scène avec ses lecteurs? Plusieurs admettent cette seconde explication, en alléguant que saint Paul use souvent de ce procédé de langage . I Cor., VI, 14, etc. Cf. Cornely, *I Epist. ad Cor.,* Paris, 1890, p. 510. Voir FIN DU MONDE, t. II, col. 2275-2276.

Mais, quel que soit le point de vue auquel se place l'Apôtre, son enseignement sur les conditions de la résurrection ne s'en impose pas moins. « Au signal donné, à la voix de l'archange, au son de la trompette divine, I Thess., IV, 16, le Seigneur lui-même descendra du ciel, » Matth., XXIV, 30; XXVI, 64; Marc., XIII, 26; XIV, 62; Luc., XXI, 27; Act., I, 11, c'est-à-dire apparaîtra pour procéder au jugement des hommes. Alors, « ceux qui sont morts dans le Christ, » c'est-à-dire dans sa grâce, « ressusciteront d'abord, » πρῶτον, leçon préférée à πρῶτοι, « les premiers », qui se lit dans un bon nombre de manuscrits. « Puis nous, qui vivons, qui sommes restés, nous serons emportés avec eux sur les nuées à la rencontre du Seigneur dans les airs, et ainsi nous serons pour toujours avec le Seigneur. » I Thess., IV, 16-17. Pour être ainsi transportés, les corps des vivants devront subir au préalable la transformation que saint Paul décrit ailleurs. I Cor., XV, 35-57. L'Apôtre n'ajoute rien sur le jugement et l'entrée au ciel, parce que les Thessaloniciens n'avaient pas besoin d'être renseignés sur ces questions. « Quant aux temps et aux

moments, » c'est-à-dire à l'époque et aux circonstances, Dan., II, 21; Sap., VIII, 8; Luc., I, 7, etc., l'Apôtre n'a pas besoin d'en écrire, car les Thessaloniciens savent très bien que « le jour du Seigneur vient ainsi qu'un voleur pendant la nuit, » c'est-à-dire que, comme le voleur qui arrive soudain pendant la nuit, le Seigneur apparaîtra sans qu'on s'y attende. I Thess., V, 1-3. Cf. Matth., XXIV, 42-44; Luc., XIII, 39-46; II Pet., III, 10; Apoc., XVI, 15. — Éclairés sur ce point, les Thessaloniciens se laissaient émouvoir plus que de raison à la pensée d'un avènement imminent du Seigneur. Ils y étaient excités par de soi-disant révélations d'un esprit, et par des propos et des lettres que l'on colportait comme étant de saint Paul lui-même. L'Apôtre leur écrit de ne pas se laisser alarmer, puisque, avant le jour du Seigneur, doit apparaître l'Antéchrist. II Thess., II, 1-4. — Ces premières questions résolues, d'autres se posaient tout naturellement : « Comment les morts ressuscitent-ils? Avec quel corps reviennent-ils? » I Cor., XV, 35. Les Corinthiens se préoccupaient de ces problèmes. Vivant au milieu de compatriotes que l'idée de résurrection faisait sourire, Act., XVII, 32, ils se heurtaient souvent, sans doute, aux objections multiples que l'incrédulité leur opposait, ou que faisait naître leur ignorance. Beaucoup se figuraient, comme les sadducéens, que les corps ne pouvaient ressusciter qu'avec leurs propriétés naturelles, ce qui soulevait des difficultés presque insolubles contre la possibilité de la résurrection. L'Apôtre commence par établir que le corps subira une transformation radicale, analogue à celle du grain qui meurt en terre et d'où sort une plante qui a une tout autre forme que la semence, en vertu de la puissance végétative que Dieu donne au végétal. De même Dieu rendra la vie au corps qui périt en terre. Mais, quand il s'agit du grain, ce qu'on sème « n'est pas le corps qui sera un jour. » Le corps de l'homme, au contraire, sera le même à la résurrection qu'au jour de la mort, avec cette différence que, semé dans la corruption, l'ignominie, la faiblesse, l'animalité, il ressuscitera incorruptible, glorieux, fort et spirituel. Il y aura cependant des degrés dans la perfection de cette transformation; elle différera pour chacun comme diffèrent entre eux les corps, soit terrestres, soit célestes. Saint Paul attribue au corps ressuscité quatre propriétés : l'incorruptibilité, qui le rend impassible et le soustrait à toute cause d'altération et de mort; cf. Apoc., VII, 16; la gloire, qui met en lui le reflet de la glorification de l'âme; cf. Matth., XIII, 43; la vigueur et par conséquent l'agilité, qui permet au corps d'être totalement au service de l'âme au lieu de constituer pour elle une entrave; la spiritualité, qui soustrait le corps aux lois régissant la matière, lui permet de vivre sans nourriture et l'assimile aux esprits dans toute la mesure possible. I Cor., XV, 36-44. Cette transformation est la conséquence de la régénération par le Christ. Adam a été créé « âme vivante » et ne put transmettre à ses enfants que ce qu'il avait par nature, un corps que l'âme devait animer; par sa résurrection, le Christ est devenu « esprit vivifiant », associant son corps aux propriétés de l'esprit et produisant la même transformation dans ses fils adoptifs. Adam, tiré de la terre, ne transmettait qu'une vie terrestre; le Christ, venu du ciel, associe tout l'homme à la vie céleste. I Cor., XV, 45-50. C'est donc « le Seigneur Jésus-Christ qui transformera notre corps si misérable, en le rendant semblable à son corps glorieux, par sa vertu puissante qui lui assujettit toutes choses. » Phil., III, 21. Il est nécessaire qu'il en soit ainsi pour que l'homme tout entier participe à la gloire future; le séjour du ciel serait impossible à la chair et au sang, à ce qui est corruptible, par conséquent au corps non transfiguré. — Les paroles qui suivent se présentent sous trois formes différentes dans les manuscrits : « Nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous changés; — nous nous endormirons tous, mais nous ne serons pas tous changés; — nous ne nous endormirons pas tous, mais nous serons tous changés. » La première leçon ne se lit guère que dans la Vulgate; la troisième est celle qui a le plus d'autorités pour elle. Les deux premières, d'ailleurs, concernent nécessairement la résurrection générale des bons et des méchants, tandis que, dans tout ce passage, saint Paul ne traite que de la résurrection des justes. L'Apôtre entend ici révéler un mystère, sur le sort de ceux qui seront vivants au moment de l'apparition du souverain Juge. Alors, en effet, Jésus-Christ viendra juger les vivants et les morts, comme le dit saint Pierre, Act., X, 42, et comme le répètent les symboles de foi catholique. Le mystère est celui du passage direct à l'état glorieux des corps qui seront vivants à l'avènement du Christ. La transformation se fera « en un instant, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette. » La mort sera donc épargnée à la dernière génération des justes; par la puissance de Dieu, ce qu'il y aura en eux de mortel sera absorbé par la vie. II Cor., V, 4. Saint Paul parle ici de lui-même et de ses fidèles de Corinthe comme s'ils devaient être en vie quand la fin des temps se produira. Il répond ainsi à une question qui a dû être posée en ces termes : « Si l'avènement du Christ nous surprend encore en vie, qu'arrivera-t-il de nous? » L'hypothèse qu'il examine ne doit s'appliquer ni à lui, II Cor., IV, 14, ni à ses lecteurs, mais seulement à ceux qui verront la fin du monde. Cette manière de parler à la première personne est familière à l'Apôtre, même dans le cas où il est absolument hors de cause, comme I Cor., VI, 14, etc. Quand donc la résurrection aura été accomplie dans les conditions que vient de décrire saint Paul, tant pour les vivants que pour les morts, ce sera le triomphe définitif sur la mort, à laquelle l'homme avait été soumis à cause du péché. I Cor., XV, 51-57. — Écrivant une seconde fois aux Corinthiens, saint Paul complète son enseignement. Il leur dit que, grâce à la persécution, nous portons « toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre chair mortelle,... sachant que celui qui a ressuscité le Seigneur Jésus, nous ressuscitera aussi avec Jésus, et nous présentera à lui avec vous. » II Cor., IV, 10, 14. Nous avons ici-bas une tente qui doit être détruite, le corps qui sert d'habitation à l'âme; mais Dieu nous réserve une maison qui est son ouvrage, « une demeure éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, dans le ciel, » c'est-à-dire ce « corps spirituel », I Cor., XV, 44, construit sur le modèle de celui que Jésus a relevé pour lui-même. Joa., II, 19. En attendant, « nous gémissons dans cette tente, dans l'ardent désir que nous avons d'être revêtus de notre demeure céleste, si du moins nous sommes trouvés vêtus » de notre corps, au moment de la parousie, « et non pas nus, » dépouillés de notre corps par la mort. « Car tant que nous sommes dans cette tente, nous gémissons accablés, parce que nous voulons, non pas ôter notre vêtement, » c'est-à-dire mourir, « mais revêtir l'autre par-dessus, afin que ce qu'il y a de mortel soit englouti par la vie. » Tel doit être en effet le sort de ceux que l'avènement du Seigneur trouvera encore en vie; leur désir est que « le corps lui-même, dit saint Augustin, *Epist.* CXL, 6, 16, t. XXXIII, col. 544, soit transféré, sans passer par la mort, de l'infirmité à l'immortalité. » Ce désir, inspiré par l'Esprit de Dieu, sera exaucé. Mais, sachant que, tant que nous habitons dans ce corps, nous sommes loin du Seigneur, que nous n'atteignons que par la foi et non par la vision bienheureuse, « nous aimons mieux déloger de ce corps et habiter auprès du Seigneur. » Les âmes dépouillées de ce corps, et non encore revêtues du corps ressuscité, habiteront donc près du Seigneur et jouiront de la

vision béatifique, même avant la résurrection, à condition d'avoir été agréables au Seigneur, soit dans la vie, soit dans la mort, et d'avoir comparu devant le tribunal du Christ, qui traitera chacun selon ses mérites. II Cor., v, 1-10. Cf. Cornely, *II Epist. ad Cor.*, Paris, 1892, p. 137-154. Voir JUGEMENT DE DIEU, t. III, col. 1840.

III. LES RÉSURRECTIONS MIRACULEUSES. — Plusieurs fois, par la puissance de Dieu, des morts ont été ressuscités, non dans les conditions qui se produiront à la résurrection générale, mais pour reprendre leur vie antérieure. — 1º Élie ressuscite le fils de la veuve de Sarepta. Voir ÉLIE, t. II, col. 1670-1671. — 2º Élisée opère un miracle semblable pour le fils de la Sunamite. Voir ÉLISÉE, t. II, col. 1692-1693. — 3º Après la mort d'Élisée, le contact de ses ossements ressuscite un mort. *Ibid.*, col. 1696. — 4º Lorsque les disciples de Jean-Baptiste vinrent trouver le Sauveur pour se rendre compte de sa mission, celui-ci se contenta de leur faire constater l'accomplissement de deux prophéties d'Isaïe, XXXV, 5, 6; LXI, 1, concernant le Messie. Il y ajouta cependant deux traits que n'avait pas signalés le prophète : « Les lépreux sont purifiés, les morts ressuscitent. » Matth., XI, 5; Luc., VII, 22. Cette dernière affirmation était justifiée par la résurrection d'un jeune homme à Naïm, que Notre-Seigneur avait opérée quelque temps auparavant et dont la nouvelle avait ému Jean-Baptiste dans sa prison. Luc., VII, 14-19. Après la mort du précurseur, les merveilles accomplies par le Sauveur faisaient dire à plusieurs qu'il était Élie ou l'un des prophètes revenus à la vie. Hérode, poursuivi par ses remords, disait à ses courtisans : « Ce Jean que j'ai décapité, c'est lui qui est ressuscité des morts. » Matth., XIV, 1, 2; Marc., VI, 14-16; Luc., IX, 7-9. La résurrection d'un mort en particulier était alors une chose extraordinaire à la réalité de laquelle on n'opposait pas une incrédulité de parti pris. Cf. Hérodote, III, 62. Notre-Seigneur, dans sa parabole du mauvais riche, fait demander par celui-ci la résurrection d'un mort, et Abraham répond que, même si un mort ressuscitait, les incrédules ne se rendraient pas. Luc., XVI, 27-31. — 5º La première résurrection opérée par le Sauveur est celle du fils de la veuve de Naïm. Voir NAÏM, t. IV, col. 1471. — 6º La seconde résurrection est celle de la fille de Jaïre. Voir JAÏRE, t. III, col. 1110. — 7º La troisième résurrection est celle de Lazare. Voir LAZARE, t. IV, col. 139. Il y a une gradation voulue dans ces trois miracles, et plus la mort semble avoir pris possession de sa victime, moins Notre-Seigneur fait d'effort pour la lui arracher. A la jeune fille qui vient à peine de mourir, il prend la main et ordonne de se lever; pour le jeune homme déjà porté en terre, il se contente de toucher le brancard avant de commander au mort de se lever; pour Lazare mis au tombeau depuis quatre jours, il formule simplement un ordre. — 8º Après la mort du Sauveur, « les sépulcres s'ouvrirent et beaucoup de corps de saints qui étaient morts ressuscitèrent; puis, sortant de leurs sépulcres après sa résurrection, ils vinrent dans la cité sainte et apparurent à un grand nombre. » Matth., XXVII, 52, 53. Bien que l'Évangéliste rattache ces résurrections à la mort même du Sauveur, on est d'accord pour admettre qu'elles ne se produisirent pas avant celle de Jésus-Christ, « le premier-né d'entre les morts. » I Cor., XV, 20; Col., I, 18. Les sépulcres purent s'ouvrir au moment du tremblement de terre, Matth., XXVII, 51, mais les morts ressuscités n'ont pas eu à y rester vivants une quarantaine d'heures. Ils apparurent ensuite pour témoigner de la résurrection et, par conséquent, de la divinité de Jésus. Ils n'apparurent pas avec ces formes d'emprunt, comme celles dont se servent les anges, mais avec leurs vrais corps; autrement l'ouverture de leurs sépulcres n'aurait pas eu de raison d'être. Leurs corps étaient donc dans l'état que décrit saint Paul, I Cor., XV, 35-44, pour les corps ressuscités. Il s'agit ici de saints personnages, probablement morts assez récemment pour être connus de ceux auxquels ils se montrèrent. Saint Matthieu ne dit pas ce qu'ils devinrent à la suite de ces apparitions. Saint Augustin, *Epist.*, CLXIV, 9, *Ad Evod.*, t. XXXIII, col. 712, pense qu'ils retournèrent dans leurs tombeaux. Mais beaucoup d'autres croient qu'associés à la résurrection corporelle du Christ, ils l'accompagnèrent au ciel, en corps et en âme, au jour de son ascension. Cf. S. Ambroise, *In Ps.*, I, 54, t. XIV, col. 951; *Serm.* LXI, 2, t. XVII, col. 729; S. Jérôme, *Epist.* CXX, 8, 2, t. XXII, col. 993; S. Épiphane, *Hæres.*, LXXV, 8, t. XLII, col. 513, etc. La croyance de l'Église est que la même faveur a été accordée à la bienheureuse Mère du Sauveur. Voir t. IV, col. 801. — 9º A Joppé, saint Pierre ressuscite une chrétienne nommée Tabitha. Voir TABITHA. — 10º Saint Paul opère aussi une résurrection. Voir EUTYQUE, t. II, col. 2057. — Le Sauveur avait promis que ceux qui croiraient en lui feraient les œuvres qu'il faisait lui-même et de plus grandes encore. Joa., XIV, 12. Après les Apôtres, les saints, de temps en temps, ressuscitèrent des morts. Les résurrections racontées dans la Sainte Écriture ne peuvent être révoquées en doute. La mort avait eu des témoins, et, à supposer même qu'elle n'eût été qu'apparente, elle avait été précédée d'une maladie ou d'un accident dont les effets ne pouvaient disparaître instantanément sans intervention divine. Or, quand il n'y a que simple guérison de maladie, les écrivains sacrés savent bien le dire; il faut les en croire quand ils racontent qu'il y a eu résurrection. Par conséquent, on ne doit pas entendre dans leur sens propre les paroles de Notre-Seigneur : « La jeune fille n'est pas morte, mais elle dort, » Matth., IX, 24, « Notre ami Lazare dort, » Joa., XI, 11, le sommeil en question n'étant autre que celui de la mort. Joa., XI, 13-15. De même, si saint Paul dit du jeune Eutyque, « son âme est en lui », Act., XX, 10, ce n'est pas que la mort fût apparente, mais parce que, par une intervention miraculeuse, il venait de ramener l'âme dans le corps. On remarquera d'ailleurs que tous ces miracles sont racontés avec une grande simplicité, sans la moindre préoccupation de faire valoir le prodige. Les auteurs sacrés se contentent de noter brièvement l'effet produit sur les témoins et sur les foules. Il est à croire que, s'ils avaient cédé à l'imagination, on trouverait dans toute la Bible plus de huit résurrections miraculeuses. Ils ne disent rien non plus de l'état psychologique dans lequel se sont trouvés les ressuscités pendant leur mort transitoire, de leurs impressions en revenant à la vie, des souvenirs qu'ils ont gardés, de ce qu'ils ont pu raconter, etc. Toutes ces choses étaient de pure curiosité et n'ajoutaient rien à la signification ni à la force probante du miracle. — Sur la résurrection spirituelle, voir RÉGÉNÉRATION, col. 1020. H. LESÊTRE.

RETHMA (hébreu : *Riṭmah;* Septante : Ῥαφαμὰ), une des stations des Israélites dans la presqu'île sinaïtique. Num., XXXIII, 18-19. Rethma est la première des douze stations qui, après Haséroth, sont énumérées seulement dans le catalogue de Num., XXXIII, 18-31. Elle doit sans doute son nom aux plantes qui poussaient là en abondance, c'est-à-dire aux genêts, en hébreu *rôtém.* Voir GENÊT, t. III, col. 183. Le genêt abonde dans les déserts de l'Arabie et au sud de la Palestine. Les Arabes d'aujourd'hui dans leurs marches à travers le désert recherchent les bosquets de genêts pour y dresser leurs tentes, parce que ce sont les plus grandes et les plus remarquables de toutes les plantes du désert. Cf. Trochon, *Géographie biblique,* dans *La Sainte Bible,* Paris, 1894, t. II, p. 68.

La ressemblance du nom a induit Robinson, *Biblical Researches,* Londres, 1856, t. I, p. 279, 299, à identifier Rethma avec l'ouâdi *Abu Retamat,* une large vallée parsemée d'arbustes et de genêts, qu'on rencon-

tre sur la route d'Aqabah à Jérusalem, près de Cadès. Clay Trumbull, *Kadesch-Barnea*, New-York, 1884, p. 151, regarde comme assez probable cette identification, en faisant observer que de cette manière Rethma devient le nom très naturel d'une station qui devrait se trouver aux bords du désert. — Cependant, la seule ressemblance de nom n'est pas suffisante pour qu'on puisse en conclure à l'identification de Rethma avec l'ouadi *Abu Retamât.* Cf. Gray, *Numbers*, dans *The international critical Commentary,* Édimbourg, 1903, p. 446. En admettant l'identification de Cadès avec *Aïn-Qadis* (voir Cadès 1, t. II, col. 13), on doit admettre au moins dix-sept stations entre Rethma et ce terme final, Num., XXXIII, 18-36; ce qui rend assez improbable la proximité de Rethma et de Cadès. Il faut plutôt chercher Rethma dans le désert de Pharan à cause de la place qu'occupe cette station dans le catalogue des Nombres, XXXIII, 17-18, comparé avec Num., X, 33; XIII, 1. Voir Pharan, col. 188. Dans l'hypothèse que les Israélites, pour se rendre du *Djébel Mouça* à *Aïn-Qadis,* prirent la route du nord-ouest pour gagner le fort de *Nakhel,* on pourrait être tenté d'identifier sur cette route Rethma avec l'ouâdi *Rethaméh;* qu'on y rencontre; mais il est situé trop près du Sinaï pour être la troisième station. Cf. *Revue biblique,* 1897, p. 607. L'itinéraire du nord-est vers le fort de l'Akabah se recommande de préférence à celui du nord-ouest pour diverses raisons. Cf. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 275. Dans cette direction, il n'est pas nécessaire d'atteindre les rives de la mer Rouge; on peut escalader le plateau d'*et-Tih* par différents cols plus ou moins connus. Étant donné qu'Haséroth, sur cette route, doit être identifié avec *Aïn Ḥadrah,* voir Haséroth, t. III, col. 445, il est facile d'en conclure que si l'on ne veut pas faire descendre les Israélites par l'*ouadi el-Aïn* au sud jusqu'à *Aïn Noueba,* sur les bords de la mer Rouge, ce qui est peu probable, l'hypothèse de l'escalade d'et-Tih à ce point de l'itinéraire se présente comme très vraisemblable. Hull, *Mount Seïr,* p. 61, a gagné directement de là par la côte nord de l'*ouadi el-Aïn* le sommet d'*et-Tih.* La localisation de Rethma aux bords du désert d'*et-Tih,* de ce côté, est donc toute naturelle. Le genêt qui se trouve partout en grande abondance dans les vallées de la péninsule suffit pour expliquer le nom de Rethma, nom descriptif, donné à ce campement. Cf. Trochon, *Géographie biblique,* dans *La Sainte Bible,* t. II, p. 186. D'après Léon de Laborde, *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres,* p. 120, cette localisation de Rethma est appuyée sur trois raisons : sa distance à trois journées du Sinaï, sa direction sur la route de la Syrie, sa position près des montagnes qui bordent le plateau de la Syrie et en forment jusqu'à Cadès et à l'ouâdi *Arabah* les limites les plus étendues. Un lieu et une source, dit-il, nommés *Ramathim* par les voyageurs, conviennent sous tous les rapports à cette station. On remarque d'ailleurs dans les noms une analogie sur laquelle il n'insiste pas. Rethma n'a gardé le souvenir d'aucun événement de l'histoire de l'exode. De savants exégètes supposent que c'est le lieu d'où partirent les espions qui devaient explorer la Terre Promise. L. de Laborde, *Commentaire géographique, etc.,* p. 121; De Hummelauer, *Comment. in Numeros,* Paris, 1899, p. 363, etc. Mais, même si l'on accepte la conclusion suggérée par Num., XIII, 1; XXXIII, 18, c'est-à-dire que Rethma doit être la première station du désert de Pharan, cette hypothèse n'est pas admissible, parce qu'elle est en contradiction avec ce qu'on lit dans le Deutéronome, I, 19-24. A. Molini.

RÉÜ, fils de Phaleg, engendra son fils Sarug à l'âge de trente ans et mourut âgé de cent trente neuf ans. Gen., XI, 18-21. Il est appelé Ragaü dans I Par., I, 25, et dans la généalogie de Notre-Seigneur, Luc., III, 35. Réü et Ragaü ne sont que des transcriptions différentes du même nom original : *Re'û.* Voir Ragaü 1, col. 929. L'étymologie est inconnue.

RÉUM BÊELTÉEM (hébreu : *Rekûm Be'êl-Te'êm;* Septante : Ῥεοὺμ Βαλτάμ), fonctionnaire perse en Samarie. I Esd., IV, 8, 17, 23. Malgré les apparences, Béeltéem ne fait pas partie du nom propre, mais est le titre de Réum, qui représentait le roi de Perse en Samarie (voir Bêeltéem, t. I, col. 1546) et écrivit au roi Artaxerxès I[er], avec le scribe Samsaï, contre les Juifs, au nom des Samaritains, afin que le roi de Perse empêchât la restauration de la ville de Jérusalem. Il obtint ce qu'il demandait et obligea les Juifs à interrompre les travaux de restauration de la ville et du temple qu'ils avaient commencés et qu'ils ne purent reprendre que la seconde année du règne de Darius, roi de Perse. I Esd., IV, 8-24. Le nom de Réum est sémitique, mais nous ignorons s'il était né en Perse ou s'il était syrien ou samaritain.

REUSCH François Henri, exégète catholique allemand, devenu vieux-catholique, né dans la petite ville de Brilon, en Westphalie, le 4 décembre 1825, mort à Bonn, le 3 mars 1906. — Il fit ses études théologiques à l'Université de Bonn, 1843-1846, et il les compléta en suivant pendant quelque temps les cours des Facultés catholiques de Tubingue et de Munich. Dans cette dernière ville, il fut le condisciple de Dœllinger, avec lequel il contracta une étroite amitié, qui exerça une très fâcheuse influence sur la seconde partie de sa vie. Ordonné prêtre en 1849, il fut d'abord vicaire à Saint-Alban de Cologne, puis répétiteur au *Convict* théologique de Bonn. En 1854, il devenait *Privat-dozent* pour l'exégèse de l'Ancien Testament, à la Faculté de théologie catholique de cette même ville, où se passa toute sa carrière de professeur. En 1858, il fut nommé professeur extraordinaire, et en 1861 professeur ordinaire, toujours pour l'exégèse de l'Ancien Testament. Ses collègues lui conférèrent le titre de *Rector magnificus* durant l'année scolaire 1873-1874, et pendant quatorze ans celui de membre du Sénat universitaire. Dès l'année 1865, il fondait à Bonn, avec le concours de Dœllinger et la collaboration de nombreux savants catholiques d'Allemagne, la revue *Theologisches Literaturblatt,* dont il fut le directeur attitré aussi longtemps qu'elle continua de paraître (1865-1877). Son adhésion à la révolte des vieux-catholiques lui attira l'excommunication de la part de l'archevêque de Cologne, M[gr] Melchers (12 mars 1872). — Les ouvrages publiés par lui au temps de son orthodoxie attestent de grandes connaissances et des dons exégétiques remarquables : *Erklärung des Buches Baruch,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1853; *Das Buch Tobias übersetzt und erklärt,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1857; *Liber Sapientiæ, græce secundum exemplar Vaticanum, latine secundum editionem Vulgatam,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1858; *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1859; 4[e] édit., 1870; *Observationes criticæ in librum Sapientiæ,* in-4°, Fribourg-en-Brisgau, 1861; *Bibel und Natur, Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältniss zu den Ergebnissen der Naturforschung,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1862, 4[e] édit., 1876 (ouvrage excellent, qui a été traduit dans la plupart des langues européennes; en français par l'abbé X. Hertel, sous le titre, *La Bible et la nature,* Paris, 1867; l'auteur en a publié un extrait, intitulé : *Die biblische Schöpfungsgeschichte und ihr Verhältniss zu den Naturwissenschaften,* in-8°, Bonn, 1877); *Libellus Tobit e codice Sinaitico editus et recensitus,* in-4°, Bonn, 1870. Il faut mentionner aussi

de nombreux et importants articles d'exégèse et de critique biblique, publiés dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, le *Chilianeum* de Wurtzbourg et le *Katholik* de Mayence. — Voir Schulte, *Der Altkatholicismus*, Giessen, 1887; *Encyclopædia Britannica*, 10e édit., t. XXXII, p. 223; Friedrich, *Nekrolog auf Franz Heinrich Reusch*, dans les *Sitzunsberichte der philosoph.-philolog. und der historischen Classe der kœnigl. bayer. Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1900, p. 170-171; *Altkatholisches Volksblatt*, 6 et 13 décembre 1895, 9 mars 1900; *Allgemeine Zeitung* de Munich, 9 mars 1900; J. Mayor, *Franz Heinrich Reusch*, in-16, Cambridge, 1901; Gœtz, *Franz Heinrich Reusch, eine Darstellung seiner Lebensarbeit*, in-8°, Gotha, 1901; Meyer, *Grosses Konversations-Lexicon*, 6e édit., t. XVI, Leipzig, 1907, p. 839. L. FILLION.

REUSS Édouard, théologien protestant rationaliste, né à Strasbourg, le 29 messidor an XII (18 juillet 1804), mort dans cette ville, le 19 avril 1891. Il étudia la théologie, en premier lieu à Strasbourg, puis à Gœttingue, où il fut l'élève d'Eichhorn (voir EICHHORN, t. II, col. 1627); les langues orientales, soit à Halle, sous la direction de Gesenius, soit à Paris, sous celle de Sylvestre de Sacy. D'abord simple répétiteur au séminaire protestant de Strasbourg, pour les sciences bibliques et orientales, 1828-1834, il y devint successivement professeur extraordinaire, 1834, et professeur ordinaire, 1836. En 1838, il fut nommé professeur à la Faculté protestante de la même ville, tout en conservant sa chaire au séminaire. Une activité remarquable lui permit de mener de front, et avec succès, ce double enseignement pendant de longues années. Comme on l'a dit, « ses sympathies étaient plutôt allemandes que françaises, » *Encyclopædia britannica*, 9e édit., t. XXXII, p. 223; aussi, après l'annexion de l'Alsace à l'Allemagne, lorsque le gouvernement allemand eut rétabli l'Université de Strasbourg sur des bases nouvelles, Reuss accepta la chaire d'exégèse biblique pour l'Ancien Testament, qui lui fut aussitôt offerte, et il la garda jusqu'en 1888. — Comme on le verra par la liste de ses ouvrages, ses premiers travaux furent consacrés à la critique et à l'explication du Nouveau Testament. Il dirigea ensuite ses études sur les livres de l'ancienne Alliance, qui l'attiraient à cause de sa grande connaissance de l'hébreu. Il appartenait au parti dit libéral de l'Église luthérienne. Sa position comme critique était à peu près celle que K. H. Graf, son disciple, et J. Wellhausen ont rendue célèbre. Ses opinions sur la composition de l'Ancien Testament peuvent se résumer dans ces quelques mots : Les prophètes sont plus anciens que la Loi, et les Psaumes sont plus récents que ces deux catégories d'écrits. L'érudition philologique, la discussion des variantes, la réfutation des opinions divergentes tiennent peu de place dans ses commentaires; en revanche, il s'efforce de bien mettre en relief, par une exposition nourrie et serrée, les idées propres à chaque écrivain sacré. Malheureusement, son point de vue rationaliste le fait tomber dans de fréquentes erreurs. — Il a écrit en français et en allemand. Ses principaux ouvrages exégétiques sont : *Dissertatio polemica de libris Veteris Testamenti apocryphis perperam plebi negatis* (par quelques sociétés bibliques), thèse de licence, in-4°, Strasbourg, 1829; *Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*, in-8°, Halle, 1842, 6e édition en 1887; *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique*, in-8°, Strasbourg, 1852, 3e édition en 1864; *Histoire du Canon des Saintes Écritures dans l'Église chrétienne*, in-8°, Strasbourg, 1863, 2e édition en 1864; *Das Buch Hiob*, in-8°, Strasbourg, 1869; *Bibliotheca Novi Testamenti græce, cujus editiones ab initio typographiæ impressas quotquot reperiri potuerunt collegit, digessit, illustravit E. Reuss*, in-8°, Brunswick, 1872 (c'est une bibliographie assez complète du Nouveau Testament grec); *La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires*, 16 in-8°, Paris, 1874-1881 (cet ouvrage, qui comprend tout l'Ancien Testament, à part les parties deutérocanoniques, et le Nouveau Testament, a été aussi publié en allemand dans sa première moitié, sous ce titre : *Das Alte Testament übersetzt, eingeleitet und erklärt*, 7 in-8°, Brunswick, 1892-1894); *Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments*, in-8°, Brunswick, 1881, 2e édit., 1890; *Hiob*, traduction rythmique (en allemand) du livre de Job, in-8°, Brunswick, 1889; *Notitia Codicis quatuor Evangeliorum græci membranacei, viris doctis hucusque incogniti, quem in museo suo asservat E. Reuss Argentoratensis*, in-8°, Cambridge, 1889. Le Dr Reuss a publié aussi un nombre considérable d'articles dans diverses revues et encyclopédies, notamment dans les *Beiträge zu den theologischen Wissenschaften in Verbindung mit der theolog. Gesellschaft zu Strassburg herausgegeben von E. Reuss und E. Cunitz*, Iéna, 1847-1855; dans la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, Strasbourg, 1850-1859; dans la *Nouvelle Revue de Théologie*; dans l'*Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste* d'Ersch et Gruber; dans la *Real-Encyklopädie fur protestant. Theologie und Kirche* de Herzog; dans le *Bibel-Lexikon* de Schenkel; dans l'*Encyclopédie protestante* de Lichtenberger, etc. — Voir Théodore Gerold, *Édouard Reuss, Notice biographique*, in-8°, Paris et Strasbourg, 1892; H. J. Holtzmann, *Zum hundertjahrigen Geburtstag von Eduard Reuss*, dans le *Evangelisch. protestantischer Kirchenbote fur Elsass-Lothringen*, Strasbourg, 30 juillet 1904; K. Budde und H. J. Holtzmann, *Eduard Reuss' Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde K. H. Graf*, in-8°, Giessen, 1904; *Encyclopædia britannica*, 10e édition, t. XXXII, p. 223. L. FILLION.

RÉVÉLATION (grec : ἀποκάλυψις; Vulgate : *revelatio*), communication faite par Dieu à l'homme et portant sur des vérités que l'intelligence humaine n'eût pu connaître par elle-même. Les révélations que mentionne la Sainte Écriture se rapportent à trois périodes distinctes.

I. PÉRIODE PATRIARCALE. — Des révélations sont faites à Adam, avant et après la chute, Gen., II, 16; III, 14-19; à Noé, pour lui annoncer le déluge, Gen., VI, 13-21; VII, 1-4, et contracter alliance avec lui et ses descendants, Gen., VIII, 21, 22; IX, 1-17; à Abraham, pour lui faire quitter la Chaldée, Gen., XII, 1-3, lui promettre la possession de Chanaan et une postérité nombreuse, Gen., XIII, 14-17; XV, 1-16; XVII, 1-21, lui annoncer la destruction des villes coupables, Gen., XVIII, 17-21, lui demander le sacrifice d'Isaac et renouveler les promesses, Gen., XXII, 1-18; à Isaac, pour confirmer les promesses faites à son père, Gen., XXVI, 2-5; à Jacob, pour répéter les mêmes promesses, Gen., XXVIII, 13-15; à Moïse, pour lui conférer sa mission, Exod., III, 6-19, lui faire annoncer les dix plaies d'Égypte et la délivrance de son peuple. Exod., VII, 1-XIV, 26.

II. PÉRIODE MOSAÏQUE. — 1° *Moïse*. — Le libérateur d'Israël est choisi pour fonder la religion qui sera imposée au peuple de Dieu. A ce titre, il reçoit au désert, et particulièrement au Sinaï, de nombreuses communications de Dieu. Voir LOI MOSAÏQUE, t. IV, col. 334; MOÏSE, col. 1193-1200. — 2° *Josué, les Juges, David, Salomon*. — Après la mort de Moïse, Jéhovah parle à Josué pour confirmer sa mission, Jos., I, 2-9, ordonner le passage du Jourdain, Jos., III, 7-13, la circoncision du peuple, Jos., V, 2, la prise de Jéricho, Jos., VI, 2-5, la punition d'Achan, Jos., VII, 10-15, etc. — Sous les Juges, des communications divines sont adressées à

Gédéon. Jud., VI. 14, 16; à la mère de Samson, Jud., XIII, 3-5, et à Samuel. I Reg., III, 7, 21; IX, 15. — Jéhovah se révèle à David. II Reg., VII, 27; I Par., XVII, 27, et à Salomon. III Reg., IX, 3-9; II Par., I, 7-12; VII, 12-22. — 3° *Les prophètes.* — Dieu leur fait connaître directement ses volontés. Jéhovah parle à Élie, III Reg., XVII, 2, 8; XVIII, 1; XIX, 9; XXI, 17; IV Reg., I, 3, 15; à Isaïe, VII, 3; VIII, 1, 5; XVI, 14; XX, 2; XXII, 14; XXXVIII, 5, etc.; à Jérémie, I, 2; II, 1; III, 6; VII, 1; XIII, 1; XVIII, 1; XXIV, 4, etc.; à Ézéchiel, I, 3; III, 22; VI, 1; XII, 1, etc.; à Daniel, II, 19, 22, 28-30, 47; X, 1; à Amos, III, 7; et à tous les autres prophètes. Cf. I Pet., I, 10-12. Soit qu'ils transmettent les ordres de Dieu, soit qu'ils annoncent l'avenir, surtout l'avenir messianique, ils ne peuvent le faire qu'en vertu d'une révélation directe. — 4° *Les auteurs inspirés.* Pour eux, l'inspiration comporte une révélation toutes les fois que les choses qu'ils écrivent n'ont pu être connues naturellement ou dépassent la portée de l'intelligence humaine. Voir INSPIRATION, t. III, col. 903. Dieu « seul met à découvert les choses cachées dans les ténèbres. » Job, XII, 22. « A qui le bras de Jéhovah a-t-il été révélé? » Is., LIII, 1, c'est-à-dire quel est l'homme qui peut connaître ce que fera la puissance de Dieu? De même, « à qui a été révélée la racine de la sagesse? » Eccli., I, 6. Cf. Sap., IX, 16, 17.

Le Seigneur [seul] possède toute science,
Et il voit les signes du temps;
Il annonce le passé et l'avenir
Et il dévoile les traces des choses cachées. Eccli., XLII, 19.

Les secrets du passé, les événements de l'avenir et les mystères de l'action divine, voilà, en effet, les objets des révélations dont sont favorisés les écrivains inspirés.

III. PÉRIODE ÉVANGÉLIQUE. — 1° *Zacharie, Marie Joseph.* — De la part de Dieu, l'ange Gabriel vient révéler à Zacharie qu'il aura un fils destiné à être le précurseur. Luc., I, 11-20. — Marie reçoit la visite du même messager, qui lui annonce sa maternité divine. Luc., I, 28-37. Le Saint-Esprit inspire ensuite les paroles prophétiques que profèrent Élisabeth, Luc., I, 41-45, Marie, Luc., I, 46-55, Zacharie, Luc., II, 67-79, et Siméon, Luc., II, 27, 32. — Joseph reçoit à plusieurs reprises les révélations nécessaires à la direction de sa conduite. Matth., I, 20-23; II, 13, 19, 20. — 2° *Jésus-Christ.* — Le Sauveur n'a pas à recevoir de révélations; c'est lui-même qui révèle ce que le Père lui a enseigné. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1489. Il remercie le Père d'avoir révélé aux petits ce qu'il a caché aux sages et aux prudents, Matth., XI, 25; Luc., X, 21, et il ajoute que « personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils a voulu le révéler. » Matth., XI, 27; Luc., X, 22. Il félicite Pierre, qui a proclamé sa divinité, de ce que ce ne sont ni la chair ni le sang, mais le Père qui est dans les cieux qui la lui a révélée. Matth., XVI, 17. Avant de mourir, il dit à ses apôtres : « Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître; mais je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître. » Joa., XV, 15. Il promet enfin que le Saint-Esprit viendra compléter sa révélation. « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter à présent. Quand le Paraclet, l'Esprit de vérité, sera venu, il vous guidera dans toute la vérité. » Joa., XVI, 12, 13. La révélation faite par le Sauveur et gravée dans l'âme des Apôtres par le Saint-Esprit est définitive et complète. Elle ne porte que sur les choses nécessaires au salut de l'homme. C'est pourquoi le Sauveur se refuse à révéler l'époque du jugement, Matth., XXIV, 36; Marc., XIII, 32; le nombre des élus, Luc., XIII, 23, la date de l'établissement du royaume. Act., I, 6, etc. — 3° *Saint Paul.* — Converti plusieurs années après l'Ascension du Sauveur, saint Paul a cependant reçu directement sa doctrine, comme les autres Apôtres. « Ce n'est pas d'un homme que je l'ai appris, mais par une révélation de Jésus Christ. » Gal., I, 12. Quand il plut à Dieu de révéler en lui son Fils, saint Paul, sans consulter ni la chair ni le sang, sans monter à Jérusalem vers ceux qui étaient apôtres avant lui, se retira en Arabie. Gal., I, 15-17. Il eut alors des visions et des révélations du Seigneur. II Cor., XII, 1. C'est par suite d'une révélation qu'il monta quatorze ans plus tard à Jérusalem pour exposer son évangile. Gal., II, 2. Il a eu connaissance du mystère de Jésus-Christ par révélation. Eph., III, 3; I Cor., II, 10. Pour que l'excellence de ces révélations ne l'enorgueillît pas, un ange de Satan a été chargé de le souffleter. II Cor., XII, 7. — La révélation chrétienne est celle du mystère du Christ caché depuis des siècles, Rom., XVI, 25, et révélé à la foi, Gal., III, 23, à ceux qui ont reçu l'esprit de sagesse. Eph., I, 17. — L'Apôtre dit qu'il serait inutile aux fidèles s'il parlait par glossolalie, au lieu de parler « par révélation, par science, par prophétie et par doctrine. » I Cor., XIV, 6. Il est probable qu'ici la révélation est mentionnée comme cause de la prophétie et la science comme source de la doctrine. Cf. Cornely, *In 1 ad Cor.*, Paris, 1890, p. 420. La révélation était aussi l'un des charismes accordés aux premiers fidèles. I Cor., XIV, 30. — 4° *Saint Jean.* — L'apôtre bien aimé a eu, sur les destinées de l'Église, de nombreuses et importantes révélations qu'il a consignées dans son livre de l'Apocalypse, dont le nom signifie « révélation ».

IV. MODES DE RÉVÉLATION. — Toute révélation vient nécessairement de Dieu qui seul peut révéler ce qu'il est seul à savoir. Mais Dieu communique sa révélation de différentes manières. — 1° *Directement.* C'est ainsi qu'il communique avec Adam et Noé, avec Abraham, Gen., XII, 1; XIII, 14; XVII, 1; XVIII, 17; XXII, 1; Isaac, Gen., XXVI, 2; Moïse, Exod., III, 6; VII, 1; etc.; Josué, I, 1; III, 7; V, 2; VI, 2; VII, 10; Samuel, I Reg., III, 21; IX, 15; David, II Reg., VII, 27; Salomon, III Reg., IX, 3; Élie, III Reg., XVII, 2; Isaïe, VII, 3; Jérémie, I, 4; Ézéchiel, I, 3; saint Paul. Gal., I, 12. Les auteurs sacrés ne donnent pas d'explications sur la manière dont se sont produites ces révélations directes. On sait seulement que Moïse entendait la voix de Jéhovah mais ne pouvait voir sa face. Exod., XXXIII, 18-23; XXXIV, 5-8. Sur le chemin de Damas, saint Paul entendit et vit Jésus, Act., IX, 4; I Cor., IX, 1; XV, 8, mais il ne dit rien de la manière dont le Sauveur communiqua avec lui au désert d'Arabie. Il y a certainement dans ces révélations directes une action divine qui s'exerce sur l'intelligence de l'homme et se fait reconnaître elle-même, puisque ceux qui en sont favorisés ont conscience que c'est Dieu lui-même qui leur révèle des choses inaccessibles à leur raison. Mais on ne peut savoir si les sens étaient ordinairement affectés par cette révélation, ni dans quelle mesure ils l'étaient. — 2° *Par un ange.* — Un ange sert d'intermédiaire dans les révélations faites à Abraham, Gen., XXII, 12; à Gédéon, Jud., VI, 12; à la mère de Samson, Jud., XIII, 3; à Daniel, VIII, 17; X, 5; à Zacharie, Luc., I, 11, à Marie, Luc., I, 28, et à saint Jean. Apoc., I, 1. En pareils cas, l'intermédiaire céleste se fait voir et entendre; la révélation arrive à l'intelligence en passant par les sens et l'apparition angélique en garantit l'objectivité. — 3° *En songe.* — Ainsi sont informés de la pensée divine Abraham, Gen., XV, 1; Jacob, Gen., XXVIII, 13, et Daniel, VII, 1. La révélation porte alors avec elle un caractère de certitude qui ne permet pas le doute à celui qui la reçoit. Saint Joseph apprend en songe la volonté de Dieu, mais c'est un ange qui la lui révèle. Matth., I, 20; II, 13, 19. Des songes révèlent aussi l'avenir à certains personnages, soit d'une manière claire, comme à Abimélech, Gen., XX, 3, et aux Mages, Matth., II, 12, soit d'une manière qui a besoin d'être expliquée, comme aux prisonniers de Putiphar,

Gen., XL, 8-13, au pharaon d'Égypte, Gen., XLI, 1-32, et à Nabuchodonosor. Dan., II, 3-45; IV, 1-24. Voir SONGE. — 4° *En vision,* Daniel reçoit parfois les communications surnaturelles sous forme de visions, soit durant la nuit, Dan., VII, 2, soit pendant le jour, Dan., VIII, 2; X, 5. Dans ces visions, des anges se montrent à lui et l'interpellent. Dan., VIII, 15, 19; IX, 21, 22; X, 11, 12; XII, 4. Le prophète en subit le contre-coup dans sa santé. Dan., VIII, 27. Ce sont là des visions intellectuelles, c'est-à-dire des interventions surnaturelles par lesquelles Dieu fait passer devant l'intelligence du prophète le tableau des événements futurs, en éclairant ce tableau d'une lumière qui aide à le comprendre. Les sens n'ont aucune part à cette vision; ils n'en sont émus qu'indirectement, à cause de l'effet produit sur l'âme elle-même par une révélation effrayante. De même nature sont les visions de l'Apocalypse, transmises à saint Jean par un ange de Dieu. Apoc., I, 1. Saint Paul a aussi reçu des révélations sous forme de visions. Il dit que ces visions ont consisté dans des ravissements ou des extases, dans lesquels il s'est trouvé transporté en paradis et y a entendu des choses qu'il ne peut répéter. Il ne saurait dire cependant si son corps a participé à ces ravissements. II Cor., XII, 1-4.

Quelquefois, la révélation est considérée non plus comme l'acte par lequel Dieu communique sa pensée à l'homme, mais comme le résultat de cette communication. On a ainsi la révélation primitive, la révélation mosaïque, la révélation évangélique, ou, en général, la révélation, pour indiquer l'ensemble des enseignements surnaturels qui constituent la religion. Voir RELIGION, col. 1031. Il arrive aussi que le mot révélation est pris par les versions dans le sens de manifestation. Eccli., XXII, 27; XLII, 1; Tob., XII, 7; Rom., II, 5; I Cor., I, 7; II Thess., I, 7; I Pet., I, 7, etc.

H. LESÊTRE.

1. RÉVILLE Albert, théologien protestant libéral, né à Dieppe le 4 novembre 1826, mort à Paris le 25 octobre 1906. — Il suivit les cours des Facultés de théologie de Genève, 1844-1848, et de Strasbourg. Après avoir été pendant quelques mois vicaire suffragant à Nîmes, il fut tour à tour pasteur à Luneray près Dieppe, 1849-1851, et à Rotterdam, en Hollande, où il demeura pendant dix-huit ans (1851-1873) à la tête de l'Église wallonne. En 1862, il fut reçu docteur en théologie par l'Université de Leyde. En 1873, il revint se fixer à Dieppe, où il demeura jusqu'au début de 1880, sans occuper de fonctions officielles. A partir de janvier 1880, jusqu'à sa mort, il occupa la chaire, nouvellement fondée, de l'histoire des religions au Collège de France. En 1886, il fut nommé, en outre, président de la section des sciences religieuses à l'École des Hautes Études. — M. Albert Réville a beaucoup écrit sur la théologie, l'exégèse et l'histoire des religions. Ses principales œuvres exégétiques sont les suivantes : une traduction française du livre d'Olshausen sur l'*Authenticité du Nouveau Testament,* in-8°, 1851; *Études critiques sur l'Évangile selon saint Matthieu,* in-8°, Leyde, 1862; *La Vie de Jésus de M. Renan devant les orthodoxes et devant la critique,* in-8°, Paris, 1863; *L'enseignement de Jésus-Christ,* in-8°, Paris, 1870; *Une nouvelle vie de Jésus par le P. Didon,* in-8°, Paris, 1891; *Jésus de Nazareth,* 2 in-8°, Paris, 1896, 2e édit., 1906; *De Jesu Christo colloquium doctum,* in-8°, Paris, 1898. Son *Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ,* in-12, Paris, 1869, 5e édit., 1906, est également à signaler, ainsi qu'un nombre considérable d'articles publiés dans la *Revue des deux mondes,* 1863-1876, dans la *Revue de l'histoire des religions,* 1884-1906, et dans d'autres recueils, sur l'histoire d'Israël, les livres prophétiques et les livres poétiques de l'Ancien Testament, les Évangiles, l'Apocalypse, etc. — A. Réville appartenait à l'extrême gauche du protestantisme libéral français. Ses opinions étaient tellement avancées, qu'il fut mis pendant quelque temps en interdit par les consistoires de Paris et de Genève. Sa position en fait de critique biblique était celle du rationalisme le plus avancé; on le voit surtout par son *Jésus de Nazareth,* où il ne laisse presque rien subsister des récits évangéliques. — Voir le *Polybiblion,* année 1897, p. 199-203; P. Alphandéry, *Albert Réville,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* année 1906, p. 401-423; la *Revue chrétienne,* année 1896, p. 416-417.

L. FILLION.

2. RÉVILLE Jean, théologien protestant libéral, fils du précédent, né à Rotterdam, en Hollande, le 6 novembre 1854, mort à Paris le 6 mai 1908. — Après avoir fait ses études théologiques à la Faculté protestante de Genève, et suivi pendant quelque temps les cours des Universités de Berlin et de Heidelberg, il passa sa thèse de licence en théologie à Paris, en 1880. La même année, il devint pasteur à Sainte-Suzanne, près de Montbéliard. En 1881, il fut nommé pasteur suppléant au lycée Henri IV de Paris. Il prit, en 1884, de concert avec M. Le Marillier, la direction de la *Revue de l'Histoire des religions,* qu'il conserva jusqu'à sa mort. En 1885, il devint maître de conférences d'histoire ecclésiastique à l'École pratique des Hautes Études. En 1886, il conquit le grade de docteur en théologie. Il occupa, en 1894, la chaire de patrologie à la Faculté de théologie protestante de Paris; en mars 1907, il succéda à son père comme professeur d'histoire des religions au Collège de France. — Ses écrits bibliques sont : *Le Logos d'après Philon d'Alexandrie,* in-8°, Genève, 1877; *La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon,* in-8°, Paris, 1881; *Le quatrième Évangile, son origine et sa valeur historique,* in-8°, Paris, 1900, 2e édit., 1902; *Le prophétisme hébreu, esquisse de son histoire et de ses destinées,* in-18, Paris, 1906. — M. Jean Réville n'était pas moins rationaliste que son père; dans son ouvrage sur l'Évangile selon saint Jean, où il est allégoriste à outrance, il ne craint pas de dire, 2e édit., p. 300-301 : « Dans un livre de ce genre, il n'y a aucun renseignement historique proprement dit, parce que l'auteur n'a aucun souci de l'histoire... Les événements qu'il raconte sont toujours présentés de manière à faire ressortir que ce sont des symboles. » — Voir W. Sanday, *The criticism of the fourth Gospel,* in-8°, Oxford, 1905, p. 2, 28, 31, 200, 256; *Journal de Genève,* 8 mai 1908; A. Reyss, dans *Le Protestant, journal des chrétiens libéraux,* année 1908, p. 155-156; la *Revue de l'histoire des religions,* juin-juillet 1908; la *Revue chrétienne,* 1er juin 1908, p. 521.

L. FILLION.

RHAMNUS (hébreu : *'âtâd;* Septante : ῥάμνος; Vulgate : *rhamnus;* hébreu : *šâmir;* Septante : χέρσος, χόρτος, ἄγρωστις ὕλην; Vulgate : *vepres, spina, spinæ*), plante épineuse.

I. DESCRIPTION. — Ce genre, connu aussi sous le nom vulgaire de nerprun, est le type d'une famille composée d'arbrisseaux souvent épineux, soit que leurs rameaux se terminent en pointe, soit que les stipules se transforment en aiguillons de forme très caractéristique. Voir PALIURE, t. IV, col. 2057. Les fleurs se distinguent aisément par leurs pétales très petits et libres avec autant d'étamines superposées. Le fruit se compose de 2 à 4 noyaux ordinairement recouverts par une pulpe peu abondante. Les nerpruns sont des arbrisseaux très rameux, à feuilles coriaces et parfois persistantes, croissant sous le couvert des bois ou sur les flancs escarpés des montagnes. — Les espèces de Palestine peuvent se ranger en deux séries, suivant qu'elles sont inermes ou spinescentes. Dans la première figure l'Alaterne (*Rhamnus alaternus* L.), bel arbuste glabre et toujours vert, répandu sur le littoral phénicien, qui

se distingue de ses congénères par ses fleurs toutes pentamères et disposées en petites grappes; et en outre une espèce des escarpements du Liban (*Rhamnus Libanotica* Boissier), à feuilles caduques, couvertes sur les deux faces d'un tomentum jaunâtre, et pourvues de nervures très rapprochées. — La 2e série comprend de nombreuses espèces, décrites aussi par Boissier, à fleurs ordinairement tétramères et disposées en fascicules : le *Rhamnus petiolaris,* à feuilles et rameaux presque tous opposés, croît dans les forêts de montagne, où ses graines sont récoltées pour la teinture et envoyées en Europe sous le nom de graines de Perse; le *Rhamnus punctata* (fig. 230) à feuilles coriaces, entières et révolutées sur la marge, veloutées en-dessous et ordinairement pourvues de glandes ponctuées-translucides; le *Rhamnus oleoides* (fig. 231), dont le feuillage persistant rappelle celui de l'olivier; enfin le *Rhamnus Palæstina,* voisin du précédent, dont il se distingue par les légères crénelures de ses feuilles. F. Hy.

II. Exégèse. — 1° Le mot *'âṭâd* se rencontre en deux passages de la Bible hébraïque. Dans l'apologue de Joatham, Jud., IX, 14-15, où les arbres veulent élire un roi; sur le refus de l'olivier, du figuier et de la vigne, la royauté est offerte au *'âṭâd*. « Si vraiment vous voulez m'établir roi, répond ce dernier, venez, confiez-vous à mon ombrage, sinon un feu sortira de l'*'âṭâd* et dévorera les cèdres du Liban. » Tous les interprètes voient dans le *'âṭâd* un arbuste ou buisson épineux, symbole d'Abimélech, proclamé roi par les habitants de Sichem, qui ne pourra que blesser et nuire. Semblable au buisson d'épines, facile à prendre feu, il communiquera la flamme aux cèdres et aux plus beaux arbres de la forêt, qui figurent les plus riches et les plus honorables citoyens de Sichem. L'*'âṭâd* se rencontre aussi dans une locution proverbiale, Ps. LVIII (LVII), 10, que n'ont pas bien rendue les Septante et la Vulgate :



230. — *Rhamnus punctata.*



231. — *Rhamnus oleoides.*

> Avant que vos marmites sentent les épines (*'âṭâd*),
> Vertes ou enflammées l'ouragan les emportera.

C'est une allusion à la coutume des Bédouins de suspendre leurs marmites sur un tas d'épines, arrachées aux buissons environnants, auxquelles ils mettent le feu. Qu'un coup de vent violent s'élève, il éteint le feu et disperse les épines enflammées ou non.

De nombreux auteurs identifient cette plante épineuse avec le lyciet. Voir t. IV, col. 443. Mais d'autres préfèrent le *rhamnus* ou nerprun. Sans doute le terme arabe عوسج *'aussedj*, qui sert à rendre l'*'âṭâd* hébreu, s'applique au lyciet, mais il signifie aussi le *Rhamnus*. Ibn-El-Beithar parlant du *Rhamnos* de Dioscoride distingue trois espèces de *'aussedj* dont les deux premières sont des *Lycium*, mais la troisième, une plante notablement différente, le *Rhamnus*. Ibn-El-Beithar, *Traité des simples,* dans *Notice et extraits des manuscrits de la Bibl. nationale,* t. XXV, 1re partie, 1881, p. 482-483. La traduction arabe de Dioscoride, *eod. loco,* p. 484, dit expressément : *Rhamnos* c'est l'*aussedj*. Le supplément de Dioscoride dit que pour les Africains le *Rhamnus,* c'est l'*'âṭâd*. Ράμνος· Ἀφροὶ Ἀταδὶν. Dans son commentaire sur le Traité *Schebiit* du Talmud, VII, § 5, Maimonide entend également par l'*'âṭâd* le nerprun ou le rhamnus. O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 201. Les Septante et la Vulgate traduisent également par ῥάμνος, *rhamnus,* le mot *'âṭâd* dans les deux endroits où il se présente. Jud., IX, 14-15; Ps. LVIII (LVII), 10. F. Buhl, *Hebr. Handwörterbuch,* in-8°, Leipzig, 1895, p. 23; Fr. Brown, *Hebrew and English Lexicon,* in-8°, Oxford, 1905, p. 31, voient dans l'*'âṭâd* le nerprun ou *rhamnus,* dont les espèces sont abondamment multipliées en Palestine.

2° Le *šâmir,* plante épineuse dont le nom revient huit fois dans Isaïe, V, 6; VII, 23, 24, 25; IX, 17, X, 17; XXVII, 4, est plus généralement identifié avec le Paliure. Voir t. IV, col. 2057. Cependant sous le nom de *samur,* les Arabes comprennent souvent avec le *Paliurus aculeatus,* d'autres rhamnées, en particulier le *Rhamnus punctata,* le *Rhamnus oleoides* et ses variétés. Il existe, du reste, de grandes ressemblances entre ces deux genres et même avec le *Zizyphus Spina Christi.* Toutes ces espèces sont des rhamnées.

Le nerprun ou *rhamnus* était et est très abondant en Palestine. Les buissons de cette épine se voient fréquemment autour de Jérusalem. P. Belon, *Observations de plusieurs singularités,* in-4°, Paris, 1588, l. III, c. LXXVIII, p. 309. Dans ces régions les habitants se servent de ces branches tortueuses et épineuses pour entretenir le feu : elles donnent une large et belle flamme. C'est parmi ces branches, sans doute entassées dans la cour pour alimenter le feu, que les soldats durent choisir les épines qui servirent à tresser la couronne de Jésus-Christ. Quelques épines analysées ont révélé le *Zizyphus spina Christi* ou jujubier (t. III, col. 1861). Il est possible que d'autres parties de la couronne appartinssent à des espèces diverses de Rhamnées. E. Levesque.

RHÉGIUM (grec : Ῥήγιον), ville de l'Italie méridionale (fig. 232), dans l'antique province romaine du Brutium, Tite-Live, XXIV, 1, actuellement la Calabre, en face de la pointe sud-est de la Sicile, Pline, *H. N.,* III, 14, à l'entrée du détroit de Messine lorsqu'on y pénètre en venant du sud. Aujourd'hui, Reggio. Le fameux rocher de Scylla se voyait à quelque distance au nord de Rhégium, tandis que le gouffre de Charybde était près de Messine.

1° *Histoire de Rhégium.* — Cette ville fut, à l'origine, une colonie qui paraît avoir été fondée entre les années 730 et 710 avant J.-C., par des Ioniens venus de Chalcis en Eubée, Strabon, VI, p. 257, Diodore de Sic., XIV, 40, auxquels s'adjoignirent plus tard des Doriens qui avaient émigré de Messène, dans le Péloponèse, après l'issue malheureuse des deux guerres de la Sicile avec Sparte (710 et 630 avant J.-C.). Son histoire fut d'ailleurs mêlée plusieurs fois, pour son propre malheur, à celle de Messine. Au VIe et au Ve siècle avant notre ère, Rhégium fut une cité importante, au commerce très florissant, grâce à son admirable situation maritime, qui faisait d'elle l'escale obligatoire des vaisseaux qui allaient du sud et de l'ouest de la Méditerranée vers Naples et vers Rome. L'an 387 avant J.-C., elle eut beaucoup à souffrir du tyran Denys Ier de Syracuse, auquel, après un siège de plusieurs mois et une vive résistance, elle fut obligée de se rendre, pressée par la famine. Diodore de Sicile, XIV, 107-112. Elle se soumit à Rome un siècle plus tard (282 avant J.-C.); mais, deux ans après, la garnison campanienne qu'elle avait introduite dans ses murs pour se défendre



232. — Quart d'as de Rhégium.
Têtes des Dioscures conjuguées à droite. — ℟. Mercure debout à gauche tenant son caducée et une corne d'abondance. ΡΗΓΙΝΩΝ. 90 avant J.-C.

contre Pyrrhus, se révolta et fit subir aux habitants de terribles violences. Les soldats rebelles ne furent réduits qu'en 270, avec l'aide des Romains, et exterminés sans pitié. Rhégium devint ensuite une *civitas fœderata,* c'est-à-dire une ville officiellement alliée avec Rome et gardant toute son autonomie, voir Marquardt, *Organisation de l'empire romain,* trad. franç., t. I, p. 60-61, et elle retrouva en partie sa prospérité d'autrefois. Néanmoins, elle ne devint un *municipium* proprement dit, c'est-à-dire une ville vraiment romaine, qu'au Ier siècle avant notre ère. C'est à elle que venait aboutir la *via Popilia,* commencée en 132 avant J.-C., laquelle, au moyen de la *via Appia,* qu'elle rejoignait à Capoue, la mettait en communication directe avec les principales villes de l'Italie et avec Rome. Plus tard, elle reçut d'Auguste divers privilèges et le nom de *Julium Rhegium.* Ptolémée, III, I, 9. Au moyen âge, la ville partagea la fortune variée des empereurs byzantins et des Sarrasins. La Reggio moderne était une ville de plus de 30000 habitants et la capitale officielle de la Calabre; mais la malheureuse cité a été détruite par un tremblement de terre dans la nuit du 28 au 29 décembre 1908.

2° *Rhégium dans le Nouveau Testament.* — Il n'est question de Rhegium dans la Bible qu'une seule fois, et d'une manière tout à fait occasionnelle. Le livre des Actes, XXVIII, 13, nous apprend que le navire qui portait saint Paul, lors de son voyage à Rome pour comparaître au tribunal de l'empereur, toucha dans ce port, en allant de Malte à Pouzzoles. Ce vaisseau était arrivé directement de Syracuse en longeant les côtes, περιελθόντες, parce que le vent n'avait pas été favorable, ou mieux encore, peut-être, à cause des contre-courants qui sont fréquents dans le détroit de Messine. Cf. A. Trève, *Une traversée de Césarée de Palestine à Putéoles au temps de saint Paul,* Lyon, 1887, in-8°, p. 46. — Le récit des Actes ajoute, XXVIII, 13, que le navire passa un jour entier dans le port de Rhégium, sans doute pour attendre le vent du sud, dont on avait besoin pour franchir le détroit. Ce trait, et aussi le suivant, d'après lequel la brise fut si favorable, qu'on alla de Rhégium à Pouzzoles en vingt-quatre heures, sont intéressants à noter, parce qu'ils démontrent la parfaite exactitude du narrateur. Dans l'antiquité, les vaisseaux devaient souvent attendre longtemps à Rhégium un vent qui leur permît de lutter contre les courants du détroit, très violents sur certains points. C'est précisément pour ce motif que la ville avait pris comme protecteurs les Dioscures, regardés comme les patrons des marins. — « En enlevant [il y a quelques années], à Reggio, les décombres d'une maison détruite par un tremblement de terre, on a découvert au-dessous les ruines d'un temple de Diane, dans l'atrium duquel saint Paul aurait prêché, d'après la tradition, en l'an 61, lors de son passage dans cette ville. » F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiq. modernes,* 2e édit., in-12, Paris, 1896, p. 347. — Voir Kiepert, *Alte Geographie,* § 399, p. 462; W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman geography,* t. II, p. 703-706. L. FILLION.

RHÉUM (hébreu : *Rehûm*, voir REHUM, col. 1024; Septante : Ῥεούμ), un des prêtres qui revinrent de la captivité de Babylone avec Zorababel. II Esd., XII, 3. Il paraît être le même que celui qui est nommé, Harim (Vulgate, *Haram*), X, 15. Voir HARIM 3, t. IV, col. 430.

RHINOCÉROS, grand mammifère herbivore, d'extérieur massif et difforme, et surtout remarquable par une corne qui se dresse à l'extrémité de son museau. Cette corne est pleine et doit probablement sa formation à une agglutination de poils. De là le nom de l'animal : ῥινός, « de nez », κέρας, « corne ». Il existe deux espèces de rhinocéros, celui des Indes et celui d'Afrique. Le rhinocéros indien est unicorne; il vit solitairement dans les forêts les plus désertes, à proximité des rivières ou des marais où il aime à se vautrer. Le rhinocéros africain vit dans les mêmes conditions; mais derrière la corne principale, il en porte une seconde beaucoup plus courte. — Le rhinocéros n'est nommé que dans la Vulgate. Job, XXXIX, 9. Dans ce passage, l'auteur sacré parle du *re'êm* ou aurochs. Voir AUROCHS, t. I, col. 1260. Les Septante ont traduit le mot hébreu par μονόκερως, « animal à une corne ». Voir LICORNE, t. IV, col. 244. Saint Jérôme a cherché à rendre le terme grec par le nom d'un animal n'ayant qu'une corne. Mais le rhinocéros n'a jamais dû être connu dans le voisinage de la Palestine, et d'ailleurs l'identification du *re'êm* avec l'aurochs n'est plus douteuse. H. LESÊTRE.

RHODE (grec : Ῥόδη, « rosier » ; Vulgate : *Rhode*), nom de la servante de Marie, mère de Jean-Marc, à Jérusalem. Saint Pierre, délivré miraculeusement de la prison où l'avait enfermé Hérode Agrippa, alla frapper à la porte de la maison de Marie. Rhode, reconnaissant la voix de l'apôtre, fut si joyeuse de sa délivrance, qu'elle alla l'annoncer en courant, sans penser même à lui ouvrir, aux personnes qui étaient rassemblées là pour prier. Act., XII, 13-17.

RHODES (grec : Ῥόδος; Vulgate : *Rhodus*), la plus célèbre des îles doriques, située dans la partie sud-est de la mer Égée, à 18 kilomètres et en face de la côte méridionale de la Carie, à l'angle sud-ouest de l'Asie Mineure, dont elle n'est séparée que par un détroit (fig. 233). On croit que son nom vient du mot ῥόδον, « rose », de sorte qu'il équivaudrait à Pays des roses.

1° *Géographie de l'île.* — L'île de Rhodes avait, d'après Pline, *H. N.*, V, 36, une circonférence de 125 milles romains. Sa superficie est de 1460 kil. carrés. Quoique en partie rocheuse, elle avait autre-

fois un sol très fertile, admirablement cultivé, qui produisait, outre d'immenses forêts, de nombreux arbres fruitiers, entre autres l'oranger, le grenadier, le figuier, et aussi la vigne, le coton, le lin, des pâturages, le blé et différentes espèces de céréales. Cf. Homère, *Il.*, II, 653, 670; Pindare, *Olymp.*, VII, 49. Grâce à cette circonstance, comme aussi à ses excellents ports et à son admirable situation, l'île jouissait d'une grande prospérité dans les temps anciens. Son climat était et est encore délicieux, son air très pur. C'était un proverbe populaire, volontiers répété par les habitants actuels, que le soleil brille à Rhodes tous les jours de l'année. Cf. Pline, *H. N.*, II, 62. Elle est traversée d'une extrémité à l'autre par une chaîne de montagnes dont le sommet le plus élevé, haut de 1 240 mètres, portait le nom d'Atabyrios. Sur sa cime était bâti un temple dédié à Zeus; mais l'île était elle-même consacrée au dieu Hélios ou Soleil. Elle est très bien arrosée par la rivière Candura et d'autres nombreux cours d'eau. Avant de s'appeler Rhodes, elle avait été nommée Ophriusa, Stadia, Trinacria, etc. Pline, *H. N.*, V, 36;



233. — Monnaie de Rhodes.
Tête d'Hélios radiée, — ℟. Victoire debout, tenant une couronne et une palme; bordée de grenetis.

Strabon, XVI, p. 653. Nous avons vu qu'Homère la mentionne déjà, *Il.*, II, 654-655.

2° *Histoire de l'île.* — Rhodes paraît avoir été d'abord dépendante de la Carie; mais les Phéniciens y fondèrent de très bonne heure, vers l'an 1300 avant J.-C., des colonies qui la firent passer entre leurs mains. On voit encore, en plusieurs endroits, des ruines attestant leur passage. Vers l'an 800 avant J.-C., elle tomba au pouvoir des Grecs Doriens. En 408 avant notre ère les habitants des trois anciennes cités de Lindos, sur la côte orientale, de Jalysos et de Camiros, sur la côte occidentale, lesquelles formaient, avec Cos, Cnide et Halicarnasse, situées sur le continent, l'« Hexapolis dorique », s'entendirent pour fonder à la pointe nord-est, une ville nouvelle, qu'ils appelèrent Rhodes, comme l'île. Cette ville, bâtie en amphithéâtre, ne tarda pas à devenir l'une des plus belles et des plus brillantes de l'ancien monde. Diodore de Sicile, XIII, 75. C'est surtout après la mort d'Alexandre le Grand, 323 avant J.-C., lorsque ses habitants eurent expulsé la garnison macédonienne qui l'occupait, qu'elle parvint à une prospérité commerciale qui faisait d'elle la rivale d'Alexandrie et de Carthage. — Elle était gouvernée par une aristocratie sage et puissante, qui, au moyen d'une excellente flotte de guerre, montée par les meilleurs marins du monde, Strabon, I, 57; Cicéron, *Pro lege Manilia*, 18; Tite-Live, XXXVII, 29, sut habilement maintenir la neutralité de l'île, et par suite son indépendance, au milieu des compétitions et des guerres intestines des successeurs d'Alexandre le Grand. Les Rhodiens fondèrent plusieurs colonies non seulement en Italie, mais jusque dans les îles Baléares et en Espagne. Leur capitale jouissait aussi d'une très juste célébrité comme centre des arts et des sciences; plus tard, elle eut même une école d'éloquence, que les Romains fréquentaient en grand nombre : Caton, Cicéron, César et Pompée y prirent des leçons. Aristophane était originaire de Rhodes. On admirait, à l'entrée du port, le célèbre « colosse », statue gigantesque du dieu Hélios, haute de 32 mètres, en airain, qui avait coûté 300 talents. Mais le colosse fut renversé par un tremblement de terre, dès l'année 203 avant J.-C.; toutefois, ses fragments mêmes excitèrent l'admiration pendant de longs siècles. Strabon, XIV, p. 652; Polybe, V, 86; Pline, *H. N.*, XXXIV, 18; XXXV, 12. Le colosse avait été érigé en 280 avant J.-C., pour rappeler le souvenir du succès avec lequel les Rhodiens avaient soutenu le siège de leur capitale par Démétrius Polyorcète.

Alliés de Rome depuis le commencement du IIe siècle avant l'ère chrétienne, les Rhodiens étaient trop puissants pour ne pas exciter la jalousie et s'attirer la haine de leurs ambitieux amis. Ceux-ci leur devinrent hostiles dès l'année 167 avant J.-C., et prirent contre eux des mesures qui nuisirent beaucoup à leurs intérêts politiques et commerciaux. Les Rhodiens furent obligés de tout subir. Durant les guerres civiles de Rome, 47-43 avant J.-C., ils embrassèrent le parti de César contre les républicains; mais ils en payèrent durement les conséquences, car la ville de Rhodes fut pillée sans pitié, en 43, par le général C. Cassius. Elle se releva à grand' peine de sa ruine commerciale. Néanmoins, l'île conserva une sorte d'indépendance nominale jusqu'en 44 après J.-C. A cette date, elle fut incorporée à l'empire par Claude, Suétone, *Claud.*, XXV; Dion Cassius, LX, 24, mais seulement d'une manière transitoire; plus tard, Vespasien la rattacha définitivement à la province d'Asie proconsulaire, Suétone, *Vespas.*, VIII. Lorsque Dioclétien réorganisa l'empire, elle devint le centre de la « province des îles ». Nous savons par Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIV, 3; XV, VI, 6; XVI, V, 3; *Bell. jud.*, I, XXI, 11, qu'Hérode le Grand entretint quelques relations avec les Rhodiens.

Conquise par les Arabes, reconquise par les empereurs byzantins, l'île redevint peu à peu prospère. Elle eut de nouveau une période très brillante au moyen âge, lorsque les chevaliers de Saint-Jean-de-Jérusalem, expulsés de Palestine, se furent rendus maîtres de la ville de Rhodes, en 1310. Ils y établirent leur résidence, la fortifièrent solidement, et en firent le centre d'un État qui comprenait aussi quelques-unes des petites îles voisines et plusieurs villes du continent. De là, ils luttèrent contre les Turcs avec une vaillance que rien ne pouvait lasser. A diverses reprises, les musulmans attaquèrent en vain la capitale, durant la seconde moitié du XVe siècle; finalement, ils s'en emparèrent en 1522, sous la conduite de Soliman II le Magnifique, qui récompensa la bravoure des chevaliers, en leur accordant des conditions généreuses. Rhodes fut la dernière place du Levant qui sut résister aux Sarrasins. Sous la domination tyrannique et rapace du gouvernement turc, qui n'a pas cessé depuis lors, la capitale et l'île de Rhodes ont perdu à peu près tout ce qui faisait leur prospérité et leur gloire. La ville actuelle de Rhodes ressemble beaucoup, avec ses rues étroites et tortueuses, aux cités du moyen âge; ce qui la caractérise surtout, ce sont ses remparts crénelés, munis de tours et de nombreux édifices (fig. 234), construits autrefois par les chevaliers de Saint-Jean. Comme restes des temps anciens, on ne voit guère que des autels païens avec inscriptions, des bases de statues, quelques fragments d'architecture, etc. Les monnaies de l'antique Rhodes, dont on a de nombreux spécimens, portaient toutes l'image du dieu Soleil et souvent une rose au revers.

3° *Rhodes dans l'Écriture.* — 1. L'île de Rhodes est mentionnée une fois dans l'Ancien Testament, I Mach., XV, 23, dans une longue liste d'États auxquels fut communiqué par les Romains un décret que leur sénat avait porté en faveur des Juifs. Tous les États en question étaient autonomes et indépendants; Rhodes ne pouvait donc pas être oubliée, car elle formait la puissance maritime la plus considérable et la plus

puissante de la Méditerranée orientale. — 2. Il est parlé de Rhodes une fois aussi dans le Nouveau Testament, Act., XXI, 1, comme d'un port où toucha le navire qui portait saint Paul, lorsque l'Apôtre se rendait de Milet à Jérusalem, à la fin de son troisième voyage de missions. Il venait directement de l'île de Cos et fit ensuite route pour Patare, en Lycie. On regarde comme très probable, sinon comme certain, que saint Paul s'arrêta également à Rhodes en plusieurs autres circonstances, spécialement lorsqu'il alla par mer d'Éphèse à Antioche, en terminant son second voyage apostolique. Act., XVIII, 21-22. En effet, le port de Rhodes se trouvait sur la voie habituellement suivie à cette époque par tous les bateaux qui se dirigeaient



234. — L'auberge de France dans la rue des Chevaliers à Rhodes. D'après une photographie.

vers le nord ou vers l'est de la Méditerranée. Dion Cassius, LXXVI, 8; Josèphe, *Bell. jud.*, VII, II, 1; Zonaras, II, 17; E. Reclus, *L'Asie antérieure*, Paris, 1884, p. 640. — 3. Les Septante mentionnent aussi les Rhodiens en trois autres passages : — *a*) Gen., X, 4, où ils traduisent par Ῥόδιοι, alors que l'hébreu porte *Dodânîm*, Vulgate, *Dodanim ; — b*) I Par., I, 7, où le même cas se renouvelle, quoique le texte hébreu flotte entre *Rodânîm* et *Dodânîm*, Vulgate, *Dodanim ; — c*) Ezech., XXVII, 15, où ils ont : « Tes marchands (ô Tyr) étaient des fils des Rhodiens, » tandis que l'hébreu porte : « des fils de Dédan »; Vulgate, *filii Dedan*. Il est probable qu'en ces trois endroits la leçon de l'hébreu mérite la préférence. Voir R. Kittel, *Biblia hebraica*, in-8°, t. II, Leipzig, 1906, p. 122; Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, in-8°, Giessen, 1850, p. 104-105. Parmi les interprètes, les uns préfèrent la leçon des Septante, et les autres, en plus grand nombre, celle de l'hébreu. Voir DODANIM, t. II, col. 1456-1459. Il est vraisemblable que les Septante ont fait ce changement, parce qu'ils ne savaient plus ce qu'étaient les *Dodanim*, tandis que les Rhodiens étaient alors puissants et célèbres; d'ailleurs, il leur paraissait naturel que l'île de Rhodes, peuplée en grande partie de Grecs, eût sa place parmi les descendants de Javan. Voir JAVAN, t. III, col. 1146.

4° *Bibliographie* — J. Meursius, *Creta, Cyprus, Rhodus*, in-4°, Amsterdam, 1675; V. Coronelli, *Isola di Rodi geographica, storica*, in-8°, Venise, 1702; J. D. Paulsen, *Commentatio exhibens Rhodi descriptionem macedonica ætate*, Gœttingue, 1818; Th. Menge, *Ueber die Vorgeschichte der Insel Rhodus*, Cologne, 1827; Rottiers, *Description des monuments de Rhodes*, Bruxelles, 1828; Ross, *Reisen auf den griechischen Inseln*, t. III, p. 70-113; du même, *Reisen nach Kos, Halikarnassos, Rhodos*, Stuttgart, 1840; Schubert, *Reisen in's Morgenland*, 2e édit., t. I, Erlangen, 1840, p. 441-480; Berg, *die Insel Rhodos*, 2 in-8°, Brunswick, 1860-1862; Becker, *De Rhodiorum primordiis*, Leipzig, 1882; Schneiderwirth, *Geschichte der Insel Rhodos*, in-8°, Heiligenstadt, 1868; V. Guérin, *L'île de Rhodes*, in-8°, 2e édit., Paris, 1880; Biliotti et Cotteret, *L'île de Rhodes*, in-8°, Rhodes et Paris, 1881; C. Torr, *Rhodes in ancient Times*, in-8°, Cambridge, 1885, et *Rhodes in modern Times*, in-8°, Cambridge, 1887; C. Schumacher, *De Republica Rhodiorum commentatio*, Heidelberg, 1886; Selivanow, *Topographie de l'ancienne Rhodes* (en russe), Kasan, 1892; H. von Gelder, *Geschichte der alten Rhodier*, in-8°, La Haye, 1900.

L. FILLION.

RHODOCUS (grec : Ῥόδοκος), soldat de l'armée juive qui trahissait ses compatriotes assiégés dans Bethsura par le roi de Syrie Antiochus Eupator. Le traître fut découvert et jeté en prison. II Mach., XIII, 21.

RIBAÏ (hébreu : *Ribai;* Septante : Ῥιβά, Ῥεβιέ, très diversement écrit dans les divers manuscrits), père d'un des *gibborim* de David appelé Éthaï (t. II, col. 2002) et Ithaï (t. III, col. 1038), de la tribu de Benjamin et de la ville de Gabaath. II Reg., XXIII, 29; I Par., XI, 31.

1. RICHARD DE SAINT-VICTOR, Écossais de naissance, devenu chanoine de l'abbaye de Saint-Victor à Paris. Reçu par le premier abbé dom Gilduin, il fut disciple d'Hugues de Saint-Victor. La première date connue de sa vie est l'année 1157, pendant laquelle il signa, en qualité de sous-prieur, une convention entre l'abbaye de Saint-Victor et Frédéric, seigneur de Palaiseau. Plus tard, il fut nommé prieur et semble être mort vers 1173, le 10 mars, jour auquel on célèbre son anniversaire dans le nécrologe de Saint-Victor. Richard, au milieu des leçons qu'il professa, trouva le moyen d'écrire bon nombre d'ouvrages. On les a divisés en trois classes : les écrits exégétiques, les traités théologiques et un certain nombre de dissertations et d'essais détachés. Nous n'avons à nous occuper ici que des premiers. Ils sont au nombre de quatorze. Toutefois, ils relèvent bien plus de la morale mystique que de l'exégèse scripturaire proprement dite. — 1° *Benjamin minor*, t. CXCVI, col. 1-63. Expliquant les mots du Ps. LXVII, 28 : *Benjamin in mentis excessu*, Richard cherche à faire voir que Benjamin, le plus cher des enfants de Rachel, fut l'ouvrage de la contemplation. — 2° *Benjamin major, ibid.*, col. 63-191. Dans ce traité sont expliqués les mots du Ps. CXXXI, 8 : *Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuæ*. C'est la sagesse qui donne la satisfaction et la perfection de la sagesse, c'est la contemplation. — 3° Comme Appendice de *Benjamin major* sont données *Nonnullæ allegoriæ tabernaculi fœderis, ibid.*, col. 191-202. C'est encore une invitation à la contemplation divine figurée par le tabernacle intérieur, auquel nous mène la raison, tabernacle extérieur. — 4° L'opuscule *De meditandis plagis quæ circa finem mundi evenient, ibid.*, col. 202-211, est le commentaire d'une version

du chap. XII, 1-6, de l'Ecclésiaste : *Memento creatoris tui in diebus juventutis tuæ*, etc. — 5° Dans l'*Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi fœderis, ibid.*, col. 215-255, Richard traite d'abord de la construction du temple dont il tire un sens tropologique. La seconde partie est un simple commentaire littéral de la description du temple de Salomon d'après le livre des Rois, tandis que la troisième traite de la chronologie des rois de Juda et d'Israël. — 6° Les *Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturæ, ibid.*, col. 255-265, et l'*Explicatio aliquorum passuum difficilium Apostoli, ibid.*, col. 665-684, portent sur certains textes de saint Paul. On a donné depuis le XII[e] siècle des explications plus plausibles aux difficultés indiquées par Richard. — 7° Suivent, col. 265-404, les *Mysticæ adnotationes in Psalmos*. Ce sont plutôt des homélies pieuses que de véritables commentaires exégétiques. Le Psaume XXIII est seul expliqué tout entier. — 8° L'*In Cantica Canticorum explicatio, ibid.*, col. 405-524, semble inspirée de saint Grégoire le Grand; elle renferme plus d'instructions morales que d'interprétations allégoriques. — 9° Citons pour mémoire le petit opuscule *Quomodo Christus ponitur in signum populorum, ibid.*, col. 523-528. C'est plutôt un sermon. — 10° Dans l'*In visionem Ezechielis, ibid.*, col. 527-660, orné de plans et de figures schématiques, Richard s'attache surtout à l'explication littérale des animaux, des roues et des édifices décrits dans la vision du prophète. — 11° *De Emmanuele libri duo, ibid.*, col. 601-661, réfutant les objections d'un certain maître André. C'est donc un petit traité d'exégèse polémique. — 12° L'œuvre scripturaire la plus considérable de Richard de Saint-Victor est constituée par les *In Apocalypsim Ioannis libri septem, ibid.*, col. 683-888. C'est encore une paraphrase mystique de chacune des visions de l'Apocalypse. Si nous avons exactement recensé l'œuvre exégétique de Richard de Saint-Victor, il faut pourtant rappeler que là n'est point son principal mérite. Il est bien plus théologien mystique qu'interprète de la Bible. — Voir *Histoire littéraire de la France*, t. XIII, p. 472-88; Fabricius, *Bibliotheca medii ævi* (1746), t. VI, p. 243-39. La plupart des autres études relatives à Richard de Saint-Victor s'occupent surtout du mystique, du théologien et du philosophe.

J. VAN DEN GHEYN.

2. RICHARD SIMON. Voir SIMON (RICHARD).

RICHE (hébreu : *dašên, mêah, 'asar, šô'a, kâbêd;* Septante : πλούσιος, πίων; Vulgate : *dives, locuples*), celui qui possède des richesses. — 1° *Riches en général.* — Le riche et le pauvre sont tous deux l'œuvre du Seigneur, Prov., XXII, 2, qui n'a pas plus d'égards pour le premier que pour le second. Job, XXXIV, 19. La bénédiction de Dieu fait devenir riche, Prov., X, 22; la gloire du riche, comme celle du pauvre, est la crainte du Seigneur, Eccli., X, 25, et heureux est-il quand il est sans tache et ne court pas après l'or. Eccli., XXXI, 8. Qui donne libéralement devient riche. Prov., XI, 24. La prière du pauvre monte à l'oreille du riche. Eccli., XXI, 5; le riche peut donner de larges aumônes. Marc., XII, 41; Luc., XXI, 1. Un riche devait avoir l'honneur d'offrir une sépulture au Sauveur. Is., LIII, 9. — Il ne faut pas se tourmenter pour devenir riche, Prov., XXIII, 5, ni s'enorgueillir de l'être. Jer., IX, 23. La fortune est pour le riche comme sa forteresse. Prov., X, 15; XVIII, 11. Il a de nombreux amis, Prov., XIV, 20; il se croit naturellement sage. Prov., XXVIII, 11. Il travaille encore à acquérir des richesses, Eccli., XXXI, 3; mais la satiété lui ôte le sommeil, Eccle., V, 11, et mieux vaut le pauvre bien portant, que le riche affligé de maladie. Eccli., XXX, 14. Le riche peut être réduit à la plus basse condition. Eccle., X, 6. — On a ordinairement pour le riche des attentions qui ne sont pas toujours justifiées. « Le riche vient-il à chanceler, ses amis le soutiennent... Quand le riche fait une chute, beaucoup lui viennent en aide; il tient des discours insensés, et on l'approuve... Le riche parle, et tout le monde se tait, et on élève son discours jusqu'aux nues. » Eccli., XIII, 25-28. Saint Jacques, II, 2, 3, blâme ceux qui attribuent au riche une place d'honneur à cause de sa richesse.

2° *Riches célèbres.* — Parmi les personnages, bons ou mauvais, renommés pour leur richesse, la Sainte Écriture nomme Abraham, Gen., XIII, 2; Ésaü et Jacob Gen., XXXVI, 7; Booz, Ruth., II, 1; Job., XXXI, 25; David, I Par., XXIX, 28; Nabal, I Reg., XXV, 2; Berzellaï, II Reg., XIX, 32; Salomon, III Reg., X, 23; II Par., IX, 22; Josaphat, II Par., XVII, 5; XVIII, 1; Ézéchias, II Par., XXXII, 27; Judith, VIII, 7; Aman, Esth., V, 11; Xerxès, Dan., XI, 2; Joakim, mari de Suzanne, Dan., XIII, 4; Zachée, Luc., XIX, 2; Joseph d'Arimathie, Matth., XXV, 57, et, parmi les hommes illustres d'Israël, « des riches ayant des biens en abondance. » Eccli., XLIV, 6.

3° *Mauvais riches.* — Le mauvais riche répond durement, Prov., XVIII, 23, domine sur le pauvre, Prov., XXII, 7, commet l'injustice et ensuite prend de grands airs, Eccli., XIII, 3, écrase les pauvres qui, à cause de cela, le détestent, Eccli., XIII, 23, 24; Is., V, 17, use de fraude, Eccli., XXV, 4, opprime les malheureux. Mich. VI, 12; Jacob, II, 6. L'apologue du riche qui s'empare de la brebis du pauvre, II Reg., XII, 1-4, et la parabole du mauvais riche et de Lazare, Luc., XVI, 19-22, font ressortir le caractère injuste ou égoïste du riche qui n'a pas la crainte de Dieu. Mieux vaut le pauvre intègre que le riche fourbe. Prov., XXVIII, 6. Il y a toujours inconvénient à se lier avec un plus riche que soi, Eccli., XIII, 2, et surtout à se quereller avec lui, parce que son or lui permet d'écraser son adversaire. Eccli., VIII, 2. — Le méchant ne s'enrichira pas définitivement, sa fortune tombera un jour ou l'autre, Job, XV, 29; un jour, il se couchera pour la dernière fois, Job, XXVII, 19, et n'emportera rien avec lui en mourant. Ps. XLIX (XLVIII), 17; Jacob., I, 11. Souvent, à devenir plus riche, on se perd. Prov., XXII, 16. Le riche qui pense à bâtir pour serrer ses récoltes, va mourir la nuit même. Luc., XII, 16-20. Que les riches ne soient donc pas impies. I Tim., VI, 17. — Les riches sont exposés ainsi à toutes sortes de tentations. Il leur est difficile, par conséquent, d'entrer dans le royaume des cieux. Matth., XIX, 23, 24; Marc., X, 25; Luc., XVIII, 23-25. Vouloir devenir riche, c'est s'exposer à succomber à ces tentations. I Tim., VI, 9. Malheur aux riches qui cherchent et trouvent leur consolation ici-bas. Luc., VI, 24. Qu'ils pleurent sur les calamités qui fondront sur eux. Jacob., V, 1.

4° *Riches spirituels.* — Le Seigneur lui-même est riche envers ceux qui l'invoquent, Rom., X, 12, riche en miséricorde. Eph., II, 4. Riche par nature, Jésus-Christ s'est fait pauvre, afin de nous rendre riches spirituellement. II Cor., VIII, 9. — Les chrétiens sont ainsi riches en Jésus-Christ. I Cor., I, 5. Ils doivent l'être en bonnes œuvres, I Tim., VI, 18, en humilité, Jacob., I, 10, en foi, Jacob., II, 5, en mérites. Apoc., II, 9. Il en est qui se croient riches et ont besoin de tout. Apoc., III, 17. Pour devenir riche, il faut acheter au Sauveur de l'or éprouvé par le feu, c'est-à-dire obtenir de lui une charité ardente. Apoc., III, 18. Au festin du Rédempteur, les riches de la terre mangeront et se prosterneront, devenant ainsi des riches spirituels. Ps. XXII (XXI), 30. Les riches qui ne le feront pas seront renvoyés les mains vides. Luc., I, 53.

H. LESÈTRE.

RICHESSE (hébreu : *hâmôn, tôb, yegî'a, nékés, 'ošér, šû'a;* chaldéen : *nekas:* Septante : πλοῦτος, τὰ

ὑπάρχοντα, « les ressources », τὰ ἀγαθά, « les biens »; Vulgate : *divitiæ, opes, bona*), ensemble de biens matériels possédés en grande quantité. Voir Argent, t. i, col. 947; Mammon, t. iv, col. 636; Or, t. iv, col. 1841; Trésor.

1° *Sources de la richesse.* — Avant tout, c'est du Seigneur que vient la richesse. I Par., xxix, 12; Eccle., v, 18. Les idoles seraient donc incapables de l'accorder. Bar., vi, 34. Salomon n'avait pas demandé les richesses; mais Dieu, satisfait de son désintéressement, les lui a départies. III Reg., iii, 11, 13; II Par., i, 11. 12. Les méchants eux-mêmes ne tiennent leurs richesses que de Dieu. Job, xxii, 18. Cependant l'homme sage ne demande ni pauvreté, ni richesse. Prov., xxx, 8. — La richesse n'est rien auprès de la sagesse, Sap., vii, 8; viii, 5, mais elle vient facilement à sa suite, Prov., iii, 15, 16; viii, 18, et elle est une couronne pour le sage. Prov., xiv, 24. Elle est aussi le résultat des services rendus, I Reg., xvii, 25, de la diligence, Prov., x, 4, de l'énergie, Prov., xi, 16, de la vertu. Prov., xx, 4. Le juste la possède dans sa maison. Ps. cxii (cxi), 3. Mais elle ne va pas toujours à l'intelligent, Eccle., ix, 11, et le méchant même l'acquiert. Ps. lxxiii (lxxii), 12.

2° *Conséquences de la richesse.* — Elle procure un grand nombre d'amis, Prov., xix, 4; mais souvent, celui qui aime l'argent n'est pas rassasié par l'argent, celui qui aime les richesses n'en goûte pas le fruit; quand les biens se multiplient, ceux qui les mangent deviennent aussi plus nombreux, et quel avantage en revient-il à leurs possesseurs, sinon qu'ils les voient de leurs yeux? Eccle., v, 9-10. La richesse fait parfois oublier et mépriser les amis. Eccli., xxxvii, 6. — La richesse est instable; il ne faut donc pas se fier à elle. I Tim., vi, 17. Au jour de la richesse, on fait bien de penser à la pauvreté. Eccli., xviii, 25. Tel n'est jamais rassasié de richesses, mais pour qui donc travaille-t-il? Eccle., iv, 8. Peut-être n'en jouira-t-il pas, et c'est un étranger qui profitera de ses biens. Eccle., vi, 2. Des richesses sont conservées, pour son malheur, par celui qui les possède; elles se perdent par quelque fâcheux accident et rien n'en demeure aux mains de son fils. Eccle., v, 12, 13. Qui se confie dans sa richesse, tombera. Prov., xi, 28. Comme Dieu n'a aucun égard aux richesses, Job, xxxvi, 19, au jour de la colère, la richesse ne servira de rien. Prov., xi, 4. Si les richesses augmentent, il ne faut pas y attacher son cœur. Ps. lxii (lxi), 11. — A plus forte raison en est-il ainsi quand la richesse est alliée à l'iniquité. Qu'on se garde de s'appuyer sur les richesses injustes. Eccli., v, 10. Ces richesses se pourrissent et se perdent. Jacob., v, 2. Bonne renommée vaut mieux que grande richesse, Prov., xxii, 1, et le peu du juste est préférable à toute l'opulence des méchants. Ps. xxxvii (xxxvi), 16. Ces derniers ont beau compter sur leurs richesses, elles passeront à d'autres. Ps. xlix (xlviii), 7; lii (li), 9. L'indigent dévore les richesses de l'insensé, Job, v, 5, et le méchant qui a englouti des richesses est forcé de les vomir. Job, xx, 15. Ainsi ont été ravies successivement les richesses de Jérusalem, Is., xx, 5, de Tyr, Ezech., xxvi, 12, et de Ninive. Nah., ii, 9. L'homme qui acquiert des richesses injustement doit les quitter au milieu de ses jours et, à sa fin, il n'est plus qu'un insensé. Jer., xvii. 11.

3° *La richesse d'après l'Évangile.* — Les bénédictions temporelles avaient été promises autrefois aux Israélites fidèles. Deut., xxviii, 1-14. Beaucoup de leurs plus illustres personnages avaient vécu ou du moins fini dans la richesse, Eccli., xliv, 6, tels Abraham, David, Salomon, Josaphat, Ézéchias, Job, Judith, etc. La richesse apparaissait donc comme une bénédiction du Seigneur. Lorsque, dans les siècles qui précédèrent l'Évangile, beaucoup de Juifs succombèrent à la tentation de matérialiser les espérances messianiques et d'attendre un grand royaume terrestre, puissant et riche, la richesse prit à leurs yeux une importance extrême; elle devenait pour eux le signe et en même temps le moyen de leur affranchissement et de leur domination future. Isaïe, lx, 5, 17. La Palestine devait être dans le monde le centre de ce royaume de prospérité. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. ii, 1898, p. 538-544. Satan s'imaginait que Jésus lui-même pouvait entrer dans cet ordre d'idées, quand il lui disait, en lui montrant tous les royaumes du monde avec leur gloire et toutes leurs richesses : « Je vous donnerai tout cela si, tombant à mes pieds, vous m'adorez. » Matth., iv, 9. En naissant, en vivant, en mourant dans la pauvreté, le Sauveur montre tout d'abord que la richesse n'est pour lui ni un but, ni même un moyen. A ceux qui veulent le suivre, il conseille de se défaire de tout. Matth., xix, 21; Marc., x, 21; Luc., xii, 33; xiv, 33. Les envoyés qui prêchent son Évangile ne doivent rien posséder. Matth., x, 9; Marc., vi, 8; Luc., ix, 3; x, 4. Toutefois, il ne condamne pas la richesse en elle-même; il fréquente des riches sans leur adresser le moindre reproche au sujet de leur richesse. S'il en condamne quelques-uns, Luc., vi, 24, c'est à cause du mauvais usage qu'ils en font. Le riche impitoyable ne va en enfer qu'à raison de son égoïsme, et Lazare est dans le sein d'Abraham, qui a été un riche. Le premier a gardé pour lui les biens pendant sa vie; Lazare avait les maux, sans qu'il y eût échange entre l'un et l'autre. La compensation, négligée sur la terre, s'impose dans l'autre vie. Luc., xvi, 19-25. La richesse est légitime, mais elle devient une richesse d'iniquité si on ne l'emploie pas à se faire des amis par lesquels on puisse être reçu dans les tabernacles éternels, Luc., xvi, 9, c'est-à-dire si on ne la consacre pas à des œuvres de justice et de charité dont le mérite puisse être récompensé dans le ciel. Notre-Seigneur fait ressortir ce caractère dangereux des richesses quand il explique la parabole de la semence. De même que les épines étouffent la bonne semence quand elle commence à croître, ainsi « la duperie des richesses » étouffe dans une âme la parole de Dieu et sa grâce. Matth., xiii, 22; Marc., iv, 19; Luc., viii, 14. L'histoire des débuts du christianisme confirme par l'expérience la leçon que le Sauveur avait donnée. Partout, les pauvres vinrent les premiers à l'Évangile. I Cor., i, 26. A Jérusalem, en particulier, la première communauté chrétienne vivait dans la pauvreté, en face de la société juive, opulente et persécutrice, Jacob., ii, 6, 7; v, 1-6, et saint Paul faisait des quêtes pour elle parmi les gentils convertis. Gal., ii, 10. Après les pauvres, les riches entrèrent à leur tour dans l'Église, quand ils surent faire de leur richesse l'usage prescrit par le Sauveur. Cet ordre avait été annoncé à l'avance par la prophétie. Tout d'abord, au banquet du Messie, Ps. xxii (xxi), 27, 30,

> Les affligés mangeront et se rassasieront;

et seulement ensuite,

> Les riches mangeront et se prosterneront.

4° *La richesse spirituelle.* — La richesse du Christ, ce sont tous les biens qui découlent pour nous de son incarnation et de sa rédemption. Eph., iii, 8. Il y a en lui des richesses de bonté, Rom., ii, 4, de sagesse, Rom., xi, 33; Col., ii, 2, de grâce, Eph., i, 7; ii, 7, et de gloire. Rom., ix, 23; Eph., i, 18; iii, 16; Phil., iv, 19. — La vraie richesse devant Dieu, ce n'est pas le vêtement dont on se pare, c'est la pureté incorruptible du cœur, accompagnée de douceur et de paix. I Pet., iii, 3, 4. La chute des Juifs a été la richesse du monde et leur amoindrissement la richesse des gentils. Rom., xi, 12. Lorsque en effet les Juifs ont refusé la foi et le

salut qui leur ont tout d'abord été présentés, les Apôtres leur ont dit : « Puisque vous la repoussez et que vous-mêmes vous vous jugez indignes de la vie éternelle, voici que nous nous tournons vers les gentils. » Act., XIII, 46. Saint Paul ajoute cependant que l'adoption de la foi par les Juifs, loin de diminuer la richesse spirituelle des gentils, ne pourra que l'accroître. Rom., XI, 12, 15. H. LESÊTRE.

RICIN (hébreu : *qîqâyôn;* dans les Septante : κολοκύνθη; dans la Vulgate : *hedera*), plante au large feuillage et à la croissance rapide.

I. DESCRIPTION. — Le *Ricinus communis* (fig. 235) est un grand arbrisseau de la famille des Euphorbiacées, spontané dans la région tropicale et souvent cultivé comme ornement dans les jardins de la zone tempérée, où sa tige demeure herbacée et annuelle. Ses larges feuilles alternes ont leur limbe découpé en lobes palmés et dentés sur le pourtour; les stipules sont



235. — Le ricin.

connées en une seule lame embrassant la tige. Vers le sommet une vaste inflorescence oppositifoliée porte de nombreuses fleurs monoïques, dont les mâles, qui occupent la base, ont 3 à 5 sépales membraneux et valvaires entourant plusieurs faisceaux d'étamines rameuses. Dans les fleurs femelles le périanthe est caduc, en forme de spathe à déchirure latérale, avec au centre un ovaire triloculaire, surmonté de styles courts et trifides. Le fruit mûr est une capsule lisse ou plus souvent hérissée de pointes, s'ouvrant en trois coques bivalves. Les graines solitaires sont volumineuses, ovales, comprimées du côté interne, terminées par un appendice blanchâtre ou caroncule, revêtues d'un testa fragile, luisant et marbré de brun. Embryon très grand, à cotylédons larges et plats, au centre d'un albumen oléagineux, dont on extrait une huile servant en médecine ainsi qu'à divers usages industriels. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Lorsque Jonas sortit de la ville de Ninive après sa prédication, il se retira sous une hutte de branchages pour attendre le résultat de ses menaces. Dieu, dit le texte biblique, Jon., IV, 6-10, fit pousser un *qîqâyôn* qui, s'élevant au-dessus de l'abri de Jonas, lui procura de l'ombrage. Pendant qu'il jouissait de cette ombre bienfaisante, un ver piqua le *qîqâyôn* qui se dessécha, si bien que le soleil darda ses rayons brûlants sur la tête du prophète qui défaillit. Pour exprimer la croissance rapide de ce *qîqâyôn,* il est dit au ℣. 10, que, venu en une nuit, il a péri dans une autre nuit.

Les Septante ont traduit *qîqâyôn* par κολοκύνθη. J. D. Michaelis, *Supplement. ad Lexica hebraïca,* in-8°, Gœttingue, 1787, t. II, p. 2186, se demande si leur traduction n'est pas due à une méprise entre deux noms de son assez approchant, comme est le mot خروع, *kharwah,* « ricin », avec le mot قرع, *karah,* « courge ». Cependant ils pouvaient être amenés à donner la préférence au *Cucurbita Lagenaria* par ce qu'ils savaient de cette plante et de son usage. On sait que la courge croit très rapidement dans les pays chauds, et qu'elle est utilisée pour couvrir les murs des maisons et les abris de verdure, où elle s'attache comme la vigne vierge et forme ainsi, par ses replis et ses larges feuilles, une protection contre la chaleur. Le *Cucurbita Lagenaria* leur semblait donc répondre aux conditions du *qîqâyôn,* marquées dans le texte sacré. L'ancienne Italique avait suivi les Septante. Dans les peintures symboliques des catacombes empruntées à l'histoire de Jonas, c'est toujours cette plante qui est représentée. Voir t. II, col. 1081-1082. Cette opinion a encore ses partisans comme H. B. Tristram, *The natural History of the Bible,* in-12, Londres, 1889, p. 449; G. E. Post, article *Gourd,* dans Hasting's *Dictionary of the Bible,* t. II, p. 250, etc.

Saint Jérôme ne crut pas devoir conserver la traduction de l'ancienne Italique calquée sur les Septante. « Pro *cucurbita,* dit-il dans son commentaire sur Jonas, IV, 6, t. XXV, col. 1148, sive hedera, in Hebræo legimus *ciceion,* quæ etiam lingua Syra et Punica *ciceia* dicitur. » La description qu'il fait ensuite de cette plante désigne bien le ricin. Mais ne trouvant pas de nom latin usité pour exprimer cette plante (Pline est le seul auteur ancien à avoir employé le mot *ricinus*), il préféra mettre un nom connu de tous, différent de *cucurbita,* et adopta *hedera,* le lierre, à la suite d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion qui rendaient *qîqâyôn* par κισσον. Il savait donc que cette dernière traduction ne se justifiait d'aucune façon. Elle fut l'occasion de troubles dans l'Église d'Oéa en Afrique; elle attira au savant exégète les reproches de Rufin qu'il releva vertement. Saint Augustin lui-même, *Epist.* LXXI, 5, t. XXXIII, col. 252-243, crut devoir se plaindre de cette substitution qui ne lui paraissait pas justifiée. Saint Jérôme, *Epist.* CXII, t. XXII, col. 931, se contenta de répondre en accusant de mensonge les Juifs, qui avaient prétendu à saint Augustin que le grec et le latin étaient conformes au texte hébreu. Cependant Niebuhr, dans sa *Description de l'Arabie,* in-4°, Paris, 1779, t. I, p. 209, observe qu'à Mossoul où croissent la courge, *El Kerra,* et le ricin, *El Kherwa,* les Juifs lui avaient assuré que le prophète avait voulu parler de la courge. C'est encore cette plante qu'on emploie en Orient, comme la vigne vierge, pour former des tonnelles ombragées.

S'il est donc des raisons en faveur de la courge, il en est d'autres, surtout d'ordre philologique, qui militent pour le ricin. En Grèce, dit Hérodote, II, 94, cette plante (κρότων) croit spontanément et sans culture; mais les Égyptiens la soignent; ils la sèment sur les bords des rivières et des canaux et lui font produire en grande abondance des fruits d'une odeur très forte, qu'ils pressent ensuite et dont ils extraient une huile bien connue qui a des propriétés médicinales, et qui brûle avec autant d'éclat et de facilité que l'huile d'olive. Les Égyptiens appellent la plante *silicyprion* et l'huile *kiki.* Dioscoride, IV, 161, parlant du κρότων, « ricin », l'identifie aussi avec le κίκι égyptien. Les Égyptiens, dit Diodore de Sicile, I, 34, pour entretenir leurs lampes se servent de l'huile d'une plante qu'ils appellent κίκι. Pline, *H. N.,* XV, 7, et Strabon, XVII, tien-

nent le même langage. Il est bien certain que le ricin croissait en Égypte et y était cultivé. On a retrouvé des graines du *Ricinus communis* dans plusieurs tombes : et elles sont conservées dans plusieurs musées. On a même prétendu découvrir dans quelques peintures funéraires la représentation du ricin, notamment à Tell-El-Amarna, et à Thèbes dans des tombes de Abd-El-Qunah. Cf. Lepsius, *Denkmäler*, t. III, pl. 63; Fr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, in-8°, 1886, p. 338. Mais ces représentations, plutôt, du reste, schématiques, ne semblent guère convenir au ricin.

Il est étrange que ce nom *kiki*, si souvent mentionné dans les auteurs anciens, n'ait pas été encore retrouvé dans les textes hiéroglyphiques. Peut-être est-ce comme en copte où KIKI désigne non la plante, mais la graine? M. Revillout paraît avoir découvert le nom du ricin, du moins en démotique. Ce serait [hieroglyphs], *Deqam*. L'huile du *Deqam* correspond au κίκι des auteurs grecs. *Kiki* serait sans doute le nom de la graine de cette plante. V. Loret, *La flore pharaonique*, 2e édit., Paris, 1892, p. 49. L'huile que les auteurs grecs appellent κίκινον ἔλαιον, d'un terme emprunté à l'Égypte, est connue dans le Talmud sous un nom de même origine, שמן קיק, *séměn qiq*. Les Juifs s'en servaient pour les lampes le jour du sabbat. *Qîq*, c'est bien le *kiki* copte ou égyptien, et le *qîqàyôn* du texte sacré. D'autre part cette plante, de croissance rapide, atteint dans les pays orientaux les dimensions d'un arbre, et ses larges feuilles sont propres à fournir de l'ombre. Aussi Bochart, Calmet, Michaelis, Rosenmüller, Gesenius, Winer, etc., et la plupart des exégètes modernes tiennent-ils pour le ricin. E. LEVESQUE.

RIDEAU, grande pièce d'étoffe servant à fermer une ouverture, à enclore un espace, etc. (fig. 236). La Sainte Écriture mentionne quatre espèces de rideaux.



236. — Rideaux et tentures devant un temple à colonnes ioniques. En avant, cinq vestales marchant en procession. Bas-relief d'un autel de Sorrente.

1° *Yeri'âh*, αὐλαία, *cortina*, nom des dix rideaux formant l'enceinte du Tabernacle. Ils étaient tissés en lin retors, en pourpre violette et rouge et en cramoisi ; des chérubins y étaient brodés. Chacun d'eux avait 28 coudées (14m70) de longueur et 4 (2m10) de largeur. Ils étaient assemblés cinq par cinq, et les deux pièces ainsi formées se réunissaient au moyen d'agrafes d'or, de manière à entourer tout l'espace formant le Tabernacle. Exod., XXVI, 1-6; XXXVI, 8. Cf. II Reg., VII, 2. On donnait le même nom aux pièces d'étoffe qui servaient à construire des tentes luxueuses. Cant., I, 5; Is., LIV, 2; Jer., IV, 20; XLIX, 29; Hab., III, 7. Voir TENTE.

2° *Mâsâk*, ἐπίσπαστρον, *tentorium*, nom du rideau qui fermait l'entrée du Tabernacle. Il était de même étoffe que les précédents, moins les chérubins brodés. Exod., XXVI, 36; XXXIX, 38; XL, 5. Le même nom est donné au rideau fermant l'entrée du parvis qui entourait le Tabernacle. Exod., XXXV, 17; XXXIX, 40; Num., IV, 25, 26. Quand Jonathas et Achimaas descendirent dans un puits pour se cacher, une femme étendit sur l'ouverture un *mâsâk*, ἐπικάλυμμα, *velamen*, qui sans doute lui servait de couverture. II Reg., XVII, 19.

3° *Pârokeṭ*, καταπέτασμα, *velum*, le voile qui fermait l'entrée du Saint des saints dans le Tabernacle et dans le Temple. Il était de même étoffe que les rideaux du Tabernacle et également orné de chérubins. Exod., XXVI, 31, 33, 35; XXVII, 21; XXX, 6; XXXVI, 35; XXXVIII, 27; XL, 3, 26; Lev., IV, 6, 17; XVI, 2, 15; XXI, 23; XXIV, 3; Num., XVIII, 7. A cause de sa destination, il est quelquefois appelé *pârokèt ham-mâsâk*, expression que les versions rendent de différentes manières. Exod., XXXV, 12; XXXIX, 34; XL, 21; Num., IV, 5. Dans le Temple salomonien, ce rideau fut fait de byssus bleu, pourpre et cramoisi, avec des chérubins brodés. II Par., III, 14. Sur celui du Temple d'Hérode, voir VOILE DU TEMPLE.

4° *Qéla'*, ἱστίον, *tentorium*, nom donné aux rideaux de lin retors, supportés par des colonnes, qui formaient l'enceinte du parvis autour du Tabernacle. Exod., XXVII, 9, 11, 14; XXXV, 17; XXXVIII, 9, 12, 14-16; Num., III, 26. Le nom de *qéla'* est aussi donné, ainsi que celui de *mâsâk*, au rideau de la porte du parvis. Exod., XXXVIII, 18; XXXIX, 40; Num., IV, 26. H. LESÊTRE.

RIEGLER Georg, théologien catholique allemand, né le 21 avril 1778, mort en 1847. Il fut ordonné prêtre en 1806 et devint professeur à Bamberg en 1821. On a de lui, entre autres publications, *Das Buch Ruth aus dem Hebraïschen mit Erläuterungen*, Wurzbourg, 1812; *Kritische Geschichte der Vulgata*, Salzbach, 1820; *Die Klagelieder des Jeremias erläutert*, 1820, *Der XVIII; Psalm erläutert*, 1823; *Biblische Hermeneutik*, 1835, *Hebräische Sprachlehre* (avec A. Martinet), Bamberg, 1835.

RINNA (hébreu : *Rinnâh*, « cri d'allégresse »; Septante : Ἀνά; *Alexandrinus :* Ῥαννών), fils de Simon, de la tribu de Juda. I Par., IV, 20. Dans les Septante et dans la Vulgate, *Rinna* paraît être fils de Hanan ; en réalité, il est frère de *Bén-hânan*, le premier élément de ce nom propre ayant été traduit à tort comme nom commun. Voir HANAN 1, t. III, col. 412-413.

RIPHATH (hébreu : *Rifat*, dans la Genèse; *Dîfat*, par erreur de scribe, dans I Par.; Septante : Ῥιφάθ), second fils de Gomer et petit-fils de Japhet, frère d'Ascenez et de Thogorma. Gen., X, 3; I Par., I, 6. On ne trouve son nom que dans la table ethnographique. On a essayé d'identifier Riphath avec divers pays, en particulier avec les Ῥιπαῖα ὄρη, monts *Riphéens*, que les anciens géographes placent dans les régions boréales, Strabon, VII, III, 1; Ptolémée, III, 5, 15; Pline, *H. N.*, IV, 12, et qui formaient les limites extrêmes de la terre au nord, mais ces montagnes paraissent fabuleuses. P. de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, 1866, Abh. 255, a indiqué, comme rappelant le nom de Riphath, le fleuve Ῥῆβας mentionné par Arrien et la contrée nommée Ῥηβαντιά sur le Bosphore de Thrace. Knobel, *Die Völkertafel der Genesis*, 1850, p. 43, se prononce pour les Karpathes qu'il croit être les monts *Riphæi* des anciens et voit sans motif les Celtes et les

Gaulois dans les descendants de Riphath. La version arabe rend Riphath par فرنجه (France). D'après Josèphe, *Ant. jud.*, I, vi, 1, Riphath fut le père des Paphlagoniens : Ῥιφάθης (ὤκισεν) Ῥιφαθαίους, τοὺς Παφλαγόνας λεγομένους, et cette opinion paraît encore la plus vraisemblable. Voir Paphlagoniens, t. iv, col. 2077; Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. ii, 1882, p. 395-399; Id., *Histoire ancienne de l'Orient*, t. i, 1881, p. 292-293. Voir la carte t. iv, vis-à-vis la col. 2208.

RIRE (hébreu : *ṣeḥôq*, *śeḥoq* ou *ṣeḥôq*, Septante : γέλως; Vulgate : *risus*), phénomène particulier à l'homme et lui servant à exprimer la joie, la plaisanterie, la moquerie, etc. Le rire a différents degrés. Dans le sourire, les yeux prennent une expression joyeuse et la bouche, sans s'ouvrir ou en ne s'ouvrant que légèrement, se dilate dans le sens horizontal en produisant un plissement dans les deux joues. Quand le rire est plus accentué, la voix s'y mêle en faisant entendre le son inarticulé d'une voyelle plus ou moins sonore. A un degré supérieur, la voix se fait entendre par éclats successifs, suivis d'un temps de respiration proportionné à l'effort, et le corps tout entier peut prendre part au rire par des mouvements divers. La gravité orientale se prête peu facilement au rire. Les Arabes « tiennent que ceux qui rient aisément pour la moindre chose ont l'esprit faible et mal tourné, et que cet air gracieux, riant et enjoué n'est agréable que sur le visage des filles et des jeunes femmes. Ils affectent tant de sagesse dans leurs actions et dans leur contenance, que tout ce qu'il y a au monde de plus plaisant ne saurait presque les faire rire, quand ils sont parvenus à l'âge d'être mariés et qu'ils ont la barbe assez longue pour ne plus paraître de jeunes garçons. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine*, Amsterdam, 1718, p. 133.

Le rire est mentionné plusieurs fois dans la Sainte Écriture et attribué à des motifs de différente nature. — 1° *La joie*. Abraham appela son fils *Iṣḥaq*, « il rit », Isaac, voir t. iii, col. 930, et Sara dit à son sujet : « Dieu m'a donné de quoi rire; quiconque l'apprendra me sourira. » Gen., xxi, 3-6. Qu'un sage se fâche ou qu'il rie, l'insensé ne peut s'entendre avec lui. Prov., xxix, 9. Le rire qui procède de la joie n'est ni durable, ni sans mélange. « Il y a temps pour pleurer et temps pour rire. » Eccle., iii, 4.

> Même dans le rire, le cœur trouve la douleur,
> Et la joie se termine par le deuil. Prov., xiv, 13.
> J'ai dit au rire : Insensé!
> Et à la joie : A quoi bon ce que tu donnes? Eccle., ii, 2.

Aussi, « mieux vaut la tristesse que le rire; car le visage triste fait du bien au cœur. » Eccle., vii, 3. Voilà pourquoi Notre-Seigneur condamne le rire, quand il procède d'une joie mauvaise; mais il le promet pour le temps de la récompense éternelle : « Heureux vous qui pleurez maintenant, car vous rirez... Malheur à vous qui riez maintenant, car vous aurez le deuil et les larmes. » Luc., vi, 21, 25. Et saint Jacques, iv, 9, dit aux pécheurs : « Que votre rire se change en pleurs. » — 2° *La bienveillance*. Au temps de sa prospérité, Job se montrait affable envers ses inférieurs :

> Si je leur souriais, ils ne pouvaient le croire,
> Ils recueillaient avidement ce signe de faveur. Job, xxix, 24.

— 3° *La surprise*. A l'annonce qu'il aura un fils de Sara, Abraham tomba la face contre terre et il rit. Gen., xvii, 17. Cf. Rom., iv, 19. — 4° *L'assurance*. Le juste se rit de la dévastation et de la famine, Job, v, 22, parce qu'il sait qu'il n'a rien de grave à en redouter. La femme forte se rit de l'avenir, Prov., xxxi, 25, parce qu'elle a tout prévu et préparé à l'avance. Les Chaldéens sont si forts qu'ils se rient des princes et de leurs forteresses. Hab., i, 10. Daniel souriait quand Cyrus lui parlait de tout ce que Bel mangeait et buvait, et il se prit à rire quand il montra au roi les traces des pas de ceux qui étaient entrés dans le temple pour enlever les offrandes placées devant l'idole. Dan., xiv, 6, 18. — 5° *L'incrédulité*. Quand Sara, avancée en âge, entendit annoncer qu'elle aurait un fils, elle se mit à rire. L'ange lui reprocha d'avoir ri; Sara, prise de peur, dit : « Je n'ai pas ri; » et l'ange répliqua : « Si, tu as ri. » Gen., xviii, 12-15. La foi vint ensuite à Sara. Heb., xi, 11. — 6° *La sottise*. Le sot rit sans motif et sans retenue :

> Comme le pétillement des épines sous la chaudière,
> Tel est le rire des insensés. Eccle., vii, 7.
> Le sot quand il rit fait éclater sa voix,
> Mais l'homme sensé sourit à peine tout bas, Eccli, xxi, 23.

Aussi distingue-t-on aisément l'un de l'autre à leur manière de rire. Eccli., xix, 27. Souvent d'ailleurs la joie qui provoque le rire de l'insensé est celle du péché. Eccli., xxvii, 14. — 7° *La moquerie*. Esther, xiv, 11, demande que les ennemis n'aient pas à rire de la ruine de son peuple. Les justes se riront de l'impie au jour de son châtiment. Ps. lii (li), 8. Job, ix, 23, se plaint que Dieu rie des épreuves de l'innocent, en différant de le délivrer. Dieu rira du malheur des méchants. Prov., i, 26. Cf. Luc., vi, 25. H. Lesêtre.

RITES. Voir Cérémonies, t. ii, col. 437.

1. RIVIÈRE. Voir Fleuve, t. ii, col. 2289; Torrent; Palestine, *Hydrographie*, t. iv, col. 1988, 2000.

2. RIVIÈRE D'ÉGYPTE. Voir Égypte 3, t. ii, col. 1621,

RIXE. Voir Querelle, col. 907.

ROAGA (hébreu : *Rôhegâh*, *Rohegâh*, « clameur »; Septante : Ῥοογά; *Alexandrinus* : Οὐραογά), le second des quatre fils de Somer, de la tribu d'Aser. I Par., vii, 34.

ROBE. Voir Tunique, Vêtement.

ROBOAM (hébreu : *Reḥab'âm*; Septante : Ῥοβοάμ), fils et successeur de Salomon (975-958 avant J.-C., selon la chronologie ordinaire; 932-915 d'après quelques assyriologues). — Roboam avait pour mère Naama, l'Ammonite. III Reg., xiv, 21. Il était âgé de quarante et un ans au moment de son accession au trône. III Reg., xiv, 21; II Par., xii, 13. Sa naissance et, par conséquent, l'union de Salomon avec Naama, remontaient donc à la dernière année du règne de David. Il est probable dès lors que Roboam occupa le trône de son père par droit d'aînesse, ce qui n'empêche pas que Salomon ait pu consacrer ce droit par une désignation explicite. — Le nouveau roi inaugura son règne par une faute. Il ne pouvait totalement ignorer les menées de Jéroboam, que Salomon avait cherché à faire mourir et qui était allé chercher un refuge auprès de Sésac, roi d'Egypte. III Reg., xi, 40. A l'âge qu'il avait, il devait être capable de prendre une détermination prudente. Il en fut tout autrement. Dès qu'il eut appris la mort de Salomon, Jéroboam accourut et, à la tête du peuple, réclama du nouveau roi l'allégement du joug qui pesait sur la nation. Roboam remit sa réponse à trois jours. Entre temps, il consulta les vieux conseillers de son père, qui l'exhortèrent à se montrer bienveillant à l'égard de ses sujets. Il voulut aussi entendre les courtisans, ses contemporains, qui composaient sa compagnie ordinaire. Ces derniers furent d'un avis tout opposé; ils conseillèrent au roi la rigueur. Leur avis prévalut. — Le troisième jour, Roboam formula sa réponse dans les termes durement expressifs que lui avaient suggérés ses maladroits conseillers. « Mon père, dit-il, a rendu

votre joug pesant, je vous le rendrai plus pesant encore. Mon père vous a châtiés avec des fouets, je vous châtierai avec des scorpions. » III Reg., XII, 14. Ces paroles brutales frappèrent des esprits déjà prêts à la révolte. De tout temps, la tribu d'Éphraïm avait eu des prétentions à l'hégémonie de la nation. Voir ÉPHRAÏM (TRIBU D'), t. II, col. 1877-1878. La prise de possession de la royauté par la tribu de Juda lui avait causé un sourd mécontentement qui n'attendait qu'une occasion pour éclater.



237. — *Iudhamalek.* Karnak.
D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte,* t. IV, pl. 305.

L'Éphraïmite Jéroboam épiait cette occasion. Il savait que la plus grande partie des tribus partageait plus ou moins expressément les idées d'Éphraïm, et d'ailleurs la prophétie d'Ahias l'avertissait que l'occasion attendue était non seulement proche, mais imminente. L'ensemble des faits montre assez qu'il était lui-même à la tête des mécontents et que ses mesures étaient prises pour exercer l'autorité suprême. La réponse de Roboam amena le dénouement fatal. La réaction contre la royauté de Juda fut nettement formulée : « Quelle part avons-nous avec David ? A tes tentes, Israël ! » III Reg., XII, 16. Les actes succédèrent aux paroles. En vain Roboam envoya-t-il Aduram pour ramener les rebelles au devoir. Le choix du négociateur ne pouvait être plus malheureux; car Aduram était préposé aux impôts et sa seule présence devait exaspérer le peuple, en lui rappelant l'obligation la plus lourde et la plus odieuse qui pesait sur lui. Aduram fut lapidé par toute l'assemblée. Puis Jéroboam fut proclamé roi d'Israël, la seule tribu de Juda restant fidèle au fils de Salomon, ainsi que celle de Benjamin, qui se trouvait territorialement dans la dépendance de la précédente.

Roboam ne crut pas au caractère définitif de la scission. Il s'imagina que, par la force, il remettrait toutes choses en état. Il rassembla donc, dans les deux tribus qui lui restaient, une armée de 180000 combattants et se disposa à partir en guerre contre les tribus séparées. Mais Dieu même avait permis le schisme, en punition des infidélités de Salomon. III Reg., XI, 31-34. En son nom, le prophète Séméï vint signifier au prince qu'il eût à renoncer à une lutte fratricide et Roboam dut obéir. Le schisme fut ainsi consommé. Le nom de Roboam paraît vouloir dire « qui élargit le peuple » ; par une singulière ironie, il se trouvait que le fils de Salomon venait de diminuer le sien dans des proportions lamentables.

Malgré ce grave avertissement, la conduite de Roboam s'inspira des exemples de l'infidélité paternelle et peut-être aussi des leçons de l'Ammonite Naama. Toutefois, le prince commença par garder quelque réserve pendant les trois premières années, pour ne pas s'aliéner les prêtres, les lévites et les Israélites qui, du royaume du nord, s'étaient repliés sur Juda, afin de rester fidèles au culte de Jéhovah. Roboam avait pour épouse Mahalath, petite-fille de David. Il prit ensuite Abihaïl, d'après les Septante et la Vulgate, ici préférables au texte hébreu. Sa préférée fut Maacha, fille d'Absalom, dont il eut Abia, auquel il assura sa succession. Il eut d'ailleurs dix-huit femmes et soixante concubines, qui lui donnèrent vingt-huit fils et soixante filles. Pour éviter toute difficulté à Abia, il dispersa tous ses fils dans les villes fortes de Juda et de Benjamin et les y pourvut abondamment de tout ce qu'ils pouvaient souhaiter. II Par., XI, 13-23. Plusieurs de ces villes fortes étaient son œuvre. En toutes, il rassembla tout ce qui était nécessaire en vivres et en armes, et il mit ces places en parfait état de défense. II Par., XI, 5-12. On voit que Roboam s'attendait à quelque attaque. Plus sage qu'au début de son règne, il prenait ainsi d'utiles précautions contre un danger facile à prévoir, celui d'être pris entre deux ennemis qui s'entendaient évidemment contre lui, le roi d'Israël et le roi d'Égypte.

Rassuré sur ce point, Roboam en prit à son aise avec la loi de Jéhovah. Son peuple l'imita. L'impiété s'accentua dans Juda, les hauts-lieux et les idoles se multiplièrent dans le pays, les prostituées apparurent partout et toutes les anciennes abominations chananéennes reprirent faveur. III Reg., XIV, 22-24; II Par., XII, 1, 14. Ces infidélités appelaient le châtiment. « Il y eut toujours des guerres entre Roboam et Jéroboam. » II Par., XII, 15. Ce trait suppose un état continuel d'hostilité, se manifestant par des escarmouches intermittentes entre les guerriers des deux royaumes. Mais le coup le plus rude vint d'Égypte.

Sésac ou Schéschonq régnait alors sur les bords du Nil Étranger à la famille du prince qui avait donné sa fille en mariage à Salomon, voir JÉROBOAM, t. III, col. 1301, il accueillit Jéroboam poursuivi par la colère du monarque de Jérusalem. Il suivit ensuite attentivement les événements qui se déroulèrent en Palestine. La cinquième année de Roboam, il se décida à intervenir à main armée. Nulle part n'est indiquée la cause de cette intervention. On croit généralement qu'elle fut provoquée par Jéroboam, l'ancien protégé de Sésac. Le pharaon monta d'Égypte avec une armée nombreuse et toute une suite de Libyens, de Sukkiens et d'Éthiopiens. Il prit les villes fortes de Juda et parut devant Jérusalem. La terreur fut grande dans la ville; tous, roi et sujets, s'humilié-

rent sous la main du Seigneur qui pesait sur eux. Le prophète Séméï annonça alors que le châtiment serait passager. En effet, Sésac prit Jérusalem, qui sans doute ne résista guère, et il s'empara des trésors du Temple, ainsi que des cinq cents boucliers d'or que Salomon avait fait exécuter. II Par., XII, 2-9 ; III Reg., XIV, 25, 26. Le désastre n'était pas irrémédiable; mais il était fort humiliant, surtout au lendemain d'un règne comme celui de Salomon, et il dépouillait le royaume de grandes richesses. Le prophète Séméï avait annoncé en outre que le pays resterait assujetti au roi d'Égypte et apprendrait ainsi la différence qu'il y avait entre le service de Jéhovah et celui des princes de la terre. II Par., XII, 8.

Sésac a laissé un monument de sa campagne en Palestine. Sur la muraille sud du temple d'Amon à Karnak, il a fait graver la liste de ses conquêtes sur des cartouches dont chacun figure une ville prise. Le vingt-neuvième cartouche porte la mention *Yud hamâlek* ou *Yudah malek.* Champollion y vit, mais à tort, le portrait de Roboam. Le sens des mots est encore douteux, mais le type représenté est bien le type juif (fig. 1 et 2). Voir Sésac. Cf. Champollion, *Lettres écrites d'Égypte*, 2me édit., p. 99, 100; Rosellini, *Monumenti Storici*, t. II, p. 79, 80; t. IV, p. 158, 159; de Rougé, *Memoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien*, Paris, 1874, p, 53; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t, III, p. 407-427. Le monument de Karnak nomme beaucoup d'autres localités de l'Idumée, de Juda et d'Israël; il mentionne même la Phénicie, ce qui suppose, non une action militaire directe, mais le paiement plus ou moins volontaire d'un tribut par ceux qui avaient quelque chose à craindre ou à espérer du monarque égyptien. Quoique les égyptologues ne s'entendent pas sur le sens qu'on doit donner aux mots *Yud hamélek* (cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t, II, p. 774), il n'en est pas moins certain que l'inscription de Karnak confirme le récit biblique de la campagne de Sésac en Palestine.

Roboam répara comme il put les pertes qu'il avait subies. Il remplaça les boucliers d'or par d'autres en airain. Ses gardes les portaient quand ils l'accompagnaient à la maison de Jéhovah. Par la suite, « il y eut encore quelque chose de bon en Juda, » que le Seigneur n'avait châtié qu'avec mesure. II Par., XII, 10-12; III Reg., XIV, 27, 28. Roboam régna en tout dix-sept ans, par conséquent douze ans encore après l'invasion égyptienne. Il ne paraît pas qu'il soit revenu sérieusement à résipiscence. Le Chroniqueur, en effet, termine le récit de sa vie par cette remarque : « Il fit le mal, parce qu'il n'appliqua pas son cœur à chercher Jéhovah. » II Par., XII, 14. Victime des conditions dans lesquelles s'était passée sa jeunesse, il eut le tort de croire que le prestige qui avait entouré la royauté de son père suffirait à garantir la sienne. Il ne sut pas comprendre qu'un grave changement s'était produit dans l'état des esprits et n'eut pas l'idée de chercher du côté de Dieu l'inspiration et le secours dont il avait besoin. Sur sa mémoire pèse le souvenir du schisme auquel son imprudence donna l'occasion de se produire.

H. Lesêtre.

ROCHER (hébreu : *sûr, ṣôr, 'ébén, kêf, misgâb, sela'*; Septante : πέτρα; Vulgate : *petra, saxum, rupes, lapis*), masse minérale compacte, s'élevant au-dessus du sol à des hauteurs variées et avec des formes souvent abruptes.

1° *Au sens propre.* — La Palestine est un pays accidenté dans lequel les altitudes varient de 392 mètres au-dessous du niveau de la mer, à la mer Morte, jusqu'à 2800 mètres au-dessus, au sommet de l'Hermon. Voir la carte, t. IV, col. 1980. Le roc affleure donc souvent dans les accidents de terrain, y forme des ravins profonds et escarpés et des montagnes plus ou moins dénudées. Aussi est-il assez souvent question des rochers dans la Sainte Écriture. Les rochers ne peuvent être changés de place. Job, XVIII, 4. Les aigles y établissent leur aire, Job, XXXIX, 28, et les animaux sauvages y ont leur repaire. Ps. CIV (CIII), 18. Les malheureux y trouvent un abri pour habiter, Job, XXVIII, 4; XXX, 6, et un refuge contre les ennemis. I Reg., XIII, 6; Jer., IV, 29. La demeure du Cinéen était dans le roc. Num., XXIV, 21. Dans la poursuite de Saül contre David, comme dans les guerres d'Israël contre les Philistins, l'action se passe souvent au milieu des rochers. I Reg., XIV, 4; XXIV, 4. Voir Caverne, t. II, col. 355. A la mort du Sauveur, les rochers se fendirent. Matth., XXVII, 51. Voir Calvaire, t. II, col. 82. — Le miel du rocher est celui que les abeilles y déposent. Deut., XXXII, 13; Ps. LXXXI (LXXX), 17. L'huile du rocher est celle que produisent les oliviers plantés au milieu des roches. Job, XXIX, 6.

2° *Au sens figuré.* — Par sa solidité, son évélation, la facilité de sa défense, le rocher figure le refuge inexpugnable dans lequel on est sûrement hors d'atteinte, πέτρα, *petra.* Ps. XXVII (XXVI), 5. Jéhovah est par excellence le rocher d'Israël, *'ébén,* κατισχίσας pour κατισχύσας, « tu as rendu fort », *lapis.* Gen., XLIX, 24. Isaïe, XXX, 29, appelle aussi Jéhovah le rocher d'Israël, *ṣûr.* Très fréquemment, les auteurs sacrés invoquent Dieu comme leur rocher, c'est-à-dire leur ferme et invincible appui. Ps IX, 10 ; XVIII (XVII), 3; XXXI (XXX), 4 XLII (XLI), 10; XLVI (XLV), 8, 12; XLVIII (XLVII), 4; LIX (LVIII), 10, 18; XCIV (XCIII), 22; I Reg., II, 2; II Reg., XXII, 2; Is., XVII, 10. Dans ces passages, l'hébreu emploie les mots *misgâb, séla'* et *ṣûr.* Les Septante et, à leur suite, la Vulgate rendent toujours cette expession figurée par des équivalents moins imagés : καταφυγή, *refugium,* στερέωμα, *firmamentum,* ἀντιλήπτωρ, *susceptor,* βοηθός, *adjutor.* Là où l'hébreu dit : « le Rocher, son œuvre est parfaite », Deut., XXXII, 4, ils remplacent le mot hébreu par le mot « Dieu ». « Notre Rocher n'est pas comme leurs rochers » devient « notre Dieu n'est pas comme leurs dieux ». Deut., XXXII, 31. « Où sont leurs dieux, le rocher en qui ils mettaient leur confiance ? » est traduit : « Où sont leurs dieux, en qui ils avaient confiance? » Deut., XXXII, 37. En atténuant ainsi la métaphore du « rocher », les Septante ont obéi à leur souci constant de remplacer par des euphémismes les termes qui leur paraissaient inintelligibles pour des étrangers ou capables de leur inspirer une idée fausse de Jéhovah. Cf. Cornely, *Introductio in U. T. libros*, Paris, 1885, t. I, p. 329. Or, il est certain que la représentation de Jéhovah sous la figure de rocher pouvait avoir des inconvénients en un temps où les divinités idolâtriques revêtaient habituellement la forme de statues de pierre ou même de stèles informes. — Au désert, Moïse avait frappé le rocher pour en faire jaillir l'eau dont les Hébreux avaient besoin. Exod., XVII, 6; Num., XX, 11; Ps. CXIV (CXIII), 8. Saint Paul dit à ce sujet : « Ils buvaient à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher était le Christ. » I Cor., X, 4. Les anciens auteurs juifs prétendaient que le rocher qui avait fourni l'eau une première fois accompagnait les Hébreux dans leur voyage. Le miracle aurait été dû aux mérites de Marie, sœur de Moïse. Voilà pourquoi il fallut qu'il fût renouvelé à la mort de celle-ci. Le rocher, que quelque-uns réduisent à l'état de petite pierre que Marie pouvait porter dans son sein, franchissait les montagnes et les vallées. A lui se rapporteraient les paroles du cantique : « Monte, puits ! » Num., XXI, 17. Cf. *Bammidbar*, I, fol. 182 b; *Ialkut Rubeni*, fol. 144; Raschi, sur *Taanith*, fol. 19 a; Schoettgen, *Horæ hebr. et thalmud.*, Dresde, 1733, p. 623; Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, Paris, 1844, t. II, p. 423. Tertullien, *De baptismo*, 9, t. I, col. 1210, a admis la tradition juive *de comite petra*, du rocher qui

accompagne. Plusieurs commentateurs, au lieu de supposer une translation du rocher, ont cru que l'eau qui en était issue formait une rivière qui suivait les Hébreux partout, ou même que ceux-ci se contentaient d'emporter avec eux de cette eau pour l'utiliser dans les lieux arides. Cf. Cornely, *1 Epist ad Cor.*, Paris, 1890, p. 275-277. Saint Paul n'authentique pas ici la tradition juive, comme on l'a cru. Cf. Drach, *Épitres de saint Paul,* Paris, 1871, p. 179. Il se réfère à la comparaison biblique qui appelle si souvent Jéhovah un « rocher ». Il ne parle que d'un rocher spirituel, procurant un breuvage spirituel. Il appelle de même la manne un aliment spirituel, I Cor., x, 4, c'est-à-dire un aliment fourni directement par Dieu. Le même Dieu, le « rocher spirituel », qui était déjà le Christ, a ménagé partout aux Hébreux le moyen de trouver de l'eau, et deux fois l'a procurée par un miracle, quand la nature n'en fournissait pas. D'ailleurs les textes du Pentateuque notent formellement que ce qui accompagnait les Hébreux, c'était Jéhovah lui-même. « Je me tiendrai devant toi sur le rocher qui est en Horeb. » Et Moïse appela ce lieu *Maassah* et *Meribah,* parce que les Hébreux avaient tenté Dieu en disant : « Jéhovah est-il au milieu de nous, ou non? » Exod., XVII, 6, 7. La seconde fois, au désert de Sin, Dieu dit à Moïse et Aaron : « Vous parlerez au rocher. » Num., xx, 8. La parole ne s'adressait évidemment pas au rocher matériel, mais à celui qui se tenait au-dessus, à Jéhovah. Le rocher qui suivait les Hébreux n'était donc autre que Jéhovah, par conséquent son Christ et son Esprit, qui accompagnaient le peuple élu afin de pourvoir à tous ses besoins corporels et spirituels. A ce titre, saint Paul peut dire que « ces choses ont été des figures » de ce qui se passe pour le peuple nouveau, I Cor., x, 6, puisque le Christ qui prit soin des anciens Hébreux est aussi le Dieu des chrétiens.

H. LESÊTRE.

ROGEL (FONTAINE DE) (hébreu : *'Ên-Rôgêl.* Septante : Πηγὴ Ρωγήλ; *Vaticanus :* III Reg., I, 9 : Ρωγήλ; Vulgate : *fons Rogel*), source voisine de Jérusalem. Les anciens ont toujours traduit ce nom « la fontaine du Foulon ».

I. IDENTIFICATION. — 1° *Opinion ancienne.* — Depuis longtemps, le puits-source connu sous le nom de *Bîr Ayûb,* « le puits de Job » (fig. 238) était communément tenu pour l'antique « fontaine de Rogel ». Robinson en 1841, Williams, Schulz, Kraft en 1845 et 1846, Tobler en 1853, Thrupp en 1855, Lewin et Sepp en 1863, de Vogüé en 1865 et plusieurs autres le reconnaissaient encore comme tel. Ce sentiment pouvait se réclamer de trois principaux arguments, fondés sur le nom particulier de la fontaine, la description de la limite de Juda et Benjamin, de Josué, et la tradition locale. — 1. On connait deux sources, dans les vallées au sud de Jérusalem et du Temple : *Bîr 'Ayûb* et la fontaine appelée aujourd'hui *'Aïn Umm el-Deradj,* « la fontaine des Degrés » et par les Européens, la fontaine de la Vierge, située à 650 mètres au sud de la première. Celle-ci est toujours appelée dans les Écritures et dans les récits de Josèphe « la fontaine de Siloé ». Son canal et son issue en sont désignés sous le même nom ou sous celui de Gihon. Nulle part on ne trouve que c'est la même fontaine qui est nommée, dans les livres anciens « la fontaine de Rogel ». Il faut donc reconnaître que celle-ci est une source différente. — 2. Deux fois Josué nomme « la fontaine de Rogel » : « La limite [de Juda] passe aux eaux de *Ên-Šémés* et arrive à *'Ên-Rôgêl;* et [de là], la frontière monte la vallée de *Ben-Hinnom,* au côté du Jébuséen, au midi, c'est-à-dire de Jérusalem, » xv, 7-8. Reprenant le même tracé en revenant de l'ouest, XVIII, 16-18 : « La frontière [de Benjamin]... descend, dit-il, *Gè-Hinnom,* au côté du Jébuséen, au midi, et arrive à *'Ên-Rôgêl;* et elle tourne, ותאר, au nord et parvient à *'Ên-Šémeš.* » *Bir 'Ayûb* se trouve précisément au sommet du coude que doit décrire la frontière en arrivant à l'extrémité de l'*ouâd' er-Rebâby,* l'ancienne *Gê-Hinnom,* pour remonter la vallée du Cédron et aller prendre 800 mètres plus haut, 250 au-dessus de la « fontaine des Degrés », en fléchissant vers l'est, le col au sud du mont des Oliviers par où elle descendra à *'Aïn el-Haûd* (*'Ên-Šémés*). — 3° L'ancienne version arabe éditée par Walton, où souvent les noms bibliques sont remplacés par les noms arabes qui les ont supplantés, au lieu de *'Ên-Rôgêl* porte Jos., xv, 7 : *'Aïn 'Ayûb.* — Le plan de Jérusalem de Marin Sanut, publié dans les *Gesta Dei per Francos,* de Bongars, et celui de 1308, donné par M. de Vogüé, dans les *Églises de la Terre Sainte,* Paris, 1868, par la place assignée à la « fontaine de Rogel, » désignent indubitablement *Bîr 'Ayûb.* Voir t. IV, fig. 473 et 474, col. 1783 et 1784; la description anonyme du XII[e] siècle reproduite en appendice par M. de Vogüé, *loc. cit.*, p. 247; Fretellus, t. CLV, col. 1048; Jean de Wurzbourg, *ibid.*, col. 1072; Burchard, édit. Laurent, Leipzig, 1863, p. 69-70, etc.; Antonin de Plaisance, vers 670, *Itinerarium,* 32, t. LXXII, col. 910. Eusèbe parle de « la piscine de Foulon », certainement voisine de la fontaine, si elle n'est elle-même la fontaine, au mot Θαφέθ. *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 216. Josèphe mentionne, *Ant. jud.*, IX, x, 4, ἡ καλουμένη Ἐρωγή, près de laquelle, à l'occident, est une montagne, située elle-même devant la ville, πρὸ τῆς πόλεως, et à l'ouest du jardin du roi. Erogé est évidemment Enrogel, « la fontaine du jardin du roi », près de laquelle Adonias offrit un banquet à ses partisans. *Ibid.* VII, XIV, 4. Tel est le sentiment général des anciens.

2° *Opinion moderne.* — Les archéologues modernes préfèrent au *Bîr 'Ayûb* la fontaine dite *Umm ed-Deradj* « la fontaine des Degrés » ou de la Vierge. — M. Clermont-Ganneau ayant entendu, en 1870, un fellah de l'endroit désigner du nom de *Zûheiléh* le quartier rocheux qui est au nord du village de Silôân et directement en face, à l'est, de « la fontaine des Degrés », en conclut que celle-ci est l'En-Rogel des anciens. La plupart des savants paraissent aujourd'hui favorables à cette identification nouvelle et la défendent par les arguments suivants : — 1. La fontaine de Rogel, selon I (III) Reg., I, 9, était « à côté de la pierre de Zohéleth. » Or, *Zûheiléh* est évidemment la Zoheleth biblique : la fontaine de Rogel qui était *à côté* ne peut donc être que *'Aïn Umm ed-Deradj,* située de l'autre côté de la vallée et en face de *Zûheiléh,* à moins de cent mètres de distance. Clermont-Ganneau, dans *Pal. Expl. Fund, Quarterly Statement,* 1870, p. 252-253; *The Survey of Western Palestine, Jerusalem,* p. 293-294. Cet argument est le principal. — 2. Le *Bîr 'Ayûb* n'est pas une « fontaine », *ên, aïn;* c'est un « puits », *bîr.* Ce n'est point de lui dont il peut être question. Fr. Liévin de Hamme, *Guide indicateur de la Terre Sainte,* 3[e] édit., Jérusalem, 1887, p. 382. P. Barnabé Meistermannn, *La ville de David,* p. 114, 118; *Nouveau Guide,* p. 173. — 3. Il n'y avait à Jérusalem qu'une seule fontaine permanente, c'est ce qu'atteste Tacite, *Hist.*, v, 12. Or, la seule fontaine désignée comme telle par toute l'antiquité c'est la fontaine de Siloé ou de la Vierge. C'est donc bien elle aussi qui est la fontaine de Rogel. — 4. Lors d'une grande sécheresse qui dura cinq ans (513-518), le patriarche Jean (III), raconte Cyrille de Scythopolis, fit creuser dans le torrent de Siloé, près de la colonne Saint-Côme, sur le chemin de la grande Laure ou de Saint-Sabas, un puits profond de 40 toises. *Vita S. Sabæ,* édit. Cotelier, Paris, 1686, p. 334. Ces indications conviennent fort bien au *Bîr 'Ayûb,* et comme il n'est jamais question d'un puits dans ces parages avant le VI[e] siècle, il n'est pas permis de soutenir que

le « puits de Job » est la fontaine Rogel. Ainsi, il reste seulement la fontaine de la Vierge. P. Meistermann, *La Ville de David,* p. 115; Id., *Nouveau guide,* p. 173. — 5. Un grand nombre d'anciens ont reconnu Rogel dans la fontaine de la Vierge ou Siloé. Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ,* III, VIII, c. 28, édit. Venise, 1881, t. II, p. 222-224. Le Talmud, *Yebamoth,* 49*b*, l'auteur de la « Vie des Prophètes », v, t. XLIII, col. 397 et une multitude de pèlerins donnent pour un seul lieu et une seule fontaine Siloé et Rogel. *Itinéraire français* des XIe et XIIIe siècles, édit. Michelant et Raynaud, Genève, 1882, p. 96, 168, 184, 231, etc. — Cf. Meistermann, *La Ville de David,* p. 111-122; Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem,* Londres,



238. — Le *Bir Ayub* au moment du débordement. Le puits est à gauche. D'après une photographie de M. L. Heidet.

1872, p. 305; Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 57; Conder, *The Stone of Zoheleth,* dans *P. E. F. Quarterly Statement,* 1889, p. 90.

Les raisons exposées en faveur de *'aïn Umm ed-Derajd,* n'ont pas paru péremptoires à tous et un nombre respectable de critiques et d'archéologues continuent à défendre l'ancien sentiment, en faisant remarquer la faiblesse de ces raisons. — 1. Si le nom de Zohéleth, disent-ils, a été porté par la partie rocheuse de la montagne qui s'étend au nord du village actuel de Siloân, on ne comprend pas que cette appellation ait été bornée à cet endroit et n'ait pas été donnée à toute la masse rocheuse jusqu'au *Bîr 'Ayûb* où elle s'étend et même au delà. C'est le nom du village, il y a tout lieu de le croire, qui fait reculer le nom de *Zâheiléh* à mesure que les habitations s'étendent davantage vers le nord. Voir ZOHÉLETH. — 2. Chez les Hébreux, comme chez les Arabes et généralement tous les autres Sémites, un puits au fond duquel sort une source est indifféremment nommé *'en 'aïn* ou *be'ên, bîr.* Ainsi le « puits profond », φρέαρ... βαθύ, *puteus... altus,* ainsi désigné, Joa., IV, 11, est appelé, ℣. 6, « la source de Jacob », πηγὴ τοῦ Ἰακώβ, *fons Jacob;* le « puits » d'Agar, *be'êr la-Ḥai rôi,* Gen., XVI, 14, est appelé, ℣. 7, *'ên ham-maim.* Le traducteur arabe cité rend indifféremment *'ên* qui précède Rogel tantôt par *'aïn,* tantôt par *bîr.* Cf. FONTAINE, t, II, col. 2303 et PUITS, col. 868.

3. Tacite ne dit pas qu'à Jérusalem était *une seule fontaine;* mais, décrivant les avantages de la montagne du Temple pour la défense, relève qu'elle avait « une source intarissable », *fons perennis aquæ.* Ce mot est sans préjudice des sources qui sont au dehors, signalées ailleurs, par exemple II Par., XXXIII, 3-4.

4. Plusieurs fois, on n'en peut douter, le *Bîr 'Ayûb,* soit fortuitement, soit par mesure stratégique, dut disparaître et être découvert de nouveau. Au temps d'Ozias, il dut être enseveli sous les décombres de l'éboulement de la montagne voisine qui recouvrirent tout le jardin du roi. Cf. *Ant. jud.,* IX, X, 4. A l'approche de Sennachérib, Ézéchias fit obstruer et recouvrir toutes les fontaines des alentours de Jérusalem. II Par., XXXIII, 3-4. Les mêmes précautions durent être prises en 70 et en 132, lors de l'approche des armées romaines de Titus et d'Adrien. En 1182, le *Bîr 'Ayûb* était à retrouver. Par suite de la sécheresse, l'eau faisait complètement défaut. Un bourgeois franc de Jérusalem, nommé « Germain, avoit oui dire aux anciens hommes de la terre, raconte le continuateur de Guillaume de Tyr, XXII, 1, t. CCI, col. 896-897, que de jouste la fontaine de Siloé avoit un puis ancien que Jacob (Job? Joab?) y fist et estoit couvert et empli... Si fi fouir tant que on trouva le puis. Quant il l'eût trouvé, le fist vuider et maçonner de neuf et tout à ses cous. Puis fit faire par-dessus une roe (noria). ...Cet puis avoit bien L toises (près de cent mètres) et plus de parfont, puis le dépecièrent et emplirent, quant ils oirent dire que le Sarazin d'Égypte venoit la cité asegier. » — Un fait analogue, dont la date n'est pas précisée, est rapporté par Mugir ed-Dîn, dans son *Histoire de Jérusalem et d'Hébron,* édit. du Caire,

1283 (1866), p. 408. L'auteur semble confondre la restauration avec l'origine de *Bir 'Ayûb*. L'existence de la fontaine au confluent du Cédron et d'Hinnom étant attestée par Josué, l'œuvre du patriarche Jean, n'a pu être qu'une découverte du même genre, s'il s'agit toutefois du même puits, ce que contestent quelques-uns. Cf. R. von Riess, *Bibel-Atlas*, 1887, p. 23.

5. Le témoignage des pèlerins postérieurs au XIIIe siècle, époque où un grand nombre des anciennes traditions s'égarent, est de peu d'autorité par lui-même. S'ils placent le chêne de Rogel près de la fontaine de Siloé, ou plutôt près de l'embouchure du canal, c'est sur une interprétation contestable des anciens récits. Cf. Pseudo-Épiphane, *De vitis prophetarum, loc. cit.* Les indications de ceux-ci sur la fontaine voisine du lieu du martyre ou de la sépulture d'Isaïe : l'apparition soudaine des eaux, en un endroit où elles furent recouvertes par ordre du roi Ézéchias, par conséquent avaient été en dehors de la ville; leur réapparition à l'anniversaire de la mort du prophète et quelques autres indices semblent bien se rapporter, comme celui d'Antonin, au *Bir 'Ayûb*. Ces documents, on n'en peut guère douter, donnent le nom de Siloé au *Bir Ayûb* lui-même. Aujourd'hui toute la région appartenant aux habitants de Silôân, dans laquelle se trouve *Bir 'Ayûb*, est appelée Siloé. Le puits lui-même est fréquemment désigné du même nom. L'auteur du *Jichus ha-Abôt*, observait, en 1569, que « la partie inférieure de la vallée [de Josaphat] porte aussi le nom de Siloé, parce que les eaux découlent de là et qu'on y lave les vêtements. » Dans Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte traduits de l'hébreu*, Bruxelles, 1847, p. 442. Saint Jérôme, *In Jer.*, VII, 32, t. XXIV, col. 735, donne le nom de « fontaines de Siloé » à toutes les fontaines qui arrosent la région où est le *Bir 'Ayûb*. Cette appellation ne peut donc tirer à conséquence contre l'identité de ce puits avec *'En-Rogêl*. — Cf. Riess, *Biblische Geographie*, 1872, p. 75; C. Schick, dans *P. E. F. Quarterly Statement*, 1886, p. 56; *Namenliste und Erläuterungen*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. XVIII (1895), p. 153; Guy le Strange, *Palestine under the Moslems*, Londres, 1890, p. 221; Socin-Bædeker, *Palestine et Syrie*, Leipzig, 1882, p. 241; J.-M. Lagrange, *Topographie de Jérusalem*, dans la *Revue biblique*, 1892, p. 32; Dr Sepp, *Neue hochwichtige Entdeckungen auf der zweiten Palästinafahrt*, in-8°, Munich, 1896, p. 130.

II. DESCRIPTION. — Le *Bir 'Ayûb* est à 106 mètres au-dessous de l'esplanade du Temple et sa profondeur actuelle n'est plus que de 30 mètres. Il est construit en grosses pierres, d'apparence très ancienne, et offre une grande ressemblance avec les puits de Bersabée. Une vieille construction voûtée, à laquelle est annexée au nord une salle de prière pour les musulmans, en abrite l'orifice. Parmi les pierres dont est formé ce bâtiment, on en remarque de taillées en bossage dont les unes remontent au moyen âge, d'autres beaucoup plus haut. Des auges en pierre et en maçonnerie. auxquels ont vient abreuver les animaux et laver le linge, entourent le puits. Le niveau de l'eau varie avec les saisons et les années. Les habitants de Silôân la disent intarissable. Ces dernières années, quand la « fontaine des Degrés » était à sec, les porteurs d'eau venaient remplir leurs outres au *Bir 'Ayûb* et en alimentaient la cité. Ses eaux sont réputées salutaires. Les années où les pluies sont suffisantes, le puits déborde et l'eau s'échappe en bouillonnant à quelques mètres plus bas, formant un fort ruisseau qui va se perdre à la mer Morte (fig. 238). Au premier débordement, les habitants de Silôâm s'empressent de porter en ville les prémices de l'eau aux personnages de distinction, comme un témoignage de bénédiction divine. Toute la ville descend alors et la vallée du Cédron ne cesse de retentir de cris et de chants d'allégresse tant que dure le courant, qui pendant les hivers de pluies très abondantes, se perpétue de trois à quatre mois. A quelques pas au sud-ouest, sous la montagne d'Haceldama, est une piscine ancienne, peut-être celle à laquelle font allusion Eusèbe et saint Jérôme. Tout à côté, une petite mosquée à coupole tombe de délabrement.

III. HISTOIRE. — 1° Chusaï, un des conseillers de David, s'était chargé d'informer David en fuite des desseins de son fils révolté, Absalom. Achimaas (t. I, col. 139), fils du grand-prêtre Sadoc et Jonathas, fils du grand-prêtre Abiathar, étaient allés se cacher près de la fontaine de Rogel, pour y attendre les informations que devaient leur communiquer leurs pères. Une servante envoyée par ceux-ci vint les y trouver, pour leur faire connaître les résolutions prises par les rebelles et, en même temps, les avis de Chusaï à David. Ils furent aperçus par un jeune garçon qui les dénonça à Absalom. Celui-ci les fit poursuivre inutilement. II Reg., XVII, 17-18. — 2° Quelques années plus tard, Adonias, avait formé le projet de s'emparer du trône de son père David, au détriment de Salomon; il invita ses principaux affidés, à la tête desquels était Joab, à un grand banquet, près de la fontaine de Rogel, à la pierre de Zohéleth. III Reg., I, 9. On sait comment le complot échoua. Voir ADONIAS 1, t. I, col. 225. — 3° Au grand tremblement de terre qui, sous le roi Ozias, ébranla Jérusalem et tout le pays, Amos, I, 1; Zach., XIV, 5, la montagne qui est à l'occident d'Erogé se fendit; un immense éboulement se produisit, *Ant. jud.*, IX, X, 4. La fontaine dut alors disparaître. — 4° Remis en ordre, Rogel, par le charme de ses eaux et de ses jardins, devint un centre d'idolâtrie. Voir TOPHETH. C'est parce qu'Isaïe voulait s'opposer à ces débordements qu'au même endroit il fut, suivant la tradition talmudique, *Yabamoth*, 49*b*, par ordre du roi Manassé, scié en deux avec une scie de bois. Cf. *Vit. prophet.*, t. XLIII, col. 397; *Acta sanct.*, t. II julii, p. 252. Voir ISAÏE, t. III, col. 944-945. — 5° Depuis le XVIe siècle, le « puits de Job » devenu pour les pèlerins le « puits de Néhémie », où les prêtres, avant le départ pour l'exil, auraient caché le feu sacré, et où, au retour, on aurait trouvé l' « eau épaisse » qui, répandue sur l'autel, mit le feu au bois du sacrifice. II Mach., I, 19-22; cf. NEPHTAR, t. IV, col. 1597. Cette identification n'a aucun fondement. — Voir G. Williams, *The Holy City*, 2e édit. in-8°, Londres, 1849, t. II, p. 489-495 et *Supplément*, p. 54-56; Titus Tobler, *Topographie von Jerusalem*, in-18, Berlin, 1854, t. II, p. 50-61.

L. HEIDET.

ROGELIM (hébreu : *Rôglim*, « [lieu où habitent] les foulons »; Septante : Ῥωγελλίμ), localité du pays de Galaad, où demeurait Berzellaï, un de ceux qui apportèrent des provisions à David fuyant devant Absalom. II Reg., XVII, 27; XIX, 31. Voir BERZELLAÏ 1, t. I, col. 1638. Le site exact de Rogelim est inconnu.

ROGOMMÉLECH (hébreu : *Régém Mélék*), nommé dans un passage obscur de Zacharie, VII, 2. Voir SARASAR 2.

ROHOB (hébreu : רְחוֹב et רְחֹב, *Rehôb*, « spacieux »), nom de deux personnes et de trois villes de Palestine.

1. **ROHOB** (Septante : Ῥαάβ), père d'Adarézer, roi de Soba. II Reg., VIII, 3, 12.

2. **ROHOB** (Septante : Ῥοώβ), un des lévites qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 11.

3. **ROHOB** (Septante : Ῥοόβ, Ῥοώβ), localité qui fut le point septentrional extrême où se rendirent les douze Israélites envoyés par Moïse du désert de Pharan pour explorer la terre de Chanaan. Num., XIII, 22 (21),

Le texte sacré dit que Rohob est à l'entrée d'Émath, c'est-à-dire à l'entrée de la vallée qui sépare le Liban de l'Hermon, et unit la Palestine à la Cœlésyrie. Voir Émath 1, t. ii, col. 1715. La position de Rohob n'est pas connue d'une manière précise, mais comme il y a tout lieu de croire que les explorateurs israélites ne remontèrent pas au delà de la partie supérieure de la vallée du Jourdain, l'indication des Nombres marque la situation de Rohob aux environs de Banias (Césarée de Philippe de l'Évangile) et de Laïs ou Dan (*Tell el-Kadi*). Le renseignement, fourni par le livre des Juges, xviii, 28 (cf. Jos., xix, 47), que Laïs était « dans la vallée qui s'étend vers Beth-Rehob » (Vulgate : *in regione Rohob*) confirme cette opinion. On ne peut douter que la ville de Beth-Rehob et Rehob (Rohob) ne soient identiques, puisque le second livre des Rois ou II Sam., x, l'appelle indifféremment Beth-Rehob, ℣. 6, et Rehob tout court. ℣. 8. Beth-Rohob devait donc être à l'extrémité de la vallée au delà de Dan, c'est-à-dire à la grande source du Jourdain à Banias. F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* p. 240. — De l'histoire de Rohob, nous savons seulement qu'il y avait là, du temps de David, un petit roi qui fournit un certain nombre de soldats mercenaires à Hanon (t. iii, col. 419), roi des Ammonites, pour résister aux attaques de Joab, général de David. Quand Joab s'avança contre les gens de Rohob et contre les autres Syriens de Soba, de Tob et de Maacha, ils prirent tous la fuite. II Reg., x, 6-14.

4. **ROHOB** (Septante : Ῥαάϐ; *Alexandrinus :* Ῥοώϐ), ville de la tribu d'Aser. Jos., xix, 28. Elle était située d'une part entre Abran (inconnue, t. i, col. 89), et d'autre part, entre Hamon (probablement *Umm el-Awâmid,* t. iii, col. 409) et Cana (de Phénicie) qui porte encore aujourd'hui son nom antique (t. ii, col. 105). On peut l'identifier avec *Tell er-Rahib.* Voir la carte d'Aser, t. i, col. 1085. — Rohob devint une ville lévitique, attribuée aux descendants de Gerson. Jos., xxi, 31; I Par., vi, 75.

5. **ROHOB** (Septante : Ῥαα῟; *Alexandrinus :* Ῥαώϐ), autre ville de la tribu d'Aser. Jos., xix, 30. Le site en est inconnu. Les descendants d'Aser ne réussirent pas à en chasser les Chananéens, lors de la conquête de la Palestine, Jud., i, 31, non plus que des autres villes de la Phénicie, voisines de la Méditerranée, comme l'était probablement Rohob.

ROHOBIA (hébreu : *Rehabyâh* et *Rehabyâhû,* « Jéhovah a dilaté » ; Septante : Ῥααϐιά; Ῥαϐιας; *Alexandrinus :* Ῥααϐίας), fils unique d'Éliézer et petit-fils de Moïse, de la tribu de Lévi, I Par., xxiii, 17; xxiv, 21; xxvi, 25. Rohobia eut une nombreuse postérité, I Par. xxixi, 17, dont Jésias fut l'aîné et le chef, xxiv, 21 (il est appelé Isaïe, xxvi, 25). Le nom de Rohobia est écrit Rahabia (voir col. 936) dans la Vulgate. I Par., xxvi, 25.

ROHOBOTH (hébreu : *Reḥobôt han-nâhâr ;* Septante : Ῥοωϐὼθ παρὰ ποταμόν; Vulgate : « le fleuve de Rohoboth », Gen., xxxvi, 37; « Rohoboth (ville) située sur le fleuve », I Par., i, 48; Septante : I Par., i, 51), nom d'une ville mentionnée dans le catalogue des rois édomites. Gen., xxxvi, 37; I Par., i, 48. La leçon de l'hébreu et des Septante, Gen., xxxvi, 37, est préférable à celle de la Vulgate, ainsi que le démontre la comparaison des textes parallèles, Gen., xxxvi, 37 et I Par., i, 48, dans la Vulgate même ; et dans l'opinion du traducteur saint Jérôme, *De situ et nom. locor. hebr.,* t. xxiii, col. 915.

Le mot *Rehobôt,* « amples espaces », est un pluriel féminin dérivé de la racine hébraïque *râhab,* « être spacieux ». A cause de sa signification étymologique, ce nom dut être fréquemment usité dans l'onomastique topographique de l'Orient hébreu. Cf. Knobel, *Die Genesis,* xxxvi, 37, Leipzig, 1860; W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 134. L'identification de la ville de Rohoboth, dont il est question ici, est très douteuse. Voici les opinions principales à ce propos. Il y a des auteurs modernes qui cherchent Rohoboth sur les bords de l'Euphrate, à cause de l'analogie avec plusieurs autres passages de l'Ancien Testament, dans lesquelles le mot hébreu : *han-nâhâr,* « le fleuve », avec l'article, désigne le grand fleuve babylonien, dit « le fleuve par excellence ». Gen., xxxi, 21; Exod., xxiii, 31 ; plus pleinement, Gen., xv, 18; Deut., i, 7; xi, 24; Jos., i, 4; et, poétiquement, même sans l'article, Is., vii, 20; Jer., ii, 18; Mich., vii, 12; Zach., ix, 10; Ps. (hébreu), lii, 8. Voir Euphrate, t. ii, col. 2046. Dans ce cas, Rohaboth pourrait être identifié avec *Rahaba,* sur le bord occidental du fleuve, un peu au sud du Chaboras. Cette opinion, suggérée par des raisons principalement philologiques, trouve un certain appui sur l'autorité de Benjamin de Tudèle, de Burckardt et d'Édrisi, cités par Gesenius, *Thesaurus,* t. ii, p. 1281.

D'autres, qui n'insistent pas sur l'attribution exclusive du mot *han-nâhâr* à l'Euphrate, préfèrent chercher Rohoboth entre la Palestine et l'Égypte, sur les bords de l'*ouadi el 'Arisch,* qui, dans ce cas, serait le *han-nâhâr* des textes en question et « le Torrent d'Égypte » de Num., xxxiv, 5. Cf. Winckler, *Geschichte Israels,* 1896, t. i, p. 192. Cette opinion se rapproche plus que l'autre de l'opinion traditionnelle, que l'on peut regarder comme représentée par Eusèbe et par saint Jérôme. *Onomasticon,* t. xxiii, col. 915. D'après eux la ville de Rohoboth dont il est question ici se trouvait dans la Gébalène, c'est-à-dire dans le district qui comprenait toute la partie septentrionale des montagnes de l'Idumée. Ps. lxxxii, 8. Cf. *Notitia dignitatum,* c. xxix. Au ive siècle de notre ère, elle était une grosse bourgade, qui portait encore son ancien nom biblique. Une garnison y avait sa résidence. Cf. *Onomasticon, loc. cit.* Cependant, aujourd'hui on ne saurait indiquer. dans cette région, un terme topographique qui corresponde à l'ancienne ville de Rohoboth. A. Molini.

ROI (hébreu : *mélék*; chaldéen : *mélék;* Septante : βασιλεύς; Vulgate : *rex*), le chef suprême d'un peuple ou d'un pays.

I. Le nom de roi dans la Bible. — 1° Le nom de roi est souvent donné, surtout dans les anciens temps, à des hommes dont le pouvoir se restreint au commandement ou à la possession d'une ville ou d'un district. Ainsi en est-il des rois de Sodome, de Gomorrhe, d'Adama, de Séboïm et Ségor, Gen., xiv, 2, de Gérare, Gen., xx, 2, de Jérusalem, d'Haï et de Jéricho, Jos., x, 1, d'Asor, de Madon, d'Achsaph, de Séméron, etc., Jos., xi, 1, 2, et aux différents rois de Chanaan. Jos., xii, 1-24; Jud., v, 19. — 2° D'autres rois exercent leur pouvoir sur un territoire plus considérable ou sur des tribus entières. Tels sont les rois des Amalécites, I Reg., xv, 8, des Ammonistes, Jud., xi, 28, des Amorrhéens, Jos., xii, 2, de Basan, Jos., xiii, 30, d'Émath, II Reg., viii, 9, des Iduméens, Gen., xxxvi, 31; des Madianites, Jud., viii, 5, des Moabites, Jos., xxiv, 9, de Sidon, Jer., xxv, 22, de Syrie, Jud., iii, 10, de Tyr, II Reg., v, 11, etc. — 3° A plus forte raison, ce nom convient-il aux chefs des grands états, au roi d'Égypte, Exod., i, 8, 15, 17, désigné habituellement sous le nom de « pharaon », aux rois d'Assyrie, de Chaldée, de Perse, etc. Ceux-ci, pour se distinguer des rois secondaires qui sont souvent leurs vassaux, renforcent leur titre. Le roi de Babylone s'appelle *mélék melâkîm,* « roi des rois », Ezech., xxvi, 7, c'est-à-dire celui qui tient les autres rois sous sa puissance. Le titre chaldéen de *mélék malkayyâ',* qui

signifie la même chose, est attribué au roi de Babylone, Dan., II, 4, et à celui des Perses. I Esd., VII, 12. Le roi d'Assyrie prend le titre de *ham-méléḳ hag-gâdôl*, « le grand roi ». Is., XXXVI, 4. En assyrien, le titre de *šarru* est supérieur à celui de *malku*. Les princes babyloniens le prennent, comme on le voit dans le protocole du roi Hammourabi, et même se nomment *šar šarrânu* ou *šarru rabû*, titres qui correspondent aux titres hébreux de « roi des rois » ou de « grand roi ». — 4° Il était naturel que le titre de roi fut attribué à Jéhovah par les écrivains sacrés. Ps. V, 3; XLIV (XLIII), 5; LXVIII (LXVII), 25; LXXIV (LXXIII), 12; LXXXIV (LXXXIII), 4; Is; VI, 5; XXXIII, 22; XLIII, 15; Jer., XLVIII, 15; Zach., XIV, 9. Cf. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 99-109. Dieu est le « grand roi », Ps. XLVIII (XLVII), 3; Matth., V, 35, le « roi des rois », I Tim., VI, 15; Apoc., XIX, 16, le « roi de gloire », Ps. XXIV (XXIII), 7-10, le « roi de Jacob », Is., XLI, 21, le « roi d'Israël », Deut., XXXIII, 5; Is., XLIV, 6, le « roi immortel des siècles », I Tim., I, 17, etc. — 5° Le nom de roi est aussi donné quelquefois aux idoles. Am., V, 26; Soph., I, 5. Job, XVIII, 14, appelle poétiquement la mort le « roi des épouvantements ». — Pour ce qui concerne les rois des différents peuples autres que les Hébreux, voir les articles consacrés à ces rois et à ces peuples.

II. ORIGINE DE LA ROYAUTÉ EN ISRAEL. — 1° *La prévision de Moïse*. — Les nomades n'avaient pas de rois, mais seulement des chefs de tribus ou de familles. Les populations sédentaires étaient, au contraire, ordinairement gouvernées par des rois. Les anciens patriarches s'étaient souvent trouvés en contact avec les rois des districts qu'ils traversaient, et les Hébreux eux-mêmes avaient vécu longtemps en Égypte, sous le régime des pharaons. Ils ne pouvaient songer à se donner un roi immédiatement après leur départ de la terre de servitude. Mais le désir d'en mettre un à leur tête ne pouvait manquer de leur venir un jour, quand ils seraient établis en Chanaan. Il était donc tout naturel que Moïse prévît cette éventualité dans sa législation. C'est ce qu'il fit. Deut., XVII, 14-20. D'ailleurs, l'idée de royauté israélite avait déjà été évoquée bien antérieurement, quand Dieu avait prédit à Abraham que de Sara sortiraient « des rois de peuples », Gen., XVII, 16, quand Jacob avait parlé du « sceptre » et du « bâton de commandement » de Juda, Gen., XLIX, 10, et que Balaam avait entrevu le sceptre s'élevant d'Israël. Num., XXV, 17. Dans un autre passage, le Deutéronome, XXXVIII, 36, fait encore mention du roi que le peuple hébreu aura mis à sa tête. Il n'y a donc pas de raison sérieuse pour attribuer à une époque contemporaine des rois ce que Moïse dit de la royauté future. Il n'impose pas cette institution; il prévoit seulement qu'un temps viendra où, à l'exemple des peuples de leur entourage, les Hébreux voudront avoir un roi. Il formule donc quelques prescriptions à cet égard. La première concerne le peuple lui-même : il ne pourra se donner pour roi un étranger, mais il prendra un de ses frères, celui que Jéhovah aura choisi. Ainsi sera écarté le péril d'un prince qui entraînerait Israël hors de sa vocation. Trois autres prescriptions regardent le roi lui-même. — 1. Qu'il n'ait pas un grand nombre de chevaux et ainsi n'ait pas l'idée de ramener le peuple en Égypte pour en avoir beaucoup. Cet article n'a pu être libellé qu'à une époque où le peuple tournait encore avec regret ses regards du côté de l'Égypte, comme il fit plusieurs fois au désert. Exod., XIV, 11, 12; XVI, 3; Num., XI, 5; XIV, 3, etc. Pareil regret ne revint jamais aux Hébreux quand ils furent installés en Chanaan. Les chevaux n'étaient guère employés alors que pour la guerre. En prohiber la multiplication, c'était donc interdire aux futurs rois les expéditions lointaines et les guerres de conquêtes. La Palestine était un pays accidenté et facile à défendre sans le secours des chars. III Reg., XX, 23, 28. Les rois devaient se contenter d'y maintenir et d'y défendre leur peuple. — 2. Que le roi se garde de multiplier à son usage les femmes, l'argent et l'or. Il ne fallait pas qu'il imitât, sous ce rapport, les excès des princes orientaux, que l'abus des plaisirs rend incapables de bien gouverner. — 3. Le roi copiera le livre de la loi, le méditera assidument et conformera sa vie aux préceptes divins. Le gouvernement d'Israël ne doit pas cesser d'être une théocratie, et la loi de Jéhovah servira au roi de règle inviolable. — Les prescriptions de Moïse ne portent que sur des points fondamentaux, mais très généraux. Si ce passage du Deutéronome avait été ajouté à l'époque des rois, on y trouverait certainement beaucoup plus de détails, tels, par exemple, que ceux qui se lisent dans le discours de Samuel sur la royauté. I Reg., VIII, 11-17.

2° *L'établissement de la royauté*. — 1. Pendant trois siècles et demi (de 1453 à 1095), les Hébreux se passèrent de rois. La remarque en est faite à plusieurs reprises dans l'histoire des Juges, XVII, 6; XVIII, 1; XXI, 24, pour bien montrer que les sauveurs que Dieu suscitait périodiquement au milieu de son peuple n'avaient qu'une mission temporaire ou locale et ne ressemblaient pas aux rois des villes ou des nations environnantes. A cette époque, chacun faisait ce qui lui semblait bon et personne ne commandait. — 2. Samuel exerça un pouvoir plus régulier et plus durable. I Reg., VII, 15-17. Mais ce pouvoir n'avait pas de caractère militaire, comme il eût été nécessaire pour tenir constamment les ennemis à distance et centraliser contre eux les efforts des tribus. De plus, Samuel devenait vieux et la conduite de ses fils n'était rien moins que recommandable. I Reg., VIII, 3-4. C'est alors que le peuple demanda à avoir un roi « comme toutes les nations ». Cf. Deut., XVII, 14. Cette requête déplut à Samuel, probablement pour des raisons qui le touchaient personnellement, comme le donne à supposer la parole de Jéhovah : « Ce n'est pas toi qu'ils rejettent, c'est moi. » I Reg., VIII, 7. Il suit de là que, bien que prévue et légitime en soi, la requête impliquait un sentiment dont Dieu avait le droit de se plaindre. On comptait moins sur son secours que sur le savoir-faire du roi qui serait choisi. Ose., XIII, 10-11. Cf. Zschokke, *Historia sacra*, Vienne, 1888, p. 198. Avant d'accéder au désir du peuple, le prophète eut ordre de lui faire connaître les charges qui pèseraient sur lui par le fait de la royauté. Le peuple aura à fournir au roi des soldats, des serviteurs, des cultivateurs, des ouvriers, des parfumeuses, des cuisinières, des boulangères, puis des terres, des dimes, des troupeaux, sans compter tout ce que le roi prendra de force. I Reg., VIII, 11-18. Telles étaient les charges que les rois voisins imposaient à leurs sujets : telles sont celles que les meilleurs rois, David, par exemple, ne pourront se dispenser de faire peser sur leur peuple. Les Israélites ne s'émurent pas des prédictions de Samuel. Ils persistèrent dans le désir d'avoir un roi pour les gouverner, les conduire à la guerre et mettre ainsi leur nation au même niveau social que les nations d'alentour. Jéhovah ordonna à Samuel d'accéder au désir du peuple. Si, malgré sa répugnance, le prophète n'avait pas tout d'abord opposé un refus formel à la demande des Israélites, c'est vraisemblablement parce que les dispositions éventuelles réglées par Moïse lui étaient connues. — 2. Ces dispositions supposaient un roi choisi par Jéhovah. Deut., XVII, 15. L'élection du premier roi fut conforme à la prescription mosaïque. Dieu lui-même indiqua Saül à Samuel, I Reg., IX, 16; il prit soin ensuite que le sort désignât publiquement celui qu'il avait choisi. I Reg., X, 20-24. Sans doute, Dieu n'entendait pas désigner ainsi chacun de ceux qui régneraient sur son peuple. Il se contentait de choisir le chef de la dynastie qui devait fournir les rois. C'est pourquoi, après le rejet de Saül, il intervint

de nouveau pour désigner le chef de la dynastie définitive. — 3. Après la proclamation de Saül, Samuel exposa au peuple la charte de la royauté, qui réglait les droits et les devoirs du roi, et il l'écrivit dans un livre qui fut déposé devant Jéhovah. Cet écrit rappelait probablement les dispositions arrêtées par Moïse et en ajoutait d'autres plus détaillées, comme l'exigeaient les circonstances. La principale recommandation devait concerner la fidélité que le roi et le peuple étaient tenus de garder à Jéhovah, comme l'indique si formellement le discours d'adieu du prophète. I Reg., XII, 13-17.

III. Avènement du roi. — 1° *Choix du roi.* — La loi voulait que le roi fût choisi par Jéhovah. Deut., XVII, 15. Il en fut ainsi pour Saül, I Reg., IX, 16, et pour David. I Reg., XVI, 3, 12. Le choix de David ne fut pas seulement personnel; il porta sur toute sa dynastie, II Reg., VII, 12, 15, 16, qui régna en effet jusqu'à la prise de Jérusalem. Dieu intervint également pour assigner à Jéroboam le royaume schismatique d'Israël, III Reg., XI, 31, et ensuite pour désigner Jéhu. III Reg., XIX, 16.

2° *Ordre de succession.* — Dans le royaume de Juda, le successeur du roi était habituellement son fils aîné. Toutefois cette règle n'avait rien d'absolu. Adonias était bien antérieur par la naissance à Salomon. II Reg., III, 4. Cependant David eut pour successeur Salomon, selon la promesse que lui-même avait faite à Bethsabée, III Reg., I, 13, et que Dieu semblait avoir approuvée. II Reg., XII, 24, 25. Roboam assigna aussi la royauté à Abia, qui n'était pas son aîné, II Par., XI, 22, et Joachaz fut préféré par le peuple pour succéder à Josias, à la place de son frère aîné Joakim, qu'on regardait probablement comme trop porté du côté de l'Égypte. IV Reg., XXIII, 34. D'ordinaire, le fils aîné succédait à son père Par., XXI, 3, même quand il était encore en bas âge. IV Reg., XI, 21. Le peuple intervenait parfois pour maintenir cet ordre de succession. IV Reg., XXI, 24; XXIII, 30. Vers la fin du royaume de Juda, on voit le pharaon Néchao assurer à Joakim, fils aîné de Josias, la succession de son père, IV Reg., XXIII, 34, et le roi de Babylone établir à la place du roi Joachin son oncle Sédécias. IV Reg., XXIV, 17. — Dans le royaume d'Israël, l'ordre de succession varie beaucoup. Neuf familles différentes fournissent des rois. Deux d'entre eux sont désignés par des prophètes, Jéroboam 1 et Jéhu. IV Reg., IX, 6. Amri est établi par le peuple. III Reg., XVI, 16. Six montent sur le trône après l'assassinat de leur prédécesseur, Baasa, III Reg., XV, 26, Zambri. III Reg., XVI, 10, Sellum, IV Reg., XV, 10, Manahem, IV Reg., XV, 14, Phacée, IV Reg., XV, 25, et Osée. IV Reg., XV, 30. Enfin dix, sur dix-neuf, succèdent à leur père. Pour couper court à toute compétition, le nouveau roi prenait soin quelquefois de faire périr toute la famille de son prédécesseur. Ainsi firent Zambri, III Reg., XVI, 11, et Jéhu, IV Reg., X, 11, 17. Dans le royaume de Juda, Athalie, la seule qui ait interrompu quelque temps la succession normale, fit aussi mourir les princes de la famille royale, à l'exception de Joas qui fut soustrait à ses coups. IV Reg., XI, 1, 2. Athalie et six rois d'Israël s'emparèrent donc de la royauté par violence, au lieu de la recevoir par voie régulière.

3° *Sacre du roi.* — L'onction royale fut donnée à Saül, I Reg., X, 1, et à David, I Reg., XVI, 13, par Samuel; à Salomon par le prêtre Sadoc, III Reg., I, 39; à Joas par le grand-prêtre Joïada, IV Reg., XI, 12, et à Joachaz sans doute aussi par le grand-prêtre de l'époque. IV Reg., XXIV, 30. Jéhu fut sacré roi d'Israël par un jeune homme, sur l'ordre d'Élie et d'Élisée. On considérait donc que l'huile d'onction avait, en pareil cas, une vertu par elle-même. Il ne paraît pas que tous les rois de Juda aient été sacrés. On ne recourait à cette cérémonie que dans des circonstances particulières, afin de fonder une nouvelle dynastie, comme il arriva pour Saül, David, et pour Jéhu en Israël, d'assurer une succession contestée, comme ce fut le cas de David quand tout Israël le proclama roi, II Reg., V, 3, de Salomon et plus tard de Joachaz, menacé par le pharaon Néchao dans les droits que le peuple lui avait conférés, enfin de rétablir une succession légitime interrompue, comme on fit pour Joas. L'onction était valable pour tous les descendants légitimes du roi, de même que la première onction sacerdotale reçue par les fils d'Aaron avait suffi pour tous les prêtres de sa descendance. Aussi le nom d'« oint du Seigneur » pouvait-il être donné à tout prince légitime. Voir Onction, t. IV, col. 1808.

4° *Manifestations populaires.* — Des marques publiques de satisfaction accompagnent la proclamation de certains rois. Quand Saül est présenté au peuple par Samuel, on crie : « Vive le roi ! » Un cortège d'hommes importants conduisent l'élu à sa maison et on lui offre des présents. I Reg., X, 24-27. Les partisans d'Adonias font un grand festin et crient : « Vive le roi Adonias ! » III Reg., I, 9, 25. Pour déjouer leur complot, Sadoc et Nathan conduisent Salomon à Gihon et le sacrent. On sonne de la trompette, le peuple crie : « Vive le roi Salomon! » puis on accompagne le nouveau roi en jouant de la flûte et en poussant des acclamations. III Reg., I, 38-40. Quand les compagnons de Jéhu apprennent qu'il a reçu l'onction royale, ils se servent de leurs manteaux pour faire un trône au nouveau roi, sonnent de la trompette et crient : « Jéhu est roi ! » IV Reg., IX, 13. Les démonstrations sont plus éclatantes pour la proclamation de Joas. Celle-ci a lieu dans e Temple, au milieu des prêtres, des grands officiers et d'un grand concours de peuple qui témoigne de sa joie. On crie : « Vive le roi ! » et l'on fait retentir les trompettes. IV Reg., XI, 9-14; II Par., XXIII, 11-13.

IV. Prérogatives royales. — 1° *Insignes de la royauté.* — Les rois portaient un riche costume qui les distinguait de leurs sujets. III Reg., XXII, 10. Saül avait au bras un bracelet. II Reg., I, 10. Au temps des Machabées, les vêtements de pourpre furent le signe de la souveraineté. I Mach., X, 20, 62; XI, 58; XIV, 43. Un diadème ceignait la tête du roi, II Reg., I, 10; IV Reg., XI, 12, et se portait même à la guerre. A ce diadème s'ajoutait une couronne d'or et de pierres précieuses. II Reg., XII, 30; Cant., III, 11; Ezech., XXI, 31; I Mach., X, 20. Voir Couronne, t. II, col. 1083. Ézéchiel, XIX, 11, parle d'un sceptre de bois. Le roi de Perse avait un sceptre d'or. Esth., V, 2; VIII, 4. Le roi Saül tenait une lance au lieu de sceptre. I Reg., XIII, 22; XVIII, 10; XXII, 6. Voir Sceptre. Les rois possédaient un trône plus ou moins riche. Celui de Salomon était d'ivoire et d'or. III Reg., X, 18-20; II Par., IX, 17. Achab et Josaphat avaient le leur. III Reg., XXII, 10. Le roi de Perse possédait aussi le sien. Esth., V, 1. Voir Trône. L'usage des chars fut introduit en Israël par les rois. C'était une prérogative royale d'en posséder. III Reg., I, 5; IV Reg., IX, 21; X, 15. Voir Char, t. II, col. 567.

2° *Garde du corps.* — Saül commence le premier à attacher à son service tout homme « fort et vaillant » qu'il rencontre. I Reg., XIV, 52; XXII, 27. David, même avant sa royauté, s'entoure d'hommes qui partagent sa vie d'aventures. Il en a autour de lui jusqu'à six cents. I Reg., XXV, 13, XXX, 1-4. Devenu roi, il prend comme garde du corps les Céréthiens et les Phéléthiens. II Reg., VIII, 18; XV, 18, etc. Voir Céréthiens, t. II, col. 442. Il s'entoure aussi probablement de Géthéens. II Reg., XV, 18-22. Voir Armée chez les Hébreux, t. I, col. 973. Ces gardes se tiennent auprès de Salomon au jour de son sacre. III Reg., I, 38. Roboam a des gardes qui prennent le nom de « coureurs ». III Reg., XIV, 28; II Par., XII, 11. Il en est de même de Jéhu. IV Reg., X, 25. Athalie a aussi une maison de coureurs. IV Reg., XI, 6. Voir Coureur, t. II, col. 1080. La garde du corps était trop utile pour qu'aucun roi s'en passât. Cette garde

veillait sur la personne du roi, quand il résidait dans sa demeure, voir Palais, t. iv, col. 1967, et quand il allait au dehors. II Reg., xv, 14.

3° *Harem*. — La loi recommandait au roi de n'avoir pas un grand nombre de femmes. Deut., xvii, 17. Mais, chez les princes asiatiques, l'importance du harem était une marque de puissance et de richesse. Les rois israélites suivent en cela l'usage de leur temps. Salomon dépasse toutes les bornes et, sous ce rapport, se met au niveau des plus grands monarques asiatiques. Voir Polygamie, col. 511. Le harem faisait partie du domaine royal. Le successeur d'un roi en prenait possession comme des autres biens laissés par son prédécesseur. II Reg., xii, 8, 11. Cf. Hérodote, iii, 68. Un prétendant au trône croyait établir son droit en prenant publiquement possession du harem de celui qu'il voulait remplacer. Ainsi fit Absalom pour le harem de son père. II Reg., xvi, 22. Adonias, qui avait brigué la royauté au détriment de Salomon, osa demander ensuite qu'on lui accordât pour épouse Abisag, la Sunamite, qui avait fait partie du harem de David. Salomon estima que cette demande équivalait presque à celle de la royauté, et il fit mourir Adonias. III Reg., ii, 13-25.

4° *Honneurs royaux*. — On témoignait au roi le plus grand respect. David s'incline à terre et se prosterne devant Saül. I Reg., xxiv, 9. Devant David, Abigaïl descend de son âne et se prosterne à terre. I Reg., xxv, 23. Miphiboseth et Séméï font de même. II Reg., ix, 6; xix, 18. Cf. II Reg., xiv, 4. Salomon lui-même traite sa mère avec le plus grand honneur, se prosterne devant elle, et la fait asseoir sur un trône, bien qu'il doive aussitôt opposer un refus à sa requête. III Reg., ii, 19. En certaines circonstances heureuses, on fait cortège au roi, on l'acclame et on joue des instruments. I Reg., xviii, 6; IV Reg., ix, 13. Maudire le roi était un crime digne de mort. III Reg., xxi, 10. Le prince qui se conduisait mal était éloigné de la cour. II Reg., xiv, 24, 28. Le respect qu'on leur témoignait n'empêchait pas les rois de se montrer simples et familiers avec leur peuple, II Reg., xix, 8; III Reg., xx, 39; Jer., xxxviii, 7, et d'avoir un abord facile. II Reg., xiv, 4; xviii, 4; III Reg., iii, 16; IV Reg., vi, 26-30; viii, 3, etc. Sous ce rapport, les rois israélites ne ressemblaient guère aux autres monarques orientaux, qui s'enfermaient dans leur majesté et n'étaient abordables que pour de rares privilégiés. Cf. Esth., i, 14; iv, 11; v, 1, 2. Les rois s'honoraient mutuellement en entretenant des rapports d'amitié et en s'envoyant des présents d'un pays à l'autre. II Reg., x, 2; III Reg., x, 2; IV Reg., xx, 12, etc. — Après leur mort, les rois recevaient les honneurs de la sépulture royale, dans la cité de David, pour les rois de Juda, III Reg., ii, 10; xi, 43; xiv, 31, etc., et à Samarie pour les rois d'Israël. III Reg., xvi, 28; xxii, 37; IV Reg., x, 15; xiv, 16, etc. L'honneur de la sépulture paternelle fut cependant refusé à l'impie Achaz. II Par., xxviii, 27. Ozias, à cause de sa lèpre, fut inhumé dans le champ qui entourait la sépulture royale. II Par., xxvi, 23.

V. Pouvoirs royaux. — 1° *La théocratie*. — 1. Les grands monarques orientaux prétendaient toujours être les représentants directs des dieux. Sous le couvert de cette fiction, ils exerçaient l'autocratie la plus absolue. Chez les Hébreux, le roi était aussi le mandataire de Dieu; mais Jéhovah ne s'était pas réservé un pouvoir fictif. Le roi devait compter avec les volontés formelles de ce puissant suzerain. Jéhovah choisit Saül « pour chef sur son héritage. » I Reg., x, 1. C'est lui qui met le roi en possession de son autorité et de tous ses biens. II Reg., xii, 7, 8. Il est un père pour le roi, et le roi est pour lui un fils. II Reg., vii, 14. Mais le roi doit se souvenir qu'il y a un maître au-dessus de lui, et que sa propre autorité est bornée et soumise à celle de Jéhovah. La loi lui prescrit d'obéir aux ordonnances divines et de ne pas s'élever au-dessus de ses frères. Deut., xvii, 19, 20. Le code de la royauté, quel qu'il ait été, I Reg., x, 25, définissait certainement les pouvoirs du roi, en regard des prescriptions de la volonté divine. Ce code est vraisemblablement le « témoignage » que Joïada remit à Joas le jour de son sacre. IV Reg., xi, 12; II Par., xxiii, 11. D'après *Sota*, vi, 8, le second jour de la fête des Tabernacles, le roi, assis sur un siège de bois disposé dans le parvis des femmes, lisait au peuple divers passages du Deutéronome, i, 1-vi, 4; xi, 13; xiv, 22; xxvi, 22; xvii, 14; xxvii, xxviii. — 2. Plus encore que les ordonnances, les faits montrèrent ce que Dieu attendait du roi qu'il avait choisi. Saül fut rejeté pour avoir contrevenu deux fois aux prescriptions divines, la première fois en prenant une initiative qui n'appartenait pas au prince, I Reg., xiii, 9, la seconde fois, en épargnant des ennemis que Jéhovah avait condamnés. I Reg., xv, 26. Saül n'était pas pour Jéhovah « l'homme selon son cœur, » et il ne pouvait rester « le chef de son peuple. » I Reg., xiii, 14. David eut soin de se regarder comme le serviteur de Jéhovah, II Reg., vii, 19, 25-28, et d'agir en conséquence. Dieu intervint visiblement, quand il se conduisit mal, pour le châtier. Dieu parle à Salomon pour lui recommander la fidélité à tous ses commandements; à cette condition, dit-il, « je n'abandonnerai pas mon peuple d'Israël. » III Reg., vi, 13. Il renouvelle ses recommandations et ses promesses après la dédicace du Temple, et parle à Salomon en maître qui entend toujours régir son peuple. III Reg., ix, 6-9. Quand le roi en vient à prendre l'exact contre-pied des prescriptions du Deutéronome, Jéhovah partage lui-même son royaume et donne dix tribus à Jéroboam, auquel il promet même une maison stable comme celle de David, s'il lui demeure fidèle. III Reg., xi, 31-39. Par la suite, Dieu intervient en Juda et en Israël, pour mener les événements qui les intéressent et finalement les faire partir l'un après l'autre en exil. Il domine les rois de son peuple, non pas seulement par son action providentielle, comme il fait pour tous les autres rois du monde, mais par l'exercice direct et manifeste de son autorité souveraine. En somme, le roi n'est que son pouvoir exécutif. Jéhovah a dit à David : « Tu paîtras mon peuple d'Israël. » II Reg., v, 2; I Par., xi, 2. Le roi est le berger de son peuple; il n'en est pas plus le maître que le berger n'est le maître de son troupeau. Comme le berger, il veille, conduit, défend pour le compte de Jéhovah auquel appartient le peuple élu. Le roi israélite ne peut faire sa volonté qu'autant que sa volonté se conforme aux prescriptions générales de la loi divine et aux prescriptions particulières de son suzerain, le Dieu d'Israël. — 2. Pour exercer effectivement son pouvoir théocratique et signifier ses volontés particulières au cours des événements, Dieu créa chez son peuple un organisme spécial, le prophétisme. Entre autres fonctions le prophète recevait la mission de transmettre aux rois les indications qui lui venaient directement de Jéhovah. Voir Prophète, col. 721. Il était ainsi auprès du roi comme le résident dans nos pays de protectorat. Le prince n'agissait librement que dans des limites déterminées et le prophète intervenait pour prévenir ou corriger les infractions à la volonté du Maître souverain et intimer ses ordres. Ce rôle est rempli par Samuel auprès de Saül et de David. Nathan reprend David, II Reg., xii, 7-12, et pourvoit au sacre de Salomon. III Reg., i, 11-40. Ahias annonce à Jéroboam la division du royaume et la part que Dieu lui attribue dans la nouvelle organisation. III Reg., xi, 30-39. Séméï défend à Roboam d'entrer en lutte contre les tribus schismatiques. III Reg., xii, 23-24. Un autre prophète signifie à Jéroboam le sort qui est réservé à son institution sacrilège. III Reg., xiii, 1-3. De nouveau, le prophète Ahias fait connaître à Jéroboam prévaricateur les malheurs qui fondront sur sa maison. III Reg., xiv, 7-16. Il ne lui reproche que

son abandon de Jéhovah et son culte « d'autres dieux et d'images de fonte. » Bien loin de lui faire un grief du schisme, il rappelle que Dieu même lui a donné le royaume arraché à la famille de David. Il faut conclure de là que la division du royaume en deux eût été conforme au plan divin, si le royaume d'Israël fût demeuré fidèle à Jéhovah. Élie et Élisée sont envoyés au royaume d'Israël, que Jéhovah ne cesse pas de traiter comme une partie de son domaine, et ils emploient tous les moyens, fléaux et miracles, pour faire prévaloir la volonté divine dans la politique des rois. Amos et Osée continuent ensuite leur œuvre. Isaïe commence la sienne en Juda, au milieu du VIIIe siècle. Michée est suscité à la même époque. Sous le roi Josias, une prophétesse, Holda, indique, de la part de Dieu, les conséquences qu'impose la découverte du livre de la Loi. IV Reg., XXII, 15-20. Au siècle suivant, Jérémie annonce aux derniers rois de Juda les arrêts divins et s'efforce, mais en vain, de les détourner d'une politique qui les conduit à la catastrophe. Il est donc vrai de dire que les prophètes exercent une mission continuelle auprès des rois, pour maintenir en face d'eux les droits de la volonté de Dieu, redresser les abus, diriger la politique dans ses grandes lignes, surtout aux époques de crise, en un mot servir de contrepoids à un pouvoir royal qui ne fut que trop porté à secouer le joug de Jéhovah. Quelques prêtres seulement, comme Sadoc et Joïada, eurent à exercer une influence sur les rois. Mais le rôle du sacerdoce était surtout rituel ; le prophétisme constituait l'organisme voulu par Dieu pour maintenir effectivement les droits de la théocratie. Si les prophètes apparaissent assez souvent comme des messagers de malheurs, c'est qu'en Juda comme en Israël les prescriptions divines furent presque toujours transgressées.

2° *L'administration* — 1. Les rois avaient à gouverner leur royaume et à y établir cet ordre, favorable aux intérêts généraux et particuliers, qui ne pouvait être obtenu à l'époque où « chacun faisait ce qui lui semblait bon. » Jud., XXI, 24. Le roi Saül, presque continuellement occupé par ses guerres, puis saisi d'un esprit mauvais, n'eut pas le loisir de s'occuper de l'organisation du pays. Cette organisation ne faisait pourtant pas défaut totalement ; car la Loi avait prévu l'essentiel et elle était obéie. Voir ANCIENS, t. I, col. 554. Lorsque David eut achevé la conquête de tout le pays, il se donna une capitale, Jérusalem, admirablement choisie, par sa situation, pour être d'une défense relativement facile. Il tint à ce que la capitale civile fût en même temps la capitale religieuse. Il y transporta l'Arche et prépara la construction du Temple unique où devait se célébrer magnifiquement le culte de Jéhovah. Il s'occupa d'organiser ce culte, I Par., XVI, 1-42 ; XXIII-XXVI, puis mit des fonctionnaires à la tête des différents services civils du royaume. Il y avait des conseillers, des confidents plus intimes appelés « amis du roi », des intendants et des préposés à toutes les parties du domaine royal. I Par., XXVII, 25-34. Salomon développa cette organisation. Il institua les charges nécessaires au service du nouveau Temple, bâtit des villes, des magasins, des places fortes dans tout le pays, étendit le commerce, créa une flotte, réduisit à un esclavage laborieux les anciens Chananéens qui survivaient en Palestine et leur préposa des inspecteurs. II Par., VIII, 3-10. Ces mesures devaient rendre le royaume puissant et prospère. Des causes d'ordre moral en paralysèrent bientôt l'effet. Sous Roboam, le pays se divisa en deux, au grand détriment de Juda et d'Israël. Les rois d'Israël cherchèrent à organiser leur royaume en se rapprochant de leurs voisins de Syrie et en affectant une hostilité presque constante contre leurs frères de Juda. Ainsi Achab laisse établir à Samarie des bazars syriens et lui-même établit des bazars israélites à Damas. III Reg., XX, 34. Cependant Ochozias tente avec Josaphat, en vue d'une expédition maritime, une alliance qui ne réussit pas. III Reg., XXII, 50. En Juda, l'administration salomonienne se maintient, bien que restreinte. Plusieurs rois apportent une certaine activité dans leur gouvernement. Ils combattent de leur mieux, mais pas toujours avec succès, l'invasion de l'idolâtrie qui, ils le sentent bien, doit amener la ruine de la nation. III Reg., XV, 11-15 ; XXII, 43-45 ; IV Reg., XII, 1-3 ; XVIII, 3-4, etc. Joas travaille à assurer le bon emploi des revenus du Temple. IV Reg., XII, 4-16. Ozias multiplie les constructions défensives et les travaux agricoles. II Par., XXVI, 9, 10. Ézéchias renouvelle les rouages vieillis de l'ancienne administration, prend des mesures énergiques contre l'idolâtrie et cherche même à ramener au culte de Jéhovah les habitants laissés dans le royaume du nord. II Par., XXIX, 3-XXXI, 21. Josias fait aussi quelques efforts pour remettre les choses en bon état. II Par., XXXV, 10-25. Mais bientôt après lui survient la ruine. David et Salomon sont donc les deux grands initiateurs d'une administration rationnelle et puissante qui, immédiatement après eux, s'achemine déjà à la décadence.

3° *Le pouvoir militaire.* — Sur l'organisation des armées israélites, voir ARMÉE CHEZ LES HÉBREUX, t. I, col. 971. Le roi était naturellement le chef de l'armée. Quand les israélites réclament un roi, c'est surtout pour qu'il marche à leur tête et mène leurs guerres. I Reg., VIII, 20. Voir GUERRE, t. III, col. 361. Parfois, le roi commande en chef directement ; ainsi font Saül, David, Achab, III Reg., XX, 14-15, Josaphat, III Reg., XXII, 29-36, etc. Le plus souvent, il confie la direction de la guerre à un ou plusieurs chefs. Le roi peut et doit entreprendre une guerre défensive. Il le fait de sa propre initiative. I Reg., XI, 7 ; II Reg., VIII, 1-14, etc Mais, quand la guerre est agressive ou que son issue est douteuse, le roi consulte Jéhovah avant de l'entreprendre, I Reg., XIV, 37 ; XXVIII, 6 ; II Reg., V, 19, 23 ; ou bien il reçoit, par l'intermédiaire d'un prophète, l'ordre soit d'aller en avant, I Reg., XV, 3, 16 ; III Reg., XX, 28 ; IV Reg,, III, 18, 19, etc., soit de ne pas engager la guerre. III Reg., XII, 24 ; XXII, 15-28. Parfois, le roi demande au préalable l'avis des anciens. III Reg., XXI, 7. Mais, avec le temps, les rois prennent l'habitude de se passer de tout conseil. Des guerres assez nombreuses sont entreprises sans qu'aucune consultation n'ait précédé. Les rois s'associent les uns avec les autres pour faire la guerre. Asa fait alliance avec le roi de Syrie, à prix d'argent, III Reg., XV, 18-22 ; Josaphat avec Achab, III Reg., XXII, 4, et avec Ochozias, II Par., XX, 35-37 ; Ochozias de Juda avec Joram d'Israël, IV Reg., VIII, 28 ; Achaz avec Théglathphalasar, à prix d'argent, IV Reg., XVI, 7-9. Dieu intervient quelquefois pour régler le sort des vaincus, I Reg., XV, 3-33 ; IV Reg., VI, 20-23 ; d'autres fois, le roi dispose d'eux à son gré. IV Reg., VI, 31-34 ; IX, 24, 27 ; XIV, 13, 14, etc.

4° *Le pouvoir judiciaire.* — Le roi était le juge suprême auquel on s'adressait en dernier ressort ou même en première instance. II Reg., XV, 2-6. Voir JUGE, t. III, col. 1835. De là cette prière de Salomon : « Accordez à votre serviteur un cœur attentif pour juger votre peuple, pour discerner le bien et le mal. Car qui pourrait juger votre peuple, ce peuple si nombreux ? » III Reg., III, 9. Sans doute, « juger » signifie principalement ici « gouverner » ; mais l'administration de la justice suprême était un des devoirs du gouvernement. Le pouvoir du roi était sans appel. Il avait le droit de faire grâce à ceux que la loi condamnait. II Reg., XIV, 11. Il pouvait aussi condamner à mort, sans autre information judiciaire, ceux qu'il jugeait coupables. II Reg., I, 15 ; IV, 12 ; XII, 5 ; III Reg., II, 25, 29, 46.

5° *Les abus de pouvoir.* — Les tentatives de despotisme royal trouvaient un obstacle dans l'intervention du peuple, représenté par les anciens, II Reg., V, 3 ; III Reg., XII, 3, 4 ; IV Reg., XI, 17, etc., et dans celle

des prophètes. Beaucoup de rois néanmoins, et même des meilleurs, abusèrent de leur autorité. La conduite de David à l'égard d'Urie en est un exemple lamentable. II Reg., XI, 2-27. Salomon abusa de ses droits en aggravant les impôts et les corvées, pour satisfaire à ses goûts exagérés de constructions et de faste. Roboam ne voulut rien rabattre de la rigueur du gouvernement paternel et il fut cause du schisme. III Reg., XII, 3-19. Achab laissa condamner juridiquement l'innocent Naboth, afin de s'emparer de sa vigne. III Reg., XXI, 8-14. Athalie s'attribua par le crime une royauté à laquelle elle n'avait aucun droit. IV Reg., XI, 1-3. Joas se saisit de tout l'or du Temple pour éloigner Hazaël. IV Reg., XII, 18. Ozias, comme Saül, voulut s'ingérer dans l'exercice du ministère sacerdotal. I Reg., XIII, 9; II Par., XXVI, 16-19. Les rois d'Israël et la majeure partie des rois de Juda, à l'exemple de Salomon, tolérèrent, favorisèrent ou pratiquèrent eux-mêmes l'idolâtrie, ce qui les constituait en opposition formelle avec le statut théocratique. Ils s'entouraient de prophètes courtisans, qui approuvaient leurs desseins et secondaient leur politique toute humaine. III Reg., XXII, 12-23; Jer., XXIII, 1-32; XXVII; XXVIII, etc. Plusieurs s'emportèrent contre les vrais prophètes du Seigneur et les maltraitèrent. Telle fut la conduite d'Achab à l'égard de Michée, II Par., XVIII, 26, et d'Élie, III Reg., XVIII, 7-17; XIX, 2; celle de Joakim, qui brûla les prophéties de Jérémie, Jer., XXXVI, 23, etc. L'institution de la royauté israélite paraît avoir été nécessaire pour assurer la cohésion de la nation et la mettre en état de se défendre contre des agresseurs puissants. Mais les rois d'Israël et de Juda eurent le tort de vouloir donner à leur royauté le caractère et l'indépendance des royautés environnantes. L'exemple de Salomon fut fatal à cet égard. Il entraîna comme conséquences la méconnaissance des conditions de la théocratie et la ruine du royaume lui-même. La protection de Jéhovah devait seule préserver l'existence de ce petit royaume situé au milieu d'empires puissants et hostiles. Cette protection finit par faire défaut, quand les rois et le peuple oublièrent Jéhovah pour mettre leur confiance dans les appuis humains et dans les idoles. C'est à cette prévarication persistante que les auteurs sacrés attribuent la ruine du royaume d'Israël, IV Reg., XVII, 7-23, et celle du royaume de Juda. IV Reg., XXIV, 2-3.

VI. Revenu royal. — Il fallait aux rois des ressources considérables pour faire face aux dépenses qui s'imposaient à eux. Sans doute, ils n'avaient pas un budget d'État destiné à subvenir aux dépenses d'intérêt général. Mais l'entretien de leur cour était coûteux. Les ressources leur venaient de différents côtés.

1° *Les dons.* — Il a toujours été d'usage en Orient que les sujets fissent des présents à leurs princes. Ces dons, volontaires en apparence, n'en sont pas moins de véritables impôts au paiement desquels nul ne peut se dérober. Sitôt que Saül fut proclamé roi, on lui apporta des présents, et le nouveau prince fut assez habile pour ne pas prendre garde à ceux qui les lui refusaient. Son pouvoir était encore trop peu solide pour se permettre des exigences ou des rigueurs. I Reg., X, 27. Isaï envoya des présents à Saül par son fils David. I Reg., XVI, 20. On en offrit à David, quand il s'exila de Jérusalem. II Reg., XVII, 28, 29. La coutume devint une institution régulière sous Salomon, auquel chacun offrait annuellement argent, or, vêtements, armes, parfums, chevaux et mulets. III Reg., IV, 21; X, 25. Nul doute que ses successeurs n'aient maintenu avec soin cette tradition. Ces présents venaient quelquefois aux rois de la part des princes étrangers. II Reg., VIII, 10-12; III Reg., X, 10; IV Reg., III, 4.

2° *Le butin.* — Les guerres heureuses se terminaient toujours par le partage des dépouilles de l'ennemi. Voir Butin, t. I, col. 1976. Le roi en eut naturellement sa bonne part. I Reg., XXX, 20. Après la prise de Rabbath, David enleva une couronne d'or du poids d'un talent avec un très grand butin. II Reg., XII, 30. Il faut avouer néanmoins que, par la suite, cette source de revenus ne fut pas très considérable. Les rois eurent plus à payer aux étrangers qu'à recevoir d'eux.

3° *Les propriétés foncières.* — Samuel avait prévu que les rois deviendraient de grands propriétaires, aux dépens de leurs sujets. I Reg., VIII, 14. Déjà David a des champs et des ouvriers qui les cultivent, des vignes, des plantations d'oliviers et de sycomores, de riches prairies où paissent de nombreux troupeaux. I Par., XXVII, 25-31. Plus tard, Ozias possédait aussi de grands troupeaux, dans la plaine et sur la montagne; des laboureurs et des vignerons cultivaient ses terres. II Par., XXVI, 10. Dans sa description de la Palestine idéale, Ézéchiel, XLV, 7-12, attribue au prince un domaine territorial, qui est son unique source de revenus. Le prophète fait ces remarques significatives : « Ce sera son domaine, sa possession en Israël; et mes princes n'opprimeront plus mon peuple, ils laisseront le pays à la maison d'Israël... C'en est assez, princes d'Israël! plus de violences ni de rapines! » Le prophète ajoute plus loin, en faisant une allusion visible au cas de Naboth : « Le prince ne prendra l'héritage de personne en l'expulsant de sa propriété; c'est de son propre domaine qu'il donnera un héritage à ses fils. » Ezech., XLVI, 18. Ces remarques indiquent assez de quelle manière s'accrut le domaine royal, surtout sous les princes impies et peu scrupuleux. Les propriétés, une fois acquises, ne sortaient plus de ce domaine, parce que le propriétaire était en mesure de les défendre.

4° *Les impôts.* — Voir Impôts, t. III, col. 852, Cf. I Reg., VIII, 15; XVII, 25. Le produit des impôts ordinaires restait à la seule disposition du roi pour les dépenses de sa cour, ses constructions, etc. Ces impôts se payaient le plus souvent en nature. Am., V, 11; VII, 1. Salomon avait organisé tout un service pour que, chaque mois, un des douze districts palestiniens fournît le nécessaire à l'entretien du roi et de sa maison. III Reg., IV, 7-19. Les provisions de chaque jour étaient considérables. III Reg., IV, 22, 23.

5° *Le commerce.* — Salomon ne dédaigna pas de chercher dans le trafic une nouvelle source de revenus. III Reg., X, 14, 15, 28, 29. Ses entreprises maritimes tendaient au même but. III Reg., X, 22. Mais ses dépenses étaient telles que, vingt ans après la construction du Temple et du palais, il n'était pas capable de payer à Hiram ses fournitures de matériaux et ses avances. Il fut obligé de lui donner vingt villes en Galilée, ce dont le roi de Tyr se montra peu satisfait. III Reg., IX, 10-14. Josaphat tenta de renouveler les entreprises maritimes de Salomon, mais sans succès. III Reg., XXII, 49. La division du royaume en deux parties hostiles ne dut pas être favorable aux tentatives commerciales des autres rois.

6° *Les corvées.* — Les rois faisaient travailler pour leur compte les peuples vaincus. II Reg., XII, 31; III Reg., IX, 20-22. Voir Corvée, t. II, col. 1032. Sans les traiter absolument comme esclaves, Salomon pressura fortement ses sujets pour l'exécution de ses grands travaux, III Reg., V, 13, comme le montre le mécontentement général à l'avènement de Roboam. III Reg., XII, 4, 14. — Les rois ne disposaient jamais de ressources trop grandes pour satisfaire à leurs besoins ou à leurs caprices. Il leur fallait tout d'abord subvenir à leur entretien et à celui de leur cour, puis faire digne figure à côté des autres rois orientaux, dont le luxe était sans mesure, IV Reg., XX, 13, établir les nombreux fils que leur donnait la polygamie, II Par., XI, 23, avoir des appartements d'hiver et d'été, Jer., XXXVI, 22; Am., III, 15, des palais et des jardins magnifiques, des ustensiles d'or, des chars, des chevaux et tout ce qui constituait

le confort asiatique. III Reg., x, 21, 26, Ce qui aggravait la charge pour le peuple, c'est que les intermédiaires dont le roi était obligé de se servir pour faire rentrer ses revenus résistaient rarement au désir de s'enrichir eux-mêmes, comme ce Sobna qui se préparait un magnifique sépulcre. Is., XXII, 15-17. Ils se croyaient le droit, ainsi qu'il est habituel en Orient, de majorer le taux des redevances, soit pour se couvrir eux-mêmes quand l'impôt ne rendait pas, soit pour s'assurer un bénéfice sérieux. Cf. Jahn, *Archæologia biblica,* dans le *Script. Sacr. cursus complet.* de Migne, Paris, 1857, t. II, col, 958-968.

VII. Fonctionnaires royaux. — 1° Au temps de David, les fonctionnaires sont les suivants : — 1. *'al 'oṣrôṭ ham-mélék,* « le préposé aux trésors du roi », surintendant résidant à la cour; — 2. le préposé aux trésors dans les champs, les villes, les villages et les tours, probablement chargé de centraliser les redevances qui proviennent des diverses localités et des tours élevées pour protéger les cultures; — 3. le préposé à la culture des champs; — 4. le préposé à la culture des vignes; — 5. le préposé aux provisions de vin dans les vignes, c'est-à-dire probablement aux vendanges; — 6. le préposé aux plantations d'oliviers et de sycomores dans la Séphéla; — 7. le préposé à la récolte de l'huile; — 8. le préposé anx bœufs de Saron; — 9. le préposé aux bœufs des vallées; — 10. le préposé aux chameaux; — 11. le préposé aux ânes; — 12. le préposé aux brebis. Ces douze premiers fonctionnaires sont des *śârîm,* προστάται, *principes,* chargés des intérêts financiers du roi. Viennent ensuite ceux qui prennent part au gouvernement proprement dit: — 13. *sôferîm,* σύμβουλοι, *consiliarii,* les conseillers; — 14. *rê'a ham-mélék,* φίλος τοῦ βασιλέως, *amicus regis,* titre qui paraît être celui d'une fonction officielle, celle de confident ou de conseiller intime; — 15. *śar ṣâbâ',* ἀρχιστράτηγος, *princeps exercitus,* le chef de l'armée. II Par., XXVII, 25-34. Cette dernière fonction était des plus importantes; mais il y a lieu de penser que celles de grand-bouvier, grand-chamelier, grand-ânier, etc., ne l'étaient guère moins, comme celle de connétable chez les anciens rois de France. Enfin, il est encore question sous David d'un archiviste, d'un secrétaire, d'un chef des gardes du corps et des fils du roi, qui ont le titre de *kohănîm* ou ministres. C'est le sens primitif d'un mot qui a été réservé ensuite pour désigner les prêtres. II Reg., VIII, 16-18; I Par., XVIII, 17.

2° Sous Salomon, le développement des services royaux entraîna l'institution de nouvelles charges. Voici celles qui sont énumérées, en dehors des fonctions sacerdotales : 1. *soferîm,* γραμματεῖς, *scribæ,* les scribes ou secrétaires; — 2. *ham-mazkir,* ἀναμιμνήσκων, *a commentariis,* l'archiviste ou historiographe; — 3. *'al has-ṣebâ',* ἐπὶ τῆς δυνάμεως, *super exercitum,* le chef de l'armée; — 4. *'al han-niṣṣâbîm,* ἐπι τῶν καθεσταμένων, *super eos qui assistebant regi,* le chef des intendants ou préposés aux redevances; — 5. l'ami du roi ou conseiller intime; — 6. *'al hab-bâiṭ,* οἰκονόμος, *præpositus domus,* l'intendant du palais; — 7. *'al ham-mas,* ἐπὶ τῶν φόρων, *super tributa,* le surintendant des tributs. Au-dessous de ces fonctionnaires, probablement sous les ordres du *niṣṣâb* en chef, étaient placés douze *niṣṣâbîm* préposes à douze districts palestiniens dont chacun devait fournir les provisions nécessaires à la cour pendant un mois à tour de rôle. III Reg., IV, 2-7. Ces intendants locaux remplaçaient vraisemblablement les préposés chargés par David de s'occuper des champs, des vignes, du bétail, etc. L'organisation de Salomon était plus pratique, parce que chaque intendant n'avait à régir qu'un territoire restreint.

3° Ces différentes charges subirent des modifications après la division du royaume, et l'on ne peut savoir dans quelles conditions elles furent exercées aux différentes époques. Cependant, après Salomon, il est encore fait mention de secrétaires royaux, IV Reg., XII, 10; XIX, 2; XXII, 8; Jer., XXXVI, 12; d'historiographes, IV Reg., XVIII, 18; Is., XXXVI, 3, 22; d'intendants du palais, III Reg., XVIII, 3; Is., XXXVI, 3; de conseillers, Is., III, 3; de gouverneurs des provinces, *śârê ham-medînôṭ,* III Reg., XX, 14, etc. La charge de « gardien du vestiaire », IV Reg., X, 22, n'était pas une charge royale. Il ne s'agit, dans ce passage, que du vestiaire du temple de Baal. Les rois de Juda et d'Israël s'entouraient d'ailleurs des mêmes sortes de fonctionnaires que les autres souverains. On retrouve les mêmes titres partout. A l'époque évangélique, saint Luc mentionne un intendant d'Hérode, ἐπιτρόπος, *procurator,* Luc., VIII, 3, un trésorier, ἐπὶ τῆς γάζης, *super gazas,* de la reine Candace, Act., VIII, 27, et un chambellan, ἐπί τοῦ κοιτῶνος, *super cubiculum,* du roi Hérode. Act., XII, 20. Voir Ami, t. I, col. 480; Archiviste, col. 936; Conseiller, t. II, col. 922; Historiographe, t. III, col. 722 ; Palais, t. IV, col. 1973 ; Scribe, Secrétaire.

VIII. Remarques bibliques au sujet des rois. — Outre les faits historiques, les auteurs sacrés notent quelques traits qui renseignent sur l'idée qu'on se faisait des rois. — 1° *Leur dépendance de Dieu.* — Cette dépendance est naturellement plus accusée dans une théocratie. C'est par Dieu que les rois règnent. Prov., VIII, 15. Il incline leur cœur où il veut. Prov., XXI, 1. Il délie leur baudrier et les ceint d'une corde, Job, XII, 18, c'est-à-dire les abaisse à son gré. Au roi méchant, il dit : Vaurien ! Job, XXXIV, 18. Les rois doivent donc devenir sages et servir Jéhovah avec crainte. Ps. II, 10-11. — 2° *Leur pouvoir.* — Les rois dominent leurs sujets. Luc., XXII, 25. Le roi armé pour le combat est redoutable. Job, XV, 24. La colère du roi est une messagère de mort, Prov., XVI, 14; elle est comme le rugissement du lion, mais la sérénité de son visage donne la vie et sa faveur est comme la rosée sur l'herbe. Prov., XVI, 15; XIX, 12; XX, 2; Is., XXXIII, 17. Le roi juste dissipe tout mal par son regard et le roi sage disperse les méchants. Prov., XX, 8, 26. — 3° *Leurs devoirs.* — Le roi doit se réjouir de la protection de Dieu et avoir confiance en lui. Ps. XXI (XX), 2, 8. Car ce n'est pas le nombre des soldats qui lui assure la victoire. Ps. XXXIII (XXXII), 16. Il doit recevoir de Dieu le jugement et la justice. Ps. LXXII (LXXI), 2. Il ne faut pas qu'il viole la justice, parce que ses paroles sont des oracles, Prov., XVI, 10, c'est-à-dire des arrêts dont on ne peut appeler. S'il veut assurer la prospérité et la durée de son règne, qu'il ait de la bonté et de la fidélité, Prov., XX, 28; qu'il pratique la justice, Prov., XXIX, 4; qu'il juge fidèlement les pauvres, Prov., XXIX, 14; qu'il aime la sagesse, Sap., VI, 20, 25; qu'il examine toutes choses, Prov., XXV, 2; qu'il ne subisse pas l'influence des méchants, Prov., XXV, 5; qu'il se garde des femmes, Prov., XXXI, 3, du vin, Prov., XXXI, 4, et de l'or. Eccli., VIII, 3. C'est une abomination pour le roi de faire le mal, Prov., XVI, 12, car Dieu brise les rois au jour de sa colère. Ps. CX (CIX), 5. — 4° *Leur administration.* — Le peuple nombreux est la gloire du roi. Prov., XIV, 28. Heureux le peuple dont le roi est de noble race, Eccle., X, 17, car il aura des qualités qui l'aideront à bien gouverner; mais malheur au pays dont le roi est un enfant, Eccle., X, 16, car il sera mal conduit. Mieux vaut un jeune homme pauvre et sage qu'un roi vieux et insensé. Eccle., IV, 13. Un roi ignorant perd son peuple. Eccli., X, 3. Le roi doit s'entourer de dignes conseillers. Sa faveur va au serviteur intelligent. Prov., XIV, 35. Il aime celui qui parle avec justice et droiture. Prov., XVI, 13. L'homme habile a sa place auprès de lui. Prov., XXII, 29. Celui qui a le cœur pur et la grâce sur les lèvres est désigné pour être l' « ami du roi ». Prov., XXII, 11. Le cœur du roi est impénétrable, Prov., XXV, 3, il ne révèle pas ses secrets à tous. Le roi qui donne ses soins à l'agriculture travaille pour l'avantage du

pays, Eccle., v, 8, et pour le sien, puisque beaucoup de ses ressources lui viennent de là. Avant d'engager une guerre, il commence par se rendre compte de l'état de ses forces. Luc., xiv, 31. Les rois célèbrent solennellement les noces de leurs fils, Matth., xxii, 2, mais ils n'exigent pas d'eux le cens ni le tribut. Matth., xvii, 24. Le luxe règne à la cour des rois. Matth., xi, 8; Luc., vii, 25. C'est le propre d'un roi débauché et cruel, comme Hérode Antipas, de promettre la moitié de son royaume à une danseuse et de lui accorder la tête d'un prophète comme Jean-Baptiste. Marc., vi, 22-27. — 5° *Devoirs envers le roi.* — Il faut craindre, c'est-à-dire révérer Dieu et le roi. Prov., xxiv, 21; I Pet., ii, 17. Les Apôtres veulent qu'on lui soit soumis, I Pet., ii, 13, cf. Eccle., viii, 2, et qu'on prie pour lui. I Tim., ii, 2. On doit tenir caché le secret du roi, Tob., xii, 7, ne pas prendre des airs superbes devant lui, Prov., xxv, 6, ne pas chercher à paraître sage à ses yeux, ni lui demander un siège d'honneur. Eccli., vii, 4, 5. Il faut éviter de le maudire, même en pensée, car tout finit par se savoir. Eccle., x, 20.

IX. Liste des rois des Hébreux.

ROIS DE TOUTE LA NATION

Saül 1095 (avant J.-C.).
David 1055.
Salomon 1015.

ROIS DE JUDA		ROIS D'ISRAEL	
Roboam	975	Jéroboam I . . .	975 (938)
Abia.	958 (960)	. . . .	. . . . .
Asa	955	. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .	Nadab	954
. . . .	. . . . .	Baasa	953 (950)
. . . .	. . . . .	Ela.	930
. . . .	. . . . .	Zambri	7 jours
. . . .	. . . . .	Amri.	930
. . . .	. . . . .	Achab	918 (875)
Josaphat	914 (877)	. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .	Ochozias	897
. . . .	. . . . .	Joram	896 (855)
Joram	889 (852)	. . . .	. . . . .
Ochosias	884	Jéhu	884 (865)
Athalie.	883	. . . .	. . . . .
Joas	877 (837)	. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .	Joachaz. . . .	856 (815)
. . . .	. . . . .	Joas	840 (798)
Amasias	838	. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .	Jéroboam II . .	824 (783)
Ozias	809	. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .	Zacharie . . .	772
. . . .	. . . . .	Sellum.	772
. . . .	. . . . .	Manahem. . . .	771
. . . .	. . . . .	Phacéia.	761
. . . .	. . . . .	Phacée	759
Joatham	757 (750)	. . . .	. . . . .
Achaz.	741 (744)	. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .	Osée	729
Ézéchias	726 (729)	. . . .	. . . . .
. . . .	. . . . .	Prise de Samarie.	721
Manassé	697 (688)		
Amon	642		
Josias	640		
Joachaz.	609		
Joakim	609		
Jéchonias. . . .	598		
Sédécias	598		
Prise de Jérusalem.	587		

Sur les difficultés que présente l'établissemen de la chronologie des rois de Juda et d'Israël, voir Chronologie biblique, t. ii, col. 730-733; Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament,* Paris, 1904, t. ii, p. 131-140. Sur les rois de la famille des Hérodes, voir Hérode (Famille des), t. iii, col. 638-652.

X. Le roi des Juifs. — Ce titre est un des noms qui désignent le Messie. La royauté du Messie était annoncée par les prophéties, Ps., ii, 9; Is., xxxii, 7; Jer., xxiii, 5; Mich., iv, 7; Zach., ix, 9, et les Juifs attendaient un Messie roi et dominateur. Voir Jésus-Christ, t. iii, col. 1438, 1439. Aussi, quand les Mages se présentent à Jérusalem en demandant: « Où est le roi des Juifs qui vient de naître ? » Hérode s'enquiert aussitôt auprès du sanhédrin du lieu « où le Christ doit naître. » Matth., ii, 2, 4. Dès le début du ministère public, Nathanaël dit à Jésus : « Tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël, » Joa., i, 49, et, après la multiplication des pains, les témoins du miracle reconnaissant en lui « le prophète qui doit venir en ce monde, » veulent le proclamer roi. Joa., vi, 15. A l'entrée triomphale à Jérusalem, on l'appelle le « roi d'Israël ». Joa., xii, 13. C'est pendant la passion surtout que ce titre de « roi des Juifs » est mis en avant; les ennemis du Sauveur cherchent à l'exploiter contre lui devant Pilate. Ils accusent Jésus de s'être dit le « Christ roi ». Luc., xxiii, 2. Pilate lui demande alors s'il est « le roi des Juifs », et Jésus répond que son royaume n'est pas de ce monde, mais que cependant il est roi pour rendre témoignage à la vérité. Matth., xxvii, 11; Marc., xv, 2; Luc., xxiii, 3; Joa., xviii, 36, 37. Il ne s'agit donc pas d'une royauté de la terre. Pilate ne s'y trompe pas et il déclare qu'il ne trouve dans l'accusé aucun motif de condamnation. Joa., xviii, 38. Il retient cependant le titre de « roi des Juifs ». Il s'en sert pour désigner Jésus quand il le met en parallèle avec Barabbas, Marc., xv, 9; Joa., xviii, 39, et quand il le ramène dehors après la flagellation, Joa., xix, 14, 15; il l'inscrit sur le titre de la croix et se refuse à changer sa formule, malgré le mécontentement des Juifs. Matth., xxvii, 37; Marc., xv, 26; Luc., xxiii, 38; Joa., xix, 19-22. Les soldats de la cohorte saluent Jésus de nom de « roi des Juifs ». Matth., xxvii, 29; Marc., xv, 18; Joa., xix, 3. Enfin, au Calvaire, on évoque encore les titres de « roi des Juifs » et de « roi d'Israël », pour mettre le Sauveur en demeure de les justifier par sa propre délivrance. Matth., xxvii, 42; Marc., xv, 32; Luc., xxiii, 37. Sur le sens de cette royauté, voir Royaume de Dieu. Il est à remarquer que, de tous les titres donnés à Jésus-Christ, celui de « roi des Juifs » est le seul que la tradition chrétienne n'ait pas continué à lui donner. Jésus-Christ est le « prince de la terre. » Apoc., i, 5.

H. Lesêtre.

ROIS (LES QUATRE LIVRES DES). — Ils se divisent, d'après leur sujet comme d'après leur origine, en deux groupes distincts, composés chacun de deux livres, et placés, dans la Bible hébraïque, immédiatement après le livre des Juges, tandis que les Septante, la Vulgate, etc., les insèrent à la suite du livre de Ruth. — Les Juifs désignent par la dénomination collective de « Samuel », ou, dans le détail, par les titres « premier (livre) de Samuel, second (livre) de Samuel », les écrits que nous nommons « Premier livre des Rois, Second livre des Rois ». Notre troisième et notre quatrième livre des Rois deviennent, dans leur Bible, le premier et le second des *Melâkîm,* c'est-à-dire, des Rois. Saint Jérôme a conservé en partie ces noms dans les inscriptions qu'il a placées en tête des quatre livres : *Liber primus Samuelis, quem nos primum Regum dicimus; Liber secundus Samuelis, quem nos secundum Regum dicinus; Liber Regum tertius, secundum Hebræos primus Malachim ; Liber Regum quartus, secundum Hebræos Malachim secundus.* — Les deux premiers livres ne forment en réalité qu'un seul et même écrit; le troisième et le quatrième en forment un second. Origène, *In Ps. i,* t. xii, col. 1084, et dans Eusèbe, *H. E.,* vi, 65, t. xx, col. 581, atteste, de concert avec saint Cyrille de Jéru-

salem, *Catech.*, IV, 35, t. XXXIII, col. 500, que, de son temps, ils n'étaient pas séparés l'un de l'autre dans la Bible hébraïque; ce qui est encore vrai de toutes les éditions manuscrites de cette Bible. La séparation n'a été introduite qu'en 1518 dans les éditions de Venise imprimées par Daniel Bomberg. Mais elle remonte à la traduction des Septante, ainsi que la division en quatre livres, et c'est de là qu'elle est passée dans les Bibles chrétiennes. En fait, la division en quatre livres n'a pas d'autre raison que la longueur des deux écrits, qui ne pouvaient être contenus chacun dans un seul et même rouleau, voir LIVRE, t. IV, col. 307, d'après les dimensions ordinaires qu'on leur donnait. — Les livres I et II forment un tout suivi : les premières lignes du second se rattachent étroitemen aux dernières lignes du premier, sans la moindre interruption. Il en est de même pour le troisième et le quatrième. — Les titres donnés par les Septante ont leur raison d'être; mais l'arrangement adopté dans la Bible hébraïque est plus exact, puisque le troisième et le quatrième livre des Rois forment en réalité une œuvre à part, très différente de celle que les Juifs et les protestants désignent par le nom de Samuel. Quant à ce dernier nom, il a été choisi parce que le prophète Samuel nous apparaît, dès le début et pendant un certain temps, comme le personnage principal, et aussi à cause du rôle prépondérant qu'il joua dans l'institution de la royauté israélite, qui forme le fond de la narraion. C'est lui, en effet, qui consacra rois Saül et David.

I. LES DEUX LIVRES DE SAMUEL (I et II Rois). — *I. CONTENU.* — 1° *Sujet.* — Les deux premiers livres des Rois exposent la suite de l'histoire des Israélites, depuis la dernière partie de la période des Juges, jusqu'aux dernières années du règne de David. Ils s'occupent d'abord des origines et de l'établissement définitif de la royauté au sein du peuple théocratique. Pendant quelque temps, les Hébreux sont encore gouvernés par des Juges, Héli, Samuel, les fils de Samuel, comme sous la période précédente. Divers incidents, qui se groupent autour de la personne de Samuel, excitent peu à peu au cœur du peuple le désir d'avoir à sa tête un roi proprement dit, comme les nations voisines : Saül est élu et sacré; mais bientôt reconnu indigne, devant Dieu et devant les hommes, d'exercer de si hautes fonctions, il est rejeté et David est choisi à sa place. Saül jaloux persécute David et essaie de s'en défaire; puis Saül périt dans un combat contre les Philistins, et David ne tarde pas à régner glorieusement sur tout Israël, procurant à ses sujets la force et la gloire, soit au dedans, soit au dehors. — Nos deux livres entrent d'ordinaire dans de longs développements sur les faits qu'ils racontent; ils nous fournissent une biographie assez complète de Samuel, de Saül et de David, sans craindre çà et là les répétitions, à la façon des écrivains orientaux. Néanmoins, en quelques endroits le récit prend une forme très abrégée, et on y remarque même des lacunes, l'historien ne s'étant pas proposé de tout dire d'une manière absolue, pas même de raconter la fin du règne et la mort de David.

2° *Division et analyse. Premier livre.* — Il entre en matière d'une façon abrupte : un vieillard débilité de corps et d'esprit gouverne les Hébreux, que les Philistins oppriment et humilient. La douce figure du jeune Samuel nous apparait en même temps comme un contraste, et aussi comme une promesse qui se réalise promptement. Nous passons ensuite à Saül et à David. Le premier livre s'achève après la mort du grand prophète et du roi maudit; le second s'occupe exclusivement de David et de son règne glorieux. En réunissant les deux livres, on obtient une division très naturelle, en trois parties : 1° histoire de Samuel, I Reg., I-XII; 2° histoire de Saül, I Reg., XIII-XXXI; 3° histoire de David, II Reg., I-XXIV. — Ces trois parties se subdivisent ains :

Premier livre. — 1. Les derniers Juges d'Israël, I, 1-VII, 17. Deux sections : *a*) La judicature d'Héli et la complète défaite des Hébreux par les Philistins, I, 1-IV, 22. Cette triste histoire sert d'introduction à celle de Samuel, dont nous apprenons ici la naissance, la consécration au service du Seigneur dans le sanctuaire de Silo, I, 1-II, 10, et les premères relations avec Dieu, II, 11-III, 21, qui annonce par lui les vengeances terribles qu'il tirera de la maison d'Héli. La sentence divine ne tarde pas à recevoir son exécution : les Israélites sont battus par les Philistins, qui s'emparent de l'Arche; Héli et ses fils périssent tragiquement, IV, 1-22. — *b*) Judicature de Samuel, V, 1-VII, 17. Effrayés par les fléaux qui frappaient toutes celles de leurs villes où ils conduisaient l'Arche de Jéhovah, les Philistins se décident à la renvoyer sur le territoire d'Israël, V, 1-VI, 12. Elle séjourne successivement à Bethsamès, VI, 13-20, et à Cariathiarim, VII, 1. Ramenés par Samuel à leur Dieu, qu'ils avaient gravement offensé, les Israélites infligent à leur tour une grande défaite aux Philistins, VII, 2-14. Suit un sommaire de la judicature de Samuel, VIII, 15-17. — 2. Saül roi d'Israël, VIII, I-XV, 35. Deux sections : *a*) Élévation de Saül à la dignité royale, VIII, 1-XII, 25. Fatigués des malversations des fils de Samuel, qui abusaient de l'autorité que leur père leur avait confiée, les Hébreux expriment au prophète leur vif désir d'être gouvernés par un roi stable, VIII, 1-9. Samuel leur expose les graves inconvénients de la royauté, ỳ. 10-18. Ils insistent, et Dieu lui-même ordonne au prophète d'obtempérer à leur demande, ỳ. 19-22. L'écrivain sacré décrit alors l'origine de Saül et ses premières relations avec Samuel, IX, 1-27, puis son onction royale, X, 1-16, et la ratification par le peuple du choix que Dieu avait fait de lui, X, 17-XI, 15. Il raconte ensuite l'abdication de Samuel et ses adieux au peuple, XII, 1-25. — *b*) Saül reprouvé de Dieu, XIII, 1-XV, 35. Passant sous silence, ainsi qu'on l'admet généralement, un intervalle de plusieurs années, le narrateur nous conduit directement aux causes qui amenèrent la réprobation du roi. Elles se rattachent à deux guerres d'Israël, l'une contre les Philistins, XIII, 1-XIV, 52, l'autre contre les Amalécites, XV, 1-35, et à de graves désobéissances de Saül aux ordres de Dieu, à l'occasion de ces guerres. — 3. Les dernières années de Saül et les commencements de David, XVI, 1-XXXI, 13. Trois sections : *a*) David à la cour de Saül, XVI, 1-XX, 43. Il reçoit l'onction royale et est introduit à la cour, XVI, 1-23. Il s'illustre en triomphant de Goliath, XVII, 1-58. Saül devieut jaloux de lui et lui tend de secrètes embuches, XVIII, 1-30; il s'abandonne ensuite à une haine ouverte et essaie plusieurs fois de le faire mourir, XIX, 1-XX, 43. — *b*) David fugitif à travers le désert de Juda, XXI, 1-XXVI, 25. Le texte sacré nous montre le futur roi d'Israël errant çà et là, parmi de nombreux périls, pour se mettre à l'abri des persécutions de Saül, XXI, 1-XXII, 23, et il décrit les soins touchants de la divine Providence pour le sauver, XXIII, 1-XXVI, 25. — *c*) David exilé chez les Philistins, XXVII, 1-XXXI, 13. C'est la continuation douloureuse de l'épreuve. Nous voyons successivement David réfugié chez les Philistins et Saül allant consulter la pythonisse d'Endor, XXVII, 1-XXVIII, 25; David vainqueur des Amalécites, Saül défait par les Philistins et tué sur le champ de bataille, XXIX, 1-XXXI, 13.

Second livre. — Trois parties : — 1. David règne à Hébron, I, 1-IV, 12. Son grand deuil au sujet de la mort de Saül et de Jonathas, I, 1-27. Il reçoit l'onction royale pour la seconde fois, mais il n'est reconnu que par la tribu de Juda, tandis qu'Isboseth, fils de Saül, soutenu par Abner, gouverne le reste de la nation, II, 1-32. Sa famille va croissant et se fortifiant, celle de Saül décroît, III, 1-IV, 12. — 2. David règne à Jérusalem, sur tout le peuple, V, 1-XX, 26. Deux sections : *a*) Extraits des an-

nales royales, décrivant la puissance toujours grandissante de David, v, 1-x, 19. Toutes les tribus le reconnaissent pour roi, v, 1-15. Il s'empare de la citadelle de Sion et fait de Jérusalem sa capitale, v, 6-10. Il se construit un palais, v, 11-16, et livre aux Philistins deux guerres victorieuses, v, 17-25. Il transporte solennellement l'Arche à Sion, vi, 1-23. A l'occasion du désir qu'il avait exprimé de bâtir un temple au Seigneur, il reçoit un brillant oracle, relatif à la perpétuité de son trône, vii, 1-29. Sa puissance continue de se fortifier par une série de guerres heureuses, viii, 1-x, 19. — *b*) Le crime de David et ses suites funestes, xi, 1-xx, 26. Le roi adultère et homicide, xi, 1-27. Repris par Nathan, il reconnaît la gravité de sa faute, xii, 1-14. Naissance de Salomon, xii, 15-25. Prise de Rabbath-Ammon, xii, 26-31. Désordres dans la famille royale et inceste d'Amnon; fratricide d'Absalom, xiii, 1-xiv, 33. Révolte d'Absalom et conséquences désastreuses qu'elle faillit avoir pour David, xv, 1-xviii, 5. Défaite et mort du rebelle, xviii, 6-33. David rentre à Jérusalem et dompte une seconde révolte de ses sujets, xix, 1-xx, 26. — 3. Dernières années du règne de David, xxi, 1-xxiv, 25. C'est là une sorte d'appendice, dont voici les principaux incidents : *a*) Ruine de plus en plus complète de la maison de Saül, xxi, 1-14; *b*) Quatre expéditions victorieuses contre les Philistins, xxi, 15-22; *c*) Cantique d'action de grâces de David, xxii, 1-51; *d*) Ses dernières paroles, xxiii, 1-7; *e*) Liste des héros de David, xxiii, 8-39; *f*) Dénombrement du peuple et peste qu'il occasionna, xxiv, 1-25.

II. BUT ET IMPORTANCE DES DEUX PREMIERS LIVRES DES ROIS. — 1° Le but est triple, tel qu'on peut l'envisager à la lumière des événements. Il y a d'abord un but très général, qui consiste à raconter la suite de l'histoire des Israélites, en tant qu'ils étaient le peuple de Jéhovah. On peut distinguer aussi un but plus spécial, qui est de démontrer les droits de David et de ses descendants au trône d'Israël. Enfin et surtout, un but plus particulier encore est d'attester la fidélité de Dieu à ses anciennes promesses relatives au Messie et d'en décrire l'accomplissement progressif. Autrefois, Gen., xlix, 8-11, le Seigneur avait fait annoncer à la tribu de Juda qu'elle exercerait sur la nation choisie une hégémonie glorieuse, qui devait se transformer un jour et devenir le règne du Messie lui-même. Voici qu'il place réellement un membre de cette tribu sur le trône d'Israël, en affirmant, dans les termes les plus solennels, que le sceptre et la couronne de David seront transmis au dernier et au plus auguste de ses descendants. Cf. II Reg., vii, 12-16. Aussi n'est-il pas surprenant que le nom de *Mašiaḥ*, « Messie », qui deviendra si célèbre, apparaisse pour la première fois dès le commencement du Ier livre des Rois, ii, 10. Il domine tout le reste et lui donne le ton. Voir F. Keil, *Die Bücher Samuelis*, 2e édit., Leipzig, 1875, p. 5-8; Frz. Delitzsch, *Old Testament History of Redemption*, in-12, Édimbourg, 1881, p. 84-94; R. Cornely, *Introd. specialis in historicos Veteris Testam. libros*, in-8°, Paris, 1887, p. 250-253; Mgr Meignan, *Les Prophéties messianiques contenues dans les deux premiers livres des Rois*, in-8°, Paris, 1878. Mais il y a plus encore, puisque, dans ces livres, David nous apparaît, en maint détail de sa vie, comme la figure et le type du futur Messie. Voir David, t. ii, col. 1323-1324.

2° L'importance dogmatique des deux premiers livres des Rois est tout indiquée par là-même. Leur importance historique est aussi très considérable, attendu qu'ils nous font assister à une période de crise et de formation dans Israël, à un changement complet dans le mode de son gouvernement. Entre les mains de ses rois, la nation théocratique prendra plus d'unité, de consistance et de vigueur, et nous la verrons secouer victorieusement le joug que lui avaient imposé plusieurs des peuples voisins. Il est un autre point de vue très consolant de cette histoire : en même temps que la royauté sera fondée, Dieu enverra à son peuple une série presque ininterrompue de prophètes fidèles, pour régler et contrebalancer l'autorité des rois. Ces prophètes ouvriront autour d'eux des écoles, où la sainteté et la science sacrée seront cultivées de concert; de la sorte, les représentants de Jéhovah seront multipliés pour le plus grand bien de la nation. Voir Écoles de Prophètes, t. ii, col. 1567-1570.

III. AUTEUR ET SOURCES. — 1° *Auteur.* — Il est impossible de résoudre cette question d'une manière certaine, la tradition étant demeurée très imparfaite à son sujet, et nos deux livres ne nous fournissant aucun renseignement sur lequel on puisse étayer une opinion solide. D'après une ancienne tradition juive, *Baba bathra*, fol. 14, Samuel lui-même aurait été l'auteur des deux livres qui portent son nom dans l'hébreu. Saint Grégoire le Grand a adopté ce sentiment, *In libr.* I *Reg. Expositio, Prœm.*, iv, t. lxxix, col. 40. Mais le fait n'eût été possible que pour les chap. i-xxiv du Ier livre, puisque la mort de Samuel est mentionnée I Reg., xxv, 1. Aussi d'anciens rabbins ont-ils modifié l'opinion du Talmud, en disant que Samuel aurait composé les chap. i-xxiv du Ier livre, tandis que tout le reste serait l'œuvre des prophètes Gad et Nathan. Voir L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, in-8°, Paris, 1881, p. 26-27; K. Budde, *Der Kanon des Alten Testaments*, in-8°, Giessen, 1900, p. 23-27. C'est ce qu'ont pareillement admis d'assez nombreux commentateurs chrétiens, entre autres Sanchez, Bellarmin, Cornelius a Lapide. L'un des plus récents interprètes de I et II Rois, le P. von Hummelauer, *Commentarius in libros Samuelis*, in-8°, Paris, 1886, p. 9-24, a même cru pouvoir tracer plus nettement encore la part de chacun des auteurs qui auraient ainsi contribué à composer nos deux livres : l'histoire de Samuel, I Reg., i-vii, aurait été écrite par ce prophète lui-même; l'histoire de Saül, I Reg., viii-xvi, ajoute-t-on, forme un document spécial, dû à la plume soit de Samuel, soit de Gad; celle de David exilé, I Reg., xvii-xxxi, a certainement Gad pour auteur à partir du chap. xxv, peut-être aussi le reste de ce récit; l'histoire du règne de David, II Reg., i-xx, paraît avoir été composée avant la mort du roi; elle provient du prophète Nathan. C'est sans doute aussi Nathan qui a réuni en un seul et même livre sa propre composition et celles de Samuel et de Gad. Les appendices, II Reg., xxi-xxiv, ont été ajoutés un peu plus tard, quoique assez promptement.

Cependant ce ne sont là que des hypothèses plus ou moins ingénieuses. Comme on l'admet communément aujourd'hui, il est impossible de déterminer l'auteur définitif avec précision. Mais les théories qui, d'une manière ou de l'autre, aboutissent à une pluralité de rédacteurs sont condamnées par un argument irréfutable : savoir, l'unité de fond et de forme qui règne dans toutes les parties du récit de I et II Samuel. « Si l'on examine de près la manière du narrateur, le style, le lien étroit et perpétuel qui unit tout l'ensemble, la juste disposition des parties entre elles, le but poursuivi et atteint dans le choix des matériaux, on découvrira dans tout le livre une unité qui n'aurait pas pu se rencontrer si trois livres (ou un plus grand nombre encore), écrits par différents auteurs, à différentes époques, avaient été réunis ensuite dans un même corps d'ouvrage. » R. Cornely, *Manuel d'Introd. historiq. et critiq. à toutes les Saintes Écritures*, trad. franç., in-12, Paris, 1907, t. i, p. 359. Voir aussi B. Welte, *Einheitlicher Character der Bücher Samuelis*, dans la *Quartalschrift* de Tubingue, 1846, p. 183-215; D. Erdmann, *Die Bücher Samuelis*, Bielefeld, 1875, p. 6-26. Clair, *Les livres des Rois*, Paris, 1879, t. i, p. 8-18.

A défaut du nom de l'auteur, nous pouvons du moins indiquer d'une manière approximative l'époque à laquelle il vivait. Plusieurs petits détails insérés çà et là dans le récit montrent qu'il a écrit un certain temps après les événements racontés. 1° I Reg., IX, 9, il croit devoir expliquer un terme usité à l'époque de Samuel et qui était tombé en désuétude : « Autrefois, dans Israël, tous ceux qui allaient consulter Dieu s'entredisaient : Venez, allons au Voyant; car celui qui s'appelle aujourd'hui Prophète, s'appelait alors le Voyant. » 2° I Reg., XXVII, 6, il dit que la ville de Sicéleg était demeurée au pouvoir « des rois de Juda » jusqu'au moment où il écrivait. Or, le titre de « roi de Juda » ne semble pas avoir été en usage avant le schisme des dix tribus, lorsqu'une distinction fut établie entre les royaumes d'Israël et de Juda : ce trait nous conduirait donc au moins au règne de Roboam (962-946 av. J.-C.). 3° II Reg., XIII, 18, l'auteur nous apprend que les princesses royales étaient autrement vêtues du temps de David que du sien; ce furent sans doute les femmes étrangères introduites à la cour par Salomon qui apportèrent des modes nouvelles. D'autre part, la composition ne saurait dater d'une période de beaucoup postérieure à David et à Salomon, car le style est encore celui de l'âge d'or de la langue hébraïque. Une addition qu'on lit dans les Septante aux passages II Reg., VIII, 7, et XIV, 27, et où Roboam est mentionné nommément, semblerait supposer que nos deux livres ont été écrits sous le règne de ce prince, après l'invasion du roi d'Égypte Sésac en Palestine; mais leur authenticité est douteuse. En fait, de nombreux exégètes se décident aujourd'hui en faveur de ce règne, et leur opinion est pour le moins très vraisemblable. Voir F. Keil, *Lehrbuch der... Einleitung in das A. T.*, 2e édit., p. 208; Erdmann, *Die Bücher Samuelis*, p. 37; Cornely, *Introd. specialis*, p. 270-271; F. Vigouroux, *Man. bibl.*, 12e édit., t. II, p. 85. Plusieurs rationalistes, entre autres Ewald, Thenius, Hævernick, sans parler de quelques protestants orthodoxes, attribuent même la composition à l'époque de David ou de Salomon. D'ailleurs, la plupart des critiques, malgré la fausseté de leurs systèmes par rapport à l'origine des deux premiers livres des Rois, n'hésitent pas à regarder des parties notables de cet écrit comme très anciennes, et à les dater du Xe ou du IXe siècle avant notre ère. Voir E. Kœnig, *Einleitung in das Alte Test.*, in-8°, Bonn, 1893, p. 261-263; *Jewish Encyclopedia*, t. XI, p. 12. Il est vrai, comme il sera dit plus bas, qu'ils regardent d'autres nombreux passages comme beaucoup plus récents et qu'ils reculent la composition finale jusqu'après l'exil.

2° *Sources.* — A ce sujet aussi, on peut faire des conjectures très raisonnables, bien qu'il soit impossible de fournir des détails absolument certains. L'auteur dut avoir à sa disposition, d'une part, des documents écrits, assez abondants et contemporains des faits; de l'autre, des traditions orales conservées jusqu'à lui. « C'est ainsi seulement que l'on peut s'expliquer la délicatesse de touche, la vivacité dramatique, la finesse des traits biographiques et la fraîcheur incomparable des récits renfermés dans les livres de Samuel. » *La Bible annotée, Les livres historiques*, t. III, Neuchâtel, 1893, p. 184. — Plusieurs des sources écrites auxquelles l'historien sacré recourut sans doute sont désignées en propres termes au Ier livre des Paralipomènes. Il y eut d'abord, d'après I Par., XXIX, 29, « le livre de Samuel le Voyant », « le livre du prophète Nathan », et « le livre de Gad le Voyant »; puis, d'après I Par., XXVII, 24, les « Fastes du roi David » : sortes d'annales dont on ne saurait décrire au juste la nature et l'étendue, mais qui pouvaient inspirer toute confiance, puisqu'elles provenaient d'auteurs contemporains, d'une autorité incontestable. Ces documents paraissent avoir été utilisés à tour de rôle par l'auteur des deux premiers livres des Rois et par celui du Ier des Paralipomènes : on le voit par un certain nombre de passages où ces récits coïncident d'une manière souvent presque littérale. Les suivants méritent une mention à part. Comparez :

I Reg.,	XXXI,	1-13, et	I Par.,	X,	1-12.
II Reg.,	III,	2-5, et	—	III,	1-3.
—	V,	1-10, et	—	XI,	1-5.
—	V,	11-25, et	—	XIV,	1-17.
—	VI,	1-11, et	—	XIII,	1-14.
—	VI,	12-23, et	—	XV,	25-29.
—	VII,	1-VIII, 18, et	—	XVII,	1-XVIII, 17.
—	X,	1-XI, 1, et	—	XIX,	1-XX, 1.
—	XII,	26-31, et	—	XX,	1-3.
—	XXI,	18-22, et	--	XX,	4-8.
—	XXIII,	8-39, et	—	XXI,	10-47.
—	XXIV,	1-25, et	—	XXI,	1-27.

En étudiant ces divers passages, on se rend compte que l'auteur des Paralipomènes n'a pas fait directement d'emprunts à celui des Rois, ou réciproquement, mais qu'ils ont puisé tous deux à des sources communes, très vraisemblablement celles qui ont été marquées ci-dessus. Voir Hummelauer, *Comment. in libr. Samuelis*, p. 5-6, 16-17. — L'auteur des livres de Samuel nous apprend lui-même, II Reg., I, 19, qu'il a emprunté au « livre des Justes », déjà mentionné Jos., X, 13 (voir JUSTES [LE LIVRE DES], t. III, col. 1873-1875), l'élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathas. Il est fort probable qu'il a transcrit le « cantique du Rocher », II Reg., XXII, 1-51, du premier livre des Psaumes, cf. Ps. XVII. Il a aussi puisé le cantique d'Anne, I Reg., II, 1-10, et les « dernières paroles de David », II Reg., XXIII, 1-7, dans d'autres documents authentiques. — La tradition orale, encore très vivante sur des faits si importants, si récents, lui a pareillement fourni d'abondants matériaux. Ses narrations le prouvent, il existait encore des monuments relatifs à plusieurs des faits racontés, cf. I Reg., VI, 18; VII, 12: des proverbes qui y faisaient allusion, cf. I Reg., X, 11, II Reg., V, 8; des noms significatifs donnés aux lieux et aux personnes, cf. I Reg., I, 20; IV, 21; VII, 12; XXIII, 28; II Reg., 11, 16, etc. — De tout cela il s'est servi comme un écrivain intelligent, habile et fidèle.

IV. STYLE. — Le style, comme il a été déjà insinué plus haut, est celui de l'âge d'or de la langue hébraïque. L'auteur de nos deux livres est regardé à juste titre comme l'un des meilleurs prosateurs de la littérature sacrée. « Il n'a point les archaïsmes du Pentateuque;... il n'a pas non plus ce qu'on a appelé les provincialismes de l'auteur des Juges... ; il est supérieur à celui des Paralipomènes, qui appartient à l'âge de fer, et aussi à l'auteur des troisième et quatrième livres des Rois, chez qui l'on trouve un certain nombre d'aramaïsmes, tandis qu'on n'a pas pu en découvrir plus de six dans les deux livres de Samuel. » F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, 12e édit., p. 84. — Parmi les expressions qui lui sont propres, il faut mentionner surtout l'appellation *Yehôvâh ṣebâ'ôt*, « Seigneur des armées », par laquelle il est le premier à désigner le Dieu d'Israël. Il l'emploie dix fois : I Reg., I, 3, 11; IV, 4; XV, 2; XVII, 45; II Reg., V, 10; VI, 18; VII, 8, 26, 27. Elle est devenue fréquente après lui. Citons aussi l'expression *nahalat Yehôvâh*, « héritage du Seigneur », pour marquer la nation théocratique, I Reg., XXVI, 19; II Reg., XX, 19 et XXI, 3; les formules *Hæc faciat Dominus et hæc addat*, I Reg., III, 17; XIV, 44; XX, 13, etc.; *tinnient aures ejus*, I Reg., III, 11 : le titre *nâgîd*, « prince », pour désigner le roi, etc. Voir F. Keil, *Lehrbuch der Einleitung*, p. 174.

V. LES DEUX PREMIERS LIVRES DES ROIS ET LES NÉO-CRITIQUES. — 1° *Exposé des théories principales.* — Le système des documents multiples, des couches

superposées et des rédactions successives, des remaniements nombreux jusqu'à l'agencement définitif, ne pouvait manquer d'être appliqué à ces deux livres, de même qu'il l'avait été au Pentateuque, au livre de Josué et au livre des Juges. Les néo-critiques n'ont pas épargné leur peine pour découvrir ce qu'ils nomment les sources primitives et les éléments secondaires de notre écrit. Le jugement qu'ils portent sur lui est sévère: « C'est une combinaison d'éléments divers et inégaux, une compilation de documents souvent incohérents et contradictoires, dont on ne peut extraire qu'avec de grandes précautions et difficultés les faits dignes d'être acquis à l'histoire. » Maurice Vernes, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. XI, Paris, 1881, p. 445. « Tels qu'ils ont été conservés dans le canon, les livres de Samuel ne sont évidemment pas l'œuvre d'hommes contemporains des événements racontés. Derrière ces documents on découvre des traditions variées et contradictoires, que le compilateur, se conformant à la méthode de l'historiographie hébraïque primitive, a incorporées... dans une seule, sans faire aucun effort pour mettre d'accord les différences. » *The Jewish Encyclopædia*, t. XI, New-York, 1905, p. 12. — La dissection du livre de Samuel en fragments plus ou moins nombreux, groupés tardivement, assure-t-on, par des mains assez inhabiles, remonte au début du XIX[e] siècle. Les plus célèbres rationalistes d'alors, tels que Eichhorn, Bertholdt, puis Gramberg, ébauchèrent ce travail. Thenius le compléta dans son commentaire, paru en 1849. Voir de Hummelauer, *Comm. in libr. Samuelis*, p. 3. Mais c'est surtout à Wellhausen et à ses études réitérées sur cette question que se rattachent les théories généralement admises aujourd'hui par les néo-critiques. Il fait porter simultanément ses recherches sur les livres des Juges, de Samuel (I et II Reg.) et des Rois (III et IV Reg.), dans lesquels il prétend reconnaître les mêmes errements, la même méthode de remaniements successifs et d'additions contradictoires. A la base du système, il y a cette assertion bien connue : le Pentateuque se compose de trois parties, savoir, le Deutéronome, le Code sacerdotal, et le récit jéhoviste, qui est le plus ancien des trois. Le Deutéronome fut retrouvé, et même probablement composé de toutes pièces, à l'époque du roi Josias, en 621; prêtres et prophètes s'entendirent pour lui donner force de loi, et pour restreindre dès lors le culte au temple de Jérusalem. Le Code sacerdotal est plus récent que le Deutéronome et postérieur à l'exil; il eut pour but de faire accroire aux Juifs que le culte unique, établi en réalité sous le règne de Josias, remontait jusqu'à Moïse. Pendant l'exil de Babylone, les anciens livres historiques, notamment ceux des Juges, de Samuel et des Rois, furent révisés et remaniés, pour qu'ils se trouvassent d'accord avec les pratiques religieuses adoptées depuis Josias. De nombreux détails ont donc été modifiés dans ces livres, tout particulièrement dans ceux de Samuel, sous l'influence et d'après l'esprit du Deutéronome. — Tel est le fondement de la théorie développée par Wellhausen dans les ouvrages qui seront énumérés plus loin (col. 1144). On voit combien il est faux, arbitraire, et par conséquent fragile. Voir PENTATEUQUE, col. 86-107. « L'historiographie deutéronomique », comme on la nomme, c'est-à-dire la rédaction définitive de « la plus grande partie des écrits historiques d'Israël... sous l'influence de la loi deutéronomique, » se serait prolongée pendant près de deux siècles, entre les années 621 et 433 avant J.-C. « Commencée à la fin de l'indépendance nationale d'Israël, elle contient un jugement porté sur tout le passé du peuple dans la Terre Promise; son but proprement dit, très visible partout, est de donner un avertissement sérieux à la nation, qui espérait avec certitude son rétablissement, en s'appuyant sur la parole des prophètes. » C'est donc « à la lumière de la loi deutéronomique » que fut modifiée toute l'ancienne histoire d'Israël. Cette historiographie est « une grande théodicée, qui démontre comment la ruine du peuple de Jéhovah fut une conséquence de la justice divine. » G. Wildeboer, *Die Litteratur des Alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung*, trad. du hollandais, in-8°, Gœttingue, 1895, p. 232-242. Cela revient à dire que, sous l'influence du Deutéronome, les idées surnaturelles auraient pénétré après coup dans les livres des Juges, des Rois et de Samuel. Cet aveu explique pourquoi de nombreux passages sont rejetés en détail par les rationalistes.

Il serait sans utilité de suivre un à un, sur ce terrain, tous ceux des néo-critiques qui ont émis quelque théorie plus spéciale au sujet de la composition des livres de Samuel. Ici, comme à propos du Pentateuque et de la plupart des écrits bibliques, nous assisterions à une vraie surenchère, chacun voulant aller plus loin que ses prédécesseurs en fait de négation. C'est ce que montre fort bien le tableau d'ensemble placé par le D[r] Nowack aux pages XXX-XXXIV de son commentaire des livres de Samuel, composé aussi dans un sens rationaliste. Nous nous contenterons donc de signaler l'analyse des sources de nos deux livres, telle que la donne le D[r] K. Budde, qui s'est acquis une certaine notoriété sur ce point; il ne fait, du reste, que développer la théorie de Wellhausen.

Comme ceux qui l'ont précédé dans cette voie, il attire d'abord l'attention du lecteur sur trois formules des livres de Samuel, I Reg., VII, 15-17; XIV, 47-52 et II Reg., VIII, 15-18, qui auraient servi de conclusion à trois documents anciens, consacrés, le premier à Samuel, le second à Saül, le troisième à David. Elles doivent, dit-il, leur forme actuelle à la « main deutéronomique », par laquelle auraient été amalgamés les documents en question. Des répétitions et même des contradictions assez nombreuses, que nous examinerons en détail (col. 1138), attesteraient aussi l'existence de plusieurs sources écrites, que des compilateurs ou rédacteurs successifs auraient cousues l'une à l'autre, maladroitement, sans remarquer qu'elles ne correspondent plus au même point de vue religieux ou politique. La première de ces sources aurait été simplement remaniée; les deux autres auraient subi des modifications importantes. La première, qui est postérieure au Deutéronome, présente de grandes affinités avec l'écrit élohiste du Pentateuque que l'on désigne par le sigle E; la seconde, beaucoup plus ancienne, serait l'œuvre de l'écrivain jéhoviste, J. Mais, d'un examen plus attentif, il ressort que ces deux documents ont été remaniés plusieurs fois, de façon à produire, d'une part J^1, J^2, et de l'autre E^1, E^2. Le rédacteur qui les a unis sans essayer de les concilier est désigné par les lettres R^{JE}. Après lui vint un dernier rédacteur R^D, animé de l'esprit deutéronomique. Voici quel serait le résultat final de cette minutieuse enquête :

J — I Reg., IX, 1-X, 7, 9-16; XI, 1-11, 15; XIII, 1-7[a], 15[b]-18; XIV, 1-46, 52; XVI, 14-23; XVIII, 5-6, 11, 20-30; XX, 1-10, 18-39, 22[b]; XXII, 1-4, 6-18, 20-23; XXIII, 1-14[a]; XXVI; XXVII; XXIX-XXXI. — II Reg., I, 1-4, 11, 12, 17-27; II, 1-9, 10[b], 12-32; III; IV; V, 1-3, 6-10, 17-25; VI; IX-XI; XII, 1-9, 13-31; XIII, 1-XX, 22.

J^2 — I Reg., X, 8; XIII, 7[b]-15[a], 19-22.

E — I Reg., IV, 1[b]-VII, 1; XV, 2-34; XVII, 1-11, 14-58; XVIII, 1-4, 13-19; XIX, 1, 4-6, 8-17; XXI, 1-9; XXII, 19; XXIII, 19-XXIV, 19; XXV; XXVIII. — II Reg., I, 6-10, 13-16, VII.

E^2 — I Reg., I, 1-28; II, 11-22[a], 23-26; III, 1-IV, 1[a]; VII, 2-VIII, 22; X, 17-24; XII.

R^{JE} — I Reg., X, 25-27; XI, 12-14; XV, 1; XVIII, 2; XIX, 2, 3, 7; XX, 11-17, 40-42[a]; XXII, 10[b]; XXIII, 14[b]-18; XXIV, 16, 20-22[a]. — II Reg., I, 5.

Rᴰ — I Reg., XIV, 18ᵇ; VII, 2; XIII, 1; XIV, 47-51; XXVIII, 30. — II Reg., II, 10ᵃ, 11; V, 4-5; VIII; XII, 10-12

Un rédacteur encore plus récent aurait ajouté les passages suivants :

I Reg., IV, 15, 22; VI, 11ᵇ, 15, 17, 18, 19; XI, 8ᵇ; XV, 4; XXIV, 14; XXX, 50. — II Reg., III, 30; V, 6ᵇ, 7ᵇ, 8ᵇ; XV, 24; XX, 23-26.

A un dernier remaniement seraient dues les additions qui suivent :

I Reg., II, 1-10, 22ᵇ; XVI, 1-13; XVII, 12-13; XIX, 18-24; XXI, 10-15; XXII, 5. — II Reg., XIV, 26; XXI-XXIV.

Voir Budde, *Die Bücher Samuelis erklärt,* p. X-XXI, et aussi, dans le même sens, quoique avec des nuances assez nombreuses, Nowack, *Die Bücher Samuelis übersetzt und erklärt,* p. XIV-XXIII; Cornill, *Einleitung in das A. Test.,* 2ᵉ édit., 1892, p. 106-121. — Voici quel serait l'âge respectif de ces divers documents ou remaniements : la partie la plus ancienne, J¹ et J², remonte au IXᵉ siècle avant notre ère; E¹ appartient probablement au VIIIᵉ siècle; E², sinon au VIIIᵉ siècle, du moins au commencement du VIIᵉ; Rᴶᴱ date d'une époque plus tardive du VIIᵉ siècle (avant la réforme de Josias, en 621); les autres rédactions sont plus récentes, et datent de l'exil, ou même d'une période postérieure à l'exil.

2° *Réfutation du système des néo-critiques.* — 1. D'une manière générale, nous dirons d'abord qu'exposer de telles théories, c'est en grande partie les réfuter. Il faut tout le parti pris, toute la hardiesse du rationalisme, pour croire qu'à environ trente siècles d'intervalle, on puisse être capable de déterminer, verset par verset, dans un écrit dont le style est bien caractérisé (col. 1134), des diversités, et même de simples nuances, qui trahiraient des auteurs très distincts, séparés les uns des autres par des centaines d'années et par les sentiments religieux les plus divers. Aussi, ceux qui présentent ces théories sur les livres de Samuel s'appuient-ils le plus souvent sur des preuves purement subjectives et arbitraires, et de là viennent les divergences considérables d'appréciation qui règnent entre eux, soit pour la nature et le nombre des documents primitifs, soit pour celui des compilateurs et rédacteurs, soit pour l'époque des uns et des autres. Lorsqu'ils veulent parler sincèrement, ils reconnaissent, avec le Dʳ G. Wildeboer, *Die Litteratur des A. Testam.,* p. 53, que la plupart de leurs jugements ne reposent que sur des hypothèses; avec le Dʳ Stade, *Encyclopædia biblica* de Cheyne, t. IV, col. 4279-4280, qu'un grand nombre des assertions des néo-critiques touchant l'origine des livres de Samuel sont inexactes; avec le Dʳ Budde lui-même, *Die Bücher Samuelis,* p. XVIII, qu'en voulant trop préciser sur ce point, on commet des actes d'audace entièrement subjectifs. Ils trouvent que l'histoire de la composition de ces écrits est « très compliquée », Stade, *l. c.,* col. 4274. Voir aussi E. Reuss, *op. cit.,* p. 87. Mais ils sont eux-mêmes responsables de cette complication, qui n'existait pas avant eux.

2. Si nous passons à l'examen des preuves principales sur lesquelles les néo-critiques appuient leur théorie, nous verrons qu'elles sont aisées à réfuter. — *a*) Il y a d'abord les trois formules qui ont été mentionnées plus haut (col. 1136) : I Reg., VII, 15-17; XIV, 47-52; II Reg., VIII, 15-18. A la suite de Thenius et de Wellhausen, on a vu, dans ces sommaires de la judicature de Samuel, du règne de Saül et du règne de David, des traces d'une compilation tardive. Elles auraient servi de conclusion à trois documents distincts, et le rédacteur les aurait insérées dans son œuvre avec les passages qu'elles achevaient. — Mais l'hypothèse est toute gratuite. Ces formules, en effet, ne mettent fin en réalité ni au rôle de Samuel, ni aux règnes des deux premiers rois israélites. L'auteur des livres de Samuel, qui place volontiers des formules générales au commencement des nouveaux règnes, cf. I Reg., XIII, 1; II Reg., II, 10-11; V, 4-5, en emploie d'autres pour marquer la conclusion de quelque période importante du règne. Ainsi, outre celles qui ont été notées plus haut, nous mentionnerons II Reg., III, 1-5; V, 12-16; XX, 19-26. Pourquoi les néo-critiques demeurent-ils muets sur ces dernières? Simplement parce qu'elles n'ont rien qui favorise leur système. Les autres ne l'étayent pas davantage. « Ces données sous forme de résumé trahissent une méthode, une idée intentionnelle, et ne portent point en elles le cachet de la compilation. Elles servent donc uniquement à terminer, ou, si l'on veut, à arrondir chacune des périodes et forment comme des points de repère, sans porter préjudice à la liaison des parties et sans briser l'unité de composition. » P. Clair, *Les livres des Rois,* p. 14. Voir F. Keil, *Lehrbuch der Einleitung in die Schriften des Alt. Test.,* 2ᵉ édit., p. 167-168.

b) Les répétitions fréquentes que l'on rencontre dans nos deux livres prouveraient aussi jusqu'à l'évidence, nous dit-on, l'origine diverse des passages où elles se rencontrent. — Il est vrai qu'il en existe plusieurs : par exemple, la double mention de la mort de Samuel, I Reg., XXV, 1, et XXVIII, 3; les détails relatifs à la famille de David, I Reg., XVI, 1-13, et XVII, 12-21, etc. Mais elles ne sont pas inconciliables avec l'unité du livre, et elles sont conformes au genre des écrivains orientaux. Les néo-critiques les signalent avec éclat, dans l'intérêt de leur thèse. Bien plus, ils affectent de prendre pour des répétitions, pour des « doublets », comme ils disent, un certain nombre de faits entre lesquels il existe sans doute une certaine ressemblance, mais qui présentent des circonstances très différentes de temps, de lieu, etc. Examinés de près, les prétendus « doublets » sont le récit d'événements très distincts. I Reg., XIII, 13-14, il s'agit de la réprobation de la maison de Saül, et plus loin, XV, 10-11, de la réprobation personnelle du roi. I Reg., X, 10-12, il est question de l'origine du proverbe *Num et Saul inter prophetas?* tandis que plus bas, XIX, 23-24, l'écrivain sacré mentionne la confirmation de ce même proverbe. L'hébreu marque mieux cette nuance, et suppose l'existence antérieure de l'adage. Au premier passage, nous lisons : *Fuit in proverbium;* au second : « C'est pourquoi ils disent : Est-ce que Saül...? » Par deux fois, Saül tente de transpercer David de sa lance, I Reg., XVIII, 10, et XIX, 9. Or, nous apprenons I Reg., XX, 33, que le roi avait recours à ce geste haineux, lorsqu'il était sous l'empire de sa passion mauvaise. Deux fois aussi, les habitants de Ziph trahirent David en indiquant à son ennemi le lieu de son refuge, I Reg., XXIII, 10, et XXVI, 1; deux fois, David dut aller chercher un abri chez les Philistins, I Reg., XXI, 10-15, et XXVII, 1-7; deux fois, d'abord dans une caverne, puis dans le camp royal, il épargna généreusement la vie de Saül, I Reg., XXIV, 5-8, et XXVI, 7-25. Mais pourquoi ces divers faits ne se seraient-ils pas renouvelés, dès lors que les mêmes causes persévéraient : chez Saül, sa haine intense; chez les habitants de Ziph, le désir de nuire à David; chez celui-ci, sa grandeur d'âme; par rapport aux Philistins, la proximité de leurs frontières. II Reg., VIII, 11-12, on mentionne brièvement les résultats de la guerre avec les Ammonites; X, 1-25, on expose tout au long cette guerre, qui servit d'occasion au grand crime de David. Concluons avec le Dʳ (protestant) Strack, *Einleitung in das Alte Testam.,* 4ᵉ édit., in-8°, Munich, 1895, p. 67 : « L'assertion d'après laquelle, dans ces cas, il n'aurait existé réellement qu'un incident unique, le rédacteur s'étant laissé induire en erreur par les divers ornements qu'aurait surajoutés la tradition, n'est nullement démontrée; » ou plutôt, c'est le contraire qui est démontré par une étude impartiale des textes. Voir F. Keil, *Lehrbuch der Einleitung in die Schriften des A. T.,* 2ᵉ édit., p. 172-174.

3. Les néo-critiques sont allés plus loin, et ont prétendu découvrir dans les livres de Samuel des contradictions véritables, qui démontreraient encore mieux leur thèse relative à l'origine de ces écrits. Cette autre affirmation ne résiste pas non plus à l'examen sérieux des faits. Les soi-disant contradictions concernent Samuel, l'origine de la royauté chez les Hébreux, l'introduction de David à la cour de Saül, la mort de ce dernier, la prise de Sion par David, enfin le géant Goliath. — *a*) Les récits relatifs au prophète Samuel seraient deux fois contradictoires. En premier lieu, d'après I Reg., VII, 15, il exerça « durant tous les jours de sa vie » les fonctions de juge en Israël, et pourtant nous le voyons, I Reg., VIII, 1, cf. XII, 2, déléguer son autorité à ses fils. Mais cette difficulté s'explique au moyen d'une distinction fort simple : Samuel, devenu vieux, cessa de rendre des jugements et d'exercer certaines prérogatives de sa charge, trop fatigantes pour lui; mais il ne se démit jamais entièrement de son autorité de juge, et il n'en avait d'ailleurs pas le droit, puisqu'elle lui avait été déléguée par Dieu lui-même. I Reg., VIII, 4, après qu'il a été question de son remplacement partiel par ses fils, nous voyons le peuple s'adresser à lui pour avoir un roi. Même sous le règne de Saül, il conserva son autorité suprême, que le roi ne songea nullement à contester. Cf. I Reg., XV, 2-34. David aussi recourut à lui comme à un guide officiellement institué par Dieu. I Reg., XIX, 18, etc. On objecte aussi que, d'après I Reg., XV, 35, à partir de tel instant, « Samuel ne vit plus Saül jusqu'au jour de sa mort, » tandis qu'il est dit plus tard, I Reg., XIX, 24, à propos de Saül : « Il prophétisa... devant Samuel. » Ici encore, la conciliation est aisée : le premier trait signifie que le prophète cessa d'aller visiter le roi ; le second annonce simplement qu'il le rencontra d'une façon accidentelle. — *b*) Les rationalistes trouvent deux autres contradictions dans les récits relatifs à l'institution de la royauté. Les raisons pour lesquelles les Hébreux désirèrent et demandèrent un roi suivant notre livre leur paraissent inconciliables : d'une part, la cupidité des fils de Samuel, I Reg., VIII, 3-5; de l'autre, les craintes que les Ammonites inspiraient au peuple, I Reg., XII, 12-13. Mais en quoi ces motifs s'excluent-ils? Ils se complètent mutuellement, au contraire, et le narrateur n'était pas tenu de les indiquer en même temps. Autre objection sur le même événement : I Reg., X, 1, nous apprenons que Saül reçut l'onction royale des mains de Samuel, sur l'ordre direct du Seigneur; d'après I Reg., X, 20, 25, il fut élu par le sort et ensuite reconnu par le peuple. Mais il n'existe pas d'opposition réelle entre les deux faits : Dieu désigna d'abord Saül en secret à son prophète, qui lui conféra l'onction sainte; cette onction secrète ne pouvant suffire pour donner une autorité publique au nouveau roi, il fallait une révélation extérieure et solennelle de la volonté divine, et l'élection par le sort la fournit. — *c*) La difficulté tirée de la présentation de David à la cour royale est plus sérieuse. Nos adversaires affirment qu'elle est racontée dans le Ier livre des Rois sous deux formes tellement différentes, d'abord XVI, 14-23, puis XVII, 1-XVIII, 5, qu'il n'est pas possible de faire concorder les récits : preuve, ajoute-t-on, qu'ils ont été empruntés à des sources différentes, que le rédacteur a maladroitement réunies. Voici les détails de l'objection : « Quand Samuel arrive à Bethléhem (pour sacrer David), l'historien nous fait connaître le père et les frères de David, I Reg., XVI, 1-13, et, un peu plus loin, il les présente de nouveau au lecteur, comme s'il n'en avait jamais encore parlé. I Reg., XVII, 12-15. Avant la guerre, Saül fait de David, qui est très brave, son écuyer, I Reg., XVI, 21, et, au moment de la guerre, nous voyons David gardant son troupeau, et n'allant au camp que par hasard, afin d'apporter des vivres à ses frères. I Reg., XVII, 17. Mais ce qui est plus extraordinaire encore, Saül qui, avant d'aller combattre les Philistins, avait choisi David comme écuyer et le connaissait très bien, ainsi que son père, I Reg., XVI, 18-22, ne sait pas quel est ce jeune homme qui terrasse Goliath. I Reg., XVII, 15-16. » F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., Paris, 1902, t. IV, p. 495-496. Telles sont les antilogies apparentes de la narration. Le même auteur nous en donne la solution, *ibid.*, p. 496-498. Après avoir fait remarquer très justement qu'un narrateur européen aurait ordonné son récit d'une autre manière que l'écrivain israélite, lequel a compliqué visiblement les faits par les répétitions chères à sa race, il reprend : « Les deux récits dont nous nous occupons ne sont pas d'ailleurs complètement indépendants. L'historien ne parle pas la seconde fois des frères de David comme s'ils nous étaient totalement inconnus, et, au sujet de David lui-même, il a soin de rappeler qu'il l'avait déjà fait connaître à ses lecteurs : David, dit-il, le fils de cet homme d'Éphrata (dont il a été déjà parlé, explique justement la Vulgate), de Bethléhem de Juda. I Reg., XVII, 12. Mais comment, insiste-t-on, Saül peut-il ignorer qui est David, puisqu'il avait fait demander à son père de le lui laisser comme écuyer, I Reg., XVI, 19-22, et comment Abner n'en sait-il pas plus long que son maître? La réponse est facile, et il y a longtemps qu'elle a été donnée par saint Éphrem. Le roi connaissait suffisamment le berger de Bethléhem pour l'attacher à sa personne, en qualité d'écuyer et de musicien; mais le courage de David l'étonne et fait qu'il s'intéresse davantage à lui; de plus, ayant promis sa fille au vainqueur de Goliath, il désire des informations plus précises sur la parenté de celui qui peut devenir son gendre, et c'est pour ce motif qu'il charge Abner de s'en occuper, I Reg., XVII, 55-57... Nous n'avons donc ici aucune contradiction réelle. » Il est remarquable, en effet, que, dans le texte sacré, I Reg., XVII, 53-56, Saül ne demande pas qui était personnellement David, mais de qui il était fils, à quelle famille il appartenait. Ajoutons que Saül avait plusieurs écuyers, selon l'usage d'alors, cf. II Reg., XVIII, 15, de sorte que David, après avoir distrait pendant quelque temps le roi par son talent de harpiste, était ensuite retourné à la maison paternelle, où il se trouvait lorsque la guerre fut déclarée. On a allégué aussi que les passages I Reg., XVII, 12-31 et XVII, 56-XVIII, 5, qui donnent le plus lieu à la difficulté proposée, sont supprimés dans la version des Septante; ce qui prouverait que les traducteurs d'Alexandrie ne croyaient pas à la possibilité d'établir une conciliation entre I Reg., XVI, 18-22, et XV, 55-58. Mais cette omission ne démontre rien par elle-même, car la Bible des Septante présente d'autres nombreux exemples de suppressions, d'additions, de transpositions, etc. D'ailleurs, si le *Cod. Vaticanus* ne contient pas les versets en question, d'autres manuscrits les renferment, et les anciens interprètes grecs, entre autres Théodoret de Cyr, *Introd. in I Reg.*, t. LXXX, col. 567-568, s'efforçaient déjà d'harmoniser les deux récits. Voir aussi Procope de Gaza, *Comm. in libr. I Reg.*, t. LXXXVII, col. 1109. — *d*) Si les narrations relatives à la mort de Saül, I Reg., XXXI, 2-6, et II Reg., I, 2-12, sont réellement contradictoires, la faute n'en retombe pas sur l'écrivain sacré, qui donne la véritable version au premier des passages indiqués, mais sur l'Amalécite qui fit à David un récit mensonger, pour se faire bien venir de lui. Voir Théodoret, *l. c.*, t. LXXX, col. 598. — *e*) Il est dit, I Reg., XVII, 54, que David porta la tête de Goliath à Jérusalem, puis, assez longtemps après, II Reg., V, 9, qu'il s'empara de la citadelle de Sion. Mais où est la contradiction? Sans doute, les Jébuséens demeurèrent longtemps les maîtres de la citadelle ; mais la ville, c'est-à-dire Jérusalem, était déjà au pouvoir des Hébreux, qui l'habitaient en paix. — *f*) S'il

est parlé, II Reg., XXI, 19, d'un géant philistin nommé Goliath, tué par un habitant de Bethléhem, cela ne suppose nullement deux récits qui se contrediraient. D'après I Par., XX, 5, le second héros philistin était le frère du géant mis à mort par David (t. III, col. 269). — Sur ces divers points, voir Himpel, *Ueber Widersprüche und verschiedene Quellen der Bücher Samuelis,* dans la *Tübinger Quartalschrift,* 1874, p. 71-126, 237, 281; Keil, *Lehrbuch der Einleitung,* p. 167-171; Clair, *Les Livres des Rois,* t. I, p. 18-29; Cornely, *Introductio specialis in historicos Vet. Testam. libros,* in-8°, Paris, 1887, p. 260-272.

VI. LA VÉRACITÉ ET L'AUTORITÉ DES LIVRES DE SAMUEL. — De ce qui vient d'être dit, il résulte que les néo-critiques en attaquent sur bien des points l'exactitude et le caractère historique. D'ailleurs, ils affirment en termes exprès qu'en beaucoup d'endroits, surtout dans les passages qui mentionnent quelque intervention surnaturelle, le récit n'a pour base que des légendes populaires. Hugo Winckler, entre autres, *Geschichte Israels in Einzeldarstellungen,* in-8°, Leipzig, 1900, t. II, p. 147-152, prétend que la plus grande partie de nos deux livres est légendaire. D'après Nowack aussi, *Die Bücher Samuelis übersetzt und erklärt,* p. XIV-XXIII, les chap. I-III du premier livre sont de l'idylle, non de l'histoire; dans les chap. IX et X, on remarque de nombreux embellissements poétiques, beaucoup de détails qui ont reçu « une forme idyllique »; dans les chap. VII, VIII, XII, etc., souvent la narration n'a rien de réel, mais a été inventée à plaisir. Etc. Wellhausen, *Prolegomena zur Gesch. Israels,* 5e édit., p. 247-275, prétend de même qu' « il n'y a pas un mot de vrai » dans tel et tel récit; il mentionne en particulier, p. 266, « la légende du combat entre le jeune berger et Goliath, I Reg., XVII, 1-XVIII, 5. » A travers le livre entier les « tendances » seraient visibles, et elles auraient corrompu l'esprit des récits. Aussi, dans son ouvrage *Die israelitische und jüdische Geschichte,* in-8°, 2e édit., Berlin, 1895, p. 51-64, le même auteur supprime-t-il un nombre considérable d'événements racontés par les deux premiers livres des Rois. Voir aussi Maurice Vernes, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses,* t. XI, p. 445. Néanmoins, les écrivains rationalistes les plus avancés sont obligés de reconnaître que d'autres passages, également nombreux, présentent toutes les garanties désirables de véracité et qu'on ne saurait nier leur caractère visiblement historique. Ils admirent tout spécialement, dans le second livre, les chap. IX-XX, où « tout le monde reconnaît qne nous avons une source historique de premier ordre. » Nowack, *l. c.,* p. XXII. D'après Kuenen, *Histor.-crit. Onderzoek,* 2e édit., t. I, p. 380, ces chapitres, et d'autres passages encore, sont « l'œuvre d'un auteur bien informé, » qui ne fait pas intervenir à tout instant la divinité. Le Dr Kautzsch ajoute, *Abriss der Geschichte des alttestamentl. Schrifttums,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 21, que ce document fait partie de « ce que nous possédons de plus complet, de plus fidèle, de plus parfait sur le domaine de l'histoire israélite, bien plus, sur celui de l'histoire ancienne en général. »

A coup sûr, le critique catholique ne peut être que de leur avis lorsqu'ils font un éloge si mérité des passages en question; mais il applique à tout le contenu des deux livres ce qu'ils ne consentent à accepter qu'à propos de fragments isolés. Nous dirons donc que la véracité des livres de Samuel est attestée de toutes manières. — 1° Elle l'est d'abord par les preuves internes : vie et simplicité des récits; minutie des détails, qui sont d'ailleurs toujours conformes aux mœurs de l'époque; exactitude parfaite de la topographie; sincérité manifeste et candeur touchante du narrateur, qui demeure étranger à tout esprit de parti. Il raconte avec une entière franchise les égarements des acteurs les plus vénérés de cette histoire, aussi bien que leurs plus belles actions : « Sacerdoce, prophétisme, royauté, tout ce qui est élevé en Israël, passe, comme le peuple lui-même, sous le niveau impartial du jugement divin. » *La Bible annotée, Les livres prophétiques,* t. III, Neuchâtel, 1893, p. 185. David n'est pas plus épargné que les autres sous ce rapport, et l'histoire de son double crime est exposée dans tous ses détails, avec les châtiments terribles qu'elle lui attira. Les caractères des divers personnages sont décrits aussi avec une vérité psychologique très frappante. Nous voyons se dresser vivants devant nous Héli, avec son singulier mélange de faiblesse et de piété; Samuel avec sa gravité sereine, sa mâle décision, sa grandeur; Saül, d'abord aimé de Dieu, puis devenant insupportable et se livrant à toute la fougne de sa passion; David, aimable, juste, habile, prudent, aux sentiments pleins de naturel, etc. Les acteurs secondaires, Abner, Jonathas, Joab, etc., sont aussi très bien dépeints. — 2° La véracité de ces deux livres est également attestée par le dehors, c'est-à-dire par d'autres passages de la Bible qui leur confèrent une autorité en quelque sorte divine. Jérémie fait plusieurs fois allusion à leur contenu : cf. Jer., II, 37, et II Reg., XIII, 19; Jer., XV, 1, et I Reg., XII, 19-23; Jer., XXIII, 5, et II Reg. VII, 12; VIII, 15, etc. Les deux derniers livres des Rois citent presque textuellement plusieurs passages des deux premiers. Cf. III Reg., II, 27, et I Reg., II, 31, etc. Comme il a été dit plus haut (col. 1134), le premier livre des Paralipomènes reproduit en partie, et d'une manière toute semblable, le thème traité dans I et II Reg. Le fils de Sirach, Eccli., XLVI, 6-XLVII, 13, résume les livres de Samuel de la façon la plus exacte; il en est de même du Ps. XVII, sans parler des titres d'assez nombreux chants du Psautier, certainement très anciens, quoi qu'il en soit de leur authenticité, qui se rapportent à divers traits de la vie de David. Cf. Ps. III, 1; XVII, 1; XXVI, 1; XXXIII, 1; L, 1; LI, 1-2; LII, 1; LVI, 1; LVIII, 1; LIX, 1-2; LXII, 1, etc. Dans l'Épître aux Hébreux, I, 5, saint Paul appuie son argumentation sur un texte emprunté à II Reg., VII, 14; dans le discours qu'il prononça à Antioche de Pisidie, Act., XIII, 20-22, il résume brièvement le sujet traité dans les livres de Samuel, et fait un emprunt à I Reg., XIII, 14. La Sainte Vierge s'est approprié plusieurs passages du cantique d'Anne. Cf. Luc., I, 46-55, et I Reg., II, 1-10. Jésus-Christ lui-même fit une allusion très claire à I Reg., XXI, 1-6, lorsqu'il demanda aux Pharisiens s'ils avaient « lu » ce qu'avait fait le roi David lorsqu'il fut pressé par la faim. Cf. Matth., XII, 3-4. Tout cela prouve en quelle haute estime les livres de Samuel étaient tenus chez les Juifs.

Pour attaquer à un autre point de vue la crédibilité de cet écrit, les critiques rationalistes ont relevé quelques erreurs de chiffres qu'on rencontre çà et là dans le texte; entre autres les suivantes : I Reg., VI, 19, où il est dit que le Seigneur frappa « 70 hommes et 50 000 hommes de Bethsamès, » qui avaient regardé l'arche; I Reg., XIII, 1, ou nous lisons que Saül avait « un an » au début de son règne; probablement aussi I Reg., XIII, 5, et II Reg., X, 18, etc. Mais il est de toute évidence qu'on n'a pas le droit de rejeter ces erreurs sur l'auteur lui-même; elles sont le fait des copistes, qui se sont souvent trompés en transcrivant les chiffres, comme on le voit par les divergences qui existent entre le texte hébreu et les différentes versions. Voir L. Reinke, *Beiträge zur Erklärung des Alt. Testam.,* t. III, Münster, 1855, p. 125-150.

VII. CHRONOLOGIE DES LIVRES DE SAMUEL. — Nous nous trouvons en face des mêmes difficultés que pour les livres de Josué et des Juges : en effet, les renseignements positifs sont insuffisants pour que nous puissions déterminer avec certitude, d'un côté, la durée générale

de la période embrassée par l'ensemble de la narration, de l'autre, l'époque précise des événements les plus importants. Les deux premiers livres des Rois sont extrêmement sobres en fait de dates; aucun livre historique de l'Ancien Testament ne l'est davantage. Il en cite quelques-unes aux passages suivants : I Reg., I, 20, 23; II, 19; VI, 1; X, 27b (Septante); XXVII, 7, cf. XXIX, 3; II Reg., XIII, 37; XIV, 28. Mais elles sont trop vagues parfois, ou trop incomplètes, pour une chronologie. Cependant, I Reg., IV, 18, nous apprenons que le grand prêtre Héli exerça la judicature pendant 40 ans (20 années seulement d'après les LXX), et, II Reg., V, 4-7, que David régna à Hébron durant 7 ans et demi, à Jérusalem pendant 33 ans, ce qui fait 40 ans en chiffres ronds. Mais nous ignorons combien de temps Samuel et ses fils gouvernèrent Israël; de plus, bien que la période de 40 années assignée par saint Étienne au règne de Saül, Act., XIII, 31, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, XIV, 9, soit très claire par elle-même, elle n'est pas néanmoins sans obscurité, car il n'est pas dit si les deux années d'Isboseth, II Reg., II, 10 — sept ans et demi selon d'autres, cf. II Reg., II, 11 — sont comprises dans ce chiffre, ou si elles doivent être calculées à part. Cependant, on compte d'ordinaire environ 130 ou 150 ans pour la durée totale des faits racontés dans les deux livres de Samuel. Voir CHRONOLOGIE, t. II, col. 738; von Hummelauer, *Comment. in libros Samuel*, p. 25-26. L'an 1000 avant Jésus-Christ coïncida approximativement avec le règne de David.

VIII. TEXTE HÉBREU ET VERSIONS PRINCIPALES. — 1. Le texte hébreu de la Massore, reproduit dans les Bibles ordinaires, est très imparfait et a subi des altérations évidentes. Tous les critiques sont d'accord sur ce point. Voir Kuenen, *Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft*, in-8°, p. 82-134. Par exemple, I Reg., VI, 18, au lieu des mots *'ad 'abel hag-gedôlâh*, qui ne donnent aucun sens (Vulgate, *ad Abel Magnum*), il faut lire : *'êd 'ébén hag-gedôlâh*, « la grande pierre est témoin ». I Reg., VI, 19, au lieu de « 50 000 hommes, 70 hommes », lisez : « 70 hommes ». I Reg., VIII, 16, au lieu de *bahurêkém*, « vos jeunes gens d'élite » (Vulgate, *juvenes optimos*), il faudrait : *biqerêkem*, « vos bœufs ». I Reg., XII, 11, la leçon *Bedan* (Vulgate, *Badân*) est une faute évidente pour *Baraq*, cf. Jud., IV, 6, ou pour *Abdon*, cf. Jud., XII, 17. I Reg., XIV, 18, au lieu de « Fais approcher l'arche de Dieu », il faut lire : « l'éphod de Dieu ». II Reg., XV, 7, la vraie leçon est 40, au lieu de 4, etc. Voir F. Kaulen, *Einleitung in die heil. Schriften des Alten und Neuen Testam.*, 3e édit., p. 192-193.

2. La traduction des Septante a eu pour base un texte hébreu qui diffère très souvent, et parfois d'une manière notable, de celui de la Massore. En divers endroits, elle mérite certainement les préférences de l'exégète et sert à corriger les imperfections de l'hébreu actuel. Mais on est trop porté de nos jours à exagérer ses avantages. Elle aussi, elle présente des fautes nombreuses, des transpositions et des suppressions arbitraires, de sorte qu'il est nécessaire de prendre de grandes précautions à son sujet. Elle a d'ailleurs été remaniée à plusieurs reprises d'après le texte massorétique. Fréquemment, un seul et même passage a reçu une double traduction. Cf. I Reg., II, 24; V, 4, 6; VI, 8; X, 1, 21; XII, 4; XIII, 15; XV, 3; XX, 9; XXI, 13 (14); II Reg., V, 14-16; XII, 3, 4; XV, 20; XVIII, 17; XIX, 18 (19). Du reste, les manuscrits des Septante ne contiennent pas un texte identique; le *Codex Vaticanus* (B) est regardé comme le meilleur de tous, en ce qui concerne les livres de Samuel. C'est celui qui est imprimé dans l'édition de H. B. Swete, *The Old Testament in Greek according to the Septuagint*, in-12, t. I, Cambridge, 1887, p. 545-668. La recension de Lucien peut rendre de grands services pour la critique du texte. Sur ces divers points, voir Löhr, *Die Bücher Samuels*, p. LXXX-CIII; Nowack, *Die Bücher Samuelis*, p. IX-X. — Pour les deux premiers livres des Rois, il n'existe que de simples fragments des traductions grecques d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Cf. Field, *Hexaplorum Origenis quæ supersunt*, in-8°, Londres, 1875, t. I. Il en est de même de la *Vetus latina*, faite d'après les Septante. Cf. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum latinæ versionis antiquæ*, 1743; Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis*, Rome, 1864, t. II. — Quant à la Vulgate, elle a été traduite directement et fidèlement sur l'hébreu, et elle a conquis l'estime de la plupart des critiques. Voir W. Nowack, *Die Bedeutung des Hieronymus für die Textkritik des Alten Testam.*, in-8°, Gœttingue, 1875. Il n'est pas sans intérêt de noter que saint Jérôme commença par nos deux livres sa traduction sur l'hébreu. Malheureusement elle a conservé mainte addition de l'*Itala*; dans ce cas, elle diffère du texte original et correspond au grec des Septante. Cf. I Reg., IV, 1; V, 6, 9; VIII, 18; X, 1; XI, 1; XIII, 15; XIV, 22, 41; XV, 3, 12, 13; XVII, 36; XXI, 11; XXX, 15; II Reg., I, 26; V, 23; X, 19; XIII, 21, 27; XIV, 30. Voir Vercellone, *op. cit.*, t. II, p. IX. Il lui arrive aussi de donner une double traduction du même texte. Cf. I Reg., IX, 25; XX, 15; XXI, 7; XXIII, 13, 14; II Reg., II, 18; IV, 5; VI, 12; XV, 18, 20. — Il n'y a pas beaucoup de profit à tirer de la traduction syriaque pour la critique textuelle des livres de Samuel; on peut utiliser avec plus de fruit le Targum, qui, tout en demeurant d'ordinaire conforme à l'hébreu massorétique, s'en écarte assez souvent aussi.

IX. BIBLIOGRAPHIE. — 1° Pour la critique du texte et les origines du livre : C. A. Graf, *De librorum Samuelis et Regum compositione, scriptoribus et fide historica*, in-8°, Strasbourg, 1842; F. Böttcher, *Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum Alten Testamente*, in-8°, t. I, Leipzig, 1863, p. 83-208; J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, in-8°, Gœttingue, 1871 (c'est cet ouvrage qui a servi de guide principal à tous les néo-critiques); du même auteur, *Einleitung in das Alte Testam.* de Bleek, 4e édit., in-8°, 1878, p. 181-267; *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alt. Testam.*, in-8°, Berlin, 1878; 3e édit. en 1899, p. 238-266; *Prolegomena zur Geschichte Israels*, in-8°, Berlin, 1883, 5e édit. en 1899, p. 247-275; E. Reuss, dans l'ouvrage cité plus bas, p. 85-148; C. H. Cornill, dans la *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchl. Leben*, 1885, p. 113-141, dans les *Kœnigsberger Studien*, t. I, 1888, p. 25-59, et dans la *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1890, p. 96-109; C. Bruston, *Les deux Jéhovistes dans les livres de Samuel*, dans la *Revue* (protestante) *de théologie et de philosophie*, 1885, p. 511-528, 602-637; A. Kuenen, *Historisch-critisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds*, in-8°, 2e éd., Leide, 1887, Ire part., p. 368-392; K. Budde, dans la *Zeitchrift für alttestamentl. Wissenschaft*, 1888, p. 231-245; du même auteur, *The Books of Samuel*, dans Haupt, *Critical edition of the sacred Books of the Old Testam.*, in-4°, Leipzig, 1894; B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, in-8°, Berlin, 1887, t. I, p. 197-292; S. R. Driver, *Notes on the hebrew Text of the Books of Samuel*, in-8°, Londres, 1890; R. Kittel, dans les *Studien und Kritiken*, 1892, p. 44-71; du même auteur, *Geschichte der Hebräer*, in-8°, Leipzig, 1892, t. II, p. 22-50; F. Montet, *La composition de l'Hexateuque, des Juges, de Samuel et des Rois, Étude de critique biblique*, broch. in-8°, Lyon, 1894; A. Mez, *Die Bibel des Josephus untersucht*, in-8°, Bâle, 1895; N. Peters, *Beiträge zur Text- und Literaturkritik der Bücher Samuelis*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1899. Ce dernier ouvrage seul a été composé par un auteur catholique.

2° Commentaires. — A. Ouvrages catholiques : S. Éphrem, *In Samuelem, Opera syriaca*, t. I, p. 331-567; Théodoret de Cyr, *Quæstiones in libros Regnorum*, t. LXXX, col. 527-800; Sanchez, *Commentarius et paraphrasis in Regum libros*, 2 in-f°, Lyon, 1623; Duguet, *Explication des livres des Rois*, Paris, 1738-1740; P. Clair, *Les livres des Rois, introd. critique et commentaires*, in-8°, Paris, 1884; de Hummelauer, *Commentarius in libros Samuelis*, in-8°, Paris, 1886. — B. Ouvrages hétérodoxes : O. Thenius, *Die Bücher Samuels*, in-8°, Leipzig, 1842, 3e édit. (par Löhr), 1898; F. Keil, *Die Bücher Samuels*, in-8°, Leipzig, 1864, 2e édit., 1875; C. F. Erdmann, *Die Bücher Samuelis*, in-8°, Bielefeld, 1873; E. Reuss, *Histoire des Israélites depuis la conquête de la Palestine jusqu'à l'exil : Livres des Juges, de Samuel et des Rois*, in-8°, Paris, 1877; A. F. Kirkpatrick, *The first Book of Samuel*, in-18, Cambridge, 1880, *The second Book of Samuel*, in-18, Cambridge, 1881; A. Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige*, in-8°, Münich, 1887; K. Budde, *Richter und Samuel*, in-8°, Giessen, 1890; le *Midras Semu'el*, commentaire haggadique réédité par Buber, in-8°, Cracovie, 1893; A. P. Smith, *A critical and exegetical Commentary on the Books of Samuel*, in-8°, Edimbourg, 1899; K. Budde, *Die Bücher Samuelis erklärt*, in-8°, Tubingue, 1902; W. Nowack, *Die Bücher Samuelis übersetzt und erklärt*, Goettingue, 1902.

II. TROISIÈME ET QUATRIÈME LIVRES DES ROIS. — *I. CONTENU ET DIVISION.* — 1° Ces livres racontent l'histoire des Israélites depuis les dernières années de David jusqu'à la fin de l'État juif. Le nom qu'ils portent est parfaitement justifié, puisque, à part le règne de Saül et la plus grande partie de celui de David, ils contiennent l'histoire entière de la monarchie théocratique jusqu'à sa chute. Les événements racontés dans les deux livres occupent, d'après la chronologie le plus communément adoptée, un intervalle de 454 ans. En effet, le couronnement de Salomon, dont il est question dans le premier chapitre, III Reg., I, 32-40, semble avoir eu lieu en 1015, et le dernier fait raconté, la restitution des privilèges royaux à Joachim par Évilmérodach, IV Reg., XXV, 27-30, se rapporte à l'année 561 avant Jésus-Christ. — Ils se divisent en trois parties. — La première, III Reg., I, 1-XI, 43, s'occupe des derniers événements de la vie de David, du couronnement et du règne de Salomon. — La seconde, III Reg., XII, 1-IV Reg., XVII, 41, renferme l'histoire synchronique des royaumes de Juda et d'Israël, depuis le schisme des dix tribus, jusqu'à la ruine de l'État schismatique. — La troisième, IV Reg., XVIII, 1-XXV, 30, expose l'histoire de Juda depuis cette ruine jusqu'à la captivité de Babylone. La première partie comprend 40 années, de 1015 environ à 975; la seconde, 253 ans, de 975 à 722; la troisième, 161 ans, de 722 à 561 avant J.-C.

1. *Histoire du règne de Salomon*, III Reg., I, 1-XI, 43. — Cinq sections : 1. Avènement du jeune prince et inauguration de son règne, III Reg., I, 1-II, 46. Remontant à la fin du règne de David, l'auteur raconte comment Adonias, qui se posait en héritier du trône, vit ses espérances frustrées par le prophète Nathan et par Bethsabée, I, 1-31. Sur l'ordre de David, Salomon fut proclamé son héritier exclusif et reçut l'onction royale, I, 32-53. Suivent quelques détails relatifs aux dernières recommandations de David, à sa mort, II, 1-12, et à diverses mesures prises par Salomon pour assurer la sécurité du trône, II, 13-46. — 2. Débuts du règne de Salomon. III Reg., III, 1-IV, 34. Son mariage avec la fille du roi d'Egypte, sa belle prière à Gabaon, son jugement célèbre, III, 1-28. Ses principaux ministres, sa magnificence, sa sagesse, IV, 1-34. — 3. Les constructions de Salomon. III Reg., V, 1-IX, 9. Le roi s'entend avec Hiram de Tyr, au sujet des ouvriers et des matériaux nécessaires pour bâtir le temple, V, 1-18. L'édifice sacré, commencé la quatrième année du règne de Salomon, est achevé après sept ans de travail, VI, 1-38. Construction de plusieurs palais, VII, 1-12. Le mobilier du temple est préparé avec un grand déploiement de zèle, d'art et de richesse, VII, 13-51. Dédicace solennelle du sanctuaire, où l'arche sainte est transférée, VIII, 1-IX, 9. — 4. Apogée de la puissance et de la gloire de Salomon, III Reg., IX, 10-X, 29. Échange de présents avec le roi de Tyr, IX, 10-14. Salomon bâtit et fortifie plusieurs villes de son royaume, IX, 24-25. La reine prend possession du palais construit pour elle, IX, 24-25. La flotte de Salomon, IX, 26-28. Visite de la reine de Saba, X, 1-13. Les revenus du roi et leur emploi, sa grandeur et sa puissance, X, 14-29. — 5. Les fautes et le châtiment de Salomon, III Reg., XI, 1-43. Il épouse un grand nombre de femmes étrangères, dont il favorise les pratiques idolâtriques, XI, 1-8. Menaces divines, XI, 9-13. Adad, Razon et Jéroboam se révoltent successivement, XI, 14-40. Conclusion du règne de Salomon, XI, 41-43.

2. *Histoire synchronique des royaumes d'Israël et de Juda*, III Reg., XII, 1-IV Reg., XVII, 41. — Trois grandes sections : — 1. La séparation des deux royaumes et leurs hostilités perpétuelles jusqu'au règne d'Achab, III Reg., XII, 1-XVI, 28. — *a*) Schisme des dix tribus, XII, 1-20. Dieu interdit à Roboam d'attaquer les rebelles, XII, 21-24. — *b*) Règne de Jéroboam Ier d'Israël, XII, 25-XIV, 20. Pour établir une séparation perpétuelle entre ses sujets et ceux de Juda, il établit le culte des veaux d'or à Dan et à Béthel, XII, 25-33. Le Seigneur blâme vivement et châtie cette conduite sacrilège, XIII, 1-3-XIV, 18. Mort de Jéroboam, XIV, 19-20. — *c*) Roboam, XIV, 21-31, Abiam, XV, 1-8, et Asa, XV, 9-24, règnent sur Juda. Nadab, Baasa, Éla, Zambri et Amri se succèdent rapidement sur le trône d'Israël, XV, 25-XVI, 28. — 2. Israël et Juda pendant le règne d'Achab, III Reg., XVI, 29-XXII, 54. — *a*) Sommaire du règne de l'impie Achab, XVI, 29-34. — *b*) Le prophète Élie prédit une famine terrible, qui ne tarde pas à éclater, XVII, 1-24. Entrevue du prophète et du roi, XVIII, 1-19. Victoire remportée par Élie sur les prophètes de Baal, XVIII, 20-40. Cessation de la sécheresse, XVIII, 41-46. Elie se réfugie sur le mont Horeb, pour échapper à la colère de la reine Jézabel, XIX, 1-18. Onction d'Élisée, XIX, 19-21. — *c*) Achab triomphe à deux reprises des Syriens, XX, 1-43. Jézabel fait lapider Naboth pour s'emparer de sa vigne; Élie lui prédit, ainsi qu'à Achab, le châtiment divin, XXI, 1-25. — *d*) Achab fait alliance avec Josaphat de Juda, pour attaquer Ramoth-Galaad, XXII, 1-5. Les deux rois sont battus, mort d'Achab, XXII, 6-40. Sommaire du règne de Josaphat, XXII, 41-51. Ochozias, fils d'Achab, devient roi d'Israël, XXII, 52-54. — 3. Annales des rois de Juda et d'Israël depuis la mort d'Achab jusqu'à la prise de Samarie et à la ruine du royaume schismatique, IV Reg., I, 1-XVII, 41. — *a*) Ochozias et Joram sur le trône d'Israël, un autre Joram sur le trône de Juda, I, 1-III, 27. Elie prédit à Ochozias sa mort prochaine, I, 1-18. Le prophète est enlevé sur un char de feu, II, 1-12; premiers miracles d'Élisée, II, 13-25. Expédition victorieuse de Joram d'Israël et de Josaphat contre les Moabites, III, 1-27. — *b*) Les principaux actes du ministère d'Élisée, IV, 1-VIII, 15; il opère de nombreux miracles et fait plusieurs prophéties, dont on signale l'accomplissement. — *c*) Joram et Ochozias règnent sur Juda, Jéhu s'empare du trône d'Israël, VIII, 16-X, 35. Règne de l'impie Joram, VIII, 16-24. Règne d'Ochozias, son fils non moins impie, VIII, 25-29. Jéhu est sacré roi d'Israël par Élisée, IX, 1-10; il se révolte contre Joram et le met à mort, avec Ochozias de Juda, Jézabel et toute la famille d'Achab, IX, 11-X, 17. — *d*) Depuis l'avènement de Jéhu jusqu'à la prise de Samarie, X, 18-XXII, 41. Jéhu est d'abord béni de Dieu,

parce qu'il avait détruit le culte de Baal, x, 18-27; il s'attire ensuite les vengeances divines, x, 28-36. Usurpation d'Athalie; le grand prêtre Joïada réussit à la renverser, xi, 1-16, et à faire monter sur le trône le jeune Joas, dont le règne fut un mélange de bien et de mal, xi, 17-xii, 21. Joachaz et Joas gouvernent Israël; mort d'Élisée, xiii, 1-25. Règne d'Amasias à Jérusalem; Joas d'Israël envahit la Judée, xiv, 1-20. Azarias succède à Amasias, xiv, 21-22. Jéroboam II devient roi d'Israël, xiv, 13-29. Au temps d'Amasias, de Joatham et d'Achaz, rois de Juda, le royaume d'Israël, déchiré par des luttes intestines sous ses derniers rois, se précipite vers sa ruine et tombe finalement sous les coups des Assyriens, xv, 1-xvii, 6. Causes morales de cette ruine, xvii, 7-23. Ce que devint le territoire des dix tribus pendant l'occupation assyrienne, xvii, 24-41.

3. *Histoire des rois de Juda, depuis la ruine du royaume d'Israël jusqu'à la captivité de Babylone*, IV Reg., xviii, 1-xxv, 29. — Trois sections : — 1. Règne d'Ézéchias, xviii, 1-xx, 21. Le pieux roi lutte énergiquement contre l'idolâtrie, et, pour ce motif, il est délivré d'une invasion assyrienne, viii, 1-xix, 37. Sa guérison miraculeuse, xx, 1-11. S'étant glorifié de ses trésors, il est sévèrement blâmé par Isaïe, qui lui prédit la chute prochaine du royaume, xx, 12-21. — 2. Règnes de Manassé, d'Amon et de Josias, xxi, 1-xxiii, 30. Manassé et Amon font revivre l'idolâtrie et accélèrent la ruine de Juda, xxxi, 1-26. Le saint roi Josias rétablit le culte du vrai Dieu et renouvelle l'alliance théocratique, xxii, 1-xxiii, 23; il ne fait cependant que retarder la chute du royaume, arrêtée dans le plan divin et il périt dans une guerre contre le roi d'Égypte, xxiii, 24-30. — 3. Les derniers rois de Juda, xxiii, 31-xxv, 30. Joachaz, Joachim et Jéchonias se succèdent rapidement sur le trône, faisant le mal tour à tour; Dieu les châtie par les Égyptiens et surtout par les Assyriens, qui s'emparent de Jérusalem, détruisent la ville et le temple, et déportent le roi en Chaldée, avec des Juifs nombreux, xxiii, 31-xxv, 26. Évilmérodach restitue à Jéchonias les honneurs royaux, xxv, 27-30

II. PLAN ET BUT DE L'AUTEUR. — 1° *Plan.* — L'histoire du peuple de Dieu est ramenée, durant toute la période indiquée, à celle de ses rois, et les divers règnes sont décrits d'après leur suite naturelle, c'est-à-dire, d'après l'ordre chronologique. La marche est constamment uniforme. La biographie, le plus souvent très courte, de chacun des rois, soit de Juda, soit d'Israël, est placée dans une sorte de cadre régulier, qui consiste en deux formules à peu près identiques, dont l'une ouvre le règne, tandis que l'autre le termine. Pour les rois de Juda, celle-là se compose de deux phrases : la première marque le synchronisme avec le roi d'Israël alors régnant, tandis que la seconde spécifie l'âge du roi lors de son intronisation, la durée de son règne et le nom de sa mère. Cf. III Reg., xv, 1-2, 9-10, etc. Pour les rois d'Israël, il n'y a d'ordinaire qu'une seule phrase, qui signale simplement le synchronisme avec les rois de Juda et la durée du règne. Cf. III Reg., xv, 25, 33; xvi, 8, 15, 20, 23, etc. L'autre formule apprécie le caractère du monarque en question au point de vue moral, habituellement en quelques mots rapides, presque toujours les mêmes : « Il fit ce qui était bon — ou, ce qui était mauvais — aux yeux du Seigneur, » cf. III Reg., xv, 3, 11, 33, etc. ; mais parfois en termes plus développés, cf. III Reg., xiv, 22-24; xv, 11-15; xvi, 30-33, etc. Puis l'auteur conclut, en indiquant le document dans lequel ses lecteurs pouvaient trouver des renseignements plus complets, et en signalant la mort du roi, ses funérailles et le nom de son successeur. Cf. III Reg., xi, 43; xiv, 19, 20, 31; xv, 8, 24, etc. Il arrive quelquefois que la désignation du document et la mention de la mort sont séparées l'une de l'autre par une courte donnée historique. Cf. III Reg., xiv, 30; xv, 7, 23; xxii, 6-50; IV Reg., xv, 37. Le trait « il fut enseveli avec ses pères » est parfois omis, surtout pour les rois d'Israël, III Reg., xvi, 27-28; xxii, 54, etc., mais aussi pour quelques rois de Juda. III Reg., xxi, 26; xxiii, 30. Il y a d'ailleurs çà et là d'autres exceptions à la complète régularité des formules. Entre ces phrases caractéristiques du commencement et de la fin, l'auteur insère les détails biographiques concernant chaque monarque. — Il suit le principe suivant pour l'arrangement des deux séries de rois : un règne commencé est raconté jusqu'à son achèvement; le narrateur reprend ensuite le règne ou les règnes synchroniques de l'autre série. C'est ainsi qu'après avoir relaté les événements du règne de Jéroboam Ier d'Israël, il passe à ceux des trois rois de Juda qui occupèrent le trône en même temps que lui; puis il revient aux six rois schismatiques qui furent contemporains d'Asa, etc. Cf. III Reg., xiv, 13-xvi, 28.

2° *But de l'auteur.* — Comme les autres annalistes sacrés d'Israël, l'auteur des deux derniers livres des Rois ne s'est point proposé de raconter de l'histoire pure et simple. Le point de vue auquel il s'est placé est avant tout religieux et théocratique; ce sont les destinées du peuple de Jéhovah, les développements du royaume de Dieu sur la terre, qu'il veut constamment décrire. Il manifeste cette intention plus peut-être qu'aucun autre historien biblique, et c'est en ce sens qu'il apprécie constamment les hommes et les faits. On en trouve des preuves nombreuses et saillantes dans son livre. — *a*) Tout en fournissant sur les événements politiques tous les renseignements indispensables, il glisse avec rapidité sur la plupart d'entre eux; bien plus, il ne craint pas d'en omettre d'assez importants, qui n'allaient point à son but, ce qui ne s'expliquerait point de la part d'un annaliste ordinaire. C'est ainsi, comme on le voit en comparant nos deux livres avec le second des Paralipomènes, qu'il est muet sur la campagne de Zara contre Juda, sur les guerres de Josaphat contre les Moabites, les Ammonites et les Édomites, sur la victoire remportée par Ozias dans sa campagne contre les Philistins, sur la captivité de Manassé à Babylone, etc. Cf. II Par., xiv, 9-15; xx, 1-30; xxvi, 6-15; xxxiii, 11-17. Il ne mentionne aussi que superficiellement la prise de Jérusalem par Sésac, III Reg., xiv, 25-26; cf. II Par., xii, 1-12; la guerre d'Amasias contre l'Idumée, IV Reg., xiv, 7; cf. II Par., xxv, 5-17; la guerre désastreuse de Josias contre le pharaon Néchao, IV Reg., xxiii, 29-30; cf. II Par., xxxv, 20-25, etc. — *b*) Au contraire, il appuie sur certains détails, sur certaines périodes, qui se rattachaient davantage à son but. Ainsi, bien que tous les rois d'Israël et de Juda soient mentionnés dans le récit et qu'on porte un jugement sur leur vie, n'eussent-ils régné que quelques jours, cf. III Reg., xvi, 15-19, il est remarquable que le narrateur a spécialement insisté sur six règnes plus importants, soit en bien, soit en mal, sous le rapport théocratique : ceux de Salomon, III Reg., i-xi, de Jéroboam Ier, III Reg., xii, 25-xiv, 20; d'Achab, III Reg., xvi, 29-xxii, 40; de Joram d'Israël, IV Reg., iii, 1-ix, 26; d'Ézéchias, IV Reg., xviii-xx; de Josias, IV Reg., xxii-xxiii. Salomon avait développé le culte divin; Ézéchias et Josias contribuèrent à le rétablir; Jéroboam Ier, Achab et Joram introduisirent ou favorisèrent l'idolâtrie. — *c*) Même réflexion à faire au sujet de l'ampleur des récits qui concernent le temple et le rôle des prophètes. Cf. III Reg., v, 1-ix, 9; xii, 22-24; xiii, 1-32; xiv, 1-10; xvii-xix; xxi, 17-24; xxii, 13-28; IV Reg., i-ii; iv-viii; ix, 1-10; xii, 4-16; xiii, 14-21; xix, 1-34; xx, 1-19; xxi, 10-16; xxii-xxiii; xxv, 9-17, etc. L'auteur se complaît à signaler le zèle des prophètes en tant que gardiens vigilants de la loi divine. — *d*) Les réflexions morales par lesquelles l'écrivain sacré commente brièvement les faits et la manière dont il rattache les mal-

heurs de la nation aux crimes qu'elle avait commis contribuent aussi pour beaucoup à révéler son dessein et son but. Voir III Reg., IX, 3-9; XI, 11, 33, 38; XIV, 7-16; XVI, 12, 13; IV Reg., X, 31; XIII, 2-3; XXI, 11-16; XXII, 15-20; XXIV, 3, 20, et surtout le passage si poignant IV Reg., XVII, 7-23. — *e*) Il parle également avec insistance de la loi mosaïque et de l'alliance du Sinaï, comme d'une source de vie et de bonheur pour Israël. Cf. III Reg., II, 2-4; III, 3, 14; VI, 12, 38; VIII, 35, 55, 58, 61; IX, 4, 6; XI, 11, 33, 34, 38; XIII, 21; XIV, 8; XVIII, 18; XIX, 10, 14; IV Reg., X, 31; XIII, 23; XIV, 6; XVII, 8, 13, 15, 16, 19, 34, 37-38; XVIII, 6, 12; XXI, 8; XXII, 8, 11; XXIII, 2-3; XXI, 24-25. — *f*) Enfin, le narrateur revient très fréquemment sur le magnifique oracle par lequel Dieu avait promis, II Reg., VII, 1-29, la perpétuité du trône aux descendants de David. Cf. III Reg., II, 4, 14; III, 6; VII, 12; VIII, 25-26; IX, 5; XI, 11-13, 34-39; XV, 4; IV Reg., VIII, 19; X, 34; XX, 6, etc. — Il est clair, d'après tout cela, que ce que l'auteur veut avant tout, c'est de nous montrer « la main de Dieu dans l'histoire du peuple (israélite) et de ses rois. » *La Bible annotée, Les livres historiques*, in-8°, t. IV, Neuchatel, 1897, p. 4. Dans ses pages, nous avons donc surtout une histoire religieuse pour l'époque de la royauté. Comme l'a dit Strack, *Einleitung in das Alte Testament*, 4e édit., in-8°, Munich, 1895, p. 74 : « Son intention n'était pas d'enseigner l'histoire d'Israël, mais de dégager les leçons de l'histoire. »

III. IMPORTANCE DES IIIe ET IVe LIVRES DES ROIS. — Elle est tout à la fois historique et religieuse, mais surtout religieuse. De beaux et vastes horizons sont ouverts dans cet écrit, plus encore au théologien qu'à l'historien. Et, puisque c'est au point de vue messianique que se mesure tout d'abord l'importance d'un livre biblique, on peut dire que le livre des *Melâkîm* est privilégié sous ce rapport. En effet, nous venons de voir que l'oracle par lequel Nathan promit à David, au nom du Seigneur, la perpétuité du trône, en forme le centre d'une certaine manière; or, cet oracle se rapporte certainement au Messie, qui seul devait le réaliser finalement. Voir le Ps. LXXXVIII; Frz. Delitzsch, *Old Testament History of Redemption*, in-12, Edimbourg, 1881, p. 87-111; C. von Orelli, *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches*, in-8°, Vienne, 1882, p. 168-171; A. Tholuck, *Die Propheten und ihre Weissagungen*, in-8°, Gotha, 1860, p. 165-170. C'est bien une conclusion messianique que nous lisons à la fin du dernier livre, IV Reg., XXV, 27-30. La faveur accordée à Jéchonias par Evilmérodach « jette sur la sombre nuit de l'exil le premier rayon lumineux d'un avenir meilleur, qui devait bientôt commencer pour la race de David, en même temps que pour tout le peuple; elle lui garantissait l'accomplissement certain de la promesse en vertu de laquelle le Seigneur ne retirerait pas à jamais sa miséricorde à la postérité de David. » F. Keil, *Die Bücher der Könige*, p. 7. Or, c'est en Jésus-Christ seul que cette promesse s'est accomplie, et par lui seul que la race de David règne éternellement.

IV. L'ÉPOQUE DE LA COMPOSITION ET L'AUTEUR. — 1° *L'époque.* — La date la plus ancienne à laquelle puissent remonter nos deux livres est marquée par le fait qui les termine : l'exaltation du roi Jéchonias, IV Reg., XXV, 27-30; or, il eut lieu en 561 avant J.-C. L'auteur ne mentionne pas la fin de la captivité, dont l'édit de Cyrus, en 536, donna le signal. La composition du troisième et du quatrième livre des Rois est donc antérieure au retour d'exil. Par conséquent, comme limites extrêmes, nous avons d'une part l'année 561, de l'autre l'année 536 avant notre ère. La rédaction eut lieu entre ces deux dates, vers le milieu de la captivité de Babylone. La plupart des néo-critiques, entre autres Kuenen, Wellhausen, Benzinger, Kautzsch, admettent que l'ouvrage aurait été à peu près achevé vers l'an 600 avant J.-C. Divers passages parlent clairement de la ruine de Jérusalem et du temple. Cf. III Reg., IX, 1-9; XI, 9-13; IV Reg., XVII, 17-20; XX, 17-18; XXI, 11-15; XXII, 15-20; XXIV, 18-25, 30, etc.

2° *L'auteur.* — 1. Quoi qu'on ait dit parfois en sens contraire, l'auteur des deux derniers livres des Rois n'est certainement pas le même que celui des deux premiers livres. Il existe, en effet, entre les deux écrits des différences trop sensibles pour qu'ils puissent provenir d'une main identique. Pour le style, voir ci-dessous. Quant au fond, voici les nuances les plus frappantes : *a*) Les livres de Samuel (I et II Reg.) exposent d'ordinaire l'histoire israélite avec beaucoup de détails; ceux des Rois (III et IV Reg.) l'abrègent et la condensent le plus souvent. — *b*) Les livres de Samuel ne citent que fort peu de dates; ceux des Rois en fournissent un grand nombre. — *c*) Les livres de Samuel ne mentionnent pas les sources auxquelles leurs renseignements ont été puisés; les livres des Rois renvoient fréquemment aux leurs. — *d*) Là, le culte des hauts lieux paraît avoir été encore toléré, cf. I Reg., IX, 12; ici, il est sévèrement blâmé et condamné, cf. III Reg., III, 3; XII, 31; XIII, 32; XV, 14, etc. — *e*) Les livres de Samuel ne renvoient qu'une seule fois le lecteur à la loi mosaïque, II Reg., XXII, 23; ceux des Rois y font de nombreuses allusions. Voir col. 1149.

2. La tradition juive affirme très explicitement que le prophète Jérémie aurait composé les deux derniers livres des Rois. « Jérémie, dit le Talmud de Babylone, traité *Baba bathra*, 15 *a*, a écrit son livre (c'est-à-dire sa prophétie), le livre des *Melâkîm* (III et IV Reg.) et les Thrènes. » Voir L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, in-8°, Paris, 1881, p. 28. Divers interprètes catholiques ou protestants, à la suite de saint Isidore de Séville, *De off. eccl.*, I, 12, t. LXXXIII, col. 747, de Sixte de Sienne, de Cornelius à Lapide, etc., regardent encore cette opinion, sinon comme certaine — avec Hævernick, *Einleitung in das A. T.*, t. II, 1re partie, p. 171-172; Rawlinson, dans la *Speaker's Bible*, t. II, p. 471-472; Fr. Kaulen, *Einleitung in die heil. Schriften*, 3e édit., p. 198; R. Cornely, *Introductio specialis in Vet. Testamenti libros*, in-8°, Paris, 1887, p. 293-295 — du moins comme très vraisemblable. Les données de l'histoire sont insuffisantes pour démontrer d'une façon rigoureuse la vérité de cette opinion; il est néanmoins certain qu'on peut alléguer en sa faveur quelques considérations qui ne manquent pas de force : — *a*) Les hébraïsants ont établi d'intéressantes comparaisons, desquelles il résulte que le style et le genre littéraire de nos deux livres rappellent beaucoup la diction et le genre de Jérémie. Voir Hævernick, *op. cit.*, t. II, 1re partie, p. 171-178; Rawlinson, dans la *Speaker's Bible*, t. II, p. 470-471; Driver, *Introduction to the Books of the Old Testam.*, 5e édit., p. 193. Pour la promesse faite à David et à sa race, cf. III Reg., VIII, 24; IX, 5, et Jer., XIII, 13; XVII, 25; XXXIII, 17; pour la prophétie relative à la ruine du temple, cf. III Reg., IX, 8, et Jer., XVIII, 16; XIX, 8, etc.; au sujet du caractère terrible des calamités que devait subir le peuple d'Israël, cf. IV Reg., XXI, 12-XXIV, 16, et Jer., XIX, 3; XXII, 17; XXX, 16; Thren., II, 8, etc. D'autre part, il est remarquable que le verbe *hiddiaḥ*, employé dix-neuf fois par Jérémie pour marquer la dispersion des Juifs en exil, n'apparaît nulle part dans les deux derniers livres des Rois. — *b*) La conclusion historique par laquelle se termine la prophétie de Jérémie, LII, 1-34, est pour ainsi dire calquée sur la dernière page des Rois, IV Reg., XXIV, 18-XXV, 30, ou réciproquement. — *c*) Le ton grave et mélancolique qui caractérise les oracles de Jérémie est aussi celui de nos deux livres. Le prophète d'Anathoth a en grande partie composé son écrit pour démontrer, lui aussi, que Dieu avait été très juste en châtiant sévèrement

les Israélites et en mettant fin au royaume théocratique. Or, tel est précisément le but du troisième et du quatrième livre des Rois. — *d*) Les épisodes dont est parsemé le recueil des prophéties de Jérémie et ceux qui remplissent la partie correspondante de nos deux livres semblent provenir de la même main. Cf. IV Reg., xxiv, 1, et Jer., xxv, 1-11; IV Reg., xxiv, 7, et Jer., xlvi, 2-12; IV Reg., xxiv, 10-17, et Jer., xxvii, 1-15; IV Reg., xxv, 1-30, et Jer., xxvii, 16-22; xl, 5-9; xli, 1-34, etc. — *e*) III et IV Reg. contiennent des renseignements nombreux et importants sur les prophètes. Or, ce thème devait être particulièrement cher à Jérémie. D'autre part, ce Voyant célèbre, qui joua un rôle politique et religieux très considérable de son temps, n'est pas même mentionné au quatrième livre des Rois; ce fait, difficile à expliquer en lui-même, devient clair si Jérémie est l'auteur de III et IV Reg. — Il est vrai que Jérémie, dont la mission prophétique fut inaugurée durant la treizième année du règne de Josias, cf. Jer., i, 2, c'est-à-dire en 627, aurait été âgé d'environ 90 ans lors de la mise en liberté de Jéchonias. Mais il put fort bien composer le troisième et le quatrième livres des Rois aussitôt après que ce prince eut été emmené en captivité; dans ce cas, il n'aurait eu qu'à ajouter ensuite la conclusion commune à sa prophétie et à IV Reg. Ce fait expliquerait pourquoi, en divers passages, cf. III Reg., viii, 8; ix, 22; xii, 19; IV Reg., viii, 22, l'écrivain sacré parle comme si l'état de choses qui existait avant la ruine du royaume de Juda demeurait encore en vigueur. — Ajoutons d'ailleurs qu'il ne s'agit, dans cette thèse, que d'une possibilité et d'une vraisemblance, nullement d'une certitude.

v. DOCUMENTS QUI ONT SERVI A COMPOSER LES DEUX DERNIERS LIVRES DES ROIS. — 1° *Les trois sources principales.* — L'auteur a eu à sa disposition plusieurs documents, qu'il mentionne très souvent lui-même, et auxquels il renvoie ceux des lecteurs qui désireraient avoir des renseignements plus complets que les siens. Pour le règne de Salomon, il cite « le livre des actes » de ce prince (Vulgate, *liber verborum dierum Salomonis*). III Reg., xi, 41. Pour l'histoire synchronique des rois de Juda et d'Israël, il cite assez régulièrement deux autres sources, à la fin de chaque règne : d'un côté la « chronique des rois de Juda » (Vulgate, *liber sermonum dierum Juda*); de l'autre, la « chronique des rois d'Israël » (Vulgate, *liber verborum dierum regum Israel*). Celle-là est citée quinze fois : III Reg., xiv, 29, pour Roboam; xv, 7, pour Abias; xv, 23, pour Asa; xxii, 45, pour Josaphat, IV Reg., viii, 23, pour Joram; xii, 19, pour Joas; xiv, 18, pour Amasias; xv, 6, pour Azarias; xv, 36, pour Joatham; xvi, 19, pour Achaz; xx, 20, pour Ézéchias; xxi, 17, pour Manassé; xxi, 25, pour Amon; xxiii, 28, pour Josias; xxiv, 5, pour Joakim. Elle est omise pour Ochozias, Athalie et les deux derniers rois de Juda, Jéchonias et Sédécias. La « chronique des rois d'Israël » est mentionnée dix-sept fois : III Reg., xiv, 19, pour Jéroboam Ier; xv, 31, pour Nadab; xvi, 5, pour Baasa; xvi, 14, pour Éla; xvi, 20, pour Zambri; xvi, 27, pour Amri; xxii, 39, pour Achab; IV Reg., i, 18, pour Ochozias; x, 34, pour Jéhu; xiii, 8, pour Joachaz; xiii, 12, pour Joas; xiv, 38, pour Jéroboam II; xv, 11, pour Zacharie; xv, 15, pour Sellum; xv, 21, pour Manahen; xv, 26, pour Phacéia; xv, 31, pour Phacée. Elle n'est omise que pour Joram et Osée, le dernier roi. Ces rares omissions n'ont sans doute pas d'autres causes, de part et d'autre, que la difficulté d'insérer la formule habituelle, vu l'arrangement des matériaux. — Au passage III Reg., viii, 53, les Septante font suivre la prière prononcée par Salomon après la dédicace du temple, de cette note qui manque dans l'hébreu : « Est-ce qu'elle (αὐτῇ, la prière) n'est pas écrite dans le livre τῆς ᾠδῆς? » Le traducteur a lu sans doute *haššir*, « du cantique », tandis que son texte portait vraisemblablement *hay-yāšār*, « du juste »; par conséquent, dans le livre du Juste. Cf. Jos., x, 13; JUSTE (LIVRE DU), t. III, col. 1873-1875. — Ce renvoi perpétuel à ses sources montre que l'auteur les a utilisées fidèlement et consciencieusement, qu'il désirait un contrôle, bien loin de le redouter.

2° *Nature de ces documents.* — En comparant les deux derniers livres des Rois avec le second des Paralipomènes, nous pouvons nous former une idée assez exacte des sources qui ont servi de base aux *Melâkim*. Pour d'assez nombreux passages il existe, entre les deux écrits, une ressemblance frappante, qui va parfois jusqu'à la coïncidence verbale. Nous nous bornerons à signaler ici les principaux :

Cf. III Reg., iii, 5-15,	et II Par., i, 7-13.
(v 2-ix, 27)	(ii, 1-viii, 2).
x, 1-29	ix, 1-28.
xi, 41-43	29-31.
xii, 1-19	x, 1-19.
21-24	xi, 1-4.
xiv, 25-31	xii, 9-16.
xv, 16-22	xvi, 1-6.
xxii, 2-35	xviii, 1-34.
41-50	xx, 31-37.
IV Reg., viii, 17-23	xxi, 5-10.
25-29	xxii, 1-6.
xi, 1-xii, 14	xxii, 10-xxiv, 14.
xiv, 12-14	xxv, 1-5, 17-24.
17-22	xxv, 25-xxvi, 2.
xv, 32-38	xxvii, 1-9.
xvi, 1-4	xxviii, 1-4.
xxi, 1-9	xxxiii, 1-9.
17-24	18-25.
xxii, 1-xxiii, 4	xxxiv, 1-33.

De cette ressemblance, on conclut communément et à bon droit que les deux écrivains sacrés ont puisé à des sources identiques. Or, l'auteur des Paralipomènes est un peu plus explicite que celui des *Melâkim* sur la nature de ses propres documents, et, grâce à lui, il nous est possible de nous faire une idée assez précise des matériaux qui ont également servi à composer le troisième et le quatrième livres des Rois. D'après II Par., ix, 29, le récit des événements du règne de Salomon a été emprunté aux « paroles du prophète Nathan », au « livre d'Ahia le Silonite » et à la « vision du Voyant Addo ». D'un autre côté, les passages II Par., xii, 15; xiii, 22; xx, 34; xxvi, 22; xxxii, 32; xxxiii, 18-19, nous avertissent que les annales des rois de Juda furent rédigées d'après les « livres du prophète Séméias et du Voyant Addo », les « paroles de Jéhu fils d'Hanaël », la « vision d'Isaïe fils d'Amos », et les « discours d'Hozaï ». L'auteur des Paralipomènes cite souvent aussi le « livre des rois de Juda et d'Israël ». Lorsqu'il mentionne les écrits de Nathan, d'Ahias, d'Addo, etc., il lui arrive d'ajouter qu'ils sont contenus dans ce livre. Cf. II Par., xx, 30; xxxii, 32, etc. Il suit de là que les prophètes en question avaient écrit l'histoire de leur temps, que leurs compositions avaient été reunies, avant l'exil, dans un grand ouvrage, que l'on désignait tantôt par le titre de Livre des rois de Juda ou d'Israël, tantôt sous le nom du prophète qui en avait écrit telle partie déterminée. On explique par là pourquoi les faits relatifs à Salomon sont donnés, III Reg., xi, 41, comme extraits des « fastes » de ce prince, tandis que, II Par., ix, 29, il est dit qu'ils sont tirés des « Paroles des prophètes ». Il est probable, d'après le langage de l'auteur des deux derniers livres des Rois, que les annales des royaumes d'Israël et de Juda ne formaient pas un seul et même ouvrage, mais deux œuvres distinctes. En plusieurs endroits de nos deux écrits, par exemple III Reg., iv,

3; VIII, 16; XX. 24; IV Reg., XVIII, 18, 37 et II Par., XXXIV, 8, il est dit que David, Salomon et Ézéchias avaient parmi leurs ministres principaux un *mazkîr*, à la lettre, « celui qui aide la mémoire » (Septante, ὁ ὑπομιμνήσκων, ὁ ὑπομνηματογράφος, etc., Vulgate, *a commentariis*), dont le rôle aurait consisté, croit-on, à noter officiellement les faits de chaque règne. Il est vraisemblable que les autres rois de Juda et ceux d'Israël avaient un fonctionnaire analogue. Quelques interprètes n'ont pas manqué de supposer que les deux derniers livres des Rois et le second des Paralipomènes ont eu ce genre de documents pour base; mais nous venons de voir que leur opinion est réfutée par l'auteur lui-même des Paralipomènes. Cet auteur et celui des *Melâkim* n'ont pas eu pour documents principaux les annales assez problématiques du *mazkîr* officiel de chaque règne, mais les écrits historiques des prophètes. Voir Benzinger, *Die Bücher der Könige*, p. XII-XIII. Il suit encore de là que quelques néo-critiques se lancent dans une discussion assez oiseuse — les uns répondant affirmativement, les autres négativement — lorsqu'ils se demandent si l'auteur de III et IV Reg., a puisé d'une manière immédiate aux sources auxquelles il renvoie, ou s'il n'a eu à sa disposition qu'un ouvrage historique fondé sur elles. L'auteur a eu directement entre les mains les documents cités par lui.

3° *Leur valeur.* — Ces divers documents étaient tous contemporains des faits racontés, ce qui leur donne une grande autorité. A un autre point de vue encore, ils présentent la plus haute garantie de fidélité historique, puisqu'ils furent composés par des personnages saints et sacrés. Les rationalistes eux-mêmes sont obligés de reconnaître à ces sources une véritable valeur et une antiquité réelle, du moins en bien des cas. Voir Kautzsch, *Abriss des alttestam. Schrifttums*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 63.

4° *Emploi qu'en a fait le narrateur.* — Souvent, il a dû insérer textuellement dans son récit les passages qui lui convenaient. On le voit en comparant IV Reg., XVIII, 13-XX, 19, et Is., XXXVI-XXXIX, passages identiques dans lesquels une source commune a été utilisée d'une façon littérale. Ce fait explique aussi quelques réflexions qui semblent, à première vue, un anachronisme de la part d'un écrivain qui raconte la ruine de Jérusalem et du temple. Cf. III Reg., VIII, 8; IX, 21; XII, 19; IV Reg., XIV, 7. D'autres fois, l'auteur abrège ou complète d'après d'autres documents. Cf. III Reg., XV, 1-8 et II Par., XIII, 1-23, etc. Mais l'ensemble dénote partout un travail très réel de composition, accompli par un seul et même écrivain, qui avait son plan tracé d'avance, et qui a tiré de ses sources le meilleur profit, tout en demeurant personnel et indépendant.

VI. LES NÉO-CRITIQUES ET LES DEUX DERNIERS LIVRES DES ROIS. — 1° *Exposé de leurs théories.* — *a*) A l'encontre de ce qui vient d'être dit, les critiques rationalistes se refusent à voir dans ces deux livres un travail unique, provenant d'un seul et même historien; ils les regardent comme une œuvre de compilation, préparée peu à peu par une série plus ou moins considérable de rédacteurs. Nous avons déjà exposé plus haut le principe qui, d'après leur assertion toute gratuite, sert de base à leur opinion, pour cet écrit comme pour ceux des Juges et de Samuel. Ils le répètent ici avec plus de force que jamais, et prétendent découvrir à tout instant dans les *Melâkim* les « influences deutéronomiques » qui démontreraient, suivant eux, l'existence de rédactions multiples et de remaniements réitérés. Voir Driver, *Introduction*, p. 189; Kautzsch, *Abriss*, p. 61-66; Benzinger, *Die Bücher der Könige*, p. XIII; Kittel, *Die Bücher der Könige*, p. VII, etc. Comme pour les deux premiers livres, leur langage est aussi injuste que sévère : « Un examen superficiel des livres des Rois (III et IV Reg.) suffit pour démontrer clairement le fait qu'ils sont une compilation, et non pas une composition originale. » *The Jewish Encyclopedia*, t. VII, New-York, 1904, p. 506. « Nous ne pouvons pas parler de l'auteur des (livres des) Rois,... mais seulement d'un ou de plusieurs éditeurs successifs, dont le travail principal a consisté à arranger sous une forme continue des extraits de livres plus anciens. » W. R. Smith, dans l'*Encyclopædia Britannica*, 9e édit., t. XIV, Édimbourg, 1882, p. 83. Le même auteur, *ibid.*, p. 86, parle du « caractère purement mécanique de la rédaction par laquelle ont été groupés des documents de différentes sortes; » il affirme que « les historiens du (royaume du) nord et du (royaume du) sud ont été simplement rattachés les uns aux autres dans une sorte de mosaïque. »

b) Prenant l'existence de ces prétendues « influences deutéronomiques » pour point de départ de leurs investigations, les néo-critiques signalent à chaque page de l'écrit les divers rédacteurs ou compilateurs qui ont successivement concouru à produire nos deux livres sous leur forme actuelle, et ils assignent à chacun d'eux sa part déterminée, ne se composât-elle que de quelques mots épars çà et là. C'est ce que font en particulier, à la suite du Dr Wellhausen, MM. Kuenen, Cornill, Kautzsch, Winckler, Benzinger, Kittel, Stade et Schwally, dans les ouvrages désignés ci après (col. 1162). Rien de plus significatif, sous ce rapport, que la manière dont M. Kittel d'une part, MM. Stade et Schwally de l'autre, ont essayé de placer directement sous les yeux de leurs lecteurs, celui-là au moyen de types différents, ceux-ci par l'emploi des couleurs (dans la Bible hébraïque dite « polychrome ») le résultat de leurs découvertes. M. Kittel admet neuf couches distinctes de documents, amalgamés par le compilateur. MM. Stade et Schwally ont recours à dix couleurs variées, pour marquer autant d'espèces de documents, de remaniements, d'insertions, etc. Le blanc représente la base originale de l'écrit, savoir, « l'épitomé prophétique des rois d'Israël et de Juda, composé aux derniers jours du royaume de Juda, sous Joachin ou Sédécias, par un pieux auteur qui était imbu de l'esprit du Deutéronome » (par exemple, III Reg., VIII, 11-13; IX, 12-13, 20, 26-27; X, 28-29; XV, 2-3, etc.). Le rouge foncé marque « des extraits de documents historiques plus anciens » (entre autres, III Reg., I, 1-53, à part le verset 37; II, 13-25, 28-33, etc.); le rouge clair, « des extraits de sources plus récentes » (par exemple, III Reg., III, 16-28; V, 15-16, 20-27, etc.). Le vert tendre désigne, d'une part, « toutes les portions d'un caractère deutéronomique » qui n'appartiennent point à l'abréviateur lui-même; d'autre part, « la continuation de l'épitomé par un deutéronomiste postérieur à l'exil, » et aussi « des additions subséquentes, ayant pour but d'établir une connexion entre les légendes des prophètes et les parties deutéronomiques du livre » (III Reg., VIII, 14-25, 26-32, 35-66; XI, 2-3, 29-31, 33-38 etc.). A l'orange clair correspondent « des additions non deutéronomiques d'origine inconnue » (III Reg., X, 1-11, 13-27; XVI, 12; XVIII, 32-33; XXI, 21-23, etc.); à l'orange foncé, « les additions qui semblent avoir été empruntées à d'autres ouvrages historiques, et qui, tout d'abord, étaient peut-être placées en marge » (par exemple, III Reg., XIV, 1-19; V, 7-8, 29-30; VII, 41-44, etc.); au violet foncé, « les textes qui ont pour but d'établir l'harmonie entre divers passages du livre » (III Reg., IX, 18-23, 25; X, 12, 27; XI, 32, etc.); au bleu clair, « des extraits des légendes des prophètes » qui, sous leur forme présente, sont toutes postérieures à l'exil, bien que le fond de ce qui concerne Élie et Élisée remonte peut-être à une époque antérieure à la captivité. III Reg., XII, 21-24; XIII, 1-33, etc. Le bleu foncé et le violet clair servent à marquer, dans ce qu'on nomme les légendes d'Isaïe,

« des insertions provenant de narrations parallèles » (par exemple, IV Reg., XIX, 10-20, 32, 34; XX, 1-6, 12-19, etc.). On admirerait une telle perspicacité, si elle n'inspirait dès l'abord une vive défiance. Qui ne voit, en effet, combien elle fait redouter l'arbitraire, surtout lorsqu'on la sait animée d'un esprit préconçu?

c) Dans les deux derniers livres des Rois, comme dans les deux premiers, M. Cornill reconnait la main du jéhoviste et celle de l'élohiste, actives en divers sens. C'est le jéhoviste qui raconte la fin du règne de David. III Reg., I-II. D'ailleurs, les néo-critiques sont à peu près d'accord pour rattacher ces deux chapitres au second livre de Samuel, dont, suivant eux, ils auraient fait primitivement partie. Dans III Reg., III-XI, passage où est exposée la vie de Salomon, M. Cornill aperçoit trois couches distinctes : 1o une série de récits ou de notes qui ont pour but manifeste d'exalter le roi, entre autres, IV, 2-19; V, 7-8, 16, 20, 21-25, 27-28, 31-32; VI, 37-38, etc.; 2o des enjolivements encore plus légendaires, pour mettre en relief sa sagesse et ses richesses, par exemple, V, 2, 3, 6, 9-15, etc.; 3o « une couche deutéronomique, qui tantôt demeure indépendante, tantôt se borne à remanier, » par exemple, III, 1-15; V, 17-19; VIII, 15-53, etc. Dans la suite du récit, à partir de III Reg., XII, M. Cornill consent à trouver une œuvre généralement pleine d'unité, « de telle sorte que, pour le livre des Rois plus que pour aucun autre livre historique (de la Bible), il est permis de parler d'un auteur. » L'élohiste a eu sa grande part dans la composition des chap. XII, XIV, XV et XVI; mais le jéhoviste a fourni les passages XIV, 25-28; XV, 16-20; XVI, 34. Le chap. XIII est une légende de prophètes « d'un genre tout à fait grotesque; » c'est un produit très récent. La partie fondamentale du livre des *Melâkim* se trouve dans le groupe III Reg., XVII-IV Reg., X. « Elle contient les morceaux les meilleurs et les plus satisfaisants des récits historiques de l'Ancien Testament; » mais il faut en séparer IV Reg., I, 2b-12, où nous n'avons qu'une légende sans portée. M. Cornill est en outre partisan, comme la plupart des néo-critiques contemporains, de deux rédactions « deutéronomiques », dont l'une date environ de l'an 600 avant J.-C., tandis que l'autre est un peu plus récente (la moitié ou la fin de l'exil); mais il croit que, jusqu'au IIIe siècle avant notre ère, on a opéré des remaniements dans les deux livres. Bien entendu, nos critiques savent distinguer ce qui appartient à chacun des deux rédacteurs, et ce qui est simple remaniement; ainsi, « il faut attribuer le synchronisme (des rois) au second rédacteur; les dates des règnes ont été insérées par le premier. » Benzinger, *Die Bücher der Könige*, p. XVIII.

2o *Fausseté de ces théories.* — *a*) L'auteur des deux derniers livres des Rois affirme lui-même, nous l'avons vu, qu'il s'est servi de plusieurs documents contemporains des événements qu'il raconte, et il est certain qu'il a dû leur faire en certains endroits des emprunts considérables. Mais, entre son mode de composition et celui que lui attribuent les critiques rationalistes, il y a une énorme différence. Ce n'est point « d'une manière mécanique », et pour ainsi dire fortuite, qu'il a groupé ses matériaux; il les coordonne et les dispose toujours d'une façon suivie, régulière, conforme au plan qu'il s'était tracé d'avance. Il a ainsi produit, non pas une « mosaïque », mais une œuvre qui ne manque pas d'unité. Cette unité se manifeste soit par la marche du récit, toujours uniforme et semblable à elle-même, et, en particulier, par le cadre extérieur dans lequel ont été insérés les faits de chaque règne; soit par le but et le point de vue spécial de l'auteur, qui sont identiques depuis le commencement jusqu'à la fin ; soit par le style, car les locutions propres à l'historien sacré reviennent aussi partout. — *b*) Ce que nous avons dit plus haut de l'arbitraire, des preuves purement subjectives, des contradictions perpétuelles des néo-critiques à propos des livres de Samuel, on peut le dire également de leurs théories relatives aux *Melâkim*. Leur genre de critique littéraire est aisé, et qui ne se chargerait de l'appliquer avec aussi peu de sérieux et de solidité, aux œuvres de Racine et de Bossuet, ou même à des ouvrages beaucoup plus récents?

3o *Réfutation de quelques objections particulières.* — *a*) Évidemment, le rationalisme contemporain ne pouvait manquer de signaler, à l'appui de ses négations, la part très notable qui a été faite à l'élément surnaturel dans nos deux livres, surtout dans l'histoire d'Élie et d'Élisée. « Un trait caractéristique des livres des Rois, ce sont les histoires des prophètes, les nombreuses légendes relatives aux représentants de la théocratie, dont la plupart ont été mêlés aux événements... Il n'y a presque pas de chapitre où ils n'occupent le premier rang. Quand l'occasion se présente de les introduire, de les faire parler et agir, la narration s'arrête aux détails, devient pittoresque, anecdotique, prolixe même, de sommaire et décolorée qu'elle est ailleurs. » *Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. XI, p. 258-259. — Nous n'avons pas à redire ici que la présence de l'élément surnaturel, des miracles, des prophéties, ne démontre absolument rien au sujet de l'époque où a été composé tel ou tel récit, et il a été remarqué plus haut qu'il entrait précisément dans le plan de l'auteur d'insister sur tout ce qui, dans l'histoire des rois d'Israël, offrait un caractère théocratiqu plus palpable.

b) On prétend que l'intérêt pour la loi de Moïse, si vivant dans les deux derniers livres des Rois, « n'existait pas dans l'ancien Israël, » et qu'il est « tout à fait étranger aux mémoires plus anciens qui ont été incorporés dans ces livres, » de sorte que, partout où il fait son apparition, on peut être sûr qu'il s'est glissé tardivement une main « deutéronomique ». — Mais c'est là une assertion toute gratuite, dont il est impossible de démontrer la vérité, car elle repose sur une base entièrement fausse, la fabrication du Deutéronome à l'époque du roi Josias. Quant à l'intérêt, d'ailleurs très réel, que l'auteur des *Melâkim* manifeste pour la loi mosaïque, nous avons montré qu'il fait également partie de son but et de son plan.

c) Comme pour les livres de Samuel, on objecte contre l'unité de rédaction, mais plus timidement, les « doublets » ou répétitions, et même les contradictions proprement dites qu'on rencontrerait parfois dans l'histoire des rois de Juda et d'Israël. — Il existe, en effet, quelques répétitions. Cf. IV Reg., VIII, 28, et IX, 14, 16; XIII, 12-13, et XIV, 15-16. Elles s'expliquent par les habitudes et par la manière de parler des Orientaux; elles ne nuisent pas à l'unité de composition, et ne supposent point des rédacteurs venus l'un après l'autre. Comme exemples de contradictions, on allègue, d'une part, III Reg., IX, 22, et XI, 28; de l'autre, III Reg., XXI, 19, et XXII, 38. Dans les deux premiers passages, après avoir dit que Salomon « ne voulait pas qu'un des fils d'Israël fût esclave, » l'écrivain sacré parle d'un chef chargé de diriger « les travaux des esclaves. » Mais, si l'on se reporte à l'hébreu, on voit que par « travaux des esclaves » il faut simplement entendre des corvées pénibles, et point une servitude proprement dite. En comparant les deux autres textes, on constate que c'est à Samarie que les chiens léchèrent le sang d'Achab, et non dans la vigne de Naboth, comme Élie l'avait prédit. Toutefois, le récit ajoute en termes formels, III Reg., XXI, 27-29, que le Seigneur consentit à adoucir la sentence d'Achab, à cause de son repentir, et que la menace divine fut exécutée à la lettre dans la personne de Joram, fils d'Achab, conformément à la modification qu'elle avait subie. Cf. IV Reg., IX, 24-26. — Pour ces difficultés de divers genres, voir F. Keil, *Lehr-*

buch der Einleitung in die kanon. und apokryph. Schriften des Alten Testam., 2e édit., Francfort-sur-le-Main, 1859, p. 183-187; P. Clair, *Les livres des Rois*, in-8°, Paris, 1879, p. 126-187; R. Cornely, *Introductio specialis in historicos Veteris Testam. libros*, in-8°, Paris, 1887, p. 288-293.

VII. LA VÉRACITÉ ET L'AUTORITÉ DIVINE DES DEUX DERNIERS LIVRES DES ROIS. — 1° *Le caractère véridique et historique* de cet écrit a été attaqué sur divers points, nous l'avons vu, par les rationalistes contemporains. Ceux-ci sont néanmoins contraints de reconnaître, malgré leurs préjugés multiples, que, « dans leur ensemble, les récits sont assurément très dignes de foi. » *Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. XI, p. 258. Voir les aveux analogues du Dr Cornill, col. 1155. Nous disons que la véracité de la narration est partout la même, et il est facile d'en donner des preuves intrinsèques et extrinsèques.

A) Preuves intrinsèques. Partout, dans nos deux livres, l'histoire est racontée de la manière la plus sérieuse, la plus objective. Nulle part on n'aperçoit les traces de la plus légère flatterie à l'égard des rois ou des autres grands personnages dont la vie est racontée : les bons rois reçoivent de légitimes éloges, mais leurs faiblesses et leurs fautes sont relevées, blâmées sévèrement; quant aux mauvais princes, ils sont flétris avec une juste indignation. On n'aperçoit aucune de ces exagérations, de ces louanges dithyrambiques, dont les inscriptions égyptiennes et assyriennes fournissent tant d'exemples. En outre, tout, dans les narrations, est conforme à ce que nous connaissons par ailleurs de la vie orientale et des mœurs des potentats dans ces régions. C'est donc bien à tort que les néo-critiques supposent, en certains endroits, des « tendances » et de « l'idéalisation », c'est-à-dire des faussetés historiques. Par la manière dont l'auteur mentionne à tout instant ses sources, il prouve qu'il ne redoutait point le contrôle de l'histoire. Cf. F. Kaulen, *Einleitung in die Bücher A. und N. Testam.*, 3e édit., p. 198-199.

B) Les preuves extrinsèques sont encore plus frappantes. Elles nous sont d'abord livrées — *a*) par la Bible elle-même, où d'autres récits, entièrement indépendants des deux derniers livres des Rois, permettent de faire le contrôle dont il vient d'être question. Il a été dit ci-dessus que le second livre des Paralipomènes couvre la même période que ceux des *Melâkîm*; or, celui qui l'a composé conserve son entière liberté, tout en utilisant les mêmes sources : les deux récits concordent admirablement. Les allusions historiques qui apparaissent fréquemment dans les livres prophétiques d'Osée, d'Amos, d'Isaïe, de Michée, de Jérémie, de Sophonie, etc., nous procurent un argument identique. « Depuis Ozias, il s'est à peine passé un fait dans Juda ou dans Israël, sans qu'un prophète ou l'autre y ait fait allusion; et partout il règne un accord complet avec les données des livres des Rois. » Kaulen, *loc. cit.*, p. 199. Voir aussi Eccli., XLVII, 14-XLIX, 9. — *b*) Les littératures étrangères et les monuments que nous ont légués les contrées bibliques nous documentent d'une façon remarquable sur le point traité. Nous avons 1° les fragments des anciens historiens, Bérose, Manéthon, Ménandre, etc. Josèphe, *Contra Apion.*, I, 13-34, et *Ant. jud.*, VIII, V, 3, et XIII, 2, en appelait déjà à leur témoignage pour défendre la véracité des livres historiques de son peuple. Cf. Eusèbe, *Præp. evang.*, X, 1-42, t. XXI, col. 680-1764; Rawlinson, *Bampton Lectures*, 2e édit., 1860, p. 89-92. Nous possédons aussi les inscriptions égyptiennes, spécialement celles de Schéschonq Ier, le Sésac de la Bible, III Reg., XI, 40, et XIV, 25, gravées sur les murs du temple de Karnak, qui confirme ce que raconte le IIIe livre des Rois de la campagne de ce prince en Palestine. Voir SÉSAC. Cf. Blau, *Sisaqs Zug gegen Juda*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1861, p. 293-250; *The expedition of Pharao Shishak against Palestine*, dans les *Actes du VIIIe congrès international des Orientalistes*, IVe partie, in-8°, Leyde, 1892, p. 193-199; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. III, p. 407-427. — *c*) La célèbre inscription de Mésa, roi de Moab, complète ce que nous dit la Bible au sujet de ce monarque. Cf. IV Reg., III, 4-27; C. D. Ginsburg, *The Moabite stone*, in-4°, Londres, 1871; V. Testa, *L'iscrizione di Mesa illustrata e commentata*, in-8°, Turin, 1875; H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum Alt. Testam.*, in-8°, 1892, p. 100-105; F. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 464-474. — *d*) Ce sont les monuments assyriens et les inscriptions cunéiformes qui fournissent les renseignements les plus complets et les plus intéressants. « Après avoir été ensevelis, pendant de longs siècles, sous les ruines et les décombres amoncelés sur les bords du Tigre, ces pages monumentales, gravées sur la pierre ou écrites sur l'argile, ont enfin reparu à la lumière du jour..., et les savants contemporains y ont lu, avec un étonnement mêlé d'admiration, non seulement les noms des fiers monarques de Ninive, mais aussi des noms qu'on ne s'attendait point à trouver en dehors de la Sainte Écriture, ceux de six rois d'Israël : Amri, Achab, Jéhu, Manahem, Phacée, Osée, et de quatre rois de Juda : Azarias ou Ozias, Achaz, Ézéchias et Manassé, sans parler des noms géographiques. C'est ainsi que les ennemis mêmes du peuple de Dieu sont venus confirmer l'authenticité et la véracité des annales sacrées. » F. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 430. Voir sur ce sujet E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, in-8°, Giessen, 1872, p. 87-233; 3e édit. en 1905; F. Kaulen, *Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 3e édit., 1885, p. 203-225; Sayce, *Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen*, Leipzig, 1886; et surtout F. Vigouroux, *op. cit.*, t. III, 253-642, t. IV, p. 1-154.

2. *L'autorité divine de III et IV Reg.* — Ces deux livres, qui ont toujours fait partie du canon biblique chez les Juifs et chez les chrétiens, sont par là-même inspirés et divins. Jésus-Christ et ses Apôtres leur ont emprunté des citations et allusions relativement nombreuses, montrant ainsi la haute estime qu'ils avaient pour eux, et l'autorité supérieure qu'ils leur reconnaissaient. Notre-Seigneur mentionne la richesse des vêtements de Salomon, Matth., VI, 29, cf. III Reg., X, 25; la visite de la reine de Saba, Matth., XII, 42, cf. III Reg., X, 1-10; la sécheresse au temps d'Élie, la manière dont le prophète secourut la veuve de Sarepta et la guérison du Syrien Naaman par Élisée, Luc., IV, 25-27, cf. III Reg., XVII, 1-16, et IV Reg., V, 1-19. Saint Étienne rappelle dans son discours, Act., VII, 46-48, le désir exprimé par David de construire un temple à Jéhovah et la réalisation de ce souhait par Salomon. Cf. III Reg., VI, 1-38. Dans l'Épître aux Romains, XI, 24, saint Paul cite III Reg., XIX, 10, comme parole de l'Écriture; dans l'Épître aux Hébreux, XI, 35, il fait allusion aux résurrections opérées par Élie et Élisée. Cf. III Reg., XVII, 17-24; IV Reg., IV, 18-38. Saint Jacques, V, 17-18, signale l'exemple d'Élie comme une preuve de l'efficacité de la prière. Cf. III Reg., XVII, 1. L'Apocalypse, II, 10, nomme deux fois l'infâme Jézabel.

VIII. CHRONOLOGIE DES DEUX DERNIERS LIVRES DES ROIS. — 1° *Fréquente mention des dates.* — Ainsi qu'il a été dit plus haut, l'auteur note très soigneusement les données chronologiques. Il fait passer sous nos yeux non seulement la durée des divers règnes, mais aussi le synchronisme des rois d'Israël et de Juda, et les dates des principaux événements. Cf. III Reg., II, 11; VI, I, 37, 38; VII, 1; VIII, 2, 65; IX, 10; XI, 42; XIV, 20, 25; XV, 1, 9, 25, 33; XVI, 8, 10, 15, 23, 29;

XVIII, 1; XXII, 1, 41, 52; IV Reg., I, 17; III, 1; VIII, 16, 25; IX, 29; X, 36; XI, 3-4; XII, 1, 6; XIII, 1, 10; XIV, 1-2, 17, 23; XV, 1, 8, 13, 17, 23, 27, 30, 32; XVI, 1; XVII, 1, 5; XVIII, 1, 9, 13; XXI, 1, 19; XXII, 1, 3; XXIII, 23, 31, 36; XXIV, 1, 8, 12, 18; XXV, 1, 3, 8, 25, 27.

2° *Difficultés provenant de cette chronologie.* — Saint Jérôme les signalait déjà : *Relege omnes et Veteris et Novi Testamenti libros, et tantam annorum reperies dissonantiam, et numerum inter Judam et Israel, id est, inter regnum utrumque, confusum. Epist.* LII, 5, t. XXII, col. 675-676. Non seulement les chiffres bibliques ne sont pas d'accord les uns avec les autres; mais la chronologie assyrienne, dont on a découvert la clef, accroît encore l'embarras des commentateurs, car elle ne cadre pas non plus avec les dates de détail indiquées par les livres des Rois. De nos jours on a beaucoup écrit sur cette question, sans pouvoir la résoudre d'une manière entièrement satisfaisante. Voir, en sens divers, J. Wellhausen, *Die Zeitrechnung des Buches der Könige seit der Teilung des Reiches,* dans les *Jahrbücher für deutsche Theologie,* 1875, p. 617-640; Krey, *Zur Zeitrechnung der Bücher der Könige,* dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* 1877, p. 404-408; W. R. Smith, *The Chronology of the Books of Kings,* dans le *Journal of Philology,* 1882, p. 209-220; id., *The Prophets of Israel,* nouvelle édition, in-12, 1895, p. 145-151, 403-406, 415-421; A. Kamphausen, *Die Chronologie der hebräischen Könige,* in-8°, Bonn, 1883; Rühl, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda,* dans la *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft,* 1895, p. 44-76, 171; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e éd., t. II, p. 95-97; id., *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., t. IV, p. 499-507. Voir aussi CHRONOLOGIE BIBLIQUE, t. II, col. 730-732, où l'on mentionne les principales difficultés et leur solution possible. Rien n'autorise à prétendre que les inexactitudes de chiffres qui se rencontrent dans nos deux livres soient le fait de l'auteur; elles sont toutes attribuables aux copistes, qui se trompent facilement en transcrivant des nombres. Nous en avons un exemple frappant à propos du roi Ochozias de Juda, qui, lorsqu'il monta sur le trône, avait 42 ans d'après II Par., XXII, 2, seulement 22 d'après IV Reg., VIII, 26. Il est évident qu'il y a une erreur d'un côté ou de l'autre. Mais, ni cette faute, ni les autres du même genre ne sauraient nuire à l'autorité d'un livre sérieux : les conclusions qu'en ont tirées les critiques rationalistes demeurent donc sans valeur.

IX. LE STYLE. — 1° Il est moins pur que celui des livres de Samuel et il présente d'assez nombreux exemples de néologismes et d'aramaïsmes. Néanmoins, des parties considérables des *Melâkîm* sont écrites en excellent hébreu des meilleurs jours. Le genre de diction est le même partout et manifeste l'unité d'auteur. Certaines particularités dialectales s'expliquent par les sources spéciales qui servirent à composer les passages où elles sont employées. Il suffira d'en citer quelques-uns : la forme féminine en י : אתי pour את, « toi », IV Reg., IV, 16, 23; VIII, 1, etc.; לכי pour לך, « à toi », IV Reg., IV, 2; *'ôṭô* pour *'iṭṭô,* « avec lui », IV Reg., I, 15; III, 11, 12, etc.; *'ôṭâm* pour *'iṭṭâm,* « avec eux », IV Reg., VI, 16; *nîr* pour *nêr,* « lampe », III Reg., XI, 36, etc. Voir F. Keil, *Lehrbuch der ...Einleitung,* 2e édit., p. 183-184. Pour les noms d'Élie et d'Ochozias de Juda, l'écrivain sacré emploie tantôt la forme complète, *'Eliyâhû, 'Ahazyâhû,* tantôt la forme abrégée, *'Eliyâh, 'Ahazyâh;* elles alternent parfois à quelques lignes seulement d'intervalle. Pour Élie, cf. III Reg., XVII, 1, 3; XVIII, 1, 2, etc.; IV Reg., I, 3, 4, 10, 12, etc.; pour Ochozias, III Reg., XXII, 40, 50, 52; IV Reg., I, 18; X, 24, etc.

2° On a noté aussi un certain nombre d'expressions que l'auteur des deux derniers livres des Rois emploie volontiers, quoique la plupart d'entre elles ne lui soient pas exclusivement propres; celles-ci en particulier : Marcher dans la voie du Seigneur, III Reg., II, 3; III, 14; VIII, 5; XI, 23, 28; garder ses lois, ses ordonnances, ses jugements, ses préceptes, III Reg., II, 3; III, 14; VI, 12; VIII, 58; IX, 4, 5; IV Reg., XVII, 13, 19; XXIII, 3, etc.; « témoignages », dans le sens de commandements divins, III Reg., II, 3; IV Reg., XVII, 15; XXIII, 3, etc.; afin que tu réussisses, III Reg., II, 3, etc.; accomplir la parole, III Reg., II, 4; VI, 12; VIII, 21; XII, 15; marcher devant moi (avec vérité, etc.), III Reg., II, 4; III, 6; VIII, 23, 25, etc.; tu ne manqueras jamais de..., III Reg., II, 4; VIII, 25; IX, 5; de tout ton (son) cœur et de toute ton (son) âme, III Reg., II, 4; VIII, 48; IV Reg., XXIII, 3, 25; bâtir une maison au nom du Seigneur, III Reg., III, 2; V, 3, 5; VIII, 17, etc.; comme c'est aujourd'hui, III Reg., III, 6; VIII, 24, 61; choisi parmi toutes les tribus d'Israël, III Reg., VIII, 16; XI, 32; XIV, 21; IV Reg., XXI, 7; afin que mon cœur soit ici, III Reg., VIII, 16, 29; IV Reg., XXIII, 27; parfait, dans le sens de dévoué entièrement, III Reg., VIII, 61; XI, 4; XV, 3, 14; IV Reg., XX, 3; exterminer du pays, III Reg., IX, 7; XIII, 34; XIV, 15; rejeter de devant la face, III Reg., IX, 7; IV Reg., XIII, 23; XVII, 20, etc.; les abominations (des faux dieux), III Reg., XI, 5, 7; IV Reg., XXIII, 13, 24; faire ce qui est mal aux yeux du Seigneur, III Reg., XI, 6, et plus de trente fois ailleurs; à cause de David ton père (ou, mon serviteur), III Reg., XI, 12; XIII, 32, 34; XV, 4; IV Reg., VIII, 19; XIX, 34; XX, 6; Jérusalem que j'ai choisie, III Reg., XI, 13, 32, 36; VIII, 44, 48; XIV, 21; IV Reg., XXI, 7; XXIII, 27; provoquer la colère du Seigneur, IV Reg., XIV, 9, 15, et très souvent ailleurs; Voici, je vais faire venir le malheur, III Reg., XIV, 10; XXI, 21; IV Reg., XXI, 12; XXII, 16, etc.; l'enchaîné et le libre, c'est-à-dire tout le monde, III Reg., XIV, 10; XXI, 21; IV Reg., IX, 8; XIV, 26; (Jéroboam) qui a fait pécher Israël, III Reg., XIV, 16; XV, 26, et très souvent encore; sur toute colline élevée et sous tout arbre vert, III Reg., XIV, 23; IV Reg., XVI, 4; XVII, 10; les abominations des nations (païennes), III Reg., XIV, 24; IV Reg., XVI, 3; XXI, 2; les nations que le Seigneur avait chassées de devant Israël, III Reg., XIV, 2, 4; XXI, 26; IV Reg., XVI, 13, etc.; ne pas se détourner de..., III Reg., XV, 5; XXII, 43; IV Reg., III, 3; X, 29, etc.; se vendre (pour faire le mal), III Reg., XXI, 20, 25; IV Reg., XVII, 7; le peuple offrait encore des sacrifices et des parfums sur les hauts lieux, III Reg., III, 2, 3; XXII, 43; IV Reg., XII, 4; XIV, 4; XV, 4, 35, etc.; mes (ses) serviteurs les prophètes, IV Reg., IX, 7; XVII, 13, 23; XXI, 10; XXIV, 2; l'armée des cieux (les astres, objet d'un culte), IV Reg., XVII, 16; XXI, 3, 5; en ce temps-là, III Reg., XIV, 1; IV Reg., XVI, 6; XVIII, 16; XX, 12; XXIV, 10; en ces jours, IV Reg., X, 32; XV, 37; XX, 1; la formule « attendu que », pour introduire des prophéties, III Reg., III, 11; VIII, 18; XI, 11; XIII, 24, etc. Voir Driver, *Introduction,* 5e édit., p. 178, 190-193; Hastings, *Dictionary of the Bible,* t. II, p. 859-861.

X. LE TEXTE HÉBREU ET LES ANCIENNES VERSIONS. — 1° *Le texte.* — Quoique loin d'être parfait sous sa forme présente, le texte hébreu des *Melâkîm* nous est parvenu en meilleur état que celui des livres de Samuel. On croit reconnaître qu'il a été corrigé en plusieurs endroits d'après la traduction des Septante. Entre autres traces manifestes de corruption, on cite : III Reg., I, 10, au lieu de *tibbâkâ',* lire *tiṭṭâqâh,* Septante des Hexaples, ἤχησεν, Vulgate, *insonuit;* III Reg., VII, 40, au lieu de *hakkîrôṭ,* lire *hassîrôṭ,* Septante, λέβητας, Vulgate, *lebetes;* III Reg., VIII, 57, au lieu de *be'éres še'ârâv,* lire *be'ahat 'arâv,* Septante, ἐν μιᾷ τῶν πόλεων αὐτοῦ; III Reg., XI, 15, au lieu de *biheyôt,* lire *behakkôṭ,*

Septante, ἐν τῷ ἐξολοθρεῦσαι; III Reg., XI, 25, au lieu de *'Arâm*, lire *'Édôm;* III Reg., XIII, 11, au lieu de « son fils vint et lui raconta », lire, d'après les Septante et la Vulgate, « ses fils vinrent et racontèrent »; III Reg., XIX, 23, au lieu de *vayyare'*, lire *vayyéré'*, Septante, ἐφοβήθη, Vulgate, *timuit ;* IV Reg., V, 26, au lieu de *hâlak,* « il alla », il faut lire, *'immeka,* « avec toi », d'après les Septante et la Vulgate, etc. Notons aussi quelques erreurs manifestes de chiffres : III Reg., V, 6, 40 000 doit être corrigé en 4 000, d'après II Par., IX, 25; IV Reg., XXV, 17, lire « cinq coudées », au lieu de « trois », d'après III Reg., VII, 15, et Jer., LII, 22, etc. Voir F. Böttcher, *Neue exegetisch-kritische Aehrenlese zum Alten Testament,* 2e partie, Leipzig, 1864, p. 1-120; R. Kittel, *Biblia hebraica,* t. I, Leipzig, 1905, p. 458-552.

2° *Les versions anciennes. — a) Septante.* — Pour les deux derniers livres des Rois, comme pour les deux premiers, la traduction des Septante se fait remarquer par des variantes nombreuses — additions, omissions, transpositions, autres modifications de divers genres — souvent considérables, d'autres fois plus légères. Elle représente certainement une recension de l'hébreu différente de celle qui a servi de base au texte massorétique. Exemples d'additions : la fontaine de Salomon dans le temple, III Reg., à la suite de II, 35, ou de III, 1; la chaussée du Liban, III Reg., III, 46; la mention du soleil dans la prière de Salomon, le jour de la dédicace du temple, III Reg., VIII, 53; un long passage sur Jéroboam, inséré III Reg., XII, entre les versets 24 et 25. Voir aussi III Reg., XV, 8 ; XVI, 22; XVIII, 1, etc. Exemples d'omissions : le passage III Reg., VI, 11, 14, est omis intégralement; de même III Reg., XV, 6; XVI, 8 et 15, etc. Les transpositions sont très nombreuses : III Reg., II, 36-46, passe après III, 1; III Reg., III, 1, et IX, 16-17, sont groupés ensemble et placés entre IV, 34, et V, 1 ; III Reg., VII, 1-12, vient après VII, 51 ; III Reg., VIII, 12-13, après 53; IX, 15, 22, après, X, 22; les chap. XX et XXI sont transposés, etc. Malgré ses imperfections, la traduction des Septante, nous l'avons constaté plus haut, peut servir assez souvent à corriger le texte hébreu actuel; mais il faut beaucoup de réserve et d'esprit critique pour faire ces corrections. Une autre particularité de la version des Septante consiste dans le nombre relativement extraordinaire des expressions hébraïques qui n'ont pas été traduites, mais simplement transcrites en grec. Entre autres, au IVe livre, αφφω, II, 4, et X, 10; νωκηδ, III, 4 ; ἀριωθ, IV, 39; δεδραθα, V, 19; ἐλμωνι, VI, 8; μαναά, VIII, 8 et 9; ναρέμ, IX, 13, etc. On voit par là que le traducteur n'était pas à la hauteur de sa tâche, car plusieurs de ces expressions sont faciles à comprendre. Dans la recension de Lucien, au passage IV Reg., IV, 34, le verbe hébreu *igehâr* est d'abord traduit par συνέκαμψεν, puis reproduit en hébreu, ἰγαάρ, lequel mot a été ensuite corrompu en ιγλάδ, etc. Le meilleur texte des Septante est celui du *Cod. Vaticanus,* comme pour les livres de Samuel. Voir Silberstein, *Über den Ursprung des im Cod. Alexandrinus und Vaticanus des dritten Königsbuches der Alexand. Übersetzung,* dans la *Zeitschrift für die alttestamentl. Wissenschaft,* 1893, p. 1-75; 1894, p. 1-30; pour la version d'Aquila, F. C. Burkitt, *Fragments of the Books of the Kings according to the translation of Aquila,* in-8°, Cambridge, 1897. — *b) Versions latines.* — La *Vetus Itala* présente beaucoup d'affinités avec la recension grecque de Lucien. La Vulgate, qui a été traduite fidèlement sur l'hébreu, montre que, depuis l'époque de saint Jérôme, le texte primitif n'a pas subi d'altérations bien sensibles. On voit, par certaines interprétations de détail, que, si les points-voyelles qu'on lit actuellement dans l'hébreu ne correspondent pas toujours à la leçon adoptée par les rabbins qui guidaient le saint docteur, les consonnes étaient à peu près les mêmes qu'aujourd'hui. — *c) Autres versions orientales.* — Le syriaque, le chaldéen, l'arabe n'offrent pas une grande utilité pour l'interprétation des *Melâkîm.* Les modifications qu'on y rencontre sont dues généralement aux allures trop libres des traducteurs. Pour le syriaque, voir Berlinger, *Die Peschitto zum ersten Buche der Könige,* in-8° Berlin, 1897.

XI. BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Pour la critique du texte et l'origine du livre :* *J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der histor. Bücher des Alten Test.,* in-8°, 2e édit., Berlin, 1889, p. 266-302; Id., *Prolegomena zur Geschichte Israels,* in-8°, 5e édit., Berlin, 1899, p. 275-298; *B. Stade, dans la *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft,* 1883, p. 129-177; 1885, p. 275-297; 1886, p. 156-189; *Preiss, *W. Vatkes Ansicht über die Bücher Samuelis und der Könige,* dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* 1885, p. 257-275; *A. Kuenen, *Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds,* in-8°, 2e édit., 1re partie, Leyde, 1885, p. 392-443; *S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Test.,* in-8°, Édimbourg, 1891, 5e édit., 1894, p. 179-188; *H. Winckler, *Beiträge zur Quellenscheidung der Königsbücher,* dans les *Alttestam. Untersuchungen,* in-8°, t. I, Leipzig, 1893, p. 1-54; *R. Kittel, *Geschichte der Hebräer,* in-8°, 1892, p. 45-57, 177-195; *E. König, *Einleitung in das A. Test.,* in-8°, Bonn, 1893, p. 263-269; *C. H. Cornill, *Einleitung in das Alte Testam.,* in-8°, 2e édit., Fribourg-en-Brigau, 1892, p. 121-131 ; C. Holzhey, *Das Buch der Könige, Untersuchung seiner Bestandtheile und seiner litterar. und geschichtlichen Charakters,* in-8°, Munich, 1899; *B. Stade et F. Schwally, *The Books of Kings,* dans les *Sacred Books of the Old Test.,* édités par *Haupt, in-4°, 9e partie, Leipzig, 1904. — 2° *Commentaires.* — *A)* Catholiques : Théodoret, *Quæst. in lib. Reg.,* t. LXXX, col. 527-798; Clair, *Les livres des Rois,* 2 in-8°, Paris, 1884. — *B)* Hétérodoxes : O. Thenius, *Die Bücher der Könige,* in-8°, Leipzig, 1849, 2e édit., 1873; F. Keil, *Die Bücher der Könige,* in-8°, Leipzig, 1865, 2e édit., 1876; W. F. Bähr, *Die Bücher der Könige,* in-8°, Bielefeld, 1868; E. Reuss, *Histoire des Israélites,* Paris, 1877, p. 137-148; A. Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige,* in-8°, Nordlingue, 1887, p. 262-498; J. R. Lumby, *The first Book of the Kings,* in-12, Cambridge, 1886, et *The second Book of the Kings,* in-12, Cambridge, 1888; J. Benzinger, *Die Bücher der Könige erklärt,* in-8°, Tubingue, 1899; R. Kittel, *Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt,* in-8°, Gœttingue, 1900.

L. FILLION.

ROMA (hébreu : *Re'umâh,* « corail »; Septante : Ῥευμά), femme de second rang de Nachor, frère d'Abraham. Elle eut pour fils Tabée, Gaham, Tahas et Maacha. Gen., XXII, 24.

ROMAIN (grec : Ῥωμαῖος). 1° Le mot « Romains » dans l'Écriture désigne la puissance romaine. I Mach., VIII, 1, etc. ; XII, 16; XIV, 24, 40; XV, 16; II Mach., IV, 11; VIII, 10, 36; XI, 34; Joa., XI, 48; Rom., XXV, 16; XXVIII, 17. (La Vulgate a traduit par « Romains », Dan., XI, 30, le mot hébreu *Kittim* (Septante : Κίτιοι), qui doit s'entendre des Gréco-Macédoniens.) — 2° « Romains », Act., II, 10, désigne des Juifs qui habitent la ville de Rome. — 3° Dans les Actes, XVI, 21, 37, 38; XXII, 25-29; XXIII, 27, « Romain » est dit de celui qui a le droit de cité romaine et peut prendre le titre de citoyen romain. Voir CITOYEN ROMAIN, t. II, col. 789-791.

ROMAINS (ÉPÎTRE AUX). — I. IMPORTANCE. — Par la nature du sujet qu'elle traite aussi bien que par la profondeur et la sublimité de sa doctrine, cette Épître a toujours été considérée comme l'écrit fondamental où se trouve le mieux résumé ce qu'on peut appe-

ler « l'évangile de saint Paul ». C'est de beaucoup celui où sa pensée s'est exprimée avec le plus de suite et de régularité. Le ton calme, le mode d'exposition large et presque didactique, l'ordonnance des preuves lui donnent l'allure d'un traité de théologie. Pourtant ce n'est pas, comme les protestants d'autrefois affectaient de le croire, une sorte de catéchisme doctrinal, un manuel du christianisme : c'est une lettre. Si l'on n'y trouve pas, comme ailleurs, des épanchements affectueux, des confidences, des reproches, des détails personnels, des traces d'apologie, des nouvelles, cela tient à ce que saint Paul n'était pas entré, jusque-là, en rapport avec l'Église de Rome. Il y connaissait un certain nombre de fidèles, ceux qu'il salue à la fin de sa lettre, mais ceux-ci n'étaient qu'une minorité et l'Apôtre ne pouvait écrire au reste de la communauté, sur le même ton qu'aux fidèles de Corinthe ou de Macédoine. Son message porte beaucoup moins l'empreinte des circonstances locales. Il se rapproche davantage d'une thèse dogmatique, c'est une sorte de spécimen doctrinal, destiné à édifier les chrétiens de Rome, à consolider leur foi, à les préparer à la visite de Paul. Rom., I, 11. L'épître, tout en paraissant plus détachée que les autres des particularités du style épistolaire, en garde pourtant les caractères généraux ainsi que le but pratique. Au point de vue du fond, elle a une ressemblance frappante avec l'Épître aux Galates. Dans l'une comme dans l'autre de ces lettres, le thème est presque identique : le salut par la foi. Seulement elles diffèrent autant par le ton ou par le développement des preuves et par le point de vue où se place l'auteur. Dans l'Épître aux Galates, l'Apôtre avait montré la relation de l'Évangile avec l'économie juive. Ici l'horizon s'élargit. Paul, embrassant tout le passé de l'humanité, avec ses deux grands courants, juif et païen, montre que l'histoire aboutit, dans les desseins de la Providence, au salut chétien. Il ne se renferme plus dans une comparaison entre l'alliance mosaïque et l'alliance nouvelle, cette période de la Loi n'est qu'un épisode dans le développement du programme providentiel. L'Apôtre remonte plus haut, jusqu'au chef de l'humanité déchue, Adam, qu'il oppose au second Adam, chef de l'humanité régénérée. Le salut n'est plus simplement, comme dans l'Épître aux Galates, la réalisation des promesses faites à Abraham, Gal., III, 6-9, 14-16, mais la restauration de l'âme créatrice par le Christ, le nouvel Adam, dont la mort a expié les fautes de l'humanité. Le rejet d'Israël, à peine marqué dans la lettre aux Galates, IV, 30, est traité ici *ex professo*. Rom., IX-XI. Au reste, aucune trace de polémique ou d'apologie personnelle dans l'Épître aux Romains. Partout la calme sérénité d'une pensée qui se développe en toute liberté avec une ampleur remarquable, en sorte que l'Épître n'est, comparée à l'autre, qu'un canevas, une esquisse de la grande thèse du salut par la foi. Ceci explique l'analogie de certains passages des deux Épîtres, encore que les circonstances où elles ont été rédigées soient si différentes! Le poète anglais Coleridge estimait que l'Épître aux Romains était ce que l'homme avait écrit de plus profond. « En effet, dit Godet, *Introd. au Nouv. Test.*, t. I, p. 482, les deux pôles de l'existence terrestre, le péché et le salut y sont saisis avec une égale énergie et l'on voit se dessiner avec une admirable netteté, autour de ces deux points fixes, la petite et la grande ellipse du salut individuel et du salut humanitaire. Un écrivain a appelé l'Épître aux Romains la clef d'or des Écritures; il eût pu dire : la clef d'or de l'histoire. Si, en effet, le salut est le centre de l'histoire, lever le voile dont ce salut était couvert, c'était jeter le jour sur le fond des choses.» Avec les deux lettres aux Corinthiens, cette Épître forme une admirable trilogie où l'Apôtre traite du salut, but suprême de l'humanité, de l'Église, dépositaire de ce salut, enfin du ministère apostolique qui applique à tous, peuples et individus, le salut divin. Mais là où elle surpasse toutes les autres Épitres, c'est dans la façon « philosophique » de traiter un thème suivi. On est presque tenté, en la lisant, de croire qu'ici l'Apôtre a voulu donner, aux chrétiens de la Ville éternelle, un aperçu de cette « sagesse supérieure » qu'il tenait en réserve pour les « parfaits ». I Cor., II, 6. C'est ainsi qu'il projette un jour tout nouveau sur les origines de la religion, du paganisme en particulier, I, sur l'influence opposée des deux chefs de la voie humaine, V, sur la loi psychologique qui préside au développement moral de l'individu, VI, sur l'insuffisance de la loi par rapport à la justification, VII, sur la glorification de la nature inanimée elle-même, VIII, sur la marche et le but de l'histoire, IX-XI.

II. Date et lieu de rédaction. — D'un commun accord, les critiques placent la composition de cette Épître durant les mois d'hiver que saint Paul passa à Corinthe, lors de sa troisième visite. C'est donc entre 57-58 qu'elle fut écrite, en décembre, janvier ou février. On ne peut en retarder la rédaction au delà de mars, car ce fut au printemps que l'Apôtre se mit en route vers la Judée avec les délégués des Églises qui devaient l'accompagner à Jérusalem. Ces conclusions découlent des données fournies par les Actes, la seconde Épître aux Corinthiens et le contenu même de l'Épître aux Romains. En effet, au moment où celle-ci fut écrite, l'Apôtre n'avait pas encore visité Rome, Rom., I, 13, mais il se proposait d'y venir bientôt. Rom., XV, 23. Il a prêché l'Évangile jusqu'aux confins de l'Illyrie et, se considérant à la fin de son travail dans les pays d'Orient, il est sur le point de transporter son ministère en Occident. Rom., VI, 19, 23; II Cor., X, 16. Une autre circonstance précise encore plus clairement ces détails. D'après Rom., XV, 25, Paul se dispose à partir pour Jérusalem avec le produit de la collecte qui vient d'être achevée dans les Églises de Macédoine et d'Achaie. Ceci nous reporte, sans doute possible, aux dernières semaines du troisième séjour de Paul à Corinthe. I Cor., XVI, 1-4; II Cor., VIII-IX; Act., XX, 2, 3. La lettre aux fidèles de la capitale a donc été écrite dans le cours des trois mois d'hiver (57-58) que l'Apôtre passa à Corinthe et en Achaïe, à la fin de son troisième voyage de mission. Act., XX, 2, 3. Elle fut portée à Rome par Phœbé, diaconesse de Cenchrées, un des ports de Corinthe, Rom., XVI, 1. Gaius, l'hôte de Paul en ce moment, Rom., XVI, 23, est, suivant toute probabilité, le même qu'il avait baptisé lors de son premier séjour à Corinthe. I Cor., I, 14. Enfin la mention de Timothée et de Sopater ou Sosipater dans les salutations finales, Rom., XVI, 21, correspond aux indications des Actes, XX, 4, qui signalent la présence de ces deux frères parmi les délégués des Églises, au moment du départ de saint Paul pour Jérusalem. Il se peut aussi que le Jason qui, en compagnie de Lucius et des deux frères nommés ci-dessus, envoie ses saluts aux chrétiens de Rome, soit le Jason de Thessalonique dont l'Apôtre avait reçu l'hospitalité à son arrivée en Macédoine, Rom., XVI, 21; Act., XVII, 6, et qui, vraisemblablement, faisait partie de la troupe qui devait accompagner Paul en Palestine. Tous ces renseignements, on le voit, s'accordent, d'une façon très précise, à établir les conclusions énoncées plus haut et à leur donner une entière certitude, alors que pour plusieurs autres Épitres, on se trouve réduit à des conjectures.

III. Destinataires de l'Épître. — Si l'Épître aux Romains n'est pas, comme on l'a démontré, une simple dissertation, mais une lettre véritable, ayant, comme ses devancières, un but particulier déterminé par des circonstances spéciales, il importe de connaître la communauté à laquelle elle a été adressée, les éléments, juifs ou gentils, dont elle se composait et les tendances religieuses qui y prédominaient.

Les commencements de l'Église de Rome sont obscurs. Les premiers prédicateurs de la foi dans cette ville furent sans doute des Juifs convertis, comme Aquila et Priscille et plusieurs autres que nomme saint Paul. Rom., XVI, 3-15. Sur la date de l'arrivée de saint Pierre à Rome, voir PIERRE, col. 373. D'après l'opinion traditionnelle la plus répandue, le prince des apôtres était allé à Rome, avant l'envoi de l'Épître de saint Paul aux Romains, mais il ne devait pas se trouver dans la capitale de l'Empire quand elle leur fut adressée, puisqu'il n'y est point nommé. La plupart des premiers chrétiens de Rome devaient être Juifs d'origine, la minorité se composant de Gentils devenus croyants, mais leur nombre augmentait de plus en plus; il devint prédominant et ce fut la raison pour laquelle saint Paul leur écrivit. L'Épître aux Romains suppose donc un élément juif, et c'est pourquoi dans les chapitres IX-XI, saint Paul explique les causes providentielles de l'incrédulité de ses anciens coreligionnaires, que, IV, 11, il appelle Abraham *notre* ancêtre selon la chair, que, VII, 1-6, il dit à ses lecteurs qu'ils sont morts à la Loi (ὑμεῖς), qu'il leur parle comme à des gens connaissant la Loi, et qu'il emploie des arguments tirés de l'Ancien Testament, propres à impressionner des esprits habitués à la lecture de la Loi et des prophètes. Mais dès le début, la lettre suppose une communauté où l'élément ethnico-chrétien occupe une large place. L'adresse, qui dans la circonstance est la partie de la lettre où doit le mieux se révéler le genre de lecteurs auxquels elle s'adresse, parle expressément de Gentils, Rom., I, 5-6, 13-14; cf. XV, 14-16. A Rome, comme à Antioche, à Éphèse, ou à Corinthe, la communauté chrétienne avait commencé par les Juifs gagnés à l'Évangile par les émigrants dont il a été question. A ce premier groupe de convertis s'adjoignirent, plus tard, un nombre considérable de néophytes d'origine païenne. Ce dernier groupe s'accrut dans de telles proportions qu'il forma, à la longue, la majorité de la nouvelle église. L'Église de Rome était donc mixte mais avec un élément non juif prépondérant, si bien que vers la fin du Ier siècle elle était principalement composée de nationaux romains, d'anciens païens; comme l'atteste la lettre de saint Clément. D'après le récit des Actes, XXVIII, 22, la propagande chrétienne ne semble pas avoir jusque-là fait beaucoup de conquête dans les synagogues de Rome.

IV. OCCASION ET BUT DE L'ÉPÎTRE. — Ceux qui font de la première communauté romaine une église composée surtout de judéo-chrétiens, lui attribuent des tendances judaïsantes. L'Épître de Paul aurait alors eu pour but de les combattre. Mais outre que rien, dans cet écrit, ne sente la polémique, il est facile à démontrer que la majorité des fidèles de Rome n'avait pas une conception religieuse différente de celle de Paul lui-même. Ainsi dès le début, Rom., I, 8, l'Apôtre approuve et loue la foi des Romains, déjà connue dans le monde entier; V, 11, il leur dit que s'il désire les voir, c'est dans l'intention de les *affermir*. Même idée à la fin de l'Épître, XVI, 25 : « et celui qui peut vous affermir selon mon évangile et la prédication de Jésus-Christ. » Dans le chapitre précédent, XV, 14-15, Paul déclare qu'il n'a rien voulu leur enseigner *de nouveau* mais seulement leur *rappeler* ce qu'ils savent déjà, attendu qu'ils sont remplis de toute science et qu'ils peuvent se corriger mutuellement. Enfin, VI, 17, l'Apôtre remercie Dieu de ce que ses lecteurs ont adhéré de cœur à *la forme de doctrine* (τύπον διδαχῆς) qui leur a été enseignée, et qui, d'après le contexte, n'est autre que l'évangile de Paul lui-même.

L'Apôtre exprime lui-même, à deux reprises, Rom., I, 10-15, et XV, 22-33, la circonstance qui l'a décidé à écrire cette Épître. Depuis longtemps ses regards étaient tournés vers Rome. Il pressentait que l'avenir de la foi nouvelle était là. Une voix intérieure l'y poussait d'une façon impérieuse, irrésistible. Cf. Act., XXIII, 11. Le désir devenait plus intense à mesure qu'il considérait son œuvre comme achevée en Orient. Rome lui apparaissait comme le centre providentiel de nouvelles missions à travers les pays d'Occident. La capitale de l'univers devait, dans son idée, être le pont d'appui de cette excursion apostolique, comme l'avait été Antioche dans la première partie de sa carrière. « Il faut que je voie Rome, » disait-il sans cesse. Act., XIX, 21; Rom., I, 11-17; XV, 23. Jusqu'ici il n'avait pu songer à réaliser son plan : les menées de judaïsants, en Galatie, à Corinthe même, exigeaient sa présence en Orient. Mais tout ayant été remis en ordre à Corinthe dans les mois d'hiver de son dernier séjour, il fut repris par le désir de voir Rome et par delà Rome, l'Espagne, située, suivant l'opinion du temps, aux confins de la terre. Une diaconesse de Cenchrées, port de Corinthe, se disposait alors à franchir la mer pour se rendre en Italie. L'Apôtre saisit cette occasion pour écrire cette lettre qui devait préparer sa venue dans la Ville Éternelle, où il ne devait arriver que deux ans plus tard, avec des chaînes de prisonnier.

On ferait un livre des opinions et des controverses présentées par cette question : « Quel but s'est proposé saint Paul dans l'Épître aux Romains? » Dès les temps anciens, deux opinions se font jour. Les Pères grecs (Origène, saint Jean Chrysostome, Théodoret, plus tard, saint Jean Damascène, Œcuménius, Théophylacte) lui prêtent en général, une intention dogmatique : « Conduire les hommes au Christ. » Dans l'Église latine, le canon de Muratori partage la même opinion : saint Paul a voulu inculquer à ses lecteurs cette vérité que « le Christ est le principe des Écritures. » Le commentaire d'Hilaire, l'*Ambrosiaster*, indique à l'Épître un autre but. D'après lui, les chrétiens de Rome « s'étaient laissé imposer les rites mosaïques, comme si le salut complet ne se trouvait pas dans le Christ; c'est pourquoi saint Paul voulut leur enseigner le mystère de la croix du Christ, qui ne leur avait pas encore été exposé. » Pour saint Augustin, l'Apôtre a voulu opérer une œuvre de réconciliation entre les deux fractions, juive et païenne, de la communauté. Les c. XIV et XV, 13, contiendraient alors le vrai but de la lettre. Au moyen âge, on retrouve le même point de vue chez Raban-Maur et Abélard. Saint Thomas, dans ses remarquables commentaires sur les Épîtres de saint Paul, admet aussi le but purement dogmatique de l'Épître aux Romains. Érasme, le premier, soupçonne que Paul, en composant cet écrit, a voulu *prémunir* la jeune Église romaine, contre le péril judaïsant. Le passage, XVI, 17, 20, refléterait ainsi la pensée directrice de l'Épître tout entière. Dans l'idée des Pères de la Réforme, l'Apôtre a voulu donner à l'Église de Rome un exposé complet de l'Évangile, tel que l'enseignait Paul. Aussi, dans les premiers temps, les Réformateurs employaient-ils l'Épître aux Romains comme le critérium presque exclusif de toute vraie foi. Ils avaient repris, en l'exagérant, l'opinion des Pères grecs. Dans l'Épître aux Romains, dit Mélanchton, l'Apôtre ne philosophe ni sur les mystères de la Trinité, ni sur le mode de l'Incarnation, ni sur la création active et passive; mais il donne le sommaire de la doctrine chrétienne (*doctrinæ christianæ compendium*); et n'est-ce pas en effet de la loi, du péché et de la grâce que résulte la connaissance du Christ? Au commencement du XIXe siècle, l'exégète catholique Hug reprit l'idée de saint Augustin, c'est-à-dire prêta à l'Apôtre l'intention d'opérer un rapprochement entre les deux parties de l'Église, tandis qu'Eichhorn revint à l'hypothèse d'une polémique anti-judaïque. Une lutte se serait produite dans la communauté romaine à la suite de l'arrivée des amis et des

disciples de Paul, qui exposaient un autre évangile que celui entendu jusqu'à ce jour, par les néophytes d'origine juive. Saint Paul avait pris la plume pour soutenir les siens. Quelques années après, Tholuck présenta l'Épître aux Romains comme un écrit destiné à prouver la valeur de la doctrine chrétienne, en tant que seule capable de répondre aux besoins du cœur humain, besoins que n'avaient pu satisfaire ni le paganisme, ni le judaïsme. Sauf quelques variantes, le même point de vue a été développé par Reiche, Glockler, Kölner, de Wette, qui précisent ainsi le but de l'Épître : proclamer l'Évangile, comme la religion universelle dans la capitale du monde. Olshausen part de cette même idée pour commenter toute l'Épître ; Meyer, à son tour, pense, avec Fritzche et Baumgarten-Crusius, que l'Apôtre a voulu suppléer, par la plume, à l'impossibilité actuelle où il se trouvait de leur annoncer de bouche son Évangile. On arrive ainsi à 1836. A ce moment, Baur, dans *Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbrief*, paru dans *Tübingen Zeitschrift*, 1836, complété plus tard par *Ueber Zweck und Gedankengang des Römerbrief.*, dans *Theol. Jahrbücher*, 1849, reprit sur une nouvelle base l'étude de la question. Il crut découvrir, dans les c. IX-XI, jusque-là regardés comme une sorte de digression, la pensée dominante de l'Épître tout entière. Là saint Paul semblait aller au-devant d'un reproche ou plutôt d'une inquiétude qu'aurait fait naître, dans la majorité judéo-chrétienne de la communauté romaine, sa large tolérance à l'égard des gentils qu'il admettait dans l'Église avant que le peuple élu y fût lui-même entré, lui à qui le salut messianique avait été promis tout d'abord. Tel est le préjugé auquel l'Apôtre veut répondre avant de commencer son nouveau ministère en Occident. Dans une belle page de philosophie de l'histoire, il esquisse, à grands traits, les desseins de Dieu pour la réalisation du salut dans l'humanité ; le rejet actuel des Juifs n'est que momentané ; c'est un moyen voulu de Dieu pour opérer plus facilemement la conversion du monde païen qui, une fois accomplie, ouvrira les voies à la réhabilitation finale d'Israël. Le reste de l'Épître est subordonné à cette idée principale. Les huit chapitres qui précèdent IX-XI, c'est-à-dire, la théorie de la justification par la foi, servent de support à cette histoire du salut. Cette manière nouvelle d'envisager l'Épître aux Romains avait l'avantage de relier cet écrit important à l'ensemble de l'œuvre apostolique de son auteur, en lui assignant un rôle historique nettement caractérisé ; aussi devient-elle prédominante parmi les critiques, surtout dans l'école de Tubingue. — Reuss, pourtant, ne s'y rallia qu'en partie. Comme Baur, il attribue à la majorité de la communauté romaine une origine et une tendance judéo-chrétienne, mais il refuse de considérer les c. IX-XI comme la partie essentielle de l'Épître. Le vrai but de saint Paul a été, en exposant son évangile universaliste, d'établir un lien spirituel entre cette Église et lui, afin qu'en arrivant à Rome il trouve un point d'appui pour ses missions d'Occident. — Ewald écrit, à son tour, une hypothese qui est restée sans partisans. D'après lui, l'Apôtre prévoyant, dix ans à l'avance, les soulèvements de l'an 68-70, aurait écrit aux fidèles de Rome pour rompre le lien trop étroit qui existait là entre l'Église et la Synagogue. Le c. XII, 1-8, donnerait ainsi la clef de toute la lettre. Le reste ne serait qu'accessoire. — Bleek a repris les explications *iréniques*, c'est-à-dire l'idée d'un but de pacification entre les deux partis dont se composait alors l'Église de Rome. Mangold essaya à deux reprises, de fortifier, en le modifiant, le point de vue de Baur, *Der Römerbr. und die Anfänge der röm. Gemeinde*, 1866 ; puis *Der Römerbr. und seine geschichtlichen Voraussetzungen*, 1884. — Ritschl et Sabatier arrivèrent, de leur côté, aux mêmes conclusions, si bien qu'en 1876, J. H. Holtzmann déclarait que l'idée de Baur avait complètement triomphé parmi les savants. Mais en 1876 une réaction se produisit à la suite de l'apparition du travail de Weizsäcker, *Ueber die älteste röm. Gemeinde*, dans les *Jahrb. f. deutsch. Theol.*, 1876, où l'on admettait, dans la communauté romaine, une majorité ethnico-chrétienne, ce qui ruinait par la base toutes les suppositions de Baur. Bon nombre de critiques, Harnack et Grafe, entre autres, adoptèrent ces vues nouvelles. Reuss lui-même, dans son dernier ouvrage, *La Bible commentée, les Épîtres pauliniennes*, modifia complètement ses premières conclusions et ne vit plus, dans l'Épître aux Romains, qu'un écrit exempt de toute polémique, moins destiné à l'Église de Rome qu'à l'Église tout entière. Si l'Apôtre l'a adressée à cette Église particulière, c'est moins pour répondre à un besoin spécial de cette Église que pour faire de celle-ci le foyer de lumière de l'Occident. Depuis plusieurs années déjà, Renan, *Saint Paul*, p. 460, avait exprimé une idée analogue : « Paul profita d'un petit intervalle de repos pour écrire sous forme d'épître une sorte de résumé de sa doctrine théologique. Il l'adressa à l'Église de Rome, composée d'Ébionites et de judéo-chrétiens et aussi de prosélytes et de païens convertis, et comme un tel exposé intéressait toute la chrétienté, il l'envoya en même temps à la plupart des Églises qu'il avait fondées. » Oltramare, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, p. 43, 77-78, dit que saint Paul n'a pas voulu tomber chez les Romains comme à l'improviste et sans s'être annoncé. « Voulant prendre l'Église de Rome pour son point d'appui dans l'évangélisation de l'Occident, il a pensé que le meilleur moyen de se procurer un bon accueil auprès d'elle était de lui adresser ce grand manifeste évangélique, qui pourrait servir en même temps, auprès de plusieurs, de prédication d'appel. » Weiss, dans la 6e édition du commentaire de Meyer, n'est pas éloigné d'accepter cette explication. En 1891, Lipsius, *Handcommentar zum N. T.*, persiste à croire, avec Schürer, que l'impression totale qui se dégage de l'Épître aux Romains, ne permet pas de douter qu'elle ne soit adressée à des judéo-chrétiens. Seulement c'est un judéo-christianisme déjà à moitié hellénisé, bien éloigné de l'étroitesse du parti judaïsant. L'intention de saint Paul aurait été de corriger cette teinte légère de judaïsme en exposant, d'une façon magistrale, la conception chrétienne. Après une étude approfondie de la question, suivie d'une critique détaillée des diverses opinions émises dans toutes les écoles, Godet résume ainsi ses conclusions : « Assurément, je ne le conteste point, l'Apôtre a voulu par cette lettre préparer son arrivée à Rome ; par elle il a travaillé à munir puissamment cette Église contre l'oppression prévue du judéo-christianisme ; par elle aussi il a pu contribuer à l'union des éléments opposés qui se trouvaient dans l'Église et en particulier renverser les préjugées judaïques d'une partie de ses membres et les pensées d'orgueil qui germaient dans l'esprit du parti opposé. Tout cela, ce sont bien des effets voulus de la lettre. Mais la *vraie circonstance* qui y a donné lieu, a été le manque d'un enseignement solide posé à la base de l'édifice, et le vrai but que Paul s'est proposé, a été, comme il l'a indiqué lui-même, celui *d'affermir* cet édifice important, que pouvait faire écrouler la première secousse. » *Introd. au Nouv. Test.*, 1893, p. 464. Cette dernière opinion paraît être celle qui concilie le mieux les deux aspects particuliers sous lesquels se présente l'Épître aux Romains : le point de vue historique et le point de vue dogmatique. C'est en exagérant tour à tour l'un au préjudice de l'autre que l'on est arrivé aux hypothèses diverses exposées plus haut. L'Épître aux Romains est, au fond, d'une nature spéciale qui n'est ni un traité didactique *ex professo* ni une simple lettre au sens ordinaire du mot, mais qui participe à la fois,

dans une certaine mesure, au caractère propre de ces deux sortes de compositions.

V. Authenticité et canonicité. — Avec la première Épître aux Corinthiens, cette lettre est, dans toute la correspondance de saint Paul, celle qui possède la plus riche tradition littéraire. On en trouve des citations non seulement dans les Pères apostoliques, mais dans le Nouveau Testament lui-même. Tout d'abord dans la I Petri : ceci résulte de la comparaison des passages suivants : Rom., ix, 25, et I Pet., ii, 10; ix, 32, et ii, 6-8; xii, 1, et ii, 5; xii, 2, et i, 14; xii, 3, et iv, 7-11; xii, 9, et i, 22; xii, 16, et iii, 8-9; xiii, 1, et ii, 13-17. De plus, I Pet., ii, 6, une citation de l'Ancien Testament, tirée des Septante, avec les mêmes variantes que Rom., ix, 32, des images semblables pour désigner le sacrifice, Rom., xii, et I Pet., ii, 5, certaines expressions caractéristiques, telles que συσχηματίζεσθαι, ἀνυπόκριτος et des idées présentées dans le même ordre. Rom., xiii, 1-7, et I Pet., ii, 13-17. On note aussi une certaine ressemblance avec deux passages de l'Épître aux Hébreux, en particulier un passage du Deutéronome que les deux lettres rapportent en s'écartant de la même façon de la version des Septante. Rom., iv, 17-21, et Heb., xi, 11, 12, 19; xii, 19-x, 3. On pense aussi trouver une certaine analogie et peut-être une dépendance entre les deux derniers versets de l'Épître de saint Jude, 24-25, et le doxologie finale de l'Épître aux Romains, xvi, 25, 27. Dès le seuil de l'âge apostolique, les emprunts à notre Épître sont nombreux et indiscutables, d'abord chez saint Clément de Rome, Rom., i, 21, et Clem., xxxvi, 51; ii, 24, et 47; iv, 7, 8, 9-50; vi, 1-33; i, 29, et 35; x, 4-32; xiii, 1, 2, et 61; dans les lettres de saint Ignace; Rom., i, 3, et *Smyr.*, i; ii, 24, et *Trall.*, 8; iii, 27; *Ephes.*, 18; vi, 4; *Ephes.*, 19; vi, 5; viii, 17, 29, et *Mag.*, 5, *Trall.*, 9; vi, 17, et *Mag.*, 6; vii, 6, et *Mag.* 9; viii, 11, et *Trall.*, 9; ix, 23, et *Eph.*, 9; xiv, 17, et *Trall.*, 2; xv, 5, et *Eph.*, 1, des points de ressemblance avec la lettre de Polycarpe, Rom., vi, 13, et Pol., 4; xiii, 12, et Pol., 4; xii, 10, et Pol., 1; xiii, 8, et Pol., 3; xiv, 10, et Pol., 6; des réminiscences dans Aristide et dans saint Justin. Même des hérétiques appartenant aux sectes de Valentin et de Basilide s'en servaient comme base d'argumentation. L'auteur des Douze patriarches paraît lui-même l'avoir utilisée. Rom., i, 4, et *Test. Lev.*, 18; ii, 13, et *Test. Aser*, 4; v, 6, et *Test. Benj.*, 3; vi, et *Test. Lev.*, 4; vi, 7, et *Test. Sim.*, 6; vii, 8, et *Test. Neph.*, 8; viii, 28, et *Test. Benj.*, 4; ix, 21, et *Test. Neph.*, 2; xii, 1, et *Test. Lev.*, 3; xii, 21, et *Test. Benj.*, 4; xiii, 12, et *Test. Neph.*, 2; xv, 33, et *Test. Dan.*, 5; xvi, 20, et *Test. Aser.*, 7. Jusqu'ici, pourtant, aucune citation formelle. Marcion l'avait insérée, mais en la mutilant, dans son *Apostolicon*, après la seconde Épître aux Corinthiens. A partir de saint Irénée, tous les auteurs ecclésiastiques la citent comme de saint Paul et la regardent comme la base de la théologie chrétienne. Ainsi, en résumé, l'Épître aux Romains est connue et employée à Rome et même ailleurs : dans le premier quart du IIe siècle, elle fait partie de la collection des Épîtres pauliniennes dont on se sert déjà à Antioche, à Rome, à Smyrne, peut-être même à Corinthe; au milieu du IIe siècle, elle entre dans l'*Apostolicon* de Marcion, et vers la fin du même siècle, elle est partout reçue comme canonique. A ces témoignages externes se joignent des critères d'évidence interne si frappants que la critique radicale de Tubingue n'a pu les contester. L'Épître aux Romains est une des quatre lettres de saint Paul que la presque unanimité des critiques déclare inattaquable. Les opposants, depuis Evanson (1792), sont très peu nombreux. Les tentatives de Bruno Bauer, en 1852, contre l'authenticité de cette Épître, sont restées sans résultat. Elles n'ont guère trouvé de crédit qu'auprès de certains théologiens de Suisse et de Hollande. Loman, professeur à Amsterdam, s'appuie sur le silence des Actes, de prétendues incohérences dans le contenu de l'Épître, dans la variété des opinions sur l'origine de l'Église romaine, pour rejeter notre Épître. *Quæstiones Paulionæ,* dans *Theologisch Tijdschrift,* 1882, 1883, 1886. En 1888, Steck, professeur à Berne, fait de l'Épître aux Romains le premier manifeste d'un petit cénacle de philosophes chrétiens grecs établi à Rome au commencement du IIe siècle. *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht,* Berlin, 1888. — A côté de ces négations radicales ont pris place diverses hypothèses, émergèrent diverses recensions, même de nombreuses interpolations dans l'Épître aux Romains. Weisse, *Beiträge zur Kritik der Paulinischen Briefe an die Galaten, Römen, Philippen und Colossen,* Leipzig, 1867; Naber, *Verisimilia, Laceram conditionem N. T. exhibentia,* Amsterdam, 1886; Michelsen, dans *Theologisch Tijdschrift,* 1886; Völter, dans *Theologisch Tijdschrift,* 1889, p. 265; von Manen, *De Brief aan de Romeinen,* Leyde, 1891. L'ardeur de ces attaques n'a pas dépossédé notre Épître des marques d'indubitable authenticité qu'on n'a cessé de lui reconnaître dès l'origine.

VI. Intégrité. — Le texte grec de l'Épître aux Romains se trouve en entier dans les manuscrits suivants : A, B, L, S. Dans les autres codex, il y a des variantes ou des omissions. Les principales versions de l'Épître aux Romains sont les versions latines. Voir Sanday et Headlam, *A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Romans*, p. LXIII-LXXIV.

Les objections contre l'intégrité sont peu importantes. — 1° Les mots ἐν Ῥώμῃ, i, 7 et 15, manquent dans le texte grec et latin du manuscrit G; omission renforcée par une note marginale du manuscrit XLVII, au ℣. 7, τὸ ἐν Ῥώμῃ οὔτε ἐν τῇ ἐξηγήσει οὔτε ἐν τῷ ῥητῷ μνημονεύει. Plusieurs en concluent, comme pour l'Épître aux Éphésiens, que l'original était une lettre encyclique qui devait circuler à travers les principales communautés : Rome, Éphèse, Thessalonique; chacun des exemplaires destinés à ces églises laissait en blanc dans l'adresse, le nom de l'Église qui devait la recevoir. D'autres n'y voient qu'une fantaisie de scribe. La leçon *Romæ* a pour elle la presque totalité des manuscrits.

2° Une autre variante concerne le plan de la doxologie finale, xvi, 25-27, dans plusieurs manuscrits. — 1. Les codex ℵ, B, C, D, E, Origène latin, la Vulgate, la Peschitto, la version hébraïque, la version éthiopienne, l'Ambrosiaster, Pélage la placent à la fin du ch. xvi. — 2. Le codex L, 200 manuscrits byzantins, les lectionnaires, la version syriaque de Thomas d'Héraclée, saint Chrysostome, Théodoret, saint Jean Damascène, la mettent à la fin du ch. xiv. — 3. Les onciaux A et P et les cursifs 5, 17, l'ont tant à la fin du ch. xiv, qu'à la fin du ch. xvi. — 4. Les codex F et G, à la suite de Marcion, l'omettent totalement, laissant en blanc la fin du ch. xiv. Quelques-uns supposent, pour expliquer ces omissions, que dès une époque très ancienne, toute la portion du texte depuis xiv, 23, à xvi, 24, aurait été retranchée dans un certain nombre de documents. Rinck a même émis l'idée que des exemplaires mutilés par les Marcionites avaient été employés plus tard dans l'Église, sans qu'on ait pris le soin d'y replacer les ch. xv et xvi. Godet propose quelque chose de plus matériel. « On sait, dit-il, qu'un grand nombre de leçons propres au texte byzantin proviennent de modifications exigées par les besoins de la lecture publique; ainsi, par exemple, la substitution si fréquente du nom propre au pronom, au commencement des morceaux destinés aux lectures régulières. Or ce sont précisément les autorités byzantines, minuscules, lectionnaires cod. LI, qui présentent la ligne dont nous nous occupons. Pourquoi? Parce que la lecture publique avait uniquement en vue l'édification et que les ch. xv et xvi, ne contenant guère que des détails historiques, d'un intérêt local et temporaire, n'avaient que peu de prix à ce point de vue. Il

était donc assez naturel de les omettre dans ces lectures. Nous avons un exemple frappant de cette manière de faire dans l'extrait syriaque des lettres d'Ignace publiées par Cureton. On avait cru un moment que c'était la vraie teneur du texte primitif. Zahn a mis hors de doute, me paraît-il, que c'étaient là des extraits faits à l'usage d'un couvent syrien, et dans lesquels on avait omis tout ce qui n'allait pas à l'édification, c'est-à-dire tous les détails historiques et personnels qui nous intéressent aujourd'hui à notre point de vue critique. C'est la même raison sans doute qui, à une époque ancienne, a occasionné dans la lecture publique l'omission de nos ch. XV et XVI et, par suite, dans les documents byzantins, la translation de la doxologie à la fin du c. XIV où s'arrêtait cette lecture. On comprend par là que l'influence de ce fait se soit surtout fait sentir sur les lectionnaires ou recueils de péricopes et sur des explications homilétiques, comme celles de Chrysostome. On a objecté qu'au ve siècle, Euthalius, à Alexandrie, faisait rentrer notre c. XV dans le cycle des péricopes destinées à la lecture publique. Mais l'omission des ch. XV et XVI pouvait fort bien remonter à une époque antérieure à Euthalius; il y remédia pour le ch. XV. Mais l'omission, maintenue par lui, du ch. XVI confirme notre explication. » *Op. cit.*, p. 474-475.

VII. ANALYSE DU CONTENU. — La lettre se divise d'une façon régulière, en trois parties principales :

I. LE PROLOGUE (I, 1-16) contient l'adresse et l'action de grâces. L'adresse, ℣. 1-7, revêt une certaine solennité. Écrivant à une Église qu'il n'a ni fondée ni visitée, saint Paul éprouve le besoin d'expliquer à quel titre il ose lui écrire : c'est en qualité d'Apôtre des Gentils. Les Romains se trouvent, de ce fait, dans le ressort de sa mission. Il n'outrepasse donc point ses droits en leur adressant son message évangélique. Dans l'action de grâces, ℣. 8-16, l'Apôtre exprime successivement la joie de voir l'Église de Rome si prospère et si renommée dans le monde entier pour sa foi si admirable, le vif désir qu'il a depuis longtemps de visiter une communauté si florissante pour la faire bénéficier de la grâce de son apostolat, en complétant chez les fidèles leurs connaissances évangéliques.

II. LE CORPS DE LA LETTRE (I, 17-XV, 13). — On y trouve deux parties distinctes : l'une dogmatique et doctrinale; l'autre morale.

1° *Partie dogmatique* (I, 17-XI). — La thèse peut se résumer dans ces mots : *Le salut par la foi à l'Évangile*, réalisation de la prophétie d'Habacuc : « Le juste vit de la foi », I, 16-17. — *A*) Pour le prouver, l'auteur montre d'abord l'impuissance de la nature, par la description des désordres du monde païen, I, 18-32. Les gentils ont connu Dieu et la loi naturelle, mais ils ont agi comme s'ils n'en avaient pas eu la moindre notion. Tout en se disant sages, ils ont agi en fous et transféré la gloire du Dieu incorruptible à des images représentant des hommes mortels, des oiseaux, des quadrupèdes, des reptiles : c'est l'histoire de l'idolâtrie. Cette perversion de l'idée et du culte du vrai Dieu a eu pour conséquence les pires désordres moraux. « Dieu les a livrés aux désirs de leurs cœurs, » I, 26, c'est-à-dire à leurs passions, à l'esprit d'erreur et de mensonge, au sens réprouvé; après l'obscurcissement de l'esprit, l'oblitération du sens moral. L'apôtre expose ensuite sans ménagement les désordres du monde païen, d'où il est facile de conclure que la nature, laissée à elle-même, ne conduit pas à la justification.

B) La loi n'y conduit pas davantage, II-III, 8. Après le réquisitoire contre le paganisme, l'acte d'accusation des fils d'Abraham. Eux aussi ont provoqué, par la prévarication, la colère de Dieu. La tâche était délicate. Saint Paul l'aborde avec précaution, en donnant aux faits l'appui de l'Écriture. Le témoignage des faits est écrasant : il remplit tout le ch. II. « Toi donc, qui que tu sois, qui condamnes les autres, tu es inexcusable. En condamnant les autres tu te condamnes toi-même, puisque tu fais précisément ce que tu condamnes. » II, 1, et plus expressément encore. « Toi qui instruis les autres, tu ne t'instruis pas toi-même; tu défends le larcin et tu le pratiques; tu condamnes l'adultère et tu le commets; tu hais les idoles et tu es sacrilège; tu te glorifies de la Loi et tu déshonores Dieu en violant la loi, » II, 23-24. Ceci n'est pas une exception ou le fait de quelques-uns. L'Écriture elle-même le reconnait quand elle dit : « Il n'y a point de juste, pas *un*, nul homme intelligent, aucun qui cherche Dieu. Tous sont sortis de la voie, tous sont pervertis; il n'y en a pas un qui fasse le bien, pas un seul. » II, 10-12. La conclusion générale, c'est que juifs et païens, pris en masse, sont sous la condamnation divine. Les deux économies, nature et loi, ont fait faillite et n'ont pu donner la justification.

C) L'Apôtre arrive ainsi à l'économie nouvelle, pratiquée par la Loi, annoncée par les prophètes : l'économie évangélique dans laquelle la justification s'opère par la foi en Jésus-Christ, Rédempteur de l'humanité. III, 21. Il décrit les deux caractères essentiels de ce nouveau mode de justification : — 1. son universalité (*in omnes*), conséquence directe du monothéisme. Puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu, ce Dieu est nécessairement le Dieu des gentils aussi bien que le Dieu des Juifs. — 2. sa gratuité. Ni les uns ni les autres n'ont mérité cette grâce. « Tous ont péché et se sentent privés de la gloire de Dieu, justifiés qu'ils sont gratuitement par sa grâce, III, 23-24. La cause de cette justification n'est pas l'observation de la Loi, mais la mort rédemptrice du Sauveur Jésus, Dieu l'ayant constitué instrument de propitiation par la foi, dans son sang, ℣. 25. Quant au but final de cette économie nouvelle, c'est toujours la gloire de Dieu « pour faire éclater sa justice obscurcie par la tolérance des péchés qu'il a supportés avec patience, pour faire éclater sa justice à l'heure actuelle, afin d'être reconnu juste lui-même et auteur de la justification pour quiconque relève de la foi en Jésus, » III, 26. De ces considérations l'Apôtre déduit deux conséquences préliminaires : une leçon d'humanité, ℣. 27-28, une leçon d'égalité : Juifs et païens sont justifiés l'un et l'autre de la même manière.

D) Pour mieux pénétrer la nature intense de ce nouveau mode de justification, saint Paul l'envisage sous divers aspects. — 1° *Dans ses rapports avec l'Ancien Testament*, IV, 1-25. Il la compare avec la justification-type d'Abraham, IV, 1-25. Toutes deux conviennent dans leurs traits essentiels, c'est-à-dire qu'elles s'opèrent l'une l'autre par la foi dans la Loi, ℣. 1-8. Ainsi tout ce qu'a obtenu Abraham en fait de justice, il l'a acquis non par la circoncision, ℣. 9-12, puisqu'il a été justifié avant d'être circoncis, *a fortiori*, sans les observances mosaïques qui sont l'antithèse de la promesse et qui d'ailleurs sont venues longtemps après, ℣. 13-17, en sorte que la justification d'Abraham est le modèle de celle des chrétiens, ℣. 17, 25. — 2° *Dans ses effets salutaires* (V-VIII). Entre la justification et le salut il y a une certaine différence : celle du commencement de l'œuvre par rapport à son achèvement. L'Apôtre va montrer, dans ces quatre chapitres, que d'après la pensée et les plans de Dieu, justification et salut sont les deux anneaux extrêmes d'une chaîne indissoluble, quoique ce soit le triste privilège de notre libre arbitre de pouvoir le briser. La grâce est le germe de la gloire, la foi est le gage de la vision, les dons de l'Esprit-Saint sont les aubes de la béatitude et l'éclat bienheureux des élus n'est que la floraison tardive mais spontanée de la charité, qui est elle-même un esprit particulier de la justice. « Nous sommes sauvés en espérance » et « l'espérance ne déçoit pas, » voilà le thème qui va être développé. En effet, trois grandes puissances s'opposent

à notre salut : le péché, la mort, la chair. Or le Christ a triomphé pour nous de « cette triple alliance ».

a) La victoire sur *le péché,* v, 1-21, est décrite par un magnifique parallèle entre Adam, le premier chef de l'humanité, et Jésus-Christ, second Adam et chef de l'humanité renouvelée. « Ainsi donc, comme par une seule faute est venue sur tous les hommes la condamnation, de même par un seul mérite viendra sur tous les hommes la justification de vie. En effet comme par la désobéissance d'un seul homme, tous, malgré leur nombre, ont été constitués pécheurs, de même aussi, par l'obéissance d'un seul, tous, malgré leur nombre, seront constituées justes. » v, 18-19. — Subsidiairement, l'Apôtre parle du rôle de la Loi par rapport au péché, pour bien montrer que le Christ seul, par son obéissance jusqu'à la mort, nous a délivrés du péché. En effet, loin de détruire cette puissance ennemie, la Loi a été plutôt son alliée, son auxiltaire, l'instrument actif du péché; elle a étendu son règne, v, 20.

b) Notre second ennemi, c'est la *mort,* suite inévitable du péché, Jésus-Christ en a triomphé pour nous, vi, 1-23, ici-bas par la grâce, là haut, dans la gloire. Le symbole de cette vie rendue, c'est le baptême. Jésus nous associe là, d'une manière mystique mais non moins réelle, à sa mort et à sa vie. « Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, nous avons été baptisés dans sa mort. Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, ainsi nous aussi nous marchions dans la nouveauté de vie, » ỳ. 3-4. En nous associant à sa mort, le Christ neutralise le principe d'activité que le péché avait déposé en nous et qui constituait le vieil homme; en nous associant à sa vie, il détruit tous les germes de mort et nous confère le privilège d'une vie sans fin : vie de l'âme et vie du corps, vie de la grâce et vie de la gloire. La conclusion pratique que l'Apôtre retire de cet enseignement, c'est que le chrétien doit se libérer du péché, ỳ. 6-23.

c) La troisième puissance hostile à notre salut, c'est la *chair,* dont la loi mosaïque fut l'auxiliaire inconscient mais funeste. Tous deux devaient donc être détruits par le Christ. C'est ce qui, en fait, est arrivé. vii, 1-25. Saint Paul commence par l'abrogation de la Loi. « Le chrétien est mort à la loi par le corps du Christ. » La loi n'existe donc plus : elle a fourni des œuvres au péché et à la chair : elle périt donc avec eux, ỳ. 1-7.

Il était nécessaire d'expliquer cet aphorisme étrange : « la Loi instrument de péché avec la chair. » Des distinctions s'imposaient. L'Apôtre n'a garde de les omettre. Il montre, par son propre exemple, comment la Loi, bonne de sa nature, devient, au contact de nos passions, une plus grande occasion de péché, ỳ. 7-13; il décrit, avec des accents déchirants, cette vie puissante qui n'est qu'une lutte continuelle, toujours renaissante, entre le désir d'accomplir la Loi d'après l'intimation de la conscience, et les appétits de la chair, pour aboutir au honteux esclavage du péché. De là ce cri déchirant : « Qui me délivrera de ce corps de mort? » ỳ. 14-25.

Le ch. viii, 1-39, termine la thèse de l'Épître par un chant de triomphe. Il célèbre la victoire du Christ sur nos très grands ennemis qui sont là gisant devant la croix du Sauveur. Le péché est détruit : « Il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus, » ỳ. 1; la mort est vaincue d'avance par le germe d'immortalité déposé en nous, ỳ. 11; la Loi, occasion de péché, est abrogée, ỳ. 2-7; seule, la chair lutte encore contre l'esprit, mais avec l'aide de la grâce, la victoire est assurée. Le présent nous garantit l'avenir : la grâce nous prépare la gloire du ciel. Quatre témoins nous attestent cette connexion intime et nécessaire; la création matérielle, qui, associée à notre déchéance, a le pressentiment de notre glorification future, ỳ. 19-22; l'Esprit-Saint qui est en nous, baptisés, constitue comme les arrhes de la béatitude céleste, ỳ. 23.27; Dieu le Père, qui par sa prédestination enchaîne, par un lien infrangible, tous les actes par lesquels nous passons de la justification première au triomphe éternel, ỳ. 28-34; enfin l'amour de Jésus-Christ qui nous lie inséparablement à lui, en dépit des obstacles de tous genres, ỳ. 35-39.

E) A sa thèse principale, l'Apôtre ajoute une sorte de complément dogmatique pour expliquer le scandale de la réprobation des Juifs, ix-xi. C'était, au moment où Paul écrit son Épître, un fait indéniable que la masse des juifs était rebelle à l'Évangile, alors que les païens l'acceptaient en foule, douleur amère au cœur de l'Apôtre, énigme insondable pour son esprit! N'était-ce pas un démenti aux prophètes et aux promesses de l'Ancienne Loi? Est-il possible que Dieu ait voulu que son peuple élu fût privé d'un salut qui semblait préparé pour lui? Pour quel motif Dieu agit-il de la sorte? Quels sont, à ce sujet, les desseins de Dieu? Voilà les trois questions auxquelles saint Paul essaie de répondre dans trois chapitres.

a) Le ch. ix, 1-29, soutient que Dieu est juste et fidèle dans la réprobation des Juifs. Après avoir énuméré avec orgueil les prérogatives d'Israël, ỳ. 1-5, saint Paul montre que les prétentions de ses anciens coreligionnaires, au sens où ils les entendent la plupart, reposent sur un malentendu. Il y a deux Israëls; l'Israël selon la chair et l'Israël selon l'esprit : c'est au second seul qu'appartient la promesse, seul il hérite des bénédictions. A l'appui de cette distinction viennent des exemples tirés de l'Écriture Sainte; Isaac, fils du miracle et de la promesse, hérite seul des bénédictions promises à Abraham; Ismaël et les fils de Céthura n'y ont point de part; puis, dans la lignée même d'Isaac, une autre sélection. Jacob est préféré par Dieu à Esaü. Autre exemple pour prouver que Dieu est libre dans ses dons, Moïse et Pharaon. Les dons de Dieu sont entièrement gratuits. Toute cette doctrine est d'ailleurs conforme aux oracles d'Osée et d'Isaïe, ỳ. 25-29. Dieu n'a pas agi arbitrairement dans le rejet d'Israël, il n'a fait qu'établir sa justice. ix, 30-x, 21. En effet, Israël a méconnu la fin de l'économie mosaïque, dont la venue du Messie était le signal. Il n'a pas compris que la Loi devait le conduire à une justice supérieure, au salut gratuit par la foi. Il n'a pas compris davantage que ce nouveau salut était destiné à tous les hommes. Et cependant Moïse et Isaïe avaient parlé de cette conversion des païens.

b) Dans le ch. xi, l'Apôtre trace une sorte de philosophie de l'histoire d'après les plans divins. Il voit, dans le rejet actuel des Juifs, une occasion providentielle de la conversion des gentils : le rejet est, en somme, partiel et temporaire; il est destiné à ouvrir toute large aux païens la porte du salut et à dépouiller l'Évangile de l'enveloppe légale : après cela, les Juifs eux-mêmes l'accepteront, ỳ. 1-15. Le chapitre s'achève par un avis aux païens eux-mêmes afin qu'ils ne se livrent pas à l'égard des juifs à un orgueil semblable à celui qui a perdu ceux-ci, ỳ. 16-24, et par l'espoir que la conversion des gentils sera le moyen que Dieu emploiera pour ramener Israël, ỳ. 25-32. Une belle doxologie ỳ. 33-36 célèbre les secrets insondables de la Providence divine dont on vient d'esquisser les plans.

2° *Partie morale,* xii-xv, 13. — D'abord les principes généraux de la morale chrétienne : 1. le sacrifice vivant du fidèle est comme la base de sa vie, ỳ. 1-2, sacrifice réalisé principalement par les deux vertus d'humilité et de charité, l'humilité par laquelle chacun limite son activité d'après son don, ỳ. 3-8, la charité par laquelle il se donne tout entier à ses frères et même à ses ennemis, ỳ. 9-21. Les 7 premiers versets

du ch. XIII règlent les rapports de l'Église et de l'État: le chrétien est soumis aux puissances établies, il s'acquitte avec soin de ses dettes de justice, ℣. 7-10. La perspective du retour du Seigneur tient le fidèle dans une perpétuelle vigilance, ℣. 11.14. Après ces règles générales de vie chrétienne, des conseils de circonstance pour l'Église de Rome. Saint Paul recommande aux « forts » d'être charitables avec les « faibles », c'est-à-dire envers ceux qui avaient des scrupules au sujet des anciennes observances mosaïques. XIV, 1,23. Il revient encore, XV, 13, à la tolérance mutuelle et il invite juifs et païens à louer la bonté et la fidélité divine.

III. ÉPILOGUE. XV, 14-XVI, 27. — La lettre se termine par des communications personnelles, indique le but qu'elle s'est proposé, annonce la prochaine visite de l'Apôtre à Rome; XV, 14-33. Puis viennent les salutations à divers personnages, XVI, 1-15, un avertissement, XVI, 17-20, un post-scriptum des compagnons de l'Apôtre et du copiste qui a écrit la lettre, XVI, 21-23, une bénédiction et la doxologie finale. XVI, 24-27

VIII. LANGUE ET STYLE. — Comme toutes les autres Épîtres de saint Paul, celle-ci est écrite en grec. Le latin paraîtrait tout désigné pour écrire aux chrétiens de la capitale de l'Empire, mais le grec fut la langue dominante de l'Église de Rome, durant les trois premiers siècles. Voir Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols,* Christiania, 1875. — Le style de cette Épître est si varié qu'on a sérieusement agité la question de savoir si le même auteur avait tenu la plume jusqu'au bout. Mais quand on considère l'étendue de la lettre, les amples développements théologiques, la diversité des sujets traités, on ne s'étonne plus de ces différences de vocabulaire, de syntaxe, d'images, et de sentiments exprimés. Ce qui caractérise surtout cette Épître, c'est une exposition magistrale, qui n'exclut pas une certaine vivacité et une admirable énergie; on y trouve des passages de la plus belle éloquence. La style est vif, élégant, parfois incisif, la dialectique serrée, les arguments généralement bien enchaînés, les périodes courtes mais d'une belle ordonnance. En résumé, l'Épître aux Romains semble être, dans l'ensemble, le meilleur morceau littéraire qui soit sorti de le plume de saint Paul.

IX. BIBLIOGRAPHIE. — Parmi les commentaires les plus remarquables, on doit citer, chez les anciens, Origène, *Comment. in Epist. S. Pauli ad Romanos,* t. XIV, col. 857-1292; S. Jean Chrysostome, *Homil. in Epist. ad Romanos,* prêchées à Antioche entre 387 et 397, t. LX, col. 391-632; Théodoret, saint Jean Damascène, Œcumenius, Théophylacte, Euthymius, l'Ambrosiaster, Pélage; au moyen âge, Hugues de Saint-Victor, Pierre Abélard, saint Thomas d'Aquin, dans son *Expositio in Epistolas omnes Divi Pauli Apostoli;* Cornelius a Lapide, *Commentarius in omnes D. Pauli Epistolas,* Anvers, 1614; Estius, *In omnes Pauli Epistolas commentarius,* Douai, 1614-16; *Grotius, dans ses *annotationes in N. T.,* Paris, 1644; *Hammond, *Paraphrase and annotations of the N. T.,* 1653; *Locke, *A paraphrase and notes to the Epistle of St. Paul,* 1759-1707; Bengel, *Gnomon Novi Testamenti,* 1742. Durant la période moderne, Tholuck dont les commentaires ont paru en 1824; *Fritzsche, 1836-1843; Meyer, 1832, un des meilleurs commentaires de l'Épître aux Romains; réédité par B. Weiss en 1900; *L. de Wette, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament,* 1836-1848; *Alford, *Greek Testament,* 1849-1861; *Jowett, *St. Paul's Epistles to the Thessalonicians, Galatians and Romans,* 1855; *Godet, *Commentaire sur l'Épitre aux Romains,* Paris, 1879; *Oltramare, *Commentaire sur l'Épître aux Romains,* 1881-1882; *Gifford, dans *The Speaker's commentary,* Genève, 1881; *Liddon, *Explanatory analysis of St. Paul's Epistle to the Romans,* 1893; *Lipsius, dans le *Handcommentar zum N. T.,* publié sous la direction de H. J. Holtzmann, 1891; *Sanday et Headlam, dans l'*International critical commentary,* 1902. Les catholiques, Klee, 1830; Reithmayer, 1845, Ad. Maier, 1847, Bisping, Schaefer, 1891; Drach; Maunoury, 1878; R. Cornely, dans le *Cursus Scripturæ Sacræ,* 1896.

C. TOUSSAINT.

ROMANCHES (VERSIONS) DE LA BIBLE. La langue romanche ou roumanche est un rameau des langues romanes, issues du latin, ou néo-latines. Elle embrasse une série d'idiomes romans, qui sont parlés le long des Alpes, des sources du Rhin antérieur à la mer Adriatique. La Bible a été totalememt ou partiellement traduite dans trois dialectes seulement de l'Engadine et du canton des Grisons à l'usage des protestants à partir du XVIe siècle. Les catholiques de langue romanche n'ont pas de version spéciale de la Bible dans aucun dialecte.

1° *Dialecte de la Haute-Engadine.* — Le Nouveau Testament a été traduit du latin et autres langues en haut engadinois par Jacques Bifrun ou Biveroni († 1572), de Sarmédan, jurisconsulte et théologien, réformateur et ami de Zwingle : *L'g nouf Testamaint,* in-8°, s. l., 1560. Il l'a publié à Bâle à ses frais. Cette première édition a une préface de Philippe Gallicius. En 1605, Lucius Papa en publia une nouvelle édition, et il en parut à Fuschläff une troisième, accompagnée de notes, en 1607. Voir Bœhmer, *Romantische Studien,* t. VI, à l'année 1560; Campell, *Zwei Bücher rätischer Geschichte,* t. I, p. 414. Comme Bifrun est l'écrivain classique du haut engadinois, M. J. Ulrich a réédité quatre livres de sa traduction du Nouveau Testament dans la *Revue des langues romanes* : l'Évangile selon saint Luc, 1897, t. XL, p. 65-83, 97-109, 265-279, 552-572 : l'Évangile selon saint Jean, 1898, t. XLI, p. 239-271; 1899, t. XLII, p. 56-70, 301-304; les Actes des Apôtres, *ibid.*, p. 509-535; 1901, t. XLIV, p. 521-530; 1902, t. XLV, p. 357-369; 1903, t. XLVI, p. 75-93; et l'Apocalypse, 1905, t. XLVIII, p. 75-87, 306-323. Pour les Épîtres de saint Paul et des autres apôtres, il n'a publié que les mots intéressants ou rares que fournit leur traduction. *Ibid.*, juillet et août 1906, janvier et février, mai et juin 1907. Une autre version du Nouveau Testament dans le même dialecte fut faite par Jean Gritti de Zuoz et parut, in-8°, Bâle, 1640. Les Psaumes furent traduits par Laurent Witzel, Bâle, 1661. Janev Menni rédigea une nouvelle traduction du Nouveau Testament à Coïre, en 1861.

2° *Dialecte de la Basse-Engadine.* — Les Psaumes et cantiques furent traduits dans ce dialecte par Ciampel pour l'usage liturgique et parurent avec notation musicale en 1562; 2e édit., in-8°, Bâle, 1606. Des parties détachées de l'Ancien Testament furent traduites par Jean Pitschen Saluz en 1657 et les années suivantes. Une Bible entière est due à la collaboration de Jacques Antoine Vulpi et de Jacques Dorta a Vulpera. Elle fut imprimée à Schuol, village de la Basse-Engadine, in-f°, 1657. La traduction avait été faite sur la version italienne de Diodati. Voir t. III, col. 1030-1031. Des rééditions complètes parurent à Bâle, en 1679 et en 1743. Le Nouveau Testament fut imprimé à part, Bâle, 1812, et l'Ancien, à Coire, en 1815, sous ce titre : *Biblia o vero la Soinchia Scritüra del Velg Testamaint.* La Bible entière a encore été rééditée à Cologne, 1867-1870. A Paris, en 1836, un in-12 est intitulé : *Il nouf Testamaint da nos Segner Jesu Christa, tradiit in rumansch d'Engadina bassa.*

3° *Dialecte réto-roman des Grisons.* — Le Psautier fut traduit en ce dialecte par Gabriel Spharius, in-8°, Bâle, 1611. Lucius Papa traduisit la Sagesse de Siracide ou l'Ecclésiastique, in-12, Zurich. 1628. Lucius (Louis) Gabriel donna tout le Nouveau Testament : *Il nef Testamaint,* in-8°, Bâle, 1648. Les Psaumes furent traduits

par J. Grass. Zurich, 1683. Une Bible entière : *La S. Bibla,* contenant même les apocryphes, c'est-à-dire les deutérocanoniques, et due à la collaboration de la plupart des ministres de la région, parut in-f°, Coire, 1719. Une 2e édition en 2 vol. fut faite, 1818-1820. En 1870, cette version fut éditée à Francfort aux frais de la Société biblique d'Angleterre sous ce titre : *La Biblia u la Sontga Scartira dil Veder a Niev Testamaint.* Enfin Otto Carisch a publié : *Ilg niev Testamaint suenter ilg original grec,* Coire, 1856. Voir F. Rausch, *Geschichte der Literatur des Rhäto-Romans Volkes,* Francfort, 1870. On trouvera aussi la parabole de l'enfant prodigue en douze textes romanches, dans Coquebert de Montbret, *Mélanges sur les patois de France,* 1831. Cf. J. Le Long, *Bibliotheca sacra,* in-f°, Paris, 1723, t. I, p. 369-370; *Kirchenlexikon,* 2e édit., 1883, t. III, col. 742-743; *Realencyclopädie fur protestantische Theologie und Kirche,* 3e édit., 1897, t. III, p. 144.

E. MANGENOT.

ROMANES (VERSIONS) DES SAINTES ÉCRITURES. On désigne sous ce nom les traductions de la Bible en langues romanes, ou néo-latines, c'est-à-dire en français, t. II, col. 2346-2373; en italien, t. III, col. 1012-1038; en espagnol, t. II, col. 1952-1956; en catalan, t. II, col. 345; en portugais, col. 559, 569; en romanche, col. 1176. Voir aussi ROUMAINES (VERSIONS).

ROMATHITE (hébreu : *hâ-Ramati;* Septante : ἐκ Ῥαηλ; *Alexandrinus :* ὁ Ῥαμαθαῖος; Vulgate : *Romathites*), originaire de Rama de Benjamin. Ce qualificatif indique la patrie de Séméias, chargé de la culture des vignes royales du temps de David. I Par., XXVII, 27.

ROME (grec : Ῥώμη; Talmud : רוֹמָא, רוֹמִי), capitale de l'Empire romain, lors de la naissance de Notre-Seigneur, devenue depuis la capitale du monde catholique. — Les origines de la ville des Césars sont plus légendaires qu'historiques et ce n'est pas le lieu de s'en occuper ici. La tradition romaine la plus ancienne reconnaît l'existence de villages distincts sur les sept collines avant Romulus. Le Palatin semble avoir été le principal et c'est là que des bergers venus d'Albe pour chercher des pâturages auraient été les premiers fondateurs de Rome, ainsi nommée, d'après une des nombreuses étymologies qu'on en a données, de *rumon,* « fleuve », parce qu'elle était située près du fleuve (le Tibre). Guidi, *Bullettino archeol. com.,* 1881, p. 63. Romulus fit du Palatin une place fortifiée, qui fut ainsi le noyau de la capitale du monde. Elle eut pour limites un retranchement tracé autour de la colline et formant un carré d'environ 400 mètres de côté. La fondation de la *Roma quadrata* est fixée au 21 avril de l'an 752 (753) avant J.-C. Ce n'était qu'une sorte de camp où l'on habitait dans des chaumières. D'après la tradition romaine, le village de *Saturnia,* appelé depuis le Capitole, fut réuni de bonne heure au Palatin. Au dire de Denys d'Halicarnasse, Numa Pompilius y ajouta le Quirinal. Après lui, Tullus Hostilius l'agrandit du Cœlius, Ancus Martius de l'Aventin, Tarquin l'Ancien de l'Esquilin et du Viminal. Ainsi furent réunies les trois races principales : latine, sabine et étrusque, qui habitaient les sept collines et devinrent le peuple romain (fig. 239). La situation de la nouvelle capitale était extrêmement avantageuse et favorisa son rapide développement. Tite Live, v, 54, l'a très bien dit : *Flumen opportunum, quo ex mediterraneis locis fruges devehantur, quo maritimi commeatus accipiantur, mare vicinum ad commoditates, nec expositum nimia propinquitate ad pericula classium externarum, regionum Italiæ medium, ad incrementum urbis natum unice locum.* — Servius Tullius partagea Rome en quatre régions, Denys d'Halicarnasse, IV, 14 (fig. 240); Auguste divisa la ville agrandie en quatorze régions.

I. ROME DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Le prophète Daniel, XI, 30, parle des Romains, mais sans les nommer expressément. Leur nom apparaît pour la première fois dans les livres des Machabées. Ils nous apprennent qu'Antiochus IV Épiphane, dont Daniel avait prédit l'humiliation future par les Romains et par Popilius, voir t. I, col. 697, avait été otage à Rome, I Mach., I, 11; que Démétrius Ier Soter, fils de Séleucus, l'avait été aussi à son tour pour y remplacer comme tel son oncle Antiochus Épiphane, I Mach., VII, 1, voir t. II, col. 1358; ils nous racontent surtout l'alliance que contracta avec les Romains Judas Machabée afin d'obtenir leur appui contre les rois de Syrie (161 avant J.-C.). I Mach., VIII, 1-31; II Mach., IV, 11. Voir t. III, col. 1801. Le frère de Judas, Jonathas Machabée, renouvela l'alliance avec Rome (144 avant J.-C.). I Mach., XII, 1-4, 16. Voir t. III, col. 1623. Les Romains s'associèrent au deuil des Juifs à la mort de Jonathas et renouvelèrent l'alliance (139 avant J.-C.) avec Simon son frère, qui lui succéda, et envoya à Rome de riches présents. I Mach., XIV, 16-19, 24, 40; XV, 15-24. Une des causes pour lesquelles Antiochus Épiphane avait fait la guerre aux



239. — Rome assise sur les sept collines.
Monnaie antique agrandie.

Juifs était de se procurer par la vente des esclaves dont il s'emparerait une partie de la somme qu'il devait payer aux Romains. II Mach., VIII, 10. L'alliance que les Machabées contractèrent avec Rome leur fut profitable dans leur lutte contre les Séleucides ; les légats romains Memmius et Manilius confirmèrent en particulier par une lettre les privilèges que Lysias avait accordés aux Juifs, au nom des rois de Syrie, II Mach., XI, 34-38; mais cette intervention dans les affaires de la Judée devait amener peu à peu la prise de possession du pays.

Pompée s'empara de Jérusalem l'an 63 avant J.-C. Tacite, *Hist.,* v, 9; Florus, III, 5, 30. Il emmena à Rome comme esclaves un certain nombre de Juifs qu'il avait fait prisonniers, mais la capitale du monde en avait déjà vus auparavant. Quelques-uns de ceux qui avaient accompagné Numénius, l'ambassadeur de Jonathas et de Simon Machabée, dans ses deux voyeges à Rome, cf. I Mach., XII, 16; XIV, 24; XV, 15 (voir NUMÉNIUS, t. IV, col. 1715), y avaient sans doute fait de la propagande religieuse, car c'est probablement à cette époque que se passa le fait rapporté par Valère Maxime, I, III, 2, et dont on admet généralement aujourd'hui l'authenticité. Il raconte que « Cornélius Hispalus força ceux qui avaient essayé de corrompre les mœurs romaines par le culte simulé de Sabazius Jupiter, de retourner chez eux. » Cf. J. Marquardt, *Le culte chez les Romains,* trad. M. Brissaud, t. I, Paris, 1889, p. 100, note 1. Ce Jupiter-Sabazius peut n'être que le nom altéré de Jéhovah Sabaoth (voir la note de l'édit. Lemaire, 1822, p. 30) et les expulsés sont vraisemblablement les Juifs. Reinach, *Textes relatifs au judaïsme,* p. 259. Quoi qu'il en soit, les Juifs désormais soumis aux Romains depuis Pompée, ne durent pas tarder à se rendre en assez grand nombre à Rome pour leurs affaires et pour leur commerce.

II. Rome dans le Nouveau Testament. — *I. Les juifs a Rome au commencement de l'ère chrétienne.* — Avec l'établissement de l'empire sous Auguste, Rome acquit un nouvel éclat et exerça sur les étrangers, en particulier sur les Juifs, une sorte de fascination. Comme l'a dit notre vieux poète J. du Bellay :

Rome fut tout le monde et tout le monde est Rome.

Le roi juif Aristobule avait été emmené à Rome avec ses enfants par Pompée, son vainqueur. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, iv, 5. Un quartier spécial fut bientôt attribué aux Juifs qui après la guerre y avaient été vendus comme esclaves et avaient été ensuite affranchis ou qui s'y étaient rendus volontairement, attirés par l'espoir de s'enrichir dans la grande ville. Ce quartier n'était pas le Ghetto moderne, entre le Capitole et l'île du Tibre, mais la rive du Tibre, dans la partie appelée aujourd'hui le Transtévère. Philon, *Legat. ad Caium*, édit. Mangey, p. 568. Cette situation était très favorable à leur commerce, rendu facile par le voisinage du fleuve. Aussi les Juifs acquirent-ils bientôt de l'importance à Rome. La manière dont en parle Cicéron dans son discours en faveur de Valérius Flaccus montre qu'on était déjà obligé de compter avec eux. *Pro Flacco,* 28, 69. Jules César les traita avec bienveillance, aussi pleurèrent-ils sa mort. Suétone, *Div. Julius,* 84. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, x, 8. Auguste et aussi Tibère, dans la seconde partie de son règne, leur furent également favorables. Il leur était permis de pratiquer leur religion et leurs coutumes. Philon, *loc. cit.* Leur nombre avait si rapidement augmenté que, lorsque les Juifs envoyés en ambassade de Palestine auprès d'Auguste pour faire entendre leurs plaintes contre Archélaüs arrivèrent dans la capitale, ils y furent appuyés par plus de huit mille de leurs coreligionnaires établis à Rome. Josèphe, *Ant. jud.,* XVII, xiii, 2; *Bell. jud.,* II, vi, 1 A l'époque où Tibère les bannit de la ville, à cause des crimes commis par quelques-uns d'entre eux, quatre mille furent enrôlés dans l'armée romaine et envoyés en Sardaigne. Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, iii, 5; Tacite, *Ann.,* ii, 85; Suétone, *Tiber.,* 37, 66.



240. — Carte de *Roma quadrata,* du *Septimontium,* des quatre régions et de l'enceinte de Servius Tullius. D'après L. Homo.

Malgré tout, leur nombre augmentait toujours. Ils faisaient des prosélytes, surtout parmi les femmes des hautes classes. Horace, *Satir.,* i, 4, 114; Juvénal, *Satir.,* iii, 14; vi, 642; xiv, 96. On peut conclure des allusions de Juvénal, iii, 10, 15, de même que des catacombes exclusivement juives de Rome, qu'ils avaient débordé le quartier du Transtévère et s'étaient répandus un peu partout. Cf. O. Marucchi, *D'un antico cimitero giudaico,* dans les *Atti dell' Accad. rom.,* 1884. Les Actes,

XVIII, 17, parlent de l'édit de l'empereur Claude, qui les chassa de Rome, l'an 9 de son règne (49 ou 50). Orose, VII, 6, t. XXXI, col. 1075. *Judæos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes Roma expulit,* dit Suétone, *Claud.*, 25, mais ils ne tardèrent pas à y rentrer, tant était considérable l'influence qu'ils y avaient déjà acquise. Sénèque (dans S. Augustin, *De civ. Dei*, VI, 11, t. XLI, col. 192), en parle avec amertume : *Cum interim usque eo sceleratissimæ gentis consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit : victi victoribus leges dederunt.* — La Providence avait ainsi envoyé à Rome les descendants d'Abraham pour préparer les voies à l'établissement du christianisme dans la capitale de l'empire. Sans le vouloir et malgré eux, ils allaient faciliter à Pierre et à Paul leur



241. — Restes de la *Porta Capena*.
D'après une photographie de M. l'abbé Saint-Martin.

mission évangélique : les Apôtres n'avaient plus qu'à venir.

II. SAINT PIERRE ET SAINT PAUL A ROME. — 1° Les troubles dont parle Suétone et qui furent l'occasion de l'édit de Claude, doivent s'entendre sans doute des dissensions que provoqua parmi les Juifs la prédication de l'Évangile. Les chrétiens ne furent pas tout d'abord distingués des Juifs proprement dits, parce qu'ils étaient eux-mêmes la plupart d'origine juive. Nous ignorons par qui et quand la bonne nouvelle fut apportée pour la première fois dans la capitale du monde. Ce fut probablement peu après la Pentecôte par quelqu'un des Juifs de Rome qui se trouvaient alors présents à Jérusalem. Act., II, 10. Parmi les trois mille convertis qui crurent alors à la parole de Pierre, ℣. 41, il devait se rencontrer vraisemblablement quelque *advena Romanus.* Quand le prince des Apôtres arriva un peu plus tard dans la capitale de l'empire, voir PIERRE, col. 373, le nom du Christ Jésus y était donc sans doute déjà honoré par un groupe de fidèles. Ce qui est certain, c'est que, avant l'arrivée de saint Paul à Rome, cette ville comptait des chrétiens dans ses murs, parmi lesquels Andronique et Junie s'étaient convertis avant l'Apôtre lui-même. Rom., XVI, 7. L'Épître aux Romains, XVI, énumère dans les salutations vingt-quatre chrétiens de marque qui habitaient la cité des Césars, et tout son contenu suppose qu'ils étaient assez nombreux. Rom., I, 8. Plusieurs des Juifs qui avaient été chassés de Rome par l'édit de Claude étaient devenus disciples de saint Paul, et étant retournés dans cette ville, ils avaient grossi le nombre des fidèles et des prédicateurs. Act., XVIII, 2, 3, 18; Rom., XVI, 3, 7, 9, 12. Voir ROMAINS (ÉPITRE AUX), col. 1165.

2° Depuis plusieurs années, l'Apôtre des gentils caressait le désir d'aller prêcher dans la capitale de la gentilité. Il regardait ce voyage comme un devoir : Δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν. *Oportet me et Romam videre.* Act., XIX, 21. Les circonstances seules l'avaient forcé de retarder l'accomplissement de son projet. Rom., I, 13. Nous ignorons comment se fit le premier voyage de saint Pierre à Rome, mais nous savons comment s'y rendit saint Paul. A Césarée de Palestine, accusé par les Juifs devant le procurateur Festus, il fit appel à César et en conséquence, il fut conduit comme prisonnier au siège de l'empire. Act., XXV, 11-12, 25. Saint Paul débarqua à Pouzzoles. Des chrétiens de Rome, informés de son arrivée, allèrent à sa rencontre jusqu'à Forum Appii et par la via Appia, ils vinrent à Rome où ils entrèrent par la porte Capène, qui s'ouvrait dans cette partie de l'enceinte de Servius Tullius, dont on peut voir encore des restes dans la cave de l'*Antica Osteria di Porta Capena* (fig. 241). C'est donc chargé de chaînes et cependant entouré de fidèles qui le vénéraient plus qu'un César, que l'Apôtre des gentils mit pour la première fois le pied sur le sol de cette capitale que sa parole, avec celle de saint Pierre, allait transfigurer et rendre encore plus glorieuse et plus illustre :

Di quella Roma onde Christo è romano.
Dante, *Purgat.*, XXXII, 102.

3° Saint Paul entra dans Rome l'an 61, la septième année du règne de Néron, sous le consulat de Cæsennius Pætus et de Petronius Sabinius Turpilianus. Quels durent être ses sentiments à la vue de cette reine du monde, qui tenait l'univers sous sa domination et était le siège de l'idolâtrie? Celui dont l'auteur des Actes nous dit qu'à la vue d'Athènes, *incitabatur spiritus ejus in ipso videns idololatriæ deditam civitatem,* Act., XVII, 16, ne dut pas être moins ému en contemplant tant de signes de superstition et tant de monuments du paganisme au milieu de cette immense cité. Qu'était Jérusalem, qu'était Athènes auprès de cette capitale! Elle avait grandi depuis Servius Tullius et débordé de son enceinte trop étroite. Elle comptait maintenant, avec ses faubourgs, une population que les uns estiment à un million (O. Marucchi, *Excursioni archeol. in Roma,* p. 25), d'autres à un million et demi d'habitants. Fr. de Champagny, *Les Césars,* t. IV, p. 347-353. Elle se composait de représentants de toutes les parties du monde, attirés par l'ambition, l'amour du luxe, la soif des jouissances et des plaisirs, les besoins de l'administration et les affaires. Le philosophe grec y coudoyait le rhéteur d'Asie, l'astrologue de Chaldée, le magicien d'Égypte, le prêtre d'Isis, parmi les Latins et les Juifs. L'Apôtre des Gentils allait avoir un vaste champ pour exercer son zèle, mais qui, parmi ceux qui le virent entrer dans Rome et le remarquèrent à peine au milieu de ceux qui lui faisaient escorte, aurait pu s'imaginer qu'un grand événement s'accomplissait à cette heure et que c'était l'envoyé d'un conquérant plus grand que les Césars qui venait préparer la prise de possession de son Maître?

4° La capitale de l'empire n'avait pas encore tout l'éclat qui la rendit si belle et si somptueuse dans la suite sous le gouvernement des empereurs, après l'incendie de Néron. Les superbes monuments dont les ruines

nous remplissent aujourd'hui d'admiration n'étaient pas alors élevés. La ville n'était pas bâtie d'après un plan régulier. Les rues étaient étroites, tortueuses, non pavées, malpropres, boueuses ou poussiéreuses, *angusti et flexi vici,* dit Suétone; *arcta itinera,* dit Tacite, *Ann.*, XV, 38; *Romam in montibus positam et convallibus, cænaculis sublatam atque suspensam, non optimis viis, angustissimis semitis*, dit Cicéron, II, *De lege agraria,* 35. Les maisons étaient trop hautes, *cœnacula excelsa,* dit Pline, *H. N.*, XXXVI, XIII, 88; Auguste interdit de les élever de plus de 70 pieds (environ 21 mètres). Strabon, V, 7. Souvent mal bâties, elles manquaient de solidité; la fièvre y exerçait fréquemment ses ravages. Comme beaucoup d'habitations étaient en bois, les incendies n'y étaient pas rares. Voir Attilio Profumo, *Le Fonti ed i tempi dello incendio Neroniano,* in-4°, Rome, 1905, p. 405-407. La moitié de la population de Rome était esclave. La plus grande partie du reste des habitants était pauvre et vivait des largesses des empereurs. L'industrie était inconnue. Le nombre des familles riches était restreint. Il n'y avait pas de classe moyenne. Pauvres et esclaves étaient entassés dans d'étroits espaces. Une des choses qui étonnent le plus les visiteurs de la maison dite de Livie au Palatin et des maisons conservées à Pompéi par les cendres du Vésuve, c'est la petitesse et l'exiguité des appartements, où l'on a été parfois obligé d'échancrer le mur pour y faire tenir le lit.

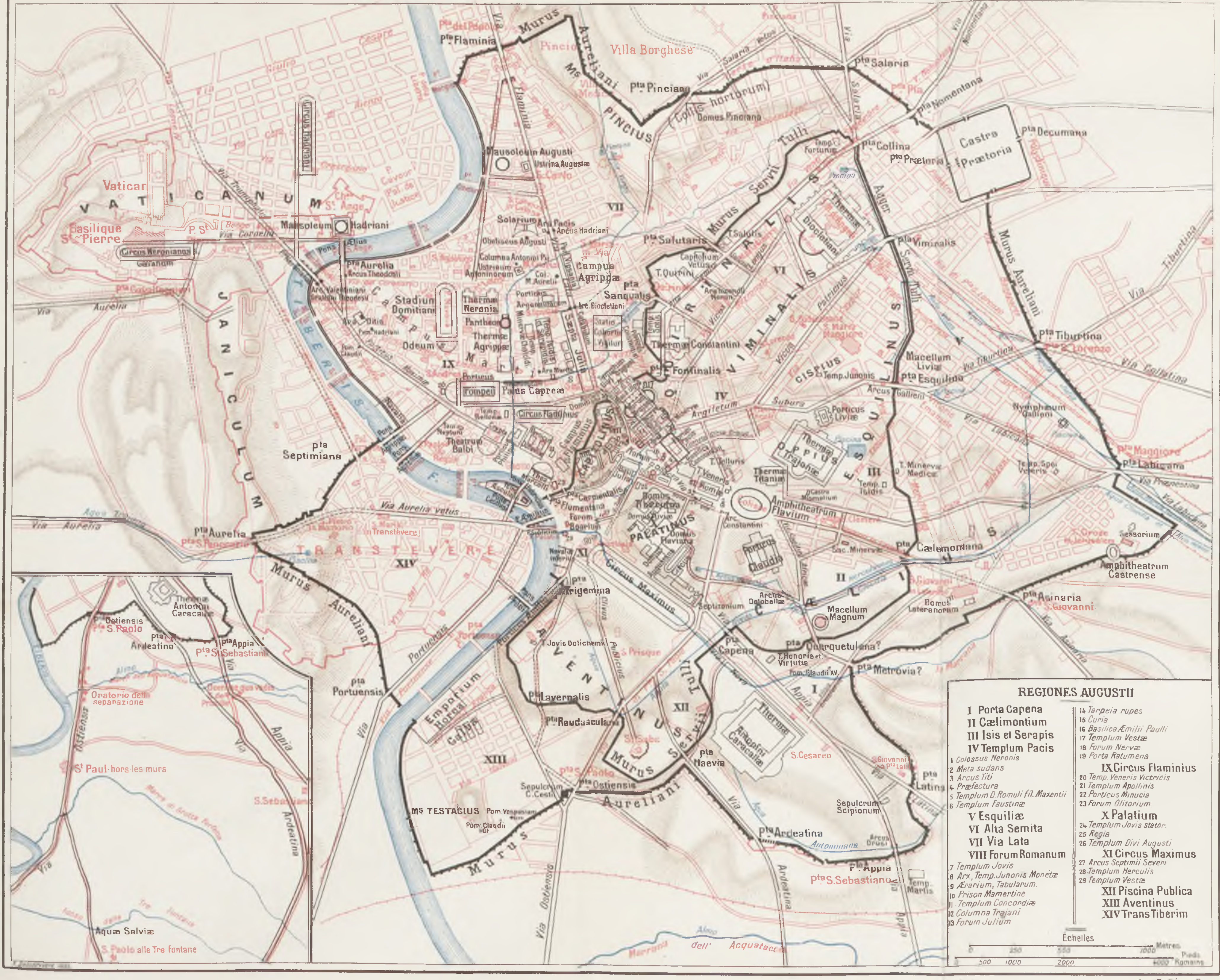
5° C'est dans quelque réduit analogue que dut résider saint Paul, pendant les deux ans qu'il attendit sa sentence, Act., XXVIII, 16, 30, et pendant son dernier séjour à Rome. Lors de sa première captivité, il habita, soit auprès du camp des prétoriens, établi hors des murs par Tibère au nord-est de la ville, Tacite, *Ann.*, IV, 2; Suétone, *Tiber.*, 37; soit près de la caserne attachée à la résidence impériale sur le Palatin. Ce qui est certain, c'est que, malgré sa captivité, il put jouir d'une liberté relative. Il fut autorisé à demeurer dans une maison qu'il loua, ἐν ἰδίῳ μισθώματι, *in suo conductu,* avec le soldat qui le gardait, Act., XXVIII, 16, 20. Il était enchaîné, Eph., VI, 20; Phil., I, 13; mais sa parole ne l'était pas. *Laboro usque ad vincula,* comme il l'écrivait plus tard à Timothée, *sed verbum Dei non est alligatum.* II Tim., II, 9. Saint Luc nous dit expressément, Act., XXVIII, 30-31, qu'il recevait tous ceux qui voulaient le visiter et qu'il leur prêchait le royaume de Dieu. Il fit entendre sa voix même à quelques-uns de ceux qui appartenaient à la maison de César. Phil., I, 13; IV, 22. Et comme il avait toujours la sollicitude des Églises qu'il avait fondées, pendant cette première captivité, il écrivit alors outre son Épitre à Philémon, ses Épîtres aux Philippiens, aux Colossiens et aux Éphésiens. C'est aussi de Rome que fut écrite, un peu avant son martyre, sa seconde Épître à Timothée. Voir PAUL, t. IV, col. 2226-2228. L'emprisonnement de l'Apôtre se termina par un acquittement. *Ibid.*, col. 228. Cf. II Tim., IV, 17. Mais le livre des Actes ne nous fournit plus de renseignements sur sa délivrance ni sur ses dernières années. Il revint à Rome, fut jeté une seconde fois en prison et, cette fois, il n'en sortit que pour subir le martyre, en 67. Voir t. IV, col. 2230.



242. — Via Appia, entre le cinquième et le sixième milles. D'après une photographie.

6° Sur le séjour de saint Pierre à Rome nous avons encore moins de détails que pour saint Paul, mais il est démontré, malgré tous les efforts des ennemis de l'Église catholique en sens contraires, qu'il établit sa chaire à Rome, qu'il y vécut de longues années, vingt-cinq ans, d'après le *Liber pontificalis,* et qu'il y mourut martyr sur une croix (an 67). Voir PIERRE, col. 373-376. Saint Paul eut la tête tranchée aux Trois-Fontaines; saint Pierre fut crucifié au Vatican, comme nous le dirons plus loin.

III. SAINT JEAN L'ÉVANGÉLISTE A ROME. — Sous Ves-



Imp. Dufrénoy. Paris.

PLAN COMPARÉ DE ROME ANCIENNE ET MODERNE.



pasien et sous Titus, les Juifs furent bien traités à Rome et les chrétiens, qu'on confondait encore souvent avec eux, à cause de leur genre de vie, bénéficièrent de la large tolérance qui leur était accordée. Mais sous Domitien, la persécution recommença. La rapacité de cet empereur en fut la cause première. Il voulut obliger les chrétiens, *qui judaicam viverent vitam*, Suétone, *Domit.*, 12, à payer le tribut du didrachme, autrefois destiné à l'entretien du temple de Jérusalem, et, depuis sa destruction, consacré soi-disant aux édifices du Capitole. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, VI, 6; Dion

Cette porte donnant accès à la voie Latine ne fut ouverte qu'aux jours où Aurélien recula l'enceinte de la ville... Jean sortit intact et sain du bain de feu... Domitien rassuré sur le compte des chrétiens commençait à relâcher ses poursuites. Ce souffle de clémence détourna les magistrats de s'acharner contre un vieillard; ils se contentèrent de le reléguer dans l'île de Patmos. » C. Fouard, *Saint Jean*, Paris, 1904, p. 99-100. Voir JEAN 7, t. IV, col. 1165. On peut dire que le souvenir du voyage de saint Jean à Rome et de ce qu'il y avait souffert est resté marqué en traits de feu dans



243. — Le tombeau de Cæcilia Métella sur la Voie appienne. Il avait été construit avant l'arrivée de saint Paul, entre 686 et 700, de Rome. Nibby, *Roma antica*, Rome, 1839, t. II, p. 550. Les créneaux ont été ajoutés en 1299 de notre ère. D'après une photographie de M. H. Saint-Martin.

Cassius, LXVI, 7. Les chrétiens, considérant comme une sorte d'apostasie la soumission à cet impôt, qui les confondait avec les Juifs, refusèrent la plupart de l'acquitter et on les poursuivit devant les tribunaux comme athées. Suétone, *Domit.*, 12; Dion Cassius, LXVII, 14. La persécution contre les chrétiens s'étendit de proche en proche et fit des victimes en Asie Mineure, à Smyrne, Apoc., II, 10; à Pergame, II, 13; et ailleurs, V, 6; VI, 9, 10; XX, 1. Saint Jean résidait alors à Éphèse; il en fut lui-même victime. Domitien avait donné l'ordre d'arrêter et d'amener à Rome les descendants des rois de Juda, ce qui fut fait. Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.*, III, 19, 20, t. XX, col. 252-256. Saint Jean, si renommé pour avoir vécu dans l'intimité du Sauveur, fut peut-être arrêté au même titre. On l'amena à Rome et il fut condamné à périr dans une chaudière d'huile bouillante. « Le lieu traditionnel de son exécution est la Porte Latine, ou, pour mieux dire, l'espace, libre alors, qu'occupa plus tard cette barrière de Rome.

l'Apocalypse. Saint Pierre avait déjà désigné Rome sous le nom de Babylone. I Pet., V, 13. C'est sous ce titre qu'elle apparait, Apoc., XIV, 8; XVI, 19; XVII, 5; XVIII 2. Dans le livre du prophète de Patmos, l'*urbs septicollis*, Apoc., XVII, 9, opposée à Jérusalem, Rome qui siège *super aquas multas*, XVII, 1, comme une reine vêtue de pourpre et d'or, est « la grande Babylone, mère des abominations de la terre, ivre du sang des martyrs, la grande ville qui a l'empire sur les rois de la terre. » XVII, 4, 5, 6, 18. Le quatrième livre d'Esdras, III, 1, 2; XV, 43, et l'Apocalypse de Baruch appellent également Rome Babylone. Saint Jean la décrit aussi, Apoc., XIII, sous l'emblème d'une bête monstrueuse, dont la bouche profère des blasphèmes et qui exerce sa fureur contre les saints. L'heure de la justice et de la vengeance viendra : *Cecidit, cecidit Babylon illa magna, quæ a vino iræ fornicationis suæ potavit omnes gentes.* Apoc., XIV, 8. Mais le sang des martyrs, qui lui a mérité le châtiment annoncé par le prophète, donnera à Rome

une vie et une gloire nouvelles. C'est l'Église elle-même, l'Église qui a été d'abord victime de ses persécutions, qui chantera un jour dans l'hymne de la fête des apôtres Pierre et Paul :

O Roma felix, quæ duorum principum
Es consecrata glorioso sanguine :
Horum cruore purpurata cæteras
Excellis orbis una pulchritudines.

Ses empereurs et ses grands hommes n'avaient pu lui conserver sa splendeur; deux Juifs, un pêcheur du lac de Génésareth, un fabricant de tentes de Tarse, l'ont rendu plus glorieuse que jamais. C'est à eux qu'elle doit d'avoir survécu à tous les désastres et à toutes les ruines, et d'être encore *Urbs Roma*. Un poète anonyme disait avec raison, lorsque Constantinople lui eut ravi son titre de capitale de l'empire (Marucchi, *Excursioni archeol. in Roma,* parte II, p. 47) :

Constantinopolis florens nova Roma vocatur,
Mœnibus et muris Roma vetusta cadis.
Non si te Petri meritum Paulique foveret,
Tempore jam longo misella fores.

III. Souvenirs apostoliques a Rome. — La Rome chrétienne a conservé et honoré le souvenir de ses



245. — La prison Mamertine.

Apôtres et l'on peut suivre encore aujourd'hui leurs traces dans la ville éternelle. — 1° C'est par la *via Appia* que saint Paul arriva dans la capitale de l'empire. Cette voie, restaurée par Pie IX, en 1850-1853, jusqu'à la onzième pierre milliaire, se présente encore à nous, en partie, avec l'aspect qu'elle offrit aux yeux de l'Apôtre des Gentils (fig. 242 et 243).

2° Nous avons vu plus haut, col. 1182, qu'il reste encore quelques débris de l'ancienne porte de Capoue, *porta Capena,* par laquelle saint Paul fit son entrée dans la ville.

3° Les *Castra prætoriana.* — Une caserne marque encore aujourd'hui l'emplacement où se trouvait le camp des Prétoriens (fig. 244), et où saint Paul dut être conduit par les soldats qui l'avaient amené prisonnier. Cf. Phil., I, 13. Le *textus receptus* grec, Act., XXVIII, 16, contient, d'après quelques manuscrits du VIII[e] au X[e] siècle, ces mots, qui ne sont ni dans les plus anciens manuscrits grecs (ni dans la Vulgate) : ὁ ἑκατόνταρχος παρέδωκε τοὺς δεσμίους τῷ στρατοπεδάρχῃ, « le centurion remit le prisonnier au préfet du camp ». Si l'on peut ajouter foi à cette addition, comme le *præfectus castrorum* devait avoir son habitation dans le quartier même des prétoriens, l'Apôtre demeura probablement dans le voisinage et opéra sans doute la conversion de quelques soldats. O. Marucchi, *S. Pietro e S. Paolo in Roma,* 1900, p. 23-25. Quelques savants croient cependant plus probable qu'il résida près du Palatin où se trouvait une caserne pour la garde impériale. L'opinion qui fixe le séjour de l'Apôtre à l'endroit où s'élève aujourd'hui *Santa Maria in via Lata,* à la jonction de l'ancienne *via Lata* et de la *via Flaminia* (le Corso actuel) ne s'appuie pas sur des documents dignes de foi. Marucchi, *S. Pietro e S. Paolo in Roma,* p. 157-159. Il n'y avait pas là de maison privée, mais le portique qui entourait les *Septa Julia,* mentionnés sur le plan capitolin de Rome. Ce sont des restes de ce portique qu'on voit dans le souterrain de l'église. Marucchi, *Basiliques de Rome,* 1902, p. 393.

4° *L'église de San Paolo alla Regola* (ainsi appelée du mot *arenula,* à cause du sable déposé là par le Tibre), près du Ghetto. Elle était nommée primitivement *Scuola di San Paolo,* parce qu'il y a en cet endroit une chambre souterraine fort ancienne, où l'Apôtre, disait-on, avait instruit ses premiers convertis, mais on n'a du fait aucune preuve. Voir Bartolomei, *Sulla Chiesa di San Paolo alla Regola,* Rome, 1858; M. Armellini, *Le Chiese di Roma,* 1887, p. 499.

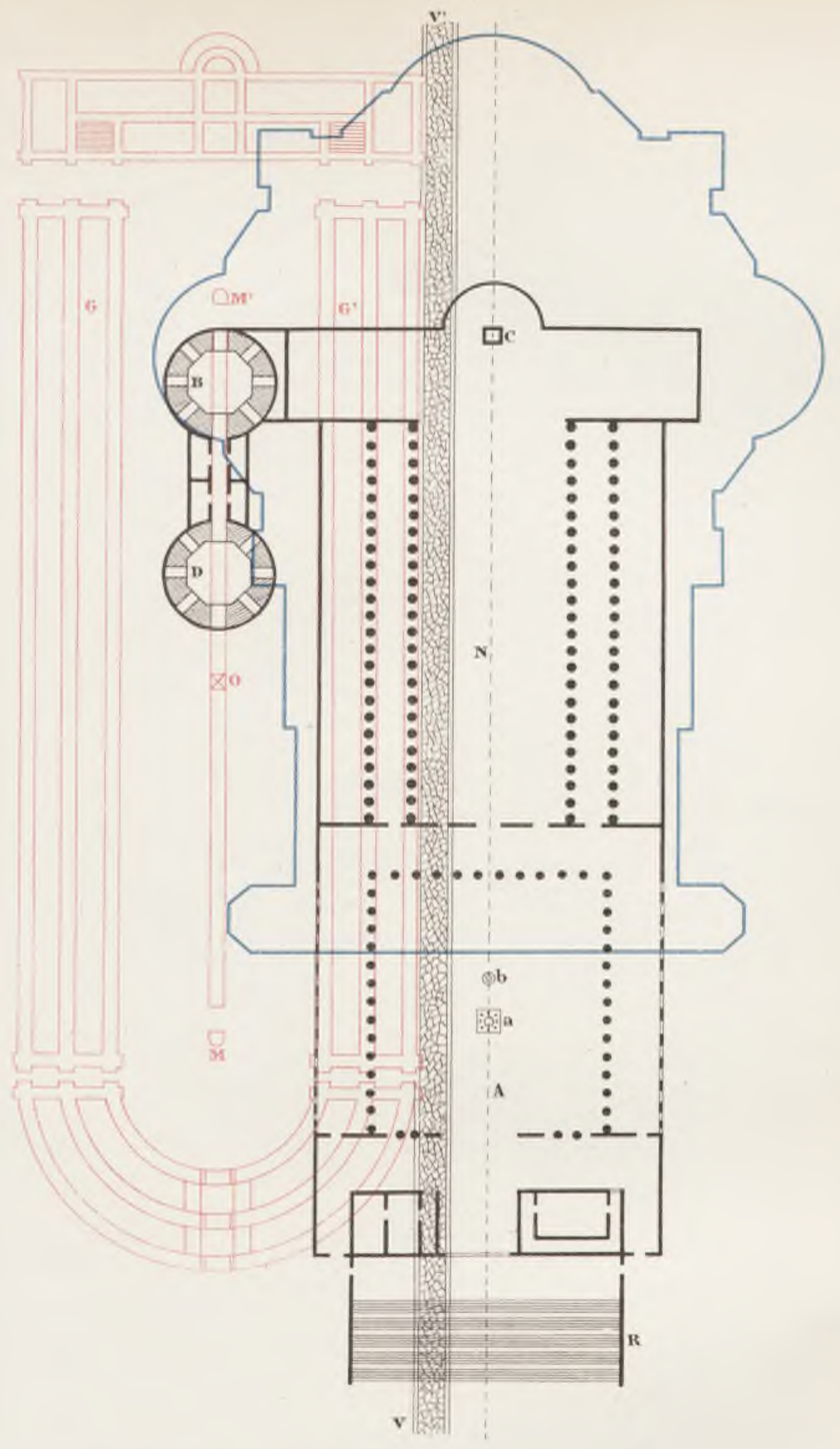
5° *Deux chapelles* rappellent le martyre de saint



246. — Cirque, avec la *spina,* l'obélisque et les *duæ metæ ;* au-dessous un côté de l'arène et les chars. D'après une pierre gravée. Rich, *Dictionnaire des antiquités,* 1873, p. 596.

Pierre et de saint Paul. L'une est l'*oratorio della separazione,* sur la voie d'Ostie. Marucchi, *S. Pietro e S. Paolo in Roma,* p. 155-156. Il a remplacé un oratoire du moyen âge et marque le lieu non authentique où l'on raconte que saint Pierre et saint Paul se séparèrent en allant au martyre. L'autre chapelle, sur la *via Appia,* à dix minutes de la porte de Saint-Sébastien, bien connue sous le nom de *Domine, quo vadis,* est ainsi nommée parce que saint Pierre, fuyant la persécution, y aurait rencontré Notre-Seigneur et lui aurait adressé ces paroles. Jésus-Christ lui aurait répondu : *Redeo Romam ut iterum crucifigar,* ce qui aurait fait revenir sur ses pas le prince des Apôtres pour aller subir le martyre. Ce récit se lit dans les actes des martyrs saints Processus et Martinien, qui ne sont pas antérieurs au V[e] siècle. Les deux chapelles sont modernes; la seconde a succédé à une autre plus ancienne. Il y avait là au XIII[e] siècle une *Ecclesia ubi Dominus apparuit.* Marucchi, *S. Pietro e S. Paolo,* p. 150-153.

6° *Maison de Pudens.* — Saint Pierre et saint Paul, d'après une ancienne tradition consignée dans le *Liber pontificalis* (par interpolation), et dans d'autres documents, *Acta sanctorum,* t. IV maii, p. 295; J.-B. De Rossi,



Plans du Cirque de Néron et des deux Basiliques de Saint-Pierre (ancienne et nouvelle)

Le plan de la Basilique Constantinienne d'après celui de Tibério Alfarano *(1590) expliqué dans* De Rossi, **Inscriptiones christianæ urbis Romæ**, *t. II, Rome, 1888, page 229.*

Le rapport établi entre les deux basiliques et le Cirque de Néron d'après la **Forma urbis Romæ** *de* R. Lançiani, *in-folio, Milan, 1893-1901, pl. XIII.*

En rouge	Cirque de Néron.
En noir	Basilique Constantinienne.
En bleu	Basilique actuelle.
O.	Obélisque.
M.M'	Metae (Bornes du Cirque).
G.G'	Gradins du cirque dont une partie sert de soubassement aux colonnes de gauche de l'ancienne basilique.
C.	Confession (Tombeau de saint Pierre).

N.	Nef.
A.	Atrium.
a.	Pinea.
b.	Fontaine.
B.	Sainte-Pétronille, (Mausolée de Valentinien II).
D.	Saint-André (Mausolée de la famille théodosienne).
V.V'	Via Cornélia.
R.	Degrés de l'ancienne basilique.

Ces 2 mausolées B et D ont été incorporés à la basilique constantinienne et transformés en églises.

Bullettino di archeologia cristiana, 1867, p. 43-44, réunirent plusieurs fois les premiers chrétiens sur le Viminal, dans la maison de Pudens, nommé II Tim., IV, 21. Elle était située à l'endroit où s'est élevée depuis l'église Sainte-Pudentienne (voir PUDENS, col. 862), d'après l'opinion commune.

7° *L'église de San Pietro in Vincoli,* non loin du Colisée, où l'on révère les chaînes de saint Pierre, est attribuée par le *Martyrologe hyéronymien* à l'apôtre lui-même, au 1er août : *Romæ dedicatio Ecclesiæ a B. Petro constructæ et ædificatæ,* ce qu'on pourrait peut-être entendre en ce sens que saint Pierre a réuni quelquefois les fidèles en cet endroit. Marucchi, *Basiliques de Rome,* p. 316.

8° *Maison de Prisque et d'Aquila.* — Saint Paul dit en termes formels qu'il y avait dans la maison de Prisque et d'Aquila « une église domestique » où se réunissaient les fidèles et il la salue. Rom., XVI, 3-5. On place généralement cette maison à l'emplacement où est aujourd'hui l'église de Sainte-Prisque. Une inscription en vers que fit apposer le pape Calliste III (1455-1458), quand il restaura l'église et qui est à gauche du grand autel :

> ...*Petrus id docuit populus dum sæpe doceret,*
> *Dum faceret magno sacraque sæpe Deo*
> *Dum quos Faunorum factis deceperat error,*
> *Hic melius sacra purificaret aqua...*

M. Armellini, *Le chiese di Roma,* p. 561. Cette tradition remonte au moins au VIIIe siècle. Voir Mai, *Script. vet.,* t. V, p. 148; J.-B. De Rossi, *Bull. di archeol. crist.,* 1887, p. 45; V. Carini, *Sul titolo presbiterale di santa Prisca,* Rome, 1895.

9° On peut admettre comme très vraisemblable que saint Pierre et saint Paul ont réuni aussi quelquefois les premiers chrétiens dans la maison de saint Clément, dans la région du Cœlius, à la rue actuelle de S. Giovanni in Laterano, au-dessus de laquelle s'éleva dès les premiers siècles de l'ère chrétienne une église qui fut consacrée à la mémoire du saint. Voir Mullooly, *St. Clement pope and martyr and his basilica in Roma,* 2e édit., 1873.

10° Une autre tradition ancienne fait conférer le baptême par le prince des Apôtres dans le cimetière ostrien, ainsi appelé des Ostorii qui en furent les fondateurs : *Cœmeterium ostrianum ubi Petrus apostolus baptizavit,* portent les Actes du pape Libère, qui sont apocryphes, il est vrai, mais remontent au moins au Ve siècle. Mansi, *Concil.,* t. I, p. 222. Ce cimetière a été d'abord identifié avec celui qui fut découvert en 1873 dans sa propriété par Mgr Crostarosa. Voir Marucchi, *S. Pietro e S. Paolo in Roma,* p. 100-107. Aujourd'hui M. Marucchi l'identifie avec le cimetière de Priscille. Voir PUDENS, col. 864.



247. — La basilique de Saint-Pierre et le Vatican au moyen âge.
D'après un ancien dessin. Marucchi, *Basiliques et Églises de Rome,* t. III, p. 113.

11° *La prison Mamertine.* — D'après une tradition ancienne, les apôtres Pierre et Paul furent enfermés avant leur martyre dans la prison Mamertine, près du Forum. Ce nom de Mamertine ne date que du moyen âge, mais la prison, Tite Live, I, 33, remonte jusqu'à Ancus Martius, le quatrième roi de Rome (641-617 avant J.-C.), qui la fit construire. Elle s'appela d'abord simplement *Carcer.* Sa partie inférieure reçut le nom de *Tullianum ideo quod additum a Tullio rege,* dit Varron, L. L., V, 32. Cf. Salluste, *Cat.,* 55. Saglio et Daremberg, *Dict. des antiq.,* t. II, p. 917-918, au mot *Carcer.* Les Actes des saints Processus et Martinien, qui sont du Ve ou du VIe siècle, racontent que ces deux martyrs furent baptisés par saint Pierre dans cette prison où il attendait le supplice. Cette tradition, dit M. Marucchi, « ne contredit d'une manière absolue, ni l'histoire ni l'archéologie, puisque la prison Mamertine avec le Tullianum placé au-dessous était certainement la prison publique de la ville, même à l'époque impériale. » *S. Pietro e S. Paolo in Roma,* p. 148 (fig. 245).

12° *Lieu du martyre de saint Pierre et de saint Paul.* — *a*) La tradition est constante et uniforme sur le lieu du martyre de saint Paul, mais il n'en est pas de même pour saint Pierre, l'une le plaçant au Vatican, l'autre sur le Janicule. La tradition la plus ancienne est en faveur du Vatican. Le *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, p. 52, dit que son corps fut déposé *via Aurelia in templo Apollinis* (*apud templum Apollinis*) *juxta locum ubi crucifixus est juxta palatium neronianum in Vaticanum in territorium triumphale.* Les *Actes* apocryphes, il est vrai, mais fort anciens, déterminent exactement le lieu du martyre, *apud palatium neronianum juxta obeliscum.* Une tradition postérieure le place *inter duas metas* (du cirque). Ces indications désignent le cirque vatican qui se trouvait dans la villa de Néron, le *palatium neronianum.* Le cirque avait son axe parallèle à celui de la basilique actuelle de Saint-Pierre; les *duæ metæ* (bornes) correspondaient à l'obélisque, qui s'élevait sur la *spina* du cirque, et elles étaient placées à peu de distance des deux extrémités de la *spina* (voir fig. 246), mur bas et étendu qui coupait l'arène en long en deux portions distinctes. Cet obélisque, apporté d'Héliopolis peu de temps auparavant, sous Caligula, resta à sa place primitive jusqu'au pontificat de Sixte-Quint qui le fit transporter sur la grande place de Saint-Pierre à l'endroit où on le voit aujourd'hui. Il était situé près de la sacristie de la basilique actuelle. Voir Marucchi, *Gli obelischi egiziani di Roma,* in-4°, Rome, 1898, p. 149-151. C'est dans les mêmes lieux que les premiers martyrs chrétiens avaient subi les cruels supplices décrits par Tacite, *Ann.,* XV, 44. L'opinion d'après laquelle saint Pierre aurait été crucifié sur le Janicule, à l'endroit où s'élève aujourd'hui *San Pietro in Montorio,* ne s'appuie sur aucun document antique.

Saint Pierre fut enseveli près du lieu de son supplice. Plus tard, l'empereur Constantin, comme l'atteste le *Liber pontificalis,* p. 176, dans la biographie du pape saint Silvestre, fit élever, en 306, sur l'humble tombe primitive, la basilique de saint Pierre (fig. 247), où le prince des Apôtres n'a jamais cessé d'être honoré depuis. *Sepultus in Vaticano juxta viam triumphalem totius orbis veneratione celebratur,* dit saint Jérôme. *De vir. ill.,* 1, t. XXIII, col. 609. Cf. le témoignage de Caius, dans Eusèbe, *H. E.,* II, 25, t. XX, col. 209. On accédait autrefois à la Confession de Saint-Pierre et auprès des reliques du saint Apôtre. Elles furent soigneusement fermées en 846 à l'époque où Rome fut assiégée par les Sarrasins et depuis ce temps elles sont restées invisibles. L'autel papal s'élève au-dessus du tombeau apostolique dans la basilique actuelle (fig. 248).

b) *Le lieu du martyre de saint Paul* est ainsi indiqué dans les Actes apocryphes des Apôtres : Εἰς μασσαν καλουμένην Ακκούαι σαλβίας πλησί τοῦ δένδρου τοῦ στροβίλου. Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha,* p. 35. Cette notice est confirmée par le *Liber pontificalis* et par les anciens pèlerins qui placent le martyre de l'apôtre des Gentils *ad aquas Salvias,* J.-B. De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 182. Les *aquæ Salviæ* portent aujourd'hui le nom des *Tre Fontane,* situées à un peu plus de trois milles de Rome en passant par la voie Ardéatine moderne, à gauche de la *via Ostiensis.* Sur le lieu du martyre s'élève l'église de *San Paolo alle Tre Fontane,* dans l'intérieur de laquelle sont, en effet, trois fontaines qui jaillirent, d'après la croyance populaire, aux trois endroits où bondit la tête du martyr décapité. L'édifice actuel est de 1599, mais on y avait élevé d'assez bonne heure une église sur le même emplacement.



249. — Inscription du tombeau de saint Paul à la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs.

Le corps de l'apôtre saint Paul ne fut pas enseveli à l'endroit même où il avait subi le supplice. Il fut déposé à une demi-heure de distance, par une matrone chrétienne, nommée Lucine, dans le *prædium* qu'elle possédait sur la *via Ostiensis,* à l'endroit où s'élève aujourd'hui la basilique de Saint-Paul-hors-les-murs. Le cimetière de Lucine ne paraît pas avoir été souterrain, mais en plein air. D'après le *Liber pontificalis* (*Vita Sylvestri*), p. 118, l'empereur Constantin édifia une basilique au-dessus du tombeau du grand Apôtre, mais il n'en reste plus rien que le revêtement du sarcophage placé aujourd'hui sous l'autel papal et où l'on peut lire encore l'inscription qu'y fit graver probablement l'empereur et qui est surtout remarquable par sa simplicité : PAULO APOSTOL. MART. (fig. 249). J.-B. De Rossi,

Bullettino di archeol. crist., 1883, p. 153. L'empereur Valentinien II, en 386, fit démolir la basilique constantinienne pour en construire une plus grande, qui fut continuée par Théodose et achevée par Honorius. Souvent restaurée depuis, elle fut détruite par un incendie pendant la nuit du 15 au 16 juillet 1823. On doit la basilique actuelle à Léon XII, à Grégoire XVI et à Pie IX qui la consacra en 1854. Malgré toutes ces démolitions et toutes ces restaurations, la Confession où repose le corps de l'Apôtre n'a jamais changé de place. Son tombeau, comme celui de saint Pierre au Vatican, fut visible jusqu'au IXe siècle. Obstrué alors, il n'a été dégagé que dans la reconstruction actuelle. On peut voir maintenant par la *fenestrella* la plaque de marbre qui recouvre le sarcophage.

Les reliques de saint Pierre et de saint Paul se trouvent ainsi aujourd'hui, celles du prince des Apôtres à la basilique de Saint-Pierre, celles de saint Paul, à la basilique de Saint-Paul, à l'endroit même où elles furent primitivement déposées. Quelque temps après leur martyre d'après les uns, ou vers le milieu du IIIe siècle d'après les autres, si ce n'est deux fois, pour les mettre sans doute plus en sûreté, elles furent transportées dans un souterrain de la voie Appienne, appelé *Platonia*, mais elles y restèrent peu de temps. On peut visiter encore ce souterrain derrière l'abside de la basilique de Saint-Sébastien. Marucchi, *Le catacombe ossia il sepolcro apostolico dell' Appia*, Rome, 1892; Id., *San Pietro e San Paolo*, p. 75-92. C'est par leur supplice que les deux apôtres ont pris ainsi possession de Rome. Aujourd'hui, la statue de saint Pierre se dresse au sommet de la colonne Trajane et celle de saint Paul au sommet de la colonne de Marc-Aurèle.

IV. L'arc de triomphe de Titus. — Trois ans après le martyre de saint Pierre et de saint Paul, en 70, Titus réalisait à Jérusalem, par la prise de la ville et la destruction du Temple, les prophéties de Notre-Seigneur contre la ville déicide. Matth., XXIV, 2; Marc., XIII, 2; Luc., XIX, 43-44; XXI, 6. L'abomination de la désolation était entrée dans le Temple avec les aigles des légions romaines et la Judée avait été rayée du nombre des royaumes. L'arc de Titus (fig. 250) est toujours là, près du Colisée, à l'extrémité du Forum, sur la voie Sacrée triomphale, pour rendre témoignage à la véracité des prophéties du divin Maître. Il fut construit en mémoire des victoires de Titus et inauguré sous Domitien en l'an 81. *Senatus populusque Romanus divo Tito, divi Vespasiani filio, Vespasiano Augusto.* A l'extérieur, du côté de l'inscription, une frise représente le cortège d'un sacrifice. A l'intérieur de l'arcade unique, un bas-relief représente Titus sur un quadrige que conduit Rome; vis-à-vis, un autre bas-relief montre le cortège triomphal qui était passé là avec des Juifs prisonniers, le chandelier à sept branches et la table des pains de proposition avec les trompettes sacrées. Voir Chandelier, t. II, fig. 184, col. 544. Le sénat et le peuple romain, en élevant ce monument en l'honneur de Titus, étaient bien loin de se douter de son importance et de sa signification future. Leurs troupes venaient de ruiner Jérusalem : c'était pour préparer la ruine de l'empire romain lui-même et pour faire grandir à sa place l'empire spirituel destiné à le supplanter.



250. — Arc de triomphe de Titus.

V. La Rome chrétienne s'élevant sur les ruines de la Rome païenne. — Si, quand on vient de visiter l'Arc de Titus, on veut se rendre compte de la révolution qu'a produite dans l'empire romain la prédication

des Apôtres et l'accomplissement des prophéties de saint Jean dans l'Apocalypse, il suffit de faire quelques pas et de monter au Palatin qui l'avoisine. De là, au nord, de la terrasse des *Orti Farnesiani,* on a le Forum à ses pieds et l'on peut embrasser d'un coup d'œil en raccourci l'histoire de l'ancienne Rome. Aucun autre coin de terre n'a été témoin de tant et de si grands événements. La colline qui a été le berceau de la Rome des Césars en est aujourd'hui le tombeau. Les empereurs ont commandé de là en maîtres à toute la terre. Aujourd'hui une épaisse couche de terre, accumulée par les siècles, recouvre leurs maisons fastueuses : l'herbe et les arbres y poussent en abondance et le promeneur y foule littéralement aux pieds les palais de Tibère et de Caligula. Elle est tombée, la Rome impériale : *cecidit, cecidit Babylon magna.* Apoc., XIV, 8; XVIII, 2. Et le Forum, qui est là sous nos yeux, il est mort également. Il était comme le cœur de la Rome républicaine et de la Rome impériale, et il a cessé de battre. Autrefois, on y affluait de toutes les parties de la terre et de là partaient dans toutes les directions les ordres qui réglaient les destinées du monde. Maintenant, là aussi, ce ne sont que des ruines et des souvenirs. Les temples où l'on honorait les dieux de la cité sont renversés; plus de consuls, plus de tribuns, plus de licteurs, plus d'*imperatores* et de centurions; le peuple n'y tient plus ses comices; le sénat ne reçoit plus dans la Curie voisine (église Saint-Adrien) les ambassadeurs qu'y envoyaient les Machabées et tous les pays de la terre; la tribune aux harangues est muette; les vestales ont cessé d'entretenir le feu sacré dans l'atrium de Vesta; le Capitole est toujours là, à gauche, mais il n'y monte aucun triomphateur; la voie Sacrée est déserte; on n'aperçoit que quelques curieux, des touristes et des archéologues qui cherchent à reconstituer le passé, dans ce cimetière de la grandeur païenne, au milieu de cet entassement de pierres, de briques, de marbres brisés. A droite se dresse encore la grande masse du Colisée, mais en lambeaux, et, tout auprès, une maison des Petites sœurs des pauvres s'élève là où fut l'emplacement de la maison dorée de Néron, qui s'est effondrée avec la Rome persécutrice des saints. La prophétie de l'Apocalypse est accomplie.

Cependant sur les débris de la Rome païenne a grandi la Rome chrétienne. Si du Palatin on lève les yeux au-dessus du Forum et qu'on contemple la ville moderne qui s'étend au loin, quel changement profond, quel spectacle saisissant! Regardez aux quatre vents du ciel : partout vous voyez un instrument de supplice, autrefois réservé aux esclaves et ignominieux entre tous, la croix, qui se dresse triomphante sur d'innombrables églises (fig. 251), qui domine, de haut, tous les quartiers de la cité, la croix, sur laquelle est mort le fils de Dieu à Jérusalem, la croix sur laquelle saint Pierre est mort dans le cirque de Néron ! Ceci, cette croix rédemptrice, a tué cela, le paganisme avec ses hontes, le pouvoir oppresseur des tyrans. Un jour, là, au bas du Capitole, saint Pierre est sorti, dit la tradition, de la prison Mamertine, condamné par le César persécuteur, pour marcher au supplice de la croix. Il est allé prendre ainsi possession du Vatican. Si de la partie septentrionale de la terrasse du Palatin, nous allons à quelques pas vers le couchant, nous apercevons dans le lointain la coupole calme et majestueuse de la basilique de Saint-Pierre, portant dans les airs la croix triomphante. A son ombre habite un



251. — Rome dominée par la croix, vue du Palatin. D'après une photographie de M. l'abbé H. Saint-Martin.
1. Église Saint-Adrien. — **2.** Église Sainte-Marie de Lorette. — **3.** Colonne Trajanne surmontée de la statue de saint Pierre. — **4.** Église du Saint-Nom de Marie. — **5.** Temple de Faustine, devenu église Saint-Laurent in Miranda. — **6.** Tour des Milices, dite tour de Néron. A côté, à droite, Église Sainte-Catherine de Sienne. — **7. 8. 9.** Église Saints Cosme-et-Damien du VIe siècle. — Plusieurs autres églises qu'on voit avec leur croix de la terrasse du Palatin, à droite et à gauche, n'ont pu être reproduites sur cette vue photographique, à cause de ses dimensions restreintes.

vieillard, aujourd'hui prisonnier, le successeur du prince des Apôtres. En lui s'incarne, si l'on peut ainsi dire, la puissance spirituelle. Les Césars commandaient aux corps; il commande aux âmes; leur domination ne s'étendait pas au delà des limites du monde ancien; la sienne s'étend à toutes les parties de la terre; bien plus, elle ouvre les portes du purgatoire et les portes du ciel; en lui se réalisent les promesses que le Sauveur avait faites à Pierre; il est le vicaire du Christ et le représentant de Dieu sur la terre.

VI. Bibliographie. — Outre les ouvrages déjà cités, voir H. Kiepert et Th. Huelsen, *Formæ urbis Romæ antiquæ, accedit nomenclator typographicus*, in-4°, Berlin, 1896; H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Alterthum*, 2 in-8°, Berlin, 3e édit., 1871-1885; Ch. Dezobry, *Rome au siècle d'Auguste*, 4 in-8°, Paris, 1870; F. Reber, *Die Ruinen Roms*, 2e édit., Leipzig, 1879; O. Gilbert, *Geschichte und Topographie der Stadt Rom im Altertum*, 3 in-8°, Leipzig, 1883-1890; J. H. Middleton, *The Remains of ancient Rome*, 2 in-8°, Londres, 1892; R. Lanciani, *Ancient Rome in the light of modern Discoveries*, Londres, 1888; Id., *Pagan and christian Rome*, Londres, 1892; *The Ruins and excavations of ancient Rome*, Londres, 1897; R. Garruci, *Cimiterio degli antichi Ebrei in Vigna Randinini*, in-8°, Rome, 1862; E. Schürer, *Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom*, 1879; Berliner, *Geschichte der Juden in Rom*, 1893; Holtzmann, *Ansiedelung des Christenthums in Rom*, 1874; Huidekoper, *Judaism at Rome*, 1876; Hild, *Les Juifs à Rome*, dans la *Revue des études juives*, 1884; Ph. Gerbet, *Esquisse de Rome chrétienne*, 8e édit., 2 in-12, Paris, 1875; O. Marucchi, *Le memorie dei SS. Apostoli Pietro e Paolo nella Città di Roma*, in-8°, Rome, 1894.

F. Vigouroux.

ROMÉLIE (hébreu: *Remalyâhû*, « celui que Jéhovah protège »; Septante: Ῥομελίας; Vulgate: *Romelias*), père de Phacée, roi d'Israël. IV Reg., xv, 25, 27, 30, 32, 37; xvi, 1, 5; II Par., xxviii, 6; Is., vii, 1, 4, 5, 9; viii, 6. On croit communément que Romélie était de basse condition et que c'est par mépris que son fils Phacée, usurpateur du royaume d'Israël, est appelé « fils de Romélie » tout court. Is., vii, 4; viii, 6.

ROMENTHIÉZER (hébreu: *Rômantî 'Ézér;* Septante: Ῥωμετθιέζερ), le dixième des quatorze fils d'Héman. Il fut le chef de la vingt-quatrième section des musiciens du temps de David, laquelle se composait de douze personnes, ses fils et ses frères. I Par., xxv, 4, 31. Quelques critiques ont supposé que le nom de Romenthiézer et de quatre de ceux qui sont nommés avec lui, ỳ. 4, était, à cause de leur forme insolite un fragment d'hymne ou de prière, et non une liste de personnes réelles. La répétition de ces noms dans l'énumération des classes de musiciens démontre la fausseté de cette hypothèse.

RONCE (hébreu: *barqânîm;* Septante: βαρκηνίμ, βάτος; Vulgate: *tribuli, rubus*), plante épineuse.

I. Description. — Les ronces, comme les rosiers, sont des arbrisseaux à feuilles composées, munis d'aiguillons sur leurs rameaux ainsi qu'à la face inférieure des pétioles. Elles en diffèrent surtout par les fruits formés de carpelles charnus disposés au pourtour d'un réceptacle saillant, et qui sont en réalité de petites drupes, chacune avec un noyau central recouvert par le péricarpe succulent. Les fleurs, comme dans la généralité des Rosacées, sont régulières, hermaphrodites, avec les pétales et de nombreuses étamines sur le bord interne du tube du calice. Les *Rubus* de Palestine appartiennent tous à la série des *Rubus homalacanthi*, ayant leurs tiges marquées de cinq faces planes ou canaliculées, et portant leurs aiguillons sur les angles saillants. Ils correspondent à l'ancien *Rubus fruticosus* L. démembré depuis en de nombreuses espèces ou formes dont les plus tranchées sont *R. discolor* (fig. 252) à folioles blanchâtres en dessous, *R. tomentosus* à feuilles veloutées au moins sur la face inférieure, et celle que de Candolle nommait *R. collinus*, intermédiaire entre les précédentes, dont elle n'est peut-être qu'un hybride.

F. Hy.

II. Exégèse. — Les mots par lesquels la Bible désigne d'une façon générale les épines ou plantes épineuses sont assez nombreux. Voir Épines, t. ii, col. 1895. Mais il est un certain nombre de noms, souvent mal rendus par les versions, qui ont un sens précis de plante déterminée. Tel est entre autres, semble-t-il, le mot *barqânîm*, qui se rencontre en un seul passage. Jud., viii, 7, 16. « Lorsque Jéhovah aura livré entre mes



252. — *Rubus discolor.*

mains Zébée et Salmana, dit Gédéon aux gens de Soccoth, je déchirerai votre chair avec des épines du désert et des *barqânîm* », Jud., viii, 7; et c'est ce qu'il fit, comme il est dit plus loin au ỳ. 16. Plusieurs exégètes avec Gesenius, *Thesaurus*, p. 244, font de ces *barqânîm* des espèces de herses armées de pointes aiguës. Mais on ne s'explique pas bien, dans cette hypothèse, ce que viennent faire les « épines du désert » qui précèdent immédiatement les *barqânîm*. Il semble plutôt que les deux expressions sont unies comme dans notre locution « les épines et les ronces ». Aussi est-ce dans ce dernier sens que de nombreux exégètes entendent le mot *barqânîm*. On ne peut appuyer ce sens sans doute sur les Septante qui ont simplement transcrit le mot hébreu, ἐν ταῖς βαρκηνίμ (ce qu'Eusèbe, *Onomasticon*, édit. P. de Lagarde, 1887, p. 140, a pris pour un nom de lieu, mais Aquila traduit par ἀκάνθας, « épines »). La Vulgate met *tribulis, tribulos* (qui ne saurait être la herse, en latin *tribula* ou *tribulum*) plante épineuse. « *Barqânîm*, dit le rabbin Kimchi dans son commentaire des Juges, est une espèce d'épines. » Mais quelle épine? Le texte demande une épine rampante, flexible, dont on puisse au besoin se servir comme d'un fouet. Le châtiment infligé par Gédéon ne consistait pas à coucher les habitants de Soccoth sur des épines et des ronces, et à faire passer sur eux ainsi étendus des chariots ou des rouleaux. Ce châtiment rappellerait, disent certains exégètes, celui de II Reg., xii, 31, et I Par., xx, 3, mais ces passages n'ont pas ce sens. Cf. *Revue biblique*, 1898, p. 253. Il consistait plutôt, dans ce passage des Juges, viii,

7, 16, en des fouets d'épines et de ronces qui auraient servi à fustiger et à châtier les habitants de Soccoth.

La ronce (βάτος, *rubus*) est expressément marquée dans un texte de saint Luc, VII, 44, où elle vient dans une sorte de proverbe : « Chaque arbre se reconnaît à son fruit, on ne cueille pas de figues sur les épines, on ne récolte pas de raisins sur la ronce. » — C'est à tort que les Septante, suivis par la Vulgate, ont rendu par Βάτος (*rubus*) le mot hébreu *seneh* qui désigne le buisson enflammé de l'Horeb du milieu duquel Dieu se manifesta à Moïse. Exod., III, 2-4; Deut., XXXIII, 16; Act., VII, 30-35. Voir t. I, col. 1967. Ce passage de l'Exode est cité par saint Luc, XX, 37 et saint Marc, XII, 26, sous un titre ou expression reçue chez les rabbins pour indiquer cet endroit de la Bible : ἐπὶ τοῦ βάτου, *super rubum*.

RONDET Laurent-Étienne, fécond écrivain français, né à Paris le 6 mai 1717, mort dans cette ville le 1er avril 1785. Son père était imprimeur à Paris. Rondet fut très attaché au jansénisme. Il est surtout connu par son édition de la *Sainte Bible, en latin et en français, avec des notes, des préfaces et des dissertations*, 14 in-4°, Paris, 1748-1750; 2e édit., 17 in-4°, Avignon, 1767-1774. Cette Bible est connue sous le nom de Bible de l'abbé de Vence, quoique ce dernier n'y ait eu aucune part et que Rondet lui ait emprunté seulement quelques dissertations. La plus grande partie des préfaces et des dissertations sont prises dans dom Calmet, avec des corrections et des additions. La traduction avec paraphrase n'est guère que la reproduction de celle de Carrières. La Bible de Vence a été plusieurs fois réimprimée, en particulier à Paris en 1828, 25 in-8° avec atlas in-4°. Parmi les autres publications de Rondet, on peut citer *Isaïe vengé*, in-12, Paris, 1762 (critique de la *Traduction d'Isaïe* de Deschamps); *Figures de la Bible en 150 tableaux, avec des explications*, in-4°, Paris, 1767; *Histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament*, avec figures, in-8°, Paris, 1771; *Dictionnaire historique et critique de la Bible*, in-4°, Paris, 1776-1784; cet ouvrage, qui devait servir de supplément à la Bible de Vence, est resté inachevé et s'arrête à la lettre E; *Dissertation sur l'Apocalypse*, in-4°, et in-12, Paris, 1776; *Dissertation sur la version des Septante*, in-4° et in-12, Paris, 1783; etc.; *Verba Christi*, en grec et en latin, in-4°, Paris, 1784; la seconde édition de la *Sainte Bible* de l'abbé Legros, traduite sur les textes originaux, avec un *Discours sur les prophètes* et des notes (édition modifiée sans en prévenir), 5 in-12, Paris, 1756; une édition du Nouveau Testament traduit par Mésenguy; deux éditions de la Bible de Sacy, in-f°, Paris, 1759, 1776; etc.

ROS (hébreu : *Rô'š*, « tête, chef »; Septante : Ῥώς), le septième fils de Benjamin. Gen., XLVI, 21. Ce nom ne se lit point dans la généalogie de Benjamin reproduite dans I Par., VII, 6 (abrégée), ni VIII, 2. Cette dernière, quoique plus détaillée que VII, 6, contient seulement cinq noms, au lieu des dix de la Genèse. Dans VIII, 2, le cinquième nom est Rapha (col. 974); c'est peut-être une lecture différente de Ros. La liste des fils de Benjamin, Num., XXVI, 38-39, contenant le second recensement des familles israélites fait dans le désert, à la veille de l'entrée dans la Terre Promise, ne renferme aussi que cinq noms. Les cinq autres fils de Benjamin énumérés dans la Genèse étaient apparemment morts sans postérité ou bien leurs descendants s'étaient fondus avec d'autres familles. Ros ne figure pas non plus dans les Nombres. On a émis l'hypothèse, qui n'est pas sans quelque vraisemblance, que le nom d'Ahiram mentionné le troisième parmi les fils de Benjamin, Num., XXVI, 38, et qui est appelé expressément père de la famille des Ahiramites (ce qui est un argument en faveur de la conservation exacte de ce nom), peut bien être la dénomination véritable d'un seul fils de Benjamin lequel, par une mauvaise coupure de lecture, aurait été divisé en deux; le mot אחירם, *'Aḥirâm*, des Nombres, serait la véritable leçon et les deux noms אחי, *Êḥi* de Genèse, et ראש, *Rô'š*, seraient le dédoublement de *'Aḥirâm*, avec la transformation du *mem* final en *schin*, à cause de la ressemblance de ces deux lettres dans l'ancienne écriture hébraïque. Voir ALPHABET, t. I, col. 407. *'Aḥirâm* paraît être devenu aussi *'Aḥiraḥ*. I Par., VIII, 1. Voir t. I, col. 290.

ROSCH (hébreu : ראש, *Rô'š*; Septante, Symmaque, Théodotion : Ῥώς), contrée nommée dans Ézéchiel, XXXVIII, 2, 3; XXXIX. — 1. La Vulgate a pris *Rô'š* pour un nom commun; elle a traduit *Gog, [princeps] capitis [Mosoch et Thubal]*; mais Mosoch et Thubal étant des noms propres, il est plus naturel de voir aussi dans *Rô'š* un nom propre, comme l'ont fait les Septante et comme le font aujourd'hui la plupart des interprètes. Il faut donc traduire « Gog » (t. III, col. 265), prince de Rosch, de Mosoch (t. IV, col. 1319) et de Thubal. Saint Jérôme dit, *In Ezech.*, XXXVIII, 2, t. XXV, col. 357 : *Primam gentem Ros, Aquila interpretatur « caput », quem et nos secuti sumus, ut sit sensus : Principem capitis Mosoch et Thubal. Et revera, nec in Genesi, nec in alio Scripturæ loco, nec in Josepho quidem, hanc gentem potuimus invenire. Ex quo manifestum est « Ros » non gentem significare, sed « caput »*. L'argument n'est pas concluant : Ézéchiel a dans ses prophéties plusieurs noms géographiques incontestables qui ne se lisent dans aucun autre livre de la Bible.

2° L'identification de Rosch est fort controversée. Bochart, *Phaleg.*, III, 13, *Opera*, Leyde, 1692, col. 186, 188, voit dans Rosch et Mosoch les ancêtres des Russes et des Moscovites. *A Rhos et Mesech*, dit-il, col. 186, *id est, Rhossis et Moschis, descendisse « Russos » et « Moscovitas ». Rhos appellari Tauricam Chersonesum*. Cette opinion, adoptée par Gesenius, *Thesaurus*, p. 1253, qui l'appuie sur les dires des écrivains byzantins du Xe siècle, a compté un certain nombre de partisans, mais elle est sujette à bien des difficultés. Le nom des Russes n'a pris naissance qu'au IXe siècle (A. Rambaud, *Histoire de la Russie*, p. 37-42), et le rapprochement si tardif établi par les auteurs byzantins entre les Russes et le Rosch d'Ézéchiel (cf. Socrate, *H. E.*, VII, 43, t. LXVII, col. 833), est loin d'être justifié. — Les textes cunéiformes du VIIIe et du VIIe siècle avant notre ère fournissent une explication plus naturelle et plus vraisemblable. Ils mentionnent un pays de *Rasu* ou *Rasi*, dont le nom correspond bien au Rosch d'Ézéchiel; il touchait à Élam et était situé à l'ouest de ce dernier pays. G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 218; Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 110, 112; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 322; Id., dans *Calwer Bibellexicon*, 1885, p. 774; Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. II, p. 456.

ROSE (grec : ῥόδον; Vulgate : *rosa*), la reine des fleurs.

I. DESCRIPTION. — Ce genre est le type de la famille des Rosacées, dialypétales caliciflores régulières, dont une série est constituée par le seul genre *Rosa*, très nettement caractérisé par son fruit, le *Cynorrhodon* des anciens. C'est un réceptacle creux, resserré à son orifice et charnu à la maturité, renfermant dans sa cavité plusieurs carpelles secs et entremêlés de poils rigides. Les feuilles sont imparipennées, avec stipules soudées au pétiole.

Le *Rosa phœnicia* Boissier (fig. 253), qui habite la région littorale, se reconnaît à ses fleurs blanches, ses sépales caducs, ses longues tiges sarmenteuses, et surtout à ses styles soudés en colonne saillante. Dans les

parties montueuses on trouve diverses formes comprises dans l'ancien *Rosa canina* de Linné. Une des plus remarquables est le *Rosa glutinosa* Sibthorp (fig. 253), sous-arbrisseau tout couvert d'aiguillons inégaux, les uns sétiformes, les autres recourbés à base dilatée. Les fleurs sont petites et roses, les fruits précoces couronnés par les sépales entiers et persistants. Enfin sur les escarpements rocheux du désert de Sinaï croît le *Rosa arabica* Crépin, simple variété du vulgaire *Rosa rubiginosa* qui diffère du type par les soies du fruit, la plupart dépourvues de glandes. F. Hy.

II. Exégèse. — Le nom de la rose ne se rencontre pas dans les textes hébreux de l'Ancien Testament; il ne paraît que dans les livres composés en grec, dans la Sagesse, II, 8, et selon quelques auteurs dans l'Ecclésiastique. Cette fleur originaire de la région du Caucase ne parait avoir été cultivée dans les jardins syriens qu'à partir de l'époque des Séleucides. Ch. Joret, *La rose dans l'antiquité et au moyen âge*, in-8°, Paris, 1892, p. 124-125; *Les plantes dans l'antiquité*, 1re partie,



253. — *Rosa phœnicia.*

dans *L'Orient classique*, in-8°, Paris, 1897, p. 399. D'après le IIIe livre des Machabées, VII, 17, Acco ou Ptolémaïde tirait de la culture abondante de cette fleur le surnom de ῥοδοφορος, « rosifère ». Le traité *Maaseroth*, II, 5 (Surenhusius, *Mischna*, t. I, p. 251), fait allusion à un jardin de roses situé près de Jérusalem. Le rosier était assez répandu dans la Palestine au commencement de l'ère chrétienne : nous voyons par les Actes, XII, 13, que le mot Ῥοδη, « Rosier », était usité comme nom de personne; il était porté par une servante. Actuellement la culture de la rose est très intense en plusieurs régions de Palestine et des pays syriens, spécialement à Damas où l'on fabrique de l'essence de rose et des pâtes et des sirops aromatisés de cette essence.

Dans le milieu où vécut l'auteur de la Sagesse, l'Égypte, la rose ne pénétra aussi qu'assez tard, c'est-à-dire à l'époque des Ptolémées. Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité*, p. 156. C'est ce qui explique que le nom n'en paraisse pas dans les anciens textes. On ne le trouve qu'en démotique. La rose se nommait *ûart, ûarta*, en copte, **ⲟⲩⲉⲣⲧ**, d'où est venu le nom arabe ورد, *ûard, ouarda*, et le nom araméen de la Mischna et des Talmud ורדא, *varda', uarda'*. C'est le même nom dans les pays grecs où la plante est plus anciennement connue, ῥόδον, primitivement βρόδον, Ϝρόδον. Le nom du pays d'origine a passé avec la fleur dans toutes les régions où elle a été implantée. En Égypte, la rose parait avoir été spécialement cultivée dans le nome d'Arsinoé. Fr. Crépin, *Sur les restes de roses découverts dans les tombeaux de la nécropole d'Arsinoé*, dans le *Bulletin de la Société royale de botanique de Belgique*, t. XXVIII, 1888, 2e partie, p. 184. Dans la nécropole gréco-romaine de Hawara au Fayoum, M. Flinders Petrie en a également trouvé des restes. *Hawara, Biahmu and Arsinoé*, 1887, p. 48; V. Loret, *La Flore pharaonique*, 2e édit., Paris, 1892, p. 82.

Rien ne s'oppose donc à ce que le ῥόδον de la Sagesse, II, 8, ne soit la rose. L'usage auquel l'auteur fait allusion confirme cette attribution. Il fait parler les impies qui dans leurs banquets veulent se donner toutes les jouissances : mets, vins, parfums exquis. « Couronnons-nous de roses (dans le grec : boutons ou pétales de roses) avant qu'elles se flétrissent. » On sait que dans leurs fêtes les anciens Grecs ou Romains aimaient à porter des couronnes de fleurs. Leurs belles couleurs et leur parfum faisaient souvent choisir la rose pour cet usage. Horace, *Ode*, I, XXXVI, 15; Pline, *H. N.*, XXI, 8; Ovide, *Fast.*, V, 335; Martial, V, 65. Dans les banquets on portait ces couronnes sur la tête, et autour du cou. Cicéron, *In Verr.*, II, 5, 11; Lucrèce, V, 1397; Athénée, *Deipn.*, XV, 674; Garcke, *De Horat. corollis convivalibus*, in-8°, Altenburg, 1860. — Il est



254. — *Rosa glutinosa.*

également fait allusion aux roses dans le texte grec d'Esther, I, 6, où sont décrites les décorations de la salle du festin royal. On y parle de tapisseries magnifiques parsemées de fleurs et ornées sur les bords de roses épanouies. — Rien n'est moins certain, au contraire, que l'identification faite par plusieurs exégètes de la rose avec le ῥόδον de deux passages de l'Ecclésiastique, XXIV, 13-14, et XXXIX, 13. Le premier de ces textes contient l'éloge de la Sagesse que l'on compare à des arbres remarquables par leur port et leur feuillage :

Je me suis élevée comme le palmier à Engaddi
Et comme les φυτα ῥοδον à Jéricho,
Comme un bel olivier dans la plaine,
Et j'ai grandi comme un platane (XXIV, 13-14).

Le second texte nous montre le ῥόδον croissant sur le bord des eaux courantes (XXXIX, 13). Or le rosier peut difficilement être mis en parallèle avec l'olivier, le platane et le palmier; et il ne croît pas d'ordinaire au bord des eaux. Le laurier-rose remplit mieux les conditions et il porte dans les textes des auteurs anciens les noms de ῥοδοδάφνη, laurier-rose, ῥοδοδένδρον, arbre à rose. Dans les écrivains arabes sur la médecine on remarque que le nom reçu en Syrie pour le laurier rose est *rodyon*. Voir le Laurier-rose ou *Nerium oleander*, t. IV, col. 130.

Malheureusement l'original hébreu de ces deux passages de l'Ecclésiastique, XXIV, 14 (Vulgate, 18) et XXXIX, 13 (Vulgate, 17) n'a pas été retrouvé. Quant au ℣. 8 du chapitre L, où Simon est comparé, dans le grec et le latin, à la fleur des rosiers aux jours du printemps, le mot hébreu découvert donne un autre sens : « Comme la fleur בענפי, *be'anfê, aux branches,* aux jours du printemps ». Il faut avouer que la leçon déchiffrée sur les manuscrits, בענפי (pluriel irrégulier), n'est pas très satisfaisante : On s'attendait à trouver ici un nom de plante particulier et non pas un nom vague et général comme celui de *branches*. Le traducteur grec n'a certainement pas lu בענפי pour traduire par ῥοδων. N'aurait-il pas trouvé dans l'original hébreu le mot ורדים, *uardîm,* pluriel de ורדא, *uarda'*, « rose »? Et ce mot ורדים, mal lu dans l'écriture carrée ou dans l'ancienne écriture par un copiste du texte hébreu, n'aurait-il pas été confondu avec בענפי?

Quant au Cant., II, 1, et Is., XXXV, 1, où quelques ver-



255. — *Arundo donax.*

sions modernes à la suite de Kimchi et d'Abenesra ont cru trouver la rose, la rose de Saron, le mot hébreu *hăbaṣṣélét,* n'a certainement pas ce sens. Il désigne le colchique, ou plutôt le narcisse. Voir t. II, col. 831, et t. IV, col. 1477. — Ce qu'on a l'habitude d'appeler rose de Jéricho n'a rien de commun avec les roses proprement dites : c'est l'*Anastatica hierochuntina,* qui a la propriété, dès qu'elle est plongée dans l'eau, de s'ouvrir peu à peu, et d'étaler ses branches et ses feuilles. Voir t. III, col. 1291, fig. 227 et 228.

E. LEVESQUE.

ROSEAU (hébreu : *qânéh;* Septante : καλαμος; Vulgate : *arundo, calamus*), plante aquatique.

I. DESCRIPTION. — Ce nom vulgaire a été appliqué à plusieurs genres de graminées à chaume robuste et vivace, tels que les *Phalaris, Calamagrostis,* etc. Mais il convient surtout aux espèces de la tribu des Arondinées, très répandues aux bords des eaux dans toute la région méditerranéenne et caractérisées par leurs épillets pourvus de longs poils à la base; ainsi que par leurs glumelles portant ordinairement 2 ou 3 dents au sommet. Le principal genre *Arundo* a ses épillets velus sur la glumelle même et comprend comme principale espèce *Arundo Donax* (fig. 255), vulgairement la Canne de Provence. D'un puissant rhizome tubérisé s'élancent des tiges ligneuses, hautes de plusieurs mètres, à nœuds rapprochés et abondamment ramifiées à la partie supérieure. Les feuilles distiques, planes, largement lancéolées à pointe aiguë, ont une très courte ligule garnie de cils. La panicule terminale dense et dressée en quenouille porte au sommet de ses nombreuses branches des épillets à 3 ou 4 fleurs. Les glumes scabres sur la carène dorsale égalent presque les glumelles à sommet bifide et munies d'une arête courte dans l'échancrure.

Les *Phragmites* ont leurs poils portés par le rachis, au-dessous des épillets, tandis que les glumes et glumelles sont glabres. Le *Phragmites communis* (fig. 256)



256. — *Phragmites communis.*

un des roseaux les plus répandus, présente dans la région chaude, principalement en Syrie, en Galilée et en Égypte, une variété plus robuste atteignant 15 à 20 pieds (2 mètres 10) qui rivalise pour ses dimensions avec l'*Arundo,* mais en diffère par sa panicule de fleurs diffuse et un peu penchée.

F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le *qânéh* est une plante d'eau mise en parallèle avec le jonc, *sûf,* III Reg., XIV, 15; Is., XIX, 6, avec le papyrus, *gômê',* Is., XXXV, 7; croissant en épais fourré et pouvant fournir une retraite assurée au crocodile, Ps. LXVIII (Vulgate, LXVII), 31, à l'hippopotame, Job, XL, 21 (Vulgate, 16), dont la tige droite peut servir de baton, de canne. IV Reg., XVIII, 21; Ezech., XXXIX, 6. Tous ces caractères conviennent au roseau, à l'*Arundo Donax,* et aux espèces voisines comme le *Phragmites communis.* On trouve d'ailleurs le même nom pour désigner cette plante en assyrien : *qânû,* en syriaque et chaldéen : *qanyâ',* et même en grec : κάννα et en latin *canna.* I. Low, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 341. — Cette plante était ré-

pandue sur les bords du Tigre et de l'Euphrate, en Égypte et en Palestine. Les monuments assyriens représentent souvent le roseau dans des cours d'eaux. E. Bonavia, *The Flora of the Assyrian Monuments*, in-8°, Londres, 1894, p. 30-31 (fig. 257). Le roseau était plus abondant sur les bords du Nil et est souvent représenté dans les peintures des tombeaux. C'est la panicule du roseau (fig. 258) qui sert de signe hiéroglyphique pour la lettre *a*, ⲯ. On utilisait la tige pour fabriquer des flûtes, des flèches, etc., les feuilles pour tresser des nattes, etc. On lui donnait le nom de [hiéroglyphes], *nabî*. Voir Loret, *La Flore pharaonique*, in-8°, Paris, 1892, p. 19. En Palestine on trouve l'*Arundo Donax* et le *Phragmites communis*, un peu partout et particulièrement au lac Houléh, sur les bords de la mer de Tibériade, sur les rives du Jourdain, dans la vallée de Cana ou des roseaux. Jos., XVI, 8; XVII, 9. Voir t. II, col. 105. Si le feu s'y met en temps de sécheresse, la



257. — Roseaux sur les bords d'un marais.
D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, 2e série, pl. 27.

flamme court avec rapidité et jette un éclat splendide, auquel l'auteur de la Sagesse, III, 7, compare la récompense des justes. Le roseau qui plie à tous les vents est le symbole de la faiblesse de caractère qui cède à toutes les impulsions. Ce n'est pas ainsi qu'était Jean-Baptiste. Matth., II, 7; Luc. VII, 24. La tige droite du roseau, coupée à la mesure voulue, sert de bâton, de canne, appui souvent fragile. « L'Égypte a été un appui de roseau pour la maison d'Israël », dit le prophète, Ezech., XXIX, 6. « En qui as-tu placé ta confiance pour te révolter contre moi », dit à Ézéchias l'officier envoyé par le roi d'Assyrie? C'est dans l'Égypte que tu l'as mise, prenant pour soutien ce roseau cassé qui pénètre et perce la main de quiconque s'appuie dessus. » IV Reg., XVIII, 21; Is., XXXVI, 6. — Voulant peindre la douceur du serviteur de Jéhovah, le Messie, Isaïe, XLII, 3, se sert de cette image proverbiale : « Il ne brisera pas le roseau fendu ». S. Matthieu, XII, 20, applique à Jésus-Christ ce passage du prophète.

Le roseau, formant une tige droite, et atteignant trois mètres et plus de hauteur, a servi de mesure de longueur : *qenêh ham-middâh*, « canne à mesurer, » c'est le mon donné par Ézéchiel, XL, 5. Elle sert à évaluer les mesures du temple, XL, 3; XLII, 8; XLII, 16-19 : elle avait six coudées et six palmes, 3m675. Voir t. IV, col. 1042. Dans sa vision de la fondation du nouveau temple, Ézéchiel, XL, 3, nous montre d'abord « un homme ayant à la main un cordeau de lin et une canne à mesurer. » Faut-il voir quelque rapprochement avec ce qui est dit souvent dans les cérémonies de fondation de temples en Égypte? « La canne de roseau est dans sa main, (du pharaon), il fait la cérémonie de la fondation. » *Recueil de travaux relatifs à la philologie et archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, Paris, 1870, p. 176. Il est vrai que dans la cérémonie de fondation des temples égyptiens, la canne de roseau sert à retenir le cordeau destiné à marquer les limites des fondations à faire. N'en serait-il pas de même pour le prophète?

Le roseau taillé servait à écrire : c'est le calame. III Joa., 13. Le « roseau, *qanêh*, pour faire le calame à écrire, » dit la Mischna, *Schabbat*, VIII, 5. Voir Calame, t. II, col. 50. Par analogie on appela *qânêh*, la tige du blé ou chaume, Gen., XLI, 5, 22; les sept branches de chandelier d'or, Exod., XXV, 33;



258. — Panicule du roseau.
D'après F. Woenig, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, 1886, p. 131.

XXXVIII, 19, etc. — Voir Pline, *H. N.*, XVI, 66; O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 312-325; Gr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, in-12, Leipzig, 1886, p. 131.

E. Levesque.

ROSEAU AROMATIQUE (hébreu : *qenéh bôśém*, « roseau odorant », Exod., XXX, 23; Septante : καλάμου εὐώδους; Vulgate : *calamus*. Il est encore appelé en hébreu : *qâneh hattob*, « le bon roseau », Jer., VI, 20; Septante : κινάμωμον; Vulgate : *calamum suave olentem;* et plus fréquemment *qânéh*, « roseau », Cant., V, 14; Is., XLIII, 24; Ezech., XXVII, 19; Septante : κάλαμος Cant., V, 14; θυσίασμα, Is., XLIII, 24, et τροχιάς, Ezech., XXVII, 19; Vulgate : *fistula*, Cant., IV, 14; *calamus*, Is., XLIII, 24; Ezech., XXVII, 19), plante aromatique.

1. Description. — Sous ce nom les anciens désignaient une aroïdée qui habite le bord des eaux dans toute la région froide ou tempérée de l'Ancien Monde. L'*Acorus calamus* (fig. 259) de Linné est une herbe ayant le port des iris, avec des feuilles ensiformes et engainantes à la base, qui occupent sur 2 rangs toute la face dorsale d'un rhizome rampant à fleur du sol. La gaine est longuement dépassée par un limbe linéaire, à côte

proéminente, et légèrement crispé aux bords près du sommet. Le pédoncule floral, presque semblable, mais plus franchement triquètre, se termine par une spathe foliacée à la base de laquelle est inséré latéralement un spadice épais, obtus, cylindracé, tout recouvert de petites fleurs sessiles et sans éclat. Leur périanthe rudimentaire a néanmoins 6 pièces bien constituées, tronquées au sommet et formant voûte pour l'ovaire central entouré de 6 étamines, et qui devient à maturité un fruit bacciforme en pyramide renversée. F. Hy.

II. Exégèse. — Des exégètes ont identifié le *qânéh* odorant avec l'*Andropogon schœnanthus* ou jonc odorant. Voir t. III, col. 1630. D'après les textes bibliques le *qânéh odorant* est une plante aromatique, mise en parallèle avec l'encens de Saba et venant aussi des terres lointaines, c'est-à-dire de l'Arabie ou des régions voi-



250. — *Acorus calamus.*

sines. Jer., VI, 20. Des tribus arabes du Yémen l'apportaient sur les marchés de Tyr. Ezech., XXVII, 19. Il entrait dans la composition aromatique brûlée sur l'autel des parfums, Is., XLIII, 24; Jer., VI, 20, et dans la composition de l'huile d'onction, huile sacrée qui ne pouvait être reproduite par les particuliers. Exod., XXX, 23. Ces raisons ont paru suffisantes à ces exégètes pour voir dans le *qânéh odorant*, l'*Andropogon schœnanthus* ou jonc odorant, dont le plus estimé est celui des Nabuthéens, et qui est mentionné parmi les ingrédients du fameux parfum sacré des Égyptiens, le *kyphi*. Cependant le *qânéh* n'est pas un jonc, mais bien un roseau. Or, chez les Égyptiens, une autre plante, qui entrait également dans la composition du *kyphi*, portait le nom de roseau de Phénicie, *Nabi-nt-Djahi*, [hiéroglyphes] et n'était autre que l'*Acorus calamus* ordinairement appelé au moyen âge *Calamus aromaticus*. De plus dans une recette pour faire le *kyphi* donnée par un texte d'Edfou, Brugsch et Dümichen, *Rec.*, IV, pl. 83, col. 1-2, on lit [hiéroglyphes], *kanen djot-r seb nédjem*, « kanen, autrement dit, *roseau odorant*, [hiéroglyphes] ; *kanen* », écrit aussi [hiéroglyphes], *qenna*, n'est qu'un mot étranger, le *qânéh* hébreu, le κάννα grec, *canna* latin. Cf. قناة, qui a le sens de *canna*, calamus. C'est le nom asiatique qu'on explique par l'expression proprement dite égyptienne : autrement dit *seb nedjem*, roseau aromatique. V. Loret, *Varia*, dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et l'archéol. égypt.*, Paris, 1870, t. I, p. 190; t. IV, p. 156. Les auteurs grecs rangent *l'Acorus calamus*, sous le nom de κάλαμος, au nombre des ingrédients du *kyphi*. L'*Acorus aromaticus* ne poussait pas en Égypte, mais il y était apporté par les marchands phéniciens qui le recevaient de l'Asie orientale. C'est pour cela qu'il était connu en Égypte sous le nom de roseau de Phénicie. V. Loret, *La flore pharaonique*, 2e édit., Paris, 1892, p. 31; *Le kyphi, parfum sacré des anciens Égyptiens*, dans le *Journal asiatique*, Paris, juillet-août 1887. Cf. O. Celsius, *Hierobotanicon*, t. II, p. 326.

E. Levesque.

ROSEAUX (VALLÉE DES), vallée ou torrent de Cana, dont le nom a été ainsi traduit dans la Vulgate (*Vallis arundineti*). Voir Cana 1, t. II, col. 104.

ROSÉE (hébreu : *ṭal*; Septante : δρόσος; Vulgate : *ros*), dépôt de gouttelettes d'eau qu'on remarque le matin sur beaucoup d'objets exposés à l'air libre, quand la nuit a été sereine. Pendant les nuits claires, les objets qui sont dehors rayonnent leur chaleur vers les espaces célestes et se refroidissent très vite. L'air chauffé pendant le jour se refroidit aussi à leur contact et dépose sur eux la vapeur d'eau qu'il contenait. Les premières gouttelettes s'accroissent peu à peu par l'adjonction des dépôts successifs de vapeur. La rosée est d'autant plus abondante que l'écart est plus considérable entre la température de la nuit et celle du jour, et que les corps exposés à l'air sont moins bons conducteurs de la chaleur. La rosée ne se produit pas quand le rayonnement vers les espaces célestes est empêché par un obstacle, nuages, arbres, etc. Quand la température nocturne descend au-dessous de 0°, la rosée se congèle et donne le givre. Voir Givre, t. III, col. 247. — En Palestine la température de la nuit descend ordinairement de 15° à 25° degrés au-dessous de celle du jour. Jacob se plaignait à Laban d'être « dévoré le jour par la chaleur et la nuit par le froid, » pendant qu'il gardait les troupeaux en Mésopotamie. Gen., XXXI, 40. « Il tombe à Jérusalem, la nuit surtout, une rosée très pénétrante. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 257. Il en est de même dans la plus grande partie du pays. Il n'est pas rare de la voir dégoutter en abondance, par exemple de la toiture des tentes. Cette rosée supplée à la pluie qui ne tombe pas pendant plus de la moitié de l'année; elle fournit aux plantes l'humidité dont elles ont besoin et ainsi atténue, dans la mesure nécessaire à la végétation locale, les effets désastreux de la chaleur et de la sécheresse prolongée.

1° *Sens propre.* — L'explication théorique de la rosée n'a été trouvée qu'en 1810. Les anciens n'ont donc pas l'idée exacte de l'origine du phénomène. Ils l'assimilent à celui de la pluie.

> La pluie a-t-elle un père?
> Qui engendre les gouttes de la rosée? Job, XXXVIII, 28.
> C'est par la science (de Jéhovah) que les abîmes se sont ouverts,
> Et que les nuages distillent la rosée. Prov., III, 20.

Israël est établi dans un pays fertile « et son ciel distille la rosée. » Deut., XXXIII, 28. C'est « la rosée de l'Hermon qui descend sur les sommets de Sion. » Ps. CXXXIII (CXXXII), 3. Au désert, la manne apparaissait le matin en même temps que la rosée et les Israélites considéraient l'une et l'autre comme tombant du ciel. Exod., XVI, 13, 14; Num., XI, 9. — La rosée constitue pour les habitants de la Palestine un bienfait très apprécié. Isaac souhaite que « Dieu donne à Jacob la rosée du ciel, » tandis que la demeure d'Ésaü sera « privée de la rosée qui descend du ciel. » Gen., XXVII, 28, 39.

Moïse prédit à la tribu de Joseph « le précieux don du ciel, la rosée. » Deut., XXXIII, 13. Après le retour des Juifs exilés en Palestine, « la terre donnera ses produits, les cieux donneront leur rosée, » *Zach*, VIII, 12; les deux bienfaits sont solidaires. La rosée rafraîchit les ardeurs du vent d'Orient, qui est sec et brûlant, Eccli., XVIII, 16; après la chaleur, elle ramène la fraîcheur et la joie. Eccli., XLIII, 24. Un vent de rosée rafraîchissait les jeunes Hébreux au milieu de la fournaise. Dan., III, 50. Aussi l'invitent-ils à bénir Dieu, en l'associant tantôt à la pluie et tantôt au givre. Dan., III, 64, 68. — La privation de rosée devenait une calamité et une malédiction. David souhaite que les monts de Gelboé, qui ont vu périr Saül et Jonathas, ne reçoivent désormais ni rosée ni pluie. II Reg., I, 21. Au roi Achab, Élie annonce qu'il n'y aura ni rosée ni pluie durant plusieurs années. III Reg., XVII, 1. La famine en résulta. Aggée, I, 10, dit aux Juifs que les cieux retiennent leur rosée parce qu'on ne s'occupe pas de rebâtir la maison du Seigneur. — Celui qui passe la nuit dehors est ensuite tout couvert de rosée. Cant., V, 2. Ce fut ce qui arriva à Nabuchodonosor pendant sa folie. Dan., IV, 12, 20, 22, 30. — Avant d'accepter la mission que Dieu veut lui confier, Gédéon demande un double signe auquel devait servir le phénomène de la rosée. Il prend une toison de laine, *gizzat haṣ-ṣémér,* « une tonte de laine », par conséquent la laine de la toison sans la peau, comme traduisent avec raison les Septante : πόκον τοῦ ἐρίου, et il la met sur l'aire exposée à tous les vents. Il désire, une première fois, que la toison soit imprégnée de rosée et que la terre reste sèche, une seconde fois que la rosée humecte la terre mais ne tombe pas sur la toison. Dieu condescendit au double désir de Gédéon. La terre qui devait rester sèche ou humide n'était pas seulement celle qui recouvrait la toison, mais *kol-ha'ârés,* « toute la terre » de l'aire. Jud., VI, 36-40.

2° *Comparaisons.* — La rosée est l'image de la prospérité, à cause de la fécondité qu'elle assure à la terre. Job, XXIX, 19, pour marquer le bonheur qu'il imaginait, dit que la rosée passait la nuit dans son feuillage. Osée, XIV, 6, assure que Dieu sera la rosée pour Israël. Isaïe, XLV, 8, appelle le libérateur en ces termes :

> Cieux, répandez d'en haut votre rosée
> Et que les nuées fassent pleuvoir la justice.

Jacob, dispersé parmi les nations, sera comme la rosée venant de Jéhovah, Mich., V, 7, c'est-à-dire comme une source de grâces pour elles. La faveur du roi est comme la rosée sur l'herbe, Prov., XIX, 12, elle entretient la vie. Moïse dit, au début de son cantique : « Que ma parole tombe comme la rosée » douce et fécondante. Deut., XXXII, 2. Pour laisser grandir les ennemis de son peuple, Dieu se tient en repos.

> Comme une chaleur sereine par un brillant soleil,
> Comme un nuage de rosée dans la chaleur de la moisson.

Puis, quand la moisson est sur le point de mûrir, il coupe soudain tout ce qui a poussé, c'est-à-dire qu'il détruit les ennemis au moment où ils se croient sûrs du triomphe. Is., XVIII, 4. — La rosée figure aussi le réveil et la vie; la rosée du Seigneur est une « rosée de l'aurore », elle fait revivre les trépassés, elle ressuscite le peuple des justes. Is., XXVI, 19. Jéhovah dit au Messie :

> Du sein de l'aurore, à toi
> La rosée de ta jeunesse,

c'est-à-dire, dans le sens concret, tes enfants, tes sujets gardant une éternelle jeunesse, viennent à toi aussi nombreux que les gouttes de rosée qui découlent du sein de l'aurore. Ps. CX (CIX), 3. C'est l'annonce de l'empressement avec lequel une multitude d'âmes accourront pour se mettre à la suite du Messie. Aquila, Symmaque et saint Jérôme traduisent conformément à ce sens. Les Septante et la Vulgate ont lu un texte différent : « De mon sein avant l'aurore, je t'ai engendré. » Ces versions n'ont pas rendu les mots *lekâtal,* « à toi la rosée », également ignorés de Théodotion, et au lieu de ילדתך, *yalduléka,* « ta jeunesse », elles ont lu ילדתיך, *yelidtika,* « je t'ai engendré », comme Ps. II, 7. — La rosée couvre la terre doucement et sans qu'on s'en aperçoive. Chusaï conseille à Absalom de s'entourer d'une multitude et, avec elle, de tomber sur David et ses partisans « comme la rosée tombe sur la terre, » de manière à les atteindre tous sans qu'aucun n'échappe. II Reg., XVII, 12. — La rosée s'évapore rapidement aux premiers rayons du soleil. La piété des Israélites ressemble à la rosée, elle ne dure guère, Ose., VI, 4; Éphraïm passera lui-même comme se dissipe la rosée du matin. Ose., XIII, 3. La petite gouttelette de rosée n'est rien; le monde est devant Dieu « comme la goutte de rosée matinale qui tombe sur la terre. » Sap., XI, 23.

H. LESÊTRE.

1. ROSENMÜLLER Ernst Friedrich Karl, fils de Jean-Georges Rosenmüller, orientaliste et théologien protestant allemand, né le 10 décembre 1768 à Hessberg, près d'Hildburghausen, où son père était alors pasteur, mort à Leipzig, le 17 septembre 1835. Il fit ses études d'abord dans sa famille, puis au collège de Giessen, et enfin, à partir de 1785, à Leipzig, où il fut reçu docteur en philosophie en 1788. A cette même université, il fut nommé professeur extraordinaire d'arabe en 1796, professeur ordinaire de langues orientales en 1813, et prit le grade de docteur en théologie en 1817. Aussi actif que savant, il a publié, soit seul, soit en collaboration avec d'autres, une grande quantité d'ouvrages se rapportant aux études bibliques, écrits originaux, éditions annotées, traductions, revues; parmi ces ouvrages nous devons citer : *Scholia in Vetus Testamentum,* grand ouvrage qui parut par parties à Leipzig, depuis 1788 jusqu'à 1832 (la *Genèse* et l'*Exode* en 1788; 3e édit. en 1821; le *Lévitique,* les *Nombres* et le *Deutéronome* en 1790; 3e édit. en 1824; *Isaïe* en 1791-93; 3e édit. en 1829-33; les *Psaumes* en 1798-1804; 2e édit. 1821-1822; *Job* en 1806; 2e édit. en 1824; ainsi qu'*Ézéchiel;* 2e édit. en 1826; les *Petits prophètes* en 1815; 2e édit. en 1827-28; *Jérémie* en 1826-27; les *Livres de Salomon* en 1829-30, *Daniel* en 1832; *Josué* en 1833; les *Juges, Ruth* en 1835). A la mort de l'auteur, l'ouvrage était donc encore incomplet. Un abrégé en avait été publié sous le titre de *Scholia in Vetus Testamentum in compendium redacta,* 5 in-8°, 1828-1832. On a aussi de lui : *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese,* 4 in-8°, Gœttingue, 1797-1800; *Das alte und neue Morgenland oder Erläuterungen der heiligen Schrift aus der natürlichen Beschaffenheit, den Sagen, Sitten und Gebräuchen des Morgenlandes,* 6 in-8°, Leipzig, 1818-1820; *Biblisch-exegel. Repertorium,* 2 in-8°, Leipzig, 1822-1824; *Handbuch der biblischen Allerthumskunde,* 3 in-8°, Leipzig, 1823-1831; *Commentatio de Pentateuchi versione persica,* in-4°, Leipzig, 1813.

A. REGNIER.

2. ROSENMÜLLER Johann Georg, théologien protestant allemand, né le 18 décembre 1736 à Ummerstadt, dans la principauté de Hildburghausen, mort le 14 mars 1815. Il fit ses études à la Lorenzschule de Nuremberg, puis à Altdorf où il resta jusqu'en 1760. En 1768, il fut nommé ministre à Hessberg, puis, en 1772, à Kœnigsberg en Franconie; en 1773, professeur de théologie et pasteur à Erlangen. De 1783 à 1785, il fut successivement professeur et surintendant à Giessen, puis professeur à l'université de Leipzig et pasteur à l'église Saint-Thomas de la même ville. Il avait

acquis une certaine renommée comme prédicateur, et il a laissé de nombreux ouvrages, parmi lesquels : *Scholia in Novum Testamentum*, 6 in-8°, Nuremberg, 1777-1782. Quatre autres éditions parurent de son vivant, dont la dernière fut terminée en 1808. De la sixième édition il ne put publier que le premier volume, en 1815 ; les autres ne virent le jour qu'après sa mort, de 1827 à 1831. Un supplément à cet ouvrage avait paru sous le titre de : *Emendationes et supplementa*, 5 in-8°, 1789-90. On a aussi de lui : *De fatis interpretationis sacrarum litterarum in Ecclesia christiana*, 1789 et suivantes, constituant divers articles recueillis et complétés plus tard sous ce titre : *Historia interpretationis librorum sacrorum in Ecclesia christiana, inde ab apostolorum ætate ad Origenem*, 5 parties, Leipzig, 1795-1815. A. Regnier.

ROSSANENSIS CODEX, évangéliaire grec, découvert en 1879 par Oscar von Gebhardt et Adolf Harnack, à Rossano, siège archiépiscopal de la Calabre. Il est désigné sous le nom de Codex Σ. Il est la propriété du chapitre de la cathédrale de Rossano. Il est écrit en lettres d'argent sur parchemin pourpre en belles onciales, sans accents et sans séparation de mots, avec de belles miniatures en couleurs. Plus de la moitié du manuscrit original semble perdu. Il reste 188 feuilles à deux colonnes, de vingt lignes chacune, contenant saint Matthieu en entier et saint Marc jusqu'au milieu du ỳ. 14 du dernier chapitre. Le texte suit de près Λ, Δ, Π, au lieu des manuscrits plus anciens B et ℵ, mais quand l'un des trois premiers manuscrits, par exemple Δ, s'accorde avec B et ℵ, Σ le suit ordinairement. Il est généralement d'accord avec le *Codex purpureus* N, du VIe siècle, dont les fragments sont dispersés à Saint-Pétersbourg, Paris, Rome, Patmos, Londres et Vienne. Les éditeurs, Gebhardt et Harnack, le rapportent au VIe siècle. *Evangeliorum Codex Græcus Purpureus Rossanensis, litteris argenteis sexto ut videtur sæculo scriptus picturisque ornatus*, Leipzig, 1880. Les miniatures sont remarquables par le dessin et par le coloris et d'autant plus importantes que, si les manuscrits latins à miniatures sont relativement nombreux, les manuscrits grecs ainsi ornés, antérieurs au VIIe siècle, sont très rares. A. Hasseloff, *Die Miniaturen des Codex purpureus Rossanensis*, in-4°, Berlin, 1898.

1. ROSSI (Azariah de) Ben-Moses, savant juif de la célèbre famille appelée en hébreu *Min ha-Adummim*, né à Mantoue, en 1513, mort dans cette ville en novembre 1577. Il étudia à Mantoue, Ferrare, Ancone, Bologne, et se voua à l'étude de la langue hébraïque et des Saintes Écritures. Il est l'auteur d'un ouvrage de grande réputation parmi les Israélites, מְאוֹר עֵינַיִם, *Me'ôr 'ênayim*, « La lumière des yeux », Mantoue, 1574-1575. Il se divise en trois parties, dont les deux premières ont été réimprimées à Vienne en 1829. Dans la première partie, il s'occupe surtout du tremblement de terre du 18 novembre 1570 à Ferrare, dont il avait été témoin, et de ce que disent l'Écriture, les rabbins, etc., sur ces commotions de la nature. La seconde a pour sujet principal la version des Septante ; la troisième traite entre autres des sectes juives, en particulier des Esséniens, des versions araméennes, des juifs d'Alexandrie et de Cyrène, des dix tribus, de l'exégèse midraschique et hagadique, de la chronologie juive, de l'antiquité des lettres et des points-voyelles, de la poésie hébraïque, etc. De nombreux fragments de cette œuvre bigarrée et assez souvent incorrecte ont été traduits en latin par divers écrivains. Voir la biographie d'A. de Rossi par M. Zunz, dans *Kerem Ḥéméd*, Prague, 1841-1842, v, p. 131-138, 159-162 ; VII, p. 119-124.

2. ROSSI (Giovanni Bernardo De), orientaliste italien, né le 25 octobre 1742 à Castelnuovo, petit village du Piémont, mort à Parme en mars 1831. Il fut reçu docteur en théologie à Turin en 1762 et reçut le sacerdoce la même année. Il se livra alors avec passion à l'étude de l'hébreu et des langues orientales et européennes. Il obtint en 1769 un emploi à la Bibliothèque de Turin et devint peu après professeur de langues orientales à Parme où il enseigna jusqu'en 1821. Il employa exclusivement les dernières années de sa vie à la composition et à la publication d'œuvres philologiques et bibliographiques, mais il était déjà depuis longtemps célèbre par la publication de travaux remarquables. En 1776 avait paru à Oxford le premier volume des variantes de l'Ancien Testament hébreu de Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*. Voir t. III, col. 1888. J.-B. De Rossi ne fut point satisfait de cette publication, à cause de sa critique défectueuse et de ses lacunes, et comme il possédait d'anciens manuscrits hébreux inconnus au savant anglais, il résolut de faire une œuvre plus exacte et plus complète. Ce fut l'origine de ses *Variæ lectiones Veteris Testamenti ex immensa manuscriptorum editorumque codicum congerie haustæ et ad Samaritanum textum, ad vetustissimas versiones, ad accuratiores sacræ criticæ fontes ac leges examinatæ*, 4 in-4°, Parme, 1784-1788 ; *Scholia critica in Veteris Testamenti Libros seu Supplementa ad variantes sacri textus Lectiones*, Parme, 1798. Pour ce travail colossal, il avait rassemblé 710 manuscrits hébreux avec 336 éditions anciennes de la Bible. A l'exemple de Kennicott, il avait collationné avec l'édition de la Bible de van der Hooght 691 manuscrits et 333 éditions imprimées et, continuant infatigablement son œuvre, il avait dépouillé un total de 1793 exemplaires des textes hébreux, sans compter de nombreuses traductions anciennes et commentaires. Le résultat de cet immense labeur ne donna pas un très grand nombre de variantes, mais il n'en fut que plus important et il permit de constater que tous les manuscrits étudiés provenaient d'une même recension. De Rossi enrichit sa collection d'année en année, et, afin qu'elle ne fût point dispersée et pût être mise au service des savants, il la vendit en 1816 à l'archiduchesse Marie-Louise pour la somme de 100 000 francs. Elle est conservée à la Bibliothèque de Parme. — On a aussi du même auteur : *De præcipuis caussis et momentis neglectæ a nonnullis hebraicarum litterarum disciplinæ disquisitio elenchtica*, Turin, 1769 ; *Della lingua propria di Cristo e degli Ebrei della Palestina da' tempi de' Maccabei*, in-4°, Parme, 1772 ; *Della vana aspettazione degli Ebrei del loro re Messia dal compimento di tutte le epoche*, in-4°, Parme, 1773 ; *De hebraicæ typographiæ origine ac primitiis*, Parme, 1776 ; *Specimen ineditæ Bibliorum versionis syro-estranghelæ*, in-4°, Parme, 1778 ; in-8°, Leipzig, 1778 ; *Annales hebraico-typographici sæculi XV*, in-4°, Parme, 1795 ; *Bibliotheca judaica antichristiana*, in-8°, Parme, 1800 ; *Dizionario storico degli autori Ebrei e delle loro opere*, 2 in-8°, Parme, 1802 : *Manuscripti codices hebraici bibliothecæ J. B. De Rossi accurate descripti et illustrati. Accedit Appendix qua continentur manuscripti codices reliqui aliarum linguarum*, 3 in-8°, Parme, 1803 ; *Introduzione alla Sacra Scrittura*, Parme, 1817 ; *Sinopsi della ermeneutica sacra*, Parme, 1819. — Voir *Memorie storiche sugli studj e sulle produzioni del D. G. B. De Rossi da lui distese*, Parme, 1809.

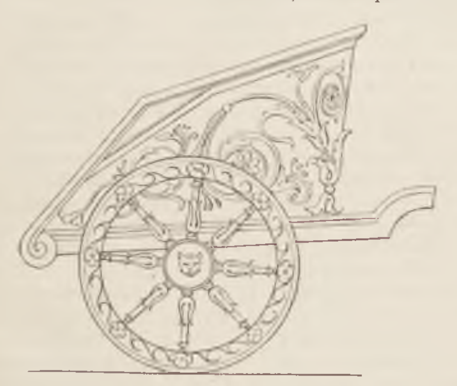
ROUE (hébreu : *'obén, 'ôfān, galgal, gilgāl* ; Septante : τροχός, ἄξων, « essieu de roue » ; Vulgate : *rota*), appareil circulaire pouvant tourner autour d'un axe (fig. 260). Il est question, dans la Sainte Écriture, de différentes espèces de roues.

1° La roue des chars, montée verticalement sur un

essieu horizontal, s'appuie sur le sol, porte le poids du véhicule et tourne en avançant ou en reculant, selon le mouvement imprimé à ce dernier. Pendant qu'ils poursuivaient les Hébreux à travers la mer Rouge, les Égyptiens virent les roues de leurs chars tomber de leurs essieux, sous l'effort d'une traction trop rude au milieu du sable et des pierres. Exod., XIV, 25. Les roues des chars de guerre faisaient grand bruit; Isaïe, V, 28, les compare à l'ouragan. Les roues des chars égyptiens firent trembler les Philistins, Jer., XLVII, 3, celles des chars chaldéens épouvantèrent les Israélites, Ezech., XXIII, 24, celles des chars de Babylone ébranlèrent les murs de Tyr, Ezech., XXVI, 10, et Ninive fut terrifiée par le même fracas. Nah., III, 2. Sur la forme de ces roues, voir CHAR, t. II, col. 565-578. — Les chariots d'airain qui transportaient l'eau dans le sanctuaire avaient des roues comme celles d'un char. III Reg., VII, 30-33. Voir MER D'AIRAIN, t. IV, col. 985, 986. — Pour marquer la mobilité d'esprit et l'instabilité des idées de l'insensé, l'Ecclésiastique, XXXIII, 5, dit de lui :

L'intérieur de l'insensé est comme une roue de chariot,
Et sa pensée comme un essieu qui tourne.

2° Isaïe, XXVIII, 27, 28, parle d'une roue de chariot qui servait à fouler le froment, mais qu'on n'employait pas pour de menues graines comme le cumin. Saint Jérôme, *In Is.*, IX, 28, t. XXIV, col. 326, dit qu'en Palestine on foulait le blé avec des roues de fer; ces roues, pourvues d'espèces de dents, étaient promenées circulairement sur les gerbes, faisaient sortir les grains de l'épi et broyaient la paille. Ces roues n'ont pas cessé d'être en usage. Cf. Rosenmüller, *Jesaiæ vaticin.*, Leipzig, 1793, t. II, p. 632. Ce sont plutôt des rouleaux qui, montés sur une espèce de chassis, étaient traînés par des bœufs. On en peut voir la forme et la manœuvre t. I, fig. 73, 74, 75, col. 325-327. Il est dit qu'un roi sage fait passer la roue sur les méchants, c'est-à-dire qu'il les tient sous sa puissance, les châtie et les empêche de se relever pour mal faire. Prov., XX, 26. La roue à laquelle il est fait allusion ici, bien qu'appelée *'ôfân,* comme la roue des chars, ne diffère pas du rouleau qu'Isaïe appelle aussi bien *'ôfân* que *gilgâl.*



260. — Roue de char. Musée du Vatican.

3° La roue du potier est une pièce cylindrique qui tourne horizontalement sur un axe vertical et entraîne, dans son mouvement giratoire, la masse d'argile à mouler. Jérémie, XVIII, 3, lui donne le nom de *'obnaïm,* « deux pierres », λίθοι, *rota.* Abulwalid explique ainsi la signification de ce nom : « L'instrument sur lequel le potier tourne ses vases d'argile est double. Il se compose de deux roues de bois, semblables à des meules à main; celle de dessous est plus grande et celle de dessus plus petite. L'instrument, bien qu'il ne soit pas de pierre, s'appelle *'obnaïm,* « paire de pierres », à cause de sa ressemblance avec la meule à main qui d'ordinaire est en pierre. Cet instrument ne se trouve pas dans nos pays (la Mauritanie), mais chez les potiers orientaux. Je l'ai vu cependant dans ce pays même chez un des potiers orientaux qui y résident. » Dans Gesenius, *Thesaurus*, p. 16. Voir POTIER, col. 578. Le potier fait tourner cette roue avec les pieds, Eccli., XXXVIII, 32, pendant que ses mains façonnent l'argile.

4° La poulie de la citerne ou de la fontaine est appelée *galgal* dans ce passage de l'Ecclésiaste, XII, 6 :

Avant que la cruche se brise à la fontaine,
Que la poulie se casse à la citerne.

Ces deux accidents, qui empêchent de puiser l'eau, figurent la fin de la vie. La poulie est une roue ou un rouleau, tournant autour d'un axe horizontal et facilitant le va-et-vient de la corde qui soutient la cruche.

5° La roue figure souvent dans les visions prophétiques. Ézéchiel, I, 15-21, voit avec les quatre chérubins des roues qui ressemblent à la pierre de Tharsis, c'est-à-dire à la chrysolithe. Voir CHRYSOLITHE, t. II col. 740. Chacune d'elles est comme traversée par une autre roue; elles avancent sur leurs quatre cotés sans se retourner, et peuvent s'élever de terre comme les chérubins. Leurs jantes sont d'énorme hauteur et remplies d'yeux, c'est-à-dire de facettes brillantes. Elles font grand bruit en se mouvant. Ezech., III, 13; X, 2, 6, 19; XI, 22. On ne saurait dire si ces roues avaient des formes purement idéales ou si elles présentaient quelque analogie avec des objets assyriens, comme on l'a reconnu pour les chérubins. Voir (fig. 2) un fragment d'un char divin en calcaire. — Daniel, VII, 9, décrivant le trône de Dieu, dit : « Son trône était de flammes de feu, les roues un feu ardent. » On a retrouvé un siège royal babylonien, monté sur roues, qui a pu servir de type à celui que décrit le prophète. Cf. de Longpérier, *Notice des antiquités assyriennes,* p. 37; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 221-223, 399.



261. — Roue assyrienne. D'après Meyer, *Sumerier und Semiten in Babylonien*, dans les *Abhandlungen der k. pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Ph. hist. K. Abh. 111, pl. VIII.

6° Saint Jacques, III, 6, appelle « roue » le cours de la vie; celle-ci va en effet comme une roue qui tourne sans cesse. — Le mot *galgal* signifie à la fois « roue » et « tourbillon ». Les versions ont pris deux fois le premier sens là où convenait le second. Ps. LXXVII (LXXVI), 19; LXXXIII (LXXXII), 14. H. LESÊTRE.

ROUGE (COULEUR). Voir COULEURS, I, 3°, t. III, col. 1066.

ROUGE (MER) (hébreu : *yâm-sûf,* « mer des Roseaux », Exod., x, 19; xiii, 18; xv, 4, 22, etc.; parfois simplement *hay-yâm,* « la mer », Exod., xiv, 2, 9, 16, 21, 28, etc.; une fois *sûf,* Deut., i, 1; Septante : ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα, Exod., x, 19; xiii, 18, etc.; θάλασσα, Exod., xiv, 2, 9, 16, etc.; ἡ ἐσχάτη θαλασσή, III Reg., ix, 26; θάλασση Σείφ, Jud., xi, 16 (*Codex Vaticanus*); les écrits grecs de l'Ancien et du Nouveau Testament ont ἐρυθρὰ θάλασση, Judith, v, 14; Sap., x, 18; xix, 7; I Mach., iv, 9; Act., vii, 36; Heb., xi, 29), grand golfe de l'extrémité nord-ouest de l'océan Indien, entre l'Asie sud occidentale à l'est et l'Afrique nord-orientale à l'ouest. Célèbre par le passage miraculeux des Israélites à travers ses eaux, elle est connue dans la Bible surtout par ses deux pointes septentrionales, le golfe de Suez et le golfe d'Akabah.

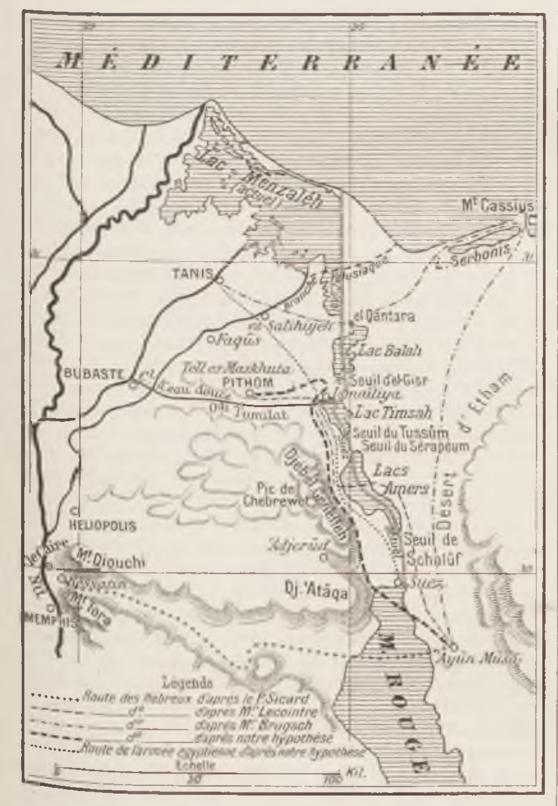
I. Noms. — 1° Le vrai nom de la mer Rouge en hébreu est *yâm sûf.* Mais le mot *sûf* n'a pas un sens très précis; tout en désignant des plantes aquatiques, il peut s'appliquer aux roseaux, aux joncs et aux algues. Voir Algues, t. i, col. 364. Nous croyons cependant que le sens qui prime est celui de « roseaux ». Cf. Exod., ii, 3, 5; Is., xix, 6. Le mot est transcrit en égyptien par , *tufi,* « papyrus »; mais, d'après W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 101, il ne se rencontre pas dans l'ancien empire et paraît un emprunt fait aux Sémites. Il se retrouve encore dans le copte sous la forme ϫⲟⲟⲩϥ, « jonc, papyrus ». Cependant la version copte, Exod., x, 19; xiii, 18, a traduit *yâm sûf* par ⲓⲟⲙ ⲛ̄ϣⲁⲣⲓ, *yom n-sari.* Mais la signification est la même, car *sari* représente l'ancien égyptien *sar,* plante aquatique dont il est question dans une inscription du temple d'Edfou, et dont on mâchait les tiges comme celles du papyrus. Cf. G. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* Leipzig, 1881, p. 532-533; Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité,* 1re partie, Paris, 1897, p. 174. On comprend d'ailleurs que le nom de « mer des Roseaux » ait quelque chose de spécifique, tandis que celui de « mer des Algues » ne convient pas d'une façon spéciale à la mer Rouge. Cependant, comme les roseaux n'existent aujourd'hui qu'en quelques endroits des bords de cette mer, notamment au sud du *djébel 'Atâqa,* à l'embouchure de l'*ouadi Țauâriq,* et par groupes, mais en moins grande quantité, dans le golfe Élanitique ou d'Akabah, on a voulu rapporter le nom de *sûf* aux algues ou varechs (*fucus*) que la mer Rouge renferme, ainsi que la Méditerranée, et qui forment comme des prairies sous-marines, visibles par un temps calme jusqu'à une grande profondeur, ou bien encore aux bancs de coraux recouverts d'algues qu'on aperçoit près des côtes. Mais ces raisons ne peuvent infirmer celles que nous avons fait valoir; elles prouvent simplement que l'état de la mer Rouge, sous ce rapport, devait être autre à l'époque des Hébreux. Il fallait, en effet, que l'abondance des roseaux y fût remarquable pour qu'ils aient cherché dans ce fait une dénomination caractéristique. Or, cette plante et ses semblables croissent surtout au voisinage des eaux douces. Comme celles-ci sont rares sur les bords des deux golfes dont nous parlons, il est donc probable qu'il faut remonter à un état ancien où le golfe occidental s'avançait plus haut dans les terres, en s'unissant aux lacs Amers. C'est dans cette région septentrionale que les Israélites connurent surtout la mer Rouge, et nous verrons plus loin que cette hypothèse du prolongement a ses raisons et ses partisans. On comprend alors qu'ils aient été frappés par les fourrés de roseaux qui devaient occuper les bords plus ou moins marécageux de cette partie, où venaient aboutir certains canaux du Nil.

2° Les Septante traduisent régulièrement par ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα, « la mer Rouge ». C'est le nom qu'on trouve dans les écrits grecs de l'Ancien et du Nouveau Testament, Judith, v, 14; Sap., x, 18; xix, 7; I Mach., iv, 9; Act., vii, 36; Heb., xi, 29. C'est celui qui est usité chez les historiens et géographes grecs, Hérodote, Strabon, etc.; les Latins ont de même *Mare Erythræum, Mare Rubrum.* Mais ces auteurs lui donnent une bien plus grande extension, en l'appliquant à l'océan Indien lui-même et au golfe Persique; ils réservent à la mer Rouge proprement dite et à son bras oriental les appellations spéciales de *golfe Arabique* et *golfe Elanitique,* comme nous le verrons tout à l'heure. Pour le moment, demandons-nous d'où est venu ce nom de « mer Rouge ». Il n'est pas facile de le savoir. Il va sans dire, selon la remarque de Niebuhr, *Beschreibung von Arabien,* Copenhague, 1772, p. 417, que l'eau de cette mer n'est pas plus rouge que celle de la mer Noire n'est noire, que celle de la mer Blanche des Turcs (Archipel) n'est blanche. C'est donc à quelques circonstances particulières qu'est due cette appellation. Dans certains cas et sous certains aspects, les herbes flottantes sous-marines peuvent produire des reflets donnant une teinte rougeâtre à la surface. C'est ce qu'a constaté en 1843, sur une longueur de 475 kilomètres, le Dr Montagne, qui attribue cette couleur écarlate principalement à des *Erythronema* ou algues de la tribu des Oscillatoriées. Cf. Montagne, dans le *Bulletin de la Société de géographie,* Paris, 1844, p. 151; et *Mémoire sur la coloration de la mer Rouge,* 1845. Quelques bancs de sable et de corail ont aussi cette nuance. On fait appel également à la rougeur du ciel qui se reflète dans la mer, à la lumière éblouissante des monts et des rochers environnants. Une autre hypothèse ferait de « rouge » le synonyme de « torride »; on sait, en effet, que la chaleur est suffoquante sur cette mer. Beaucoup enfin croient que l'étymologie vient plutôt du « Peuple rouge » qui habitait autrefois une bonne partie de ses rives. C'est la signification d'*Edom* en hébreu, de *Himyar* (dérivé de *Ahmar*) en arabe, de *Pount* en égyptien. Ce dernier nom désignait une grande tribu chananéenne du golfe Persique, qui fonda des colonies sur les bords de la mer Rouge, du golfe d'Aden, puis de là en Afrique; d'où il fut appliqué par les Égyptiens à l'Arabie et au pays de Somâl. Ces Chananéens, essaimant sur la Méditerranée, devinrent les Φοίνικες des Grecs ou les Phéniciens, les *Pœni* ou *Puni* de Carthage pour les Romains. On pourrait trouver un appui à cette hypothèse dans le nom que les Égyptiens donnaient à la région déserte qui les environnait, par opposition à leur propre pays, c'est-à-dire les bords du Nil. Ils appelaient celui-ci *Kam, Kem* ou *Kemi,* « le Noir », sans doute en raison de la couleur du sol, tandis qu'ils nommaient celle-là *ta dešert,* « le [pays] Rouge », et le golfe Arabique « la mer du pays rouge ». C'est peut-être de là que les Grecs et les Romains auraient tiré le nom de « mer Erythrée » ou « Rouge ».

3° Nous avons dit que les historiens et géographes classiques appelaient la mer Rouge proprement dite « le golfe Arabique », ὁ Ἀράβιος ou Ἀραβικὸς κόλπος, *Arabicus sinus.* Cf. Hérodote, ii, 11, 159, etc.; Strabon, xvii, 798, 803; Pline, *H. N.,* vi, 28, etc. Mais le bras occidental portait aussi le nom de « golfe Héroopolite », Ἡρωοπολίτης κόλπος ou μυχός, Ἥρωος κόλπος, Théophraste, *Hist. Pl.,* iv, 8, dénomination tirée d'une ville qui se trouvait près du lac Timsah, l'ancienne Pithom, ce qui tend à prouver, nous le verrons, que la mer Rouge, dans les temps anciens, remontait beaucoup plus au nord que maintenant. Le bras oriental était appelé « golfe Élanitique », Αἰλανίτης, Ἐλανίτης, Ἐλανιτικὸς κόλπος ou μυχός, de la ville d'Élath, située à l'extrémité du golfe. Voir Élath, t. ii, col. 1643. On trouve dans Pline les formes *Æliniticus, Aleniticus* et *Lænīticus sinus.*

4° Les Égyptiens donnaient différents noms à la mer Rouge : « la mer du pays de Punt », cf. H. Brugsch, *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler*, Leipzig, 1858, t. II, p. 16; « la grande mer de l'eau de Qat » ou « de l'eau du circuit », cf. P. Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, Paris, 1875, p. 487; « la Verte », cf. W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 42, etc. Les Arabes n'ont point d'appellation générale pour la désigner, mais ils emploient des noms locaux : *Bahr es-Sueiz*, *Bahr el-Akabah*, *Bahr el-Hedjaz*, etc.; au sud, le nom habituel est *Bahr Yémen*.

II. Description. — La mer Rouge forme entre les deux continents d'Asie et d'Afrique un sillon d'une régularité remarquable; creusé du sud-sud-est au nord-nord-ouest, il mesure 2325 ou 2350 kilomètres depuis



262. — Carte de la sortie des Hébreux d'Égypte.

le détroit de Bab-el-Mandeb jusqu'au port de Suez, son extrémité septentrionale. A la pointe du triangle sinaïtique, elle se bifurque en deux bras secondaires, symétriques : l'un qui s'en va au nord-ouest, sur 302 kilomètres, est le golfe de Suez; l'autre, moins long de presque moitié, est dirigé au nord-nord-est, sur 162 kilomètres, et s'appelle le golfe d'Akabah. Large seulement de 24 kilomètres à l'entrée, près du cap Bab-el-Mandeb, elle arrive progressivement à 345, 377 et 394 kilomètres, sa plus grande largeur, entre Kounfouda d'Asie et Souakim d'Afrique. Elle se resserre ensuite jusqu'à 195 kilomètres, se rélargit de nouveau jusqu'à 326 kilomètres sous le tropique, puis se resserre encore et diminue petit à petit jusqu'à 179 kilomètres sur le parallèle du Râs Mohammed de la péninsule du Sinaï. De là, le golfe de Suez, large à cette entrée de 71 kilomètres, perd bientôt de sa largeur et varie entre 40 et 20, puis 12 kilomètres à son extrémité. Le golfe d'Akabah varie entre 28 et 12 kilomètres. Le bassin de la mer Rouge est une sorte de cuvette profonde et allongée. L'axe des profondeurs court au milieu de la mer suivant les sinuosités du littoral; l'endroit le plus profond, mesuré jusqu'à présent, se trouve à une distance presque égale du Râs Mohammed et de la passe de Bab-el-Mandeb; la sonde y indique 2271 mètres. La profondeur moyenne est de 461m85. Mais on signale une grande différence bathymétrique entre les deux golfes de l'extrémité septentrionale. Le golfe de Suez n'a qu'une profondeur maxima de 50 mètres, tandis que le golfe d'Akabah s'unit avec la mer Rouge à une profondeur de 200 mètres et offre à son intérieur une profondeur de plus de 300 mètres; le premier n'est donc qu'un simple fossé d'érosion latérale, tandis que le second est le véritable prolongement de la mer. Pendant les mois d'été, quand l'atmosphère est calme, et plus encore quand souffle le vent du désert, la mer Rouge est une véritable fournaise; l'eau y est à la température de 30 à 32°.

Les marées sont peu marquées dans ce fond resserré de l'Océan; selon la position des ports, la montée varie de 0m75 à 1m25. A Suez, les grandes marées de printemps sont de 2 mètres, et les marées ordinaires de 1m50, chiffres qui peuvent être modifiés par l'action du vent. Dans le golfe d'Akabah, la marée est beaucoup plus basse que dans celui de Suez. Le golfe Arabique, ayant à peine quelques affluents qui durent toute l'année, ne reçoit qu'une très faible quantité d'eau; on peut donc le considérer comme un immense bassin d'évaporation. Les pluies étant également très rares, le niveau de la mer baisserait sensiblement, le bassin finirait même, au bout de quelques siècles, par se vider, si l'océan Indien n'envoyait un courant pour remplacer les eaux perdues. Depuis que le canal de Port-Saïd a mis la mer Rouge en communication avec la Méditerranée, des échanges se font aussi entre le golfe de Suez et le bassin des lacs Amers. « Peu de mers offrent un spectacle comparable à celui que l'on contemple sur les fonds de la mer Rouge, à travers l'eau transparente et cristalline, à 20, 25 et même 28 mètres au-dessous de la surface. Les « prairies » sous-marines des zoophytes apparaissent avec leurs milliards de rameaux, de lanières, de bourgeons et de fleurs, les unes irrégulières, les autres de formes géométriques, et toutes rayonnant du plus merveilleux éclat, comme diamants, rubis et saphirs : c'est un monde infini de formes et de couleurs. Au milieu des plantes animales se balancent les algues, et des centaines d'autres espèces végétales. Aucun brisant des lames n'indique la présence des récifs, à cause des mille cavernes de la masse coralline et des forêts d'herbes dans lesquelles se propage la vague en s'amortissant peu à peu et en perdant sa violence. » E. Reclus, *L'Asie antérieure*, Paris, 1884, p. 868. Voir aussi Vivien de Saint-Martin, *Nouveau Dictionnaire de géographie universelle*, Paris, 1879-1895, t. V, p. 241-245.

III. Histoire. Passage des Hébreux. — L'histoire de la mer Rouge, dans la Bible, consiste surtout dans le passage miraculeux des Israélites à travers ses flots. Il est raconté dans l'Exode, XIV, chanté par Moïse, Exod., XV, 1, 4, 8, 10, 19, 22; rappelé Deut., XI, 4; Jos., II, 10; IV, 23; Jos., XXIV, 6, 7; Jud., XI, 16; II Esd., IX, 9; Ps. CV (CVI), 7, 9, 22; CXXXV (CXXXVI), 13, 15; Judith, V, 14; Sap., X, 18; XIX, 7; I Mach., IV, 9; Act., VII, 36; Heb., XI, 29. En dehors de là, cette mer est assignée comme frontière méridionale à la Terre Promise, Exod., XXIII, 31. Les Nombres, XIV, 25; XXXIII, 10, nous apprennent que les Hébreux, dans la péninsule du Sinaï, campèrent sur ses bords. Élath était située sur son rivage. III Reg., IX, 26; II Par., VIII, 17; Jer., XLIX, 21. Mais à quel endroit les Hébreux la passèrent-ils? C'est un problème qui n'est pas encore résolu d'une façon certaine.

1° *Récit biblique.* — Pour le mieux comprendre,

examinons d'abord le récit biblique, qui fixe les principaux points de l'itinéraire. « Lorsque Pharaon eut laissé partir le peuple [d'Israël], Dieu ne le conduisit pas par la route du pays des Philistins, qui est la plus courte; car Dieu pensait que le peuple pourrait se repentir en voyant la guerre, et retourner en Égypte. Dieu fit donc tourner le peuple par le chemin du désert, vers la mer Rouge, et les enfants d'Israël en armes montèrent de la terre d'Égypte. » Exod., XIII, 17, 18. « Étant partis de *Sukkôt,* ils campèrent à *'Êtâm*, à l'extrémité du désert. » Exod., XIII, 20. « Alors le Seigneur dit à Moïse : Parle aux fils d'Israël, afin qu'ils retournent et qu'ils campent devant *Pihahirôt,* entre *Migdôl* et la mer, vis-à-vis de *Ba'al Ṣefôn;* c'est vis-à-vis de ce lieu que vous camperez sur la mer. Et Pharaon dira des enfants d'Israël : Ils sont égarés dans le pays, le désert les enferme. » Exod., XIV, 1-3. Pharaon fit atteler son char et prit ses troupes avec lui; et il prit six cents chars d'élite et tous les chars d'Égypte, avec les chefs de toute l'armée. » Exod., XIV, 7. « Les Égyptiens poursuivant donc [les Israélites], les atteignirent comme ils étaient campés sur le bord de la mer, toute la cavalerie et les chars de l'armée de Pharaon, devant *Pihaḥîrôt,* vis-à-vis de *Ba'al Ṣefôn.* A l'approche de Pharaon, les enfants d'Israël, levant les yeux et voyant les Égyptiens qui marchaient à leur poursuite, furent saisis d'une grande crainte et ils crièrent vers le Seigneur. » Exod., XIV, 9-10. Le Seigneur dit à Moïse : « Pourquoi cries-tu vers moi? Dis aux enfants d'Israël de se mettre en route. Et toi, élève ta verge et étends ta main sur la mer, et divise-la, afin que les fils d'Israël marchent à sec au milieu de la mer. » Exod., XIV, 15-16. « Moïse ayant étendu sa main sur la mer, le Seigneur refoula la mer par un vent d'est violent pendant toute la nuit, et il mit la mer à sec, et les eaux se divisèrent. Et les enfants d'Israël marchèrent à sec au milieu de la mer, les eaux formant un mur à droite et à gauche.» Exod., XIV, 21-22. L'armée égyptienne, en les poursuivant, fut engloutie dans les flots, qui reprirent leur cours sur un signe de Moïse. Exod., XIV, 23-28.

2° *Topographie.* — Ce récit et les hypothèses auxquelles il a donné naissance demandent une description au moins générale du théâtre des événements, c'est-à-dire de l'isthme de Suez. Voir carte, fig. 262. Cet isthme a une largeur totale de cent treize kilomètres. En partant de l'extrémité méridionale du lac Menzaléh et en allant vers le sud, on traverse une série de dunes de sable dont le point culminant est *el-Qantara* ou « le pont », ainsi appelé parce qu'il sert de lieu de passage entre l'Égypte et le désert qui la borde au nord-est. Après les dunes, on rencontre le lac *Balah,* puis un pli de terrain, nommé *el-Gisr,* qui, avec ses vingt mètres au-dessus du niveau de la mer, est l'endroit le plus élevé de l'isthme. Il forme un seuil qui, sans le travail de l'homme, aurait toujours empêché toute communication entre la Méditerranée et les lacs inférieurs. Au delà est le lac *Timsah,* puis viennent deux nouveaux plis de terrain, le seuil de *Tussûm* et celui du *Sérapéum.* A dix kilomètres plus au sud, sont les *lacs Amers,* formés d'un grand et d'un petit bassin, qui se dirigent du nord-ouest au sud-est, et dont la longueur totale est de quarante kilomètres environ, la plus grande largeur de dix à douze, et la plus grande profondeur de quinze mètres à peu près au-dessous du niveau de la mer. Avant le percement de l'isthme, ils étaient à sec depuis des siècles; des bancs de sel en formaient le fond. Ils sont séparés de la mer Rouge par le seuil de *Šalûf,* dont la hauteur est de près de sept mètres au-dessus du niveau de la mer. A partir de là, le terrain descend insensiblement jusqu'à l'extrémité de l'isthme; c'est une plaine sablonneuse, d'environ vingt kilomètres, et élevée d'un peu plus d'un mètre, en moyenne, qui va se perdre dans la mer Rouge. Elle est limitée à l'est par une suite de petites collines qui s'élèvent dans le désert, à l'ouest par une ondulation de terrain qui forme le dernier contre-fort du *Djébel Geneffèh.* A l'extrémité méridionale de la plaine est bâtie la ville de Suez. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 385-389.

C'est donc par cette ligne que les Hébreux devaient nécessairement passer pour quitter l'Égypte. Le récit sacré nous dit que la route la plus naturelle et la plus courte était celle qui allait au pays des Philistins, c'est-à-dire au nord-est, vers Gaza. Mais sur ce chemin, les Israélites devaient rencontrer des postes égyptiens et tomber entre les mains de peuples alliés du pharaon. Dieu ne voulut pas les exposer à une lutte qui les aurait facilement découragés. Quelle voie donc suivirent-ils? Le problème est d'autant plus difficile qu'il ne se compose presque que d'inconnues. Le point de départ est incertain, et la plupart des noms de lieu indiqués par la Bible ne sont pas identifiés. Nous savons que les Hébreux partirent de Ramsès. Exod., XII, 37. Mais où se trouvait cette ville? Plusieurs égyptologues l'identifient avec Tanis (hébreu : *Ṣô'ân;* égyptien : *Than;* aujourd'hui : *Sân*), dont les ruines sont situées à environ 30 kilomètres de *Faqûs,* et qui fut une des résidences des pharaons. Il est certain que cette ville fut restaurée par Ramsès et qu'elle porte son nom dans les documents égyptiens. Mais cette raison ne suffit pas pour établir que la Ramessès biblique est la même cité que Tanis. Ramsès II, en effet, fonda une ville nouvelle, ou du moins une résidence royale de ce nom, et la Bible, qui connaît Tanis sous sa propre dénomination, a dû réserver pour un autre endroit le nom de Ramsès. Le Pentateuque d'ailleurs prouve clairement la distinction des deux. Ramessès était dans la terre de Gessen, à laquelle elle donnait son nom. Or, Tanis n'était pas dans la terre de Gessen, comme il résulte de l'histoire de Joseph, quittant la cour du pharaon pour aller voir son père fixé dans le pays de Gessen, cf. Gen., XLVI, 28, 31; XLVII, 1, 7, 10-11, et de l'histoire des dix plaies, puisque la terre de Gessen fut exempte des fléaux qui frappèrent la résidence du roi. Cf. Exod., VIII, 22; IX, 26. Ajoutons que, pour aller de Tanis au désert, il fallait franchir la branche pélusiaque du Nil, ce qui n'est mentionné nulle part. Les uns placent Ramessès près de Phithom, non loin du canal d'eau douce qui traverse l'*ouadi Tumilat.* Cf. Vigouroux, *La Bible et les déc. modernes,* t. II, p. 368. D'autres la chercheraient plus volontiers à *es-Salihiyéh,* point de jonction des deux routes d'Asie, l'un passant par *el-Qantara,* l'autre allant droit à *Ismailiya.* Cf. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 73. Voir RAMESSÈS, col. 954.

Sukkôt ou Soccoth est un nom de forme hébraïque, qui signifie « les tentes »; mais il correspond exactement à l'égyptien *Thkut* ou *Thukut* (*th* remplaçant le *samech* hébreu). Il désigne ici une région plutôt qu'une ville proprement dite, car une multitude comme celle des Hébreux ne pouvait s'arrêter dans une ville, en supposant même que les portes s'en fussent ouvertes devant elle. Or les monuments égyptiens nous montrent cette terre de *Thukut* près de *Pitum* ou Phithom, qui semble bien avoir avoir été retrouvé à *Tell el-Maskhuta,* dans l'*ouadi Tumilat,* entre *Tell el-Kébir* et *Ismaïliya.* La première station des Israélites dut donc être dans les environs, vers l'ouest ou le nord-ouest du lac *Timsah.* Voir PHITHOM, col. 321.

'Êtâm ou Étham est à la fois le nom de la deuxième station et celui du désert que les Hébreux parcoururent après le passage de la mer Rouge. Num., XXXIII, 8. On l'a rapproché de l'égyptien *Khatem*, « muraille », ce qui nous ramènerait à la ligne de fortifications élevée par les pharaons contre les Arabes nomades à la frontière du désert. Si ce point n'est pas déterminé, il

est probable qu'il se trouvait à l'est d'*el-Gisr*, puisque c'est de là que, par un mouvement tournant, sur un ordre de Dieu, Moïse vint du côté de la mer Rouge, devant *Pihahîrôṭ* ou Phihahiroth. Voir Étham, 1, t. II, col. 2022. Ce dernier nom est l'égyptien *Pikeheret* rencontré par E. Naville, *The Store-City of Pithom*, Londres, 1885, p. 16, 17; pl. IX, ligne 7, dans ses fouilles de *Tell el-Maskhuta*, sur une stèle de Ptolémée Philadelphe. On en conclut que cet endroit devait être non loin de Phithom ce qui convient bien au mouvement des Israélites revenant sur leurs pas. Il faudrait alors le chercher sur les bords du lac *Timsah*. Mais comme la conséquence est que le passage de la mer Rouge aura eu lieu par les lacs Amers, les adversaires de cette opinion reculent Phihahiroth vers le sud jusqu'à *'Adjrûd*, qui se trouve à quatre heures au nord-ouest de Suez, et dont le nom renferme des consonnes semblables ou analogues. Voir Phihahiroth, col. 253. L'Écriture nous dit bien que Phihahiroth était entre *Migdol* ou Magdal et la mer, vis-à-vis de *Ba'al Ṣefôn* ou Béelséphon. Mais ces points de repère nous sont eux-mêmes inconnus. Le mot *Migdol*, qu'on retrouve dans les inscriptions égyptiennes sous la forme *Maktl*, signifie « tour, forteresse ». Il indique donc ici une de ces enceintes fortifiées qui défendaient la frontière de l'Égypte contre les invasions des tribus pillardes du désert. Mais comme il y en avait un certain nombre, le renseignement reste nul. Voir Magdal 1, t. IV, col. 538. Quant à *Ba'al Ṣefôn*, il indique un sanctuaire de « Baal du nord ». Comme le culte de Baal s'établissait surtout sur les hauts lieux, et que le Set égyptien assimilé à Baal était un dieu de la mer, on peut croire que le nom en question désigne une montagne qui domine la mer, le *Djébel Geneffèh* ou le *Djébel 'Ataqa*. Voir Béelséphon, t. I, col. 1545. Quelques-uns uns mettent Béelséphon à l'est sur la colline de *Tussum*. Cf. E. Naville, *The Store-City of Pithom*, p. 22 et carte.

3° *Hypothèses*. — C'est avec ces données incertaines qu'il nous faut retrouver le chemin des Hébreux. Elles suffisent cependant pour nous permettre de condamner certaines hypothèses et d'en établir de probables.

1. *Hypothèse du P. Sicard*. — Le P. Sicard, missionnaire jésuite, est le premier voyageur qui ait eu la gloire d'étudier scientifiquement la question. Il entreprit, en 1720, un voyage en Égypte, dont le principal motif était d'examiner de près la route des Israélites. Le résultat de ses recherches a été publié dans une *Lettre au P. Fleuriau sur le passage des Israélites à travers la mer Rouge*, dans les *Lettres édifiantes et curieuses*, édition de Toulouse, 1840, t. v, p. 211 sq. Il commence par établir que le pharaon de l'exode ne demeurait pas à Tanis, mais à Memphis. Ramsès est pour lui *Bessatin*, petit village à trois lieues du vieux Caire, à l'orient du Nil. De là, pour se rendre sur les bords de la mer Rouge, les Hébreux suivirent la vallée qui est entre le mont *Tora* et le mont *Diouchi*, et ils passèrent la mer à une certaine distance au-dessous de Suez, en face de *'Ayûn Mûsa*. Cette opinion eut un grand succès et compta un très grand nombre de partisans. Le P Pujol, de la Compagnie de Jésus, la défendait encore en novembre 1872, dans les *Études religieuses*. Elle a cependant pour défaut capital d'assigner aux Israélites un faux point de départ : le pharaon ne résidait pas à Memphis, et Ramsès n'est pas Bessatin. Si le livre de l'Exode ne nomme pas expressément la résidence du roi, le Psaume LXXVII (hébreu, LXXVIII), 12, 43, dit formellement que les merveilles opérées par Moïse eurent lieu « dans les champs de Tanis ». C'est, du reste, une vérité généralement reconnue aujourd'hui. D'autre part, Ramsès était dans la terre de Gessen; or la terre de Gessen n'était pas sur le Nil, comme Bessatin, mais bien plus au nord de l'Égypte. Voir Gessen, t. III, col. 218. Ce système est donc à rejeter, quel que soit le point d'arrivée qu'il fixe sur les bords de la mer Rouge.

2. *Hypothèse de H. Brugsch*. — Une nouvelle opinion, qui suscita quelque émoi dans le monde savant, fut soutenue en 1874 par un égyptologue bien connu, Henri Brugsch, d'abord dans une conférence faite à Alexandrie, puis, le 12 septembre de la même année, au congrès des orientalistes à Londres. Cf. H. Brugsch, *La sortie des Hébreux d'Égypte*, Alexandrie, 1874; *Report of the proceedings of the second international Congress of the Orientalists held in London, 1874*, Londres, 1874, p. 28; *L'Exode et les monuments égyptiens, discours prononcé à l'occasion du Congrès international d'orientalistes à Londres*, Leipzig, 1875. Disons tout de suite qu'elle est fausse dans le point de départ qu'elle assigne aux Hébreux et dans le point où elle les conduit. L'auteur prétend d'abord que Ramsès est la même ville que Tanis. Nous avons suffisamment réfuté cette idée. Voir Ramsès, Tanis. S'appuyant ensuite sur un document égyptien, dont il arrange la traduction pour les besoins de la cause, il place dans la direction de l'est les stations de Soccoth, Étham, Magdal et Phihahiroth. Arrivés à Etham, les Hébreux auraient tourné *vers le nord*, « pour entrer dans les basses du lac Serbonis, » le *Barduil* actuel. H. Brugsch, *L'Exode et les monuments égyptiens*. p. 28. Ils auraient ainsi passé sans traverser aucune mer, par l'étroite langue de terre qui séparait le lac Serbonis de la Méditerranée; les troupes égyptiennes, surprises par une haute marée, auraient été ensevelies dans les gouffres du lac, comme le furent plus tard les soldats d'Artaxercès. Diodore, XVI, 46. La géographie de H. Brugsch n'est pas moins singulière que son exégèse. La Bible, le seul texte autorisé dans la question, renverse de fond en comble le système du savant allemand, en nous parlant, non de la Méditerranée, mais de la mer Rouge. La tradition israélite n'a pu confondre deux mers si différentes. *Yam Sûf* n'indique ni le lac Serbonis ni les autres lacs de la Basse-Égypte. Il désigne, nous l'avons vu, la mer qui baigne la péninsule sinaïtique, s'appliquant aussi bien au golfe Élanitique qu'au golfe de Suez.

3. *Hypothèse des lacs Amers*. — Les systèmes précédents ont marqué, au nord et au sud, deux lignes extrêmes qui se trouvent complètement en dehors de la route suivie par les Hébreux. Reste donc à chercher entre les deux. Quelques-uns des ingénieurs qui ont pris part au percement de l'isthme de Suez ont soutenu que les Israélites avaient passé à travers les lacs Amers, qui, à cette époque, n'auraient fait qu'un avec la mer Rouge. M. Lecointre surtout s'est fait le défenseur de cette hypothèse, *Du passage de la mer Rouge par les Hébreux*, avec deux cartes, dans les *Études religieuses*, octobre 1869, p. 557-582; réponse au P. Pujol, dans la même revue, juillet et août 1873. Il regarde comme incontestable et incontesté que les lacs Amers communiquaient avec la mer Rouge; que le soulèvement de Schalouf a interrompu la communication; que la salure de l'eau des lacs était supérieure à celle de la mer; ce qui amène forcément à conclure que la communication était intermittente; par conséquent, il existait à Schalouf, non pas un gué, mais un passage ordinairement à sec. Il place Étham au Sérapéum, à l'extrémité nord des lacs Amers; il prend Magdal pour une chaîne de montagnes, et l'identifie avec le *Djébél Geneffèh*; Béelséphon est Chebrewet, le seul pic remarquable de cette plaine; Phihahiroth est la plaine située entre le *Djébel Geneffèh* et la mer; le lieu de campement des Hébreux est la partie de cette plaine située au pied de Chebrewet. Moïse, en quittant Étham, suivit la rive occidentale des lacs Amers, alors remplis d'eau, dans l'intention d'aller rejoindre le passage de Schalouf et d'entrer dans le désert à l'est du golfe de Suez. Mais il ne put y réussir; les chars du pharaon, venant du sud-ouest, du côté de

Memphis, lui barrèrent le chemin, et il se trouva emprisonné entre l'armée égyptienne au midi, les lacs à l'est et le *Djébel Geneffëh* à l'ouest. Dieu délivra miraculeusement son peuple en lui ouvrant un chemin à travers les lacs Amers. — E. Naville, *The Store-City of Pithom*, p. 21, pense aussi que la mer Rouge communiquait avec les lacs Amers, qu'elle s'étendait même jusqu'au lac Timsah. Les Hébreux, en revenant sur leurs pas, au sortir d'Étham, passèrent entre Pithom et l'extrémité du golfe, c'est-à-dire du lac Timsah, à peu près vers *Maghfar*, puis ils s'acheminèrent vers le sud. Le cadre de leur campement fut alors celui-ci : au nord-ouest Phihahiroth-Pikehret, non loin de Pithom; au sud-est Migdol, à peu de distance du Sérapéum actuel; à l'est la mer et, au delà, sur la rive asiatique, Béelséphon, aujourd'hui la colline de Tussum. Là, dans l'espace compris entre le Sérapéum et le lac Timsah, la mer était étroite, l'eau n'était pas profonde, et le vent d'est put ouvrir un chemin aux Israélites. *The Store-City of Pithom*, p. 26. — Le P. de Hummelauer, *Comment. in Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 149, regarde également comme plus probable le passage de la mer entre le lac Timsah et les lacs Amers. — Enfin le P. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 80, dit de son côté : « La vraisemblance commande seulement de descendre jusqu'à un lieu où la mer sera assez peu profonde pour que l'action du vent d'est se fasse sentir. Ces conditions sont réalisées au Sérapéum, qui devait être peu submergé, de façon que les eaux poussées par un vent du sud-est fussent refoulées vers le lac Timsah, tandis qu'à Suez le vent du sud-est aurait rendu le passage plus difficile. Si les documents égyptiens fournisssent à Maspero la preuve que Migdol est au Sérapéum, la question est tout à fait tranchée. » Il s'agit donc en somme de savoir si réellement, à l'époque de l'exode, la mer Rouge remontait jusqu'au lac Timsah. Ceux qui sont pour l'affirmative apportent des arguments historiques, géographiques et géologiques, que combattent les défenseurs de l'opinion contraire. Voir PHIHAHIROTH, col. 253. Ces derniers ont donc une quatrième hypothèse, que nous allons exposer avant de juger la précédente.

4. *Hypothèse du golfe de Suez.* — Ce système a été surtout mis en lumière par F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 403-426. C'est, du reste, à cet ouvrage que nous renvoyons pour tous les détails des opinions qui viennent d'être exposées. En quittant Ramsès, les Israélites suivirent les bords du canal d'eau douce qui longeait l'*ouadi Tumilat;* le besoin d'eau les contraignait à s'en écarter le moins possible. La première étape fut courte, en raison de la multitude des émigrants et de la nécessité d'attendre ceux qui étaient éloignés de Ramessès. La halte de Soccoth eut lieu dans la région voisine de Pithom. Moïse en profita pour régler définitivement la marche. Afin de cacher à Ménephtah son véritable projet, il devait se rendre dans le désert le plus proche, à Étham; mais, parvenu en cet endroit, il devait aller dans la direction du Sinaï en marchant vers le sud. Sur l'ordre de Dieu, il quitta la route des Philistins, et, tournant brusquement, se rendit sur les bords de la mer Rouge. Combien de temps mit-il à faire ce voyage? Nous ne savons; le texte sacré ne nous donne aucun renseignement. A en juger d'après la distance, il est probable qu'il mit plus d'un jour pour aller d'Étham à l'extrémité du golfe de Suez. La Bible, il est vrai, ne mentionne pas de stations intermédiaires, mais station et jour de marche ne sont pas synonymes; sept stations seulement sont mentionnées pour le premier mois tout entier. Exod., XVI, 1; cf. Num., XXXIII, 3, 11. La suite du récit d'ailleurs confirme cette supposition. Moïse, en effet, ne dut guère séjourner à Phihahiroth que le temps de la nuit, parce qu'il devait lui tarder d'arriver aux fontaines appelées aujourd'hui de son nom, *'Ayûn Mûsa*, sur la rive orientale du golfe, pour y être à l'abri des Égyptiens. Or, d'après l'Exode, le soir qui précéda la traversée miraculeuse, les Hébreux virent les chars du pharaon qui les poursuivaient. Si le trajet d'Étham à Phihahiroth s'était effectué en un jour, il aurait fallu que, dans cette même et seule journée, les messagers partis d'Étham fussent allés à Tanis avertir le roi, que celui-ci eût donné à son armée les ordres nécessaires pour se mettre en mouvement et qu'elle eût parcouru la distance de Tanis à Phihahiroth. Tout cela n'a pu se faire en une douzaine d'heures, quelque célérité qu'on veuille bien supposer. *Ibid.*, p. 410. Le besoin d'eau pour eux-mêmes et de pâturages pour leurs troupeaux obligea donc vraisemblablement les Israélites à longer la rive occidentale des lacs Amers et à passer entre ces lacs et le mont Geneffëh; les canaux du Nil apportaient encore dans cette terre la vie et la fertilité. Arrivés à la pointe de la mer Rouge, ils campèrent sur ses bords, pour de là passer à l'est, dans le désert du Sinaï. Leur camp était dans le voisinage du *Djébel 'Atâqa*, qui doit être Béelséphon. C'est là que l'armée égyptienne les surprit. En venant de Tanis, elle avait suivi, à partir des environs du lac Timsah, la même route que les Hébreux. Elle allait les enfermer comme un oiseau dans une cage, selon le langage des conquérants assyriens, c'est-à-dire les mettre dans une impasse où ils étaient pris de tous côtés. Le *Djébel Atâqa*, qui s'avance tout près de la mer, leur fermait toute retraite à l'ouest et au sud; la mer les empêchait de se sauver au sud-est; les chariots du pharaon leur coupaient toute issue vers le nord et le nord-est. Israël ne pouvait être sauvé que par un miracle. Ce miracle fut fait. Quelle fut la distance parcourue dans le lit de la mer? Il est probable qu'elle ne fut pas très considérable, puisqu'elle fut franchie en une nuit, c'est-à-dire en six ou huit heures, par une immense multitude. On peut croire que, partis du nord-ouest sur le bord occidental du golfe, les Hébreux suivirent une ligne oblique et allèrent sortir plus bas sur l'autre rive, au sud-est. Quand, à l'aurore, les Égyptiens s'aperçurent que leurs esclaves leur échappaient, ils se mirent à leur poursuite. Mais les eaux qui avaient sauvé Israël engloutirent leurs persécuteurs. Le texte sacré cependant, remarquons-le, ne dit pas que le pharaon fut noyé avec son armée.

5. *Conclusion.* — Le choix reste donc entre les deux dernières hypothèses. Celle du golfe de Suez est exposée de la façon la plus séduisante, tant la route des Israélites y paraît naturelle. Elle souffre bien cependant quelques difficultés. Elle repose sur la supposition que la mer Rouge, à l'époque de l'exode, ne s'étendait pas jusqu'aux lacs Amers. Si le fait est vrai, il faut, en effet, amener le peuple d'Israël jusqu'au golfe de Suez. Mais s'il ne l'est pas, on se demande pourquoi Moïse a entraîné si loin, près de 80 kilomètres, tout son peuple d'émigrants, pour le faire prendre dans une vraie souricière. Or, les partisans de la quatrième hypothèse avouent eux-mêmes « que nous n'avons aucune preuve positive que, du temps de Moïse, les lacs Amers étaient séparés de la mer Rouge. De ce qu'ils ne lui étaient plus unis du temps d'Hérodote, il ne s'ensuit pas qu'ils ne le fussent point à l'époque de Sésostris. La preuve de leur antique séparation, tirée de la géologie, est contestée par plusieurs géologues. L'égyptologie seule peut nous apprendre, par de nouvelles découvertes, ce qui en est réellement. » F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 402, note 1. Les monuments égyptiens parlent d'un bassin d'eau salée, appelé *Kem-uer* ou *Kim-oiri*, « la très Noire », qui se trouvait précisément dans la ligne des lacs Amers. M. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 351, note 3; p. 471, note 3,

prétend que cette expression s'applique à la partie septentrionale de la mer Rouge, par parallélisme avec *Ouaz-oîrît, Ouazît-oîrit,* « la très Verte », la Méditerranée, et que le lac d'Ismaïliya formait autrefois, sous le premier empire thébain, le fond de la mer Rouge. D'autre part cependant la stèle de Pithom distingue ce bassin de la mer Rouge. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa,* p. 42; E. Naville, *The Store-City of Pithom,* p. 18. La troisième hypothèse s'appuie encore sur le nom de *golfe Héroopolite* donné à la mer Rouge. Comme il est prouvé qu'Héroopolis est la même ville que Pithom, il fallait donc que la mer s'étendît jusque-là. Dans ces conditions, le passage à travers les lacs Amers a aussi sa vraisemblance. La solution du problème exige de plus amples lumières; l'égyptologie nous les fournira peut-être un jour.

4° *Caractère historique et miraculeux du passage de la mer Rouge.* — On pourrait s'étonner du silence que les monuments égyptiens gardent d'événements aussi considérables que le départ des Hébreux, le passage et en même temps le désastre de la mer Rouge. Mais, dit M. E. de Rougé, « il n'est pas à penser que les Égyptiens aient jamais consigné ni le souvenir des plaies, ni celui de la catastrophe terrible de la mer Rouge, car leurs monuments ne consacrent que bien rarement le souvenir de leurs défaites. » *Moïse et les Hébreux,* dans l'*Annuaire de la Société française de numismatique et d'archéologie,* 1884, p. 213. Cependant Flinders Petrie a découvert en 1896 une stèle de Ménephtah où il est question de plusieurs peuples de la Syrie méridionale, et en particulier d' « Israïlou [qui] est rasé et n'a plus de graine. » M. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. II, p. 443, parlant des récits de l'Exode, dit lui-même : « Un fait ressort incontestable de ces récits : les Hébreux ou, tout au moins, ceux d'entre eux qui habitaient le Delta, s'évadèrent un beau jour et se réfugièrent aux solitudes d'Arabie. L'opinion la plus accréditée place leur exode sous le règne de Ménephtah, et le témoignage d'une inscription triomphale semble la confirmer, où le souverain raconte que des gens d'Israïlou sont anéantis et n'ont plus de graine. Le contexte indique assez nettement que ces Israïlou si maltraités étaient alors au sud de la Syrie, peut-être au voisinage d'Ascalon et de Gézer. Si donc c'est bien l'Israël biblique qui se révèle pour la première fois sur un monument égyptien, on pourra supposer qu'il venait à peine de quitter la terre de servage et de commencer ses courses errantes. »

Le caractère surnaturel de l'événement ressort de tous les traits du récit, qui se présente, non sous forme poétique, mais historique, et a été entendu littéralement par toute la tradition. Sa fin providentielle fut, non seulement d'arracher à l'oppression le peuple choisi, mais d'affermir sa foi en ce Dieu tout-puissant, ce Jéhovah, qui s'était révélé à lui par Moïse. Il semble bien que Dieu lui-même ait amené les Israélites dans une impasse pour les en tirer miraculeusement. Si, en effet, ils avaient gagné le désert par le nord de la pointe maritime, les Égyptiens les y auraient facilement atteints. Dieu voulut donc frapper dès le début de leur histoire leur esprit et leur cœur. Et, en réalité, le passage de la mer Rouge fut regardé comme une merveille de premier ordre, dont le souvenir excita d'âge en âge l'admiration et la reconnaissance. Cf. Deut., XI, 4; Jos., II, 10; IV, 24, etc. L'incrédulité cependant n'a pas manqué de chercher une explication naturelle pour effacer le miracle; les Hébreux auraient profité du moment du reflux pour passer à gué, et une marée extraordinaire, survenue aussitôt après leur passage, aurait submergé les soldats du pharaon. Cf. du Bois-Aymé, *Notice sur le séjour des Hébreux en Égypte et sur leur fuite dans le désert,* dans la *Description de l'Égypte, Antiquités, Mémoires,* 1809, t. I, p. 309-310; J. Salvador, *Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu,* 3e édit., 1862, p. 52-55. Il existe, en effet, deux gués à l'extrémité de la mer Rouge : l'un à une heure et demie environ au nord de Suez, qui était ordinairement praticable avant le percement du canal; l'autre au sud, placé vis-à-vis de Suez, et qui prend à peu près la direction du sud-est. Dans cette direction, celui-ci est recouvert à marée haute sur une étendue de plus d'une demi-lieue et n'est pas praticable; à marée basse, il est ou plutôt il était à sec avant l'ouverture du canal, laissant seulement un étroit chenal, serpentant comme une rivière. Même en tenant compte de l'état ancien des lieux, il est impossible d'expliquer naturellement le récit sacré, dont les expressions excluent formellement l'idée d'un gué. Comment d'ailleurs la multitude qui suivait Moïse aurait-elle pu passer la mer Rouge pendant le temps du reflux, en suivant le rivage, à plus forte raison par un gué? La marée basse ne dure pas assez longtemps et l'espace laissé à sec n'est point assez large. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. II, p. 427-439. D'autre part, croit-on que les Égyptiens, qui connaissaient mieux encore que Moïse le régime de la mer en cet endroit, se seraient laissés surprendre par le retour habituel de la marée? Sans doute, Dieu aurait pu, comme dans les plaies d'Égypte, se servir d'un phénomène naturel pour ses desseins miséricordieux, mais là encore on n'échappe pas au miracle, car il aurait fallu que sa Providence fît reculer la mer assez loin et assez longtemps pour permettre aux Israélites de passer et la fît revenir juste à temps pour engloutir l'armée égyptienne. C'est ainsi, d'après la Bible elle-même, Exod., XIV, 21, qu'il fit appel à un impétueux vent d'est pour refouler la mer. Mais il ne faudrait pas conclure de là que le vent seul sépara les eaux; il les aurait plutôt repoussées à l'ouest, précisément du côté des Hébreux. Il eut donc plutôt pour effet de sécher la route par laquelle ceux-ci devaient passer. Le miracle nous oblige-t-il cependant à prendre dans son sens strict l'expression de « mur » qu'emploie l'Écriture, Exod., XIV, 22, 29; XV, 8, pour montrer la position des eaux à droite et à gauche? Pas nécessairement. Il était sans doute facile à Dieu, par un nouveau miracle, de les maintenir dans un état absolument contraire aux lois de l'équilibre des liquides. Mais alors on ne comprend pas que les Égyptiens n'aient pas été frappés de ce phénomène, n'y aient pas vu la main d'une puissance divine et aient osé s'aventurer sur un chemin si extraordinairement tracé. L'auteur sacré a donc décrit les choses selon les apparences. Cf. F. de Hummelauer, *In Exod.,* p. 149. Enfin, même en n'admettant que des agents naturels dans l'événement qui nous occupe, on n'éviterait pas encore le surnaturel dans les circonstances. En effet, « étant donné qu'un retrait extraordinaire de la mer devait se produire à un endroit précis dans le cours de telle nuit déterminée, il fallait, pour aboutir au résultat indiqué, assurer toute une série d'actes ne dépendant d'aucune prévision possible, mais découlant d'événements imprévus et de volontés très diverses, à savoir : le départ des Hébreux en temps convenable, la durée ni trop longue ni trop courte de leur voyage, leur descente vers le sud malgré leur intention d'atteindre le désert oriental, leur arrivée à la mer au soir même qui précédait la nuit où allait se produire le séisme, leur station juste à portée du seuil qui allait être mis à sec, leur confiance dans la sécurité d'un passage qu'ils ne connaissaient pas, leur mise en mouvement à une heure telle qu'ils pussent atteindre l'autre rive avant le retour du flot, une chance très spéciale pour qu'un pareil cortège traversât assez rapidement et sans encombre; puis, d'autre part, la résolution prise par les Égyptiens de poursuivre

les fugitifs... Voilà une douzaine de conditions presque toutes essentielles pour que l'événement se produisît tel qu'il est raconté. Personne, pas même Moïse, ne les connaissait à l'avance, et, les eût-il connues, il n'eût pas été en son pouvoir de les assurer. La réalisation de ces conditions dans l'ordre et dans le temps voulu ne pouvait non plus arriver par hasard. Il a fallu de toute nécessité que Dieu réglât toutes choses, tant celles qui dépendaient en apparence de la volonté des hommes que celles qui tenaient aux forces de la nature... Pour nier cette intervention surnaturelle, il faut effacer le récit de l'Exode et renoncer à expliquer la suite de l'histoire d'Israël. » H. Lesêtre, *Le passage de la mer Rouge,* dans la *Revue pratique d'apologétique,* Paris, 1er février 1907, p. 534. — Voir, outre les auteurs cités dans cet article, Vivien de Saint-Martin, *Dictionnaire de géographie universelle,* t. v, p. 245.

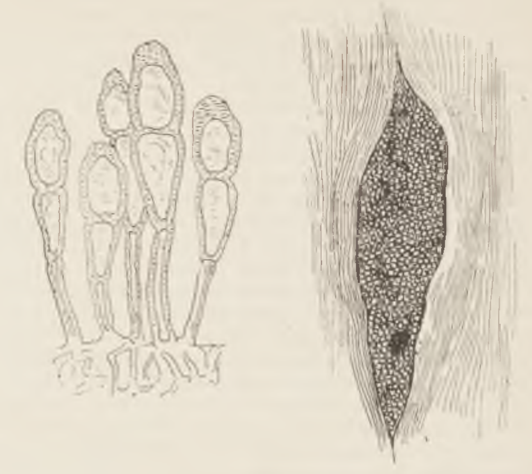
A. Legendre.

1. ROUILLE (hébreu : *ḥêl'âh;* Septante : ἰός, βρῶσις; Vulgate : *ærugo, rubigo*), produit de l'altération d'un métal par l'oxygène de l'air. Ce produit est un oxyde du métal qui commence par se ternir, puis est attaqué de plus en plus profondément. La rouille du fer est rouge, mais les Livres Saints n'en parlent pas. Celle du cuivre est verte, c'est le vert-de-gris. Par extension, l'oxydation des autres métaux prend aussi le nom de rouille. — Ézéchiel, xxiv, 6, 11, 12, compare Jérusalem, ville de sang, à une chaudière de cuivre couverte de vert-de-gris. En vain la met-on sur des charbons ardents pour faire disparaître cette souillure; le vert-de-gris persiste malgré tout. C'est l'image de l'endurcissement de Jérusalem dans le mal, malgré les châtiments qui la frappent. On sait que les oxydes se réduisent par le feu; la chaudière aurait donc dû perdre sa rouille par la chaleur. — Les idoles d'or et d'argent ne peuvent se défendre de la rouille; si l'on n'enlève pas cette rouille, elles ne brillent pas. Bar., vi, 11, 23. — Notre-Seigneur dit qu'il faut amasser des trésors non sur la terre, où ils sont la proie de la rouille et des vers, mais dans le ciel, où ils n'ont pas à craindre ces inconvénients. Matth., vi, 19, 20. — Saint Jacques, v, 3, dit aux riches que leur or et leur argent se sont rouillés et que leur rouille rendra témoignage contre eux. — La Vulgate parle de la rouille de l'argent dans un texte, Prov., xxv, 4, où il est question d'argent de mauvais aloi, d'après les Septante, et de scories d'argent, dans l'hébreu. — Il est aussi question dans l'Écriture de ce qu'on appelle la rouille des blés. Voir l'article suivant; Blé, t. i, col. 1817; Charbon des blés, t. ii, col. 580.

2. ROUILLE DES BLÉS (hébreu : *yêrâqôn,* Deut., xxviii, 22; III Reg., viii, 37; II Par., vi, 28; Amos, iv, 9; Agg., ii, 17; Septante : ὤχρα, Deut., xxviii, 22; ἐρυσίβη, III Reg., viii, 37; ἴκτερος, II Par., vi, 28; Amos, iv, 9; ἀνεμοφθορία, Agg., ii, 18; Vulgate : *rubigo,* Deut., xxviii, 22; *ærugo* et *rubigo,* III Reg., viii, 37; *aurugo,* II Par., vi, 28; Amos iv, 9; Agg., ii, 18), champignon qui attaque les céréales et quelques autres espèces de plantes.

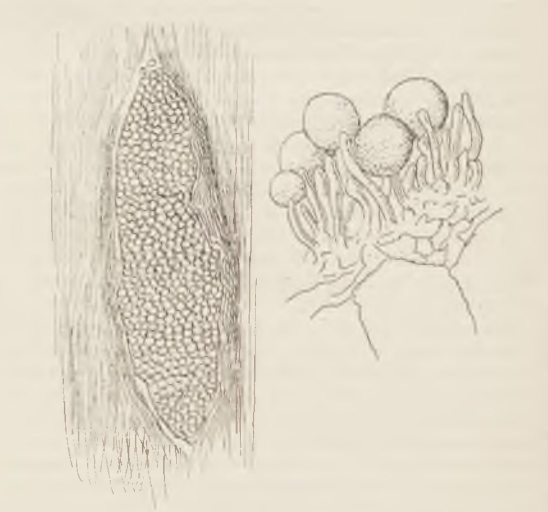
I. Description. — C'est le nom d'une maladie recouvrant les céréales d'une sorte de poussière brune ou rougeâtre qui simule la rouille du fer, et due au parasitisme d'un champignon de la famille des Urédinées. L'appareil végétatif se compose de filaments très tenus, cloisonnés et rameux qui s'insinuent dans les espaces intercellulaires de la plante infectée, puis percent l'épiderme à certaines places déterminées où les spores viennent se former à l'air libre sous forme de coussinets pulvérulents.

Aucun végétal ne possède un plus remarquable polymorphisme, au point que dans le cours de son évolution il revêt jusqu'à 4 ou 5 formes si différentes d'aspect et de coloris que longtemps on les a attribuées à autant de genres distincts. Ces variations se compliquent de phénomènes d'hétérœcie, consistant en ce



263. — *Puccinia graminis* (agrandi 100 fois).

que le parasite ne peut poursuivre le cycle complet de son développement qu'en attaquant l'une après l'autre deux plantes nourrices appartenant à des espèces différentes et nettement déterminées. Ainsi, la Rouille la plus commune, appelée *Rouille noire* et due au parasitisme du *Puccinia graminis* (fig. 263), vit au printemps sur les jeunes feuilles d'un arbrisseau, le *Berberis* (vulgairement Épine-Vinette). Or les spores ainsi



264. — *Puccinia straminis* (agrandi 100 fois).

produites ne peuvent germer en été que sur les chaumes de certaines graminées. Enfin, à leur tour, les spores de cette dernière sorte appelées téleutospores et constituant la vraie Rouille ne peuvent entrer en germination qu'après le repos hibernal. La formation indépendante à laquelle elles donnent naissance est éphémère et composée seulement de quelques cellules en filament, ou *promycelium,* d'où s'échappent des sporidies si légères que le moindre souffle du vent suffit à les porter sur l'épiderme des feuilles naissantes de l'Épine-Vinette, seul milieu favorable à leur développement. Et c'est ainsi que reprend de nouveau un cycle complet de l'évolution du parasite.

Outre le *Puccinia graminis*, on connait encore le *P. straminis* (fig. 264) qui attaque aussi les diverses céréales, sous le nom de Rouille tachetée. Elle vit au printemps sur les feuilles de diverses Boraginées sauvages. Enfin le *Puccinia coronata* forme une rouille spéciale à l'avoine, tandis que sa forme alternante habite sur les Nerpruns. Elle n'a pas, du reste, la gravité des précédentes. F. Hy.

II. Exégèse. — Le *yêrâqôn* (de la racine ירק, *yâraq*, « verdir », cf. vert-de-gris), rouille, est constamment uni dans les textes au *šiddâfôn* qui est le charbon des blés ou nielle. Voir t. II, col. 582. La rouille des blés comme le charbon est un des fléaux dont Dieu menace son peuple infidèle, Deut., XXVIII, 22, qu'il détournera si le peuple se repent et vient prier dans son temple, III Reg., VIII, 37-40; II Par., VI, 28. Dans la traduction des Septante, de III Reg., XIII, 37, ἐρυσίβη, la rouille, au lieu d'être placée en second lieu, comme dans l'hébreu, a passé au troisième rang après βροῦχος, « la sauterelle ». Dans la Vulgate, III Reg., VIII, 37, *yêrâqôn* a été traduit à sa place régulière par *ærugo,* puis il est rendu une seconde fois par *rubigo,* après *locusta,* la sauterelle. Ce fléau comme le charbon a sévi souvent en Palestine. « Je vous ai frappés par la nielle et la rouille, » dit Dieu par la bouche de ses prophètes. Amos, IV, 9; Agg., II, 17 (Vulgate, 18).

E. Levesque.

ROULEAUX. Les livres anciens écrits sur papyrus ou sur parchemin étaient roulés en *volumina.* Voir Livre, III, t. IV, col. 305.

ROUMAINES (VERSIONS) DES SAINTES ÉCRITURES. Les Roumains sont les descendants des Daces et des colons romains qui s'établirent en Dacie après la conquête de ce pays par l'empereur Trajan. A cause de leur origine en partie romaine, les Valaques s'appellent eux-mêmes « Rumanje ». Leur langue contient un grand nombre de mots latins, mais près de la moitié de leur dictionnaire est tiré du grec, du turc et du slave. Il n'existe pas de traduction ancienne de la Bible en roumain. Le Nouveau Testament fut publié en 1648 à Belgrade. La Bible, traduite par le métropolitain Théodotius, fut imprimée en 1668 à Bucharest. On a publié depuis plusieurs éditions nouvelles du Nouveau Testament et la Société biblique de Londres a donné une édition complète revisée de la Bible. Voir *Bible of every Land,* p. 279.

ROUTES (hébreu : *dérék, mesillâh, 'ôraḥ;* Septante : ὁδός). Les termes « route, voie, sentier, chemin » sont fréquemment employés dans l'Écriture, mais ils sont souvent pris dans un sens métaphorique, par exemple : pour la manière d'agir ou les desseins de Dieu, Exod., XXXIII, 13; Ps. LXVI (LXVII), 2; Ps. LXXVI (LXXVII), 14, etc.; pour la conduite morale de l'homme, IV Reg., II, 4; VIII, 25; Ps. CXVIII (CXIX), 1, 9, etc. Au sens propre, ils indiquent la direction vers un point, c'est-à-dire le chemin généralement suivi pour l'atteindre; c'est ainsi que sont mentionnés : « le chemin qui conduit à Éphrata », Gen., XXXV, 19; XLVIII, 7; « le chemin de la mer Rouge », Num., XIV, 25; « le chemin de Béthel à Sichem », Jud., XXI, 19; « le chemin de Bethsamès », I Reg., VI, 12, etc. Mais il ne faut pas s'attendre à trouver dans la Bible des renseignements bien précis sur l'ensemble des voies de communication qui reliaient entre elles les différentes parties de la Palestine, ou qui reliaient la Palestine aux pays voisins. Quand elle parle de « routes », il ne faut pas non plus s'imaginer des voies tracées avec art comme le furent plus tard les voies romaines. Souvent il ne s'agit que de simples sentiers destinés aux piétons, à quelque monture ou bête de somme. Cf. Jud., XIX, 10; I Reg., XXV, 20; IV Reg., IV, 24. Cependant, dès les temps les plus anciens, les chariots et les chars circulaient à travers la montagne. Cf. Gen., XLV, 27; I Reg., VI, 12; II Reg., VI, 6; XV, 1; III Reg., I, 5, etc. Si ce fait ne suppose nécessairement pas des routes que le travail de l'homme avait rendues praticables, on peut croire pourtant que les rois, surtout après que Salomon eut introduit en grand nombre les chevaux et les chars, s'appliquèrent à améliorer les principales voies. Le mot *mesillâh,* IV Reg., XVIII, 17; Is., VII, 3, etc., d'après son étymologie (*sâlal,* « combler » et « aplanir »), semble désigner une route travaillée, aplanie. La parole d'Isaïe, XL, 2 : *pannû dérék,* « préparez la voie », *yaššerû mesillâh,* « rendez droit le chemin », fait également allusion à la manière dont on préparait dans certains cas la route que devaient suivre les souverains. Le livre des Nombres, XX, 17; XXI, 22, parlait déjà d'une « voie royale », hébreu : *dérék ham-mélék;* Vulgate : *via publica,* XX, 17; *via regia,* XXI, 22, que Moïse oppose aux chemins qui allaient à travers champs. Il s'agit sans doute d'une grande route, entretenue aux frais du roi, destinée à ses chars et à son armée, l'équivalent de ce qu'on appelle encore en Orient le *Derb es-Sultân,* « la route du Sultan ». Nous verrons tout à l'heure comment les Romains établirent en Palestine un admirable réseau de voies. Nous parlerons d'abord des voies militaires et commerciales qui traversaient le pays. Voir la carte, fig. 265.

1° *Voies militaires.* — La Palestine a été justement appelée le carrefour des nations ou, suivant une autre comparaison, le pont jeté entre l'Égypte et les grands empires du nord. C'est ce pays, en effet, que les armées ont nécessairement dû traverser pour aller de la vallée du Nil aux rives de l'Euphrate et vice versa. C'est dans la plaine d'Esdrelon, en particulier, qu'elles se sont souvent rencontrées en des chocs formidables. Quelles routes suivaient-elles? Elles n'avaient guère le choix, car toute la partie montagneuse leur offrait un obstacle sérieux. Elles devaient donc suivre principalement le chemin des grandes plaines. Chose remarquable, du reste, il suffit de jeter les yeux sur une carte de la Palestine ancienne pour voir comment leur voie est jalonnée par les noms égyptiens et assyriens attachés à certaines villes palestiniennes. Cf. A. Legendre, *Carte de la Palestine ancienne et moderne,* Paris, 1894. Partis de *Zalu,* à la frontière égyptienne, les pharaons s'avançaient dans la direction du nord-est, à travers l'immense plaine qui sépare leur pays de la Syrie. La première place syrienne qu'ils rencontraient comme une sentinelle avancée était *Raphia,* égyptien : *Rapihui;* assyrien : *Rapikhi;* aujourd'hui : *Bir Rafah;* puis ils faisaient halte à *Gaza,* égypt. : *Gazatu;* assyr. : *Khazzatu.* De là, ils suivaient la plaine de Séphélah, parsemée de villages et de forteresses, rencontrant *Iarza,* aujourd'hui *Khirbet Yarzéh; Magdilu,* auj. *El-Medjdel,* l'ancienne *Magdalgad; Asdudu,* auj. *Esdûd,* anc. *Azot,* pour arriver à *Iopu, Iappu, Jaffa.* De ce point, ils filaient en droite ligne vers le Carmel, à travers la plaine de Saron. Pour aller vers le nord, la route contourne bien la pointe du Carmel qui regarde la mer, mais ce passage, quoique pratiqué par quelques armées, est coupé par des rochers et est étroit, par là même difficile à forcer s'il est défendu. Ce n'est donc pas, on peut le dire, le passage historique pour sortir de la plaine de Saron ou y entrer. Trois routes se présentaient pour franchir la région montagneuse qui sépare cette plaine de celle d'Esdrelon. La première va de *Subbarîn* vers l'extrémité sud-est du Carmel, là où le mont se détache par une coupure des collines samaritaines, puis elle atteint la plaine d'Esdrelon à *Tell Keimûn;* c'est celle que suivit Napoléon, dont l'objectif était Saint-Jean d'Acre; c'était la plus courte pour aller d'Égypte sur le littoral phénicien. La seconde quittait Saron à *Khirbet es-Sumra,* remontait au nord-est

l'*ouadi Arah,* franchissait le col actuel d'*Umm el-Fahm,* l'*Alûna* égyptien, et descendait à *Mageddo,* égypt. : *Magidi;* assyr. : *Magidu.* Mais elle avait le grave inconvénient de se resserrer à tel point qu'elle obligeait les troupes à s'allonger outre mesure. C'est pourtant celle que Thothmès III voulut suivre, malgré l'avis de ses généraux. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1897, t. II, p. 256. La troisième et la plus fréquentée quittait la plaine de Saron plus au sud, et, par l'*ouadi Abu en-Nâr,* se dirigeait vers *Dothân,* égypt. : *Dutina,* l'ancienne *Dothaïn,* et le *Sahel Arrabéh,* pour aboutir à *Djenîn.* C'était la plus commode et, en outre, la plus courte pour gagner *Bethsan,* égypt. : *Bitschanla,* et la vallée du Jourdain, c'est-à-dire pour se rendre d'Égypte à Damas.

De la plaine d'Esdrelon, trois routes s'ouvraient pour gagner les régions du nord et du nord-est. L'une obliquait à l'ouest et regagnait la Méditerranée vers *Accho, Aku, Saint-Jean d'Acre,* qui était une des clefs de la Syrie. Puis elle suivait la plaine côtière, laissant à droite des villes comme *Aksapu, Achsaph,* aujourd'hui *Kefr Yâsîf; Maschalu,* aujourd'hui *Maisléh; Lubina,* aujourd'hui *Lebbuna,* franchissait l'Échelle des Tyriens, et se dirigeait du côté de Tyr. L'autre s'en allait d'abord vers l'est, par Bethsan, traversait le Jourdain, puis filait sur Damas : c'était un champ de pâture immense, fréquenté en tout sens par les Bédouins, clairsemé de bourgs murés, *Hamatu,* probablement *el-Hamméh; Astirotu,* l'ancienne *Astaroth,* aujourd'hui *Tell Aschtaréh; Ono-Rapha,* ancien *Raphon,* aujourd'hui *Er-Râféh.* La troisième coupait au plus court : elle gravissait les collines galiléennes, passait auprès du lac Mérom, puis vers les sources du Jourdain, à *Dan-Laïs,* la *Lauisa* égyptienne, et s'engageait dans la plaine de Cœlé-Syrie. C'est cette dernière que Théglathphalasar III suivit en sens inverse lorsqu'il prit les villes de *Aïon, Abel-beth-maacha, Cédès, Hazor,* la Galilée et la tribu de Nephthali, dont il transporta les habitants en Assyrie. Cf. IV Reg., XV, 29. La seconde fut suivie, au moins dans sa partie septentrionale, par Chodorlahomor et ses alliés, lorsque, venant combattre les rois de la Pentapole, ils frappèrent d'abord les Rephaïm à *Astaroth-Carnaïm;* mais ils descendirent ensuite vers le sud, dans une course prodigieuse, avant d'aborder le terrain de la bataille. Cf. Gen., XIV, 5, 7. Du reste, la grande voie de l'est a dû être de tout temps le chemin appelé aujourd'hui *Derb el-Hadj,* « la route des Pèlerins », le long de laquelle se déroule le chemin de fer. Nous ne parlons pas des autres voies que les armées ont dû se frayer dans l'intérieur de la Palestine, pour attaquer Samarie et Jérusalem, ni de celles que les Hébreux suivirent pour faire la conquête du pays, ni enfin de celles qui marquent les différentes petites guerres dont il fut le théâtre; elles se confondent avec les chemins battus qui la sillonnent en tous sens; il ne s'agit ici que des grandes voies historiques; pour le reste, voir JUDÉE, 3° *Description,* t. III, col. 1815; GALILÉE, 4° *Routes,* t. III, col. 92; SAMARIE.

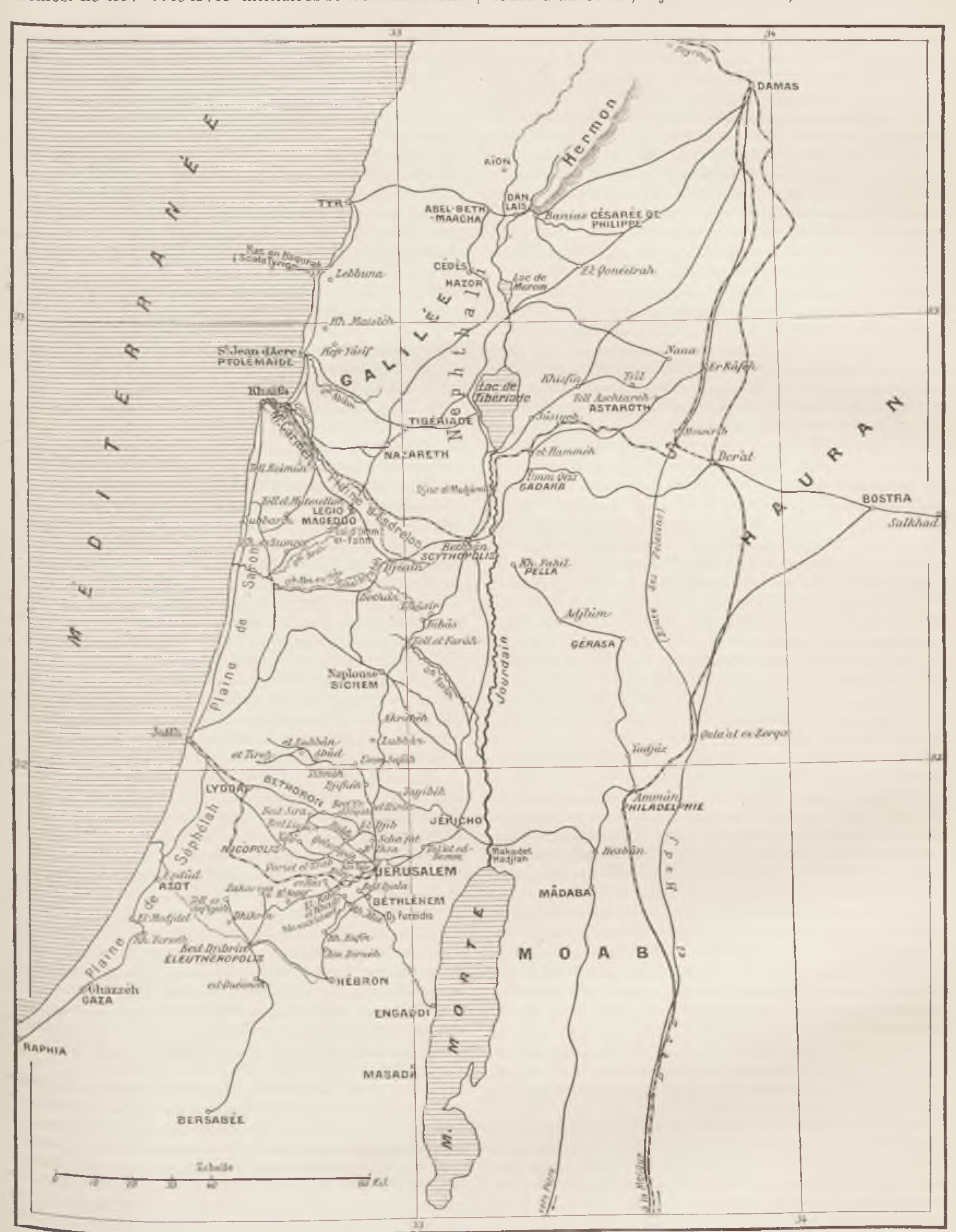
2° *Voies commerciales.* — Ces voies militaires servaient naturellement aussi de lieu de passage aux caravanes qui faisaient le commerce entre l'Arabie, l'Égypte et l'Assyrie. D'un côté, les ports de mer étaient les débouchés où affluaient les marchandises de l'Orient. Ils étaient, il est vrai, en grande partie, aux mains des Phéniciens, mais, pour les atteindre, il fallait traverser le territoire des Hébreux. C'est ainsi que Tyr, Saint-Jean d'Acre et Khaïfa furent longtemps les entrepôts préférés de Damas. Une première route, partant de la grande ville, longeait le pied de l'Hermon, passait par *Banias,* et s'en allait, par les collines septentrionales de Galilée, droit à Tyr. Une seconde traversait le Jourdain au sud du lac Mérom et descendait vers le lac de Tibériade pour gagner ensuite la plaine d'Esdrelon et la mer au nord du Carmel. C'est la « voie de la mer » dont parle Isaïe, IX, 1. Enfin, une troisième passait le Jourdain au sud du lac de Tibériade et rejoignait le réseau de la plaine d'Esdrelon. Gaza était l'entrepôt des caravanes qui venaient du sud de l'Arabie. Les Israélites, qui longtemps n'eurent guère que le port de Jaffa comme principal débouché du côté de la Méditerranée, en cherchèrent un autre du côté de la mer Rouge, et, sous Salomon, Élath et Asiongaber virent partir la flotte royale pour le pays d'Ophir. Mais cette voie ne resta ouverte que peu d'années; elle était d'ailleurs très longue, peu commode et peu sûre. Voir ASIONGABER, t. I, col. 1097; ÉLATH, t. II, col. 1643. D'autre part, les caravanes qui se rendaient de la Transjordane en Égypte passaient le Jourdain vers *Bethsan* et, pénétrant dans la plaine d'Esdrelon, suivaient la route de *Dothaïn* et de Saron dont nous avons parlé tout à l'heure. C'est sur ce chemin que les Madianites rencontrèrent les fils de Jacob qui leur vendirent Joseph. Cf. Gen., XXXVII, 25, 28. Les gués du Jourdain établissaient ainsi une communication entre ses deux rives et, du pays de Moab, on arrivait à Jéricho pour remonter ensuite vers Sichem ou Jérusalem. La grande voie que nous avons signalée à l'est du fleuve est déjà mentionnée, Jud., VIII, 11, comme celle des caravanes bédouines. Quant aux routes de l'intérieur, nous allons les trouver transformées par les Romains.

3° *Voies romaines.* — Une des gloires architecturales des Romains consiste certainement dans ce magnifique réseau de routes pavées par lequel ils relièrent les différentes parties de leur immense empire. Les distances y étaient indiquées par des bornes milliaires, c'est-à-dire placées de mille en mille pas (1481m50). Voir MILLE, t. IV, col. 1089. La Palestine fut sillonnée de ces voies, dont on rencontre encore des vestiges. On a même retrouvé un certain nombre de colonnes qui les jalonnent suffisamment et nous permettent de les suivre sur plusieurs points, à l'ouest et à l'est du Jourdain. Voir carte, fig. 266. Nous donnons un aperçu du sujet, que les découvertes complètent de jour en jour.

A) CISJORDANE. — 1. *De Jérusalem à Hébron.* — L'ancienne voie se confond à peu près avec la route moderne jusqu'aux Étangs ou réservoirs de Salomon. Avant d'arriver à ce point, au delà de la bifurcation qui mène d'un côté à Bethléhem, de l'autre à *Beit Djala,* on a retrouvé une partie du VIe milliaire. A partir des réservoirs, elle s'écarte du chemin carrossable, qui serpente sur le flanc des collines, et elle gagne les hauteurs, en passant par *Khirbet 'Alia* et au point culminant de la contrée, à *Râs esch-Scherif.* Là, un groupe de colonnes doit marquer le Xe mille, puis on rencontre successivement le XIe et le XIIe milliaires, tous deux anépigraphes. Au delà de *Khirbet Kûfin,* la voie romaine revient à la route moderne, et, un peu avant *'Aïn Diruéh,* se trouve le XVIIIe milliaire, dont l'inscription peut être rétablie en entier. Le XIXe et le XXIe sont signalés par la carte anglaise. Quelques autres fragments ont été découverts, mais n'apportent aucune indication de distance. Cf. Germer-Durand, *Inscriptions romaines de Palestine,* dans la *Revue biblique,* 1895, p. 69-71, 239; 1899, p. 419.

2. *De Jérusalem à Eleuthéropolis* (*Beit-Djibrîn*). — Cette voie descendait dans la direction du sud-ouest. Un fragment de milliaire qui se trouve à la hauteur de *Malhah* a dû appartenir au IIIe. Le IVe est au-dessus de *'Aïn Yalo* et le Ve dix-sept minutes plus loin. Le VIIIe a été trouvé à *Bittir;* la colonne est presque entière, et l'inscription, quoique usée, est encore lisible, sauf la première ligne; il remonte au règne d'Hadrien. Au delà d'*El-Kabu,* il y en a deux, anépigraphes, qui doivent marquer le XIe et le XIIIe milles. A ce point, la carte anglaise fait bifurquer la voie, d'un côté vers *el-Khadr* et la voie romaine de Jérusalem à Hébron, de

l'autre vers *er-Râs ;* elle ne trace pas la branche que nous venons de décrire d'après les monuments eux-mêmes. Le XIV[e] et le XVII[e] milliaires se trouvent avant — Éleuthéropolis fut un point central d'où partaient plusieurs voies. L'une s'en allait, en suivant les contours d'un ouadi, rejoindre Hébron, dans la direction



265. — Carte des anciennes routes de Palestine.

Beit Nettif. Au-dessous de cette localité, est le XVIII[e], avec le protocole des empereurs Marc-Aurèle et Vérus, et la distance marquée en langue grecque. Cf. *Revue biblique,* 1892, p. 264; 1894, p. 613; 1895, p. 269.

3. *D'Éleuthéropolis dans les différentes directions.* —

du sud-est. Une autre descendait au sud, vers *ed-Duéiméh* et probablement jusqu'à Bersabée. La carte anglaise signale deux milliaires entre *Beit Djibrîn* et *Duéiméh ;* on en a retrouvé d'autres, en particulier le II[e] avec fragment d'inscription. Une troisième se diri-

geait vers le nord, du côté de *Zakariya;* au IIe mille, on a découvert cinq colonnes, dont une a gardé la fin de l'inscription, qui se rapporte au règne de Caracalla et à l'an 213 de notre ère. Cf. *Revue biblique,* 1895, p. 267; 1899, p. 421-422. Une quatrième allait au nord-ouest vers *Dhikrin* et *Tell es-Safiyéh,* cf. *Revue biblique,* 1900, p. 114; d'autres conduisaient sans doute du côté de l'ouest et du sud-ouest.

4. *De Jérusalem à Engaddi.* — La ville sainte était reliée à Engaddi par une voie qui se confondait d'abord avec celle d'Hébron jusqu'à Bethléhem, puis venait contourner le *Djébel Furéidis* et descendait au sud-est sur le rivage de la mer Morte. D'Engaddi partaient d'anciennes routes qui la rattachaient à *Masada* au sud et à différentes villes à l'ouest.

5. *De Jérusalem à Jéricho.* — C'est la voie bien connue qui conduisait à la vallée du Jourdain; mais, au sortir de Jérusalem, elle prenait plus haut que la route actuelle. La carte anglaise signale deux bornes milliaires, dont l'une au delà de *Tal'at ed-Demm.*

6. *De Jéricho en différentes directions.* — De Jéricho, qui était à l'est la place la plus importante, partaient plusieurs voies. L'une allait directement au nord, par la vallée du Jourdain, rejoindre *Bethsan-Scythopolis.* Elle se bifurquait une première fois pour monter au nord-ouest jusqu'à Naplouse; une seconde fois, pour suivre l'*ouadi Farâh* et, par un détour, regagner Sichem. A la première branche s'en rattachait une autre, qui passait par *Akrabéh* et retombait au même point que les deux précédentes. Une autre se dirigeait au nord-ouest vers *Tayibéh,* l'ancienne Éphrem; elle est marquée par plusieurs milliaires, dont on a retouvé des fragments. Cf. *Revue biblique,* 1895, p. 68-69.

7. *De Jérusalem à Naplouse.* — Cette voie centrale est jalonnée par plusieurs milliaires : le IIIe avec fragment d'inscription a été retrouvé près de *Scha'fat;* le Ve, qui porte les noms des empereurs Marc-Aurèle et Lucius Verus, est un peu au delà de l'embranchement qui se dirige vers *El-Djib;* le XXVe a été découvert aux environs de *Lubbân.* Cf. *Revue biblique,* 1899, p. 420; 1901, p. 96-100.

8. *De Jérusalem vers l'ouest.* — Un embranchement de la voie précédente passait par *Bethoron* et continuait sur *Lydda.* Un milliaire a été constaté à *Beit 'Ur el-Fôqâh,* et le suivant est à la distance voulue plus loin. Au sortir de Bethoron, une bifurcation se dirigeait sur *Nicopolis* par *Beit Sira.* Cf. *Revue biblique,* 1893, p. 144; 1898, p. 122-123. — De Jérusalem, une voie s'en allait par *Beit Iksa, Biddu, Beit Liqia,* dans la direction du nord-ouest; elle était croisée à *Biddu* par celle qui venait d'*El-Djib* et descendait vers *Qariet el-'Enab.* Une autre se dirigeait vers *Qoluniyéh, Qariet el-'Enab,* et se bifurquait d'un côté vers *Yalô,* de l'autre vers Nicopolis. Nous pouvons rattacher à ce réseau la voie qui, se séparant à *el-Biréh* de la route septentrionale, passait par *Djifnéh, Umm Safah, Tibnéh, Abûd,* où elle se divisait en deux branches, celle du nord continuant vers *el-Lubbân, et-Tiréh* et la plaine; elle est marquée par quelques milliaires que signale la carte anglaise.

9. *De Naplouse à Scythopolis, au Jourdain et à Tibériade.* — Cette voie allait, dans la direction du nord-est, par *Tell el-Farah, Tûbas, Teiâsir,* etc., rejoindre l'importante place de *Bethsan-Scythopolis,* et, au delà du Jourdain, continuait vers Damas. La carte anglaise signale trois milliaires avant *Beisân :* le premier entre *Tûbâs* et *Téiasir;* le second à *Téiasir,* et le troisième au delà, avant d'arriver à la plaine. Celui de *Téiasir* doit représenter le XVe; il est probable, en effet, que cette localité correspond à l'ancienne ville d'Aser, qu'Eusèbe et S. Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 93, 222, placent au quinzième mille quand on descend de Naplouse à Scythopolis. Le précédent représente donc le XIVe, ce qui est, du reste, confirmé par l'*Onomasticon,* p. 157, 262, lorsqu'il montre *Thébès* = *Tûbâs* « presque au treizième mille en allant de Naplouse à Scythopolis. » Il y a, en effet, un peu plus d'un mille de *Tûbâs* au milliaire en question. Au delà de *Téiasir,* on retrouve le XVIe, le XVIIe et le XVIIIe milliaires. De *Béisân* au pont du Jourdain, on en a constaté trois autres : le Ier au nord-est de la ville, trois colonnes anépigraphes; le IIIe, trois colonnes, dont une seule porte des restes d'inscription; le IXe, au bord du fleuve, tronçon de colonne sur lequel on ne distingue que les traces d'un grand chiffre. Cf. *Revue biblique,* 1895, p. 71-73; 1899, p. 30-31. La voie continuait au nord vers Tibériade. Un milliaire a été retrouvé non loin du *Djisr el-Mudjâmi',* à 10 ou 12 milles romains de Scythopolis. Cf. *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins, Mittheilungen,* Leipzig, 1905, p. 37-40. — Nous avons indiqué plus haut les routes qui reliaient Naplouse à Jéricho.

10. *De Tibériade à Ptolémaïde.* — La carte anglaise signale une voie romaine passant par l'*ouadi 'Abilin* et se dirigeant vers Saint-Jean d'Acre. Elle devait relier cette ville à Tibériade.

11. *De Legio en différentes directions.* — Legio, qui a succédé à Mageddo, *Tell el-Mutesellina,* était le point le plus important de la plaine d'Esdrelon. Elle était le centre de plusieurs voies. L'une allait vers *Djénîn,* au sud-est, l'autre vers *Ptolémaïde* au nord-ouest. Sur cette dernière on a découvert, au nord-ouest de *Ledjdjûn,* un milliaire qui doit représenter le IIIe à partir de l'ancienne ville. Cf. *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins, Mittheilungen,* 1906, p. 67-69. Une autre route traversait le massif montagneux dans la direction du sud-ouest, passant près d'*Umm el-Fahm;* il est facile également de la suivre d'après les milliaires. Cf. *Zeitschrift des deut. Pal.-Ver., Mittheil.,* 1903, p. 5-10.

B) TRANSJORDANE. — 1. *De Damas vers le sud-ouest.* — Une première voie allait vers *Banias,* l'ancienne Césarée de Philippe. Une seconde, plus au sud, venait à *El-Qonéitrah,* où elle se bifurquait pour rejoindre, d'un côté, *Banias,* au nord-ouest, de l'autre le Jourdain, au-dessous du lac Mérom. Avant *Qonéitrah* même, une branche se dirigeait vers Césarée de Philippe. Avant d'arriver au Jourdain, la route rencontrait celle qui se dirigeait vers l'est et se rattachait à un autre réseau. Une branche de ce dernier descendait, par *Khisfîn, Sûsiyéh* = *Hippos,* jusqu'au Jourdain, au-dessous du lac de Tibériade. Une autre allait à *Naua,* d'où partait une nouvelle voie qui rejoignait celle de *Khisfin,* en passant par *Tsîl.*

2. *De Gadara à Bostra.* — Une voie, se dirigeant de l'ouest à l'est, traversait le Hauran. De Gadara, aujourd'hui *Umm Qéis,* elle se rendait à *Der'at,* l'ancienne Edraï, puis à *Bostra,* à *Salkhad* et plus loin. Un embranchement, partant de *Bostra,* venait, dans la direction du sud-ouest, rejoindre le *Derb el-Hadj* à *Qala'at ez-Zerqa.*

3. *De Pella (Kh. Fahil) à Gerasa (Djérasch).* — Cette voie est jalonnée par quelques milliaires. Le Ier mille se trouve tout près de la ville basse; il est marqué par six colonnes, dont une seule, encore debout, portait une inscription devenue illisible, au bas de laquelle le chiffre est inscrit en latin et en grec. IIIe, deux colonnes anépigraphes. IVe, fragment de colonne contenant la fin d'une inscription avec le chiffre dans les deux langues. Ve, une colonne anépigraphe. VIIIe, six colonnes brisées dont il reste les bases cubiques; quelques lettres seulement sur un des fragments. Une borne milliaire, au nom des empereurs Marc-Aurèle et L. Verus, a été signalée à *Adjlûn* par M. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, 1888, t. I, p. 207. Un autre point de repère se trouve au

sixième mille avant *Gérasa*, trois colonnes, dont deux portent des inscriptions. Cf. *Revue biblique*, 1899, p. 31-33.

4. *De Gérasa à Philadelphie* (*'Ammân*). — On a retrouvé sur cette voie des bornes milliaires représentant les VIIe, VIIIe et IXe milles. Des fragments d'inscriptions rappellent les noms de Marc-Aurèle et L. Verus que nous avons déjà rencontrés. Cf. *Revue biblique*, 1895, p. 392-393; 1899, p. 35-37. Cette voie rejoignait avant *Yadjûz* celle qui, de Philadelphie, allait vers le nord. On a découvert sur cette dernière un certain nombre de colonnes marquant les IIIe, IVe, V^e, VIe, VIIe, VIIIe, IXe, X^e et XIe milles. Le VIIe se trouvait à *Aïn Yadjûz*. Plusieurs des colonnes ont des inscriptions intéressantes. Cf. *Revue biblique*, 1895, p. 394-398.

5. *De Philadelphie vers le sud*. — De ce côté, la voie reliait *'Ammân à Hesbân*, l'ancienne *Hésébon*.

6. *D'Hesbân au Jourdain*. — Cette ancienne voie partait d'*Hesbân* pour aller traverser le Jourdain au *Makadet Hadjlah*. On y a retrouvé des groupes de milliaires avec inscriptions, marquant le Ve et le VIe milles. Cf. *Revue biblique*, 1893, p. 123; 1895, p. 398-400; 1896, p. 613, 615. A cette route se rattachait celle de *Mâdaba* au Jourdain.

7. *De Mâdaba à l'Arnon et jusqu'à Pétra*. Cette grande voie de communication, qui continuait celle de *Gérasa-Hesbân*, traversait du nord au sud la province d'Arabie. D'après les nombreuses inscriptions qu'on y a relevées, elle fut ouverte par Trajan, au commencement du second siècle, et maintes fois restaurée sous les empereurs Marc-Aurèle et Vérus, Septime Sévère etc. Cf. *Revue biblique*, 1895, p. 624; 1896, p. 601-613; 1897, p. 574-591; 1898, p. 438-440.

4° *Voies actuelles*. — On voit comment les Romains avaient transformé les anciennes routes. Leur travail colossal finit par disparaître, et longtemps le pays ne fut guère praticable pour les voitures. Il existe aujourd'hui plusieurs routes carrossables, dont quelques-unes en mauvais état. Elles vont : de Jaffa à Jérusalem; de Jaffa à Khaïfa, avec embranchement sur Naplouse; de Jaffa à Gaza; de Jérusalem à Hébron, à Jéricho, au Jourdain et à la mer Morte, à Naplouse et au delà (en construction); de Khaïfa à Djenin, à Nazareth et à Tibériade. Les chemins de fer vont : de Jaffa à Jérusalem; de Khaïfa à Damas par la plaine d'Esdrelon, puis Mezeirib ou Der'ât à l'est du Jourdain; de Damas dans le Haurân, par les deux lignes de Mezeirib et de Der'at, qui s'unissent en ce dernier point, pour se prolonger vers le sud.

Bibliographie. — Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, t. I, p. 395-421; *Survey of Western Palestine*, Londres, 3e in-4°, 1881-1883, dans les différentes sections; R. E. Brünnow et A. von Domaszewski, *Die Provincia Arabia*, Strasbourg, 1904, t. I, p. 15-124; G. A. Smith, *The historical Geography of the Holy Land*, Londres, 1894, p. 149-154, 263-271, etc.; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Leipzig, 1896, p. 125-131; P. Thomsen, *Palästina nach dem Onomasticon des Eusebius*, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins*, Leipzig, t. XXVI, 1903, p. 168-188, avec carte; V. Schwöbel, *Die Verkehrswege und Ansiedlungen Galiläas in ihrer Abhängigkeit von den natürlichen Bedingungen*, dans la même revue, t. XXVII, 1904, p. 57-88.

A. LEGENDRE.

ROYAUME DE DIEU ou **ROYAUME DES CIEUX** (grec : βασιλεία τοῦ Θεοῦ; βασιλεία τῶν οὐρανῶν). La conception du royaume de Dieu est spécifiquement juive et chrétienne, bien que certains de ses traits puissent se retrouver dans d'autres religions, par exemple chez les Perses. Nous allons suivre le développement de cette notion dans l'Ancien Testament, dans le judaïsme et dans le Nouveau Testament.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Βασιλεία signifie en grec classique « royauté », et par dérivation « royaume ». Cette même signification s'est conservée dans les Septante qui traduisent par ce terme différentes expressions du texte original : מַלְכוּת, מְלוּכָה, מַמְלָכָה, מַמְלְכוּת. La plupart de ces mots hébreux marquent en premier lieu l'idée abstraite de règne, de royauté, de pouvoir royal, et secondairement seulement le royaume, soit comme territoire, soit comme société. — 1° Dans l'Ancien Testament il est plusieurs fois question de la royauté ou du règne de Jéhovah. Ps. XXII, 29; CIII, 19; CXLV, 13; Abdias, 21; Dan., III, 54; Tob., XIII, 1; Sap., VI, 4; X, 10. Il ne semble pas qu'on y parle jamais du royaume de Dieu au sens de territoire; mais le royaume des Saints de Daniel est évidemment conçu comme une société. Dan., II, 44; VII, 18. — La royauté de Dieu est déjà implicitement contenue dans le récit de la création; en appelant les êtres à l'existence, Dieu se réserve le droit de les gouverner. Si l'homme reçoit une sorte de pouvoir royal sur les créatures, Gen., I, 26; IX, 1-3; cf. Ps. VIII, 7-9, c'est parce qu'il est fait à l'image du Créateur. Dieu est roi de toute la terre, Ps. XLVII, 7; tous les royaumes du monde lui sont soumis, car c'est lui qui a fait le ciel et la terre. Is., XXXVII, 16. Jéhovah possède un pouvoir de judicature sur toute la terre. Gen., XVIII, 25. Rien n'est soustrait à sa souveraineté, et son nom doit être célébré par toute la terre. Exod., IX, 16. — La création a donc conféré à Jéhovah un droit royal sur tous les êtres, particulièrement sur les hommes, qui doivent reconnaître ce droit et se soumettre aux volontés de leur souverain. Gen., II, 17; VI, 5-13. Mais les hommes frustrèrent l'attente divine; les premiers parents se révoltèrent contre Dieu et leurs descendants méconnurent de plus en plus sa souveraineté. — Ce que la mauvaise volonté des hommes avait détruit, la grâce allait le rétablir. Déjà au paradis terrestre Dieu avait donné à entrevoir la victoire finale du bien sur le mal. Gen., III, 15. Pour assurer la reconnaissance de son pouvoir, Dieu fit alliance avec les patriarches et leur postérité, Gen., XVII; XXVI, 24; XXVIII, 13-15. et devint ainsi à un titre spécial le souverain d'Israël. Tout en restant, de droit, le roi des autres nations, il affirma de façon particulière sa royauté sur le peuple élu. C'est lui qui veilla en Égypte sur les enfants de Jacob, qui les sauva des mains du pharaon, qui renouvela solennellement avec eux l'alliance au Sinaï et qui leur donna en partage la terre de Canaan. Les droits souverains de Jéhovah sont si bien établis que Gédéon refuse le titre de roi, car « c'est Jéhovah qui est votre maître ». Jud., VIII, 23. L'institution de la royauté ne modifiera point les rapports d'Israël avec Jéhovah : le roi est le lieutenant de Dieu, choisi par lui pour combattre les guerres du Seigneur. Toute la suite des événements racontés dans la Bible, ne sera que l'histoire des vicissitudes de cette théocratie, dont le but providentiel était de préparer l'avènement du règne de Dieu sur les hommes. — 2° En effet, bien que le droit royal de Jéhovah sur la création soit éternel et immuable, Ps. XCIII, 2; XXIX, 10; CXLV, 13, le règne n'existe de fait que dans la mesure où cette royauté est reconnue. En un sens, le règne est déjà commencé, puisque la royauté de Jéhovah est acceptée par Israël. « Tu as établi dans Jacob le droit et la justice... Jéhovah est roi, que les peuples tremblent. » Ps. XCIX, 1-4. En un autre, il est encore à venir, car les nations ne sont pas soumises à Jéhovah; elles aussi doivent célébrer le Seigneur et reconnaître la puissance de Dieu. Ps. LXVIII, 33-34; Ps. LXVII, 3-8. Le règne est donc aussi eschatologique, parce que dans l'avenir seul il sera établi dans toute sa splendeur, sur les Gentils aussi bien que sur les Juifs. Ce jour glorieux, les prophètes l'entrevoient et l'annoncent. « Dieu règne sur les nations... les princes des peuples se réunissent au peuple du Dieu d'Abraham. » Ps. XLVII, 9-10.

Le règne sera universel : Rahab et Babylone, les Philistins, Tyr et l'Éthiopie seront appelés fils de Sion. Ps. LXXXVII, 4; cf. Ps. XCVI, XCVIII; Is., II, 2-4; XXV, 3-9; Zach., XIV, 16. Cette eschatologie peut-être appelée messianique dans un sens large, car les descriptions peuvent viser une ère de bonheur futur sans mettre en scène un Messie personnel. — 3° Rarement le règne de Dieu est mis en rapport avec l'eschatologie transcendante, dont le domaine propre est l'au-delà. La résurrection des justes est un acte de la royauté divine, II Mach., VII, 9. Au ciel, le Seigneur régnera sur les élus, Sap., III, 8, et ceux-ci participeront à son pouvoir royal, Sap., V, 16. On serait tenté de rapprocher de ces textes, Sap., X, 10 « elle (la Sagesse) conduisit par des voies droites le juste (Jacob)... et lui montra le règne de Dieu »; mais il s'agit ici de la connaissance des lois mystérieuses par lesquelles Dieu gouverne le monde, plutôt que d'une vision du royaume céleste. Cf. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, 1907, p. 102-103. — 4° Jamais le règne de Dieu n'est mis en relation avec l'eschatologie cosmique. « Pas un mot dans l'Ancien Testament ne (le) représente comme établi sur un monde détruit ». Lagrange, *Le Règne de Dieu dans l'Ancien Testament,* dans la *Rev. bibl.*, 1908, p. 60. On aurait tort d'identifier avec le jugement dernier le jugement du « roi Jéhovah » dans les Psaumes LXVII, 5; XCVI, 10, 13; XCVIII, 9; juger est ici synonyme de gouverner. — Le royaume des Saints de Daniel succède aux quatre grands empires dans le gouvernement des nations, II, 44; mais ces nations continueront à exister, elles seront simplement soumises au Fils de l'homme, VII, 14. — Quoique le règne soit, à certains égards, réservé aux temps à venir, il n'est cependant jamais conçu, même sous cet aspect eschatologique, comme un fait absolument nouveau. C'est qu'il plonge ses racines dans le passé, il est fondé sur les droits éternels de Dieu ou sur les bienfaits accordés jadis à Israël; le règne annoncé sera seulement « le passage du droit au fait, ou encore la reconnaissance du droit, la mise en scène historique d'une idée éternelle, le progrès, sans doute extraordinaire et merveilleux, mais enfin la suite d'une chose commencée. » Lagrange, *loc. cit.* — 5° Du moment que le règne ne pouvait s'établir que par la reconnaissance de la royauté de Dieu, il présentait un caractère éminemment moral. Ses traits spiritualistes sont, du reste, souvent mis en relief par les prophètes. Les messagers du règne sont des messagers de salut et de paix, Jéhovah révèle sa sainteté, Is., LII, 7-10; la justice est le bien par excellence du règne, Is., XLV, 8, et tous les peuples accourront au salut comme à un festin plantureux, Is. XXV, 6. « Venez, se diront-ils, et montons à la montagne de Jéhovah... il nous instruira de ses voies et nous marcherons dans ses sentiers. » Is., II, 3. Alors « la terre sera remplie de la connaissance et de la gloire de Jéhovah. » Hab., II, 14. Le roi messianique gouvernera le peuple avec équité, et il aura un soin particulier des pauvres, des malheureux et des opprimés. Ps. LXXII. En un mot, au jour du salut « la bonté et la vérité se rencontreront, la justice et la paix s'embrasseront. » Ps. LXXXV, 11-12; cf. Ps. XCIX, 4; Is., VI, 13; Mich., V, 9-13; Jer., XXIII, 5; Ezech., XXXVI, 25-27; XXXVII, 24; Soph., III, 13. — La haute spiritualité du règne attendu est encore accentuée par la notion du pardon des péchés, Jer., XXXI, 31-34, et par la perspective d'une expiation rédemptrice. Le Serviteur de Jéhovah « a été transpercé à cause de nos péchés, brisé à cause de nos iniquités; le châtiment qui nous sauve a pesé sur lui, et par ses plaies nous sommes guéris. » Is., LIII, 5. — Le livre de la Sagesse fait ressortir si bien l'aspect religieux et individuel du salut, qu'à ce point de vue il présente une ressemblance marquée avec la doctrine des Évangiles. Ce n'est point encore l'épanouissement, dans les âmes, de l'amour pour le Père; c'est du moins le règne de Dieu dans les individus par la pratique de la justice. Cf. Lagrange, dans la *Rev. bibl.*, 1907, p. 102-104. — 6° Cependant on ne saurait nier que le règne se présente souvent, dans les descriptions prophétiques, sous les traits d'une restauration nationale et d'une ère de prospérités matérielles. Mais ce ne sont là que des dehors; la perspective du règne de justice est prédominante chez les prophètes. Cf. Touzard, *L'argument prophétique,* dans la *Revue pratique d'apologétique,* 15 oct. 1908, p. 92-98. D'ailleurs il ne faut pas oublier que l'accomplissement de ces promesses était lié à certaines conditions d'ordre moral. « Si donc quelques-unes des prophéties faites à Israël n'ont pas été réalisées, qu'il se demande si, pour sa part, il a rempli toutes les conditions auxquelles était attachée leur réalisation. » König, *Geschichte des Reiches Gottes bis auf J.-C.*, Berlin, 1908, p. 328.

II. DANS LE JUDAÏSME. — 1° Il ne semble pas que l'expression βασιλεία τοῦ Θεοῦ soit employée, dans la littérature juive postérieure, au sens de territoire, excepté peut-être *Psaumes de Salomon*, V, 18, édit. Gebhardt : « Ta bonté (se répand) sur Israël, ἐν τῇ βασιλείᾳ σου, et *Hénoch*, XLI, 1, trad. Martin, p. 88 : « Je vis tous les secrets des cieux, et comment le royaume sera partagé. » Mais le premier texte peut aussi bien se traduire « par ton gouvernement », et le second est peu clair. Cf. *Das Slavische Henochbuch*, Berlin, 1896, XXIV, 3 « mon royaume immense », édit. N. Bonwetsch Rec. A, p. 125. — Le royaume au sens de « société » se trouve *Sibyll.*, III, 767, édit. Geffcken. « Alors il (Dieu) suscitera un royaume éternel ». Cf. Dan., II, 44. De façon générale il est plutôt question du règne ou du droit royal de Dieu; du reste, le règne est logiquement corrélatif à un ensemble de sujets sur lesquels s'exerce la royauté et qui constituent un royaume. Comme dans l'Ancien Testament, Dieu possède la royauté universelle de toute éternité; il est le roi du monde, le roi éternel, sa royauté demeure à jamais et dans les siècles des siècles, car c'est lui qui a fait et qui domine toutes choses. *Hénoch*, XII, 3; XXVII, 3; LXXXIV, 2-3. Cf. *Ascens. Mos.*, IV, 2. — Il est en particulier le roi d'Israël. *Ps. Sal.*, V, 18-19; XVII, 1, 46. La royauté israélite est la royauté même du Seigneur, *Testaments des Douze Patriarches*, Benj., IX, 1, édit., Charles, et les rois sont choisis par lui. *Test. Rub.*, VI, 11. Le pouvoir royal de Dieu s'affirme de diverses façons, par la protection et la miséricorde qu'il accorde à Israël, *Ps. Sal.*, XVII, 1-3, aussi bien que par les châtiments qu'il envoie aux Gentils. *Ps. Sal.*, II, 29-32; XVII, 3.

2° Le règne de Dieu à l'époque qui nous occupe, est surtout considéré comme à venir. Les Juifs traversaient alors de douloureuses épreuves; persécutés par les Séleucides, ils avaient un instant reconquis leur indépendance nationale; mais bientôt ils tombèrent sous le joug des Romains. Au sein même du peuple élu, un grand nombre s'était soustrait à la royauté de Dieu et méconnaissait ses lois. Les Gentils, abandonnés à tous les vices, dominaient sur le monde. Ce n'était point là le règne attendu. Aussi tous les regards se tournaient-ils vers l'avenir, vers ce qu'on peut appeler l'ère messianique au sens large. Malgré la diversité des systèmes, on peut diviser en deux courants distincts les espérances qui se font jour : le messianisme apocalyptique, qui prévoit un bouleversement général de l'ordre actuel, et le messianisme rabbinique, qui attend la domination d'Israël sur les nations. Cf. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs,* Paris, 1909; P. Volz, *Jüdische Eschatologie,* Tubingue, 1903. — Le premier n'eut sans doute jamais une grande influence sur les masses; ce sont les rabbins qui formèrent l'esprit du peuple. Le résumé de toutes les espérances, c'était la glorification d'Israël; et même dans les écrits où l'on semble opposer justes

et pécheurs, plutôt que Juifs et Gentils, il est entendu que les justes ne comprennent que les Juifs fidèles à la Loi ou les Gentils qui se sont convertis au judaïsme. *Omnia ad majorem Judaeorum gloriam*, tel pourrait être l'exergue de toute cette littérature. — D'après les écrits rabbiniques en particulier, le règne de Dieu jusqu'à présent si contrarié, allait s'établir bientôt dans toute sa splendeur par l'avènement du Messie; guerrier valeureux, il soumettra à son sceptre les Gentils et donnera aux Juifs la royauté du monde entier. Les « dispersés » reviendront en Palestine, et Jérusalem sera la glorieuse capitale du nouveau royaume. Alors commencera la félicité messianique, qui sera précisément le contre-pied des malheurs présents. Les Gentils semblent parfois admis à partager ce bonheur, à la condition de se faire Juifs; mais le plus souvent on les montre réduits en servitude. — Dans l'attente des Juifs de cette époque, le règne de Dieu à venir s'identifiait donc généralement avec le règne national d'Israël. Ce sont là les dispositions qui, selon toute vraisemblance, étaient dominantes autour de Jésus. Cf. Luc., xix, 11; xxiv, 21. « Seigneur, demandent les Apôtres à Jésus ressuscité, est-ce maintenant que tu rétabliras la royauté en faveur d'Israël? » Act., i, 6. La conviction que le triomphe national serait le triomphe même du règne de Dieu, maintint les Juifs dans une agitation perpétuelle; c'est elle qui arma leurs bras contre les Syriens d'abord, puis contre les Romains, et qui amena sous Hadrien la chute définitive de l'État israélite.

3° Cependant la notion traditionnelle d'un règne de Dieu se réalisant dans les hommes par leur soumission à la volonté divine, n'avait point disparu. Dieu règne déjà sur les Juifs fidèles. *Ps. Sal.*, v, 18-19; xvii, 1, 46. Il ne tient qu'aux hommes d'étendre davantage le règne en acceptant la loi divine. Abraham, par son obéissance, choisit Dieu et son règne, *Jub.*, xii, 19; réciter le *Schema'*, c'est prendre sur soi le joug du règne des cieux, *b. Berachoth 14*ᵇ; 61ᵇ; s'abstenir de choses défendues, parce que Dieu les a prohibées, c'est reconnaître le règne des cieux, (baraitha d'Éléazar ben Azariah, vers 100 après J.-C., dans Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, I², p. 220); omettre la récitation du *Schema'*, c'est se soustraire au joug de ce règne, *Mischna, Ber.*, ii, 5; le sabbat est, entre tous les autres jours, un jour du saint règne, *Jub.*, l, 9, parce qu'en l'observant on fait régner Dieu. Il en résulte que le règne de Dieu est déjà présent, et qu'il pourra se développer indéfiniment; les Gentils eux-mêmes sont appelés à recevoir sur eux le joug de son règne et à rendre honneur à son nom. *'Alênu*, prière composée vers 240 après J.-C. Cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 307. Le règne messianique lui-même, malgré l'aspect de nouveauté qu'il présentera à certains points de vue, ne sera que l'agrandissement d'une chose déjà existante : la royauté de Dieu s'affirmera, non plus seulement sur un petit groupe de fidèles, mais sur tout l'univers. Son inauguration pourra être conçue comme plus ou moins catastrophique; la reconnaissance de la souveraineté éternelle de Dieu en constituera toujours l'essence. *Ps. Sal.*, xvii. Cf. Lagrange, *Le règne de Dieu dans le judaïsme*, dans la *Rev. bibl.*, 1908, p. 350-366. — On voit dès lors ce qu'il faut penser de la définition du royaume donnée par Loisy, *Évangiles Synoptiques* t. i, p. 229, note 6 : « le royaume de Dieu... est proprement le règne ou la royauté de Dieu, l'ère messianique. » — C'est une définition en fonction d'un système. Le règne comprend aussi l'ère messianique, mais il n'est point seulement cela; toujours il a été considéré comme réalisé déjà, d'une certaine façon, dans le présent.

III. Dans le Nouveau Testament. — L'expression βασιλεία τοῦ Θεοῦ est employée 63 fois dans le Nouveau Testament (Matth., 4 fois; Marc, 14; Luc., 32; Joa., 2; Act., 6; les autres écrits, 5); βασιλεία Θεοῦ, 4 fois (dans saint Paul); βασιλεια τῶν οὐρανῶν, 32 fois (uniquement dans Matth.). Si le mot se lit fréquemment, l'idée se rencontre bien plus souvent encore, et l'on ne se trompera pas en voyant dans « le royaume de Dieu » le concept fondamental de la prédication de Jésus. Le judaïsme connait ces différents termes; *hébr.* מַלְכוּת שָׁמַיִם (*Mischna*, Ber. ii; *Ghemara, b. Ber.* 13ᵇ, 14ᵇ, 61ᵇ, etc)., *aram.* מַלְכוּתָא דִשְׁמַיָּא, מַלְכוּתָא דַיְיָ (*Targums*: Is., xxxi, 4; Abd., 21; Mich., iv, 7; Zach., xiv, 9), מַלְכוּתָא דֶאֱלָהָא (*Targums* : Is., xl, 9; lii, 7). Cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, 75-83. — Quelle est l'expression dont se servait N. S.? disait-il « règne de Dieu » ou « règne des cieux », ou employait-il indifféremment l'un et l'autre terme? Il est difficile de le déterminer avec certitude. D'une part, le mot « cieux » ou « ciel », — car le singulier n'existe ni en hébreu ni en araméen, — était une des nombreuses locutions, alors en usage chez les rabbins, pour désigner Dieu dont on évitait de prononcer le nom. On peut aussi se demander si Matth., qui seul présente le terme « royaume des cieux », n'a pas conservé plus fidèlement la formule primitive, puisqu'il écrivait pour des judéo-chrétiens. — Mais d'autre part, il est impossible de prouver que Jésus se soit astreint à suivre toujours l'usage rabbinique; le mot « Dieu » se rencontre souvent sur ses lèvres, et saint Matthieu lui-même a plusieurs fois le terme « royaume de Dieu ». Rien n'empêche donc de penser que Jésus se soit exprimé de l'une et de l'autre façon. A vrai dire cette discussion importe peu, car les deux expressions sont synonymes, « cieux » étant simplement une métonymie pour « Dieu ». Les Évangiles, aussi bien que la littérature contemporaine, leur attribuent un sens identique, avec cette nuance que « le règne des cieux » est le règne du Dieu transcendant. Dalman, *loc. cit.*, p. 76.

Quelle est la signification précise de βασιλεια? Si l'on s'en tient à l'usage de l'Ancien Testament et des écrits juifs, il faut y voir avant tout le sens abstrait de règne, de souveraineté; d'après Dalman, *loc. cit.*, p. 77, il ne serait jamais question, dans toute cette littérature, du royaume de Dieu au sens de territoire. Il est donc à prévoir que dans le Nouveau Testament le premier sens sera prédominant; mais il ne sera pas le seul, et l'étude impartiale des textes montrera que Jésus a envisagé aussi la βασιλεια τοῦ Θεοῦ comme un royaume au sens de société.

i. Le royaume dans les synoptiques. — 1° *L'évangile de l'enfance.* — Les récits de l'enfance forment la transition entre l'Ancien Testament et le Nouveau. — L'archange Gabriel annonce à Marie la naissance d'un enfant, auquel le Seigneur Dieu donnera le trône de David son père, et qui régnera sur la maison de Jacob à jamais. Luc., i, 32-33. Le *Magnificat*, cantique d'une fille des rois, célèbre le Dieu sauveur qui vient au secours d'Israël, son serviteur. Luc., i, 47-55. C'est également sous les couleurs de l'Ancien Testament que le *Benedictus* dessine la figure du Messie : il est « la corne du salut » qui délivre Israël de ses ennemis, et lui permettra de servir Dieu dans la sainteté, la justice et la paix. Luc., i, 68-79. — Israël occupe le premier plan, et à bon droit, puisqu'il est le peuple choisi, Luc., i, 72-73; mais déjà l'on entrevoit le rôle spirituel et universaliste du libérateur : il illuminera ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort, Luc., i, 79; s'il est « la gloire d'Israël », il est aussi « le salut préparé pour tous les peuples, la lumière qui éclairera les nations. » Luc., ii, 30-32. Il sera roi, et assis sur le trône de David, il sauvera son peuple; mais sa royauté est de telle nature qu'il ne cessera jamais de régner, Luc., i, 33, et le salut qu'il apporte consistera avant tout à « délivrer son peuple de ses

péchés. » Matth., I, 21. — Combien ces premières pages de l'Évangile nous transportent loin du royaume messianique terrestre, attendu alors par les foules !

2° *Jean-Baptiste.* — L'heure où le règne de Dieu allait s'établir, a enfin sonné. Le précurseur parait sur les bords du Jourdain, disant : « Repentez-vous, car le règne du ciel est proche. » Matth., III, 2. Ce règne est spirituel : pour s'y préparer, il faut faire pénitence, se repentir de ses péchés, et, comme symbole du renouvellement moral, recevoir le baptême. Il importe d'exercer la miséricorde et de pratiquer l'équité. Luc., III, 11-14. La descendance d'Abraham ne sert de rien; pour accueillir le règne, il faut produire de dignes fruits de pénitence. Luc., III, 8-9. Rien n'insinue un bouleversement catastrophique du monde ou de la nation; l'eschatologie est tout individuelle. Le jugement est imminent, car « déjà la hache est posée à la racine des arbres », Matth., III, 10, la « pelle » est dans la main du vanneur, Matth., III, 12; l'apparition du Messie fera, en effet, connaître ceux qui se sont disposés à recevoir dignement le don messianique; le triage s'opérera entre les arbres qui ont produit de bons fruits, et les autres, entre le bon grain et la paille. Le Messie réunira ceux-là « dans ses greniers »; quant aux autres, ils n'ont en perspective que le « feu inextinguible ». Luc., III, 17. Chaque individu (cf. Matth., III, 10, « chaque arbre ») sera en définitive son propre juge, selon qu'il se sera rendu digne, ou non, du règne messianique.

3° *Jésus-Christ.* — Quel sens le Sauveur attacha-t-il à l'expression « royaume de Dieu »? De la solution de cette question fondamentale dépend l'idée qu'on devra se faire de la personne et de la mission de Notre-Seigneur. Inutile de dire que les opinions les plus contradictoires ont été émises. — 1. D'après A. Ritschl, *Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung,* Bonn, 4e édit. 1895-1903; H. Wendt, *Die Lehre Jesu,* Gœttingue, 2e édit. 1901; B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T.,* Stuttgart, 7e édit. 1903; A. Harnack, *Das Wesen des Christentums,* Leipzig, 1900, et la plupart des protestants libéraux, Jésus n'a prêché et n'a voulu fonder qu'un royaume intérieur, immanent dans les âmes, et par suite son rôle s'est réduit à celui d'un docteur de morale. — 2. Reimarus, *Fragmente eines Ungenannten,* publiés par Lessing de 1774-1778, E. von Hartmann, *Das Christentum des N. T.,* 2e édit., 1905, considèrent Jésus comme un révolutionnaire, qui accepta sans modification les espérances politiques de ses contemporains et voulut rétablir le royaume national. — 3. Enfin, selon J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes,* Gœttingue, 2e édit., 1900; Shailer Mathews, *The messianic Hope in the N. T.,* 1906; A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede,* Tubingue, 1906; A. Loisy, *L'Évangile et l'Église,* Paris, 1902; *Autour d'un petit livre,* 1903; *Les Évangiles synoptiques,* 1907, et d'autres auteurs, Jésus ne prévoyait que le royaume eschatologique, s'établissant par un coup de théâtre dans un monde transformé; il n'est Messie qu'en expectative, sa morale est purement provisoire, et n'a d'autre but que de préparer les hommes à l'avènement imminent du règne. — Tous ces systèmes ont ceci de commun, que dans la perspective de Jésus il n'y avait point de place pour l'Église. Selon une formule célèbre, « Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue ». Loisy, *L'Évangile et l'Église,* p. 111.

Il n'entre pas dans le cadre de cet article, de réfuter une à une toutes ces théories avec les différentes nuances qu'y met chaque auteur. Du reste, les partisans du royaume intérieur ont de très bonnes raisons à faire valoir contre les eschatologistes, et réciproquement. L'erreur n'est que dans la partie exclusive de chacun des systèmes. Si l'on ne tient compte à la fois de tous les éléments de solution que fournissent les Évangiles, et si l'on rejette systématiquement, comme non authentiques, les passages qui vont à l'encontre d'une théorie préconçue, il est impossible d'aboutir à une définition objective du royaume, tel que le comprenait Jésus-Christ. L'étude impartiale des textes montrera que ce royaume est à la fois présent et à venir, intérieur et en même temps social. En tant qu'intérieur, il est le règne immanent; en tant que réunissant ses sujets dans une société, il est l'Église; en tant qu'eschatologique, il est le royaume transcendant.

A) PHASES DU ROYAUME. — Le message de Jésus, comme celui de ses disciples, se formule invariablement par les mots : ἤγγικεν ἡ βασιλεια τῶν οὐρανῶν, « le règne du ciel s'est approché », ou plutôt « est arrivé », car selon la remarque de J. Weiss, *Die Predigt Jesu,* p. 70, ἤγγικεν est très probablement synonyme de ἔφθασεν; les deux expressions répondent au même verbe araméen מְטָא « arriver ». Cf. Dan., IV, 8, araméen, מְטָי; Septante, ἤγγιζεν; Théodotion, ἔφθασεν. Luc., X, 9, ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ; XI, 20, dans un contexte tout à fait semblable, ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ β. τ. Θ. « L'évangile du règne », Matth., IV, 23; IX, 35, c'est la bonne nouvelle de l'arrivée du règne de Dieu. Son fondateur est présent, Luc., IV, 18-19; VII, 19-23; et, dès les premiers jours, Jésus s'appelle « Fils de l'homme », Marc., II, 10, 28, etc., titre qui est en connexion intime avec le royaume annoncé par Daniel, VII, 13-14. Comment douter que le règne de Dieu ne soit déjà là, quand le règne adverse, celui de Satan, s'effondre ! « Si je chasse les démons par la force de Dieu, c'est donc que le règne de Dieu est venu sur vous. » Luc., XI, 20; cf. Matth., XII, 28. Le règne de Dieu est commencé; il s'affirme et progresse dans la mesure où ses ennemis battent en retraite. Cf. Luc., X, 9, 18. — Cette déclaration catégorique de Jésus embarrasse fort les partisans d'un royaume purement eschatologique. Pour Loisy, ces paroles « se dégagent nettement de leur contexte », « elles appartiennent à une rédaction secondaire », et « reflètent plutôt les préoccupations de la controverse judéo-chrétienne que la pensée du Sauveur. » *Ev. Syn.*, t. I, p. 706-707. J. Weiss ne les trouve point du tout déplacées dans leur contexte, mais il ne veut y voir qu'un « transport prophétique » « l'expression d'une extase pneumatique » se rapportant à l'avenir. *Loc. cit.*, p. 90. Il faut de la bonne volonté pour ne pas reconnaître que l'argumentation tout entière porte sur des faits présents; les deux règnes, celui de Satan et celui de Dieu, sont mis dans une corrélation très étroite : si l'un perd du terrain, ce ne peut être que parce que l'autre s'établit *hic et nunc* à ses dépens. — Le règne de Dieu est donc déjà présent. En effet, jusqu'à Jean-Baptiste on était sous le régime de la Loi et des Prophètes; mais « depuis lors le royaume de Dieu est annoncé, et chacun lui fait violence. » Luc., XVI, 16. Si le plus petit des citoyens du royaume est plus grand que Jean, qui cependant fut le plus grand des prophètes, Matth., XI, 11, c'est précisément parce que Jean marque le terme de l'ancien état de choses, et que le règne constitue ses sujets dans un état plus parfait. L'établissement de ce règne n'a rien de catastrophique; les Pharisiens en sont encore à se demander quand il viendra, que déjà il est au milieu d'eux, ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν, Luc., XVII, 20-21. Le scribe qui connaît les deux grands commandements, n'est pas loin du règne, Marc., XII, 34; pour le posséder, il suffit de le chercher, comme font les disciples, car il a plu à leur Père de leur donner le règne. Luc., XII, 31-32. Les Juifs, qui dans l'ensemble s'opposeront à l'évangile, se verront enlever le règne qui leur avait été offert, Matth., XXI, 43, tandis que les publicains et les courtisanes y entrent avec empressement. Matth., XXI, 32-32.

— Le règne de Dieu s'établit ainsi sous l'action de la parole du Christ; il est présent, et à portée de toutes les bonnes volontés.

Mais « Jésus ne prétend pas... que le règne de Dieu soit une quantité indivisible, un avènement qui vient tout d'une pièce, comme un décor de féerie. » Lagrange, dans la *Revue bibl.*, 1906, p. 477. La phase décisive, inaugurée par Jésus, avait ses points d'attache dans le passé; le règne qu'il annonce, est lui-même susceptible de développements, et il ne trouvera son couronnement final que dans l'au-delà. Bien que déjà présent, il peut toujours se réaliser davantage, et les disciples, auxquels le Père a donné le règne, Luc., XII, 32, ne doivent jamais se lasser de prier : « Notre Père, qui êtes au ciel..., que votre règne arrive, » car la volonté de Dieu peut toujours, sur terre, être accomplie plus parfaitement encore. Matth., VI, 10; Luc., XI, 2. Semblable à la semence qui est jetée dans un champ, le règne ne fructifie pas de façon égale dans tous les cœurs; bien des ennemis contrarient sa croissance. Matth., XIII, 3-23 et parall. Le bon grain est mélangé pendant longtemps à de l'ivraie, Matth., XIII, 24-30; cependant, malgré les obstacles, il se développe et grandit, en vertu de sa force intrinsèque et du concours apporté par la terre qui l'a reçu, jusqu'à ce qu'il devienne mûr pour la moisson. Marc., IV, 26-30. Comme le grain de sénevé, le règne est destiné à devenir un grand arbre; comme le levain, il devra faire lever peu à peu toute la masse. Matth., XIII, 31-33 et parall.

Néanmoins, ce règne terrestre, quelque illimité que soit son horizon, n'est point encore le règne définitif; il n'en est que la phase initiale et préparatoire. Le vrai royaume de Dieu est au ciel, et c'est vers ce but suprême que doivent s'acheminer tous les citoyens du règne. — Pour les individus, il s'inaugure par la mort et le jugement. « Souviens-toi de moi, supplie le larron, lorsque tu seras entré dans ton royaume »; et Jésus de répondre : « Aujourd'hui même tu seras avec moi dans le paradis. » Luc., XXIII, 42-43. C'est là le royaume promis aux pauvres en esprit, à ceux qui souffrent persécution pour la justice, Matth., V, 3, 10, à ceux qui font la volonté du Père, Matth., VII, 21, aux enfants et à leurs semblables, Matth., XIX, 14; XVIII, 2-3; il est la terre que les doux recevront en héritage, Matth., V, 4, « la joie du Seigneur », dans laquelle entre le serviteur qui a fait valoir les talents. Matth., XXV, 21, 23.

Pour la société humaine, ce règne s'inaugurera par la parousie du Fils de l'homme et par le jugement général. Matth., XXIV, 30; Marc., XIII, 26; Luc., XXI, 27; Matth., XXV, 31-46. L'avènement du Christ sera fulgurant; aucun signe précurseur ne pourra en faire présager l'époque. Alors les « scandales » qui auront existé dans le royaume préparatoire seront enlevés; les boucs seront définitivement séparés des brebis, les bons poissons des mauvais, le bon grain de l'ivraie. Matth., XIII, 24-30, 37-41, 47-51; XXV, 32. — Dans cet acte final, les Apôtres participeront à la royauté du Christ : « et moi je dispose en votre faveur de la royauté, comme mon Père en a disposé en ma faveur, afin que... vous soyez assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël. » Luc., XXII, 29-30; cf. Matth., XIX, 28.

Le véritable royaume est enfin constitué : c'est la vie éternelle pour les individus, Matth., XXV, 46, la société des saints pour la collectivité. Dans ce royaume, Jésus boira « le vin nouveau » avec ses disciples, Matth., XXVI, 29; des Gentils viendront de l'Orient et de l'Occident et s'assoieront au festin avec les patriarches, tandis que « les fils du règne », c'est-à-dire les enfants d'Israël, seront jetés dans les ténèbres extérieures. Matth., VIII, 11-12. « Les justes y brilleront comme le soleil », Matth., XIII, 43; purs, ils verront Dieu, Matth., V, 8, comme les anges, Matth., XVIII, 10, et pour toujours ils posséderont le royaume qui leur a été préparé dès l'origine du monde. Matth., XXV, 34.

Ces différentes phases ne constituent pas des royaumes distincts; le règne de Dieu établi sur terre dans les âmes, se développe à travers toutes sortes de vicissitudes, jusqu'à ce qu'enfin il se consomme au ciel. Il y a donc continuité, et accepter le règne de Dieu ici-bas, c'est déjà posséder un droit au royaume céleste. Aussi, l'expression « règne de Dieu » a-t-elle souvent double et triple signification, l'une superposée à l'autre, parce qu'en réalité c'est le règne tout court, mais avec ses différents aspects, qui est visé. Rien de plus instructif, à ce point de vue, que le *logion* suivant, conservé par Marc., X, 15 et Luc., XVIII, 17, en termes identiques : « Je vous le dis en vérité, quiconque ne recevra pas la βασιλεία τοῦ Θεοῦ comme un petit enfant, n'y entrera point. » La βασιλεία τοῦ Θεοῦ est un règne que l'on doit recevoir, aussi bien qu'un royaume où l'on doit entrer dès maintenant, cf. Matth., XXIII, 13, afin d'avoir accès au royaume céleste. L'humilité, la pauvreté, la simplicité, la justice, sont aussi bien des conditions d'entrée dans le royaume terrestre que dans le royaume de l'au-delà. L'appel au festin nuptial est au même titre la vocation au règne préparatoire et au règne définitif. Les scribes et les Pharisiens hypocrites qui n'entrent pas dans le royaume, et qui, de plus, empêchent les autres d'y entrer, Matth., XXIII, 13, sont un obstacle pour le règne sous toutes ses formes. L'unité la plus parfaite se constate donc dans le développement du royaume.

Quelle est la relation chronologique établie par Notre-Seigneur entre les différentes étapes du royaume? La phase eschatologique est-elle conçue comme imminente, et faut-il dire avec Charles, *A critical history of the doctrine of a Future Life,* Londres, 1899, p. 331, que « selon l'enseignement du Christ la parousie devait avoir lieu au cours de la génération contemporaine »? Rien de plus authentique dans les Evangiles, que cette déclaration de Jésus : « Quant à ce jour et à cette heure personne ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, ni le Fils, mais (seulement) le Père. » Matth., XXIV, 36; Marc., XIII, 32. Cf. Act., I, 7. Le « jour » dont il est question dans ce *logion*, c'est le jour du jugement, le grand jour de Jéhovah. Mais ce jugement doit se distinguer, d'après le contexte même, de la terrible catastrophe qui atteindra Jérusalem; celle-ci peut se prévoir, grâce aux signes précurseurs qui l'annonceront, celui-là tombera à l'improviste, avec la soudaineté de l'éclair, sur l'humanité endormie; la ruine de la ville sainte arrivera encore du vivant des auditeurs de Jésus, tandis que « le Père seul », Matth., XXIV, 36, connaît la date de la parousie. Dans cette complète incertitude, les disciples du Christ n'auront d'autre ressource, pour prévenir toute surprise fâcheuse, que de veiller toujours, et c'est précisément la nécessité d'une vigilance continuelle que Notre-Seigneur veut avant tout inculquer. Cf. Lagrange, *L'avènement du Fils de l'homme,* dans *Rev. bibl.*, 1906, p. 382-411, 561-574. Bien que cet avènement apparaisse à l'horizon du royaume, la distance n'est jamais déterminée. Le maître de la maison peut venir à la seconde ou à la troisième veille, Luc., XII, 38, « le soir, ou au milieu de la nuit, ou au chant du coq, ou le matin, » Marc., XIII, 35; on pourra même avoir l'impression que « le maître tarde à venir. » Matth., XXV, 48. L'hypothèse d'un délai assez prolongé n'est donc pas exclue : « l'homme noble », qui va prendre possession du royaume, est parti pour une région lointaine, Luc., XIX, 12; le maître qui a confié des talents à ses serviteurs, ne revient qu'après un laps de temps considérable, et les dépositaires ont tout le loisir de faire fructifier ces richesses, Matth., XXV, 19; l'époux tarde à venir au delà de toute prévision, et les vierges se laissent aller au sommeil. Matth., XXIV, 5.

Cf. Luc., XXI, 34-36. Le levain a le temps de transformer toute la masse et le grain de sénevé de devenir un grand arbre; l'ivraie croîtra et se développera à côté du froment jusqu'au temps de la moisson. Matth., XIII, 24-33 et parall. L'évangile devra d'abord être prêché à toutes les nations, Marc., XIII, 10, et Jésus assistera ses disciples jusqu'à la consommation du siècle. Matth., XXVIII, 19-20.

Cette promesse du Christ nous aide à comprendre une autre série de *logia*. En raison de l'assistance de Jésus, on pourrait dire de son immanence dans le royaume, les progrès du royaume sont, en un certain sens, la manifestation de la présence de Jésus; chaque étape décisive, par exemple, l'établissement du règne, la résurrection du Christ, la destruction de l'État juif, sera comme un nouvel avènement, une sorte de parousie. (Sur l'emploi de ce mot παρουσια dans les papyrus, cf. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1908, p. 268-273; il se dit surtout de la visite d'un souverain, ou de sa présence dans une ville; il est très apparenté à ἐπιφάνεια « manifestation », et parfois « assistance divine »). C'est en ce sens qu'il faut interpréter, semble-t-il, les paroles suivantes, Matth., x, 23 : « Vous ne finirez pas les villes d'Israël, avant que vienne le Fils de l'homme »; Matth., XVI, 27 : « Il y en a parmi ceux qui sont ici présents, qui ne goûteront pas la mort avant de voir le Fils de l'homme venant dans son royaume » (Marc., IX, 9, « avant qu'ils n'aient vu le règne de Dieu venu en puissance »); Matth., XXVI, 63 et parall. : « Désormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées du ciel. » Cf. Lagrange, *loc. cit.* — Le Fils de l'homme est corrélatif au royaume, il en partage les vicissitudes, et les phases successives par lesquelles se réalise le royaume, sont en un sens autant d'avènements de son chef. On peut donc dire que dans ces sortes de passages, il s'agit seulement d'une action particulièrement puissante, par laquelle le Christ manifeste sa présence dans le royaume.

B) ASPECT INTÉRIEUR ET INDIVIDUEL DU ROYAUME. — 1° *Spiritualité*. — En opposition avec l'attente générale des Juifs, le règne fondé par Jésus est purement moral. Tout y est spirituel, les conditions pour y entrer, son origine, son but, ses moyens d'action, et c'est là ce qui fait la valeur éternelle de l'enseignement de Jésus. — Aux Pharisiens qui se croyaient justifiés par des rites matériels, le Sauveur rappelle qu'il ne suffit pas de « nettoyer l'extérieur du plat, » mais qu'il faut avant tout purifier l'intérieur. Matth., XXIII, 25-26. Rien ne sert d'honorer Dieu des lèvres, lorsque le cœur est loin de lui. Matth., XV, 8. La moralité des actes provient de l'intention, Matth., VI, 22-23, et par suite on doit éviter non seulement les péchés extérieurs, mais encore ceux qui se commettent au plus intime de notre âme. Matth., V, 22-28. C'est donc une religion « en esprit et en vérité » que Jésus entend établir. — Aussi, pour entrer dans le royaume, faut-il se convertir (στρέφειν, Matth., XVIII, 3), et changer de sentiments (μετανοεῖν, Matth., IV, 17; XI, 20; Marc., I, 15; VI, 12; Luc., XIII, 3), être détaché des biens de la terre, Matth., V, 3; XIX, 23-24, être pur de cœur, doux, miséricordieux, pacifique, Matth., V, 4-10, simple comme les petits enfants, Marc., X, 14-15, humble, Matth., XVIII, 4; Luc., XVIII, 14, patient et généreux, Matth., V, 39-44; Luc., VI, 27-30, en un mot, imiter dans la mesure du possible les perfections du Père céleste. Matth., V, 48. Il faut prendre sur soi le joug de la nouvelle loi, Matth., XI, 29, et substituer aux sentiments terrestres ceux que doit avoir un enfant de Dieu. — La paternité divine, voilà en effet la base nouvelle sur laquelle s'établit le règne de Dieu dans les âmes. « Ne donnez à personne sur la terre le nom de père, car vous n'avez qu'un seul Père, celui qui est dans les cieux. » Matth., XXIII, 9. Dieu est encore roi des hommes, mais comme le père à la tête de sa famille, provoquant par sa bonté la soumission et la confiance la plus filiale. Luc., XI, 10-13. Rien ne caractérise mieux la nature de ce règne, que la prière sublime enseignée par Jésus : « Notre Père qui êtes au ciel..., que votre règne arrive », c'est-à-dire « que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel », Matth., VI, 10; Luc., XI, 2, omet la seconde demande, virtuellement contenue dans la première.

La haute spiritualité du royaume s'affirme encore dans la notion du salut, qui en est le fruit naturel. Le salut, dont Jésus est le messager, n'est pas la délivrance politique, si ardemment souhaitée par les Juifs : il faut rendre à César ce qui est à César. Matth., XXII, 21. Il y a une servitude autrement honteuse, c'est l'esclavage du péché, l'asservissement à Satan. Dès son entrée en scène, Jésus déclare qu'il est envoyé pour « porter la bonne nouvelle aux pauvres, annoncer aux captifs la délivrance, aux aveugles le retour à la lumière, pour rendre libres les opprimés, et publier l'année de grâce du Seigneur. » Luc., IV, 19. La mission de Jésus est spirituelle, et c'est dans un domaine de même nature qu'il faut chercher ses adversaires. Le royaume fondé par lui est l'antithèse du royaume de Satan : l'un doit s'édifier sur les ruines de l'autre. Luc., XI, 14-26. Les esprits mauvais savent que Jésus est venu pour les perdre. Luc., IV, 34. Aussi le diable met-il tout en œuvre pour entraver les progrès du règne; n'ayant pas réussi dans sa tentative contre Jésus, il s'en prend aux disciples : c'est lui qui sème l'ivraie parmi le bon grain, Matth., XIII, 39, qui enlève la parole du royaume du cœur des hommes, Luc., VIII, 12, qui pousse Judas à la trahison, Luc., XXII, 3, qui demande à faire passer les Apôtres au crible de la tentation. Luc., XXII, 31. — Le péché est donc, en un sens, l'œuvre de Satan, et en tout cas, il est le grand obstacle au royaume. Les fautes doivent être bannies du cœur des fidèles; et si par malheur une brebis s'égare, quelle sollicitude pour la chercher, et quel bonheur quand elle est retrouvée! « Je vous le dis, il y aura plus de joie dans le ciel pour un seul pécheur, qui se repent, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de repentir. » Luc., XV, 4-7; cf. la parabole de l'enfant prodigue. Luc., XV, 11-32. De là, la touchante familiarité de Jésus avec les pécheurs, au grand scandale des pharisiens; de là aussi, la nécessité du pardon mutuel, afin que le Père céleste nous remette nos propres offenses; de là enfin, l'importance que Jésus attache à son pouvoir de remettre les péchés, Matth., IX, 1-8; Luc., VII, 48; cf. Matth., I, 21; pouvoir que les Juifs n'ont jamais osé attribuer au Messie. Cf. Dalman, *Die Worte Jesu*, p. 215. C'est ici pareillement que s'ouvre la perspective de la rédemption, Marc., X, 45, le Fils de l'homme « donnera sa vie pour le rachat d'un grand nombre, » et son sang sera « répandu pour plusieurs, » Marc., XIV, 24; et ainsi l'enseignement de Jésus rejoint le point culminant des promesses prophétiques.

Le règne de Dieu sur terre est donc pour l'individu le salut de l'âme, par le pardon des péchés et le triomphe de toutes les vertus dans son cœur. — Il conserve encore cet aspect éminemment spirituel dans son stade définitif. Au ciel, il ne peut plus être question de mariage, car on sera semblable aux purs esprits (ἰσάγγελοι), débarrassé des appétits sensuels et de tout penchant terrestre. Luc., XX, 36 et parall. Entrer dans le royaume céleste, c'est entrer dans la vie éternelle, Matth., XXV, 46; XIX, 17; Marc., IX, 43, 45, dans la joie du Seigneur, Matth., XXV, 21, 23, dans le paradis avec Jésus et les anges. Luc., XXIII, 43; Matth., XVIII, 10. Les justes y resplendiront comme le soleil, Matth., XIII, 43, ils verront Dieu, Matth., V, 8, et prendront ainsi pour toujours possession de la Terre Promise. Matth.,

v, 4. — Sans doute, le ciel est parfois comparé à un festin où l'on s'assoit pour manger et boire, Luc., XXII, 30; Matth., VIII, 11; XXII, 1-12; XXVI, 29, et Loisy d'insinuer, que « ce n'est point (là) pure métaphore. » *Ev. Syn.*, t. I, p. 238. — Charles, *A critical history of the doctrine of a Future Life,* p. 340, répond avec beaucoup de justesse : « La nourriture en question ne peut être terrestre et matérielle, car ceux qui la prennent sont assimilés aux anges... Le fait, que précisément ces phrases évangéliques (déclarant les élus pareils aux anges) se trouvent dans Hénoch, CIV, 4, 6; LI, 4, et dans l'Apoc. de Baruch, LI, 10, en des passages où la vie des bienheureux est conçue de la façon la plus spirituelle, montre avec clarté, que les expressions des Évangiles relatives à la nourriture, doivent être interprétées au sens figuré. » Cf. aussi *Ascension d'Isaïe,* IX, 9, trad. Tisserant, Paris, 1909, p. 175. C'est vraiment trop rabaisser Jésus que de le mettre au-dessous d'un certain rabbin, du début du IIIe siècle, dont la baraïtha suivante nous a été conservée (*Kallah rabbathi,* c. 2 : « Dans le monde à venir, il n'y aura ni boire, ni manger, ni génération, ni reproduction, mais les saints seront assis portant une couronne sur leur tête et se délectant à l'éclat de la divinité, car il a été dit, Exod., XXIV, 11, ils virent Dieu, et ils mangèrent et burent » (« comme les anges de service, » ajoute *Aboth de Rabbi Nathan,* c. I). C'est dire que la vision de Dieu constitue le meilleur festin pour les élus et pour les anges. Cf. Klausner, *Die messianischen Vorstellungen im Zeitalter der Tannaiten,* Berlin, 1904, p. 20-21.

2. *Grâce librement acceptée par l'homme.* — Par sa nature intime, le règne est un don divin, qui exige de la part de l'homme une généreuse coopération. — *a*) Le règne a été donné aux disciples, en vertu du bon plaisir de Dieu. Luc., XII, 32. C'est un nouvel ordre de choses, venant sur les hommes, ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς, et ceux-ci ne font que le recevoir. Matth., XVIII, 17, etc. Impossible de l'amener par la violence, comme les zélotes croyaient pouvoir le faire : il arrive à l'heure marquée dans les desseins de Dieu. Cf. Act., I, 7. La connaissance des mystères du règne est un don, Matth., XIII, 11-16, le fruit d'une révélation bénévole du Père. Luc., X, 21. On entre dans le royaume à la suite d'un appel. Matth., XXII, 3-14. Luc., XIV, 16-24. Tyr et Sidon n'ont point reçu cette invitation, qui aurait assuré leur conversion. Matth., XI, 21. C'est gratuitement aussi que Dieu remet la dette immense, contractée à son égard par l'homme pécheur. Matth., XVIII, 23-35.

b) Mais la grâce du règne ne s'impose pas, l'homme doit l'accepter librement et y coopérer avec générosité. Il doit même s'y prédisposer, pour qu'elle ne tombe pas, comme la semence, sur un chemin battu, où elle serait foulée aux pieds. Luc., VIII, 5. On ne peut jeter des perles devant des animaux immondes, Matth., VII, 6, et le règne est bien une perle précieuse, un trésor, pour l'acquisition duquel il faut faire les plus grands sacrifices. Matth., XIII, 44-46. Tous ne seront pas aptes à recevoir cette grâce : il y aura des villes et des maisons qui en seront indignes. Marc., VI, 11. Les hommes attachés aux biens de ce monde refuseront l'invitation et s'excluront ainsi du règne par le fait de leur mauvaise volonté. Luc., XIV, 17-24. C'est là le cas de Jérusalem, Luc., XIII, 34, et de la majeure partie des Juifs. Matth., XXI, 43.

c) Quand l'homme a reçu la grâce du règne, il doit encore faire effort pour la conserver. Il est nécessaire que le terrain soit débarrassé des pierres et des ronces, qui empêcheraient la semence de germer et de se développer. Luc., VIII, 13-14; même dans les âmes bien préparées, le profit n'est pas égal. Marc,, IV, 20. Une énergie indomptable est requise, Matth., XI, 12; il faut sacrifier, sans hésiter, les affections terrestres, Luc., XIV, 26, se priver même des membres les plus nécessaires, quand ils seraient un obstacle au règne, Marc., IX, 43-47, et ne jamais regarder en arrière, une fois qu'on a mis la main à la charrue. Luc., IX, 62. Les vertus qui ouvrent la porte du royaume, sont pareillement une condition de persévérance; constamment il faut « chercher le règne et sa justice, » Matth., VI, 33, pratiquer le renoncement et porter avec courage sa croix. Luc., IX, 23; XIV, 27. C'est donc une vie d'efforts et de combats incessants qu'il s'agit de mener. Aussi, combien peu savent passer par la porte étroite et s'engager dans la voie resserrée, qui conduit à la vie! Luc., VII, 14.

d) En effet, la grâce du règne contient virtuellement, et comme en germe, le don de la vie éternelle. Elle est semblable à une mine ou à un talent que le bon serviteur fait fructifier : en échange, il aura la récompense finale. Matth., XXV, 21, 23; Luc., XIX, 17, 19. Le travail latent qui s'opère sous l'influence de cette grâce, pareille au grain de blé confié à la terre, Marc., IV, 26-30, se termine tout naturellement par la moisson. Les bonnes œuvres sont la manifestation, et pour ainsi dire l'éclat extérieur, de cette élaboration intérieure : « que votre lumière luise devant les hommes, et qu'ils voient vos bonnes œuvres, » Matth., V, 16; ce sont autant de trésors amassés au ciel. Matth., VI, 20, etc. — Le don du royaume céleste n'est donc que l'épanouissement suprême de la grâce initiale; bien que ce royaume soit une récompense (μισθός, Matth., V, 12; Luc., VI, 25) du travail de l'homme, particulièrement de sa charité, Matth., XXV, 31-46, il n'en reste pas moins une grâce, il a été « préparé » par Dieu dès l'origine du monde, Matth., XXV, 34; le rang respectif des élus est déterminé par le Père, Matth., XX, 23, qui entend disposer de ses biens comme bon lui semble, Matth., XX, 1-16, et de cette manière Dieu, en couronnant les mérites de l'homme, couronnera ses propres dons. — Le règne de Dieu, sous cet aspect intérieur et individuel, se constitue donc par la reconnaissance libre de la royauté du Père et l'accomplissement de tous les devoirs qui en découlent; l'âme est ainsi établie, par la grâce divine, dans un état de justice, qui est le gage du salut éternel. Cf. Batiffol, *L'enseignement de Jésus,* p. 158-174.

C) ASPECT EXTÉRIEUR ET SOCIAL DU ROYAUME. — 1° *Universalisme.* — Les conditions posées par Jésus pour l'admission dans le royaume, Matth., V-VII, faisaient abstraction des différences de race et de nationalité. Le royaume était donc accessible à toute l'humanité, sans autre obligation que celle d'observer la loi divine, amenée par le Christ à sa perfection. Par suite, la distinction entre juif et gentil se trouvait implicitement supprimée. — D'ailleurs, l'universalisme était la conclusion logique du monothéisme. Si un seul Dieu a droit aux hommages des peuples, il était naturel de penser que tous les hommes pouvaient et devaient faire partie de son royaume. Cf. Rom., III, 29-30; Eph., IV, 6. — Cependant les Juifs avaient des droits de primauté, que Jésus ne pouvait méconnaître : son ministère personnel se borne généralement aux brebis de la maison d'Israël, Matth., XV, 24; les Apôtres ne doivent point encore s'en aller sur les routes des Gentils ni entrer dans les villes des Samaritains. Matth., X, 5. Mais ces restrictions ne sont que temporaires : son regard embrasse le monde entier, il voit des fils de l'Orient et de l'Occident venir prendre part au festin éternel, Matth., VIII, 11, et le champ ensemencé par le Fils de l'homme est le monde entier. Matth., XIII, 37-38. Lui-même ne s'interdit pas d'aller en Phénicie ou dans la Décapole. Marc., VII, 24-37. Bien plus, la nation juive sera exclue du royaume pour son obstination, Marc., XII, 9; Matth., XXI, 40 sq.; Luc., XIV, 22-24; Jérusalem sera détruite, Luc., XXI, 20 et parall., et la

vigne sera confiée à d'autres ouvriers. Matth., XXI, 43. — Enfin, l'ordre d'évangélisation donné aux Apôtres par le Christ ressuscité, est franchement universaliste : « Allez donc, enseignez toutes les nations, » Matth., XXVIII, 20, « prêchez l'Évangile à toute créature. » Marc., XVI, 15; cf. Luc., XXIV, 47; Marc., XIII, 9-10; XIV, 9. Et si l'on récuse l'authenticité de ces textes, il suffira de considérer les Apôtres parcourant le monde romain en se réclamant d'une mission reçue du Christ; ce seul fait atteste, mieux que toutes les paroles, l'étendue du mandat qui leur fut confié par Jésus.

H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie,* t. I, p. 232-233, avec un grand nombre de protestants, prétend que l'universalisme ne se fit jour dans la prédication de Jésus, qu'au moment où la nation juive se détournait de lui, et le forçait ainsi à élargir ses horizons. Loisy, *Év. syn.*, t. I, p. 229-231, va plus loin : selon lui, le Christ « ne paraît pas s'être soucié de répandre cette espérance (du royaume) là où elle n'existait pas encore, c'est-à-dire chez les païens; il s'adresse aux seuls Juifs, comme s'il n'était envoyé qu'à eux... l'évangélisation ultérieure du monde païen est une idée étrangère à la prédication de Jésus... Jésus ne songe pas à (le) convertir, » et à cela rien d'étonnant, puisque la fin devait venir avant même « qu'on eût seulement porté l'Évangile dans toutes les villes de Palestine. » Les textes qui affirment le contraire sont déclarés des retouches rédactionnelles, ou bien sont soumis à un traitement énergique qui leur enlève la signification qu'ils ne doivent point avoir. — Cependant, Jésus ne pouvait ignorer les passages prophétiques qui annonçaient l'universalité du salut. Déjà à Nazareth il prononce cette parole significative : « Aucun prophète n'est bien reçu dans sa patrie, » et il insinue qu'à l'exemple de la veuve de Sarepta et de Naaman le Syrien, les étrangers pourraient bien, encore cette fois, être préférés aux Juifs. Luc., IV, 24-27. Le Dieu dont il proclame les droits, n'est pas Jéhovah qui a délivré Israël de la servitude égyptienne, mais le Père qui accorde ses bienfaits indistinctement à tous les hommes. Matth., V, 45. Enfin, la charte du royaume n'a aucune attache nationale, et par le fait était la loi de l'humanité entière. Cf. M. Meinertz, *Jesus und die Heidenmission,* Munster, 1908.

2° *L'Église.* — Le règne, c'est-à-dire la royauté en exercice, suppose tout naturellement un ensemble de sujets soumis à cette juridiction. La conception du royaume de Dieu comme société n'est pas absente de l'Ancien Testament et la littérature juive la connaît également; le plus souvent elle est contenue de façon seulement implicite dans l'affirmation du règne de Dieu sur Israël, ou sur les hommes à l'époque messianique. Cf. *Ps. Sal.*, XVII, 36, 40-44; *Jub.*, I, 28; *Sib.*, III, 47-50, 767-783, etc. Au pasteur correspond le troupeau et il est intéressant de remarquer que c'est sous l'image de troupeau que la société gouvernée par le Roi-Messie est parfois représentée (ποίμνιον, *Ps. Sal.*, XVII, 40). — Il serait étonnant que sur les lèvres de Notre-Seigneur l'expression βασιλεία τοῦ Θεοῦ ne s'appliquât jamais à une société, alors surtout que son titre préféré « Fils de l'homme » paraît bien emprunté à un texte de Daniel, VII, 13-27, cf. II, 37-45 où le prophète décrit l'avènement du royaume des Saints, après la chute des royaumes précédents. Nous voyons, en effet, que le royaume céleste constitue une société; de même que le blé mûr, au temps de la moisson, est recueilli dans les greniers, ainsi en sera-t-il des élus, Matth., XIII, 30; ils forment l'assemblée des convives prenant part au festin éternel. Matth., VIII, 11; Luc., XIII, 28. Mais le royaume annoncé est un; la continuité la plus parfaite règne entre ses différentes phases. Si donc dans son stade définitif il est une société, non seulement un règne, il est aisé de conclure que dans sa phase préparatoire il aura pareillement un aspect social. L'Église triomphante n'est que la suite de l'Église militante. Loisy, *Évangile et Église,* 1902, p. 111, a raison de dire, que « le royaume (prêché par Jésus) devait avoir forme de société. » Dans la pensée du critique, il ne s'agit sans doute que du royaume eschatologique. Cependant, si le royaume doit s'établir dès à présent, n'aura-t il plus forme de société? et si l'Église est venue, alors que Jésus annonçait le royaume, ne sera-ce point parce qu'il y a entre les deux un lien organique, essentiel, parce que l'Église est elle-même, en un sens, le royaume annoncé?

En effet, dans le royaume il y en a qui sont plus grands que d'autres, Matth., V, 19; XI, 11; l'ambition cependant devra en être bannie, l'humilité et la charité la plus cordiale devront régner entre les disciples. Luc., XII, 24-30. Le royaume est comparé à une salle de festin où viennent s'asseoir bons et mauvais, même ceux qui n'ont pas la robe nuptiale, Matth., XXII, 8-14, à un champ où croissent ensemble l'ivraie et le bon grain, Matth., XIII, 24-31, à un filet contenant de bons et de mauvais poissons. Matth., XIII, 47-51. En un mot, il y a un royaume où se trouvent des « scandales » et des hommes qui commettent l'iniquité. Matth., XIII, 41. — Il est difficile d'entendre tous ces textes d'un royaume purement intérieur, puisqu'ils supposent que la royauté de Dieu ne sera pas reconnue par tous les sujets du royaume; il est encore moins facile de les appliquer au royaume transcendant, qui ne pourra contenir aucun mélange. Ces images évoquent l'idée d'une société, groupant par des liens extérieurs des membres qui n'ont pas tous l'esprit propre de la société.

Le royaume-Église transparaît dans la parabole du grain de sénevé, qui grandit insensiblement jusqu'à devenir un arbre immense, capable d'abriter les oiseaux du ciel. Matth., XIII, 31-33. — L'identification devient encore plus claire dans le fameux passage de Matth., XVI, 18-19, « ...sur cette pierre je bâtirai mon Église... et je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu lieras sur la terre, sera lié dans les cieux... » Dans la première partie, l'Église est comparée à une construction dont Pierre est le soutien inébranlable; dans la seconde, la métaphore de l'édifice se continue, et Pierre en est constitué le majordome. Si donc dans le premier cas l'édifice est l'Église, il semble naturel qu'il le soit encore dans le second. Cette interprétation est confirmée par le pouvoir de lier et de délier, qui est évidemment le même que celui des clefs. Cf. Matth., XVIII, 17-18. Il est hors de doute que le pouvoir unique, conféré à Pierre sous une triple image, doit s'exercer sur terre, dans une société organisée dont il est déclaré le chef. Cf. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch,* I, p. 212, note 4 : « le contexte de XVI, 18 et 19, invite à identifier la βασιλεία τῶν οὐρανῶν avec l'ἐκκλησία ».

Cependant, d'après Mgr Batiffol, *L'Église naissante,* 1909, p. 95 (cf. *Enseignement de Jésus,* p. 184), « la notion du royaume, telle qu'elle se dégage de l'Évangile, est distincte de la notion de l'Église. » La « figure des clefs peut être entendue dans ce sens que Pierre sera celui qui ouvre les portes du royaume à l'Église. La distinction du royaume et de l'Église s'affirme ici à nouveau » (*ibid.*, p. 107). Cette exégèse ne nous semble pas épuiser le sens des textes. Les deux termes ne sont sans doute pas synonymes; la notion du royaume est plus large que celle de l'Église, puisqu'elle s'applique aussi au règne immanent et au royaume transcendant. Mais cela n'empêche pas le royaume d'être pareillement l'assemblée des fidèles qui ont accueilli le message du Christ, et qui selon l'esprit de leur vocation doivent posséder et conserver le règne intérieur, seul gage du royaume céleste. « L'Église, en tant que société, est l'expression visible du royaume dans le monde. » Hastings, *Dictionary of the Bible,* t. II, p. 854 *b.* — Bien

que l'identification du royaume avec l'Église soit surtout devenue classique depuis la controverse donatiste, elle n'était pas entièrement inconnue auparavant. Elle est déjà insinuée dans les passages qui appliquent à l'Église le parabole de l'ivraie et du bon grain : S. Calixte, d'après *Philosophoumena*, IX, 12, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 444; S. Cyprien, *Epistol.*, LIV (al. LI), t. IV, col. 344; S. Optat de Milève, *De schismate Donatistarum*, VII, 2, t. XI, col. 1085; S. Jérôme, *In Matth.*, XIII, 37, t. XXVI, 261. — Cf. aussi Aphraate, *Demonstr.*, XXI, 13, édit. Graffin, t. I, p. 966; surtout S. Augustin, *De s. virginitate*, XXIV, t. XL, col. 409, et S. Grégoire, *Moral.*, XXXII, t. LXXVI, col. 695; *Exposit. in I Reg.*, l. I, III, t. LXXIX, col. 76; *Homil. in Ev.*, l. I, homil. XII, t. LXXVI, col. 1118.

On a pu remarquer que les principaux textes relatifs au royaume-Église sont puisés dans Matth., qui pour cette raison est souvent appelé l'Évangile de l'Église. Le caractère « ecclésiastique » du premier Évangile est franchement reconnu par la plupart des critiques. J. Weiss, *Die Predigt Jesu*, p. 38, lui trouve un penchant décidé pour les théories catholiques. H. J. Holtzmann, *Handcommentar zum Neuen Testament, Die Synoptiker*, 1901, p. 259, reconnaît que « la conscience ecclésiastique, qui trouve son expression dans toute cette enclave (Matth., XVI, 18-19), est en principe déjà catholique, à cause de l'unification des concepts « Église » et « royaume des cieux »; cf. *Lehrbuch*, t. I, p. 210-214. D'accord avec eux, Loisy, *Évangiles synoptiques*, t. I, p. 136-137, écrit : « Le premier évangile est, entre tous, un livre d'édification, l'on pourrait même dire d'organisation ecclésiastique...; l'Église est pour (le rédacteur) le royaume des cieux déjà réalisé. » — Ces aveux sont significatifs; on ne fait donc pas difficulté de concéder que, d'après Matth., le Christ a parlé d'une Église visible, d'un organisme social destiné à durer, et que cette Église équivaut, dans sa pensée, au royaume des cieux. Pour se débarrasser de textes si gênants, on les met au compte du rédacteur. Le procédé est commode, mais il a le tort d'être la conséquence nécessaire d'un système préconçu, l'impossibilité que le Christ ait prévu et voulu fonder une Église.

II. LE ROYAUME DANS SAINT PAUL. — 1° Le royaume de Dieu n'occupe plus dans l'enseignement de saint Paul le rang prépondérant qu'il avait dans les Synoptiques; il disparaît presque derrière les grandes thèses christologiques. L'Apôtre a même une tendance à identifier le royaume de Dieu avec celui du Christ, Eph., v, 5; Col., I, 13; II Tim., IV. 1, 18; en effet le Christ et Dieu, c'est tout un. Philipp., II, 6.

2° Pour saint Paul, le royaume est en un sens déjà présent, « car il faut que le Christ règne, jusqu'à ce qu'il ait mis tous les ennemis sous ses pieds. » I Cor., XV, 25. Ce règne s'étend, grâce à l'activité de l'Apôtre et de ses collaborateurs. Col., IV, 11. Le boire et le manger sont choses indifférentes par rapport au règne de Dieu; il consiste dans l'obéissance au Christ, et ses fruits sont « la justice, la paix et la joie dans le Saint-Esprit. » Rom., XIV, 17-19. La présence du règne dans les âmes se manifeste par des œuvres, non par des paroles. I Cor., IV, 20. — Cependant il n'est pas toujours conçu comme une réalité immanente; il est aussi un royaume, dans lequel les fidèles, délivrés de la puissance des ténèbres, ont été transportés, Col., I, 13; c'est l'Eglise, dont le Christ est le chef, en vertu de sa mort rédemptrice et de sa résurrection. Col., I, 14-23; Act., XX, 28. Sur l'Église dans saint Paul, cf. Batiffol, *L'Église naissante*, p. 80-93, 115-125, 135-142. — Le règne du Christ se fonde par la défaite du règne des ténèbres, du règne de Satan, qui domine sur le monde par le péché. Col., II, 13-15; Eph., VI, 12, II Cor., IV, 4; Gal., I, 4; Rom., v, 21.

3° Mais dans la pensée de saint Paul, le royaume est surtout eschatologique; il ne se constituera définitivement qu'au ciel, quand le Christ aura remporté la victoire finale sur la puissance des ténèbres et remis le règne à Dieu, son Père. I Cor., XV, 24. C'est le royaume glorieux auquel Dieu nous convie, I Thess., II, 12, où l'Apôtre lui-même compte être reçu, II Tim., IV, 18, où l'on n'arrive cependant qu'après avoir passé par le creuset des tribulations. II Thess., I, 4-5; Act., XIV, 22. Le corps de l'homme y entrera aussi; mais il devra auparavant subir une complète transformation, car « la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu, ni la corruption, l'incorruptibilité. » I Cor., XV, 50.

4° Le royaume est une grâce offerte à tous les hommes; l'universalisme de saint Paul n'est nié par personne. Toutefois, pour partager au ciel la royauté du Christ, I Tim., II, 12, il faut mener une vie digne de Dieu qui nous a constitués ses fils adoptifs, les cohéritiers de Jésus. I Thess., II, 12; Rom., VIII, 16-17. Aussi les pécheurs n'auront-ils point part à cet héritage céleste. I Cor., VI, 9-10; Gal., v, 21; Eph., v, 5. — Sur l'eschatologie de saint Paul, cf. Prat, *La théologie de S. Paul*, Paris, 1908, p. 104-120.

III. LE ROYAUME DANS SAINT JEAN. — 1° *Apocalypse.* — Ce livre décrit la lutte du royaume du bien avec la puissance du mal et la victoire définitive du premier. Le royaume est donc surtout présenté sous un aspect eschatologique et social. Cependant l'aspect intérieur et individuel n'est pas négligé, on peut même dire que les préoccupations individualistes de l'auteur apparaissent à chaque page. La menace du jugement et de la parousie n'est pour lui qu'un thème à instructions morales. Il exhorte à la foi en Jésus, II, 3; III, 8; XIV, 12, à la pratique des bonnes œuvres, surtout de la charité, II, 2, 4, 19, etc., à l'observation des commandements, XIV, 12, en un mot à la persévérance chrétienne, II, 3, 4, 10; III, 10-11; XIII, 10. Le fidèle doit répondre aux appels de Jésus, lui ouvrir la porte, et se préparer ainsi à prendre part au festin céleste III, 20, aux noces de l'Agneau avec son Épouse, XIX, 7-9; ceux qui auront gardé la continence, y jouiront de prérogatives spéciales, XIV, 1-5.

Mais les fidèles forment une société visible : on peut voir dans les « anges » auxquels sont adressées les sept épîtres, les évêques des communautés chrétiennes. Unis entre eux par une même foi au Christ, les chrétiens constituent le royaume de Dieu, en lutte constante avec le royaume de Satan, XII, 10-17; XIII, 7-18; XVII, 12-18; XIX, 11-21; XX, 7-10. Dès ici-bas, la victoire est assurée aux disciples du Christ, car Jésus les a fait participer à sa royauté, I, 6, 9; v, 10, et ils régneront sur la terre, v, 10. La constance des martyrs manifeste la royauté de Dieu, XII, 10-11. Le triomphe du mal ne sera que momentané; le jugement atteindra les méchants, le Christ « paîtra les nations avec une verge de fer, » XIX, 15; XII, 5, il règnera d'abord avec les saints pendant mille ans, XX, 1-6, puis, après une dernière victoire, la royauté de Dieu et de son Christ sera définitivement reconnue, XI, 15, 17. — Plusieurs passages semblent supposer que la parousie est imminente, I, 7; III, 3, 10. 11; VI, 11; XXII, 12. Mais rien ne s'oppose à ce qu'on interprète ces textes soit dans le sens de l'eschatologie individuelle, soit dans le sens d'une manifestation triomphante de la présence du Christ. C'est dans ce dernier sens qu'il convient aussi d'interpréter l'annonce du règne millénaire, XX, 1-6. Il faut se garder de prendre trop à la lettre les expressions d'un livre où tout est symbole.

Le règne de Dieu, dans l'Apocalypse, est universaliste, aussi bien que dans les autres écrits de saint Jean. L'agneau a racheté par son sang des hommes de toute tribu, de toute langue, de tout peuple, v, 9. Au ciel se trouve une foule innombrable d'hommes de toute

nation, VII, 9; les pécheurs seuls en sont exclus, XXI, 8, 27; XXII, 15. Le peuple juif, par son rejet du Messie, est devenu une synagogue de Satan, II, 9; III, 9; la ville sainte a subi le châtiment de Sodome et de l'Égypte, XI, 8. — On rencontre sans doute, çà et là, des traits qui semblent assigner aux Juifs une place privilégiée dans la Jérusalem céleste. Mais des expressions semblables se trouvent dans les écrits prophétiques de l'Ancien Testament. On peut donc les considérer comme de simples réminiscences littéraires. D'ailleurs, l'esprit général du livre suffit amplement à laver l'auteur du reproche d'exclusivisme national.

2° *Évangile et Épîtres.* — L'expression « royaume de Dieu » ne se rencontre que dans l'entretien de Jésus avec Nicodème. (Joa., XVIII, 36, il n'est pas question de royaume, mais de royauté. A la demande de Pilate : « Es-tu le roi des Juifs? » Jésus répond qu'en réalité il possède la dignité royale, mais que cette royauté est transcendante par son origine et ses moyens; elle ne s'affirme pas par le déploiement de forces armées, mais par le règne de la vérité surnaturelle.) Cet entretien même nous permet de comprendre sous quel aspect l'Évangile de saint Jean et les Épîtres qui n'en sont que le prolongement, présentent l'idée du royaume. « En vérité je te dis qu'à moins de naître d'en haut, on ne peut pas voir le royaume de Dieu, etc. » Joa., III, 3-17. Le royaume de Dieu est ici synonyme de vie éternelle, de salut; c'est dire que l'auteur met surtout en relief le côté intérieur et individuel du royaume, et que chez lui la notion de la vie remplace l'idée du royaume.

Déjà dans les Synoptiques, le royaume de l'au-delà se traduit pour l'individu par la vie éternelle. Ici-bas le fidèle possède cette vie en germe : c'est une semence déposée dans son cœur, il doit en favoriser la croissance et débarasser le terrain de tous les obstacles, jusqu'à ce qu'elle s'épanouisse en fruits mûrs pour la moisson. Matth., XIII; Marc., IV, 26-29, — Dans saint Jean, cette notion se trouve à la base de tous les développements sur l'ordre surnaturel. Le Père a la vie en lui-même, et il a communiqué la vie à son Fils, V, 26. A son tour, le Fils est venu dans le monde, pour donner aux hommes la vie, et une vie abondante, X, 10, en leur donnant la faculté de devenir fils de Dieu, I, 12-13; I Joa., III, 1-2. Pour acquérir cette filiation, il faut une nouvelle naissance, dont le baptême par l'eau et l'esprit est le symbole efficace, III, 5. L'homme reçoit ainsi comme une semence divine, I Joa., III, 9, qui le fait passer de la mort spirituelle à la vie de la grâce, V, 24.

Cette vie, tout comme la grâce du royaume dans les Synoptiques, est un don gratuit de la part de Dieu, IV, 10; VI, 65; personne ne peut venir au Fils si le Père ne l'attire, VI, 44. Mais ce don laisse la liberté de l'homme entière; le Verbe donne la faculté de devenir enfants de Dieu à ceux qui le reçoivent, I, 12. Si beaucoup ne l'ont pas connu, I, 10-11, c'est qu'ils n'ont pas voulu le recevoir; ils ont fermé volontairement les yeux à la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises, III, 19. Pour recevoir le Verbe, il faut être disposé à l'écouter, V, 24; VIII, 43, 47, accueillir ses paroles d'un cœur docile, VIII, 37; XVIII, 37, croire en lui et en celui qui l'a envoyé, V, 24; VIII, 24; XII, 36, 46, enfin, aimer Dieu et le prochain. XV, 9-25; I Joa., IV, 7-21. L'homme entre ainsi en union avec Dieu, I Joa., I, 3, 6, 7, et la grâce reçue devient une source d'eau jaillissant à la vie éternelle, IV, 14, à la condition toutefois qu'il conserve précieusement ce don. Car les rameaux de la vigne peuvent cesser de recevoir la sève, XV, 2, 6, on peut ne pas rester dans l'amour, XV, 9, 10. La vie se conserve par la fidélité à retenir les paroles du Fils, XV, 7; I Joa., II, 5, 24, et par tous les moyens qui unissent l'intelligence et la volonté au Christ, par la foi, l'observation des commandements, et en particulier l'exercice de la charité, XV, 11-17. Cette union se parfait par l'Eucharistie, où Jésus lui-même devient la nourriture et le breuvage des fidèles. La manducation de ce pain céleste est une condition de vie pour le présent, aussi bien qu'un gage de la vie éternelle, VI, 53-58. La vie future achève l'union commencée ici-bas, car nous serons semblables à Dieu et nous le verrons tel qu'il est. I Joa., III, 2. — L'eschatologie individuelle occupe ainsi le premier plan. Cependant il est aussi question de la parousie, XIV, 2, 3; XXI, 22, 23; I Joa., II, 28, sans détermination d'époque. — La vie est offerte à tous les hommes, comme le royaume des Synoptiques. Sans doute, « le salut vient des Juifs, » IV, 22; mais la religion étant une adoration « en esprit et en vérité, » ni les Juifs ni les Samaritains ne pourront plus prétendre au privilège exclusif de posséder le vrai culte, IV, 21-23. En réalité, « la vie était la lumière des hommes..., illuminant tout homme venant dans le monde », I, 4, 9. Jésus est l'Agneau qui efface le péché du monde entier, I, 29; XI, 51; I Joa., II, 2, et quand il sera élevé de terre, il attirera tout à lui, III, 17. Tous ceux qui croient en lui peuvent obtenir la vie éternelle, VI, 40.

Le royaume johannique se présente donc généralement comme immanent. Cependant l'Église n'est pas absente. Un lien étroit s'établira entre les croyants; ils ont été retirés du monde et séparés de tous ceux qui les entourent, XV, 19; ils formeront une société entre eux et avec Dieu, I Joa., I, 3, 7, et la charité sera le trait d'union entre les disciples, XIII, 35. Cf. aussi, l'allégorie de la vigne, XV, 1-10. L'aspect extérieur de cette société apparaît dans la parabole du bon pasteur, X, 1-30 : le troupeau de Jésus-Christ est formé de tous ceux qui entendent sa voix; il constitue un tout bien compact, distinct de tous les autres troupeaux; ceux qui sont dehors, seront appelés, eux aussi, à en faire partie. — Cette société ne comprend pas seulement les prédestinés. Il est vrai que, dans la mesure où la persévérance dépendra de Jésus, aucun de ceux que le Père lui a confiés, ne se perdra, VI, 39; X, 28. Néanmoins, des sarments, jadis en communication de sève avec la vigne, pourront cesser de produire des fruits, et être retranchés, XV, 2, 6. Les apostats qui sortent de la société, lui ont appartenu au moins pendant un certain temps, bien qu'ils n'aient pas eu l'esprit qui doit en animer les membres, I Joa., II, 19, et l'insistance avec laquelle Jésus exhorte ses disciples à demeurer en sa charité, à conserver ses paroles, à observer ses commandements, montre bien que les membres de cette société pourront déchoir et perdre la vie de la grâce. D'ailleurs, Judas n'avait-il pas été donné à Jésus par le Père? XVII, 12. — Mais le bon pasteur ne pourra rester toujours auprès de ses brebis; et cependant les disciples devront être les témoins de Jésus, XV, 27, et subir une longue série de persécutions, XVI, 2-4. Jésus a pourvu à l'unité de son troupeau : il sera un, parce qu'il n'aura qu'un seul pasteur, X, 16. A Pierre est confiée la charge de paître les agneaux et les brebis de Jésus, XXI, 16-17; il remplacera, dans ses fonctions de pasteur, Jésus invisiblement présent, en marchant devant le troupeau qui le suit et en le défendant contre les loups ravisseurs. Cf. X, 4-14. — Union des fidèles par la foi et la charité, rites communs (baptême, eucharistie, rémission des péchés), autorité suprême de Pierre : tels sont les grands linéaments de l'Église, telle qu'elle se dessine dans l'évangile et les épîtres de saint Jean. « Jean... représente... l'Évangile de l'Église organisée en royaume de Dieu sur la terre. » Loisy, *Le quatrième évangile*, p. 75.

IV. LE ROYAUME DANS LES AUTRES ÉCRITS DU NOUVEAU TESTAMENT. — La notion du royaume ne se rencontre

ici que rarement. « Dieu a choisi les pauvres selon le monde pour les rendre riches en foi et héritiers du royaume qu'il a promis à ceux qui l'aiment. » Jac., II, 5. « Appliquez-vous à affermir votre vocation et votre élection... et ainsi l'entrée dans le royaume éternel de N.-S. et Sauveur J.-C. vous sera pleinement accordée. » II Pet., I, 11. « Puisque nous rentrons en possession d'un royaume qui ne sera point ébranlé, retenons fermement la grâce. » Heb., XII, 28. Comme on le voit, il s'agit, dans tous ces textes, du royaume céleste. Cf. encore Heb., I, 8.

Conclusion. — S'il fallait maintenant comprendre sous une formule globale les significations diverses de l'expression βασιλεία τοῦ Θεοῦ, nous la définirions : l'actualisation de la royauté éternelle de Dieu, dans les âmes par la libre soumission à la loi du Dieu créateur et sauveur, dans le monde par l'établissement et le développement progressif de la société des fidèles (Église), dans l'au-delà par l'union définitive des élus avec Dieu (vie éternelle) et leur incorporation dans l'Église triomphante.

IV. Bibliographie. — La question du royaume de Dieu est traitée, plus ou moins longuement, dans toutes les Vies de Jésus, les commentaires, les Théologies de l'Ancien ou du Nouveau Testament, ainsi que dans les différents dictionnaires bibliques. Nous nous contenterons d'ajouter aux ouvrages ou articles, mentionnés au cours de ce travail, les publications qui se rapportent plus directement à notre sujet. — E. Fleck, *De regno divino*, Leipzig, 1829; *F. Crusius, *De notione τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ in N. T. obvia*, 1844; *Wittichen, *Die Idee des Reiches Gottes*, Gœttingue, 1872; *Lindenmeyer, *Das göttliche Reich als Weltreich, nach der hl. Schrift*, Gütersloh, 1876; *E. Schürer, *Der Begriff des Himmelreiches aus jüdischen Quellen erläutert*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1876, p. 166-187; *J. S. Candlish, *The Kingdom of God*, Édimbourg, 1884; *A. B. Bruce, *The Kingdom of God*, Édimbourg, 1890; *Schmoller, *Die Lehre vom Reiche Gottes im N. T.*, Leyde, 1891; *Bousset, *Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum*, Gœttingue, 1892; *Issel, *Die Lehre vom Reiche Gottes im N. T.*, Leyde, 2e édit., 1895; *G. Schnedermann, *Die Vorstellung vom Königreich Gottes*, Leipzig, 1893-1896; L. Paul, *Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern*, Bonn, 1895; *Titius, *Jesu Lehre vom Reiche Gottes*, Leipzig, 1895; *Lütgert, *Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien*, Gütersloh, 1895; *F. Krop, *La pensée de Jésus sur le royaume de Dieu*, Paris, 1897; J. Schäfer, *Das Reich Gottes im Licht der Parabeln des Herrn*, Mayence, 1897; V. Rose, *Études sur les Évangiles*, Paris, 1902, c. III, *Le Royaume de Dieu*; *J. Bohmer, *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes*, Leipzig, 1902; Id., *Reichsgottesspuren in der Völkerwelt*, Gütersloh, 1906; *P. Wernle, *Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus*, Tubingue, 1903; Bartmann, *Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern*, Paderborn, 1904; *W. Wrede, *Vorträge und Studien*, Tubingue, 1907, c. IV, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*.

J.-B. Frey.

ROYAUMONT (BIBLE DE). On connaît sous ce nom l'*Histoire du Vieux et du Nouveau Testament*, in-f°, Paris, 1670, qui a été si populaire en France et a eu d'innombrables éditions. Voir Fontaine 2, t. II, col. 2306.

RUBEN (hébreu : *Re'ûbên;* Septante : Ῥουβήν), nom d'un patriarche et d'une tribu d'Israël.

1. **RUBEN,** l'aîné des fils de Jacob, le premier que lui donna Lia. Gen., XXIX, 32. Le nom hébreu, רְאוּבֵן, *Re'ûbên,* signifie proprement : « Voyez, un fils. » C'est sans doute le cri de joie que poussa sa mère en le mettant au monde. L'Écriture cependant y ajoute celui de la reconnaissance envers le Seigneur, et fait dire à Lia : *Râ'âh Yehôvâh be'onyi,* « Jéhova a vu mon affliction. » Le mot *Re'ûbên* ne serait-il point plutôt sorti de cette exclamation : רָאָה בְּעָנְיִי, *Râ'âh be'onyi*, contractée en *Râ'û be'ên?* Quelques-uns le pensent ; mais ce n'est guère probable. En dehors de l'étymologie que fournit la forme actuelle du nom, on n'aboutit qu'à des conjectures plus ou moins hasardées. Josèphe, *Ant. jud.*, I, XIX, 8, etc., appelle le patriarche Ῥουβηλος; les versions syriaque, arabe, éthiopienne donnent de même : *Rûbîl.* Partant de là, on a tenté diverses explications. Pour les uns, *Roubel* viendrait de l'hébreu : רְאוּי בְּאֵל, *Ra'ûi be'El*, qui serait l'équivalent de ἔλεον τοῦ Θεοῦ, [objet de la] « miséricorde de Dieu », étymologie donnée par Josèphe, *loc. cit.*, et conforme à la parole de Lia. Cf. J. Fürst, *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch*, Leipzig, 1876, t. II, p. 344. A. Dillmann, *Genesis*, Leipzig, 1892, préfère cette lecture et la rapproche de l'arabe *ri'bâl,* « lion » ou « loup. » Inutile d'aller, avec C. J. Ball, *The Book of Genesis,* dans la Bible polychrome de Paul Haupt, Leipzig, 1896, p. 83, jusqu'à l'égyptien *Ra-uban* ou l'arabe *ra'ûb,* aussi bien que de faire appel à l'araméen רבאל, *Rabel,* dont la formation n'est pas la même. Mieux vaut accepter l'origine toute simple du nom que de chercher si loin. Quant à la vraie forme du mot, il est permis de donner la préférence au texte hébreu. On invoque, il est vrai, le changement de *Béthel* en *Beitin*, de *Jezraël* en *Zer'in;* mais la permutation entre *n* et *l* rend aussi plausible le passage de *Re'ûbên* à *Roubel.* — L'Écriture nous représente Ruben comme une nature ardente, passionnée, mais généreuse. Il commit un crime en souillant la couche de son père. Gen., XXXV, 22. Mais c'est à lui que Joseph dut d'échapper à la mort. Pour l'arracher aux mains de ses frères, qui voulaient le tuer, il conseilla de le jeter dans une vieille citerne sans eau, ayant l'intention de l'en retirer après et de le rendre à son père. Gen., XXXVII, 21-22. Son désespoir en ne retrouvant plus l'enfant montre à quel point il partageait son infortune et la désolation que sa perte causerait au malheureux Jacob. Gen., XXXVII, 29-30. C'est avec raison que, plus tard, en Égypte, il rappelait à ses frères et ses conseils et leur indigne conduite. Gen., XLII, 22. Sa générosité éclate encore lorsque, sur le point d'emmener Benjamin réclamé par Joseph, il offre ses propres fils en gage pour lui. Gen., XLII, 37. Ruben eut quatre fils : Hénoch, Phallu, Hesron et Charmi. Gen., XLVI, 9; I Par., V, 3. Au lieu de la bénédiction de son père, c'est la punition de sa faute qu'il reçut, en perdant la prééminence que lui assurait son titre d'aîné. Gen., XLIX, 3-4. Voir, pour l'explication de ce passage et pour les autres endroits où se trouve le nom, ce qui est dit de la tribu, Ruben 2.

A. Legendre.

2. **RUBEN,** une des douze tribus d'Israël.

I. Géographie. — La tribu de Ruben occupait « au delà », c'est-à-dire à l'est « du Jourdain », Num., XXXII, 32; Jos., XIII, 8, le territoire situé à l'extrémité méridionale des possessions israélites de ce côté. Elle avait partagé avec Gad le royaume de Séhon, roi des Amorrhéens. Num., XXXII, 33; Jos., XIII, 8-10, 21. Voir la carte, fig. 266.

1. Limites. — Ses limites sont décrites Jos., XIII, 15-23. Elles s'étendaient depuis Aroër (*'Ara'ir*), sur le bord du torrent d'Arnon, au sud, jusqu'à Hésébon (*Hesbân*) au nord. Il est probable, en effet, qu'au lieu de lire, ℣. 16-17, avec la Vulgate : « Toute la plaine qui conduit à Médaba et Hésébon... » (hébreu : *vekol-hammîšôr 'al Mêdbâ Ḥešbôn...*), il vaut mieux traduire,

d'après les Septante : καὶ πᾶσαν τὴν Μισὼρ ἕως Ἐσεβών, « tout le Misor jusqu'à (עד, *'ad*, à la place de על, *'al*), Hésébon ». Hésébon marque donc un point de la frontière septentrionale. Nous en trouvons un autre dans Bethjésimoth (*Khirbet Suéiméh*), compté parmi les villes de la tribu, Jos., XIII, 20, et situé dans la vallée du Jourdain, à peu de distance de l'extrémité nord-est de la mer Morte. Éléalé (*el-'Al*), appartenait aussi aux Rubénites. Num., XXXII, 37. Il y a cependant une certaine indécision (voir GAD 4, t. III, col. 27), de ce côté des limites, d'autant plus que l'identification de Méphaath avec *Neif'a*, si elle est certaine, nous oblige à remonter les jalons un peu vers le nord. A l'ouest, la mer Morte et une petite partie du Jourdain constituaient une borne naturelle. Deut., III, 17; Jos., XIII, 23. A l'est, le territoire confinait au désert, et sa ligne de démarcation peut être placée à la « route des Pélerins ».

II. VILLES PRINCIPALES. — Les villes attribuées à Ruben par Josué, XIII, 16-20, sont les suivantes :

1. **Aroër** (hébreu : *'Arô'êr;* Septante : Ἀροήρ), aujourd'hui *'Ar'âir*, sur le bord de l'*ouadi Môdjib*, l'ancien Arnon. Voir AROËR 1, t. I, col. 1023.

2. **Médaba** (hébreu : *Mêdbâ'*; Septante : omis, Jos., XIII, 16; Μαιδαβά, Jos., XIII, 9), se retrouve avec le même nom dans *Mâdeba* ou *Mâdaba*, à vingt-sept kilomètres au nord de la vallée de l'Arnon. Voir t. IV, col. 902.

3. **Hésébon** (hébreu : *Hešbôn;* Septante : Ἐσεβών), actuellement *Ḥesbân*, au nord de Mâdaba. Voir t. III, col. 657.

4. **Dibon** (hébreu : *Dibôn;* Septante : Δαιβών) = *Dhibân*, non loin d'*'Ar'âir*. Voir t. II, col. 1410.

5. **Bamothbaal** (hébreu : *Bâmôt Ba'al;* Septante : Βαιμὼν Βαάλ), peut-être *El-Maslûbîyéh*, à l'ouest de *Mâdaba*. Voir t. I, col. 1428.

6. **Baalmaon** (hébreu : *Ba'al Me'ôn*; Septante : *Codex Vaticanus :* Μεελβώθ; *Codex Alexandrinus :* Βελαμών), généralement reconnue dans *Ma'in*, au sud-ouest de Mâdaba. Voir t. I, col. 1340.

7. **Jasa** (hébreu : *Yahṣâh;* Septante : *Vaticanus :* Βασάν; *Alexandrinus :* Ἰασσά), dont l'emplacement exact n'est pas connu. Voir t. III, col. 1138.

8. **Cadémoth** (hébreu : *Qedêmôt;* Septante : *Vaticanus :* Βακεδμώθ; *Alexandrinus :* Κεδημώθ), inconnue. Voir t. II, col. 12.

9. **Méphaath** (hébreu : *Mêfa'at;* Septante : *Vaticanus :* Μαιφάαθ; *Alexandrinus :* Μηφάαθ), a été identifiée avec *Neif'a*, à neuf kilomètres au sud de *'Ammân*. Voir t. IV, col. 978.

10. **Cariathaïm** (hébreu : *Qiryâtaïm;* Septante : Καριαθαιμ), = *Qureiyat*, au sud du *Djébel Attarus*. Voir t. II, col. 270.

11. **Sabama** (hébreu : *Śibmâh;* Septante : Σεβαμά), serait, suivant les uns, *Sumia*, au nord-ouest d'*Hesbân;* suivant les autres, *Schânab*, plus au nord.

12. **Sarathasar** (hébreu : *Ṣérét haš-Šaḥar;* Septante : *Vaticanus :* Σεραδα; *Alexandrinus :* Σαρθ), se retrouve dans *Sâra*, près de l'embouchure de l'*ouadi Zerqâ Ma'in;* c'est l'ancienne Callirrhoé.

13. **Bethphogor** (hébreu : *Bêt Pe'ôr;* Septante : Βαιθφογώρ), devait être entre le Nébo et la vallée du Jourdain. Voir t. I, col. 1710.

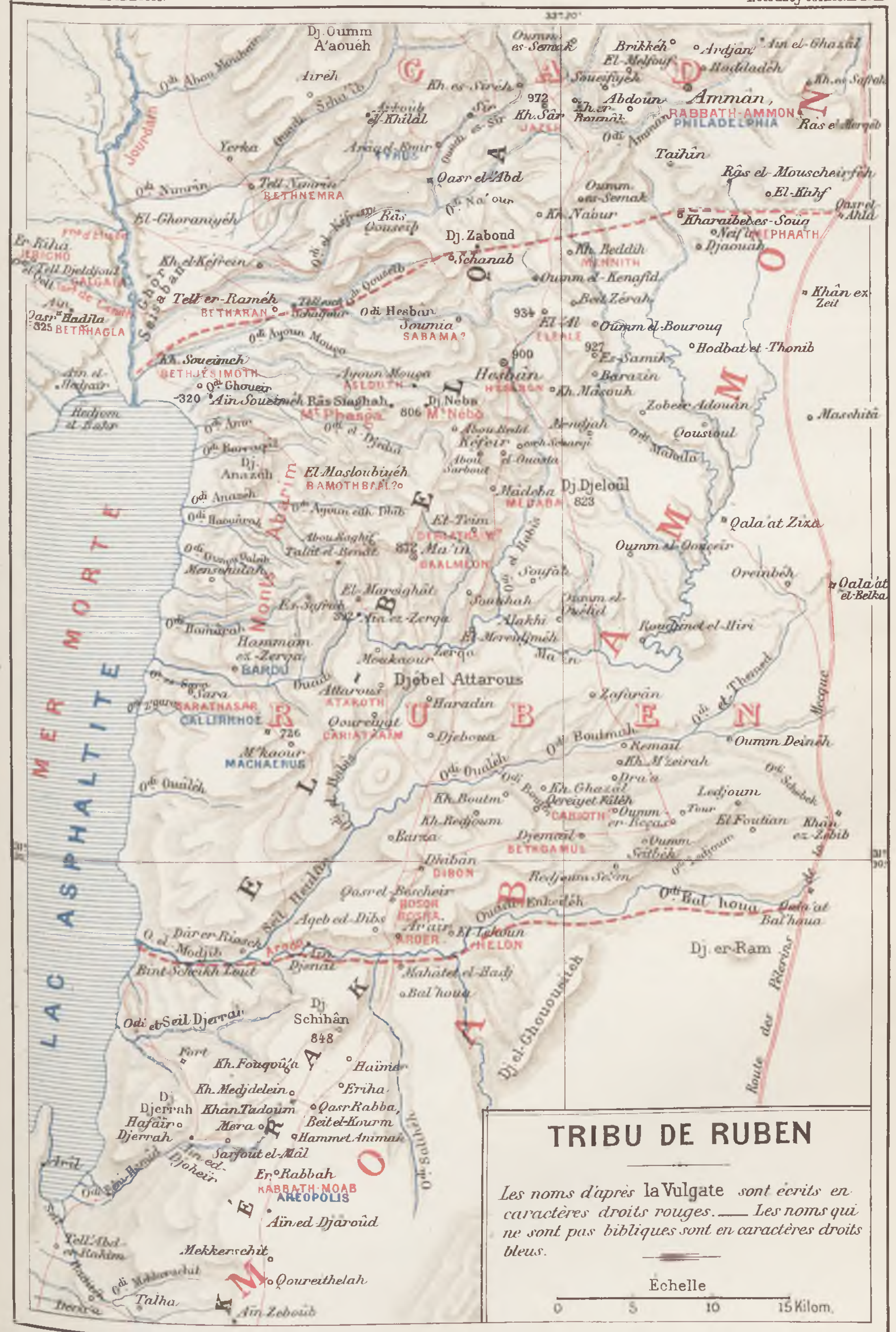
14. **Asédoth-Phasga** (hébreu : *'Ašdôt hap-Pisgâh;* Septante : Ἀσηδὼθ Φασγά), territoire situé dans le voisinage du mont Nébo. Voir t. I, col. 1076.

15. **Bethjésimoth** (hébreu : *Bêt hay-Yešimôt;* Septante : *Vaticanus :* Βαιθθασεινώθ; *Alexandrinus :* Βησιμούθ) = *Sûeiméh*, dans la vallée du Jourdain, près de la mer Morte. Voir t. I, col. 1686.

A cette liste il faut ajouter d'autres noms signalés dans divers endroits de l'Écriture et qui rentrent dans les possessions rubénites : *Ataroth*, Num., XXXII, 3, 34 = *'Attârûs*, au sud du *Zerqa Ma'in*, t. I, col. 1203; *Beer Élim*, Is., XV, 8, t. I, col. 1046; *Beon* Num., XXXII, 3, t. I, col. 1604; *Bethgamul*, Jer., XLVIII, 23 = *Djémaïl*, à l'est de *Dhibân*, t. I, col. 1685; *Bosor* ou *Bosra*, Jos., XX, 8; Jer., XLVIII, 24, identifiée par plusieurs avec *Qasr el-Bescheir*, au sud-ouest de *Dhibân*, et dont le nom, suivant d'autres, serait rappelé par *Barzâ*, au nord-ouest de la même ville, t. I, col. 1856; *Carioth*, Jer., XLVIII, 24, 41, peut-être *Qereiyet Fâléh*, au nord-ouest de *Djémaïl*, t. II, col. 283; *Déblathaïm*, Jer., XLVIII, 22, dont le nom a peut-être laissé un reste dans celui de *et-Teîm*, au sud de Mâdaba, t. II, col. 1330; *Hélon*, Jer., XLVIII, 21, probablement *el-Lehûn*, à l'est d'*'Ar'aïr*, t. III, col. 586; *Menniṭh*, Jud., XI, 33, probablement *Khirbet Beddih*, au nord de *Hesbân*, t. IV, col. 970. *Nebo*, Num., XXXII, 3, ou *Nabo*, Num., XXXII, 38, sans doute sur la montagne du même nom, t. IV, col. 1540; *Nophe*, Num., XXI, 30, t. IV, col. 1698; *Oronaïm*, Is., XV, 5; Jer., XLVIII, 3, t. IV, col. 1895.

III. DESCRIPTION. — La tribu de Ruben se trouvait ainsi enclavée entre le territoire proprement dit de Moab au sud, celui de Gad au nord, la mer Morte et le Jourdain à l'ouest, et le désert syrien à l'est. N'occupant qu'une toute petite bande de la vallée du Jourdain, elle comprenait le plateau moabite situé au nord de l'Arnon et la région accidentée qui s'étend sur les bords de la mer Morte. Le plateau est une bande de terre dont l'attitude moyenne est de 7 à 800 mètres; le sol ondulé est parsemé çà et là de collines généralement en forme de mamelons. Il est sillonné par une multitude d'ouadis qui se ramifient au *Zerqâ Ma'in* ou au *Modjib*. La lisière qui borde la mer Morte est en général d'une altitude inférieure à celle du plateau, bien que, vue de l'occident, elle ait l'aspect d'une montagne. Les nombreux torrents qui la découpent en ont fait une succession de collines tourmentées, séparées par des ravins et des gouffres. Voir ABARIM, t. I, col. 16; NÉBO (MONT), t. IV, col. 1544. La plaine inférieure, au nord de la mer Morte, est une profonde dépression, dont le sol est généralement très fertile. Pour les détails de topographie physique, de climat, productions, etc., voir MOAB 2, t. IV, col. 1143-1157.

II. HISTOIRE. — Au moment où Jacob descendait en Égypte, les quatre fils de Ruben, c'est-à-dire Hénoch, Phallu, Hesron et Charmi, formaient le noyau de la tribu, Gen., XLVI, 9; Exod., VI, 14. Lors du premier recensement fait au Sinaï, elle avait pour chef Elisur, fils de Sédeur. Num., I, 5; II, 10; X, 18, et elle comptait 46 500 hommes en état de porter les armes. Num., I, 21. Elle avait sa place au sud du tabernacle avec Siméon, né de Lia comme Ruben, et Gad, leur demi-frère, né de Zelpha, la servante de leur mère. Num., II, 10. Elle offrit à l'autel, par les mains de son prince, les mêmes dons que les autres tribus, d'après l'ordre prescrit pour les marches et les campements. Num., VII, 30. Elle fut représentée parmi les explorateurs du pays de Chanaan par Sammua, fils de Zéchur. Num., XIII, 5. Au second dénombrement, dans les plaines de Moab, elle ne comptait plus que 43 730 guerriers, soit une perte de 2 770. Num., XXVI, 5-7. Il est probable qu'un grand nombre de Rubénites avaient pris part à la révolte de Coré, Dathan et Abiron. Num., XVI, 1; XXVI, 8-11. Après la conquête du territoire situé à l'est du Jourdain, la tribu de Ruben s'unit à celle de Gad pour réclamer une part du pays. Devant les représentations de Moïse, toutes deux promirent de marcher en tête des autres dans les combats qui devaient assurer aux Hébreux la possession de la région occidentale. Num., XXXII, 1-32. Une fois installés, les Rubénites commencèrent par rebâtir certaines villes importantes, comme Hésébon, Éléalé, Cariathaïm, Nabo, Baalméon et Sabama. Num., XXXII, 37. Dans la scène imposante de la



Imp. Dufrénoy_Paris.

vallée de Sichem, ils se trouvèrent sur le mont Hébal, pour les malédictions, à côté de Gad, Aser, Zabulon, Dan et Nephthali. Deut., XXVII, 13. Ils avaient, en effet, accompli leur promesse et aidé leurs frères à la conquête de Chanaan, Jos., IV, 12, et leurs possessions au delà du Jourdain furent confirmées, Jos., XIII, 15-23; XVIII, 7. Ruben fournit comme villes lévitiques : Bosor, Jos., XXI, 36; I Par., VI, 78; Jaser, Jos., XXI, 36 (Jasa, I Par., VI, 78); Cadémoth, I Par., VI, 79 (Jethson, Jos., XXI, 36); Mephaath, Jos., XXI, 36; I Par., VI, 79. Licenciés avec honneur par Josué et arrivés sur la rive droite du Jourdain, les guerriers de la tribu, avec ceux de Gad et de Manassé oriental, érigèrent un autel d'une grandeur considérable, ce qui causa parmi les autres tribus une vive surexcitation. L'incident eut une conclusion pacifique. Jos., XXII, 1-34. Pour cet événement et les précédents, qui furent communs à Ruben et à Gad, voir Gad 4, *Histoire*, t. III, col. 30. — D'après le cantique de Débora, Jud., V, 15-16, il semble que les Rubénites ne furent généreux, du temps de Barac, que dans leurs délibérations pour secourir leurs frères, sans passer à l'action. Voir plus bas, *Caractère*. — Ils fournirent un contingent de guerriers pour l'élection royale de David à Hébron. I Par., XII, 37. — Vers la fin du règne de Jéhu, la tribu succomba, comme les autres situées à l'est du Jourdain, sous une invasion victorieuse d'Hazaël, roi de Syrie. IV Reg., X, 32, 33. Elle prit part avec elles à une expédition contre les Agaréniens, I Par., V, 18, 19, et avec elles fut emmenée en captivité par les Assyriens. I Par., V, 26. — Dans le nouveau partage de la Terre Sainte, Ézéchiel, XLVIII, 6-7, place Ruben au nord, entre Éphraïm et Juda. Dans sa reconstitution idéale de la cité sainte, XLVIII, 31, il met au nord « la porte de Ruben », avec celles de Juda et de Lévi. Enfin saint Jean, dans l'Apocalypse, VII, 5, cite Ruben entre Juda et Gad.

III. Caractère. — Le droit d'aînesse conférait au patriarche, père de la tribu, des privilèges qu'il perdit par le crime dont il se souilla. Cette déchéance retomba sur ses descendants. Voici, d'après l'hébreu, ce que Jacob dit de Ruben, Gen., XLIX, 3-4 :

> Ruben, tu es mon premier-né,
> Ma force et les prémices de ma vigueur,
> Éminent en dignité, éminent en pouvoir;
> Bouillant comme l'eau, tu n'auras pas la prééminence,
> Car tu es monté sur la couche de ton père,
> Alors tu as profané le lit sur lequel tu es monté.

Ainsi Ruben, par la faute dont il se rendit coupable, fut privé de la principauté, de la dignité messianique, du sacerdoce et du double héritage, qui étaient l'apanage de l'aîné; cet apanage fut partagé entre Juda, Lévi et Joseph. Cf. Gen., XLIX, 10, 25-26; I Par., V, 1-2. Dathan et Abiron, qui étaient ses descendants, cherchèrent en vain à faire prévaloir ses droits. Num., XVI, 1. La tribu fut sans importance parmi les autres. C'est le même écho que nous recueillons sur les lèvres de Moïse, Deut., XXXIII, 6 :

> Que Ruben vive, et qu'il ne meure pas;
> Et que ses hommes soient en petit nombre.

La famille du premier-né de Jacob, reléguée aux confins des possessions israélites, vécut sans gloire, sans pouvoir compter parmi ses enfants un juge, un prophète ou un héros. Il y eut pourtant chez elle, comme chez le patriarche qui aurait voulu être le sauveur de Joseph, des sentiments généreux, au moins des velléités d'énergie, mais qui n'allèrent pas jusqu'à la réalité du dévouement. C'est ce que laisse supposer le cantique de Débora, Jud., V, 15b-16 :

> Sur les rives de Ruben,
> Grandes sont les anxiétés de l'esprit.
> Pourquoi es-tu demeuré entre les parcs
> Pour entendre jouer de la flûte parmi les troupeaux?

On entrevoit ici les délibérations des Rubénites au moment de la guerre contre Sisara; mais les douceurs de l'oisiveté au milieu de leurs troupeaux l'emportèrent sur le désir de secourir leurs frères. Ce ne furent cependant pas les qualités guerrières qui leur manquèrent. Comme les autres tribus transjordaniennes, ils marchèrent vaillamment à la tête du peuple pour la conquête de Chanaan, et ils avaient une valeur militaire reconnue. I Par., V, 18. Placés aux avant-postes du territoire israélite, ils eurent à batailler, d'un côté, contre les Bédouins pillards du désert, de l'autre, contre les Moabites. Ils ne surent pas toujours se défendre contre ceux-ci, qui occupèrent plusieurs de leurs villes, comme nous le voyons d'après la stèle de Mésa. Voir Mésa 3, t. IV, col. 1014. Chose singulière, ce dernier monument parle de Gad, mais ne fait aucune mention de Ruben, ce qui confirme le peu de place que tenait cette tribu, qu'on dirait presque englobée dans sa voisine. En dehors de la faute originelle qui pesait sur elle, et d'un certain manque de décision, on pourrait peut-être aussi attribuer sa faiblesse à son isolement. A. Legendre.

RUBÉNITE (hébreu : *Re'ûbênî;* Septante : ὁ Ῥουβήν; Vulgate : *Rubenita, Rubenites*), descendant de Ruben. Jos., I, 12; XII, 6; XIII, 23; XXII, 1; I Par., XI, 42; XXVI, 32; XXVII, 16. Dans tous ces passages, il est question de la tribu de Ruben, en général, excepté I Par., XI, 42, où est mentionné « Adina, fils de Siza, le Rubénite ».

RUBIS (hébreu : *kadkôd;* quelques manuscrits : *karkôd* ou *karkôr*; Septante : χόρχος et κρύσταλλος; Vulgate : *chodchod* et *jaspis*), pierre précieuse. — Le rubis oriental est un corindon (alumine cristallisée) (fig. 267)



267. — Corindon (alumine cristallisée).

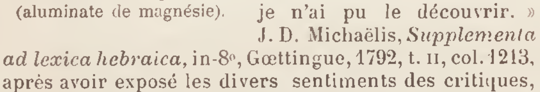
d'un beau rouge qui, par sa pesanteur spécifique 4,283, son éclat et son velouté, est supérieur aux autres pierres précieuses et ne le cède qu'au diamant. Les plus beaux rubis viennent de l'île de Ceylan, de l'Inde, de la Chine. Cette pierre est extrêmement dure et très difficile à tailler et à graver. Il est un autre rubis (aluminate de magnésie), fig. 268, qui va du rouge ponceau, comme le rubis spinelle, au rouge lie de vin comme le rubis balais. La densité est moindre, 3,7. Il est plus facile à tailler et à graver. F. Leteur, *Traité élémentaire de minéralogie pratique*, in-4°, Paris, p. 97-98; Ch. Barbot et Baye, *Guide pratique du joaillier*, in-12, s. d., p. 306. — Plusieurs exégètes ont identifié la pierre précieuse appelée נֹפֶךְ, *nôfek*, qu'on apportait sur les marchés de Tyr, Ezech., XXVII, 16, et qui figure parmi les pierres du rational, Exod., XXVIII, 18, avec le rubis. J. Braun, *Vestitus sacerdotum hebræorum*, in-8°, Leyde, 1680, p. 660-669. La traduction des Septante, ἄνθραξ, et celle de la Vulgate, *carbunculus*, désignent sans doute une pierre d'un rouge brillant, comme un charbon ardent. Mais l'ἄνθραξ ou *carbunculus*, l'escarboucle des anciens, comme on peut le voir par les descriptions de Théophraste, *De lapid.*, 18, et de Pline, *H. N.*, XXXVII, 25, comprend plusieurs espèces de pierres rouges et s'ap-

plique aussi bien au grenat syrien qu'au rubis oriental. D'autre part le rubis oriental n'aurait pu être taillé et gravé par les Hébreux pour entrer dans l'ornementation du pectoral. Aussi est-il plus probable que *nôfék*, ἄνθραξ, *carbunculus*, escarboucle des anciens, le *carbunculus garamanticus* de Pline, est un grenat syrien. Voir t. II, col. 1907 t. V, col. 426. Les grenats sont des silicates moins difficiles à graver.

Quant au rubis spinelle ou balais, il pourrait être désigné par un nom hébreu, כַּדְכֹּד, *kadkôd*, qui se présente deux fois dans les textes. Une première fois, dans Is., LIV, 12, où il s'agit de la Jérusalem nouvelle qui doit être splendidement rebâtie. Après avoir montré que les pierres qui formeront les assises de l'édifice nouveau seront des ἄνθρακα, des escarboucles (les Septante ont lu נֹפֶךְ, *nôfék*, qui se comprend mieux ici que פּוּךְ, *pûk*, antimoine) sur des fondements de saphir, il ajoute :

> Je te ferai des créneaux de *kadkôd*,
> Des portes de cristal,
> Et toute ton enceinte de pierres précieuses.

Dans Ézéchiel, XXVII, 16, le mot se présente de nouveau, dans la description du commerce de Tyr. « Aram payait tes marchandises avec des escarboucles, de la pourpre, des broderies, du fin lin, du corail et du *kadkôd*. » L'étymologie (כָּדַד, *kâdad*, « briller, scintiller ») et le contexte n'offrent pas grand secours pour déterminer la nature de cette pierre précieuse. Aussi saint Jérôme, dans son *Commentaire* sur Ézéchiel (t. XXV, col. 255) à la question « Que signifie *chodchod ?* » répond : « Jusqu'ici je n'ai pu le découvrir. » J. D. Michaëlis, *Supplementa ad lexica hebraica*, in-8°, Gœttingue, 1792, t. II, col. 1213, après avoir exposé les divers sentiments des critiques, finit par avouer la même impuissance.



268. — Rubis spinelle (aluminate de magnésie).

Mais ne faudrait-il pas lire כַּרְכֹּד, *karkod*, comme le portent plusieurs manuscrits hébreux, et comme lisait Symmaque? *Karkôd* rappelle Καρχηδῶν, un *carbunculus*. On lit dans la traduction arabe du Pseudo-Aristote, « le *kerkend* ressemble à l'yaqout rouge, mais il ne soutient pas comme lui l'action du feu. » Clément Mullet, *Essai sur la minéralogie arabe*, in-8°, Paris, 1868, p. 54. Or le *kerkend* rappelle le nom spécifique du *carbunculus carchedonius*, et le *karkôd* hébreu. Cette pierre qui ressemble au *yaqout* rouge ou rubis oriental, mais est moins résistante à l'action du feu, serait le *rubis tendre* dont parle Chardin. *Voyage en Perse*, in-8°, Amsterdam, t. IV, p. 70, c'est-à-dire le rubis spinelle ou le rubis balais. Le rubis spinelle, qui se prête très bien à la taille et à la gravure, qui est d'un rouge vif, pourrait donc bien être désigné par le *karkôd* hébreu : ce serait le rubis des anciens dont on peut voir la reproduction, fig. 83 B, vis-à-vis col. 424.

On a voulu quelquefois voir le rubis dans la pierre *'éqdâh* qui n'apparaît que dans Is., LIV, 12. La racine קדח, *qadah*, « scintiller », et le contexte paraissent indiquer une pierre brillante, mais dont rien ne permet de déterminer l'espèce. Plusieurs exégètes pensent que la vraie leçon devait être קרח, *qêrah*, « cristal ». La Jérusalem nouvelle aurait donc des portes de cristal. Voir CRISTAL, t. II, col. 1119. Mais les Septante ont traduit le mot hébreu par ἐκλεκτούς; ils ont donc lu יקרה, *yeqârâh*, au lieu de אקדח, *'éqdâh*. La locution *'ébén yeqârâh* pour désigner les pierres précieuses en général est connue dans les textes bibliques. Cf. III Reg., X, 2, 10, 11, etc. L'expression *le-ébén yeqârâh*, « en pierre précieuse », ferait le pendant des mots du membre parallèle, *le-'abnê héfés*, « en pierres de choix ».

E. LEVESQUE.

1. RUE (grec : πήγανον; Vulgate : *ruta*), plante herbacée très amère.

I. DESCRIPTION. — Herbe vivace, sous-ligneuse à la base, à feuilles glauques, décomposées en segments oblongs, les terminaux un peu plus larges, obovales. Fleurs régulières, 4 ou 5 mères, diplostémones. Comme dans toutes les plantes de la même famille, les divers parenchymes sont creusés de poches secrétrices dont l'oléorésine, d'une odeur très forte, mais peu agréable, fournit un puissant emménagogue, d'ailleurs rarement employé. Le *Ruta graveolens* (fig. 269) est spontané dans les lieux arides de la région méditerranéenne,



269. — *Ruta graveolens.*

ce qui relève encore l'importance de sa culture dans les jardins de Palestine. On trouve, en outre, aux mêmes endroits deux autres espèces très voisines, le *Ruta montana*, à divisions foliaires plus étroites, et le *Ruta bracteosa* dont les bractées sont plus larges, ordinairement ovales-cordiformes.

F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le πήγανον, qui désigne certainement la rue, Theophraste, *Hist. plant.*, I, 3, 4; Dioscoride, III, 45, ne se rencontre qu'une seule fois dans la Sainte Écriture. Luc., XI, 42. « Malheur à vous, pharisiens, qui payez la dîme de la menthe, de la rue, et de toutes les herbes potagères, et qui n'avez nul souci de la justice et de l'amour de Dieu. » La loi ne faisait point rentrer les plantes énumérées dans ce texte parmi les revenus du sol sujets à la dîme, comme le vin, l'huile, le blé. Lev., XXVII, 30; Num., XVIII, 21; Deut., XIV, 22. Mais les rabbins avaient étendu cette obligation à tous les légumes d'après cette règle générale de la Mischna, *Maaseroth*, I, 1; Surenhusius, *Mischna*, t. I, p. 245. « Tout ce qui est comestible et se conserve pour être mangé, et ce que produit la terre est soumis à la dîme. » Cependant exception est faite expressément pour la rue dans le traité *Schebiith*, IX, 1, Surenhusius, *ibid.*, p. 188; la raison qu'on en donne est que cette plante « n'a pas coutume d'être conservée pour la nourriture. » La rue se trouve, en effet, à l'état spontané dans la Palestine. Cependant on en cultivait, et on en cultive encore, en Syrie, une espèce, et à ce titre plus d'un pharisien devait la comprendre parmi les herbes potagères sujettes

à la dîme. Dioscoride, III, 45, distingue une espèce sauvage πήγανον ὀρεινόν, la rue des montagnes, *Ruta chalepensis*, ou sa variété *Bracteosa* et une espèce cultivée πήγανον κηπευτόν, « la rue des jardins », *Ruta graveolens*. Estimée en médecine au temps d'Hippocrate, elle servait aussi de condiment. Pline, *H. N.*, XIX, 45; Columelle, *De re rustica*, XII, VII, 5; Arnobe, *Adv. Gent.*, VII, 16, t. V, col. 1238. Dans le passage parallèle de Matth., XXIII, 23, on énumère la *menthe*, l'*aneth* et le *cumin*, tandis que Luc., XI, 42, cite la *menthe*, la *rue* et les *herbes potagères*. Comme la rue est omise dans le passage de saint Matthieu, et qu'on trouve à la place l'aneth, il a paru à quelques critiques que le mot employé dans le Matthieu araméen, שִׁבְתָּא, *sebeṭa'* (et traduit ἄνηθον dans le Matthieu grec), avait été mal lu par le troisième évangéliste et pris pour שַׂבָּרָא, *sabara'*, πήγανον, *rue*. Mais le cumin n'est pas plus nommé que l'aneth dans saint Luc, et la différence des deux synoptiques peut s'expliquer plus simplement, par une énumération incomplète qui s'attachait plus à reproduire la pensée du Maître qu'à en conserver tous les mots. Cf. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 251.

E. LEVESQUE.

2. **RUE** (hébreu : *reḥôb*, *šûq*, *ḥûṣ*; Septante : ῥύμη, ὁδός, ἔξοδος; Vulgate : *vicus*, *via*), voie ménagée à travers les maisons d'une ville. Les termes hébreux désignent assez souvent la place aussi bien que la rue. Voilà pourquoi les versions les rendent plusieurs fois par le mot « place ». Voir PLACE PUBLIQUE, col. 447. — Dans les anciennes villes de Chanaan récemment explorées, les maisons sont entassées sans ordre et les rues ne sont que des passages étroits et tortueux, dont le tracé s'est modifié d'une période à l'autre. A Gézer, vers 3000 avant J.-C., les rues formaient des chaussées de pierres, hautes de $0^{m}30$ à $0^{m}90$ et à peu près larges de $1^{m}50$, établies sur le roc dont elles compensaient les inégalités. Mais elles constituaient un dédale inextricable (fig. 270), auprès duquel les rues de Jérusalem actuelle paraissent presque avoir la régularité d'une jeune cité américaine, au dire de M. Macalister. Cf. *Palest. Expl. Quart. Stat.*, 1904, p. 115. Les rues d'Hébron, de Naplouse, et d'autres villes et villages de Palestine présentent encore l'aspect du même fouillis. Les Orientaux s'accommodent d'autant mieux d'un tel état de choses que le soleil a plus de peine à pénétrer dans ces ruelles étroites, et que, le soir, la terrasse de leurs maisons leur ménage un endroit propice pour respirer.



270. — Rue en ruines de Gézer. D'après H. Vincent, *Canaan*, p. 24.

Cf. H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 73. La difficulté de se reconnaître à travers un pareil réseau de rues rendait plus difficile la tâche de l'envahisseur et plus aisée la fuite du vaincu. C'est ainsi que, quand les Chaldéens eurent pris Jérusalem, Sédécias put s'enfuir par les rues écartées avec les hommes de guerre. Jer., LII, 7. — David écrase ses ennemis comme la boue des rues. II Reg., XXII, 43; Ps. XVIII (XVII), 43. La boue des rues est une expression employée pour désigner ce qui est vil et méprisable. Is., X, 6; Mich., VII, 10. Voir FANGE, t. II, col. 2176. A Tyr, l'or était commun comme la boue des rues. Zach., IX, 3. — Les rues sont le théâtre de différents épisodes de la vie sociale. L'épouse y cherche son bien-aimé. Cant., III, 2. On y rencontre les excitations au mal, Prov., VII, 8; Eccli., IX, 7, et des dangers pour la vie. Prov., XXII, 13; Tob., II, 3. Les portes des maisons donnent sur la rue, où les pleureuses se font entendre. Eccle., XII, 4, 5. On y pousse des clameurs dans les jours de détresse. Is., XXIV, 11; II Mach., III, 19. En temps de guerre, les ennemis y exercent leurs ravages, Jer., XLIV, 6; Lam., IV, 1, et y massacrent les habitants. Is., V, 25; Lam., II, 12; I Mach., II, 9. Le

fracas des guerriers retentit ainsi dans les rues de Tyr, Ezech., XXVI, 11, de Sidon, Ezech., XXVIII, 23, et de Ninive. Nah., II, 4. Après le départ des envahisseurs, les princes de Jérusalem errent consternés dans les rues. Lam., IV, 8, 14. A l'époque de Jérémie, V, 1; VII, 17, 34, et à celle de la persécution syrienne, I Mach., I, 58, l'idolâtrie se pratiquait publiquement dans les rues de Jérusalem. — A la restauration d'Israël, le vieillard pourra s'asseoir et le jeune homme s'ébattre en paix dans les rues, Zach., VIII, 4, 5, et l'on y fera retentir l'*alleluia* d'allégresse. Tob., XIII, 22. — Le commerce installait ses bazars dans les rues. Le père de Bénadad II, roi de Syrie, avait établi à Samarie des rues syriennes, dans lesquelles les trafiquants de Syrie avaient le droit de se rassembler et de tenir des comptoirs. En vertu d'un traité, le même Bénadad concéda à Achab des rues à Damas, dans lesquelles les commerçants israélites pussent tenir leurs bazars. III Reg., XX, 34. — Notre-Seigeur signale l'hypocrisie dont les pharisiens font preuve dans les synagogues et dans les rues. Matth., VI, 2, 5. Le père de famille envoie chercher des convives dans les places et dans les rues de la cité. Luc., XIV, 21. Les Apôtres guérissent des malades dans les rues de Jérusalem. Act., V, 15. Saint Pierre va à travers ces rues, après sa sortie de prison. Act., XII, 10. Saint Paul est recueilli dans la rue Droite, à Damas. Act., IX, 11. Voir DAMAS, t. II, col. 1217. H. LESÊTRE.

RUFUS (grec : Ῥοῦφος), nom d'homme, mentionné deux fois dans le Nouveau Testament. — 1° Saint Marc le cite, XV, 21, comme celui d'un des fils de Simon le Cyrénéen : « Ils contraignirent un certain Simon de Cyrène, père d'Alexandre et de Rufus,... de porter la croix de Jésus. » — 2° Saint Paul, Rom., XVI, 13, salue Rufus, « élu dans le Seigneur, et sa mère, qui est aussi la mienne. » Ainsi qu'on l'a souvent remarqué, le trait « Simon de Cyrène, père d'Alexandre et de Rufus », propre au second Évangile, suppose que Rufus et son frère étaient bien connus des chrétiens de Rome, pour lesquels saint Marc écrivit très spécialement son livre, à Rome même. Voir MARC, t. IV, col. 739-740; L.-Cl. Fillion, *L'Évangile selon saint Marc*, in-8°, Paris, 1879, p. 4-5, 9-11. Peu important en lui-même, ce détail avait un intérêt particulier pour les chrétiens romains; il n'est pas possible d'indiquer une autre raison qui ait porté l'évangéliste à le signaler. Bien plus, en rapprochant le texte de saint Marc de celui de saint Paul, on arrive à une autre conclusion, qui est assez généralement adoptée par les commentateurs modernes : c'est que le Rufus de Marc., XV, 21 et celui de Rom., XVI, 13, ne sont qu'un seul et même personnage, qui s'était établi à Rome avec sa mère et son frère, et qui y résidait lorsque fut composée l'Épître aux Romains (59 après J.-C.). Voir F. X. Reithmayr, *Commentar zum Brief an die Römer*, in-8°, Ratisbonne, 1845, p. 771; J. Knabenbauer, *Comment. in Evangelium sec. Marc.*, in-8°, Paris, 1894, p. 412; R. Cornely, *Epist. ad Romanos*, in-8°, Paris, 1896, p. 779-780; J. Grimm, *Geschichte des Leidens Jesu nach den vier Evangelien dargestellt*, in-8°, t. II, Ratisbonne, 1899, p. 51-52. Cette opinion est très ancienne, car on la rencontre déjà, au moins implicitement, dans les Actes apocryphes d'André et de Pierre. Voir N. Bonnet, *Passio Andreæ..., Acta Petri et Andreæ*, in-8°, Leipzig, 1898, p. 117-118. Néanmoins, de graves auteurs sont contraires à l'identification, surtout parce que le nom de Rufus était alors très commun chez les Romains. Cf. F. Kaulen, dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, 2e édit., t. X, col. 1356. On a fait aussi de Rufus un des soixante-douze disciples et un évêque de Thèbes en Égypte. Voir R. A. Lipsius, *Die Apostelgeschichten und Apostellegenden*, t. II, 2e partie, Brunswick, 1887, p. 222; t. III, 1890, p. 2. Dans le martyrologe syrien de 412, sa fête est placée le 19 avril; le 8 avril dans les ménologes grecs. — Il est évident qu'au passage Rom., XVI, 13, l'épithète *electum in Domino* n'est pas employée dans le sens pour ainsi dire technique qu'elle a souvent, c'est-à-dire, comme synonyme de « chrétien », puisque saint Paul se propose de faire un éloge tout spécial de Rufus. Elle dénote une distinction particulière sous le rapport soit de la piété, soit des fonctions. Cf. I Pet., II, 6; II Joa., 1; W. Sanday et A. C. Headlam, *A critical and exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, in-12, 4e édit., Édimbourg, 1900, p. 427. L. FILLION.

RUGISSEMENT (*šeʾâgâh;* Septante : ὤρυωμα; Vulgate : *rugitus*), cri que font entendre le lion et d'autres animaux féroces du même genre. — 1° *Sens propre.* — Le rugissement du lion est formidable. « Lorsqu'il retentit dans les forêts, dans le silence de la nuit, il remplit d'épouvante tous les êtres vivants, à une lieue à la ronde. Ces accents graves, profonds, caverneux, mêlés, par intervalles, de notes plus aiguës, ont quelque chose de terrifiant, qui glace le cœur. Lorsque cette grande voix se fait entendre, les bestiaux tremblent dans les fermes et en suivent avec anxiété les diverses modulations, pour se rendre compte de la marche de l'ennemi qui s'approche. » L. Figuier, *Les mammifères*, Paris, 1869, p. 321. Voir LION, t. IV, col. 269. — Aux vignes de Thamna, Samson vit venir à lui un lion rugissant. Jud., XIV, 5. Les lionceaux rugissent après leur proie en réclamant leur nourriture. Ps. CIV (CIII), 21. Le lion rugit après la proie qu'il convoite, sans craindre les bergers assemblés pour lui tenir tête. Is., XXXI, 4. Quand il rugit, c'est qu'il va se livrer au carnage, Am., III, 4, et son rugissement répand l'épouvante. Am., III, 8. L'onagre ne rugit pas auprès de l'herbe tendre. Job, VI, 5.

2° *Sens figuré.* — Le rugissement du lion est pris comme terme de comparaison pour caractériser différentes autres voix. On a ainsi : 1. Le rugissement du tonnerre ou la voix de Jéhovah menaçant de sa colère, Job, XXXVII, 4; Jer., XXV, 30; Am., I, 2; Joel, IV, 6 (III, 16); Ose., XI, 10. « Le rugissement du lion est si fort que, quand il se fait entendre par échos la nuit dans les déserts, il ressemble au bruit du tonnerre. » Buffon, *Œuvres compl.*, Paris, s. d., 12 in-8°, t. V, p. 294. La voix de l'ange est aussi comme le rugissement du lion. Apoc., X, 3. — 2. Les rugissements de la haine et de la cupidité sont poussés par les ennemis et les persécuteurs, Job, IV, 10; Ps. LXXIV (LXXIII), 4; XXII (XXI), 14; Prov., XXVIII, 15; Eccli., LI, 4; Jer., LI, 38; II, 15; Ezech., XIX, 7; XXII, 25; Soph., III, 3. Satan rugit comme un lion, quand il cherche à faire périr les âmes. I Pet., V, 8. — 3. Les rugissements viennent aussi de la douleur. Job, III, 24; Ps. XXII, (XXI), 2; XXXII (XXXI), 3; XXXVIII (XXXVII), 9; Is., LIX, 11; Zach., XI, 3. — 4. On compare encore au lion qui rugit la majesté du roi inspirant la terreur, Prov., XX, 2, les prêtres poussant des cris devant les idoles, Bar., VI, 31, et Judas Machabée courant bravement sur les ennemis. I Mach., III, 4. H. LESÊTRE.

RUINE, ensemble de matériaux qui restent, partie en place et partie à terre, après la destruction d'un édifice ou d'une ville. Par assimilation, on donne le nom de ruine à la perte de la prospérité pour les nations ou les individus.

1° *Ruines matérielles* (hébreu : *galim*, « monceau de pierres »; Septante : ἀφανισμός, « destruction », μετοικία, « émigration », χῶμα, « amas de terre »; Vulgate : *acervus arenæ, tumulus;* — *ḥorbâh*, « dévastation », ἐρῆμος, « désert », *deserta, destructa, ruinosa;* — *makšêlâh*, θρῶμα, « plaie », *ruina;* — *meʿi*, « monceau de ruines », πτῶσις, « chute », καταλελειμένα,

« choses abandonnées », *acervus lapidum ruina;* — *mapâlâh, mapêlâh, mapélét, πτῶσις, ruina;* — *maššû'ôt*, ἐπονηρεύσατο, *malignatus est;* — *meḥiṭṭâh*, δειλία, « frayeur », *formido;* — *'î*, ὀπωροφυλάκιον, « cabane de gardien », ἄβατον, « impraticable », *acervus lapidum;* — *še'iyyâh*, ἔρημος, *solitudo;* — *šômênôt*, ἀφανισμός, ἔρημος, *desolatio, dissipata;* — *resisîm*, θλάσμα, « meurtrissure », *ruina;* — *beqî'îm*, ῥάγμα, sans doute pour ῥαγάς, « crevasse », *scissio*). — Le grand nombre de mots hébreux en usage pour exprimer l'idée de ruines montre que les destructions dues aux invasions étaient fréquentes. — Le Seigneur dit aux Hébreux que, s'ils lui sont infidèles, il réduira leurs villes en ruines désertes. Lev., XXVI, 33. — Isaïe évoque douze fois l'idée de ruines en se servant de neuf mots différents. Dans Jérusalem dévastée, on dira au premier venu ayant un manteau : « Sois notre chef, et que cette ruine soit sous ta garde ! » Is., III, 6. Damas ne sera plus qu'un monceau de ruines. Is., XVII, 1. Les Chaldéens ont fait de Tyr un monceau de ruines. Is., XXIII, 13. Babylone à son tour a eu le même sort. Is., XXIV, 12; XXV, 2. Au temps de la restauration, les ruines de Sion seront trop étroites pour contenir ses nouveaux enfants. Is., XLIX, 19. Ses enfants rebâtiront les ruines antiques et relèveront les fondations d'autrefois. Is., LVIII, 12; LXI, 4. C'est ainsi que Dieu consolera Sion de ses ruines. Is., LI, 3. — Jérémie, IX, 11; XXVI, 18; LI, 37, prédit à Jérusalem et à Babylone qu'elles deviendront des monceaux de ruines. Michée, I, 6; III, 12, annonce le même sort à Samarie et à Jérusalem. Amos, VI, 12, dit aussi à Sion et à Samarie que Dieu fera tomber en ruines la grande maison et en débris la petite maison, c'est-à-dire que rien ne sera épargné, ni palais ni modestes demeures. — Dieu a permis aux Assyriens de réduire des villes fortes en monceaux de ruines. IV Reg., XIX, 25. Les ennemis ont mis en ruines le sanctuaire, Ps. LXXIV (LXXIII), 3; ils ont fait de Jérusalem un monceau de pierres. Ps. LXXIX (LXXVIII), 1. Tyr connaîtra aussi la ruine. Ezech., XXVI, 15, 18. Les ruines d'Israël seront relevées. Ezech., XXXVI, 10, 33. Édom voudra relever les siennes, mais Dieu l'en empêchera. Mal., I, 4. — Ézéchiel, XXXVIII, 12, prédit que Gog ira piller des ruines maintenant habitées. Daniel, IX, 26, annonce la grande dévastation qui ruinera le sanctuaire après le temps du Messie. — Notre-Seigneur compare celui qui ne met pas en pratique sa parole à l'insensé qui bâtit sa maison sur le sable; quand surviennent la pluie et les vents, la maison n'est bientôt qu'une ruine. Matth., VII, 27; Luc., VI, 49.

2° *Ruines personnelles* (hébreu : *madḥéh*, ἀκαταστασία, « bouleversement », *ruina;* — *meḥiṭṭâh*, συντριβή, « brisement », κακόν, « mal », *confusio, malum;* — *mapêlâh, mapêlét, maššû'ôt*, πτῶσις, *ruina*). — Les dieux de Damas seront une occasion de ruine pour Achaz et Israël. II Par., XXVIII, 23. Jésus-Christ le sera aussi pour ceux qui ne voudront pas le reconnaître. Luc., II, 34. — Job, XXXI, 29, ne s'est pas réjoui de la ruine de ses ennemis. Babylone s'est réjouie au contraire de la ruine de Jérusalem. Bar., IV, 31. Judith, XIII, 25, a sauvé son peuple de la ruine. Esther, XIV, 11, demande à Dieu que les ennemis de son peuple n'aient pas à rire de sa ruine. — Dieu abat les méchants, ils ne sont plus que ruines, Ps. LXXIII (LXXII), 18; mais, au juste, il est un refuge au jour de la ruine. Jer., XVII, 17. Il faut se convertir pour que l'iniquité ne devienne pas une cause de ruine. Ezech., XVIII, 3. Au jour de la ruine de l'Égypte, chacun tremblera pour soi. Ezech., XXXII, 10. — Les justes contempleront la ruine des méchants, Prov., XXIX, 16; cependant, il ne faut pas se réjouir de la ruine de ses ennemis. Prov., XXIV, 17. La ruine est amenée par la bouche de l'insensé. Prov., X, 14; XVIII, 7, par l'arrogance et l'orgueil, Prov., XVI, 18; XVII, 19, par l'intempérance de la langue, Prov., XIII, 3, et par les paroles de flatterie. Prov., XXVI, 28. C'est s'exposer à la ruine que se mêler aux hommes remuants. Prov., XXIV, 21, 22.

La voie de Jéhovah est un rempart pour le juste,
Mais elle est une ruine pour ceux qui font le mal.

Prov., X, 29. Cf. Luc., II, 34; Joa., III, 19, 20.

H. LESÊTRE.

RUISSEAU d'Égypte. Voir ÉGYPTE 3, t. II, col. 1621.

RUMA, nom de deux localités de Palestine dont le nom est différent en hébreu.

1. RUMA (hébreu, Jos., XV, 52 : *Dûmâh*, « silencieuse »; Septante, *Vaticanus :* Ῥεμνά; *Alexandrinus :* Ῥουμά; — II (IV) Reg., XXIII, 36 : hébreu : *Rûmâh; Vaticanus :* Ῥουμα; *Alexandrinus :* Ῥυμά; *Sinaïticus :* Κρουμα), ville de la tribu de Juda. Elle est mentionnée, Jos., XV, 52, entre Arab et Ésaan, parmi les villes qui furent ensuite attribuées à la tribu de Siméon. La plupart des interprètes tiennent Ruma de IV Reg., patrie de Phadaïa et de sa fille Zebida, mère du roi Joachim, pour la même ville que Ruma de Josué. Quelques-uns le contestent et pensent qu'elle pourrait être la Ruma de Jud., IV, 51. Voir RUMA 2. — Bien que la lecture Ruma soit encore, II (IV) Reg., celle de l'hébreu, et celle des versions, les critiques préfèrent généralement la lecture *Dûmâh*, parce que le nom de *Dûméh*, دومه (quelques-uns transcrivent *Daûméh*), se trouve être celui d'une ruine située à 16 ou 17 kilomètres au sud-ouest d'Hébron, entre *er-Rabiéh* et *Sâmiâ*, deux localités identifiées avec Arab et Ésaan. Eusèbe et saint Jérôme paraissent avoir lu encore au IVe siècle Δουμά et *Duma*. Δουμά, dit le premier en faisant allusion à la ville de Josué, de la tribu de Juda, [est] maintenant un très grand village du Daroma, dans le territoire d'Éleuthéropolis, au XVIIe mille de cette ville. Saint Jérôme ajoute : « au sud ». *Onomasticon*, Berlin, 1862, p. 172, 173. Dix-sept milles romains, environ 25 kilomètres, est la longueur à peu près exacte du chemin qui conduit de *Beit-Djibrin*, l'Éleuthéropolis des Grecs et des Romains, à *Dûméh*. Cette ruine, située sur deux collines divisées par un ravin, occupe un assez vaste espace. Parmi les débris des habitations renversées et qui étaient formées de pierres taillées et équarries, on remarque les restes de deux églises chrétiennes. Elles étaient bâties avec de grandes et belles pierres, relevées en bossage, qui paraissent provenir d'édifices plus anciens. On rencontre d'innombrables citernes et des caveaux spacieux taillés dans le roc, très probablement les uns et les autres de l'époque juive ou même des époques antérieures. De nombreuses grottes sépulcrales entourent la localité. — Cf. Rich. von Riess, *Biblische Geographie*, 1872, p. 18, 81; V. Guérin, Judée, t. III, p. 359-361; Armstrong, Wilson et Conder, *Names and Places in the Old Testament*, Londres, 1887, p. 50; *The Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. III, p. 313.

L. HEIDET.

2. RUMA (hébreu *'Arûmâh;* Septante, *Vaticanus :* Ἀρημά; *Alexandrinus :* Ἀριμα), résidence du juge Abimélech, fils de Gédéon. Jud., IX, 41. — Selon Gesenius, *Thesaurus*, p. 1275, Ruma de II (IV) Reg., XXIII, 36, pourrait être identique à celle-ci. Voir RUMA 1. La transformation de ד en ר de la part des copistes semble toutefois plus admissible que la supposition du mariage du pieux roi Josias, père de Joachim, avec une femme du pays de Samarie depuis longtemps habité par les Cuthéens. — Quoi qu'il en soit, pour Eusèbe, « Ῥουμά, c'est Aria. Là, ajoute-t-il, selon [le livre des] Juges, résida Abimélech. Elle est maintenant appelée Remphis (Remthis) et appartient au territoire de Diospolis (Lydda). C'est la même [ville] qu'Arimathie. » Saint Jérôme, au lieu d'Aria lit Arima, et atténue un

peu la dernière affirmation en disant : « La plupart disent maintenant que c'est Arimathie. » *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, Berlin, 1862, p. 316, 317. Si l'identité de Remthis, aujourd'hui *Rentis* avec Arimathie et Ramathaïm (voir Ramathaïm-Sophîm, col. 944) est aujourd'hui reconnue d'un grand nombre, on conteste presque universellement qu'elle puisse être la Ruma, ou Arima, du livre des Juges. D'après son récit, cette localité semble avoir appartenu au territoire de Sichem et n'avoir pas été éloignée de cette ville. Rentis est, en effet, à environ 40 kilomètres de Nablus, l'ancienne Sichem et les chemins pour arriver de l'une à l'autre sont des plus difficiles. — On doit faire, malgré l'analogie des noms, la même remarque pour *Beit-Rima,* située à 8 kilomètres à l'est de Rentis, et dans laquelle plusieurs auteurs ont voulu voir Ruma-Arima. Cf. Buhl, *Geographie des Alten Palästina,* 1896, p. 170-171. — Au XIIe siècle, on la reconnaissait dans une localité à 4 verstes, selon l'hégoumène russe Daniel, à l'ouest de Sébaste (Samarie). *Itinéraires russes en Orient,* édit. de Khitrowo, Genève, 1884, p. 58. Il s'agit évidemment de *Râmîn,* grand village, bâti sur une colline à 4 kilomètres et demi à l'ouest de Sébastiéh. Le rabbin Schwarz propose la même identification. *Tebuoth ha-Arez,* édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 194. On peut objecter que Râmîn paraît avoir plus de rapport avec le mot *Rimmôn,* « grenade », qu'avec la racine *rûm* dont *Rûmâh,* « élevée », semble plutôt procéder. — Les explorateurs modernes préfèrent généralement *el-'Orméh,* proposée par Van de Velde. Cette ruine située à 10 kilomètres au sud-est de *Nablus* et à 3 au nord-ouest de *'Aqrâbéh,* est une antique forteresse, couronnant le sommet d'une colline abrupte qui commande toute la contrée. On y voit de nombreuses citernes et de vastes caveaux pratiqués dans le roc. Une belle vallée plantée d'oliviers se développe à l'est. Le changement de l'*'A* initial en l'aspiré *'A*, se retrouve en d'autres noms, par exemple dans celui d'Ascalon devenu *'Asqalân.* Cf. F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre Sainte,* Paris, 1877. p. 262; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II, p. 387; Riess, *Biblische Geographie,* 1872, p. 6. — On trouve en outre, à douze cents mètres à l'est-nord-est de Sébastiéh et à cinq cents à l'ouest de *Nusf edj-Djebêl,* « à moitié des montagnes », village situé sur le flanc septentrional de la montagne qui est le prolongement de l'ancien Ébal et à dix kilomètres de Naplouse, une source connue sous le nom de *'Ain Kefr Rûmâ,* « la fontaine du village de *Rûmâ* ». Ce dernier nom était sans doute celui du village voisin. Il semble plus rapproché que les autres du nom biblique et peut-être serait-il plus juste de chercher ici qu'ailleurs la résidence du juge Abimélech. L. Heidet.

RUMINANTS, animaux qui ruminent. — La rumination est appelée *gêrâh;* Septante : μηρυκισμός). Les deux mots hébreu et grec désignent, dans le sens concret, ce que ruminent certains animaux. Le mot hébreu ne se rencontre que dans les expressions *hĕ'ĕlâh gêrâh,* « faire monter la rumination », Lev., XI, 3-6, 26; Deut., XIV, 6, et *gârar gêrah,* « tirer la rumination ». Lev., XI, 7; Deut., XIV, 8. Il n'est point certain d'ailleurs que *gêrâh* vienne de la racine *gârar.* La Vulgate traduit ces expressions par le seul mot *ruminare.* — Un certain nombre de mammifères herbivores sont pourvus de quatre estomacs. Une fois mâchés, les aliments sont absorbés par un premier estomac appelé panse; l'animal les fait remonter dans la bouche à travers un second estomac, le bonnet, dans lequel ils s'imbibent et se compriment; les aliments remâchés passent ensuite, par l'œsophage, dans un troisième estomac appelé feuillet, pour se rendre enfin dans le quatrième estomac, la caillette, où se fait la digestion. Même quand leur repas est terminé, les ruminants mâchonnent presque constamment, pour achever la mastication des aliments précédemment ingérés. Les ruminants n'ont pas d'incisives supérieures, remplacées chez eux par un bourrelet dur et calleux; ils ont les pieds fourchus. Les ruminants sont, parmi les bovidés, le bœuf, la chèvre, le mouton, l'antilope, le bouquetin; parmi les cervidés, le cerf, le chevreuil, la girafe; parmi les camélidés, le chameau, le dromadaire, etc. — La loi mosaïque permettait de manger les ruminants, caractérisés par la rumination et par le pied fourchu. Elle en excepte le chameau, dont la corne n'est pas divisée. Le chameau a bien le pied bifurqué, comme les autres ruminants, mais ce pied est muni en dessous d'une forte semelle cornée, ce qui permet de dire qu'il n'est pas divisé. Voir Chameau, t. II, col. 519. La loi range aussi parmi les ruminants le lièvre et le daman. Lev., XI, 5, 6; Deut., XIV, 7. Ces deux animaux ne ruminent qu'en apparence, et c'est seulement d'après cette apparence que la loi parle d'eux. Voir Chœrogrylle, t. II, col. 714; Lièvre, t. IV, col. 252.

H. Lesêtre.

RUPERT DE DEUTZ (*Rupertus Tuitiensis*), exégète et mystique de la première moitié du XIIe siècle, dont la patrie et la date de naissance ne sont pas exactement connues. Il était originaire des environs de Liége, d'après Mabillon; il était Allemand, d'après Trithème, *P. L.*, t. CLXVII, col. 11. Son surnom de Deutz provient de l'abbaye de Deutz, monastère de bénédictins, situé sur la rive droite du Rhin en face de Cologne, dont il devint abbé en 1119 ou 1120. Il avait pris l'habit de saint Benoît au monastère de Saint-Laurent à Liége. Il mourut d'après l'opinion la plus probable en 1135. Il s'était voué principalement à l'étude de l'Écriture Sainte et de la théologie mystique. Il s'attacha moins à l'explication littérale du texte sacré qu'à l'explication spirituelle et allégorique. Nous citerons parmi ses écrits *De Trinitate et operibus ejus libri XLII,* publié en 1117, dans lequel il se proposait d'expliquer tout le plan du salut, qu'il étudie successivement dans les cinq livres du Pentateuque, Josué, les Juges, les Rois, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Daniel et les quatre Évangiles, t. CLXVII, col. 198-1570; *Commentaria in duodecim prophetas minores,* t. CLXVIII, col. 1-836; *in Cantica Canticorum de Incarnatione Domini,* col. 839-962, que Rupert résume dans ces deux vers :

> *Femina mente Deum concepit, corpore Christum :*
> *Integra fudit eum nil operante viro;*

Super Job, col. 961-1196; *In librum Ecclesiastes,* col. 1195-1306, où l'auteur s'attache au sens littéral plus que dans ses autres ouvrages : *Opus de gloria et honore Filii hominis super Matthæum,* col. 1307-1434 (commentaire allégorique); *In Evangelium Joannis commentariorum libri XIV,* t. CLXIX, col. 201-826 (le commentaire suit le texte, dans le sens littéral, concilie les divergences et ajoute souvent une interprétation allégorique); *In Apocalypsim,* col. 825-1214 (le contenu de ce livre est considéré plutôt comme se rapportant à l'histoire de l'Église dans le passé, depuis la création jusqu'à la venue de Notre-Seigneur que comme une prophétie de l'avenir). — Voir *Histoire littéraire de la France,* t. XI, 1759, p. 422-587; Rocholl, *Rupert von Deutz,* Gütersloh, 1886.

RUSE (hébreu : *nêkél, śêkél, 'armâh;* Septante : δόλος, δολιότης, πανουργία; Vulgate : *astutia;* le rusé est appelé *'ârûm,* πανοῦργος, *astutus, callidus*), habileté à se tirer d'embarras ou à y mettre les autres, et acte procédant de cette habileté. Cette habileté confine parfois à la fourberie. Voir Fourberie, t. II, col. 2339. — La première et la plus grave des ruses dont parle la Sainte Écriture est celle de Satan, prenant la forme

du serpent et faisant tomber Ève dans le péché. Gen., III, 1; II Cor., XI, 3. — Celui qui tuait son prochain par ruse ou guet-apens devait être mis à mort sans pitié. Exod., XXI, 14. — Les ruses des Madianites firent tomber les Israélites dans l'idolâtrie à Béelphégor. Num., XXV, 18. — Jacob obtient par ruse la bénédiction d'Isaac, et il s'enrichit par ruse aux dépens de Laban. Voir JACOB, 1, t. III, col. 1061, 1063. — Les Israélites, comme plusieurs autres peuples anciens, estimaient la ruse presque à l'égal de la bravoure. Différentes ruses de guerre sont mentionnées : Les Gabaonites feignent de venir de très loin afin que Josué fasse alliance avec eux, Jos., IX, 3-15; la ville de Haï est prise grâce à un stratagème, Jos., VIII, 3-23; Gédéon se sert de trompettes et de torches enfermées dans des cruches pour jeter la panique parmi les Madianites, Jud., VII, 15-23; Abimélech s'empare de Sichem par ruse, Jud., IX, 32-40; plus tard, Judith se sert de la ruse pour se bien faire venir d'Holopherne et le tuer. Judith, X, 1-XIII, 11, etc. Saül remarque que David était fort rusé. I Reg., XXIII, 22. Ce dernier justifia sa réputation à la caverne d'Engaddi, I Reg., XXIV, 4-10; au désert de Ziph, I Reg., XXVI, 7-16; à Geth, I Reg., XXVII, 8-12, etc. — Job, V, 13, dit que Dieu prend les plus habiles dans leurs propres ruses. C'est ce que l'on constate fréquemment dans l'Évangile, quand les ennemis du Sauveur cherchent à le prendre en défaut. Ainsi en est-il à propos des guérisons opérées le jour du sabbat, Matth., XII, 10-12; de la femme adultère, Joa., VIII, 5; de l'autorité divine du Sauveur, Matth., XXI, 23-27; du tribut à César, Matth., XXII, 15-22; de la résurrection, Matth., XXII, 23-33, etc. — Saint Paul rappelle la sentence de Job à propos de la sagesse de ce monde. I Cor., III, 19. Il recommande de ne pas se conduire par astuce, II Cor., IV, 2, et de ne pas se laisser prendre, comme des enfants, à la ruse des docteurs de mensonge. Eph., IV, 14. — Lui-même, parlant des industries de son zèle, se présente à ses fidèles comme un homme astucieux qui use d'artifices. II Cor., XII, 16. H. LESÊTRE.

RUSSES (VERSIONS) DES SAINTES ÉCRITURES. Voir SLAVES (VERSIONS).

1. RUTH (hébreu : *Rûṭ;* Septante : Ῥούθ), femme moabite dont l'histoire est racontée dans le petit livre qui porte son nom. Élimélech, Israélite domicilié à Bethléhem, dans la tribu de Juda, à l'époque des Juges, émigra au pays de Moab avec sa femme Noémi, et ses deux fils Mahalon et Chélion, poussé par la famine qui désolait alors la Palestine. Il y mourut après un certain temps, et ses deux fils épousèrent des femmes moabites : Mahalon s'unit à Ruth, IV, 10, et Chélion à Orpha. Ils ne tardèrent pas à mourir eux-mêmes, et Noémi resta seule avec ses deux belles-filles, I, 1-5. La famine ayant cessé de sévir à Bethléhem, elle se décida à rentrer dans sa patrie, et elle engagea ses brus à demeurer avec leurs familles d'origine. Après un moment d'hésitation, Orpha prit le parti de rester; mais Ruth refusa de se séparer de sa belle-mère : « En quelque lieu que tu ailles, j'irai, et partout où tu demeureras, j'y demeurerai aussi; ton peuple sera mon peuple, et ton Dieu sera mon Dieu, » I, 6-16. Noémi l'emmena donc avec elle, I, 18. Elles arrivèrent à Bethléhem au commencement de la moisson des orges, c'est-à-dire vers la fin d'avril, et Ruth se mit aussitôt à glaner, pour subvenir aux besoins de l'humble ménage, I, 19-II, 2. La Providence permit que le champ où elle vint tout d'abord appartînt à Booz, riche propriétaire, qui était un assez proche parent d'Élimélech. Booz remarqua la jeune femme, et, comme il connaissait l'histoire de ses vertus, et son attachement pour sa belle-mère, pour le pays et la religion d'Israël, il ordonna à ses moissonneurs non seulement de la traiter avec respect et de la faire manger avec eux, mais de laisser tomber à dessein des épis à terre, pour que sa glane fût plus considérable, II, 3-23. Lorsque Noémi eut connaissance de cette noble et généreuse conduite, elle donna des instructions à Ruth, pour que celle-ci engageât Booz à remplir son rôle de *go'êl,* c'est-à-dire de protecteur, en rachetant l'héritage d'Élimélech et en l'épousant elle-même, III, 1-18. Comme il y avait un parent encore plus proche que Booz, on obtint qu'il se désistât, IV, 1-12; ensuite Booz épousa Ruth, à la grande joie de tous les habitants de Bethléhem. Ils eurent un fils, qu'on nomma Obed et qui fut l'aïeul de David, IV, 13-22. — Ruth peut être envisagée comme « un singulier exemple de vertu et de piété, dans un âge de rudesse et parmi un peuple idolâtrique...; comme l'héroïne d'une histoire exquise en beauté et en simplicité. » A. C. Hervey, dans Smith, *Diction. of the Bible,* t. III, p. 1064. Saint Jérôme fait remarquer, *Epist.* XXII *ad Paulam,* t. XXII, col. 471, que nous pouvons apprécier la grandeur de sa vertu par la grandeur de sa récompense : *Ex ejus semine Christus oritur.* Elle est, en effet, mentionnée dans la liste des ancêtres de Notre-Seigneur. Matth., I, 5. — Sur l'époque où elle vivait, voir RUTH 2. L. FILLION.

2. RUTH (LIVRE DE). — I. SUJET ET DIVISION. — 1° Cet écrit, l'un des plus courts de ceux qui composent l'Ancien Testament, est ainsi nommé parce qu'il raconte l'histoire de Ruth la Moabite. Comme l'a fait remarquer Ewald, *Geschichte des Volkes Israel,* 3e édit., t. I, p. 225, ce livre est unique en son genre dans l'Ancien Testament, où nous ne trouvons nulle part une histoire de famille d'ordre aussi intime, exposée avec autant de détails.

2° Il se divise en deux parties. La première, qui sert d'introduction, I, 1-22, raconte comment Ruth, après avoir épousé un des fils de Noémi, et être devenue veuve comme sa belle-mère, vint se fixer avec celle-ci à Bethléhem. La seconde, qui contient le corps du récit, II, 1-IV, 22, montre dans quelles circonstances elle devint la femme de Booz, la mère d'Obed, et par là-même l'aïeule du roi David. — En voici les subdivisions : I. 1° Premier mariage et veuvage de Ruth, I, 1-5; 2° Noémi revient à Bethléhem avec Ruth, I, 6-22. — II. 1° Ruth glane dans les champs de Booz, II, 1-23; 2° Noémi intervient pour ménager un mariage entre Ruth et Booz, III, 1-6; 3° Booz consent à épouser Ruth, III, 7-18; 4° L'affaire du mariage est légalement traitée en présence des notables de la ville, IV, 1-12; 5° Mariage de Booz et de Ruth, naissance d'Obed, IV, 13-17; 6° Généalogie de David, en remontant jusqu'à Pharès, IV, 18-22.

II. ÉPOQUE A LAQUELLE SE PASSÈRENT LES FAITS. — Le livre de Ruth ne signale qu'une seule date proprement dite. Nous la trouvons dès la première ligne, I, 1 : « Aux jours où les Juges jugeaient, » c'est-à-dire gouvernaient; avec une paraphrase dans la Vulgate : *in diebus unius judicis, quando judices præerant.* Mais la période en question fut considérable, puisqu'elle correspond à l'intervalle de temps compris entre les années 1401 et 1095 avant J.-C. Voir CHRONOLOGIE BIBLIQUE, t. II, col. 738. On a cherché à préciser davantage cette donnée générale. Josèphe, *Ant. jud.*, V, IX, 1, place l'histoire de Ruth sous la judicature d'Héli, qui précéda immédiatement celle de Samuel et l'institution de la royauté chez les Hébreux. Cela nous conduirait aux années 1168-1128 (t. II, col. 738), et cette date est admissible. En effet, les deux derniers versets du livre, IV, 21-22, supposent quatre générations entre Booz et David, y compris celle de Booz; ce qui équivaut à environ 100 ans : or, il s'écoula cent treize ans depuis le début de la judicature d'Héli jusqu'au règne de David (1168-1055). — D'autres ont pensé que cette date était

trop récente. En rapprochant IV, 21 de Matth., I, 5, on voit que le père de Booz, Salmon, avait épousé la célèbre Rahab quelque temps après la prise de Jéricho par Josué, en 1453. Voir RAHAB, col. 934. D'après cela, les événements que raconte le livre de Ruth auraient eu lieu sous les premiers Juges. Mais alors on aurait un intervalle d'environ 400 ans (1455-1055) entre la naissance de Booz et le règne de David. Les partisans de cette opinion supposent qu'il manque un certain nombre de générations entre Booz et David. Il est certain qu'on en a omis plusieurs entre Pharès et Booz, IV, 18-21, car six générations seulement pour environ neuf cents ans sont insuffisantes; il faut donc admettre qu'en cet endroit les principaux ancêtres auront été seuls mentionnés. Voir GÉNÉALOGIE DE JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 165-167. — Comme date des événements racontés au livre de Ruth, on a aussi désigné parfois la judicature de Samuel (1128-1095), celle d'Aod (après 1343), celle de Gédéon (1256-1216). Ce dernier sentiment s'appuie sur la famine mentionnée dans Ruth, I, 1, et Jud., VII, 4-5. Mais la famine qui sévit en Palestine au temps de Gédéon provenait surtout des ravages opérés par les Madianites, tandis que celle que signale notre livre paraît avoir eu plutôt des causes naturelles. D'ailleurs, en toute hypothèse, un fléau de ce genre est une chose trop fréquente en Palestine pour pouvoir servir de date précise. — De ce qui précède, il résulte qu'il n'est pas possible de déterminer d'une manière certaine l'époque où vivaient Ruth et Booz. Quoi qu'il en soit, le livre qui raconte leur mariage complète admirablement l'histoire des Juges. « Sans lui, nous n'aurions connu Israël que d'une manière très imparfaite, et uniquement par le dehors, durant la période tragique des Juges. Mais voici que ce petit livre nous révèle la vie intime des pieux Israélites d'alors, et nous la montre sous son jour le plus favorable. » L.-Cl. Fillion, *la Sainte Bible commentée*, t. II, p. 120.

III. DATE DE LA COMPOSITION. — Les sentiments des interprètes et des critiques varient beaucoup sur l'époque où fut composé le livre de Ruth; on l'a placée à toutes les périodes de l'histoire israélite qui se sont écoulées entre le règne de David et le temps des Machabées. Les commentateurs catholiques, entre autres le P. Cornely, *Introd. specialis*, t. I, p. 234, et le P. von Hummelauer, *Lib. Judicum et Ruth*, p. 357, et plusieurs protestants orthodoxes, notamment MM. Keil, P. Cassel et Wrigth, dans les ouvrages cités plus loin, placent la composition du livre sous le règne de David, et, pour la plupart, vers la fin de ce règne. MM. E. Reuss, Oettli, Driver, etc., notablement plus tard, pendant la dernière période du royaume de Juda; Reuss, entre la ruine du royaume d'Israël et celle du royaume de Juda; d'autres, sous Ézéchias. Ewald, *Gesch. des Volkes Israel*, 3e édit., t. I, p. 107; Bertheau, *Comment.*, 2e édit., p. 237, et le Dr Kœnig, *Einleitung in das A. T.*, p. 285, réclament une date beaucoup plus récente encore, et regardent le livre de Ruth comme un fruit de la captivité de Babylone. La plupart des néo-critiques vont le plus loin possible après l'exil : tels MM. Kuenen, Schrader, Wellhausen, Bertholet, Budde, Nowack, dans leurs Introductions ou leurs commentaires. Voir aussi E. Meyer, *Geschichte der poet. National-Literatur der Hebräer*, in-8°, Leipzig, 1856, p. 500-504; C. H. Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 2e édit., p. 243; G. A. Barton, dans la *Jewish Encyclopedia*, t. X, p. 577. Les partisans d'une composition relativement récente mettent surtout en avant l'ancienne coutume mentionnée dans Ruth., IV, 7, qui consistait à remettre sa chaussure au propriétaire auquel on cédait son droit de propriété. Elle était usitée « autrefois » (hébreu: *lefânîm*; Septante : ἔμπροσθεν; Vulgate : *antiquitus*). Voir E. Kautzsch, *Abriss der Gesch. des alttestam. Schrifttums*, in-8°, Leipzig, 1897, p. 115. L'auteur du livre croit devoir expliquer à ses lecteurs l'usage en question, tombé en désuétude; mais il est signalé, Deut., XXV, 9, comme remontant au moins à Moïse, et, entre l'époque de Ruth et le moment où David arriva à l'apogée de sa gloire, il s'écoula environ 150 ans; ce qui suffit largement pour expliquer comment cette coutume avait pu cesser d'être en vigueur dès la fin de la période des Juges, et par conséquent d'être connue. Cf. Keil, *Richter und Ruth*, p. 384. — On peut dire avec assez de vraisemblance que le livre de Ruth aura été difficilement composé après le règne de Salomon; en effet, ce prince est fortement blâmé, III Reg., XI, 1-8, d'avoir épousé des femmes étrangères, et en particulier des Moabites et des Ammonites. Il ne l'aura pas été non plus pendant l'exil, puisque les Juifs vécurent alors plus que jamais séparés des autres peuples. — Les données du livre qui peuvent nous aider à fixer l'époque de sa composition sont peu nombreuses. Il en est deux, néanmoins, qui ont un caractère plus déterminé. — 1. Nous venons de le voir, l'épisode qui forme le fond du récit est daté des « jours où les Juges jugeaient, » I, 1. Il suit de là que, lorsqu'il fut rédigé, la judicature avait disparu comme forme de gouvernement et fait place depuis un certain temps à la monarchie. — 2. La généalogie qui termine l'écrit s'arrête brusquement à David. On peut conclure de là que ce prince régnait encore au temps de la composition, et qu'il avait déjà acquis une grande importance sous le rapport théocratique. On ne comprend guère que l'auteur, s'il n'a pas été contemporain du roi David, ne soit pas allé au delà de lui dans sa liste.

IV. AUTEUR DU LIVRE. — Si l'incertitude règne au sujet de l'époque précise où fut composé le livre de Ruth, à plus forte raison est-il impossible d'en déterminer l'auteur avec quelque vraisemblance. D'après le Talmud, *Baba bathra*, fol. 14 *b*, c'est le prophète Samuel qui aurait écrit le livre des Juges, celui de Ruth et les deux livres dits de Samuel. Le fait n'est pas impossible en soi, mais les preuves positives font défaut, et le style du livre de Ruth est tel, que des hébraïsants distingués ne croient pas possible que le même écrivain ait pu composer cet écrit et en même temps le livre des Juges et ceux de Samuel. Cependant cette opinion, qui était celle de Calmet et de Cornélius à Lapide, a encore aujourd'hui des partisans, entre autres le P. Cornely, *Introd. specialis in histor. Veteris Testam. libros*, Paris, 1887, p. 233-234. Sans être aussi formel, le P. von Hummelauer, *Comm. in libr. Judicum et Ruth*, p. 359-360, admet que le livre a pu être, sinon composé, du moins publié par Samuel. La question est actuellement insoluble.

V. STYLE. — Tout bref qu'il soit, le livre de Ruth a ses particularités bien marquées sous le rapport du style, qui ne ressemble à celui d'aucune autre partie de l'Ancien Testament. Les principales sont les suivantes : 1° les terminaisons en *în*, au lieu de *î*, pour la seconde personne du féminin singulier, au temps imparfait : II, 8, 21; *ṭidebâqîn*; III, 4, *ta'asîn*; III, 18; *tédeʿin*; 2° les terminaisons en *ṭi*, au lieu de *te*, pour la seconde personne du féminin singulier, au temps parfait : II, 8, *ṭaʿabûri*; III, 3, *śamti*, *yârâdeṭi*; III, 4, *šâkabti*; 3° les terminaisons en *ûn*, au lieu de *û*, pour la 3e personne du pluriel : II, 9, *iqṣôrûn*; 4° les verbes *'âgan*, « retenir, fermer », I, 13; *ṣâbat*, « présenter », II, 14; *šâlal*, « tirer », II, 16; *nilpaṭ*, « se retourner pour voir », III, 8; 5° le substantif *ṣébeṭ*, « gerbe », II, 16, et l'adjectif *mârâ'*, « amer », au lieu de *mârâh*, I, 20; 6° les conjonctions *térem*, « avant que », III, 14, et *lâhên*, « c'est pourquoi », au lieu de *lâkên*, I, 13; 7° la locution *'eik ippol dâbâr*, III, 18, etc. Voir F. Keil, *Lehrbuch der histor. krit. Einleitung*, p. 415-416; E. Kœnig, *Einleitung in das A. T.*, p. 286-287; J. R. Driver, *An Introd. to the Literature of the Old*

Test., 5e éd., Edimbourg, 1894, p. 426-427. Les Massorètes ne se sont pas toujours rendu compte de ces particularités et les ont corrigées dans le texte, comme si elles eussent été des fautes. Un fait plus surprenant, c'est que « tous les interprètes modernes, qu'ils veuillent démontrer l'origine ancienne du livre ou lui assigner une date plus récente, invoquent cet argument (la preuve tirée du style), et que ces singularités, ils les appellent, les uns archaïsmes, les autres néologismes, ceux-ci bethléhémismes, ceux-là moabitismes. Cependant, parce qu'elles se rencontrent surtout dans les entretiens (I, 13; II, 8; III, 3, 4), elles semblent ne démontrer qu'une chose : c'est que l'auteur, en transcrivant les entretiens, s'est tenu de très près à la source où il a puisé. » R. Cornely, *Manuel d'Introd. historiq. et critiq. à toutes les Saintes Écrit.*, trad. franç., in-12, t. I, Paris, 1907, p. 349.

Ces contradictions des hébraïsants contemporains sont frappantes, et démontrent que ce genre de preuve peut devenir très facilement subjectif et arbitraire. Il est remarquable que les néo-critiques prétendent voir à tout instant dans le livre de Ruth des aramaïsmes, et par conséquent des expressions relativement récentes. « Le style du livre, dit Cornill, *Einleitung*, 2e éd., p. 343, a un coloris fortement araméen, et présente mainte particularité qui dénote avec une pressante nécessité l'époque d'après l'exil. » Mais il se trouve que les aramaïsmes mis en avant ne méritent nullement ce nom, et sont ou bien des expressions ordinaires, ou des archaïsmes représentant le langage populaire du temps de Ruth. Par exemple, on cite comme araméennes telles et telles locutions employées de concert par le livre de Ruth et par ceux des Paralipomènes, de Daniel, d'Esdras, de Néhémie, etc. — celles-ci, entre autres : *margelôt*, III, 7-8, 14, et Dan., X, 1; *pâras kenâfim*, III, 9, et Ezéch., XVI, 8; *lâkên*, I, 13, et Dan., II, 6, 9; IV, 24, *nâśâ' nâšim*, I, 4, et II Par., XI, 21; XIII, 21; Esd., IX, 2; *qiyyam*, « confirmer, » IV, 7, et Esd., IX, 2, etc. — et l'on conclut aussitôt, à cause de ces quelques mots ou tournures, que l'histoire de Ruth ne saurait avoir été composée antérieurement à ces autres écrits. On allègue aussi, comme preuve d'une composition récente, le nom divin *Šaddaï*, employé seul, sans être précédé de *'Êl* : ce qui n'a jamais lieu ailleurs dans la simple prose, mais seulement au livre de Job.

Mais tout cela est fortement exagéré. Comme le dit M. Driver, *l. c.*, p. 427, « ce style dans son ensemble... ne manifeste aucune marque de déterioration; il diffère d'une manière palpable, non seulement de celui d'Esther et des Paralipomènes, mais aussi de celui des mémoires de Néhémie...; il se tient au niveau des meilleures parties (des livres) de Samuel... Le style est classique dans son entier... En général, la beauté et la pureté du style (du livre) de Ruth désignent d'une manière beaucoup plus décisive (comme époque de la composition) la période antérieure à l'exil, que les expressions isolées, sur lesquelles on s'appuie, ne marquent la période qui suivit la captivité. » Le Dr Kœnig affirme de même, *Einleitung in das A. T.*, p. 287, que « les signes de la période la plus récente du développement de l'hébreu font défaut dans le livre » de Ruth. D'après lui, les formules *hæc mihi faciat Dominus et hæc addat*, I, 17 (onze fois dans les livres de Samuel et des Rois), *pelôni 'almôni* (IV, 1; cf. I Sam., XXI, 3; II Reg., VI, 8), la forme archaïque du pronom *'anoki* (sept fois; deux fois seulement *'ani*), l'emploi constant du pronom relatif *'ašer* (tandis que l'abréviation *šé* n'apparaît jamais) sont des preuves certaines d'antiquité sous le rapport du style. Les terminaisons signalées plus haut sont également des archaïsmes, car elles reproduisent des formes primitives.

VI. Caractère historique. — La simplicité et la candeur des récits prouvent en faveur de leur réalité objective. L'écrit lui-même se présente comme voulant raconter des faits historiques. Cf. I, 1, et IV, 17-22. Dans ce dernier passage, la narration particulière qui forme le fond du livre est rattachée à l'histoire générale du peuple de Dieu. Nous savons d'ailleurs, par Matth., I, 5, que Booz, Obed et Ruth furent des personnages très réels. « Il n'a pas été inséré (dans le livre) un seul trait auquel on puisse reprocher d'être invraisemblable, à plus forte raison d'être historiquement impossible. » Oettli, *Die geschichtl. Hagiographen*, p. 214. Les moindres détails sont conformes aux circonstances de temps, de lieux, de personnes, telles que nous les connaissons par ailleurs. Les divers personnages que nous présente le livre de Ruth ont été peints sur le vif. Rien de plus réel, de plus vivant que Ruth, Noémi, Orpha, Booz, les femmes de Bethléhem et les différentes scènes qui décrivent leurs relations réciproques. Voir Oettli, *loc. cit.*, p. 213-214. L'historien Josèphe a inséré ce récit dans ses *Ant. jud.*, V, IX, 1-3, comme reproduisant des faits réels. Comment aurait-on songé à rattacher si étroitement le roi David au peuple odieux de Moab, si le fait n'eût été certain?

L'accent de vérité qui règne partout est si frappant, que des critiques rationalistes assez nombreux ont reconnu tantôt la nature strictement historique de tous les événements racontés, tantôt au moins l'existence d'une tradition ancienne ayant servi de base à l'écrit. C'est ainsi que Kuenen admet partiellement le caractère historique du livre, en ce sens que David a eu véritablement une aïeule issue du peuple de Moab. Voir Bertheau, *Das Buch der Richter und Ruth*, 2e éd., p. 239; Bertholet, *Die fünf Megilloth*, p. 53. Kœnig, *Einleitung*, p. 266, croit aussi qu'il y eut d'abord une tradition orale correspondant à des faits réels, que cette tradition fut mise par écrit, puis rédigée finalement sous sa forme actuelle par un Israélite qui avait de l'attrait pour les anciens usages et du talent pour peindre les caractères. Mais d'autres néo-critiques ne voient dans le livre de Ruth qu'un petit roman composé d'une manière plus ou moins habile. D'après J. Wellhausen, *Die Komposition des Hexateuchs und der histor. Bücher des A. Test.*, in-8°, 3e éd., Berlin, 1899, p. 358, l'histoire de Ruth n'aurait d'autre fondement que le passage biblique I Reg., XXII, 3-4, où il est dit que David, à l'époque où il était persécuté par Saül, emmena son père et sa mère à Maspha de Moab, et les mit sous la protection du roi des Moabites. Selon Budde, dans la *Zeitschrift der alttestamentl. Wissenschaft*, 1892, p. 37-46, l'histoire de Ruth aurait formé, à l'origine, une partie du « *Midrasch* du livre des Rois » mentionné II Par., XXIV, 27 (la Vulgate a traduit inexactement ce passage). Voir aussi Wildeboer, *Die Litteratur des A. Testam.*, p. 342. C'est Bertholdt, *Einleitung in sämmtliche... Schriften des Alt. und N. Testam.*, 1812-1819, 5e partie, p. 2337-2353, qui a essayé le premier de démontrer que le livre de Ruth ne serait qu' « une histoire inventée », « un simple poème », un « tableau de famille tout romantique ». Ses arguments se ramènent à six principaux, que répètent à l'envi, depuis bientôt un siècle, les interprètes rationalistes. — 1° Les noms des personnages du livre auraient tous une signification symbolique, en harmonie avec le rôle et la situation de ceux qui les portaient; ce qui suffirait, nous dit-on, pour démontrer le caractère fictif du récit. E. Reuss, *La Bible*, t. VII, p. 20, répond très justement que cette objection « repose sur des étymologies forcées ou purement gratuites. » En effet, on n'a pas encore réussi à s'entendre sur le sens véritable des noms de Ruth et de Booz; Élimélech, c'est-à-dire « mon Dieu (est) roi », n'a rien de particulier pour l'histoire de Ruth; *Maḥlon* peut désigner aussi bien la « perfection » que la « langueur » maladive, et il en est de même de *Kilyion*; *'Orfâh*, que l'on prétend avoir été

ainsi appelée parce qu'elle tourna le dos (*'ôrêf*) à sa belle-mère, est plutôt un nom synonyme de « gazelle ». Voir Kœnig, *Einleitung in das A. T.*, p. 287; Oettli, *Die geschichtl. Hagiographen*, p. 215. — 2° Tous les caractères seraient trop parfaits pour correspondre à la réalité. Ils sont admirables, il est vrai, mais simples et naturels toujours; rien ne montre qu'ils aient été idéalisés le moins du monde. L'objection est donc entièrement gratuite. Orfâh, d'ailleurs, n'a pas été parfaite, quoiqu'on ne puisse lui faire un reproche d'être restée dans son pays. — 3° On a prétendu voir aussi dans le livre de Ruth des traces d'érudition scientifique, qui démontreraient qu'il est le fruit d'un travail de cabinet. Cf. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, 3e édit., t. I, p. 236; Bertheau, *Das Buch der Richter und Ruth*, p. 236. Mais cette assertion porte à faux, car nulle part, dans le récit, on ne voit les marques d'une érudition proprement dite. Si l'auteur signale tel ou tel usage ancien, par exemple, IV, 7, s'il met sur les lèvres des notables un souhait qui rappelle l'histoire de Lia et de Rachel, rien ne dépasse en cela les limites de la connaissance d'un Israélite ordinaire. — 4° On a dit encore que cette idylle pacifique aurait été impossible à l'époque orageuse des Juges. Cf. Wellhausen, dans Bleek, *Einleitung*, 4e édit., p. 204; Nowack, *Richter und Ruth*, p. 181; Bertholet, *Die fünf Megilloth*, p. 50. Mais le livre des Juges affirme en termes exprès, et à plusieurs reprises, Jud., III, 11, 30, etc., que les périodes de paix et d'accalmie furent loin de manquer totalement pendant cette époque, et l'histoire de Ruth fut précisément une oasis de ce genre au milieu du tumulte des invasions étrangères. — 5° On a prétendu que l'auteur du livre ne connaissait plus le parent le plus rapproché de Noémi, et que, ne pouvant citer son nom, il fut forcé de le désigner par la vague formule *peloni 'almoni*, « un certain », IV, 1. Cette circonstance fournirait la preuve que l'histoire entière a été inventée. Mais il faut remarquer qu'un temps assez long s'était écoulé entre les événements et la composition du livre. L'ignorance de l'auteur sur ce point secondaire, supposé qu'elle ait été réelle, n'a donc rien d'étonnant; elle est une preuve de plus de sa sincérité, car un faussaire n'aurait nullement été embarrassé pour trouver un nom quelconque. — 6° Le mariage de Mahalon et de Chélion avec des femmes moabites aurait été contraire à la loi juive, et ce trait prouverait à lui seul le caractère purement idéal de l'histoire. A l'appui de cet argument, on allègue le texte Deut., XXIII, 3-4. Il est vrai que le droit de cité en Israël était à jamais interdit aux Moabites, à cause du mal qu'ils avaient fait aux Hébreux après leur sortie d'Égypte. Cf. Num., XXV, 1-5. Toutefois, l'interdiction faite par Moïse aux Israélites d'épouser des femmes étrangères ne concernait que les Chananéennes. Cf. Exod., XXXIV, 11-16; Deut., VI, 1-4. Plus tard, Esdras et Néhémie eurent de graves raisons de se montrer plus sévères, et d'interdire formellement à leur concitoyens de contracter des mariages avec les femmes de Moab. Cf. I Esd., IX, 1-2; II Esd., XIII, 23-29. Mais ces raisons n'existaient point à l'époque de Ruth.

VII. But du livre de Ruth. — Tout le monde est d'accord pour reconnaître que ce livre a été écrit dans un but spécial. Mais, ici encore, les néo-critiques ont émis beaucoup d'idées fausses. — 1° *Les fausses tendances.* — 1. Bertholdt, *Einleitung*, t. V, p. 2331-2335, disait que le but principal de l'auteur aurait été d'établir que le mariage du lévirat (voir Lévirat, t. IV, col. 213-216) ou son équivalent était stricteuent obligatoire, même à l'égard d'une parente issue d'une race étrangère. Voir aussi F. Benary, *De Hebræorum leviratu*, Berlin, 1835, p. 30. Cette opinion a trouvé un certain nombre de partisans. Le Dr H. A. Redpath, dans le *Dict. of the Bible* de Hastings, t. IV, p. 316, croit également que notre livre a été composé d'une manière générale « pour servir d'illustration aux lois matrimoniales des Israélites. » Mais, quoique le récit roule tout entier autour du mariage de Ruth avec Booz, il ne met en saillie aucune tendance de ce genre. La question de la parenté des deux conjoints y est tout à fait secondaire. S'il avait eu en vue le lévirat, l'auteur aurait vraisemblablement rappelé la loi de Deut., XXV, 5-10, dans le cours de sa narration. — 2. Selon Kuenen, *Introd. histor. et critique*, trad. franc., § 96, notes 9 et 10, et *Godsdienst*, t. II, p. 148-149; A. Geiger, *Urschrift und Uebersetzung*, p. 49-55, Wildeboer, *Litteratur des A. Test.*, § 21, n. 10; Kautzsch, *Abriss der Geschichte des alttestam. Schriftums*, p. 115-116; Nowack, *Richter und Ruth*, p. 184-185; Bertholet, *Die fünf Megilloth*, p. 51-54, etc., l'auteur du livre, opposé en principe aux mesures de rigueur prises par Esdras et Néhémie contre les mariages que des Juifs nombreux avaient contractés avec des femmes de nationalité païenne, aurait composé cette histoire en guise de protestation. Dans son petit livre, il indiquerait, nous dit-on, que parfois une femme étrangère était digne d'être incorporée au peuple de Jéhovah, et même d'y occuper une place d'honneur. Mais, s'il y a quelque chose d'inventé ici, c'est bien cette tendance prétendue. Si elle avait existé réellement, il aurait été beaucoup plus simple et plus naturel d'opposer à Esdras et à Néhémie, non pas le mariage mixte d'un Israélite peu connu, tel qu'était Booz, mais celui de David lui-même. Cf. I Par., III, 2. D'ailleurs, il est probable que Booz n'aurait pas songé à épouser Ruth, si celle-ci ne se fût mise sous sa protection en qualité de parente. Ajoutons avec le Dr Strack, *Einleitung in das A. Test.*, Munich, 1895, 4e édit., p. 137, qu' « un livre d'une époque si tardive et ayant une telle tendance n'aurait jamais pu devenir canonique. » — 3. Le but de l'auteur aurait été entièrement politique, d'après la thèse assez étrange de E. Reuss, *Gesch. des Alt. Testam.*, 2e édit., p. 292-298; *La Bible*, t. VII, p. 24-27. Écrit après la ruine du royaume des dix tribus schismatiques, le livre voulait démontrer, sous la forme d'un gracieux roman, à ceux des habitants qui n'avaient pas été déportés dans les provinces assyriennes, que les rois issus de David n'étaient pas seulement les héritiers du patriarche Juda par l'intermédiaire de Booz, mais qu'ils avaient aussi des droits très réels sur le territoire d'Éphraïm et de tout le royaume du nord, grâce à Obed, fils légal de « l'Éphraïmite » Mahalon; d'où il suit que les sujets du royaume du nord devaient se rallier aux descendants légitimes de David. On le voit, l'argument principal, ou plutôt l'argument unique de Reuss consiste à regarder le titre *'Éfrâti* (Vulgate, *Ephrathæi*), attribué à Mahalon et à Chélion, Ruth, I, 2, comme synonyme d'Éphraïmite. Sans doute, ce mot a quelquefois cette signification, cf. Jud., XII, 5; I Reg., I, 1; III Reg., XI, 26; mais il ne l'a certainement pas dans le livre de Ruth, où il désigne manifestement les habitants de l'ancienne Éphrata, c'est-à-dire de Bethléhem. Voir Éphrata, t. II, col. 1882. La thèse est donc fausse par sa base; aussi M. Reuss n'a-t-il convaicu personne.

2° *Vrai but de l'écrivain sacré.* — 1. Ce but se dégage très visiblement de l'ensemble du sujet traité, comme aussi de la liste généalogique qui termine l'écrit. Le livre de Ruth a été composé pour conserver le souvenir d'un touchant épisode qui intéressait la famille de David, et pour établir la série d'un certain nombre de ses ancêtres. En effet, les livres des Rois ne contiennent presque rien sur ces deux points, qui avaient acquis de l'importance lorsque la famille de David fut devenue famille royale. Cf. I Reg., XVI, 1-13, etc. Celui de Ruth, au contraire, nous renseigne officiellement sur la généalogie du grand roi durant toute la période des Juges, puisque Salmon avait dû être contemporain de Josué, et il rattache David à

Juda par Pharès. Le but de l'auteur est donc directement théocratique, montrant comment une femme d'origine étrangère, née au milieu d'un peuple païen, hostile et odieux à Israël, cf. Is., XV-XVI; Jer., XLVIII, était devenue d'une manière toute providentielle, à cause de son amour pour la nation et pour le culte de Jéhovah, l'aïeule du saint roi David. Voir F. Vigouroux, *Manuel bibl.*, 12e éd , t. II, p. 76; Umbreit, dans les *Theolog. Studien und Kritiken*, année 1834, p. 315-318. — 2. Le but du livre dans l'intention de l'Esprit-Saint se rattache étroitement à celui de l'auteur, mais il va beaucoup au delà. Il consiste à fixer, pendant la période marquée par la généalogie finale, la liste des ancêtres, non seulement de David, mais du Messie lui-même. Cela résulte clairement du passage parallèle, Matth., I, 3b-5, qui insère sans aucune modification Ruth, IV, 18-22, dans la liste des aïeux de N.-S. Jésus-Christ. Les anciens interprètes chrétiens l'avaient fort bien compris. *Cur scripta est de Ruth historia?* se demandait Théodoret, *In Ruth.*, t. LXXX, col. 518. Et il répondait sans la moindre hésitation : *Primum propter Christum Dominum.*

VIII. Place du livre dans le canon biblique. — Elle n'est pas la même dans la Bible hébraïque que dans les Septante et la Vulgate. Dans la Bible hébraïque, le livre de Ruth occupe le second rang parmi les cinq *Megillôt* ou « rouleaux », qui font eux-mêmes partie de la troisième catégorie des écrits sacrés, les *Ketûbim* ou Hagiographes. Il vient immédiatement après le Cantique des cantiques et précède les Lamentations de Jérémie. Dans les traductions officielles grecque et latine, il est placé à la suite du livre des Juges, auquel il se rattache directement par ses premiers mots : place très convenable, puisqu'il complète l'histoire des Hébreux à l'époque des Juges, et que, d'ailleurs, celle qui en est l'héroïne vivait à cette même époque. Il semblerait que les Juifs eux-mêmes lui ont aussi attribué primitivement cette place, car Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 8, compte les livres des Juges et de Ruth comme n'en formant qu'un seul. Peut-être a-t-il été détaché tardivement de sa première place « lorsqu'on l'affecta à la lecture synagogale et qu'il dut, pour cette raison, faire partie des *rouleaux* officiels. » L. Wogue, *Hist. de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, in-8o, Paris, 1881, p. 59. On le lisait pour la fête de la Pentecôte. Méliton de Sardes, t. V, col. 1216. Origène, dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, t. XXX, col. 520, et saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 35, t. XXXIII, col. 500, disent formellement aussi que, chez les Juifs, les livres des Juges et de Ruth n'étaient comptés que comme un seul. Saint Jérôme fait de même dans son *Prolog. galeat*, t. XXVIII, col. 553 : *Deinde subtexunt Sophtim, id est, Judicum librum, et in eumdem compingunt Ruth, quia in diebus Judicum facta narratur historia.* Cf. Ruffin, *Exposit. in Symbol. Apostol.*, XXXVII, t. XXI, col. 374. A l'époque des Septante, le livre de Ruth était encore rangé parmi les livres historiques. C'est donc plus tard seulement, durant l'ère chrétienne, lorsque le canon juif reçut la forme qu'il a encore aujourd'hui, que le livre de Ruth fut placé parmi les Hagiographes en général, et spécialement parmi les cinq *Megillôt*.

IX. Beauté littéraire. — Le livre de Ruth est généralement admiré. On a dit de cette composition que c'est « une œuvre d'art exquise, d'un charme inexprimable ». Ce qui est vrai, à condition de ne pas exagérer le sens des mots *œuvre d'art*. Voir Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 2e éd., p. 242. « La variété ne manque pas à la poésie des Hébreux, écrivait A. de Humboldt, dans son *Commentar zum west.-östlich. Diwan*, p. 8, *Cosmos*, trad. franç., 1864, t. II, p. 53-54. Tandis que, depuis Josué jusqu'à Samuel, elle respire l'ardeur des combats, le petit livre de Ruth la glaneuse offre un tableau de la simplicité la plus naïve et d'un charme inexprimable. Gœthe, à l'époque de son enthousiasme pour l'Orient, l'appelait le poème le plus délicieux que nous eût transmis la muse de l'épopée et de l'idylle. » Le card. Gibbons écrivait de son côté, *The Ambassador of Christ*, in-12, Baltimore, 1896, p. 232 : « La simplicité de la vie pastorale des Hébreux est décrite, au livre de Ruth, avec un style si charmant et si conforme à la nature, qu'elle n'est dépassée par aucun morceau d'Homère ou des Églogues de Virgile. »

X. Bibliographie. — Théodoret, *In Ruth*, Migne, t. LXXX, col. 517-528; *Midrasch Ruth Rabba*, publié dans la *Bibliotheca rabbinica* de A. Wünsche, Leipzig, 1883; Rupert de Deutz, *In Jud. et Ruth*, t. CLXVII, col. 1057; *Collegium rabbinico-biblicum in librum Ruth*, publié par J. B. Karpzow, Leipzig, 1703. Du XVIe au XVIIIe siècle : Marcellinus Evangelista, O. M., *Explanationes in libr. Ruth*, Florence, 1586; Nic. Serarius, *Judices et Ruth, explanati*, Mayence, 1609; C. Sanchez, *Comment. in Ruth, Esther*, Lyon, 1651; J. Khell, *De Epocha historiæ Ruth*, Vienne (Autriche), 1756; F. W. C. Umbreit, *Über Geist und Zweck des Buches Ruth*, dans les *Theol. Studien und Kritiken*, 1834, p. 305-308; Metzger, *Liber Ruth ex hebr. in latinum versus perpetuaque interpretatione illustratus*, Tubingue, 1856; Auberlen, *Die drei Anhänge des Buches der Richter*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1860, p. 536-568; C. H. Wright, *The Book of Ruth in Hebrew with a critically revised Text, various Readings...*, in-8o, Leipzig, 1864; C. Hamann, *Annotationes criticæ et exegeticæ in libr. Ruth ex vetustissimis ejus interpretationibus depromptæ*, in-8o, Marbourg, 1871; A. Raabe, *Das Buch Ruth und das Hohelied im Urtext, nach neuester Kenntniss der Sprache*, in-8o, 1879; H. Zschokke, *Biblische Frauen*, in-8o, Fribourg-en-Brisgau, 1882, p. 208-225; H. F. Kohlbrügge, *Verklæring van het Boek Ruth*, in-8o, Utrecht, 1886; G. Wildeboer, *Die Litteratur des Alt. Testam. nach der Folge ihrer Entstehung*, trad. du hollandais, in-8o, Gœttingen, 1895, p. 341-345; K. Budde, *Vermuthungen zum Midrasch der Könige*, dans la *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft*, t. XII, 1892, p. 37-51.

L. Fillion.

S

S, quinzième, dix-huitième et vingt-et-unième lettre de l'alphabet hébreu. Voir SAMECH, TSADÉ, SIN et SCHIN.

SA ou **SAA (DE)** Manoel, exégète portugais, né en 1530 à Villa de Conde, province d'Entre Douro e Minho en Portugal, mort à Arona en Italie le 30 décembre 1596. Il entra à l'âge de quinze ans dans la Compagnie de Jésus. Il s'acquit de la réputation comme théologien et exégète et saint Pie V l'appela à Rome en 1557 pour prendre part aux travaux de la commission chargée de préparer l'édition des Septante qui parut sous le pontificat de Sixte-Quint. On a de lui *Scholia in quatuor Evangelia,* in-4°, Anvers, 1598; 2e édit., in-4°, Lyon, 1620; et *Notationes in totam Sanctam Scripturam*, in-4°, Anvers, 1598; Cologne, 1610; in-f°, Paris, 1643. Sa est surtout connu par ses *Notationes* dans lesquelles il explique le sens littéral du texte sacré avec brièveté, clarté et précision. — De Backer, *Bibliothèque,* édit. Sommervogel, t. VII, 1896, p. 349.

SAADIAS ou **SAADIA HAG-GAON** ben Joseph ha-Pithûmi, en arabe Said Ibn-Yaakûb al-Fayumi, rabbin juif, né à Dalas, dans le Fayoum (Égypte) en 892, mort à Sora en Babylonie en 942. Le titre d'Hag-Gaon fut ajouté à son nom, parce que le prince de l'exil David ben Sakkai le choisit en 928 comme *gaon* ou chef de l'école de Sora. C'est un des rabbins les plus célèbres. Il est surtout connu parmi les orientalistes par sa traduction arabe du Pentateuque, à laquelle il travailla de 915 à 920. Voir t. I, col. 846. Ce fut le premier Israélite qui écrivit en arabe sur la Bible. Il a laissé des commentaires et des écrits de divers genres, parmi lesquels on peut mentionner son « Explication des mots rares de la Bible », publiée pour la première fois par L. Dukes, dans la *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* V, 1844, p. 1151; puis par Geiger, dans sa *Wissenchaftliche Zeitschrift,* Leipzig, 1844, t. V, p. 317-324, avec des corrections importantes. On trouve dans les *Œuvres complètes de Saadia, publiées sous la direction de* J. Derenbourg, *Version arabe du Pentateuque de Saadia,* par J. Derenbourg, t. I, Paris, 1893; *Version d'Isaïe* (en caractères hébreux), par J. Derenbourg, t. III, Paris, 1896; *Version arabe des Proverbes,* par J. Derenbourg et Mayer Lambert, t. VI, 1894. — Voir Rappaport, *Biographie de Saadia,* dans *Bikkure Ha-Ittim,* Vienne, 1828, IX, p. 20-37; S. Munk, *Notice sur Rabbi Saadia Gaon et sa version arabe,* dans la *Bible* de Cahen, Paris, 1838, t. IX, p. 73; Ewald et Dukes, *Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung des Alten Testaments,* Stuttgart, 1844, t. I, p. 1-115; t. II, p. 5, 115; J. Guttmann, *Die Religionsphilosophie des Saadia,* Gœttingue, 1882; M. Wolf, *Zur Charakteristik der Bibelexegese Saadias Alfayummî's,* dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* t. IV, 1884, p. 225; t. V, 1885, p. 15; Graetz, *Histoire des Juifs,* t. IV, trad. M. Bloch, Paris, 1893, p. 1-12.

SAAL (hébreu : *Še'âl;* Septante : Σαλουιά; *Alexandrinus :* Σαάλ), un des fils de Bani qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé par Esdras de la quitter. I Esd., X, 29.

SAANANIM, localité dont le site est inconnu et dont le nom même est douteux. Dans Josué, XIX, 33, אֵלוֹן בְּצַעֲנַנִּים, « le térébinthe qui est à Ṣa'ănannim », d'après un certain nombre de traducteurs, est marqué comme une des frontières de la tribu de Nephthali. Au lieu de traduire par « térébinthe ou chêne de Saanannim », la Vulgate a pris le premier mot *'Êlôn* pour un nom propre et traduit : « La frontière (de Nephthali) commence à... Élon en Saananim. » Dans les Juges, IV, 11, nous lisons que Héber, le Cinéen, avait dressé ses tentes jusqu'à אֵלוֹן בְּצַעֲנַיִם, que plusieurs traduisent comme dans Josué, « le térébinthe de Ṣa'ănai'm » ou plutôt « Ṣa'ananim » en acceptant la lecture du *keri* des Massorètes. La Vulgate a traduit ici « la vallée qui est appelée Sennim ». Sur ces différentes traductions, voir ÉLON 4, t. II, col. 1703. — Quant au vrai nom de Saanannim, il est un sujet de discussion. Certains critiques soutiennent que le ב, *b,* qui précède *Ṣa'ănannîm* et *Ṣa'ănnim* dans le texte hébreu, n'est pas la préposition *be,* « dans », comme l'a compris la Vulgate, mais la première consonne du nom propre, dont elle est une partie intégrante, ainsi que l'ont pensé les Septante qui ont transcrit Βεσεμιίν (*Alexandrinus :* Βεσενανίμ), Jos., XIX, 33. Cette opinion est soutenable. — R. Conder, *Tentwork in Palestine,* t. II, p. 132; *Memoirs,* t. I, p. 365, identifie Saananim avec *Khirbet Bessim,* au nord du mont Thabor, et Cédès qui, d'après Jud., IV, 11, était voisin, est la ruine actuelle de *Qadisch,* sur le bord du lac de Tibériade et au sud de la ville qui donne son nom au lac. D'après Gesenius, *Thesaurus,* p. 1177, l'étymologie de *Ṣa'ănannîm* est « chargement des bêtes de somme », ce qui fait allusion à la levée d'un camp de nomades qui chargent leurs bêtes quand ils émigrent d'un campement dans un autre. « De l'identité de signification, dit Tristram, *Bible Places,* p. 278, on a conjecturé que *Bessîm* est Saanannim, un peu à l'est du Thabor. Dans cette plaine, on peut toujours voir les tentes noires des Bédouins, les Cinéens de nos jours. » On identifie plus souvent le Cédès de Jud., IV, 11, avec Cédès de Nephthali. Voir CÉDÈS 1, t. II, col. 360; NEPHTHALI 2, t. IV, col. 1593.

SAAPH (hébreu : *Ša'af;* Septante : Σαγαέ; *Alexandrinus :* Σαγάφ), nom de deux Israélites.

1. SAAPH, le plus jeune des six fils de Jahaddaï (t. III, col. 1105), de la tribu de Juda. I Par., II, 47.

2. SAAPH, le troisième des quatre fils que Caleb, de la tribu de Juda, eut de Maacha, une de ses femmes de second rang. Saaph fut « père », c'est-à-dire fondateur, de la ville de Madména. I Par., II, 49. Voir MEDÉMENA 1, t. IV, col. 914.

SAARIM (hébreu : *Ša'ărayim,* « les deux portes »; Septante : [Βαρου]σεωρίμ, par l'union de ce nom avec une

partie du mot précédent dans l'hébreu : [Bêt] biri), ville de la tribu de Siméon. I Par., IV, 31. Dans Josué, XIX, 6, elle est appelée Šârûhén (Vulgate : Sarohen; les Septante ont traduit : οἱ ἀγροὶ αὐτῶν, « leurs champs », parce qu'ils ont lu sans doute שׂדיהן, au lieu de שׁרוּחן). Dans Josué, XV, 32, son nom est écrit שִׁלְחִים; Septante : Σαλή; Alexandrinus : Σελεεὶμ; Vulgate : Selim. Cette ville siméonite était située dans la partie méridionale de la Palestine, que le texte hébreu appelle Négéb. Jos., XV, 21, 32. Voir Négeb, t. IV, col. 1557. Le site est inconnu. C'est peut-être la ville chananéenne qui est mentionnée dans les annales de Thothmès III, [hiéroglyphes], Sarohana, comme « forteresse du pays de Saruana ou Saluana ». — Une autre ville de la tribu de Juda, qui porte en hébreu le même nom de Ša'ărim, est appelée dans la Vulgate Saraïm. Jos., XV, 36. La plupart des commentateurs ont fait de Saarim et de Saraïm une même ville, à cause de la similitude de nom, et parce que la ville de Saraïm avait été attribuée primitivement à la tribu de Juda, à laquelle appartint aussi Saraïm ; mais il y a lieu de les distinguer parce que d'après le texte sacré Selim = Saarim était située dans le Négéb, tandis que Saraïm était dans la Séphéla. Jos., XV, 33, 36. Voir Saraïm.

SABA, nom d'homme et de pays. La Vulgate transcrit ainsi des mots orthographiés diversement en hébreu.

1. **SABA** (hébreu : Sebâ; Septante : Σαβά), fils aîné de Chus, Gen., x, 7; I Par., I, 9. Son nom désigne ses descendants et le pays qu'ils habitèrent. Il faut distinguer avec soin ce Saba des autres qui portent le même nom dans la Vulgate, mais non en hébreu. Seba' est aussi nommé, Ps. LXXII (LXXI), 10, où il est dit que les rois de Seba' שׁבא (Vulgate : Arabes) et de Seba', סבא (Vulgate : Saba), apporteront leurs présents ou leur tribut à Jérusalem (au Messie). Isaïe, XLIII, 3, nomme Sebâ' avec l'Égypte et Chus (l'Éthiopie). De même, XLV, 14, où le prophète, au lieu de Sebâ', emploie le nom ethnique Sebâ'im, et dit que les Sabéens (Vulgate : Sabaim) sont « des hommes de haute taille ». Ce sont là les seuls passages où l'Écriture nomme Sebâ' et ses habitants, à moins qu'on n'admette avec certains critiques que les Sebâ'im sont aussi nommés dans Ézéchiel, XXIII, 42, comme le porte le keri; le chethib a סֹבְאִים, « les ivrognes » (Alexandrinus : οἰνωμένοι; omis dans le Vaticanus et dans la Vulgate). Le syriaque a adopté la leçon « Sabéens » et elle paraît la plus naturelle. Josèphe, Ant. jud., II, x, 2, a identifié Sebâ' avec Méroé. Cette identification est la plus communément acceptée. Voir Éthiopie, t. II, col. 2007-2008.

2. **SABA** (hébreu : Šebâ'; Septante : Σαβά), fils aîné de Regma et petit-fils de Chus; il eut pour frère Dadan. Gen., x, 7; I Par., I, 9. Voir Saba 5.

3. **SABA** (hébreu : Sebâ'; Septante Σαβά), descendant de Sem, fils de Jectan. Gen., x, 28; I Par., I, 22. Josèphe, Ant. iud., I, VI, 4, l'appelle Σαβεύς. Voir Saba 5.

4. **SABA** (hébreu : Sebâ'; Septante : Σαβά), fils de Jecsan et frère de Dadan, petit-fils d'Abraham et de Cétura. Gen., XXV, 3, I Par., I, 32. Voir Saba 5.

5. **SABA** (hébreu : Šeba'; Septante : Σαβά), peuple et contrée d'Arabie, III Reg., x, 1, 4, 10, 13; II Par., IX, 1, 9, 12; Job, I, 15 (hébreu : Šebâ'; Vulgate : Sabæi); VI, 19; Ps. LXXI (LXXII), 10 (Vulgate : Arabes), 15 (Vulgate : Arabia); Is., LX, 6; Jer., VI, 20; Ezech., XXVII, 22, 23; XXXVIII, 13. — Joel, III, 8 (hébreu, IV, 8), nomme les Seba'im ou Sabéens. Les Septante avaient déjà identifié Saba avec l'Arabie, Ps. LXXI, 10, 15, et tous les savants admettent leur interprétation d'une façon générale. — Les Sabéens, d'après les données de l'Écriture, étaient de trois races différentes, chamitique-couschique (voir Saba 2), sémitique jectanide, (voir Saba 3) et sémitique jecsanide (voir Saba 4). Elles purent se mélanger plus ou moins ensemble dans la suite des temps. Il est aussi possible que la couche sémitique se soit superposée à la couche chamitique. Mais, à en juger par la comparaison des divers renseignements fournis par la Bible, les Sabéens septentrionaux paraissent être jecsanides, ceux de l'est couschites et ceux du midi jectanides. Il existait donc des Sabéens dans différentes parties de l'Arabie : il y en avait dans le nord (les Sab'u des inscriptions assyriennes), Job, I, 15; VI, 19; dans l'est (Ezech., XXVII, 22, cf. 20-21, Saba est associé avec Regma, qu'on place communément à l'est, sur la rive arabe du golfe Persique), et dans le sud, comme l'indiquent les produits du pays : la reine de Saba offre à Salomon une grande quantité d'or et d'aromates, avec des pierres précieuses, III Reg., x, 10; II Par., IX, 9; les Psaumes, LXXII (LXXI), 15, et Isaïe, LX, 6, mentionnent l'or du pays ; le même prophète, LX, 6, et Jérémie VI, 20, l'encens. Ces richesses du pays des Sabéens avaient valu à leur contrée le nom d'Arabie heureuse, Arabia Felix, et les avaient rendus célèbres dans l'antiquité : la manière dont en parlent les auteurs profanes confirme ce qu'en disent les auteurs sacrés. Strabon, XVI, IV, 19, 21 (Σαβαῖον τὴν εὐδαίμονα 'Αραβίαν νέμονται, etc.); Diodore de Sicile, III, 38, 46; Pline, H. N., VI, 32; Gesenius, Thesaurus, p. 351. La reine de Saba qui alla visiter Salomon à Jérusalem était reine des Sabéens (et non des Éthiopiens). Voir Saba 6.

Les recherches qui ont été faites en Arabie par des voyageurs européens et les nombreux travaux des savants sur les inscriptions sabéennes depuis une cinquantaine d'années nous ont fait connaître beaucoup mieux que les auteurs anciens ce qu'avait été ce pays et quelle était sa richesse et son importance. Ces inscriptions embrassent une période de treize siècles environ. Des inscriptions datées de Marib sont du Ve et du VIe siècle de notre ère. Ce fut au VIe siècle que le royaume Sabéen fut complètement détruit par les Abyssins.

Saba était le nom de la nation qui habitait l'Yémen, au sud de la péninsule arabique. Du temps d'Érathosthène, vers 240 avant J.-C., elle se composait de quatre grandes tribus entre lesquelles était partagée l'Arabie méridionale : les Minéens dont la ville principale était Karna; les Sabéens proprement dits, capitale Maryab ou Marib; les Kattabaniens, capitale Tamna, et l'Hadramaut, capitale Katabanon. Les inscriptions parlent souvent des rois de Saba. Sargon, dans ses Annales, Botta, 75, lig. 6, nomme parmi ses tributaires le « Sabéen Ithamara » (It-'-am[a-]ra mat Sa-ba-ai). Ce nom se retrouve dans les inscriptions sabéennes sous la forme Yetha'amara, comme celui de six rois ou chefs sabéens, dont l'un d'entre eux doit être celui qui est mentionné par le roi d'Assyrie. Malheureusement les inscriptions sabéennes ne sont pas généralement historiques et ne permettent pas de reconstituer l'histoire des Sabéens d'une manière satisfaisante; une partie raconte les razzias faites par les tribus; un grand nombre sont religieuses. Ces dernières attestent l'abondante richesse du pays en or, en argent et en parfums.

Voir A. P. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, 3 in-8°, Paris, 1847; J. Halévy, *Inscriptions sabéennes*, dans le *Journal asiatique*, 1872, p. 129, 489; David H. Müller, *Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach den Iklli*

des Hamdâni, dans les *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Classe,* t. xciv, 1879, p. 335; t. xcvii, 1881, p. 955; P. Schlumberger, *Le trésor de San'a,* in-4°, Paris, 1880; Mordtmann, dans *Wiener Numismatik Zeitschrift,* 1880, p. 289-320; J. H. Mordtmann et D. H. Müller, *Sabäische Denkmäler,* Vienne, 1883; Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens,* t. ii, Berlin, 1890; Mordtmann, *Himyarische Inschriften in den k. Museen zu Berlin,* 1893; H. Derenbourg, *Les monuments sabéens du Musée d'archéologie de Marseille,* 1899; D. H. Müller, *Südarabische Alterthümer in kunsthistorischen Hofmuseum,* Vienne, 1899; Fr. Hommel, *Die sudarabische Alterthümer des Wiener Hofmuseums,* dans ses *Aufsätze und Abhandlungen,* t. ii, 1900; *Corpus inscriptionum semiticarum,* part. IV, 1889 sq.

F. Vigouroux.

6. SABA (REINE DE). Elle alla visiter Salomon à Jérusalem, attirée par la réputation de sa sagesse, et lui offrit de riches présents. Salomon lui en fit à son tour, devina les énigmes qu'elle lui proposa et la remplit d'admiration pour sa sagesse. III Reg., xi, 1-13; II Par., ix, 1-12. Notre-Seigneur a rappelé cet épisode dans un de ses discours, Matth., xii, 42; Luc., xi, 31, en la désignant sous le nom de « reine du midi ». Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, vi, 1, l'appelle Nicaulis et la fait reine d'Égypte et d'Éthiopie. Les Éthiopiens n'ont pas manqué de la revendiquer : ils l'appellent Makeda et disent qu'elle eut de Salomon un fils nommé Ménelek, ancêtre des rois d'Éthiopie. Les Arabes appellent la reine de Saba Bilkis, et le Coran, xxvii, 24, raconte son histoire en l'entremêlant de fables. — La reine de Saba était arabe et non éthiopienne. Les inscriptions sabéennes retrouvées jusqu'ici ne mentionnent pas de reine sabéenne; une femme cependant paraît être appelée « maîtresse d'un château-fort (*Corpus inscript. semit.,* part. IV, n. 179), et les monuments assyriens mentionnent sous Théglathphalasar III, Samsi ou Samsiéh et Zabibi, reines de la terre des *Aribi;* sous Asarhaddon, Yapa, reine de Dihuta, et Bail, reine d'Ihil. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. iii, p. 254-257 ; F. Prætorius, *Fabula de regina Sabæa apud Æthiopes,* in-4°, Halle, 1870; A Rosch, *Die Königin von Saba als Königin Bilqis,* dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie,* t. vi, 1880, p. 524-572.

SABACTHANI (grec : σαδαχθανί); verbe araméen, ܫܒܩܬܢܝ, de la racine *sebaq,* à la seconde personne du singulier du parfait, avec suffixe de la première personne, traduction du mot hébreu עֲזַבְתָּנִי, du Psaume xxii (xxi), 2, *dereliquisti me,* tel qu'il fut prononcé sur la croix par Notre-Seigneur : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » Matth., xxvii, 46; Marc., xv, 34. Voir Petersen, *Erforschung des Wortes* σαδαχθανί (sans lieu), 1701.

1. SABAÏM (hébreu : *Ṣebaïm,* « les gazelles »; Septante : Σαδαΐμ), nom d'homme ou de lieu. II Esd., vii, 59. Ce nom est écrit Asebaïm dans I Esd., ii, 57. Voir Asebaïm, t. i, col. 1075-1076.

2. SABAÏM (hébreu : *Sebâ'îm;* Septante : Σαβαείμ), les Sabéens. Is., xlv, 14. Voir Saba 5 et Sabéens.

SABAMA (hébreu : שְׂבָמָה, « fraîcheur » ou « parfum »; Septante : Σεβαμά; dans Jer., Ἀσερημά), ville de la tribu de Ruben. Le texte hébreu écrit ce nom שְׂבָם, *Sebâm,* Num., xxxii, 3. Dans ce passage, la Vulgate porte *Saban.* — 1° Cette ville appartint d'abord aux Moabites, puis aux Amorrhéens, Num., xxi, 26, ensuite aux Rubénites; du temps d'Isaïe, xvi, 8-9, et de Jérémie, xlviii, 32, elle était retombée au pouvoir des Moabites. Quand Moïse se fut emparé du pays situé à l'est du Jourdain, les descendants de Gad et de Ruben lui demandèrent, à cause de leurs nombreux troupeaux, à s'établir dans le pays conquis, qui était riche en pâturages. Ruben reçut pour sa part entre autres villes Sabama, qui était en ruines et qu'il restaura. Num., xxxii, 3, 38; Jos., xiii, 19. A quelle époque les Moabites en reprirent-ils possession, nous l'ignorons. Tout ce que nous savons, c'est que Isaïe, xvi, 8, 9, et Jérémie, xlviii, 32, la comptent parmi les villes moabites dont ils annoncent la désolation.

2° Eusèbe et saint Jérôme, dans l'*Onomasticon,* 1862, p. 320, 321, disent que « Sabama est une ville de Moab, dans le pays de Galaad. » Saint Jérôme ajoute, *In Is.,* xvi, 8, t. xxiv, col. 174, que « Sabana est à peine à cinq cents pas d'Hésébon ». Cette ville est en effet nommée à côté d'Hésébon, Num., xxxii, 3; Is., xvi, 8, mais son site n'a pas été identifié d'une manière certaine. Les uns le placent hypothétiquement à *Chanab,* au nord d'Hésébon, t. iii, col. 1160; d'autres à *Soumia,* au nord-ouest de la même ville, à trois kilomètres environ, voir Ruben, carte, fig. 266, col. 1268, sur le flanc méridionol de l'*ouadi Hesban.* On remarque en cet endroit des ruines, des tombeaux et des pressoirs taillés dans le roc. Ces pressoirs rappellent ce que disent Isaïe et Jérémie des vignes de Sabama, des chants des vendangeurs et des raisins qu'ils foulaient dans les pressoirs. Is., xvi, 8-10; Jer., xlviii, 32-33. Voir *Palestine Exploration Fund, Memoirs, Eastern Palestine,* p. 221.

SABAN, ville de Ruben. Num., xxxii, 3. Voir Sabama.

SABANIA (hébreu : *Sebanyâh* [*Sebanayahû,* I Par., x, v, 24], « Jéhovah a fait croître »), nom de quatre descendants de Lévi dans le texte hébreu. La Vulgate appelle deux d'entre eux Sabania. Elle écrit le nom de *Sebaniyahû,* I Par., xv, 24, *Sebenias,* et celui de *Sebanyâh,* II Esd., x, 4, *Sebenia.* Dans II Esd., xii, 3, *Sekanyâh* paraît être pour *Sebanyâh* (Vulgate : *Sebenias*). — Il existe un sceau antique portant le nom de *Sebanyâh.* Voir t. iii, fig. 68, col. 310. Cf. Ad. de Longpérier, *Œuvres,* t. i, p. 198-199.

1. SABANIA (hébreu : *Sebanyâh;* Septante : Σεχενία, avec de nombreuses variantes), lévite qui, du temps d'Esdras, se tint avec d'autres sur l'estrade et implora Dieu à haute voix. II Esd., ix, 4, 5. Au ℣. 5, la Vulgate écrit son nom *Sebnia* (omis dans les Septante). Ce nom se retrouve au milieu de celui des signataires de l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., x, 11 (10). La Vulgate écrit son nom au ℣. 10. *Sebenia;* Septante; Σαβανιά.

2. SABANIA (Septante : Σεβανία), autre Lévite qui signa le renouvellement de l'alliance faite avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., x, 12.

SABAOTH, forme grécisée du mot hébreu צְבָאוֹת, pluriel de צָבָא, qui, précédé d'Élohim ou de Jéhovah, est un des noms de Dieu. La Vulgate n'a conservé qu'une fois le mot Sabaoth dans l'Ancien Testament, Jer., xi, 20; il se lit deux fois dans le Nouveau, Rom., ix, 29; Jac., v, 4; ailleurs il est traduit par *exercitus,* Jer., iv, 14, etc., *virtutes,* Ps. xxiii, 10, etc., dans le sens de « forces ». Les Septante ont Σαβαώθ, écrit aussi Σαβδαώθ, I Reg., i, 3, 11; xv, 2; xvii, 2; Is., i, 9, etc.; mais le plus souvent ils l'ont traduit παντοκράτωρ. II Reg., v,

10; VII, 18, etc. Le mot Sabaoth n'est jamais employé seul comme nom de Dieu dans l'Écriture, mais comme complément; ce n'est que par oubli du sens du mot qu'il a été pris plus tard comme nom propre par quelques écrivains grecs, par exemple, *Orac. Sibyll.*, I, 304.

1° *Emploi.* — Sabaoth est précédé ordinairement de « Jéhovah » quand il est appliqué à Dieu. Voir JÉHOVAH, t. III, col. 1221, tableau, col. IV). *'Ădônâï* est quelquefois placé devant *Yehôvâh has-Sebâ'ôt*, Is., III, 15; XIII, 15; Amos, IX, 5, etc.; ou bien *hâ-Ădôn*, Is., I, 24; XIX, 4; *ha-Ădôn Yehôvâh Ṣeba'ôt;* dans d'autres passages, nous lisons : *Yehôvâh 'Elôhê Ṣebâôt*, II Sam., V, 10; I(III) Reg., XIX, 10, 14; Ps. LXXXIX, 9; Jer., V, 14; XV, 16; XXXV, 17; XXXVIII, 17; XLIV, 7; Ose., XII, 6; Amos, III, 13; IV, 13; V, 14, 15, (16 suivi de *'Adônaï*) 27; VI, 8, 14. Nous trouvons : *Yehôvâh 'Elôhîm Ṣeba'ôt* (au lieu d'*Ĕlôhê*), Ps. LIX, 6; LXXX, 5, 20; LXXXIV, 9; *'Adônaï Yehôvâh 'Ĕlôhê has-Ṣeba'ôt*, Amos, III, 13; *'Ĕlôhîm, Ṣeba'ôt* (sans *Yehôvâh*), Ps. LXXX, 8, 15. Ce nom est surtout fréquent dans les prophètes. Voir le tableau, t. III, col. 1221. On ne le rencontre ni dans le Pentateuque, ni dans Josué, ni dans les Juges.

2° *Signification.* — צָבָא, employé comme nom commun, signifie « une multitude organisée, d'où armée », Num., I, 3; XXXI, 36; Deut., XXIV, 5, et, par extension, une troupe, une armée au figuré : c'est ainsi que les anges ou les troupes angéliques sont appelés *Ṣebâ' haš-šamaim*, l'armée céleste, I (III) Reg., XXII, 19; II Par., XVIII, 18; Ps. CIII, 21; CXLVIII, 2; cf. Jos., V, 14, 15; στρατιὰ οὐράνιος, *militia cælestis*, Luc., II, 13; les astres sont aussi nommés *ṣeb'â has-šâmaîm*, Jer., XXXIII, 22; cf. Is., XL, 26; XLV, 12, etc.; Matth., XXIV, 9 (αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν = *seb'â has-šâmaîm*, les Septante ayant plusieurs fois traduit *ṣibâ'* par δύναμις dans l'Ancien Testament). Les écrivains sacrés, en appelant Dieu *Yehôvâh Ṣebâ'ôt*, nous le représentent donc ayant sous ses ordres, pour exécuter ses volontés, une armée céleste, comme les rois de la terre ont une armée terrestre, et c'est peut-être pour ce motif que cette appellation n'apparaît en Israël qu'après l'institution de la royauté. L'armée céleste dont Jéhovah est le Dieu est surtout l'armée angélique, comme l'admettent la plupart des interprètes, quoiqu'il soit en même temps le Dieu des astres dont il est le créateur. Il ne faut donc pas entendre par Sabaoth les armées d'Israël, ni, non plus, l'ensemble des choses créées, comme semblent l'avoir compris les Septante, qui ont traduit *Yehôvâh Ṣebâ'ôṭ* par Κύριος παντοκράτωρ, « tout-puissant », II Reg., V, 10; VII, 8, 26, etc. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1146. On trouve d'ailleurs aussi dans les Septante Κύριος Σαβαώθ, I Reg., I, 3, 11; XV, 2; XVII, 45; Is., I, 9; VI, 15, etc., Κύριος τῶν δυναμέων, « Seigneur des armées », IV Reg.; III, 14 (hébreu : *Yehôvâh Ṣebâ'ôṭ;* Vulgate : *Dominus exercituum*).

F. VIGOUROUX.

SABARIM, nom, dans la Vulgate, de deux localités qui ont une dénomination différente dans le texte hébreu.

1. **SABARIM** (hébreu : *haš-šebarîm*, « brêches »; les Septante [et le Targum] prennent ce mot pour un nom commun et traduisent συνέτριψαν, « ils mirent en pièces »), localité des environs de Haï (t. III, col. 398). Josué ayant envoyé de Jéricho trois mille hommes pour s'emparer de Haï, les habitants les repoussèrent et les poursuivirent jusqu'à Sabarim en frappant les fuyards. Jos., VII, 5. Cette localité était donc située sur la route qui descendait de Haï à la vallée du Jourdain, mais son emplacement précis n'est pas connu.

2. **SABARIM** (hébreu : *Sibraïm;* Septante : [ἡ] Ἑβραμηλιάμ], les noms propres contenus, dans le ℣. 16 d'Ézéchiel, XLVII, ont été mal coupés), une des localités qui marquent la frontière idéale de la Palestine, au nord, dans le partage de la Terre Sainte par Ézéchiel, XLVII, 16. Sabarim était située entre la frontière de Damas et la frontière d'Émath, mais le site est inconnu. On a proposé d'identifier Sabarim avec Zéphrona, Num., XXXIV, 9, qui, d'après quelques géographes, est la Safrânéh actuelle à l'est de l'Oronte, sur la route de *Homs* à *Hamah*, ou avec *Schomeriyéh* à l'est du lac de Homs. Le P. J. P. van Kasteren, *La Frontière septentrionale de la Terre Promise*, dans la *Revue biblique*, 1895, p. 24, 31, identifie le Sabarim d'Ézéchiel avec le *Khirbet Senbariyéh*, au pied de l'Hermon, à l'ouest de Banias, sur le *Nahr Hasbani.*

SABATH (hébreu : *Sebâṭ;* Septante : Σαβάτ; en babylonien : *sa-ba-ṭu*), onzième mois de l'année juive, de trente jours. Zach., I, 7; I Mach., XVI, 14. Voir Buxtorf, *Lexic. chald. talm.*, 1869, col. 1148. Il correspondait à la dernière partie de janvier, et à la première partie de février. Voir CALENDRIER, t. II, col. 66.

SABATHA (hébreu : *Sabtâh*, Gen., X, 7; *Sabtâ'*, I Par., 9; Septante : Σαβαττά, Σαβατά), le troisième des cinq fils de Chus, descendant de Cham, dont la postérité habita probablement la côte méridionale de l'Arabie. Les opinions des géographes sont très diverses au sujet de l'endroit précis de la région de Sabatha. La plupart reconnaissent les traces de la tribu couschite dans le nom de la ville de Sabatha, ville commerciale importante de l'Arabie heureuse. Ptolémée, VI, 7, 38; *Peripl.*, édit. Müller, dans les *Geogr. min.*, p. 278, 279, etc. Strabon, XVI, IV, 3, fait de Σαβατά la capitale des Χατραμωτῖται; Pline, *H. N.*, VI, 32, 155, dit qu'elle renfermait soixante temples : *Atramitæ* (aujourd'hui Hadramaut), *quorum caput Sabota* (*Sabatha*), *sexaginta templa muris includens.* Cf. XII, 32. Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie des Arabiens*, t. II, 1890, p. 252, identifie Sabatha avec *Dhu'l Sabtâ*, à côté d'El-Abatir, dans l'Yémamah, mais cette identification est très contestable.

SABATHACA (hébreu : *Sabtekâ';* Septante : Σαβαθακά, Gen., X, 7; Σεβεθαχά, I Par., I, 91), le dernier des cinq fils de Chus, descendant de Cham. L'identification du pays représenté par la famille chamitique de Sabathaca est très douteuse. Bochart, *Phaleg.*, IV, 4, *Opera*, 1692, t. II, col. 212, assimile Sabathaca à la ville de Σαμιδάκη, mentionnée par Ptolémée, VI, 8, 7, et située en Caramanie, aujourd'hui Kirman, sur la rive orientale du golfe Persique. Cette opinion a été adoptée par un assez grand nombre de commentateurs. D'autres placent Sabathaca en Éthiopie. Gesenius, *Thesaurus*, p. 936. Il s'appuie sur le Targum du Pseudo-Jonathas, qui explique Sabathaca par זנגאי, *Dang'i*, c'est-à-dire Zingis, ville et cap de l'Éthiopie orientale, au nord du cap Guardafui, au sud d'Opone sur le *sinus barbaricus.* Ptolémée, IV, 7, 10. Ce nom de Zingis subsiste encore dans celui d'une tribu abyssine, les Zeng, qui habitent sur la rive droite du Nil. Voir Maçoudi, *Les Prairies d'or*, édit,, Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris, 1861-1866, t. III, p. 5. Comme Regma est nommé immédiatement avant Sabathaca, Gen,, X, 7, il est plus vraisemblable de placer cette dernière à l'est de la précédente c'est-à-dire sur le golfe Persique, comme le font observer les partisans de Samydace. Ed. Glaser, *Skizze der Gesch. und Geog. des Arabiens*, t. II, p. 252.

SABATHAÏ (hébreu : *Šabtaï*, « sabbatique », né le jour du sabbat; Septante : Σαββαθαΐ; Vulgate : *Sebethai*, dans I Esd., X, 15; *Vaticanus, Alexandrinus, Sinaiticus :* Σαββαθαῖος; Vulgate : *Septhaï*, dans II Esd., VII, 8; omis dans les Septante; Vulgate : *Sa-*

bathai, dans II Esd., XI, 16), lévite contemporain d'Esdras et de Néhémie. La Vulgate traduit, I Esd., X, 15 : « Jonathan et Jaasia... furent établis pour cette affaire (pour régler les points de détail dans la question du renvoi des femmes étrangères épousées par les Juifs), et Mesollam et Sébéthaï, lévites, les y aidèrent. » L'hébreu porte au contraire : « Il n'y eut que Jonathan... et Jaasias... pour s'opposer à cela (le renvoi des femmes étrangères), et Mosollam et Šabtaï, le Lévite, les appuyèrent. » Sabathaï figure parmi les Lévites qui furent chargés d'expliquer la Loi au peuple, II Esd., VIII, 7; XI, 16, parmi les chefs des Lévites qui s'établirent à Jérusalem et furent chargés de la surveillance des affaires extérieures de la maison de Dieu.

SABATIER Pierre, érudit français, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, né à Poitiers en 1682, d'une famille originaire du Languedoc, mort à l'abbaye de Saint-Nicaise à Reims, le 24 mars 1742. Il fit ses études à Paris au collège des Quatre-Nations et à l'âge de 18 ans, il entra à l'abbaye bénédictine de Saint-Faron, à Meaux, et y fit profession le 30 juin 1700. Ses supérieurs l'envoyèrent terminer ses études à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, à Paris. Dom Ruinart se l'associa pour la publication du tome V des *Annales bénédictines.* Après la mort de son maître, il conçut le projet de recueillir tout ce qu'il lui serait possible de retrouver des versions de l'Écriture antérieures à saint Jérôme, et il en annonça la publication en 1724. Son plan était de recueillir toutes les citations qui étaient contenues dans les écrits des Pères et des écrivains ecclésiastiques de l'Église latine antérieurs à saint Grégoire le Grand et aussi celles qu'il pourrait relever dans les anciens missels, les lectionnaires, les actes des martyrs, etc. Ses recherches absorbèrent sa vie entière. La part qu'il eut le tort de prendre aux querelles du jansénisme l'avait fait exiler à Reims. Le second volume était presque achevé lorsqu'il y mourut à l'âge de 60 ans. Le troisième volume fut publié par les soins de dom Vincent de La Rue et de dom Charles Ballard, ses confrères : *Bibliorum Sacrorum latinæ versiones antiquæ, seu vetus Italica et cœteræ quæcumque in codicibus manuscriptis et antiquorum libris reperiri potuerunt, quæ cum Vulgata latina ac cum textu græco comparantur,* 3 in-f°, Reims, 1743. Les deux premiers volumes renferment l'Ancien Testament et le troisième le Nouveau. Réédité en 1751. C'est le premier travail de ce genre qui ait été publié et quoique l'on ait découvert depuis beaucoup d'autres restes des premières traductions latines, l'œuvre de Sabatier reste toujours une œuvre fondamentale. Voir t. III, col. 101. La biographie de dom Sabatier se trouve dans le t. III des *Versiones antiquæ.*

SABBAT (hébreu : *šabbâṭ;* Septante : σάββατον; Vulgate : *sabbatum*), jour du repos chez les Juifs. — Le mot *šabbâṭ* vient de *šâbaṭ,* « se reposer, cesser ». L'analogue assyrien, *šabâtu,* signifierait plutôt « être disposé, en bon état ». Le *šabattu* assyrien était un jour de purification et d'expiation, qui a pour but de rétablir les rapports de bienveillance entre la divinité et l'homme. Il se pourrait donc qu'en hébreu le sens de « repos » ne fût pas exclusif et qu'il se mêlât au mot de *šabbâṭ* une idée de fête et d'hommage rendu à Dieu, comme dans le passage du Lévitique, XXV, 2, où il est dit que l'année sabbatique est *šabbâṭ la-yehôvâh,* « un sabbat à » ou « en l'honneur de Jéhovah ». Bien qu'il y ait une certaine analogie, pour la forme et pour le fond, entre *šabaṭ* et le nom numéral *šeba',* « sept », le nom du sabbat ne se rattache, ni étymologiquement, ni historiquement, au nombre septennaire, comme l'a cru Lactance, *Inst.,* VII, 14, t. V, col. 782.

I. INSTITUTION DU SABBAT. — 1° Il faut chercher chez les Babyloniens les premières traces de la consécration à la divinité d'un jour sur sept. Voir SEMAINE. Dans un ancien vocabulaire assyrien, les mots *ûm nuḫ libbi,* « un jour de l'apaisement du cœur », sont interprétés par *šapaṭṭu* ou *šabattu.* Le jour de l'apaisement du cœur était celui où les dieux se rendaient favorables, à cause des prières et des offrandes qu'on leur présentait. On croit qu'il correspondait au quinzième jour du mois, c'est-à-dire à la pleine lune. Cf. Th. Pinches, *Šapattu, the Babylonian Sabbath,* dans les *Proceed. of the Soc. of biblic. Arch.,* 1904, p. 51-56. D'autres tablettes contiennent les calendriers détaillés du mois intercalaire Elul et de Marcheswan. On y lit : « A la nuit, le roi présente son sacrifice à Mardouk et à Istar le 7, à Bélit et à Nergal le 14, à Ninib et à Gula le 19, à Samasch, à Bélit matati, à Sin et à Bélit-ilê le 21, à Ea et à Bélit-ilê le 28, il répand l'offrande du sacrifice et sa prière est accueillie du dieu. » *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. IV, pl. 32, 33. Le texte ajoute les prescriptions suivantes pour ces jours-là : « Le pasteur des peuples nombreux ne doit pas manger de viande cuite sur des charbons ni du pain cuit sous la cendre ; il ne doit pas changer de vêtements, ni prendre de tunique éclatante, ni répandre le don des sacrifices. Le roi ne doit pas monter sur son char, ni parler en maître. Le mage ne doit proférer aucun oracle dans sa demeure mystérieuse; le médecin ne doit pas étendre sa main vers les malades, et il n'est pas possible de porter un anathème. » Le *šabattu* babylonien apparaît donc comme un septième jour consacré exclusivement à certaines divinités : il n'est pas permis de répandre devant d'autres le don des sacrifices. Le rite religieux accompli ce jour-là rend le dieu propice; mais il entraîne un certain nombre d'abstentions singulières, qui sont regardées comme incompatibles avec le service de la divinité et qui font que le *šabattu* est un jour néfaste pour différentes catégories d'actions. On remarquera que les 7, 14, 21 et 28 représentent des septièmes jours, et que le 19 n'est que $7 \times 7 = 49$ depuis le commencement du mois précédent. Voir SEMAINE. Cf. J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im A. T.,* Leipzig, 1907, p. 106-132.

2° Dès le début du séjour au désert, les Hébreux sont en possession d'une tradition qui consacre le septième jour par la cessation de certaines occupations. Quand la manne commence à apparaître, Moïse leur commande d'en recueillir double portion le sixième jour; car « demain, dit-il, est un sabbat, un jour de repos consacré à Jéhovah. » Exod., XVI, 23. Moïse ne donne pas d'autres explications; c'est donc qu'il fait allusion à une coutume déjà en vigueur, que Jéhovah se propose lui-même de respecter en n'envoyant pas la manne ce jour-là et en lui permettant de se conserver 48 heures. L'histoire des patriarches ne fournit aucune indication sur l'observation du sabbat. La coutume n'en vient certainement pas d'Égypte, malgré l'affirmation de Dion Cassius, XXXVII, 18. Les Égyptiens divisaient le mois en trois décades, présidées chacune par un génie. Des fêtes signalaient le début du mois et de la décade. Cinq jours complémentaires terminaient l'année. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, 1895, p. 208. Il n'y a là rien qui ressemble au sabbat hébraïque. Pendant la période d'oppression surtout, les Hébreux ont dû se plier à cette manière de compter le temps; il ne leur fut pas possible alors de se livrer au repos septennaire. C'est donc probablement de Chaldée qu'ils avaient rapporté la coutume originaire du sabbat. Mais on voit immédiatement que leur sabbat différait beaucoup du *šabattu* babylonien. Il n'était pas consacré à une divinité spéciale, mais toujours à Jéhovah; il comportait l'abstention de certaines œuvres, comme travailler et faire travailler les animaux, ramasser la manne ou du bois, porter des fardeaux, allumer du

feu, etc.; mais ces abstentions s'imposaient à tous et non pas seulement à certaines catégories de personnes. Le sabbat n'était pas considéré comme un jour néfaste, où l'on se fût attiré le malheur en entreprenant certains actes. Enfin, tandis que les *šabattu* se comptaient à partir du premier jour du mois, les sabbats se suivaient de sept en sept jours, sans tenir compte du mois lunaire dont les 29 jours 1/2 ne se prêtent pas à une division septennaire exacte.

3° Le récit de la création est écrit par Moïse de manière à servir de base à l'institution sabbatique. Il termine ainsi ce récit : « Dieu acheva le septième jour l'œuvre qu'il avait faite, et il se reposa le septième jour de toute l'œuvre qu'il avait faite. Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, parce qu'en ce jour-là il s'était reposé de toute l'œuvre qu'il avait créée pour la faire. » Gen., II, 2, 3. Le septième jour devient donc à la fois un jour sacré et un jour de cessation des œuvres précédentes. Rien de pareil ne s'observe dans le poème babylonien de la création. Moïse a-t-il trouvé cette finale si remarquable dans l'antique document qu'il a pu mettre en œuvre, ou bien l'a-t-il ajoutée lui-même? Il n'importe. Toujours est-il qu'il fait du sabbat une conséquence et une imitation du septième jour de la création. On ne pouvait trouver à cette institution une origine plus haute et plus directement divine. L'institution du sabbat, tout en rappelant la fin de la création, se rapporte aussi à la délivrance de l'Égypte. Deut., v. 15. En réalité, le sabbat hébraïque différait tellement, par tous ses caractères, du *sabattu* babylonien, que Dieu put en faire une des caractéristiques de son peuple : « Ce sera, entre moi et les enfants d'Israël, un signe à perpétuité. » Exod., XXXI, 17; cf. Ezech., XX, 12.

4° Au Sinaï, le précepte concernant le sabbat est formulé en ces termes : « Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier. » Exod., XX, 8. La mention « souviens-toi » ne se rapporte pas à l'avenir; autrement elle devrait précéder chaque précepte. Elle suppose une prescription antérieure, plus ou moins bien observée dans le passé, prescription qui n'est pas écrite comme les autres, dans la conscience, mais qui a été l'objet d'un ordre positif de Dieu et dont il est nécessaire de se souvenir. Par lui-même, en effet, ce précepte est en partie naturel et en partie positif. La loi naturelle demande que l'homme consacre à son Créateur une partie des biens qu'il a reçus de lui, afin de reconnaître par là son souverain domaine. A ce titre, il doit à Dieu une partie de son temps, au moins pour penser à lui et se mettre en rapport avec lui par la prière et certains hommages déterminés. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXXII, a. 4 ad 1um. Mais le temps qui doit être réservé à Dieu n'est pas indiqué par la loi naturelle; il faut donc que Dieu fasse connaître sa volonté à ce sujet, et il le fait par un précepte positif. Le précepte n'impose rien de particulier au point de vue du culte. Il marque seulement que le sabbat est consacré à Jéhovah et que ce jour-là l'homme doit se reposer. Exod., XX, 9, 11. Travailler serait, en effet, consacrer à soi-même le temps que Dieu s'est réservé.

5° La loi du sabbat est fréquemment rappelée. Il faut que ce jour-là tout travail cesse, pour que le bœuf et l'âne, le fils de la servante et l'étranger aient du repos. Exod., XXIII, 12. Le sabbat est institué comme un signe rappelant au peuple que c'est Jéhovah qui le sanctifie, c'est-à-dire qui le met à part de tous les autres peuples et le réserve à son service. Le profanateur du sabbat est puni de mort, et celui qui fait quelque ouvrage en ce jour est passible du retranchement. Exod., XXXI, 12-17; Deut., V, 12-15. Le sabbat mosaïque apparaît ainsi comme rappelant à l'homme la personnalité du Dieu qui veut sa sanctification, personnalité concrète, sans rien de métaphysique ni d'abstrait, et cette sanctification lui est présentée sous la forme d'un renouvellement périodique d'ordre moral, et non d'ordre physique ou cosmique. L'idée du repos s'y allie à celle de la période septennaire, et l'une et l'autre sont dominées par celle de l'alliance avec Jéhovah, qui se révèle pour le salut de son peuple. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 539.

II. Le sabbat dans l'Ancien Testament. — 1° Le repos prescrit le jour du sabbat excluait les travaux ordinaires et différentes œuvres incompatibles avec le caractère sacré attaché à ce jour. La Sainte Écriture note un certain nombre de travaux et d'actes prohibés : faire cuire des aliments, Exod., XVI, 23, les recueillir, Exod., XVI, 26-30, labourer et moissonner, Exod., XXXIV, 21, allumer du feu, Exod., XXXV, 3, ramasser du bois, Num., XV, 32-36, transporter des fardeaux, Jer., XVII, 21, fouler au pressoir, rentrer des gerbes, charger des fardeaux, II Esd., XIII, 15, faire du commerce. II Esd., XIII, 16-18; Am., VIII, 5. Ce ne sont là évidemment que des exemples signalés à l'occasion de transgressions ou de circonstances particulières. Du texte de l'Exode, XVI, 29, résultait aussi que, le jour du sabbat, chacun devait rester à sa place, ce qui n'excluait pas tout déplacement, puisque ce jour-là il y avait une sainte assemblée, Lev., XXIII, 3, mais ce qui interdisait au moins toute marche un peu prolongée.

2° Dieu attachait une grande importance à la sanctification du sabbat, puisque les infractions étaient punies de la peine de mort ou du retranchement. Exod., XXXI, 14. La loi fut appliquée au désert même, quand, sur l'ordre de Jéhovah, le peuple dut lapider hors du camp un homme qui avait été pris à ramasser du bois le jour du sabbat. Num., XV, 32-36.

3° Le repos ne constituait pas à lui seul tout le sabbat. Ce jour-là, un holocauste spécial de deux agneaux d'un an était offert au Seigneur. Num., XXVIII, 9-10. Cf. Ezech., XLVI, 4. Puis, pour tout le peuple, il y avait assemblée sainte, Lev., XXIII, 3. Voir Assemblée, t. I, col. 1130. Le texte sacré ne dit pas en quoi consistait cette assemblée sabbatique, surtout dans les anciens temps. Elle comportait sans doute des prières communes, des lectures de la loi et de pieux entretiens sous la présidence de quelque personnage autorisé. Quand la Sunamite veut aller trouver Élisée, son mari lui fait observer qu'on n'est ni à la néoménie, ni au sabbat. IV Reg., IV, 23. Il aurait donc regardé comme naturel que sa femme se rendît près du prophète pour le sabbat. Isaïe, I, 13, dit que le Seigneur ne peut supporter que le crime se présente aux assemblées des néoménies et des sabbats. A l'époque des Machabées, des Juifs se rassemblent dans des cavernes pour célébrer en secret le jour du sabbat. II Mach., VI, 11. Cette célébration n'allait donc pas sans quelques exercices religieux; il eût été inutile de se cacher uniquement pour se tenir en repos. Il est vrai qu'à cette époque le service religieux existait dans les synagogues le jour du sabbat; mais ce service sabbatique n'avait fait sans doute que continuer une tradition antérieure. On ne jeûnait pas le jour du sabbat. Judith, VIII, 6.

4° Le respect du sabbat varie avec les époques chez les Israélites. Ézéchiel, XX, 13, 21, accuse ceux du désert de l'avoir profané, et les termes dont il se sert paraissent bien supposer d'autres profanations que celle qui entraîna la lapidation d'un coupable. Num., XV, 32-36. Isaïe, LVI, 2, 4, 6, proclame heureux ceux qui observent le sabbat et respectent ainsi l'alliance contractée avec Jéhovah. Il ajoute que ceux qui ne s'occupent pas de leurs affaires en ce saint jour et l'appellent « le sabbat des délices », trouveront vraiment leurs délices en Jéhovah. Is., LVIII, 13-14. Ces paroles supposent que le sabbat n'avait pas encore subi les surcharges si onéreuses par lesquelles les docteurs postérieurs à la captivité le rendirent intolérable. Au temps d'Amos, VIII, 5, les hommes les plus cupides

n'osent pas exercer leur trafic le jour du sabbat. Jérémie signale différentes infractions à la loi. On fait passer des fardeaux par les portes de Jérusalem en ce jour-là et l'on se permet certains ouvrages. Jer., XVII, 21-27. Aussi Dieu fera cesser les sabbats en Israël, Ose., II, 11, et à Sion. Lam., II, 6. Après le retour de la captivité, la loi fut encore très mal observée; le travail et le commerce allaient grand train à Jérusalem. Néhémie se montra très énergique dans la répression de ces abus. Il fit fermer les portes de Jérusalem pendant plusieurs sabbats et interdit ainsi l'accès de la ville aux marchands tyriens qui y apportaient leurs denrées en ce saint jour. II Esd., XIII, 15-22. — A l'époque machabéenne, la célébration du sabbat fut interdite par Antiochus Épiphane, I Mach., I, 48; II Mach., VI, 6, et beaucoup d'Israélites devinrent profanateurs du sabbat. I Mach., I, 45. Par réaction contre l'impiété et zèle de la loi, le parti national, à l'exemple des Machabées, se montra fidèle observateur du précepte divin. Il poussa même l'obéissance jusqu'à un héroïsme exagéré. Les Juifs patriotes, réfugiés au désert, furent attaqués un jour de sabbat par les soldats syriens; ils crurent que ce serait violer la loi du repos que de se défendre et ils se laissèrent massacrer au nombre de mille. Mathathias comprit qu'un pareil exemple, s'il était suivi, entraînerait à bref délai la ruine de la nation et il décida que désormais la loi du sabbat n'arrêterait pas la résistance. I Mach., II, 32-41. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VI, 2; XIV, IV, 2; XVIII, IX, 2. D'autres Juifs, réfugiés dans des cavernes pour célébrer le sabbat, se laissèrent néanmoins brûler sans se défendre, pour ne pas enfreindre la loi. II Mach., VI, 11. Les ennemis s'efforçaient d'ailleurs d'attaquer les Juifs le jour du sabbat, comptant qu'ils n'oseraient pas combattre. I Mach., IX, 43; II Mach., V, 25; XV, 1. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XII, 4; XIV, IV, 2. Quand la nécessité ne les y obligeait pas, les Juifs cessaient de combattre à l'approche du sabbat. II Mach., VIII, 26-27. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XXI, 8; *Vita*, 32. Pour gagner les Juifs à sa cause, le roi Démétrius Ier leur promit de leur assurer l'immunité le jour du sabbat. I Mach., X, 34.

III. Le sabbat et la pratique juive. — 1° *Les prohibitions.* — A partir de l'époque où le formalisme pharisien exerça son influence sur l'interprétation de la loi, le précepte sabbatique fut l'objet d'une multitude d'explications de la part des docteurs. Leurs décisions se trouvent dans les traités de la Mischna *Schabbath*, *Erubin* et *Beza* ou *Yom tob*. Voir Mischna, t. IV, col. 1128. — *a*) *Énumération.* — Ils comptaient 39 « pères des œuvres » ou travaux principaux qui entraînaient des actes incompatibles avec le repos sabbatique. Ces travaux étaient les suivants : 1. semer, 2. labourer, 3. moissonner, 4. mettre en gerbes, 5. battre le blé, 6. vanner, 7. nettoyer le grain, 8. moudre, 9. tamiser, 10. pétrir, 11. cuire, 12. tondre la laine, 13. la blanchir, 14. la carder, 15. la teindre, 16. filer, 17. tramer, 18. faire deux points, 19. tisser deux fils, 20. détacher deux fils, 21. nouer, 22. dénouer, 23. nouer deux points, 24. déchirer pour coudre, 25. chasser une bête, 26. la tuer, 27. l'écorcher, 28. la saler, 29. préparer la peau, 30. la racler, 31. la dépecer, 32. écrire deux lettres, 33. effacer pour écrire deux lettres, 34. bâtir, 35. démolir, 36. éteindre, 37. allumer, 38. se servir du marteau, 39. transporter d'un lieu à un autre. *Schabbath*, VII, 2. — *b*) *Commentaires : défense de moissonner, de nouer.* — Chacun de ces articles fournissait matière à nombreux commentaires. Ainsi la défense de moissonner était enfreinte si l'on cueillait deux épis. « Il n'est permis de couper ni une branche, ni un rameau, ni une fleur, ni même de cueillir un fruit. » Philon, *Vit. Mosis*, II, 4, édit. Mangey, t. II, p. 137. La défense de nouer s'interprétait ainsi. Sont prohibés les nœuds des chameliers et des bateliers; il y a égale faute à les faire et à les défaire. Il n'y a point faute à dénouer d'une seule main; une femme peut nouer l'ouverture de sa robe, les rubans de sa coiffure, les bandes de sa ceinture; on peut nouer les cordons de ses souliers et de ses sandales, les outres de vin et d'huile et le couvercle d'un pot de viande. *Schabbath*, XV, 1, 2. Quand la ceinture a été nouée, on ne peut la dénouer, même pour descendre un sceau à la fontaine; il faut alors prendre une corde. *Schabbath*, XV, 2. — *c*) *Défense d'écrire.* — La défense d'écrire donne lieu à des explications des plus méticuleuses. Il y a faute à écrire deux lettres, soit de la main droite, soit de la main gauche, que ce soit deux fois la même ou deux lettres différentes, même avec deux encres distinctes ou en deux langues. On est coupable en écrivant deux lettres même par distraction, qu'on ait écrit avec de l'encre, de la couleur, de la craie, de la gomme, de l'acide, ou quoi que ce soit qui trace des caractères persistants. On l'est encore en écrivant sur deux parois ou sur deux tableaux dont le rapprochement permet de lire ensemble les deux lettres, ou en écrivant sur son propre corps. Il est permis d'écrire sur un liquide opaque, sur du jus de fruits, sur la poussière du chemin, sur le sable, en un mot sur toute matière qui ne garde pas l'écriture. Si quelqu'un écrit à l'envers ou avec le pied, la bouche, le coude, et qu'ensuite on ajoute des lettres ou qu'on superpose une autre écriture; si quelqu'un a l'intention d'écrire un ח et écrit deux ײ, si on écrit une lettre sur la terre et l'autre sur le mur, ou sur deux murs de la maison, ou sur deux feuilles d'un livre, de manière qu'on ne puisse les lire ensemble, il n'y a pas de faute. Celui qui, par inadvertance, écrit deux lettres en deux fois, par exemple une le matin et l'autre le soir, est coupable d'après Gamaliel, mais sans faute d'après les docteurs. *Schabbath*, XII, 3-6. — *d*) *Le chemin du sabbat.* — Le chemin que l'on pouvait faire le jour du sabbat était rigoureusement déterminé. On l'appelait *tehûm has-sabbât*, « limites du sabbat », et σαββάτου ὁδός, *sabbati iter*, « chemin du sabbat ». Act., I, 12. Ce chemin comprenait deux mille coudées, ou environ un kilomètre hors de toute ville, petite ou grande, le chemin parcouru dans la ville même ne comptant pas. La longueur en avait été fixée par les docteurs Barachibas, Siméon et Hillel. Cf. S. Jérôme, *Epist.* CXXI, 10, t. XXII, col. 1034; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 4. On basait cette fixation sur la distance qui avait dû séparer le Tabernacle de l'extrémité du camp des Hébreux. Cf. Jos., III, 4. La distance de Jérusalem au mont des Oliviers, appelée dans les Actes, I, 12, « chemin du sabbat », était d'après Josèphe, *Bell. jud.*, V, II, 3, de six stades, soit de 1064 mètres. Ailleurs, *Ant. jud.*, XX, VIII, 6, il estime cette distance à cinq stades, soit 887 mètres. On trouva moyen d'allonger ce chemin. Si, la veille du sabbat, on portait ses deux repas hors de la ville, mais dans les limites du chemin sabbatique, il était permis de compter les deux mille pas à partir de cet endroit. De plus si les habitants de maisons différentes convenaient de prendre leur repas en commun, ces maisons n'étaient censées former qu'un seul lieu, ce qui permettait de transporter les objets de l'une dans l'autre. Cf. *Gem. Sabbath*, XIV, 2.

2° *Les choses permises.* — *a*) *Loi liturgique.* — Le service du Temple n'était pas interrompu le jour du sabbat. Les prêtres y remplissaient leurs divers offices comme à l'ordinaire, immolaient les victimes, portaient les fardeaux, allumaient le feu et les lampes, etc. Matth., XII, 5. D'ailleurs des sacrifices particuliers devaient être offerts le jour du sabbat. Num., XXVIII, 9, 10. Si la Pâque tombait ce jour-là, on la célébrait conformément aux prescriptions légales, sans tenir compte des défenses contraires résultant du sabbat. *Pesachim*, VI, 1, 2. On imposait également la circoncision, après

avoir eu soin cependant de préparer la veille tout ce qui pouvait l'être. Joa., VII, 22, 23; *Schabbath*, XIX, 1-5; *Erubin*, X, 11-15. La Pâque et la circoncision devant se célébrer à jour fixe, le sabbat cédait devant elles. — *b*) *Loi naturelle*. — Tout péril de mort permettait de transgresser la loi sabbatique. *Yoma*, VIII, 6. Ainsi on prêtait secours à une femme qui accouchait. *Schabbath*, XVIII, 3. Si un mur s'abat sans qu'on sache s'il y a quelqu'un dessous ou non, s'il est vivant ou mort, s'il est Israélite ou non, on doit enlever de sur lui les décombres même le jour du sabbat; s'il est vivant, on le tire de là, s'il est mort, on le laisse provisoirement. *Yoma*, VIII, 7. Un médecin peut soigner ce jour-là un homme en danger de mort, *Yoma*, VIII, 6, car tout est permis pour sauver la vie, sauf l'idolâtrie, l'inceste et l'homicide. *Gem. Yoma*, f. 82, 25. Un jour de sabbat qu'on trouva Hillel couvert de neige, on le nettoya, on l'oignit et on le porta dans une chambre chaude; des docteurs dirent qu'il méritait bien qu'on profanât le sabbat pour lui. *Gem. Yoma*, 15, 2. Le jour de sabbat, on ne doit pas réduire une fracture; même si quelqu'un s'est donné une entorse à la main ou au pied, il ne doit pas l'arroser avec de l'eau froide. *Schabbath*, XXII, 6. Un prêtre qui est de service pour les sacrifices peut, pendant ses fonctions le jour du sabbat, lever un emplâtre d'une blessure; autrement il ne le peut pas. Si un prêtre se blesse un doigt dans le sanctuaire pendant son service sabbatique, il peut le lier avec un jonc; autrement il ne le peut pas; il est d'ailleurs généralement défendu de presser un membre pour en faire sortir le sang. *Erubin*, X, 13, 14. Si un animal tombe dans une citerne ou un puits le jour du sabbat, on peut faire passer des cordes au-dessous de lui et le remonter; si toutefois il n'est pas en danger de périr, on doit se contenter de lui donner à manger. De même, on peut mener une bête à l'abreuvoir et puiser de l'eau pour elle, mais sans la porter et en se contentant de la placer devant elle. *Schabbath*, V, 1. *Gem. Schabbath*, 128, 1. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, t. II, 1898, p. 470-478, 491-493.

3° *La célébration*. — *a*) *La préparation*. — La veille du sabbat est appelée παρασκευή, *parasceve*, « préparation ». Marc., XV, 42; Luc., XXIII, 54; Joa., XIX, 31. Ce jour-là, en effet, on préparait tout ce qui était nécessaire pour le lendemain. On prenait les soins de toilette nécessaires, on disposait les vêtements, on faisait cuire les aliments, on mettait la table, on allumait les lampes, etc. Si la veille du sabbat tombait un jour de fête ne permettant pas la préparation des aliments, on avisait à ce soin dès le jeudi; néanmoins les repas du sabbat pouvaient être cuits le jour de la fête. Le père de famille devait veiller à ce que tous ces préparatifs fussent achevés à temps. Le sabbat commençait avec la nuit du vendredi soir pour se terminer le lendemain à la même heure, puisque les Hébreux comptaient les jours d'un coucher du soleil à l'autre. Les docteurs s'étaient demandé quand commence la nuit, et ils avaient posé la règle suivante : quand paraît une première étoile, on est encore au vendredi : à la seconde, on est entre le vendredi et le sabbat; à la troisième, on est au sabbat. *Berachoth*, f. 2, 2. Le commencement et la fin du sabbat étaient annoncés par des sonneries de trompettes. Cf. *Jer. Schabbath*, XVII, f. 16 a; *Bab. Schabbath*, 35 b. Ces sonneries se faisaient entendre dans le Temple du haut du portique du sabbat. IV Reg., XVI, 18. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, IX, 12; *Sukka*, V, 5. A la première sonnerie, on cessait les travaux des champs; à la seconde, on fermait les ateliers et les boutiques; à la troisième, on retirait du feu tous les vases et on allumait les lampes. Trois autres sonneries se succédaient pour marquer la distinction entre le temps profane et le temps sacré. Les lampes allumées caractérisaient, pour les étrangers, le sabbat juif. C'est pourquoi saint Luc., XXIII, 54, parlant de la fin du vendredi, dit que σάββατον ἐπέφωσκεν, *sabbatum illucescebat*, « le sabbat brillait ». Les femmes étaient chargées d'allumer les lampes; elles devaient le faire avec joie et à cet acte s'attachait pour elles la faveur d'une sainte postérité et de longues années pour leur mari. Cf. *Zohar*, I, 486, édit. Lafuma, Paris, 1906, p. 281; Sénèque, *Epist.*, XCV, 47; Perse, *Sat.*, V, 179-184; Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 39; Tertullien, *Ad nat.*, I, 13, t. I, col. 579. — *b*) *Le service religieux*. — Conformément à la loi, le matin du sabbat, on offrait au Temple, en holocauste, deux agneaux d'un an, et, en oblation, deux dixièmes de fleur de farine pétrie à l'huile avec une libation. Num., XXVIII, 9, 10. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 1. Dans les synagogues, il y avait deux réunions, une dans la matinée et l'autre l'après-midi. Celle du matin comprenait la récitation du *Schema* (Deut., VI, 4-9; XI, 13-21; Num., XV, 37-41), la prière, la lecture de la Loi, la lecture des prophètes, la traduction et l'explication de ces passages et la bénédiction du prêtre. A la réunion du soir, on ne lisait qu'un passage de la Loi. — *c*) *Caractère joyeux du sabbat*. — Les Juifs avaient à cœur de justifier le mot d'Isaïe, LVIII, 13, qui donne au sabbat le nom de « délices ». Ils revêtaient leurs plus beaux habits, se livraient à la joie, bannissaient tout sujet de tristesse et faisaient au moins trois repas aussi soignés que possible. Au premier repas, au début du sabbat, le père de famille consacrait le saint jour par une coupe de vin et des prières; puis on se couchait pour dormir la lampe allumée. Le second repas avait lieu à midi, après le service à la synagogue. Au troisième repas, qui se faisait l'après-midi avant la fin du sabbat, le père de famille marquait, par une coupe de séparation, le passage du temps sacré au temps profane et récitait quelques prières. On pouvait alors vaquer aux travaux ordinaires. Saint Augustin, *Enar. in Ps. XCI*, 2, t. XXXVII, col. 1172, accuse les Juifs de son temps de faire dégénérer la joie du sabbat en paresse et en débauches. *Pea*, VIII, 7; *Gem. Ketuboth*, 64, 2. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 259-263; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 292-303.

4° *Le sabbat hors de Palestine*. — Partout où ils résidaient, les Juifs se montraient scrupuleux observateurs du sabbat. Les Romains furent obligés de les exempter du service militaire, incompatible avec le repos sabbatique. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, X, 11-14, 16-19. L'empereur Auguste les dispensa de paraître en justice le jour du sabbat, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, VI, 2, 4, et les autorisa à ne prendre part que le jour suivant aux distributions publiques d'argent ou de blé, quand elles se faisaient un jour de sabbat. Cf. Philon, *Legat. ad Caj.*, 23, édit. Mangey, t. II, p. 569. — Suétone, *Tiber.*, 32, raconte qu'à Rhodes un grammairien du nom de Diogène disputait les jours de sabbat, sans doute pour avoir les Juifs parmi ses auditeurs, et que Tibère ayant voulu l'entendre un autre jour, le rhéteur le renvoya au septième. On a signalé, à l'ouest de la Cilicie, une communauté de σαββατισταί, qui honorait le dieu Sabbatiste. Cf. *Journal of Hellenic Studies*, t. XII, 1891, p. 233. Comme le verbe σαββατίζειν veut dire « célébrer le sabbat », Exod., XVI, 30; Lev., XXIII, 32; XXVI, 35; II Par., XXXVI, 21; II Mach., VI, 6, il est probable que cette association avait pour but la célébration du sabbat et que son dieu Sabbatiste se rattachait au culte judaïque plus ou moins directement. Cf. Schürer, *Geschichte*, t. III, 1898, p. 117. — Tacite, *Hist.*, V, 4, dit que les Juifs aiment à se reposer le septième jour, parceque ce jour a vu la fin de leurs peines. Juvénal, *Sat.*, XIV, 105, 106, les accuse de consacrer le septième jour à la paresse. Aristobule et Philon, *De septenario*, 6, 7, édit. Mangey, t. II, p. 281-284, expliquent au contraire la signification du

sabbat. Cf. Schürer, *Geschichte*, t. III, p. 387, 420. D'après le *Zohar*, I, 14 b, édit. Lafuma, Paris, 1906, p. 83, les démons étaient obligés de se cacher la nuit et la journée du sabbat et, pendant toute la durée du sabbat, les damnés de l'enfer sont à l'abri du feu. Sur un prétendu fleuve Sabbathion, qui ne coulait pas le septième jour comme les autres jours de la semaine, et donnait ainsi, d'après certains docteurs, l'exemple de l'observation du sabbat, voir Josèphe, *Bell. jud.*, VII, v, 1; Pline, *H. N.*, XXXI, 18; Reland, *Palæstina illustrata*, Utrecht, 1714, p. 291-293.

IV. Le sabbat dans le Nouveau Testament. — 1° *Discussions.* — Notre-Seigneur, au cours de sa vie publique, se heurta fréquemment à des interprétations étroites et ridicules de la loi du sabbat. Il s'appliqua à les corriger, en faisant appel au bon sens du peuple contre le formalisme outré des docteurs. Souvent, il entre dans les synagogues le jour du sabbat, afin d'y pouvoir prendre la parole. Marc., I, 21; VI, 2; Luc., IV, 16, 31; XIII, 10. Mais, quand l'occasion s'en présente, il ne manque pas d'accomplir ou de laisser accomplir des actes qui attirent la censure des docteurs et lui permettent de remettre les choses au point. Un jour de sabbat, il passe à travers les blés avec ses Apôtres, et ceux-ci, qui ont faim et s'inquiètent peu du rigorisme des pharisiens, cueillent des épis, les froissent et mangent le grain. La loi autorisait tout passant à cueillir des épis dans un champ, mais seulement avec la main. Deut., XXIII, 25. Les Apôtres étaient donc dans leur droit. Pourtant, aux yeux des pharisiens, ils transgressaient la loi du sabbat, car ce jour-là il était défendu de moissonner, de vanner, de nettoyer le grain, et ce qu'ils se permettaient revenait à faire ces actes. Le Sauveur aurait pu justifier ses Apôtres en montrant que l'acte accompli par eux n'avait rien d'une moisson. Il préfère en appeler à la loi naturelle qui permet, quand on a faim, de se nourrir comme on peut, et à la loi liturgique, qui autorise certains actes incompatibles avec le repos du sabbat : David et ses hommes, pressés par la faim, ont mangé les pains de proposition réservés aux seuls prêtres, et ces derniers remplissent leurs offices dans le Temple, même le jour du sabbat. Il conclut en disant que le sabbat existe à cause de l'homme, et non l'homme à cause du sabbat et que d'ailleurs le Fils de l'homme est le maître du sabbat. C'est donner à entendre que le Sauveur, Fils de Dieu, a tout pouvoir pour interpréter ou même modifier la loi du sabbat, et qu'il ne permettra pas qu'on en fasse une institution tyrannique. En ajoutant qu'il préfère la miséricorde au sacrifice, il place formellement la loi naturelle au-dessus de la loi rituelle. Matth., XIII, 1-8; Marc., II, 23-28; Luc., VI, 1-5. — Un autre jour de sabbat, il se trouve dans une synagogue en même temps qu'un homme ayant la main desséchée. On l'observe pour voir s'il guérira cet infirme. D'après l'interprétation des docteurs, on ne peut soigner un malade le jour du sabbat que s'il est en danger de mort; d'autre part, tous admettent qu'il est permis, ce jour-là, de tirer d'une citerne un animal qui vient d'y tomber. Notre-Seigneur s'autorise de cette concession pour déclarer qu'un homme vaut une brebis et qu'il est légitime d'accorder au premier ce qu'on ne refuse pas à la seconde. Il guérit donc l'infirme d'un seul mot. Matth., XII, 9-14; Marc., III, 1-6; Luc., VI, 6-11. Saint Luc, en terminant son récit, remarque que les adversaires du Sauveur furent remplis de démence. On se demande, en effet, comment ces hommes pouvaient tenir pour une violation du sabbat une simple parole et une guérison dont le caractère miraculeux ne pouvait se contester. — A Jérusalem, Notre-Seigneur guérit un malade le jour du sabbat et lui ordonne d'emporter son grabat, ce qui scandalise les Juifs. Joa., V, 8-10, 16. Maître du sabbat, il veut montrer que la loi d'ailleurs respectable qui défend d'exécuter des transports le jour du sabbat, Jer., XVII, 21, 22, doit céder à une autre loi supérieure, celle de manifester la gloire de Dieu et d'accréditer la mission divine du Messie, en fournissant la preuve d'une guérison radicale et miraculeuse. Il ajoute du reste cette réflexion, qui donne la clef du mystère : « Mon père agit jusqu'à présent et moi aussi j'agis. » Joa., V, 17. L'action de Dieu ne saurait, en effet, être soumise à aucune loi positive, ni humaine ni même divine. En prescrivant au malade d'emporter son grabat, le Sauveur voulut aussi attirer l'attention des Juifs sur ce qu'il venait d'opérer, et il y réussit. A un voyage subséquent, il explique ainsi sa conduite en cette occasion : « J'ai fait une seule œuvre, et vous êtes tous hors de vous-mêmes. Moïse vous a donné la circoncision et vous la pratiquez le jour du sabbat. Si, pour ne pas violer la loi de Moïse, on circoncit le jour du sabbat, comment vous indignez-vous contre moi, parce que, le jour du sabbat, j'ai guéri un homme dans tout son corps? Ne jugez pas sur l'apparence, mais jugez selon la justice. » Joa., VII, 21-24. Ces paroles montrent que le grief des pharisiens portait beaucoup plus sur la guérison elle-même que sur l'ordre donné d'emporter le grabat. Le Sauveur fait valoir un argument *a fortiori*, tiré de la pratique de la circoncision, et il reproche justement à ses contradicteurs de juger selon l'apparence, parce qu'ils ne voient qu'une transgression de leurs prescriptions humaines là où il y a un grand bienfait divin. — Notre-Seigneur choisit encore un jour de sabbat pour guérir l'aveugle-né. Il ne se contente pas d'une parole, mais fait de la boue avec sa salive et en frotte les yeux du malheureux. Les docteurs ne pouvaient que blâmer le secours ainsi apporté à un infirme qui n'était pas en danger de mort, ainsi que la confection de la boue et la friction des yeux, choses qu'ils jugeaient incompatibles avec le repos sabbatique. Ils en conclurent que « cet homme n'est pas de Dieu, parce qu'il n'observe pas le sabbat ». L'aveugle juge, avec beaucoup plus de bon sens, que « s'il n'était pas de Dieu, il n'aurait rien pu faire ». Joa., IX, 6, 16, 23. — Une autre fois, dans une synagogue de Galilée, le Sauveur impose les mains, le jour du sabbat, à une pauvre femme toute recourbée et il la guérit. Le chef de la synagogue, indigné de ce qu'il regarde comme une transgression, dit alors à la foule : « Il y a six jours où l'on peut travailler; venez ces jours-là pour vous faire guérir, et non le jour du sabbat. » Notre-Seigneur réplique alors : « Hypocrites, chacun de vous ne détache-t-il pas son bœuf ou son âne de l'étable, le jour du sabbat, pour les mener boire? Or, cette fille d'Abraham, que Satan a tenue enchaînée dix-huit ans, n'a-t-il pas fallu la débarrasser de cette chaîne même le jour du sabbat? » Cette réponse fit rougir les contradicteurs et réjouit le peuple. Les premiers sont traités d'hypocrites, parce qu'ils veulent paraître zélés pour la loi et oublient les devoirs de l'humanité, comme celui qui ordonne de porter secours à celui qui souffre. Luc., XIII, 10-17. — A peu de temps de là, le Sauveur est chez un chef des pharisiens, un jour de sabbat, et un hydropique se présente devant lui. « Est-il permis de guérir le jour du sabbat? » dit le Sauveur à l'assistance. Personne ne lui répondant, il touche l'hydropique et le guérit. Puis il ajoute cette réflexion, à laquelle personne ne peut répliquer : « Qui de vous, si son âne ou son bœuf tombe dans une citerne, ne l'en retire aussitôt, même le jour du sabbat? » Luc., XIV, 1-6. Cf. C. Wakins, *Christi curatio sabbathica*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, p. 196-211. — Il est manifeste que le Sauveur a eu l'intention de substituer une interprétation plus large de la loi du sabbat à celle qu'avaient fait prévaloir les pharisiens. Dans ce but, il saisit toutes les occasions de guérir ce jour-là et s'autorise de cet argument essen-

tiellement populaire qu'il est bien permis d'avoir pour les hommes les attentions qu'on a pour les animaux. A propos du sabbat, il pouvait faire aux pharisiens le reproche qu'il leur adressait au sujet de leurs multiples purifications : « Vous abandonnez le commandement de Dieu pour vous attacher à la tradition des hommes... Vous annihilez le précepte divin pour observer votre tradition. » Marc., VII, 8, 9.

2° *Autres mentions du sabbat.* — S. Luc, VI, 1, parle d'un sabbat qu'il appelle δευτεροπρώτον, « second-premier ». Il s'agit d'un sabbat postérieur à la Pâque, puisque les Apôtres peuvent manger ce jour-là des épis mûrs. Cette appellation ne se lit pas ailleurs et quelques manuscrits l'omettent. Interrogé par saint Jérôme, *Epist.* LII, 8, t. XXII, col. 534, sur sa signification, saint Grégoire de Nazianze lui répondit plaisamment en éludant la question. Les explications des Pères et des commentateurs sont très divergentes. D'après la *Chronique pascale,* t. XCII, col. 517, le sabbat ainsi nommé serait le second après le sabbat de la Pâque, à partir duquel on comptait les sept semaines aboutissant à la Pentecôte. Il y aurait eu ensuite un sabbat second-second, un sabbat second-troisième, etc. Cette interprétation ne s'impose pas, mais c'est celle qui réunit le plus grand nombre de suffrages. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Luc.,* Paris, 1896, p. 220-222. On a aussi supposé que les Juifs avaient deux premiers sabbats, l'un au commencement de l'année civile, au mois de tischri, et l'autre au mois de nisan, pendant les fêtes de la Pâque. Ce dernier eût été ainsi le second-premier. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* p. 258. Clément d'Alexandrie, *Strom.,* VI, t. IX, col. 270, dit que, si la lune ne paraît pas, les Juifs ne célèbrent pas le sabbat qu'on appelle πρώτον, « premier ». Il y en aurait donc eu un autre appelé « second » et « second-premier » à cause de son rôle par rapport aux suivants. En somme, sur cette question, on ne peut faire que des conjectures. Du reste, elle n'a pas grande importance. — Notre-Seigneur recommande à ses disciples qui auront à fuir de Jérusalem à l'arrivée des armées romaines de prier pour que leur fuite n'ait pas lieu le jour du sabbat. Matth., XXIV, 20. Sans doute, ce jour-là, on ne pouvait s'éloigner de plus de deux mille pas; mais il était admis que, pour échapper à la mort, on faisait le nécessaire. Toutefois on a droit de supposer que les disciples, se croyant encore astreints à l'observance des prescriptions judaïques, pourraient hésiter sur la gravité du péril, se demander s'il autorisait vraiment la transgression et retarder d'autant leur départ. — Saint Jean, XIX, 31, note que, pour ne pas laisser sur la croix le corps du Sauveur, parce que c'était le jour de la préparation et qu'il fallait qu'il fût enlevé avant le sabbat, les Juifs demandèrent à Pilate l'autorisation de le faire. La loi portait qu'un cadavre de supplicié ne devait pas passer la nuit sur le bois, mais qu'il fallait l'inhumer le jour même. Deut., XXI, 23. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* IV, V, 2. En temps ordinaire, il n'y avait pas d'inconvénient à n'achever une inhumation qu'après le soleil couché. Le jour de la préparation, il était rigoureusement indispensable que tout fût terminé à l'heure où commençait le sabbat. L'urgence s'imposait encore davantage dans la circonstance, par le fait que le sabbat suivant coïncidait avec la Pâque des Juifs. — A l'exemple du Sauveur, on voit les Apôtres se rendre souvent dans les synagogues de la dispersion les jours de sabbat, afin d'y prêcher l'Évangile. Act. XIII, 14, 27, 42, 44, XVI, 13; XVII, 2; XVIII, 4. Là, en effet, ils trouvaient les Juifs rassemblés et pouvaient plus aisément traiter devant eux la question religieuse. Saint Jacques témoigne que, dans les synagogues de chaque ville, les jours de sabbat, on lisait et on expliquait la loi de Moïse. Act., XV, 21. — Dans l'Épître aux Hébreux, IV, 9, il est question de σαββατισμός, *sabbatismus.* L'auteur désigne par ce mot le « jour de repos » que Dieu ménage à ses fidèles serviteurs et qui est une participation au « repos de Dieu », c'est-à-dire à sa vie, à sa grâce et plus tard à sa gloire. — Saint Paul ne veut pas qu'on critique les chrétiens au sujet du manger et du boire, des fêtes, des néoménies, des sabbats. Col., II, 16. Ces institutions mosaïques n'étaient que « l'ombre des choses à venir. » La réalité est dans le Christ, dont la loi évangélique se substitue aux anciennes observances. Dès l'origine de l'Église, le dimanche commença à devenir le jour du Seigneur à la place du sabbat. Voir DIMANCHE, t. II, col. 1430. Personne n'avait donc le droit d'assujettir les chrétiens à l'observation du sabbat, comme prétendaient le faire les judaïsants. Au IVe siècle, il y avait encore des chrétiens qui restaient attachés à la pratiques du sabbat judaïque. Le synode de Laodicée, vers 360, formula à ce sujet son 29e canon ainsi conçu : « Les chrétiens ne doivent pas judaïser et se tenir oisifs le jour du sabbat, mais ils doivent travailler ce jour-là; qu'ils honorent le jour du Seigneur et s'abstiennent, autant que possible, en leur qualité de chrétiens, de travailler en ce jour. S'ils persistent à judaïser, qu'ils soient anathèmes au nom du Christ. » Cf. Hefele, *Histoire des Conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 1015. — L'observation du sabbat est restée la principale des pratiques extérieures des Juifs. Le *Zohar,* II, 47 *a,* dit à ce sujet : « La sanctification du sabbat vaut autant que l'exécution de toutes les autres lois ensemble. » Cf. *Sépher ha-zohar,* édit. Lafuma, t. III, 1908, p. 216, et 88^a-89^b, p. 359-364.

H. LESÊTRE.

SABBATIQUE (ANNÉE) (hébreu : *šenat sabbâtôn,* Lev., XXV, 4; Septante : ἐνιαυτὸς ἀναπαύσεως; Vulgate : *annus requietionis*), chaque septième année. — I. LA LOI. — 1° Elle est formulée pour la première fois dans l'Exode, XXIII, 10, 11 : « Pendant six années tu ensemenceras la terre et tu en récolteras les produits. Mais, la septième, tu les laisseras et les abandonneras; et les indigents de ton peuple les mangeront, et les bêtes des champs mangeront ce qui restera. Tu feras de même pour tes vignes et tes oliviers. » La même loi est répétée avec un peu plus de détail dans le Lévitique, XXV, 1-7. La septième année, il est défendu d'ensemencer, de tailler la vigne et de recueillir les fruits spontanés qui poussent dans le champ ou sur la vigne. Ils peuvent cependant servir à la nourriture de l'Israélite, de son serviteur, de sa servante, du mercenaire, de l'étranger fixé dans le pays et du bétail. — 2° La septième année est encore une année de rémission, *šemittâh,* ἄφεσις. En cette année-là, l'Israélite peut exiger le paiement d'une dette par l'étranger, mais il ne peut presser son prochain ou son frère de lui rendre ce qu'il doit, de peur de le réduire à la pauvreté. Deut., XV, 1-6. — 3° Comme on pouvait redouter que l'absence de culture ne causât grand tort à la population chaque année sabbatique, surtout quand celle-ci était suivie de l'année jubilaire qui prohibe également les travaux agricoles, le Seigneur s'engage à y pourvoir : « Si vous dites : que mangerons-nous la septième année, puisque nous ne sèmerons point et ne recueillerons point nos produits? Je vous enverrai ma bénédiction la sixième année et elle produira des fruits pour trois ans. Vous sèmerez la huitième année, et vous mangerez de l'ancienne récolte; jusqu'à la récolte de la neuvième année, vous mangerez l'ancienne. » Lev., XXV, 20-22. — 4° A la fin de l'année sabbatique, à l'occasion de la fête des Tabernacles, on devait faire la lecture publique de la Loi, c'est-à-dire du Deutéronome. Deut., XXXI, 10, 11. Cf. *Sota,* VII, 8.

II. L'INTERPRÉTATION. — 1° La loi interdit tout travail agricole la septième année. L'homme se repose le septième jour, la terre se reposera la septième année,

ce qui sera également un hommage rendu au maître de toutes choses et une reconnaissance de son souverain domaine sur le sol attribué anx Israélites. Moïse ne parle que du travail agricole, labourage, moisson, culture de la vigne, vendange, cueillette des olives. Le texte sacré ne mentionne que les oliviers parmi les arbres dont la culture et la cueillette sont prohibées l'année sabbatique, parce que ces arbres étaient ordinairement plantés en grand nombre et que la récolte des olives ressemblait assez à la vendange. Les autres arbres fruitiers étaient plus isolés et les fruits en étaient cueillis un peu au jour le jour, suivant leur maturité et sans grand mouvement dans l'ensemble de la population. Néanmoins il est à croire que ces fruits étaient à la disposition de tous pendant l'année sabbatique. Les autres travaux ne sont nullement prohibés; l'Israélite les continue comme les années ordinaires. Cette année-là, il cessait donc d'être un peuple agricole pour redevenir un peuple pasteur, tel qu'il avait été à ses origines et au désert. Il ne pouvait faire ni moisson, ni vendange, ni cueillette régulières; il vivait sur le produit de l'année précédente. Mais les fruits spontanés du sol appartenaient à tous, sans distinction, à condition sans doute de les prendre au jour le jour et sans rien du grand mouvement des récoltes annuelles. Il va de soi que l'année sabbatique était la même pour tous et qu'à certains égards elle avait des analogies avec le jour du sabbat, qui était le même pour tous et imposait à tous les mêmes obligations. L'année sabbatique assurait le repos à tous ceux qui d'ordinaire se livraient aux travaux des champs; ce repos leur permettait d'ailleurs de se livrer à d'autres occupations utiles, construction et réparation de maisons, réfection des murs de clôture, forage de puits et de citernes, fabrication d'instruments agricoles, etc. De plus, les troupeaux n'avaient pas besoin d'être emmenés dans de lointains pâturages; ils passaient sur les terres mêmes de Palestine et les fécondaient de leurs engrais. Les bêtes sauvages elles-mêmes pouvaient être plus aisément chassées à travers les champs incultes et les vignes à l'abandon. — 2° La loi sur la libération de l'esclave hébreu n'a rien de commun avec la loi de l'année sabbatique. Exod., XXI, 2; Deut., XV, 12-18. Quelques auteurs pensent que la libération était prescrite en ce sens qu'un esclave hébreu ne pouvait servir plus de six ans, mais que si l'année sabbatique intervenait avant la fin de cette période, il recouvrait sa liberté. Cf. De Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 214. Mais Moïse parle toujours de septième année pour la libération de l'esclave hébreu et il n'établit jamais de relation entre cette septième année et l'année sabbatique. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 3, ne parle pas non plus de cette libération à propos de l'année sabbatique. Il faut donc s'en tenir à l'opinion la plus commune parmi les commentateurs, qui voient dans les six ans de service de l'esclave une période absolument indépendante. Voir Esclave, t. II, col. 1922. — 3° La mesure prise en faveur des débiteurs pendant l'année sabbatique s'explique d'elle-même. Ne recueillant rien de ses champs ni de ses vignes, l'Israélite peu aisé n'était pas capable de payer les dettes qu'il avait contractées. Il était juste de régler ses obligations en tenant compte de la loi du repos. Le législateur veut donc que l'année sabbatique soit pour le débiteur une année de *semiṭṭâh*. Deut., XV, 9; XXXI, 10. Ce mot vient du verbe *šâmaṭ* qui signifie « repousser, renvoyer ». Le verbe *šâmaṭ* est employé dans l'Exode, XXIII, 11, pour dire qu'il faut « abandonner » la terre sans la cultiver la septième année. Pour rendre le substantif hébreu, les Septante se servent du mot ἄφεσις, « renvoi, décharge, remise ». Un certain nombre d'auteurs ont pensé que cette rémission impliquait, de la part du créancier, l'abandon total et définitif de ses droits. Ainsi l'ont compris les talmudistes, *Schebiit*, X, 1; Philon, *De septenario*, édit. Mangey, t. II, p. 277, 284, etc. Fr. Buhl, *La société israélite d'après l'A. T.*, trad. de Cintré, Paris, 1904, p. 171, 172, soutient encore cette interprétation, en faisant valoir que l'avertissement donné par Moïse, Deut., XV, 9, n'aurait aucun sens s'il ne s'agissait pas d'une remise absolue des dettes. Les commentateurs modernes admettent généralement que Moïse n'a en vue qu'une prorogation des obligations du débiteur. L'année sabbatique, le créancier « relâchait sa main, » il ne pressait pas son débiteur, il abandonnait sa créance comme le cultivateur abandonnait sa terre, c'est-à-dire avec l'intention et le droit de la reprendre l'année suivante. Moïse ne veut pas que l'approche de l'année sabbatique empêche l'Israélite de prêter à son frère pauvre. La crainte de l'Israélite ne portait pas nécessairement sur l'obligation de renoncer totalement à sa créance; elle pouvait être également motivée par la nécessité d'attendre une année de plus avant de recouvrer son bien. Qui ne voit d'ailleurs à quel inconvénient aurait prêté une loi prescrivant tous les sept ans la remise des dettes? Personne n'aurait plus prêté et les malheureux que la nécessité obligeait à emprunter n'auraient plus jamais trouvé de prêteur; en définitive, un prêt eût presque toujours dégénéré en don, par le fait du débiteur intéressé. Cf. Rosenmüller, *In Deuteron.*, Leipzig, 1798, p. 427, 428; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 570; De Hummelauer, *In Deuteron.*, Paris, 1901, p. 338, 339. Voir Dette, t. II, col. 1394. — Le code d'Hammourabi ne mentionne aucune institution analogue à celle de l'année sabbatique. Il prescrit cependant que, les années où l'orage inonde un champ et emporte la moisson et où la sécheresse empêche le blé de pousser, le fermier n'a pas d'intérêt à payer au créancier. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, Paris, 1902, p. 41, art. 48. De même, chez les Hébreux, les champs ne produisant rien pendant l'année sabbatique, le débiteur était dispensé, non de payer l'intérêt que prohibait la loi mosaïque, mais de rendre cette année-là le montant de sa dette. On a constaté, chez les Nabuthéens de la presqu'île Sanaïtique, le droit pour les pauvres de faire la cueillette des dattes certaines années. Voir Jubilaire (Année), t. III, col. 1753.

III. La pratique. — 1° En menaçant les Israélites de la déportation qui châtiera leurs infidélités, Moïse dit qu'alors « la terre se reposera et jouira de ses sabbats. » Lev., XXVI, 34, 43. Il prévoit donc que la loi sur l'année sabbatique ne sera pas toujours observée. C'est ce qui arriva en effet. Pendant la captivité de Babylone, le pays put « jouir de ses sabbats. » II Par., XXXVI, 21. — Après la captivité, les Israélites s'engagèrent à « laisser la terre la septième année et à n'exiger le paiement d'aucune dette. » II Esd., X, 31. La loi était observée fidèlement à l'époque des Machabées. I Mach., VI, 49, 53. — Le peu de place que la loi sur l'année sabbatique semble tenir dans la vie des anciens Israélites a suggéré plusieurs objections. N'aurait-elle pas été introduite seulement après l'exil? Au lieu d'être générale pour tout le pays, n'aurait-elle pas été applicable pour chacun après six ans de culture, de même que les esclaves hébreux étaient libérés après six ans de servage, sans qu'il y eût coïncidence générale entre toutes les années de repos? Ne pourrait-on pas interpréter les textes en ce sens seulement que les terres étaient cultivées comme d'habitude, mais que, la septième année, le produit en était abandonné aux pauvres pour leur subsistance du présent et de l'avenir? Enfin, aucune pratique religieuse spéciale n'est attachée à l'année sabbatique, contrairement à toutes les analogies. — Sur ce dernier point, la lecture publique de la loi peut suffisamment caractériser l'année sabbatique au point de vue religieux. Quant aux autres suppositions

tions, elles ont les textes contre elles. L'Exode et le Lévitique prescrivent le repos de la terre, et si le Deutéronome y ajoute la prorogation des dettes, cette mesure ne s'explique qu'à raison d'un moindre profit résultant naturellement de la cessation de toute culture. La prédiction du Lévitique, XXVI, 33, 34, et la remarque de II Par., XXXVI, 20, 21, indiquent assez clairement que les Israélites antérieurs à l'exil ont connu la loi, mais ne l'ont pas toujours suffisamment observée soit comme individus, soit comme nation. Après l'exil, la loi de l'année sabbatique est remise en vigueur, non comme une loi nouvelle dont il faudrait expliquer et justifier l'introduction, mais au même titre que les lois anciennes qui prohibent les mariages avec les idolâtres et prescrivent le repos du sabbat. II Esd., X, 31. Les données historiques postérieuses supposent l'origine mosaïque de la loi et sa double prescription sur le repos de la terre et la prorogation des dettes. — 2° Josèphe parle asssez souvent de l'année sabbatique. Il raconte qu'à raison du repos de leurs terres, Alexandre le Grand avait exempté les Juifs de tribut cette année-là et que les Samaritains, observateurs de la même loi, réclamèrent la même exemption. *Ant. jud.*, XI, VIII, 6. Sous Judas Machabée, une disette fut ressentie par les Juifs, par suite de l'année sabbatique, pendant leur lutte contre les Syriens. *Ant. jud.*, XII, IX, 5. Plus tard, Hyrcan leva le siège de la forteresse de Dagon, à cause de l'année sabbatique. *Ant. jud.*, XIII, VIII, 1; *Bell. jud.*, I, II, 4. Pendant le siège de Jérusalem par Hérode, la ville manqua de vivres pour la même raison. *Ant. jud.*, XIV, XVI, 2; XV, I, 2. Un édit de César exempta les Juifs de payer le tribut l'année sabbatique. *Ant. jud.*, XIV, X, 6. La pratique juive était donc bien connue de l'autorité romaine. On s'étonne que Tacite, *Hist.*, V, 4, qui d'ailleurs rapproche avec raison l'année sabbatiqne du sabbat lui-même, dise que les Juifs, « par amour de l'oisiveté, consacrèrent aussi la septième année à la paresse. » Mieux informé, il eût su que, si les travaux agricoles étaient interrompus, tous les autres suivaient leur cours ordinaire. — 3° Dans la Mischna, le traité *Schebiith* s'occupe des questions qui concernent l'année sabbatique. Cette année ne commençait pas en nisan (mars-avril), comme l'année religieuse, mais en tischri (septembre-octobre). C'était le temps des semailles, et la Loi entendait prohiber les semailles et les récoltes d'une même année. En appliquant la loi à partir de nisan, on eût empêché la récolte provenant des semailles précédentes, et les semailles préparant la récolte suivante, et ainsi deux années eussent été atteintes, ce qui ne prévoyait pas la loi. *Rosch haschana*, I, 1. Les docteurs toléraient qu'on semât, dans l'année sabbatique, mais seulement pour recueillir ce qui était nécessaire au paiement des impôts. Les fruits spontanés étaient ceux qui provenaient des grains tombés dans les champs pendant la moisson ou le battage, et ceux qui naissaient d'eux-mêmes dans les vignes ou sur les arbres. Le propriétaire pouvait ramasser ces produits et les mettre dans ses greniers, mais à condition qu'il en restât dans les champs, ou à charge de laisser à tout Israélite le droit de puiser dans ses greniers. *Schebiith*, IX, 8. On prélevait toujours sur les produits spontanés ce qu'il fallait pour pouvoir offrir la gerbe de la Pâque et les pains de la Pentecôte. *Schekalim*, IV, 1. — 4° Une difficulté spéciale résultait, dans les transactions financières, du droit conféré au débiteur de retarder ses paiements jusqu'après l'année sabbatique. Hillel imagina la προσβολή, que les talmudistes appellent *prozbôl*, formule par laquelle le prêteur se réservait le droit d'exiger son argent en tout temps. Voir PRÊT, col. 620. *Schebiith*, X, 3-7. Cette pratique allait formellement contre la loi mosaïque. La mesure imaginée par Hillel ne suppose pas nécessairement la remise absolue des dettes à l'année sabbatique; la simple prorogation des paiements pendant un an suffisait à jeter une certaine perturbation dans les affaires, surtout quand des étrangers y étaient mêlés. Il faut observer du reste que, si la loi défendait d'exiger les paiements, elle n'empêchait nullement de les opérer. — 5° La date connue de certains événements et leur coïncidence avec des années sabbatiques a permis de fixer le cycle de ces dernières. Les années 164-163, 38-37 avant J.-C., 68-69 après J.-C., ont été des années sabbatiques. Par conséquent les années 26-27, 33-34 après J.-C. l'ont été aussi. Il est donc douteux qu'une année sabbatique se soit présentée durant le ministère public de Notre-Seigneur. L'année favorable à laquelle le Sauveur fait allusion, Luc., IV, 19, est l'année jubilaire et non l'année sabbatique. Cf. Zuckermann, *Ueber Sabbathjahrcyklus und Jobelperiode*, Breslau, 1857; Caspari, *Die geschichtlichen Sabbathjahre*, dans *Studien und Kritiken*, 1876, p. 181-190. — 6° Saint Paul reproche aux Galates d'observer les jours, les mois, les temps et les années. Gal., IV, 10. Les docteurs judaïsants s'efforçaient en effet de faire accepter par ces chrétiens les observances juives sur le sabbat, les néoménies, les fêtes, les années sabbatiques et jubilaires. Toutes ces institutions n'avaient plus de raison d'être sous la loi évangélique.

H. LESÊTRE.

SABÉE (hébreu : *Šéba'*; Septante : Σαμαά; *Alexandrinus* : Σαβεέ), ville de la tribu de Juda, donnée à la tribu de Siméon, d'après la leçon de l'hébreu et de la Vulgate, mais dont l'existence est fort douteuse. Jos., XIX, 2. Elle est nommée entre Bersabée et Molada; il y a des raisons de croire que c'est par suite d'une répétition erronée du second élément de Bersabée et d'une faute de copiste. — 1° Sabée n'est pas énumérée parmi les villes de Juda, Jos., XV. — 2° Dans les listes des villes de Siméon, I Par., IV, 28-31, Sabée ne figure point. — 3° Josué, XIX, 6, attribue à Siméon treize villes; or, en comptant Sabée, le nombre est de quatorze. Certains critiques pensent que, au lieu de *Šéba'*, il faut lire : *Semâ'*, avec l'édition sixtine des Septante, et qu'il s'agit de la ville de *Šemâ'* (Vulgate : *Sama*) énumérée, Jos., XV, 26, à côté de Malada, parmi les villes de Juda.

SABÉENS (hébreu : *Sebâ'îm*, dans Is., XLV, 14; Septante : Σαβαείμ), habitants de Saba. La Vulgate nomme les *Sabæi*, Job., I, 15 (hébreu *Sebâ'*); il s'agit des Sabéens pillards de l'Arabie septentrionale. — Isaïe, XLV, 14, annonce que les Sabéens (la Vulgate a conservé dans ce passage la forme hébraïque : *Sabaim*), d'origine couschite, voir SABA 1, col. 1285, deviendront tributaires de Jérusalem à l'époque messianique. — Joël, III, 8 (hébreu, IV, 8) prédit aux Phéniciens et aux Philistins qui avaient vendu les enfants de Juda aux fils de Javan, que leurs propres enfants seront vendus à leur tour aux fils de Juda qui les revendront aux Sabéens (hébreu : *Šeba'im* ; Vulgate : *Sabæi*). Voir SABA 5, col. 1286. Il est dit que ces Sabéens habitent une terre éloignée, ce qui convient à ceux de l'Yémen. Les Sabéens de Job, I, 15, sont donc différents de ceux d'Isaïe et de Joël. Sur Ézéchiel, XXV, 42, ou le *keri* des Massorètes lit « Sabéens », voir SABA 1, col. 1285.

SABER (hébreu : *Šébér;* Septante : Σαβέρ), fils de Caleb (fils d'Hur) et de sa femme de second rang Maacha. I Par., II, 48.

SABLE (hébreu : *ḥôl*, de *ḥûl*, « faire tourner »; Septante : ἄμμος; Vulgate : *arena, sabulum*), amas de petits grains, ronds ou anguleux, de grosseur variable, provenant de la désagrégation et de la trituration de roches diverses, granites, grès, calcaires, etc. Le sable

se forme partout où les agents naturels peuvent exercer une action assez puissante : les eaux qui ruissellent de haut, les torrents, les rivières, les lacs agités par le vent, la mer avec son flux et ses tempêtes, entraînent sans cesse des particules des roches, les frottent les unes contre les autres, les amincissent et les déposent soit au fond soit sur les bords de leurs lits. Quand les sables sont déposés sur de larges espaces, comme sur les rivages maritimes, les vents violents les agitent à leur tour, au moins superficiellement, et les transportent peu à peu de manière à produire des accumulations considérables, commes les dunes. Des contrées entières, constituées par d'anciens lits maritimes émergés, sont presque complètement sablonneuses. Ce sont alors des déserts, comme ceux d'Afrique et d'Arabie, dans lesquelles l'ouragan, connu sous le nom de *khamsin,* déchaîne de vraies tempêtes de sable. Voir OURAGAN, t. IV, col. 1931.

1° *Sens propre.* — Après avoir tué un Égyptien qui maltraitait un Hébreu, Moïse cacha son cadavre dans le sable. Exod., II, 12. — Zabulon « sucera l'abondance de la mer et les richesses cachées dans le sable. » Deut., XXXIII, 19. On a pensé que ces richesses pouvaient être des métaux ou des pierres précieuses enfouies dans des mines, ou même le sable dont on s'est servi pour faire le verre. Cf. Pline, *H. N.*, XXXVI, 26. Il est plus probable que, d'après le parallélisme, ces richesses sont celles qui proviennent de la mer, du commerce maritime ou de la pêche, et qui sont recueillies par ceux qui habitent sur le sable, les riverains. Zabulon ne fut séparé de la mer et du pays phénicien que par l'étroite bande du territoire d'Aser; les produits maritimes pouvaient donc lui arriver aisément. — On ne peut ni compter, ni mesurer le sable de la mer. Eccli., I, 2; Jer., XXXIII, 22. — Ce sable sert de limite à la mer, il marque la ligne que la mer ne franchit pas. Jer., V, 22. — Comme il n'a pas de consistance, un vieillard a beaucoup de peine à gravir une montée sablonneuse, parceque le sol fuit sous ses pas et ne lui offre pas de point d'appui solide pour s'élever. Eccli., XXV, 27. De même, la maison bâtie sur le sable est vouée fatalement à la destruction. Matth., VII, 26. — On mêlait du sable à certains enduits. Eccli., XXII, 18. Les anciens Chananéens faisaient reposer les fondations de leurs murailles sur une couche de sable fin. Il en était ainsi à Lachis. Cf. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 39, 68. Le même procédé était usité à Goudéa et à Birs Nimroud. *Ibid.*, p. 89. A Lachis, comme en divers pays, on apportait dans les tombes du sable très fin, qu'on allait parfois chercher très loin. *Ibid.*, p. 220.

2° *Comparaisons.* — 1. A cause de son incalculable quantité, le sable de la mer est l'image de tout ce qui atteint un développement numérique extraordinaire. On lui compare donc la postérité d'Abraham, Gen., XXII, 17; XXXII, 12; Dan., III, 36; Heb., XI, 12; la nation d'Israël, II Reg., XVII, 11; III Reg., IV, 20; Is., X, 22; XLVIII, 19; Ose., I, 10; Rom., IX, 27; les Chananéens coalisés contre les Hébreux, Jos., XI, 4; les Philistins, I Reg., XIII, 5; l'armée des Égyptiens, I Mach., XI, 1; les peuples ligués contre le royaume de Dieu, Apoc., XX, 7; les veuves que les invasions ont faites en Israël, Jer., XV, 8; les captifs amassés par les Chaldéens, Hab., I, 9; les oiseaux envoyés par Dieu à son peuple au désert, Ps. LXXVIII (LXXVII), 27; les chameaux des tribus liguées contre Israël, Jud., VII, 12; le blé recueilli par Joseph en Égypte, Gen., XLI, 49; les jours du juste, Job, XXIX, 18, et les pensées de Dieu. Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 18. — 2. Le sable de la mer s'étend sur d'immenses espaces; ainsi s'étendait l'esprit de Salomon. III Reg., IV, 29. — 3. Le sable est pesant; ainsi pèsent les calamités, Job, VI, 3, et le voisinage de l'insensé. Prov., XXVII, 3. — 4. Le sable est sans valeur; l'or n'est que du sable à côté de la sagesse. Sap., VII, 9. — 5. Un grain de sable est insignifiant; ainsi la durée de l'homme, au regard de Dieu, même s'il vit cent ans. Eccli., XVIII, 8.

H. LESÊTRE.

SABOT, ongle des chevaux. Voir ONGLE, t. IV, col. 1815.

SAC (hébreu : *'amtahat, yalqût, ṣiqlôn, śaq;* Septante : σάκκος, μάρσιππος, θύλακος; Vulgate : *saccus, sac-*



271. — Soldat romain portant un sac de blé. Colonne Trajane.

culus, saccellus), récipient d'étoffe grossière servant à recueillir et à transporter différents objets, grains (fig. 271), provisions, argent, etc. — Les frères de Joseph ont des



272. — Égyptien portant un sac. Musée du Caire.

sacs dans lesquels ils mettent le blé acheté en Égypte. C'est au sommet du sac de Benjamin qu'on trouve la coupe de Joseph. Gen., XLII, 25, 27, 35; XLIII, 18, 21, 22;

XLIV, 1-12. — On mettait les provisions dans un sac, comme ce paysan égyptien qui se rend au marché (fig. 272). Quand les Gabaonites viennent pour traiter avec Josué, ils portent leurs provisions dans de vieux sacs, pour faire croire qu'ils arrivent de très loin. Jos., IX, 4. On apporte à Élisée vingt pains d'orge et des épis dans un sac. IV Reg., IV, 42. Notre-Seigneur ne veut pas que ses disciples aient des sacs à provisions quand ils vont en mission. Luc., X, 4; XXII, 35, 36. — Les sacs servent aussi à mettre de l'argent. Prov., VII, 20. Giézi ramasse dans deux sacs les deux talents d'argent qu'il a reçus de Naaman. IV Reg., V, 23. Le Sauveur veut qu'on se fasse des sacs à argent qui ne s'usent pas, Luc., XII, 33, en distribuant ce qu'on a en aumônes. Voir BOURSE, t. I, col. 1899, et les fig. 595-599. — David, avant d'aller à Goliath, met dans son sac de berger cinq pierres destinées à sa fronde. I Reg., XVII, 40. On mettait également dans un sac les pierres qui servaient de poids pour les transactions courantes. Deut., XXV, 13, Prov., XVI, 11; Mich., VI, 11. — Judith emporte dans un sac la tête d'Holoferne. Judith, XIII, 11. — Quand un sac avait été touché par une bête impure, on le lavait et il restait impur jusqu'au soir. Lev., XI, 32. — Les versions rendent souvent par σάκκος, *saccus*, le mot *śaq*, même dans des passages où il désigne, non plus le sac d'étoffe grossière, mais le vêtement de poil de chameau ou de chèvre qui servait dans les jours de deuil ou de pénitence. Voir CILICE, t. II, col. 759, et t. IV, col. 23, fig. 11, à gauche, les Juifs revêtus du sac ou cilice, qui sont conduits devant Sennacherib. H. LESÊTRE.

SACERDOCE (hébreu : *kehunnâh;* Septante : ἱερατεία; ἱεράτευμα, Vulgate : *sacerdotium*). Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 295; PRÊTRE, t. V, col. 640.

SACHACHA (hébreu : *Sekâkâh,* « clôture, haie »; Septante : Αἰοχιοζά; *Alexandrinus :* Σοχοχά), une des six villes de la tribu de Juda qui étaient situées dans le désert (*midbâr*) de Juda, c'est-à-dire à l'ouest de la mer Morte. Jos., XV, 61. Elle est nommée entre Meddin et Nebsasa, mais le site n'en est pas connu. Elle se trouvait probablement entre le Cédron et Engaddi.

SACHAR (hébreu : *Śâkâr,* « salaire »), nom de deux Israélites.

1. **SACHAR** (Septante : Ἀχάρ; *Alexandrinus*: Σαχάρ), père d'Ahiam, un des *gibbôrîm* de David (t. I, col. 292). I Par., XI, 35. Il est appelé Sarar, II Reg., XXIII, 33.

2. **SACHAR** (Septante : Σαχάρ), lévite, quatrième fils d'Obédédom, un des portiers de la maison du Seigneur. I Par., XXVI, 4.

SACRE des rois. Voir ROI, col. 1117. — Consécration du grand-prêtre, voir t. III, col. 297; des prêtres, voir t. V, col. 646.

SACREMENT (Vulgate : *sacramentum*). Le mot latin vient de *sacrare,* « consacrer, dédier », et a des significations très diverses. — 1° Le *sacramentum* comme terme technique légal, désignait une somme d'argent que deux parties en procès déposaient *in sacro;* celui qui gagnait sa cause recouvrait ce qu'il avait versé; celui qui la perdait perdait en même temps son dépôt qui revenait au trésor public; il signifiait de plus, par suite, la cause en discussion elle-même. Comme terme militaire, *sacramentum* signifiait l'engagement préliminaire pris par ceux qui s'enrôlaient et le serment d'obéissance au commandement. Sous l'empire, ce serment fut souvent aussi prêté par les sujets. A partir d'Horace, *Od.,* II, XVII, 10, *sacramentum* devint synonyme de serment en général. Il n'est pas employé dans l'Écriture dans ces diverses acceptions.

2° Dans la Vulgate, le mot *sacramentum* n'apparaît dans l'Ancien Testament que Tob., XII, 7; Dan., II. 18, 30, 47; IV, 6; Sap., II, 22; VI, 24; XII, 5. Dans le chaldéen de Daniel, le mot original est *razâ';* la traduction grecque l'a rendu par μυστήριον; c'est ce même mot grec qui est employé dans les passages de Tobie et de la Sagesse où notre Vulgate s'est servie du mot *sacramentum* (excepté Sap., XII, 5, où le grec porte μυσταθεία, mot diversement interprété et probablement altéré; une leçon porte ἐκ μυσοῦ μύστας θιάσου, « initiés à d'horribles mystères »). C'est également le même mot μυστήριον qui se lit dans les endroits du Nouveau Testament où notre version latine a *sacramentum.* Ce dernier mot a donc dans le latin scripturaire la même signification que μυστήριον dans la Bible grecque. Voir MYSTÈRE, t. IV, col. 1368. — Il signifie 1° un secret, Tob., XII, 7 (secret royal); Sap., II, 22 (secrets divins); — 2° une chose cachée et mystérieuse, Dan., II, 18, 19, 30, 47 (songe mystérieux de Nabuchodonosor); IV, 6; — 3° les mystères de la religion chrétienne, le mystère de l'Incarnation, *magnum pietatis sacramentum,* I Tim., III, 16; la vocation des Gentils, Eph., I. 9; III, 3, 9; Col., I, 27; — 4° un sens caché, une signification symbolique. Apoc., I, 20; XVII, 7. Dans Eph., V, 32, saint Paul, après avoir parlé de l'union mystique qui existe entre Jésus-Christ et son Église, et rappelé les paroles de la Genèse, II, 24 (d'après les Septante), relatives à l'institution du mariage, ajoute : *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* Le sens est : l'union de Jésus-Christ avec son Église est la plus intime et la plus sainte des unions; le mariage en est l'image sensible, un mystère (μυστήριον) qui a une signification supérieure. Le mot *sacramentum* n'est donc pas ici une preuve proprement dite de la sacramentalité du mariage humain, mais c'est néanmoins probablement de là qu'est venue la signification chrétienne attachée au mot « sacrement ». Le concile de Trente, sess. XXIV, *de Matrimonio,* remarque que le langage de saint Paul « insinue », *innuit,* le caractère sacramentel du mariage. — Pour les sacrements proprement dits, voir BAPTÊME, t. I, col. 1433; CONFIRMATION, t. II, col. 919; PÉNITENCE, t. V, col. 42; CÈNE (pour l'Eucharistie), t. II, col. 416; EXTRÊME-ONCTION, t. I, col. 2140; ORDRE, t. IV, col. 1854; MARIAGE, t. IV, col. 770. L'emploi du mot *sacramentum* avec sa signification chrétienne restreinte se trouve déjà dans Tertullien. Il commence son traité *De baptismo,* 1, t. I, col. 1197, par ces mots: *Felix sacramentum aquæ nostræ, quia ablutis delictis pristinæ cæcitatis in vitam æternam liberamur.* Il appelle aussi l'Eucharistie *sacramentum. Adv. Marc.,* IV, 34; V, 8, t. II, col. 442, 489. Saint Cyprien et saint Augustin font un fréquent usage du même mot dans le même sens.

3° *Sacrements dans l'Ancien Testament.* — La place importante que tiennent les sacrements dans l'économie de l'Église chrétienne a porté les théologiens à rechercher s'ils avaient existé dans la synagogue. Celle-ci n'a pas possédé des sacrements produisant la grâce par eux-mêmes, mais les sacrifices, les cérémonies, les onctions, les bénédictions qui se pratiquaient dans la religion mosaïque étaient figuratifs des sacrements de la loi nouvelle : la circoncision figurait le baptême; l'agneau pascal, la mort de Jésus-Christ; les pains de proposition, la sainte Eucharistie; l'onction des prêtres, le sacrement de l'ordre, mais c'étaient *infirma et egena elementa,* dit saint Paul, Gal., IV, 9. Comme l'explique saint Augustin, *Enarr. in Ps. LXXIII,* 2, t. XXXVI, col. 931 : *Sacramenta Novi Testamenti dant salutem; sacramenta Veteris Testamenti promiserunt Salvatorem.* Et *Epist. LIV,* 1, t. XXXIII, col. 200, il montre la supé-

riorité des sacrements chrétiens : *Sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione præstantissimis* [*Christus*] *societatem novi populi colligavit*, ou, comme il le dit en d'autres termes, *Lib. cont. Faust.*, XII, t. XVIII, p. 320 *a : Virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora quam antiqua.*

SACRIFICE (hébreu : *'iššéh*, de *'êš*, « feu » ; *minḥâh, zébaḥ, qorbân ;* chaldéen : *minḥah, debaḥ ;* Septante : θυσία, δῶρον, προσφορά ; Vulgate : *sacrificium, oblatio*), offrande à la divinité d'un être animé ou inanimé, mis ensuite hors de tout usage profane par l'immolation ou la destruction.

I. LES SACRIFICES EN GÉNÉRAL. — 1° *Universalité.* — Dans toutes les religions anciennes, si haut qu'on puisse remonter vers leurs origines, on constate l'existence des sacrifices. Les hommes offrent à la divinité leurs animaux domestiques et les aliments qui les nourrissent eux-mêmes. Ils immolent ces animaux et ainsi renoncent à l'utilité qu'ils en tiraient ; ils détruisent les aliments et les autres objets qu'ils ont offerts et cessent eux-mêmes d'en profiter. Tous ces êtres ont été consacrés à la divinité, ils lui appartiennent



273. — Chevreau offert en sacrifice à la déesse Istar. Rich, *Narrative of a journey to the site of Babylon in 1811*, pl. X, 10.

exclusivement et l'homme n'a plus aucun droit à en faire usage. Seulement, quand il s'agit d'animaux immolés, l'homme croit bien agir en mangeant quelque chose de ce que la divinité a agréé pour elle-même. D'après S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXV, a. 1, l'offrande des sacrifices est de droit naturel, parce que la raison commande à l'homme d'offrir à Dieu, en signe de soumission et d'hommage, quelques-unes des choses sensibles qui sont à son usage, comme on fait vis-à-vis des maîtres dont on veut reconnaître la domination.

2° *Variété de formes.* — Les anciens, en offrant des sacrifices, ne se sont pas toujours rendu compte de la vraie portée de ces actes religieux. En Orient, ils traitaient volontiers leurs dieux comme des maîtres qui recevaient des tributs et des présents, se nourrissaient plus ou moins subtilement des victimes qu'on leur immolait et des mets qu'on leur consacrait, Dan., XIV, 5, se rendaient favorables à ceux qui leur faisaient des offrandes et, possesseurs incontestables de tous les biens de la terre, en laissaient la jouissance aux hommes, à condition d'en recevoir eux-mêmes les prémices. Ils croyaient aussi qu'en mangeant une partie des victimes immolées, ils prenaient place à la même table que le dieu, ce qui scellait l'amitié entre eux et lui. — Les Arabes sacrifiaient le chameau, le bœuf et la brebis. Par l'effusion du sang d'une victime domestique, ils entendaient établir le lien du sang entre eux et leur dieu, autant qu'il était possible de le faire. Cf. Hérodote, III, 8. Ils versaient ce sang sur l'autel de la divinité ou en oignaient les pierres qui lui étaient consacrées, afin de l'atteindre d'aussi près qu'il se pouvait. La manducation de la victime, toujours dans le même but, constituait une partie essentielle de leurs sacrifices. — Les Chananéens offraient des victimes plus variées, le bœuf, le veau, le cerf, le bélier, le bouc, l'agneau, le chevreau, le faon et deux espèces d'oiseaux, avec des oblations de céréales, d'huile, de lait, de graisse et probablement de vin. Ils avaient un sacrifice dans lequel tout était consommé, un sacrifice dans lequel le prêtre seul prélevait une partie de la chair, et une autre dans lequel le prêtre et l'offrant se partageaient ce qui n'allait pas à l'autel. Les Chananéens ont surtout multiplié odieusement les sacrifices humains, sacrifices de nouveau-nés et spécialement de premiers-nés, dont on a retrouvé les restes dans leurs anciennes villes, parfois consumés par le feu, et dont les restes étaient enfermés dans des jarres. A Gazer et à Mageddo, on a retrouvé de ces cadavres d'enfants dans les fondations, comme pour dédommager la divinité de l'occupation d'un sol qui lui appartenait. L'immolation des premiers-nés par les Chananéens est mentionnée dans la Bible. Jos., VI, 26 ; III Reg., XVI, 34 ; IV Reg., III, 27. Des victimes plus âgées étaient ainsi offertes et enfouies avec de grandes jarres contenant les provisions et l'eau nécessaires aux morts. Cf. H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 188-198. On a ainsi retrouvé à Gazer une tombe avec un agneau placé sous les genoux du mort. Il y avait probablement là une offrande destinée à ménager au mort la faveur de la divinité. Cf. H. Vincent, *ibid.*, p. 253. — Les Chaldéens offraient en sacrifice le taureau, la brebis, la chèvre, l'agneau, le chevreau (fig. 273), la gazelle, le porc lui-même, et des oiseaux de différentes sortes. Ils y ajoutaient des oblations de dattes, de légumes, de blé, d'ail, d'épices, d'encens, de vin de dattes, de lait, de beurre, de crême, de miel et de sel. C'est chez eux qu'était le plus accentuée l'idée que le sacrifice servait à alimenter les dieux. Voir ODEUR, t. IV, fig. 455, col. 1739. — En Égypte, le sacrifice avait aussi ce dernier caractère ; c'était un vrai banquet que l'on offrait au dieu. On lui immolait le taureau dont une partie était brûlée pour son usage, tandis que le reste était partagé entre les assistants. A la victime, on ajoutait des oblations de gâteaux, de fruits, de légumes et de vin. Pendant que le dieu se nourrissait, on pouvait lui adresser toutes les demandes, à condition que l'officiant procédât scrupuleusement en tout suivant les rites convenus et proférât exactement les formules indispensables. La divinité était alors liée par une sorte de contrat envers le solliciteur. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 122-124, 680-681. D'après Hérodote, II, 39, 40, on chargeait d'imprécations la tête de la victime, afin de détourner sur elle tous les malheurs qui menaçaient le pays ou les particuliers ; ensuite on vendait cette tête à des Grecs ou on la jetait à la rivière. La partie de la vic-



274. — Sacrifice d'un chevreau. Derrière l'autel, la statue du dieu Dionysos. Sur l'autel allumé, la prêtresse va égorger un chevreau, considéré comme victime agréable à Dionysos. Près de l'autel est une table sur laquelle une femme vient déposer des offrandes. D'après un vase peint.

time que l'on brûlait était remplie de pains de pure farine, de miel, de raisins secs, de figues, d'encens, de myrrhe et d'autres substances aromatiques; on répandait de l'huile sur le feu pour activer la combustion. — Les Perses ne brûlaient pas les victimes de leurs sacrifices, pour ne pas souiller le feu. La divinité se contentait de l'offrande de la vie. Celui qui offrait la victime la coupait en morceaux, qu'il faisait bouillir et étendait sur l'herbe; puis, après une invocation chantée par un mage, il l'emportait pour en disposer à son gré. Cf. Hérodote, I, 132. Cette herbe était comme le siège de la divinité, invitée à prendre sa part du festin. Cf. Oldenberg, *La religion du Véda,* trad. Henry, Paris, 1903, p. 26; Lagrange, *La religion des Perses,* Paris, 1904, p. 17-18. — Les Grecs sacrifiaient à leurs dieux de jeunes bœufs, des moutons, des chèvres (fig. 274), des porcs, parfois des chiens et du gibier. D'après eux, « le produit de la nature croissant par lui-même ne devait pas servir de victime, mais bien ce que l'homme s'était approprié à force de peine et de soins et ce qu'il avait fait entrer dans la sphère humaine. D'après l'opinion généralement répandue dans la haute antiquité, le sang est le siège de l'âme et de la vie, et, par cette raison, agréable à la divinité, puisqu'il constitue l'essence de tout le monde animal et qu'il forme ce qu'il y a de sublime et de meilleur dans la nature; le sang est donc particulièrement propre à être offert à la divinité comme un don et un témoignage de reconnaissance pour des bienfaits obtenus. Par contre, le sang, par ses rapports étroits avec les passions humaines, passe pour la racine et le siège du péché, dont l'expiation doit en conséquence se faire par le sang, et dont la faute et la tache doivent être lavées par le sang. La divinité permettait quelquefois de substituer un sang étranger à son propre sang, ce qu'on regardait comme une grâce particulière. Voilà la signification des sacrifices d'animaux qu'on tuait avec les couteaux, même quand on les consacrait à la divinité en holocauste et sans en manger; ou bien, quand on les assommait avec la massue, on leur coupait pourtant la gorge afin de recueillir le sang et de pouvoir le consacrer à la divinité, en aspergeant l'autel ou en le répandant autour de celui-ci. » Döllinger, *Paganisme et Judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. I, p. 312. Outre le sacrifice expiatoire, les Grecs en avaient d'autres pour rendre hommage à la souveraineté divine, la remercier de ses dons, implorer sa protection, avec l'idée d'une certaine jalousie chez les dieux et de la nécessité de la calmer par la cession volontaire d'une partie de ce que l'on possédait. — Les Romains suivaient à peu près les mêmes rites que les Grecs; mais chez eux les sacrifices expiatoires étaient bien plus nombreux (fig. 275). Les victimes choisies avaient certains rapports avec les divinités auxquelles on les offrait. Une loi des XII Tables ordonnait de présenter à chacune d'elles des victimes qui lui fussent agréables. Un soin méticuleux présidait à leur choix et surtout à leur immolation, la moindre négligence et le moindre accident ayant pour effet de rendre le sacrifice inutile. Le sang de la victime était toujours répandu. Les holocaustes ne s'offraient guère qu'aux divinités infernales. Dans les autres sacrifices, la chair de l'animal était vendue au compte de l'État ou partagée, suivant les cas, entre les prêtres, les victimaires et les particuliers. Cf. Bouché-Leclercq, *Les pontifes de l'ancienne Rome,* Paris, 1871, p. 61-68, 93-110. Les *lectisternia* accusaient encore davantage l'idée du commerce de l'homme avec les dieux. C'étaient des repas solennels qu'on offrait aux images des dieux (fig. 276), et dans lesquels les *epulones* exerçaient la double fonction d'organisateurs et de consommateurs. Cf. Valère Maxime, II, 1; Arnobe, VII, 32; Tite Live, V, 13; VII, 2; VIII, 25; XLII, 30; etc. — Chez les Gaulois et les Germains, on immolait surtout des hommes.



275. — *Suovetaurilia.* Sacrifice de purification, dont les trois victimes sont le porc, le bélier et le taureau. Bas-relief romain. D'après Baumeister, *Denkmäler des klassischen Altertums,* t. III, fig. 1799.

3° *Éléments communs.* — Tous ces rites anciens, malgré la diversité de leurs formes, ont des points communs dont la réunion constitue l'essence même du sacrifice. Partout il y a d'abord une offrande à la divinité. Cette offrande n'est pas quelconque; elle consiste en victimes utiles à l'homme, en rapport plus ou moins direct avec lui, et dignes d'être agréées par la divinité, sous peine de l'irriter au lieu de la fléchir. Puis, la victime est invariablement immolée et son sang répandu. Le sang, c'est la vie, et nulle offrande plus précieuse que celle-là ne peut être présentée à la divinité, de laquelle seule vient toute vie. Enfin l'homme, qui fait un tel présent à la divinité pour l'apaiser ou se la rendre favorable, tient à recevoir un témoignage sensible de l'efficacité de son sacrifice. Il estime que le dieu auquel il l'a offert lui permet de s'asseoir à sa table et de partager avec lui le festin sacré (fig. 277).

En se nourrissant de la chair de la victime, il devient le commensal de la divinité, ce qui est pour lui le gage suprême du pardon ou de la bienveillance. Cf. Lagrange, *Études sur les relig. sémitiques*, Paris, 1905, p. 246-274.

4o *Idée de la substitution.* — Un autre élément capital est à constater dans ces sacrifices anciens, surtout quand ils ont un caractère expiatoire. L'homme se sent coupable; aussi, bien souvent, c'est l'homme qui est immolé. Mais la victime n'est pas identique au coupable; ce dernier se substitue le prisonnier de guerre ou un homme plus faible que lui. Puis, avec le temps, à une vie humaine on substitue une vie animale et les dieux sont censés agréer cette substitution, que l'on croit légitime et efficace. C'est ainsi qu'en Égypte on détourne sur la tête de la victime animale, par des imprécations, les maux qui pourraient atteindre les hommes eux-mêmes. Le bœuf choisi pour l'immolation était marqué d'un sceau, cf. Hérodote, II, 38, et ce sceau représentait un homme agenouillé, attaché à



276. — *Lectisternium,* banquet offert à Sérapis, à Isis, au Soleil et à la Lune, caractérisés par leurs attributs. Relief sur la poignée d'une lampe d'argile. Bartoli, *Lucernæ vet. sepulcr.*, II, pl. 34.

un pieu, les mains liées sur le dos et la gorge percée d'un couteau, image sensible du rôle que la victime allait remplir par substitution. Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme*, t. II, p. 307. Cette idée de substitution d'une victime animale à une victime humaine est clairement exprimée dans des vers d'Ovide, *Fast.*, VI, 158-161. Le poète fait parler la nymphe Grana qui, pour obtenir la délivrance du jeune enfant Proca, menacé par les oiseaux de la nuit, offre à ces derniers les entrailles d'une truie de deux mois avec cette adjuration : « Oiseaux de la nuit, dit-elle, ne touchez pas aux entrailles de l'enfant : au lieu de ce petit, une petite victime est immolée. Recevez, je vous prie, cœur pour cœur, fibres pour fibres : nous vous offrons cette vie à la place d'une meilleure. » Toutes ces idées constitutives du sacrifice chez les anciens peuples se retrouvent plus nettes et plus épurées chez les Hébreux. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 189-294; J. de Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices,* dans *Œuvres choisies,* édit. Pagès, Paris, s. d., t. I, p. 203-208.

II. Sacrifices des patriarches. — 1o *Caïn et Abel.* — La Sainte Écriture fait remonter aux fils mêmes d'Adam la pratique des sacrifices. Caïn, qui était agriculteur, offrait au Seigneur des produits de la terre en oblation, *minḥâh*; Abel, qui était pasteur, offrait des premiers-nés de son troupeau et de leur graisse. Gen., IV, 3, 4. De part et d'autre, le verbe employé pour caractériser l'acte des deux frères est l'hiphil de *bô'*, « faire entrer, introduire, présenter ». Dieu traita différemment l'oblation de l'un et de l'autre; il regarda Abel et sa *minḥâh*, il ne regarda pas Caïn et sa *minḥâh*. Ce regard était un regard de complaisance. Il fut accordé à l'un et refusé à l'autre, non pas à raison de leurs dons, puisque chacun offrait ce qui était en son pouvoir, mais à cause de leurs dispositions intérieures. Cf. I Joa., III, 12; S. Ambroise, *De incarn. sacram.,* I, t. XVI, col. 819; S. Grégoire, *Epist.* CXXII, t. LXXVII, col. 1053. L'Épître



277. — Sacrifice et banquet sacré. Bas-relief votif. — En haut, la prêtresse d'une association religieuse (thiase), les mains jointes, fait amener la victime près de l'autel, devant lequel se tiennent Apollon citharède et Cybèle. En bas, les membres de l'association prennent part au repas sacré. A gauche, au-dessous, des musiciens; à droite, des esclaves remplissent de vin des cratères.

aux Hébreux, XI, 4, l'indique particulièrement : « C'est par la foi qu'Abel offrit à Dieu un sacrifice plus excellent que celui de Caïn. » D'après les versions, « regarder » équivaut ici à « se complaire »; seul, Théodotion traduit le mot par ἐνεπύρισεν, « il consuma ». Cf. Lev., IX, 24; S. Jérôme, *Hebr. quæst. in Gen.*, t. XXIII, col. 944. Le texte ne dit rien sur la cause qui détermina Caïn et Abel à faire leurs oblations. Peut-être Dieu intervint-il pour formuler un ordre ou un désir; on s'expliquerait ainsi l'obéissance extérieure de Caïn et son mauvais vouloir intérieur. Toutefois, conformément au génie de la langue hébraïque, « ne pas regarder », opposé à « regarder »

pourrait très bien signifier « regarder moins favorablement », comme d'ailleurs l'insinue le texte de l'Épître aux Hébreux. Dès lors, il serait permis de supposer que les deux frères ont obéi à une inspiration de conscience, ou que l'un a agi à l'imitation de l'autre, mais avec des sentiments de valeur inégale. En somme, ce passage biblique note l'apparition des premiers sacrifices, mais ne permet pas de discerner la vraie cause de cette institution.

2° *Noé.* — Au sortir de l'arche, Noé construit un autel, prend des animaux et des oiseaux purs et les offre en holocauste sur l'autel. Dieu agrée ce sacrifice. Gen., VIII, 20, 21. Pendant les longs siècles qui se sont écoulés entre Adam et Noé, l'institution des sacrifices s'est développée. L'autel est apparu. Les animaux ont été distingués en purs et impurs, les purs étant ceux que l'homme a pris à son service ou dont il tire utilité. Ces victimes vivantes ne sont plus seulement l'objet d'une oblation, comme au temps d'Abel; elles sont immolées et entièrement consumées sur l'autel. Les circonstances autorisent à penser que, par ce sacrifice, Noé entend reconnaître la souveraineté de Dieu et le remercier de sa propre préservation. Dieu répond à cette double pensée du patriarche en lui assurant que désormais la préservation sera générale et en lui déléguant quelque chose de sa souveraineté sur tous les animaux. — Rien n'est encore dit sur l'origine des sacrifices. Ont-ils été, dans l'idée de ceux qui les ont offerts les premiers, des dons intéressés ou désintéressés, une sorte de rançon payée à Dieu pour avoir droit ensuite de se servir des êtres qui font partie de son souverain domaine, un expédient pour justifier l'immolation des animaux dont on sentait le besoin de se nourrir, et ensuite un acte d'hommage à la divinité, pour lui témoigner reconnaissance ou repentir et s'unir à elle par la communion à la même victime? Aucune réponse n'est suggérée par le texte sacré. Cf. *Revue biblique,* 1906, p. 472. Saint Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. CIII, a. 1, pense que les anciens hommes offraient leurs sacrifices en vertu d'une certaine dévotion qui portait leur volonté à faire ce qui paraissait convenable, et qu'on peut croire que plusieurs d'entre eux, doués d'un esprit prophétique, ont été poussés par un instinct divin à instituer une manière particulière d'honorer Dieu. Il n'y aurait donc pas eu révélation directe de Dieu pour l'institution des sacrifices, mais seulement inspiration à certains personnages dont ensuite l'exemple aurait fait loi.

3° *Abraham.* — Quelques siècles s'écoulent entre Noé et Abraham. La notion du sacrifice s'est précisée chez les descendants de Sem. « Le sacrifice des Sémites n'est ni un vulgaire contact intéressé, ni la becquée tendue aux dieux, ni le renouvellement des liens du sang avec le dieu au moyen d'une victime de nature divine. C'est l'expression, par un acte solennel, de cette idée que tout appartient au dieu, et la reconnaissance de ce droit, en même temps que l'expression du désir de se rapprocher de lui. Ce désir étant la base même du sentiment religieux, le sacrifice est l'acte religieux par excellence. » Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* p. 274. Abraham élève des autels et invoque le nom de Jéhovah, sans nul doute en lui offrant des sacrifices. Gen., XII, 7, 8; XIII, 18. Devant lui, Melchisédech donne un caractère religieux à son offrande du pain et du vin. Gen., XIV, 18. Voir MELCHISÉDECH, t. IV, col. 939. Puis, pour sceller son alliance avec Jéhovah, Abraham reçoit l'ordre d'apporter une génisse de trois ans, une chèvre et un bélier de même âge, une tourterelle et un jeune pigeon. Il les partage par le milieu, sauf les oiseaux, et il met chaque moitié vis-à-vis de l'autre. A la nuit tombée, un feu passe entre les animaux ainsi partagés. Gen., XV, 9, 10, 17. Ce rite paraît avoir été spécialement pratiqué par les Chaldéens pour conclure des alliances. On divisait ainsi le corps des victimes et chaque partie contractante passait entre elles. Jéhovah passa, sous forme de feu, entre les animaux partagés par Abraham, et celui-ci passa de même, bien que le texte sacré ne juge pas nécessaire de le mentionner. Ce rite se maintint parmi les Israélites. Dans Jérémie, XXXIV, 18, 19, Jéhovah se plaint des chefs de Juda qui, après avoir « passé entre les moitiés du jeune taureau », ont été infidèles à l'alliance ainsi contractée avec lui. On dit, en hébreu, *kârat berîṭ,* « couper une alliance », c'est-à-dire la contracter. Gen., XV, 18; Exod., XXIV, 8; Deut., IV, 23, etc. De même, en grec, l'expression ὅρκια τέμνειν, « couper des serments », *Iliad.,* II, 124; III, 94, 105, etc., se réfère au même usage et signifie « conclure un traité ». En passant l'un après l'autre entre les deux parties des victimes, les contractants voulaient marquer que désormais ils ne faisaient qu'un, comme les deux moitiés opposées. En même temps, le sort infligé aux victimes les menaçait eux-mêmes s'ils se montraient infidèles à l'alliance. C'est ce que le passage de Jérémie, XXXIV, 18, donne à entendre. Un usage analogue se retrouve encore chez les Arabes. Quand ils sont sous le coup d'une calamité, « chaque famille prend une brebis qui servira de victime de rédemption, l'immole, la divise en deux parties égales qu'elle suspend, l'une vis-à-vis de l'autre, sous la tente ou en dehors, à deux piquets de bois. Tous les membres de la famille doivent passer entre les deux morceaux de cette victime. Les enfants incapables de marcher sont portés par la mère. » A. Jaussen, *Coutumes arabes,* dans la *Revue biblique,* 1903, p. 248. Cf. Hérodote, VII, 39. Le texte sacré n'indique pas si les victimes immolées par Abraham furent ensuite brûlées, ou mangées par lui et les siens, ou abandonnées aux oiseaux de proie qui s'étaient d'abord abattus sur elles. Gen., XV, 11. Il n'y en avait pas moins là un sacrifice destiné à consacrer une alliance. — Une autre fois, Abraham, pour obéir à un ordre de Dieu, se dispose à offrir son fils Isaac en holocauste. Il donne ainsi la preuve d'une obéissance prête à tout pour rendre honneur à Dieu. Arrêté dans l'exécution de cet ordre, le patriarche substitue un bélier à son fils et l'offre en holocauste. Gen., XXII, 2-13. Ici, l'idée de la substitution est nettement accusée. Toute vie humaine appartient à Dieu, qui peut en disposer à son gré; la vie de l'animal n'est sacrifiée qu'à la place de la première. — D'autres autels sont élevés par Isaac, Gen., XXVI, 25, et Jacob, XXVIII, 18; XXXIII, 20; XXXV, 14, qui y font des onctions, des libations, et probablement aussi les destinent à des sacrifices. Cf. Gen., XXXI, 54.

4° *Job.* — Ce saint homme suit encore les coutumes patriarcales. Périodiquement, il offre le matin un holocauste pour chacun de ses fils, en se disant : « Peut-être mes fils ont-ils péché et offensé Dieu dans leur cœur. » Job, I, 5. Ce sont là des sacrifices expiatoires. Il n'en a pas encore été rencontré de pareils dans l'histoire des anciens patriarches. A la suite de la discussion, Dieu enjoint aux amis de Job d'offrir en holocauste sept jeunes taureaux et sept béliers, en expiation de la folie de leurs discours. Job, XLII, 8.

5° *Moïse.* — Au pied du Sinaï, après la promulgation du décalogue, Moïse charge des jeunes gens d'offrir des holocaustes et d'immoler des taureaux en sacrifices d'actions de grâces. Puis il verse la moitié du sang sur l'autel et, avec l'autre moitié, asperge le peuple en disant : « C'est le sang de l'alliance que Jéhovah a conclue avec vous. » Exod., XXIV, 5-8. Cf. Heb., IX, 19-22. Il y a là un sacrifice destiné à confirmer un contrat d'alliance. Les contractants se partagent le sang des mêmes victimes; Dieu en reçoit la moitié sur son autel, le peuple reçoit le reste par l'aspersion, et dès lors Israël acquiert de nouveaux droits et se soumet à de nouveaux devoirs.

III. SACRIFICES MOSAÏQUES. — Les sacrifices tiennent une très grande place dans le culte institué par Moïse sur l'ordre de Dieu. Les sacrifices existaient chez tous

les autres peuples; les Israélites, avec leurs instincts idolâtriques, ne devaient être que trop portés à imiter leurs voisins qui sacrifiaient aux idoles. Un culte purement spirituel n'aurait pas suffi à les maintenir dans la fidélité à Jéhovah. Il leur fut dit plus tard : « Je n'ai pas parlé à vos pères et je ne leur ai pas donné de commandements en matière d'holocaustes et de sarifices, le jour où je les ai fait sortir du pays d'Égypte. Mais voici le commandement que je leur ai donné : Écoutez ma voix, et je serai votre Dieu et vous serez mon peuple. » Jer., VII, 22, 23. L'érection du veau d'or et les sacrifices qui lui furent offerts, Exod., XXXII, 6, ne tardèrent pas à montrer que le peuple avait besoin de rites extérieurs qui le rattachassent puissament au culte de Jéhovah. Aussi « Moïse, par ordre de Dieu, prescrivit ces observances aux Hébreux à cause de leur faiblesse et de l'endurcissement de leurs cœurs, de peur qu'il ne méprisassent une religion nue et ne s'attachassent aux faux dieux, dont ils voyaient le culte embelli par de pompeuses cérémonies. » S. Éphrem, *Op. syriac.*, t. II, p. 114. Cf. S. Jérôme, *In Is.*, I, 12, t. XXIV, col. 34; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CII, a. 2 et 3, ad 1um.

Les sacrifices institués par Moïse sont les suivants :

1° *Sacrifices sanglants.* — 1. *Holocauste, 'ôlâh,* dans lequel la victime est tout entière brûlée sur l'autel. Voir HOLOCAUSTE, t. III, col 729-734.

2. *Sacrifice pacifique, sélém, selâmîm,* θυσία σωτηρίου, *hostia pacificorum.* — La victime pouvait être mâle ou femelle, de gros ou de menu bétail. Après l'avoir immolée, on lui enlevait la graisse qui entoure les entrailles, les deux rognons avec leur graisse, la taie du foie, et en plus, dans la race ovine, la queue tout entière, à cause de son volume de graisse. Voir BREBIS, t. I, col. 1912. Toutes ces parties étaient brûlées sur l'autel et le sang de l'animal était répandu tout autour. Lev., III, 1-17. Des oblations accompagnaient ce sacrifice. La chair de la victime pouvait être mangée par les prêtres et par tout Israélite, à condition qu'il fût en état de pureté. On devait la manger le jour même, à moins que le sacrifice ne fût offert par suite d'un vœu ou comme offrande volontaire, auquel cas l'on pouvait encore en manger le lendemain. Ce qui en restait ensuite devait être brûlé. Lev., VII, 11-21.

3. *Sacrifice pour le péché, hatâ'âh,* ἁμαρτία, *pro peccato.* — Ce sacrifice variait suivant la qualité du coupable. Pour le prêtre ayant reçu l'onction, c'est-à-dire pour le grand-prêtre, on immolait un taureau. Le grand-prêtre faisait diverses aspersions avec son sang et répandait le reste au pied de l'autel; il enlevait les mêmes parties de l'animal que dans le sacrifice pacifique et les brûlait sur l'autel. Tout le reste de la victime était emporté hors du camp et consumé par le feu à l'endroit où l'on jetait les cendres. — Pour l'assemblée d'Israël, on prenait un jeune taureau, les anciens du peuple venaient poser les mains sur sa tête, puis on procédait comme dans le cas précédent. — Pour un chef, on prenait un bouc mâle, le chef lui imposait les mains et on brûlait les graisses sur l'autel. — Pour un homme du peuple, la victime était une chèvre ou un agneau. — A la suite des trois fautes suivantes, réticence coupable devant le juge, contact d'une chose impure, serment à la légère, on immolait une brebis ou une chèvre, à leur défaut deux tourterelles ou deux pigeons, que les plus pauvres pouvaient remplacer par un dixième d'éphi de fleur de farine qu'on faisait brûler sur l'autel sans huile ni encens. Lev., IV, 1-V, 13. Le prêtre qui offrait la victime avait le droit de la manger dans le lieu saint, ce qui d'ailleurs n'avait pas lieu pour les victimes du grand-prêtre et de l'assemblée d'Israël qui, toutes deux, devaient être brûlées hors du camp. Lev., VI, 24-30.

4 *Sacrifice pour le délit, âsâm,* πλημμέλεια, *pro delicto.* — La victime à offrir était toujours un bélier. Le délit consistait, dans les choses saintes, à retenir par erreur quelque chose des offrandes dues à Jéhovah ou à faire inconsciemment un acte qu'il défend, et, dans les choses profanes, à dénier au prochain, avec faux serment, un dépôt, un gage, un objet volé ou perdu. Lev., V, 14-VI, 7. On versait autour de l'autel le sang de la victime, on enlevait les parties ordinaires et la queue pour les brûler sur l'autel, et le prêtre mangeait le reste en lieu saint. Lev., VII, 1-7.

5. *Sacrifices spéciaux.* — Le sacrifice de consécration, *millu'îm,* τελείωσις, *pro consecratione,* Lev., VII, 37, est celui qui servit à consacrer Aaron et ses fils. Exod., XXIX, 4-28. Il comprenait un taureau pour le péché, un bélier en holocauste et un bélier de consécration, dont le sang servit à oindre Aaron et ses fils à l'oreille droite, à la main droite et au pied droit, et qui fut ensuite en partie brûlé en holocauste et en partie mangé par les nouveaux consacrés. Lev., VIII, 14-36. — Le sacrifice pour le lépreux. Lev., XIV, 1-32. Voir LÈPRE, t. IV, col, 183, 184. — Le sacrifice de la vache rousse. Num., XIX, 2-10. Voir VACHE ROUSSE.

2° *Sacrifices non sanglants.* — Ils consistaient à offrir et à faire consumer par le feu de l'autel différentes substances, comestibles ou non. Ils accompagnaient toujours les holocaustes et les sacrifices pacifiques, mais n'étaient pas joints aux sacrifices pour le péché. Ils se faisaient aussi indépendemment des sacrifices sanglants. Voir OBLATION, t. IV, col. 1725-1731; LIBATION, t. IV, col. 234-237.

3° *Sacrifices publics.* — La loi prescrivait onze sacrifices d'un caractère public intéressant toute la nation. — 1. Le sacrifice perpétuel ou quotidien. Chaque jour, on offrait en holocauste deux agneaux d'un an, un le matin et un autre l'après-midi, avec une oblation de farine pétrie à l'huile et une libation de vin. Exod., XXIX, 38-42; Num., XXVIII, 3-8; I Esd., III, 4; II Esd., X, 33. — 2. Le sacrifice du sabbat, qui ajoutait au sacrifice quotidien deux agneaux d'un an en holocauste, avec l'oblation et la libation. Num., XXVIII, 9, 10. — 3. Le sacrifice de la néoménie, comprenant deux jeunes taureaux, un bélier et sept agneaux d'un an en holocauste, avec des oblations et des libations, et de plus un bouc en sacrifice pour le péché. Num., XXVIII, 11-15. — 4. Le sacrifice de la Pâque, qui répétait chacun des sept jours de la fête le même sacrifice qu'à la néoménie. Num., XXVIII, 16-25; Deut., XVI, 2. — 5. L'holocauste d'un agneau d'un an, avec oblation et libation, le jour où l'on présentait la première gerbe de la moisson. Lev., XXIII, 10-13. — 6. Le sacrifice de la Pentecôte, identique à celui de la néoménie. Lev., XXIII, 17; Num., XXVIII, 27-31. — 7. Le sacrifice qui accompagnait les pains de la Pentecôte et comprenait, avec le bouc en sacrifice pour le péché, deux agneaux d'un an en sacrifice pacifique. Lev., XXIII, 19, 20. — 8. Le sacrifice de la nouvelle année qui, outre le sacrifice quotidien et celui de la néoménie, se composait d'un jeune taureau, d'un bélier, de sept agneaux d'un an, avec leurs oblations et leurs libations, et d'un bouc pour le péché. Num., XXIX, 2-6. — 9. Au jour de l'Expiation, on offrait en holocauste un jeune taureau, un bélier et sept agneaux d'un an, avec les oblations et les libations; des deux boucs présentés, l'un était offert en sacrifice pour le péché et l'autre chassé au désert. Lev., XVI, 5-16; Num., XXIX, 7-11. — 10. A la fête des Tabernacles, on sacrifiait en holocauste treize jeunes taureaux, deux béliers, quatorze agneaux d'un an, le tout accompagné d'oblations et de libations, et un bouc pour le péché. Les mêmes sacrifices se répétaient les six jours suivants, à cela près que chaque jour on diminuait d'une unité le nombre des taureaux. Num., XXIX, 13-34. — 11. Le huitième jour de la fête des Tabernacles, on sacrifiait un taureau, un bélier et sept agneaux d'un an, avec les oblations et les libations, et un bouc pour le péché. Num., XXIX, 36-

38. — Ces divers sacrifices ne dispensaient jamais du sacrifice quotidien ni des sacrifices du sabbat. On ne pouvait rien y ajouter ni rien en retrancher. On ne pouvait non plus changer la nature des victimes prescrites, Lev., XXVII, 10, ni présenter des animaux femelles ou des oiseaux. Le sabbat ne les empêchait jamais.

4° *Sacrifice quotidien.* — Parmi tous ces sacrifices, une place à part était occupée par le sacrifice quotidien, appelé *'olat hat-tâmid*, « holocauste perpétuel », Num., XXVIII, 10; I Esd., III, 5; II Esd., X, 34, etc., ou simplement *hat-tâmid*, « le perpétuel ». Dan., VIII, 11-13; XI, 31; *Pesachim*, V, 1; *Yoma*, VIII, 3, etc. Ce sacrifice fait l'objet du traité *Tamid* de la Mischna. Matin et soir, on offrait chaque jour en holocauste un agneau d'un an, avec un dixième d'éphi de fleur de farine pétrie dans un quart de hin d'huile d'olive, et une libation d'un quart de hin de vin. Exod., XXIX, 38-42; Num., XXVIII, 3-8. Le sacrifice du matin était offert au lever du jour, et le second « entre les deux soirs », voir SOIR, ce que l'on entendait pratiquement de la neuvième heure ou trois heures de l'après-midi. La fixation des heures du matin et du soir, pour le sacrifice perpétuel, paraît d'ailleurs avoir varié avec les époques. Cf. Philon, *De victimis*, 3, édit. Mangey, t. II, p. 240; Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 1; XIV, IV, 3; *Cont. Apion.*, II, 8. Au temps d'Achaz, il n'est question que de l'holocauste du matin et de l'oblation du soir. IV Reg., XVI, 15. L'heure de l'oblation, III Reg., XVIII, 29, 36, serait ainsi dans l'après-midi. Mais comme d'après Ézéchiel, XLV, 17, le roi faisait les frais de l'holocauste, on pourrait considérer « l'holocauste du roi et son oblation », IV Reg., XVI, 15, comme représentant la matière du second sacrifice quotidien. Le double sacrifice quotidien est mentionné par I Par., XVI, 40; II Par., XIII, 11; XXXI, 3. — Le sacrifice du soir est rappelé par I Esd., IX, 4, 5; Dan., IX, 21. Dans un passage d'Ézéchiel, XLVI, 13-15, il est dit que chaque matin on doit offrir à Jéhovah l'agneau d'un an en holocauste et l'oblation. Les versions supposent que la charge de ce sacrifice revient au prince. En tout cas, il n'est parlé que d'un seul sacrifice quotidien. Mais le prophète ne fait ici ni de la législation ni de l'histoire; il décrit un culte idéal. Son apparente restriction ne peut donc prévaloir contre d'autres textes très positifs. La cessation du sacrifice perpétuel était considérée comme la pire des calamités. Dan., VIII, 11-13; XI, 31; XII, 11. Le sacrifice perpétuel cessa d'être offert, pendant la guerre de Judée, le 17 thammouz (10 juin 70) et les Juifs ont consacré la mémoire de ce jour par un jeûne. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, II, 1; *Taanith*, IV, 6.

5° *Sacrifices privés.* — C'étaient les sacrifices offerts par un particulier, quelle que fût sa qualité. On en distinguait cinq sortes : — 1. Ceux qui étaient offerts pour le péché ou pour le délit. — 2. Ceux qui concernaient la personne : pour le flux du sang, deux tourterelles ou deux pigeons, un en holocauste, l'autre pour le péché, Lev., XV, 14, 15, 29, 30; pour le lépreux, deux agneaux et une brebis d'un an, ou, si le lépreux est pauvre, un agneau et deux tourterelles ou deux pigeons, Lev., XIV, 10, 21, 22; pour la femme qui vient d'enfanter, un agneau en holocauste, un pigeon ou une tourterelle pour le péché, et, si elle est pauvre, deux pigeons seulement ou deux tourterelles, Lev., XII, 6, 8; pour celui qui a touché un mort, Num., XIX, 2, 3; pour le prosélyte, etc. — 3. Ceux qui concernaient les biens, premiers-nés, prémices, dîmes, etc. — 4. Ceux qu'on offrait à certaines occasions, particulièrement quand on allait à Jérusalem pour les trois grandes fêtes. Exod., XXIII, 15; Deut., XVI, 16, 17. — 5. Ceux qu'on offrait par suite de vœux ou de promesses, comme celui du nazaréat, Num., VI, 13-21. — A ces sacrifices privés, on assimilait le sacrifice pour l'erreur de tout le peuple, Lev., IV, 13; Num., XV, 24-26, et d'autres sacrifices qui avaient un caractère officiel et ne pouvaient être empêchés par le sabbat : l'immolation de l'agneau pascal, le taureau et le bélier immolés par le grand-prêtre au jour de l'Expiation.

IV. RITUEL DES SACRIFICES. — Des règles précises, indiquées par la loi mosaïque et développées par la tradition, présidaient à la célébration des sacrifices et ne laissaient rien à l'arbitraire des ministres sacrés. Le traité *Sebachim* de la Mischna s'occupe de ces règles. En voici le résumé :

1° *Les victimes.* — Elles étaient choisies exclusivement dans les races bovine, ovine et caprine, pour les quadrupèdes, et dans les tourterelles et les pigeons parmi les oiseaux. Le taureau ne devait pas dépasser la troisième année, bien qu'on pût en admettre de quatre ou cinq ans. *Siphra*, f. 94, 1. Le veau ne pouvait avoir plus d'un an. L'agneau devait avoir de huit jours à un an, et l'on ne pouvait sacrifier le même jour le petit et sa mère. Lev., XXII, 27-28. Le bélier et le bouc ne devaient avoir ni moins d'un an ni plus de deux. *Para*, I, 3; *Siphra*, f. 94, 1, 2; *Gem. Rosch haschanah*, 10, 1. Il fallait que tous ces animaux fussent sans défaut. Lev., XXII, 20. Les tourterelles devaient être adultes et avoir leurs plumes; parmi les pigeons, au contraire, on ne prenait que des petits. *Siphra*, f. 64, 2; *Chullin*, I, 5. Le sexe des oiseaux n'importait pas. Parmi les quadrupèdes, on acceptait les mâles et les femelles dans les sacrifices pacifiques et pour le péché, les mâles seulement dans les sacrifices pour le délit. *Siphra*, f. 48, 1. L'agneau pascal devait être mâle, Exod., XII, 5; l'animal offert comme premier-né ou pour la dîme pouvait être mâle ou femelle. *Siphra*, f. 86, 1. Des inspecteurs, que saint Clément de Rome, *Ad Cor.*, I, 41, t. I, col. 289, appelle μωμοσκόποι, et que mentionnent aussi Philon, Clément d'Alexandrie et saint Jean Chrysostome, cf. *ibid. note*, veillaient à ne laisser passer aucune victime qui ne fût dans les règles. Les docteurs comptaient vingt-trois défauts qui pouvaient les rendre impropres aux sacrifices. Quand un animal devait être remplacé par un autre, tous les deux étaient consacrés au Seigneur. Le traité *Temura* de la Mischna s'occupe de ces remplacements.

2° *L'adduction.* — Dans les sacrifices publics, on achetait les victimes aux frais du trésor public. Quant aux particuliers, ils pouvaient soit amener leurs victimes eux-mêmes, soit les acheter à Jérusalem, où il s'en trouvait toujours en grand nombre. On alla même jusqu'à en faire le trafic dans le Temple. Joa., II, 14; Matth., XXI, 12; Marc., XI, 15; Luc., XIX, 45. Celui qui voulait faire offrir le sacrifice conduisait la victime, ou, si elle était petite, il la portait les pattes liées. S'il s'agissait de sacrifices très saints, nom sous lequel on comprenait tous les holocaustes, tous les sacrifices pour le péché et le délit, et les sacrifices pacifiques publics, la victime pénétrait dans le sanctuaire par la porte du nord, appelée porte de l'oblation; pour les autres sacrifices, elle pénétrait par la porte du sud. On la tournait alors du côté de l'occident, « devant la face de Jéhovah. » Lev., XVI, 7, 10; cf. Rom., XII, 1.

3° *L'agitation.* — C'était un mouvement particulier qu'on imprimait à certaines victimes en les offrant. Voir OBLATION, t. IV, col. 1728. Pour cet acte, l'offrant prenait la victime dans ses mains et le prêtre, se tenant à l'entrée du parvis de l'autel, mettait ses mains sous celles de l'offrant; puis tous deux ensemble portaient la victime d'arrière en avant, d'avant en arrière, de bas en haut, et de haut en bas. Les deux premiers mouvements constituaient la *tenûfâh* et les deux autres la *terûmâh*. Lev., X, 15. Le concours du prêtre était requis pour l'agitation. Elle n'avait lieu, pour des victimes vivantes, que dans les sacrifices publics et dans le sacrifice pour le délit du lépreux. On l'omettait toujours quand le sacrifice était présenté par une femme ou par un gentil. *Menachoth*, V, 6, 7; *Siphra*, f. 38, 1; 40, 1.

4° *L'imposition des mains.* — L'offrant, tourné vers l'occident, imposait de toutes ses forces les deux mains à la victime entre les deux cornes, en manifestant son repentir ou sa reconnaissance, suivant la nature du sacrifice. Il ne pouvait se faire remplacer par un autre, sauf quand un héritier acquittait le vœu d'un défunt. Si plusieurs offraient un même sacrifice, chacun devait imposer les mains successivement. Cette obligation ne visait pas les femmes, les gentils, les insensés, les mineurs, les esclaves, les sourds et les aveugles. *Siphra,* 38, 1; 42, 2; 43, 1; 50, 2. Voir Impositions des mains, t. iii, col. 848. L'imposition des mains n'avait lieu que dans les sacrifices privés et dans deux sacrifices publics : le grand-prêtre imposait les mains sur le bouc émissaire, Lev., xvi, 21, et les anciens les imposaient sur le taureau offert pour le péché de toute l'assemblée. Lev., iv, 15. Trois membres du sanhédrin faisaient cette dernière imposition. *Siphra,* 50, 1. On lit cependant que dans une cérémonie extraordinaire de purification du Temple, le roi Ézéchias et l'assemblée imposèrent les mains sur sept boucs expiatoires. II Par., xxix, 23. Les règles n'étaient pas les mêmes pour l'imposition des mains et l'agitation : chacun de ceux qui offraient une victime lui imposait les mains, un seul l'agitait; on imposait les mains dans les sacrifices publics et privés, on n'agitait que dans ces derniers; on n'imposait les mains qu'aux animaux, mais on agitait même les oblations inanimées. *Siphra,* 38, 1.

5° *L'immolation.* — La victime était immédiatement égorgée. Pour les sacrifices très saints, elle était liée et attachée à des anneaux au nord de l'autel; pour les autres, l'opération se faisait dans le parvis, ordinairement à l'orient. On saisissait l'animal par la bouche, et on lui faisait tendre la gorge qu'on tranchait avec le couteau sacré, de manière que le sang coulât dans un vase. Tout Israélite pouvait égorger, Lev., i, 5, même une femme, un esclave ou un impur, auquel cas il suffisait que celui qui ne pouvait entrer dans le parvis tînt le couteau à l'intérieur du parvis. *Sebachim,* iii, 1; *Gem. Jer. Yoma,* 39, 2. Les sourds, les insensés et les mineurs étaient récusés comme incapables. *Chullin,* i, 1. En fait, les prêtres ou, à leur défaut, les lévites, II Par., xxix, 24, 34, se chargeaient de l'opération. Elle demandait une certaine habileté, acquise par des exercices répétés, car il y avait cinq manières défectueuses de manier le couteau, par suite desquelles l'immolation devenait illégitime. On ne pouvait égorger deux victimes du même coup. *Siphra,* 201, 2. Pour assurer l'observation de la loi qui défendait l'immolation simultanée de la mère et du petit, Lev., xxii, 27, on obligeait les marchands à déclarer quatre fois l'an s'ils avaient vendu pour être égorgés la mère ou le petit d'un animal. Ces déclarations se faisaient à l'octave des Tabernacles, à la veille de la Pâque, à la Pentecôte et à la nouvelle année. *Siphra,* 244, 2. L'égorgement des oiseaux se faisait avec l'ongle. Voir Oiseau, t. iv, col. 1768.

6° *Le lieu et le temps.* — Les immolations pour les sacrifices ne pouvaient avoir lieu que dans le Temple. Deut., xii, 14. Dans les sacrifices très saints, on opérait au nord de l'autel, Lev., i, 11; vi, 25; vii, 2, c'est-à-dire dans l'espace compris entre l'autel et le mur septentrional, *Siphra,* f. 63, 2; dans les autres, l'immolation se faisait en tout endroit du parvis, sauf au nord et à l'ouest de l'autel. La victime égorgée dans un endroit autre que l'endroit marqué était brûlée; quant à l'auteur de l'infraction, il méritait la mort ou le retranchement, s'il avait agi avec intention, et devait offrir un sacrifice expiatoire, s'il avait agi par inadvertance. La peine n'était pas encourue si la victime ne convenait pas pour un sacrifice. L'immolation et l'effusion du sang devaient se faire pendant le jour. On pouvait cependant brûler la nuit les déchets des victimes et les membres des holocaustes, jusqu'à l'aurore du jour suivant, *Megilla,* ii, 6, bien qu'en général on s'appliquât à tout terminer de jour, ou au moins avant minuit.

7° *L'emploi du sang.* — Les prêtres commençaient par le recueillir, sur le lieu même de l'immolation, dans un ou plusieurs vases d'argent, en prenant soin que rien n'en restât dans la victime ou ne tombât à terre. On ne recueillait d'ailleurs que celui des quadrupèdes. On se servait cependant de la main pour recevoir une partie de celui qui devait être employé à faire les onctions aux lépreux. — Le sang, recueilli dans le vase d'argent ou versé dans un vase d'or, était agité avec un bâton, pour qu'il ne se coagulât pas. Dans les holocaustes, les sacrifices pacifiques et pour le péché, le prêtre montait à l'autel et y versait le sang d'abord au coin nord-est, puis au coin sud-ouest, de manière qu'il coulât de part et d'autre. Dans les sacrifices pour le délit, le prêtre trempait son index droit dans le sang et en teignait successivement les quatre coins de l'autel en commençant par le sud-est et en finissant par le sud-ouest. Le sang qui restait dans le vase se versait dans une cavité ménagée au sud de l'autel, d'où un conduit le faisait arriver au Cédron. *Meïla,* iii, 2. Quand il s'agissait d'oiseaux, on tirait le sang directement du corps de la victime pour teindre les coins de l'autel ou le verser à sa base. Si le sacrifice était offert pour un délit douteux et qu'après l'immolation de la victime on s'aperçût qu'il n'y avait pas eu de délit, le sang était versé au conduit du Cédron. — L'effusion du sang sur l'autel constituait la partie principale du sacrifice; tant qu'elle n'avait pas été faite, personne ne pouvait profiter des effets du sacrifice. Les docteurs disaient que « quand le sang touche l'autel, les péchés de ceux qui offrent le sacrifice sont expiés. » *Gem. Sebachim,* 26, 2. De là cette parole de l'Épître aux Hébreux, vii, 22 : « D'après la loi, presque tout se purifie avec du sang et, sans effusion de sang, χωρὶς αἱματεκχυσίας, il n'y a pas de rémission. »

8° *L'écorchement.* — Aussitôt après l'effusion du sang, la victime était écorchée. Voir Peau, t. iv, col. 3.

9° *Le dépècement.* — La victime était mise en morceaux. Lev., i, 6. On lui coupait successivement la tête, les cuisses, les épaules, et le reste. Saint Paul fait peut-être allusion à cette division systématique quand il recommande à son disciple de « couper en ligne droite, ὀρθοτομεῖν, la parole de vérité, » c'est-à-dire de l'exposer méthodiquement par parties. II Tim., ii, 15. On emportait dans la chambre du lavage les jambes et les entrailles, Lev., i, 9, pour les laver, ces dernières jusqu'à trois fois, puis on les rapportait sur les tables de marbre, au nord de l'autel, où on les lavait de nouveau. Quand la victime devait revenir toute entière aux prêtres ou à ceux qui l'offraient, cette dissection n'avait pas lieu; on se contentait de retirer la graisse et les entrailles. Lev., iii, 9, 10. Dans les sacrifices pacifiques privés, on enlevait seulement la cuisse droite et la poitrine, qui revenaient aux prêtres; car, dans ces sacrifices, on devait poser ces morceaux sur un plateau, avec la graisse et les entrailles au-dessous, et les agiter de nouveau. Lev., vii, 30; Num., vi, 19, 20. Dans les sacrifices pacifiques publics, l'agitation se recommençait également après l'immolation.

10° *Le transport à l'autel.* — Les prêtres portaient à l'autel les parties des victimes qui devaient être brûlées. Dans l'holocauste, six prêtres portaient les petites victimes, brebis ou chèvres, et deux autres portaient l'un l'oblation, l'autre la libation. Il fallait onze prêtres pour porter le bélier, et vingt-quatre pour le taureau, dont deux pour l'oblation et deux pour la libation. A la montée de l'autel, on salait les victimes, puis on les déposait à des endroits déterminés de l'autel, et enfin on les livrait au feu. *Schekalim,* viii, 8. L'autel sancti-

lait tout ce qui le touchait, de sorte qu'il n'y avait plus à descendre une victime qu'une souillure aurait atteinte. *Siphra*, f. 1, 2; Matth., xxiii, 19.

11° *La manducation.* — Dans les sacrifices pacifiques publics et dans les sacrifices pour le péché et pour le délit, les prêtres de la famille de l'officiant pouvaient seuls manger la victime. Num., xviii, 10. Dans les sacrifices pacifiques privés, une cuisse et la poitrine de la victime revenaient au prêtre et à sa famille et pouvaient être mangés dans la ville par tous ceux de cette famille qui étaient purs. Num., xviii, 11, 18; Lev., x, 14. Les premiers-nés ne pouvaient être mangés que par les prêtres. Num., xviii, 18. A ceux qui avaient offert le sacrifice appartenaient, à part les entrailles brûlées sur l'autel, le reste des victimes pacifiques privées, la dîme des animaux et les victimes pascales. Tous ceux qui étaient purs pouvaient en manger, mais seulement à Jérusalem. Ces victimes étaient rôties, bouillies ou cuites au gré de chacun. *Sebachim*, x, 7. On devait manger ces victimes le jour même ou la nuit suivante, sauf celles des sacrifices pacifiques privés, pour lesquelles on avait deux jours. Lev., vii, 15-17. Les particuliers qui mangeaient leurs victimes dans le Temple pouvaient y ajouter un peu de vin, mais non les prêtres.

12° *La combustion.* — Elle se faisait sur l'autel des holocaustes. Cependant on brûlait hors de la ville, à l'endroit où se portaient les cendres de l'autel, certaines victimes qui ne pouvaient l'être sur l'autel, comme, par exemple, l'agneau du sacrifice quotidien immolé par erreur avant le lever du soleil. *Meïla*, ii, 4; *Yoma*, iii, 2; vi, 7. Sur la montagne même du Temple, on brûlait les victimes dans lesquelles on avait reconnu un défaut après leur présentation. On brûlait dans le parvis celles qui y avaient contracté quelque souillure. *Schekalim*, viii, 7, *Siphra*, f. 18, 1. On brûlait dans les maisons de la ville, mais seulement de jour, les restes des victimes pacifiques privées. *Siphra*, f. 28, 1. Toutes ces combustions, à part celle qui avait lieu sur l'autel des holocaustes, pouvaient être exécutées par tout Israélite en état de le faire.

13° *Les sacrifices des Gentils.* — Les Gentils étaient admis à offrir des sacrifices dans le Temple. Ils ne pouvaient offrir que des holocaustes, à titre votif ou volontaire. S'ils présentaient des victimes pacifiques, on en faisait des holocaustes, et l'on ajoutait, aux frais du trésor, les libations qu'ils ne fournissaient pas. On n'acceptait naturellement que des victimes conformes aux règles et l'on omettait l'imposition des mains et l'agitation. *Schekalim*, viii, 6: *Sebachim*, iv, 5; *Menachoth*, v, 3, 5, 6; vi, 1; ix, 8.

14° *Les holocaustes.* — Sur les règles particulières à ces sacrifices, voir t. iii, col. 729-731.

15° *Les sacrifices pacifiques.* — Les sacrifices privés étaient de trois sortes : 1. Le *zébah tôdâh*, θυσία χαρμοσύνης, *hostia pro gratiarum actione*, le sacrifice d'actions de grâces, Lev., xxii, 29, qui pouvait être *nédér* ou *nedâbah*, εὐχή ou ἑκούσιον, *voto* ou *sponte*, offert par vœu ou spontanément. Lev., vii, 16. — 2. Le sacrifice que chacun offrait à l'occasion des trois grandes solennités. — 3. Le sacrifice qu'offraient les nazaréens à la fin de la période de leur vœu. — Parmi les sacrifices publics, il y en avait un qui était imposé, celui des deux agneaux à la Pentecôte, Lev., xxiii, 19; d'autres étaient volontaires, comme ceux dont il est question II Reg., vi, 17; III Reg., viii, 63; II Par., xxx, 22, etc.

16° *Les sacrifices pour le péché.* — 1. Dans les sacrifices publics, on ne brûlait que le bouc du jour de l'Expiation, les boucs pour le péché d'idolâtrie et le taureau pour le péché du peuple. Lev., iv, 13. Les autres victimes revenaient aux prêtres. Dans les sacrifices privés, on ne brûlait que le taureau pour le péché du grand-prêtre, Lev., iv, 3, et celui du jour de l'Expiation. — 2. Les victimes des sacrifices pour le péché étaient fixes ou variables. Les fixes étaient les mêmes pour les riches et pour les pauvres, à la suite des péchés par erreur, des fautes contre l'un des 365 préceptes négatifs du Pentateuque, des péchés d'action, et de ceux qui, commis de propos delibéré, eussent entraîné la peine du retranchement. Les victimes variables étaient plus ou moins considérables, selon les moyens de ceux qui les offraient. On laissait le choix à six sortes de personnes : au lépreux, Lev., xiv, 21, à la femme qui venait d'enfanter, Lev., iv, 6, 8, à celui qui n'avait pas déclaré la vérité en justice, Lev., v, 1, à celui qui avait fait un faux serment sans le savoir, à celui qui, en état d'impureté, avait mangé d'une victime sans le savoir, enfin à celui qui était entré dans le Temple en état d'impureté. — 3. Le contact des victimes pour le péché entraînait de rigoureuses conséquences. Tout ce qui touchait la chair de la victime était sacré. Ce qui était taché de son sang, avant qu'il fût répandu à l'autel, devenait impur. Le vêtement souillé devait être lavé dans le lieu saint; là aussi on brisait le vase d'argile, on purifiait et on lavait le vase de métal dans lequel la victime avait cuit. Lev., vii, 27, 28; *Sebachim*, xi, 4; *Siphra*, f. 186, 2.

17° *Les sacrifices pour le délit.* — 1. Le sacrifice pour le délit est assimilé absolument au sacrifice pour le péché. Lev., vii, 7. Aussi les docteurs juifs ont-ils été assez embarrassés pour établir la distinction entre le péché et le délit. Josèphe, *Ant. jud.*, III, ix, 3, dit que celui qui est tombé dans le péché par ignorance immole un agneau ou une chèvre, ce qui constitue le sacrifice pour le péché, tandis que « celui qui pèche et en a conscience, mais n'a pas de témoin qui puisse l'accuser, » offre un bélier, ce qui constitue le sacrifice pour le délit. Celui, en effet qui commettait un délit devant témoin était tenu à restitution du double. Exod., xxii, 9. La différence viendrait donc de ce que, dans le premier cas, on avait agi inconsciemment, mais devant témoins, tandis que, dans le second, on avait agi consciemment, mais sans témoins. — 2. On distinguait deux sortes de délit : le délit douteux et le délit certain. Il y avait délit douteux quand on ne pouvait dire si ce qu'on avait mangé était permis on non, quand on avait travaillé le vendredi soir après l'apparition de trois étoiles médiocres, ou bien après celle de deux grandes, etc. *Siphra*, f. 133, 2; *Keritoth*, v, 5. Quand le doute était levé à tel ou tel moment du sacrifice, il y avait encore des règles à suivre. — 3. Le délit certain résultait de cinq cas : la rapine, Lev., vi, 2, l'usage profane de choses sacrées, par erreur, Lev., v, 15, le commerce avec l'esclave d'un autre, Lev., xix, 20, l'impureté contractée par un nazaréen quand quelqu'un mourait près de lui, Num., vi, 9, 10, la purification de la lèpre. Lev., xiv, 12. — Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 146-185; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 152-191; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, p. 187-522.

V. Sacrifices historiques. — La Sainte Écriture mentionne un certain nombre de sacrifices offerts dans des circonstances remarquables. — 1° *Sacrifices des Israélites.* — Quand Aaron et ses fils remplirent pour la première fois leurs fonctions sacerdotales et offrirent le sacrifice pour le péché, l'holocauste et le sacrifice pacifique, « le feu, sortant de devant Jéhovah, dévora sur l'autel l'holocauste et les graisses. » Lev., ix, 22, 24. Le feu sortant de Jéhovah, c'est-à-dire de l'endroit où reposait l'Arche, vint se joindre à celui qui consumait déjà les victimes et témoigna que le Seigneur approuvait ce qui avait été réglé en son nom et commençait à s'exécuter. D'après la tradition ancienne, « Moïse pria le Seigneur, et un feu tomba du ciel et con-

suma le sacrifice. » II Mach., II, 10. « Sortir de Jéhovah » ou « tomber du ciel » sont deux expressions équivalentes pour indiquer le caractère surnaturel de ce feu. — A l'époque du grand-prêtre Héli, on offrait les sacrifices à Silo. I Reg., I, 3. Mais les fils d'Héli contrevenaient de la manière la plus grave aux prescriptions mosaïques sur le rituel des sacrifices. I Reg., II, 12-17. — Quand l'Arche revint de chez les Philistins, les Bethsamites prirent le chariot qui la portait, en fendirent le bois et s'en servirent pour offrir en holocauste à Jéhovah les deux vaches qui avaient amené l'Arche. I Reg., VI, 14. — A Galgala, où Samuel devait venir pour offrir des sacrifices, Saül se permit d'offrir lui-même l'holocauste avant l'arrivée du prophète. I Reg., XIII, 9-13. La faute était grave, et elle fut cause que Dieu le rejeta. Saül ne fut pas corrigé par l'annonce du châtiment. A l'encontre de l'ordre reçu, il garda ce qu'il y avait de meilleur dans le bétail pris aux Amalécites, sous prétexte de s'en servir pour offrir des sacrifices à Jéhovah. Samuel le réprimanda à nouveau et lui dit : « Jéhovah trouve-t-il du plaisir aux holocaustes et aux sacrifices, comme à l'obéissance à sa voix? L'obéissance vaut mieux que le sacrifice et la docilité l'emporte sur la graisse des béliers. » I Reg., XV, 9-22. Cette observation, sur laquelle reviendront souvent les prophètes, montrait que, malgré leur importance, les sacrifices étaient loin d'avoir aux yeux de Dieu la valeur morale de la vertu. — A cette époque, on ne s'astreignait pas à n'offrir de sacrifices que devant l'Arche. David suppose, comme une chose parfaitement normale, qu'on offrait à Bethléhem un sacrifice annuel pour toute sa famille. I Reg., XX, 6. Ce sacrifice était suivi de festins et de réjouissances. — A l'occasion du transfert de l'Arche à Jérusalem, David offrit des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces et ensuite il bénit le peuple au nom de Jéhovah. II Reg., VI, 17, 18. Comme le texte sacré ne suppose dans ce fait aucune usurpation, il faut en conclure que David laissa les prêtres exercer le ministère qui leur était réservé. Après la cessation de la peste, il acheta l'aire d'Areuna, y bâtit un autel et y offrit des holocaustes et des sacrifices pacifiques. II Reg., XXIV, 24, 25. Sur la fin de son règne, après avoir tout préparé pour la construction du Temple, il réunit l'assemblée d'Israël, offrit en holocauste 1000 taureaux, 1000 béliers et 1000 agneaux et fit reconnaître pour roi son fils Salomon. I Par., XXIX, 21, 22. — On continuait alors à sacrifier sur les hauts-lieux, parce qu'il n'existait pas de Temple consacré à Jéhovah. III Reg., III, 2. Le principal de ces hauts-lieux était à Gabaon. Salomon y alla offrir 1000 holocaustes et le Seigneur lui accorda la sagesse et tous les autres biens. III Reg., III, 4-6. Là se trouvait l'autel d'airain fait autrefois par Béséléel. II Par., I, 3-6. La dédicace du Temple fut l'occasion de nombreux sacrifices. Salomon immola alors 22000 bœufs et 120000 brebis pour le sacrifice pacifique, et il fut obligé, pour la circonstance, d'offrir les holocaustes dans le parvis, parce que l'autel d'airain était trop petit pour les recevoir. III Reg., VIII, 63, 64. Au début des solennités, « le feu descendit du ciel et consuma l'holocauste et les victimes, » Dieu approuvant ainsi, comme au temps de Moïse, ce qui avait été exécuté à sa gloire. II Par., VII, 1-7; II Mach., II, 10. Les sacrifices se continuèrent ensuite dans le Temple, malgré le schisme des dix tribus. II Par., XIII, 11. — Pour confondre les prêtres de Baal, le prophète Élie leur proposa l'offrande d'un sacrifice sur le Carmel, pour voir qui, de Baal ou de Jéhovah, serait capable de consumer directement la victime. Les prêtres de Baal invoquèrent leur dieu une partie de la journée sans aucun résultat. Élie, de son côté, coupa en morceaux un taureau et le plaça sur l'autel; par trois fois, il fit arroser copieusement la victime, le bois et l'autel; puis, à l'heure du sacrifice du soir, il invoqua Jéhovah et aussitôt le feu du ciel tomba et consuma la victime et l'autel même. III Reg., XIX, 30-39. — Achaz, après avoir vu l'autel qui était à Damas, en fit faire un sur le même modèle à Jérusalem, y offrit son holocauste et ordonna au grand-prêtre Urias de s'en servir désormais pour les sacrifices. IV Reg., XVI, 12-15. Il n'y avait pas là d'infraction à la loi mosaïque, du moment que la forme générale de l'autel était respectée. — Quand Ézéchias eut restauré le culte dans le Temple, on y offrit en holocauste 70 bœufs, 100 béliers et 200 agneaux. II Par., XXIX, 31-35. Pour la Pâque, le roi fournit 1000 taureaux et 7000 brebis, et les chefs donnèrent 1000 taureaux et 10000 brebis. II Par., XXX, 24. — A la Pâque célébrée sous son règne, après la restauration du culte, Josias donna 30000 agneaux ou chevreaux et 3000 bœufs, les chefs 2600 agneaux et 300 bœufs, les princes des lévites 5000 agneaux et 500 bœufs. II Par., XXXV, 7-9. — Après la victoire remportée à Béthulie, les Israélites offrirent des holocaustes au sanctuaire. Judith., XVI, 22. — Au retour de la captivité, Zorobabel et ses compagnons s'empressèrent de rétablir les holocaustes et les sacrifices prescrits par la Loi. I Esd., III, 4-6. A la dédicace du second Temple, on offrit 100 taureaux, 200 béliers, 400 agneaux, et, comme victimes pour le péché des tribus d'Israël, douze boucs. I Esd., VI, 17. — A son arrivée en Judée, Néhémie fit rechercher le feu sacré caché au moment de la captivité. On ne trouva à la place qu'une eau épaisse. Néanmoins Néhémie fit préparer un sacrifice et, quand on eut répandu de cette eau sur de grandes pierres, un grand brasier s'alluma, le sacrifice fut consumé, et les pierres mêmes furent dévorées par les rayons lumineux qui partaient de l'autel. II Mach., I, 20-32. — De nombreux sacrifices fêtèrent l'achèvement des murs de Jérusalem. II Esd., XII, 42. — Sous les Machabées, la restauration du culte à Jérusalem fut aussi l'occasion de nombreux sacrifices. I Mach., IV, 56; II Mach., X, 3. A la suite d'une bataille, Judas fit une collecte qui rapporta 2000 drachmes (à peu près 1940 francs), et en envoya le montant à Jérusalem afin qu'on y offrît un sacrifice expiatoire pour les morts. II Mach., XII, 43. C'est le seul exemple d'un sacrifice offert pour les morts dans l'Ancien Testament.

2° *Sacrifices des Gentils.* — Les Gentils pouvaient offrir des sacrifices dans le Temple de Jérusalem, aux conditions indiquées plus haut, col. 1325. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVII, 3, 4. La loi en donnait l'autorisation aux étrangers qui vivaient parmi les Israélites. Num., XV, 14, 16. Salomon prévit le cas où, même des pays lointains, on viendrait prier au Temple. III Reg., VIII, 41-43. Cf. Is., LVI, 6, 7. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VIII, 5, Alexandre le Grand y fit offrir des sacrifices en sa présence. Ptolémée III Évergète, après la conquête de la Syrie, vint en offrir de nombreux à Jérusalem. Cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 5. Antiochus VII Sidétès, pendant qu'il assiégeait Jérusalem, suspendit les opérations militaires durant les fêtes des Tabernacles, et envoya lui-même des taureaux à cornes dorées destinés à être offerts en sacrifice. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 2. Marcus Agrippa, venu à Jérusalem l'an 15 avant J.-C., y fit immoler cent bœufs en sacrifice. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, II, 1. Vitellius passa trois jours à Jérusalem et y sacrifia. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 3. Par contre, Auguste louait César de n'avoir pas été prier à Jérusalem, à son passage d'Égypte en Syrie. Cf. Suétone, *Aug.*, 43. Tertullien, *Apologet.*, 26, t. I, col. 432, n'en rappelle pas moins aux Romains qu'ils ont honoré de leurs victimes et de leurs dons le Temple du Dieu d'Israël.

3° *Sacrifices pour les princes.* — Darius Ier fit fournir aux Juifs de jeunes taureaux, des béliers et des agneaux en vue des sacrifices à offrir à Jérusalem, afin qu'on y priât pour la vie du roi et de ses fils. I Esd.,

vi, 9, 10. Antiochus le Grand fit donner au Temple les animaux et ce qui était nécessaire pour qu'on offrît des sacrifices, cf. Josèphe. *Ant. jud.*, XII, iii, 3, et l'on voit qu'à l'époque des Machabées un sacrifice avait encore lieu pour le roi de Syrie, bien qu'on fût en guerre avec lui. I Mach., vii, 33. L'empereur Auguste voulut qu'à perpétuité on offrît, aux frais du trésor impérial, un sacrifice quotidien de deux agneaux et d'un taureau. Cf. Philon, *Legat. ad Caj.*, 23, 40, édit. Mangey, t. ii, p. 569, 592. Au temps de Caligula, les Juifs se vantaient d'immoler des victimes deux fois par jour pour l'empereur et pour le peuple romain. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, x, 4; *Cont. Apion.*, ii, 6. A trois reprises, Caligula fit immoler en son nom une hécatombe. Cf. Philon, *Legat. ad Caj.*, 45, t. ii, p. 598. En 66 après J.-C., le premier acte d'hostilité contre les Romains fut la suppression de tous les sacrifices offerts pour des étrangers ou en leur nom. Les pontifes et les principaux du peuple protestèrent en vain contre cette mesure. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, xvii, 2, 3.

VI. Sacrifices interdits. — 1° *Sacrifices idolâtriques.* — Les sacrifices aux idoles, si fréquents chez tous les peuples qui entouraient les Hébreux, furent très sévèrement interdits à ces derniers. Ils n'en succombèrent pas moins à la tentation d'en offrir dans tout le cours de leur histoire, jusqu'à l'époque de la captivité. Ils sacrifièrent au veau d'or, Exod., xxxii, 6, qui, tout en représentant pour eux Jéhovah, constituait pourtant un objet de culte formellement réprouvé. Exod., xx, 4. Pour les empêcher de sacrifier aux divinités agrestes, Moïse les obligea à amener toutes leurs victimes devant le sanctuaire. Lev., xvii, 5-7. Mais, dans le désert même, entraînés par les filles de Moab, ils sacrifièrent au dieu Béelphégor. Num., xxv, 2, 3; Deut., xxxii, 17. Le châtiment qui suivit cette infraction indiqua quelle était sa gravité. Num., xxv, 8, 9. En Chanaan, les Hébreux eurent sous les yeux le spectacle des sacrifices offerts par les habitants à leurs faux dieux. Exod., xxxiv. 15. Cet exemple les entraîna à plusieurs reprises durant la période des Juges et attira sur eux de grandes calamités. Plus tard, les sacrifices idolâtriques, tolérés par Salomon, III Reg., xi, 8, se multiplièrent par la faute de certains rois, surtout de Jéroboam, III Reg., xii, 32; xiii, 1, et de Manassé. II Par., xxxiv, 4. Voir Idolâtrie, t. iii, col. 809-813. Les prophètes constatent et réprouvent énergiquement ces sacrifices criminels. Is., lvii, 5, 7; lxv, 3; Jer., xliv, 3-25; Ezech., xvi, 20, 21; xx, 28; xxiii, 39; Ose., xi, 2, etc. Au temps des Machabées, les rois de Syrie multiplièrent les efforts pour introduire les sacrifices idolâtriques dans le Temple même de Jérusalem. I Mach., i, 50; II Mach., iv, 19; vi, 4.

2° *Sacrifices humains.* — Dieu a tenu à faire comprendre, dans une circonstance mémorable, ce qu'il pensait des sacrifices humains. Lui-même commande à Abraham de lui immoler son fils Isaac. Ce sacrifice se présente donc non seulement comme capable de rendre hommage à la divinité, mais comme réclamé par la divinité elle-même. Au moment de frapper la victime, Abraham est arrêté par l'ange de Jéhovah et il substitue un bélier à Isaac. Gen., xxii, 2-13. Il ressort de là que Dieu se contente de l'obéissance héroïque de son serviteur, mais qu'il réprouve le sacrifice de l'homme, même dans les circonstances où ce sacrifice semblerait le plus impérieusement exigé. Cette leçon était nécessaire dans le pays de Chanaan, où le culte de Moloch réclamait le sacrifice de victimes humaines. Malheureusement les Israélites, de leur entrée en ce pays jusqu'à la captivité, se laissèrent entraîner trop souvent aux pratiques de ce culte homicide. Voir Moloch, iv, col. 1226-1229; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 101-109, 445. La loi interdisait, sous peine de mort, d'offrir de pareils sacrifices. Lev., xviii, 21; xx, 2. — Jephté s'engagea témérairement à offrir à Jéhovah, en holocauste, celui qui le premier sortirait des portes de sa maison à sa rencontre, quand il reviendrait vainqueur des Ammonites. Ce fut sa fille qui se présenta, et, deux mois après, « il accomplit à son égard le vœu qu'il avait fait. » Jud., xi, 31-39. L'Écriture se contente de raconter le fait sans commentaire, comme beaucoup d'autres de cette époque, alors même qu'ils sont très évidemment répréhensibles. Il n'est pas douteux que le sacrifice offert par Jephté dans ces conditions n'ait été formellement opposé à la lettre et à l'esprit de la Loi. — Mésa, roi de Moab, assiégé dans sa ville par les Israélites et ne pouvant s'échapper, prit son fils aîné et l'immola en holocauste sur la muraille. IV Reg., iii, 27. Il entendait par là s'attirer la protection de son dieu Chamos. Voir Mésa, t. iv, col. 1020. Dans la pensée des Chananéens, le sang humain assurait aux remparts d'une ville la protection du dieu de la cité. A Gézer et à Ta'annek, en Chanaan, on a retrouvé dans les murs, sous la place des portes, des jarres contenant des ossements d'enfants avec des traces de feu. Cf. *Palestine Exploration Fund. Quart. Stat.*, 1903, p. 17, 33, 223, 224. Il est raconté que quand Hiel de Bethel rebâtit Jéricho, « il en jeta les fondements au prix d'Abiram, son premier-né, et il en posa les portes au prix de Ségub, son dernier fils. » III Reg., xvi, 34. Ce fait est présenté comme une conséquence de la malédiction de Josué, formulée en termes identiques. Jos., vi, 26. Il ne serait pas impossible pourtant qu'Hiel, agissant volontairement, ait lui-même immolé ses deux fils, selon le rite chananéen, pour concilier la faveur des dieux à la nouvelle cité. — On ne saurait prendre pour un sacrifice humain l'immolation que Samuel fit d'Agag, roi d'Amalec, en le coupant en morceaux « devant Jéhovah ». I Reg., xv, 33. On n'offrait à Jéhovah que des victimes pures et nettement déterminées, jamais des hommes, pas même des idolâtres. D'ailleurs le texte parle d'une immolation « devant Jéhovah », c'est-à-dire en présence de l'Arche, et non d'un sacrifice « à Jéhovah ». Agag, voué à l'extermination, avait été épargné par Saül. Samuel n'intervint qu'à défaut du roi. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. iv, p. 497-505. — La Sagesse, xii, 4-6, rappelant les abominables sacrifices des Chananéens, y voit la cause de leur réprobation.

VII. Conditions morales des sacrifices. — 1° *Obéissance à la loi.* — La loi déterminait les conditions rituelles des sacrifices. La morale obligeait l'Israélite à s'en tenir à ces prescriptions. On offrait ainsi des « sacrifices de justice », c'est-à-dire des sacrifices conformes à la loi. Ps. iv, 6. Les hommes pieux n'y manquaient pas. Ps. lxvi (lxv), 13-15. Les autres contrevenaient souvent aux prescriptions mosaïques. Ils se permettaient d'offrir des bêtes aveugles, boiteuses ou malades, et déshonoraient ainsi l'autel du Seigneur. Mal., i, 6-9; ii, 13. Quand, au contraire, on présente à Jéhovah des offrandes selon la justice, elles lui sont agréables. Mal., iii, 3, 4. Ézéchiel, xlvi, 12-15, prévoit l'offrande de pareils sacrifices dans le nouveau Temple, et Jérémie, xxxiii, 18, annonce que les ministres pour les offrir ne manqueront jamais. Il faut, à cet égard, s'en tenir aux règles anciennes. Eccli., vii, 35; xiv, 11.

> Ne te présente pas devant le Seigneur les mains vides,
> Car toutes ces offrandes doivent être faites à cause du [précepte.
> L'offrande du juste engraisse l'autel,
> Et sa suave odeur s'élève devant le Seigneur.
> Le sacrifice de l'homme juste est agréable,
> Et Dieu en conservera le souvenir. Eccli., xxxv, 4-6.

Il est à remarquer que Notre-Seigneur, après avoir guéri un lépreux, lui recommande expressément d'aller offrir le sacrifice prescrit par Moïse. Marc., i, 44; Luc., v, 14.

2° *Dispositions morales.* — Le culte de Dieu ne pouvait se borner à un simple formalisme. Mais la tendance des Israélites à exagérer l'importance des rites extérieurs était telle, que les écrivains sacrés se croient obligés d'insister très fréquemment sur la nécessité des dispositions morales. Plus les sacrifices tenaient de place dans le culte, plus les sentiments religieux devaient en tenir dans le cœur. Aussi, 1, les sacrifices des impies sont abominables aux yeux du Seigneur, Prov., xv, 8; xxi, 27; Is., lxvi, 2, 3; Jer., xiv, 12; Ose., ix, 4; Eccli., xxxiv, 19-21. Dans Isaïe, xliii, 22-24, Dieu se plaint de son peuple qui, malgré tous ses sacrifices, lui a été à charge par ses péchés et l'a fatigué par ses iniquités. Amos, iv, 4, 5, reproche à ses compatriotes d'amener chaque matin leurs sacrifices et en même temps de pécher de plus en plus. — 2. Dieu ne désire pas les sacrifices, c'est-à-dire qu'il n'en retire aucun avantage et n'y attache pas une importance essentielle. Ps. xl (xxxix), 7; li (l), 18; Is., i, 11; Jer., vi, 20; Ose., viii, 13. Amos, v, 22, va même jusqu'à dire qu'il les hait, ce qui s'applique d'une manière absolue aux sacrifices des impies, et seulement d'une manière relative aux autres sacrifices. Dieu, maître de toutes les créatures, n'a nul besoin des victimes que lui présentent les hommes. Ps. l (xlix), 8-15. — 3. L'idée exprimée pour la première fois par Samuel, que l'obéissance vaut mieux que les sacrifices, I Reg., xv, 22, revient fréquemment sous différentes formes dans la Sainte Écriture : aux sacrifices, Dieu préfère la justice, Prov., xxi, 3, la docilité à sa voix, Eccle., iv, 17; Jer., vii, 21, 22, la piété, Ose., vi, 6, la miséricorde. Mich., vi, 6-8; Matth., ix, 13; xii, 7. Quand les sacrifices ne sont plus possibles, la prière d'un cœur contrit et humilié vaut les plus riches holocaustes. Dan., iii, 38-40. En somme,

Observer la loi, c'est faire de nombreuses offrandes,
S'attacher aux commandements vaut un sacrifice pacifique,
Rendre grâces, c'est une offrande de fleur de farine,
Pratiquer la miséricorde, c'est offrir un sacrifice de louange.
Ce qui plaît au Seigneur, c'est qu'on s'éloigne du mal,
Ce qui obtient son pardon, c'est la fuite de l'injustice.

Eccli., xxxv, 1-3.

Aussi Notre-Seigneur fait-il cette recommandation à celui qui, en apportant son offrande à l'autel, se souvient d'un dissentiment avec son frère : « Laisse là ton offrande devant l'autel et va d'abord te réconcilier avec ton frère. » Matth., v, 23, 24. Un jour, il complimenta de sa sagesse un scribe qui lui disait que l'amour de Dieu et du prochain, « c'est plus que tous les holocaustes et tous les sacrifices. » Marc., xiii, 33. Il n'y avait donc pas à se tromper sur l'esprit de la loi mosaïque au sujet des sacrifices : ils devaient être offerts conformément aux prescriptions légales, mais ils étaient nuls et même odieux aux yeux de Dieu, si de dignes sentiments de justice, de piété, d'obéissance, de miséricorde et d'amour ne les accompagnaient.

VIII. Efficacité des sacrifices mosaïques. — Les sacrifices de l'ancienne loi avaient une triple valeur légale, symbolique et typique.

1° *Valeur légale.* — Les sacrifices conféraient aux Israélites la justice légale, c'est-à-dire les purifiaient des souillures qui empêchaient de participer au culte divin, tel qu'il était institué sous l'ancienne loi. Mais ils ne pouvaient pas par eux-mêmes effacer le péché. Ceci ressort des textes qui viennent d'être cités et dans lesquels on voit que Dieu n'attache qu'une valeur secondaire à ces rites extérieurs, dont la célébration n'était que trop souvent accompagnée de dispositions intérieures fort répréhensibles. Mais « il est impossible que le sang des taureaux et des boucs enlève les péchés. » Heb., x, 4. « Les oblations et les sacrifices offerts ne peuvent amener à la perfection, au point de vue de la conscience, celui qui rend ce culte. » Heb., ix, 9. Malgré les sacrifices pour le péché et pour le délit, la conscience demeurait donc dans un état imparfait, c'est-à-dire n'était pas purifiée de tout ce qui la souillait. Ainsi les sacrifices n'avaient pas de valeur sacramentelle qui leur fût propre ; le péché de ceux qui les offraient n'était remis que s'ils avaient au cœur des sentiments capables d'en obtenir le pardon. L'Église enseigne que ni les gentils par la puissance de la nature, ni les Juifs par la lettre des lois de Moïse, n'ont été délivrés du péché et n'ont pu s'en relever. *Conc. Trid.*, sess. VI, *De justificat.*, cap. I.

2° *Valeur symbolique.* — Les sacrifices exprimaient symboliquement ce que devaient être les dispositions du cœur pour louer Dieu dignement, pour le remercier, solliciter ses bienfaits et implorer son pardon. Ils pouvaient par conséquent exciter dans les âmes des sentiments d'adoration, de reconnaissance, de regret et de religion. A ce but tendaient toutes les prescriptions de la loi. — 1. On immolait des animaux utiles à l'homme et se nourrissant d'aliments purs, ce qui excluait les porcs et les poules : de là une double leçon de générosité et de pureté. — 2. Ces animaux étaient mis à mort, pour signifier que l'homme est digne de mort à cause de ses péchés et que les péchés ne sont expiés que par la mort. Les sacrifices lévitiques n'étaient donc étrangers ni au sentiment moral du péché et de l'expiation, ni à l'idée de substitution et de satisfaction pénale, ainsi que le reconnaissent Smend, *Alttestamentliche Religionsgeschichte,* Fribourg, 1899, p. 326-332, et Holtzmann, *Lehrbuch der N. T. Theologie,* Fribourg, 1897, t. i, p. 68. — 3. Dans les holocaustes, la victime était consumée toute entière, pour rappeler que Dieu est le souverain Maître et que l'homme lui appartient tout entier avec tout ce qui est à lui. — Dans les sacrifices pour le péché, la victime était en partie consumée, en partie mangée par les prêtres, pour indiquer que l'expiation du péché dépend de Dieu, mais par le ministère des prêtres. Pourtant si ceux-ci offraient la victime pour eux-mêmes, ils n'en pouvaient pas manger, parce que rien ne devait leur rester du péché et qu'il ne convenait pas que ce qui venait de leur péché tournât à leur avantage. — 5. Dans les sacrifices pacifiques, il y avait trois parts, une que consumait le feu, une autre que mangeaient les prêtres et une troisième que mangeaient ceux qui offraient le sacrifice, afin de montrer que Dieu, les prêtres et les hommes en général concourent ensemble au salut de chacun. — 6. Le sang était toujours versé à l'autel et la graisse consumée, parce que la vie, représentée par le sang, et l'abondance de la vie, représentée par la graisse, viennent toutes deux de Dieu et doivent contribuer à son honneur. — 7. Le prêtre recevait pour sa part, dans les sacrifices pacifiques, la poitrine et l'épaule droite, parceque la sagesse du cœur, qui est dans la poitrine, et la force, représentée par l'épaule droite, lui sont nécessaires pour l'exercice de son ministère. Cf. S. Thomas, *Summ. theol.*, Ia IIæ, q. cii, a. 3, ad 2 et 8. — Ainsi compris, les différents actes dont se composaient les sacrifices devaient constituer pour les Israélites un haut enseignement de religion. Car « le sacrifice qui est extérieurement offert est le signe du sacrifice spirituel intérieur par lequel l'âme s'offre elle-même à Dieu comme au principe de sa création et à la fin de sa béatitude... Aussi, ce qui compte, dans le sacrifice, ce n'est pas le prix de la victime immolée, mais sa signification d'honneur rendu au souverain Maître de tout l'univers. » S. Thomas, *Summ. theol.*, IIa IIæ, q. lxxxv, a. 2. Sans doute, l'appareil sanguinaire et grossier que nécessitait l'exécution des sacrifices mosaïques, surtout quand les victimes étaient nombreuses, choquerait ceux qui ne conçoivent qu'un culte spirituel de la divinité. Il faut reconnaître cependant qu'il n'en était pas de même pour les anciens, habitués aux

démonstrations sensibles du sentiment religieux. Chez les Israélites en particulier, ces immolations solennelles, exécutées dans un unique et splendide Temple, suivant des règles scrupuleusement observées, à grands frais, par un personnel nombreux et choisi, avec un cérémonial majestueux, ne pouvaient qu'inspirer une haute idée de la grandeur, de la puissance et de la sainteté de Dieu.

3° *Valeur typique.* — Les sacrifices de l'ancienne loi figuraient à l'avance le seul sacrifice agréable à Dieu, celui du Verbe incarné. « Le sacrifice par excellence est celui du Christ s'offrant à Dieu en agréable odeur. Eph., v, 2; aussi tous les autres sacrifices n'étaient offerts dans l'ancienne loi que pour figurer ce sacrifice principal, comme l'imparfait figure le parfait... Et comme la raison de la figure vient de l'objet figuré, ainsi les raisons des sacrifices figuratifs de l'ancienne loi doivent être demandées au vrai sacrifice du Christ. » S. Thomas, *Summ. theol.,* Ia IIæ, q. CII, a. 3. C'est uniquement à cause de ce sacrifice, dont ils étaient la figure, que les sacrifices mosaïques avaient quelque efficacité pour remettre le péché. « Envisagés en eux-mêmes, ils ne pouvaient guérir aucun péché; mais si l'on regarde du côté des choses dont ils étaient les types, on y trouvait la purification du péché. » S. Augustin, *Quæst.* XXV *in Num,,* t. XXXIV, col. 728. « Ils ne causaient pas la grâce, dit Eugène IV dans le Décret aux Arméniens, mais ils figuraient seulement celle qui devait être donnée par la passion du Christ. » La grâce ne pouvait donc procéder, pour les anciens, que du sacrifice de Jésus-Christ. « Comme le mystère de l'incarnation et de la passion du Christ n'était pas encore opéré, les rites de l'ancienne loi ne pouvaient renfermer en réalité la vertu qui découlait du Christ incarné et souffrant, comme la renferment les sacrements de la loi nouvelle, et par conséquent ne pouvaient purifier du péché... Mais, au temps de la loi, l'âme des fidèles pouvait s'unir par la foi au Christ incarné et souffrant, et ainsi être justifiée par la foi du Christ. L'observation de ces rites était une sorte de profession de cette foi, en tant qu'ils figuraient le Christ. C'est pourquoi, dans la loi ancienne, on offrait des sacrifices pour le péché, non que ces sacrifices purifiassent du péché, mais parce qu'ils étaient comme une profession de la foi qui purifiait du péché... Celui-ci était remis, non par la vertu des sacrifices, mais grâce à la foi et à la dévotion de ceux qui les offraient. Lev., IV, 26, 31; V, 10. » S. Thomas, *Summ. theol.,* Ia IIæ, q. CIII, a. 2. — La valeur réelle des sacrifices dépendait donc de leur valeur typique, moyennant les dispositions inspirées par leur valeur symbolique.

IX. Abolition des sacrifices mosaïques. — Comme toutes les autres institutions particulières à l'ancienne loi, les sacrifices sanglants devaient prendre fin avec la mission du peuple auxquels ils avaient été prescrits. Le prophète Daniel fut chargé de l'annoncer. Parlant de l'Oint qui viendrait un jour et serait retranché, il ajoute : « Il concluera une alliance ferme avec un grand nombre pendant une semaine, et au milieu de la semaine il fera cesser le sacrifice et l'oblation, et sur l'aile des abominations viendra un dévastateur, et cela jusqu'à ce que la destruction qui a été décrétée se répande sur le dévasté. » Dan., IX, 27. Il ne s'agit plus ici d'une interruption du sacrifice perpétuel, comme pendant la persécution d'Antiochus, Dan., XI, 31; XII, 11, mais d'une cessation définitive résultant de la destruction de la nation. Malachie, I, 11, prédit également qu'une oblation pure sera substituée aux sacrifices. La prophétie de Jérémie, XXXIII, 18, annonçant qu'il ne manquera jamais d'homme « pour offrir l'holocauste, pour allumer l'oblation et faire le sacrifice tous les jours, » ne concerne donc pas exclusivement le sacerdoce lévitique; elle a son accomplissement parfait grâce au sacerdoce et au sacrifice de la loi nouvelle. — Notre-Seigneur ne réprouva pas les sacrifices mosaïques. Matth., V, 23; Marc., I, 44; Luc., V, 14. Mais il annonça à la Samaritaine que bientôt l'on n'adorerait plus ni au mont Garizim ni à Jérusalem, et qu'au culte ancien serait substitué le culte « en esprit et en vérité ». Joa., IV, 20-23. Les Évangélistes ne mentionnent aucun sacrifice offert par lui dans le Temple, ce qui toutefois ne prouve pas qu'il se soit abstenu systématiquement. Sur la fin de sa vie, il prédit la ruine du Temple, Matth., XXIV, 1, 2; Marc., XIII, 1, 2; Luc., XXI, 5, 6, et par conséquent la cessation des sacrifices, qui ne pouvaient être offerts qu'en ce lieu. A sa mort, le voile du Temple se déchira en deux, Matth., XXVII, 51, marquant ainsi la fin d'un culte qui n'avait plus de raison d'être. — Pendant le siège de Jérusalem par Titus, le 17 du mois de Panémus (17 thammouz, 10 juin 70), « le sacrifice perpétuel cessa d'être offert à Dieu, faute d'hommes, et le peuple en fut profondément affligé, » Josèphe, *Bell. jud.,* VI, II, 1, comme il a été dit plus haut. C'était la fin des sacrifices mosaïques. Depuis lors, les Juifs n'en offrirent plus.

X. Le sacrifice de la croix. — La mort de Jésus-Christ sur la croix est le sacrifice de la nouvelle alliance destiné à remplacer tous les autres. — 1° Ce sacrifice est annoncé dans l'Ancien Testament. Il en est dit au Psaume XXXIX (XL), 7, 8 :

> Tu ne désires ni sacrifice ni oblation,
> Tu m'as percé des oreilles;
> Tu ne demandes ni holocauste ni victime expiatoire,
> Alors j'ai dit : Voici que je viens.

Ces paroles sont appliquées au Christ entrant dans le monde par l'Épître aux Hébreux, X, 5-7. Isaïe parle de la mort du Messie dans des termes qui supposent une immolation sanglante, volontaire et expiatoire :

> Il a été transpercé à cause de nos péchés,
> Brisé à cause de nos iniquités...
> Semblable à l'agneau qu'on mène à la tuerie...
> Il a plu à Jéhovah de le briser par la souffrance,
> Mais quand son âme aura offert le sacrifice expiatoire,
> Il verra une postérité, il vivra de longs jours.
> Is., LIII, 5, 7, 10.

— 2° Notre-Seigneur dit formellement que son sang, qui va être répandu, est le « sang de la nouvelle alliance. » Matth., XXVI, 28; Marc., XIV, 24; Luc., XXII, 20; I Cor., XI, 25. Il établit donc une relation de similitude entre son sang et le sang des taureaux immolés au Sinaï, et dont Moïse a dit : « C'est le sang de l'alliance que Jéhovah a conclue avec vous. » Exod., XXIV, 8. De part et d'autre, il y a victime, immolation, sang versé, alliance scellée et, par conséquent, sacrifice. — 3° Les Apôtres parlent de la mort de Notre-Seigneur comme d'un sacrifice. Le Christ « nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous comme une oblation et un sacrifice d'agréable odeur. » Eph., V, 2. « C'est lui que Dieu a montré comme victime propitiatoire par son sang. » Rom., III, 25. Nous avons été affranchis « par un sang précieux, celui de l'Agneau sans défaut et sans tache, le sang du Christ. » I Pet., I, 19. « Il est lui-même une victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier. » I Joa., II, 2. Il est l'Agneau de Dieu, Joa., I, 29, c'est-à-dire celui qui a été choisi pour être victime, l'Agneau qui a été immolé, Apoc., V, 6, 9, et qui l'a été dès la fondation du monde, Apoc., XIII, 8, dans la pensée divine, en vue et en figure duquel tous les autres sacrifices ont été institués. — 4° L'Épître aux Hébreux fait plus particulièrement ressortir le caractère du sacrifice de Jésus-Christ, en le comparant aux sacrifices anciens. La première alliance avait son culte et ses sacrifices; le Christ a aussi son sacrifice et son alliance nouvelle, non dans le sang des animaux, mais dans

son propre sang, non par des sacrifices réitérés, mais par un seul, puisque, « par une oblation unique, il a procuré la perfection pour toujours à ceux qui sont sanctifiés, » Heb., x, 14, et qu'il ne se borne pas à assurer la pureté de la chair, comme les anciennes victimes, mais celle de la conscience. Heb., IX, 13-14. — 5° Le sacrifice de la croix renferme éminemment les conditions de tous les autres sacrifices : 1. La victime sensible; le Fils de Dieu devient cette victime par son incarnation. Heb., x, 5-9. — 2. La victime agréée de Dieu; c'est le Père lui-même qui, par amour, l'a donnée au monde. Joa., III, 16. — 3. La victime offerte; elle s'offre elle-même dès sa venue en ce monde, elle est offerte extérieurement au Seigneur, par les mains de la sainte Vierge, au jour de la présentation au Temple, Luc., II, 22, et elle s'offre elle-même de nouveau pendant son agonie. Matth., XXVI, 39. — 4° La victime immolée; les bourreaux du Calvaire ne sont que des instruments, inconscients de l'importance de l'acte qu'ils accomplissent; le vrai sacrificateur, ayant la qualité de souverain Prêtre, c'est Jésus-Christ lui-même, qui dépose sa vie par sa propre et unique volonté. Joa., x, 18. — 5. Le sang de la victime; il devait être complètement répandu, sans que rien n'en restât dans le corps; c'est ce qui eut lieu pour Notre-Seigneur. Joa., XIX, 34. — 6. L'holocauste; le sacrifice de Jésus-Christ a excellemment ce caractère; le Sauveur se donne tout entier, afin que le monde sache qu'il aime son Père, Joa., XIV, 31, qu'il a glorifié sur la terre, Joa., XVII, 4, et auquel il va rendre, par sa mort sanglante et volontaire, le plus complet de tous les hommages. — 7. Le sacrifice pour le péché; c'est pour l'expiation du péché que meurt le Sauveur, et, en souffrant la mort, il se met à la place des pécheurs, qui seuls l'avaient méritée. Matth., XXVI, 28; Marc., x, 45; XIV, 24; Rom., III, 24; v, 9; II Cor., v, 21; Gal., IV, 4; Col., I, 14; Heb., v, 8; I Joa., I, 7; Apoc., I, 5; v, 9, etc. — 8. Le sacrifice pacifique; en mourant à notre place, Jésus-Christ remercie son Père et intercède pour nous. Voir MÉDIATEUR, t. IV, col. 915. — 9. Enfin, la participation à la victime. Elle n'avait lieu que dans les sacrifices qui n'étaient pas des holocaustes. Le sacrifice de Jésus-Christ participant aux caractères des sacrifices pour le péché et des sacrifices pacifiques, il était nécessaire, pour que la réalité répondît à la figure, que la victime de la croix pût devenir un aliment. C'est à quoi le Sauveur a pourvu par l'institution de la sainte Eucharistie. — Le sacrifice de la croix a donc tous les caractères d'un véritable sacrifice. Il est supérieur à tous ceux de l'ancienne loi par la qualité de la victime, par sa nature définitive et pleinement efficace et par la manière dont il a été accueilli de Dieu, puisque, des tourments de son immolation, Jésus-Christ est passé dans sa gloire. Luc., XXIV, 26. Cf. De Condren, *Idée du sacerdoce et du sacrifice de J.-C.*, IIe part., ch. I-VI, édit. 1858, p. 46-105; Thalhofer, *Das Opfer des A. und N. Bundes*, Ratisbonne, 1870.

XI. LE SACRIFICE EUCHARISTIQUE. — 1° La prophétie de Malachie, I, 11, annonçait la substitution d'un nouveau sacrifice aux anciens : « Mon nom est grand parmi les nations, et en tout lieu on offre à mon nom de l'encens et des sacrifices, une oblation pure, car mon nom est grand parmi les nations. » Le sacrifice nouveau doit être universel et pur, digne d'être offert à Dieu. Pour les Pères, ce sacrifice est celui de l'Eucharistie, et le concile de Trente, sess. XXII, c. 1, déclare que ce qui est prédit par Malachie, c'est le sacrifice eucharistique. D'autre part, Jésus-Christ est prêtre « selon l'ordre de Melchisédech », par conséquent indépendant du sacerdoce d'Aaron, Heb., VII, 1-27, mais ressemblant au prêtre-roi de Salem par la nature de son sacrifice. Or, Melchisédech a offert le pain et le vin (voir MELCHISÉDECH, t. IV, col. 939), et le concile de Trente déclare encore que Jésus-Christ a réalisé l'antique figure en offrant lui-même son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin. — 2° Or, le jeudi-saint, Notre-Seigneur présente l'espèce du pain en disant : « Ceci est mon corps. » Saint Paul, I Cor., XI, 24, ajoute : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον; Vulgate : *quod pro vobis tradetur.* En présentant le calice, il dit : « Ceci est mon sang, » Matth., XXVI, 28; Marc., XIV, 24, ou : « Ceci est le calice de mon sang, » Luc., XXII, 20; I Cor., XI, 25; Vulgate : *Hic est sanguis meus qui pro multis effundetur, fundetur,* ce qui se réfère à la passion. Le grec emploie le présent et montre l'Eucharistie comme un véritable sacrifice; la Vulgate constate l'union qui existe entre la Cène et le sacrifice de la croix. Dans le Nouveau Testament, effusion du sang et sacrifice sont la même chose. Act., XX, 28; Rom., III, 24; v, 9; Eph., I, 7; II, 13; Col., I, 14, 20; I Pet., I, 2, 19; I Joa., I, 7, etc. En cet instant, Notre-Seigneur verse donc son sang, en d'autres termes, il se sacrifie, et, bien que cette effusion soit aussi invisible que sa présence même dans le sacrement, elle est réelle, puisque sa parole l'affirme. — 3° Le divin Maître ajoute que son sang est actuellement versé « pour beaucoup, pour la rémission des péchés. » Matth., XXVI, 27. Ce sacrifice est donc propitiatoire; il a, comme celui de la croix, la vertu d'expier les péchés. — 4° Il dit ensuite : « Faites ceci en mémoire de moi. » Luc., XII, 19; I Cor., XI, 25. Ces paroles sont adressées aux Apôtres, seuls présents. Ce qu'ils ont à faire, c'est ce que le Sauveur a fait, verser son sang, c'est-à-dire le sacrifier pour la rémission des péchés. — 5° La relation entre le sacrifice eucharistique et celui de la croix, supposée par la traduction de la Vulgate dans les textes précédents, est formellement enseignée par saint Paul : « Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, » par conséquent, que vous prenez part au sacrifice eucharistique, « vous annoncez la mort du Sauveur jusqu'à ce qu'il vienne. » I Cor., XI, 26. De fait, puisque la victime et le sacrificateur sont les mêmes de part et d'autre, il y a des rapports nécessaires entre les deux sacrifices. — 6° Saint Paul n'en traite pas moins le sacrifice eucharistique comme un sacrifice véritable et complet en lui-même. Parlant des viandes immolées aux idoles, il dit que, « ce que les païens offrent en sacrifice, ils l'immolent à des démons, et non à Dieu. » Comparant ensuite le sacrifice des chrétiens à celui des païens, il ajoute : « Vous ne pouvez boire à la fois au calice du Seigneur et au calice des démons; vous ne pouvez prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons. » I Cor., x, 20-21. Des deux côtés donc, les aliments tirent leur qualité du sacrifice qui a précédé, et si le rite qui a souillé les aliments offerts aux démons était un sacrifice proprement dit, le rite qui sanctifie le calice et la table du Seigneur l'est également. — 7° Le fond essentiel du sacrifice eucharistique est constitué par la présence réelle de Jésus-Christ, qui donne leur vraie valeur aux actes du sacrifice. Jésus-Christ ressuscité ne peut plus mourir, Rom., VI, 9; son immolation effective ne peut donc plus avoir lieu, et pourtant cette immolation est essentielle au sacrifice. Mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit récente; il suffit qu'elle ait été réelle et que quelque chose de sensible la représente. Or, c'est précisément ce qui se produit : Jésus-Christ, autrefois immolé visiblement, est présent invisiblement, mais dans un état qui le rend propre à servir de nourriture et qui, quant à l'apparence sensible, est inconciliable avec la vie. C'est pourquoi le concile de Trente, sess. XXII, c. 1, dit que Jésus-Christ a laissé à son Église « un sacrifice visible, comme le requiert la nature des hommes, par lequel serait représenté le sacrifice sanglant qui allait être consommé sur la croix. » — 8° Enfin, le sacrifice eucharistique se complète par la manducation de la victime qui n'avait pas été pos-

sible dans le sacrifice de la croix. La victime divine, « rendue présente » par les paroles sacramentelles, et « représentée » par les espèces sensibles, devient la nourriture de ceux qui offrent le sacrifice ou y participent, conformément aux paroles du Sauveur : « Prenez, mangez, buvez. » Ainsi se complète l'harmonie entre les anciens sacrifices et le sacrifice de la loi nouvelle. La victime sert d'aliment; mais elle aussi ne peut être mangée que par ceux qui sont purs. I Cor., XI, 27-29.

Il est à remarquer que, non seulement en droit, mais même en fait, les anciens sacrifices ont disparu partout où le sacrifice eucharistique a été introduit. Ce dernier, du reste, devra s'établir « en tout lieu », Mal., I, 11, et il se perpétuera jusqu'à la fin des temps, jusqu'à ce que le Sauveur vienne, I Cor., XI, 26, puisqu'aucune limite n'a été assignée à sa durée et que sa célébration est liée à la vie de l'Église, qui a les promesses de perpétuité. — Cf. Franzelin, *De SS. Eucharistiæ sacram. et sacrif.*, Rome, 1873, p. 335-420; N. Gihr, *Le saint Sacrifice de la messe,* trad. Moccand, Paris, 1894, t. I, p. 30-248.

H. LESÊTRE.

SACRILÈGE (grec : ἱεροσύλημα, ἱεροσυλία; Vulgate : *sacrilegium*), crime contre les choses saintes. Celui qui commet ce crime est appelé ἱερόσυλος, *sacrilegus*. — L'idée de sacrilège n'est pas exprimée dans la Bible hébraïque. Là où la Vulgate parle du sacrilège de Phogor, il y a seulement dans le texte hébreu et dans les Septante : « à cause de Phogor. » Num., XXV, 18. La Vulgate ajoute encore l'épithète de « sacrilège » à l'autel bâti par les tribus transjordaniques. Jos., XXII, 16. — Les termes grecs s'appliquent aux pilleurs de temples. Ils sont employés à propos de Ménélas et de ses complices, qui avaient enlevé les vases d'or du Temple pour les vendre. II Mach., IV, 38, 39, 42; XIII, 6. — Pour dégager saint Paul et ses compagnons, le grammate d'Éphèse dit au peuple qu'ils ne sont ni des sacrilèges, ni des blasphémateurs de Diane. Act., XIX, 37. Saint Paul reproche aux Juifs leur inconséquence, quand ils ont les idoles en horreur et se permettent en même temps de ἱεροσυλεῖν, c'est-à-dire de profaner le Temple et de commettre ainsi un sacrilège. Rom., II, 22.

H. LESÊTRE.

SACY (Louis Isaac Le Maistre de). Voir LE MAISTRE, t. IV, col. 163.

SADDUCÉENS (grec : Σαδδουκαῖοι; Vulgate : *Sadducæi*), membres d'une secte Juive à l'époque évangélique. Comme les Pharisiens, leurs antagonistes, les Sadducéens ne sont connus que par le Nouveau Testament, l'historien Josèphe et le Talmud.

I. LEUR NOM. — 1° Les Sadducéens, appelés Σαδδουκαῖοι, par les écrivains du Nouveau Testament et par Josèphe, portent le nom de *ṣaddûqim* dans la Mischna. *Yadayim*, IV, 6, 7; *Erubin*, VI, 2; *Makkoth*, 1, 6; *Para*, III, 7; *Nidda*, IV, 2. — 2° Saint Épiphane, *Hæres.*, XIV, t. XLI, col. 240, et saint Jérôme, *In Matth.*, III, 23, t. XXVI, col. 163, font venir ce nom de l'hébreu *ṣaddiq*, « juste », comme si les Sadducéens faisaient profession spéciale de justice, c'est-à-dire de fidélité à la loi. Ce nom pourrait à la rigueur se comprendre historiquement, parcequ'en effet les Sadducéens entendaient d'une manière très littérale la loi mosaïque et s'en tenaient à cette loi, à l'exclusion des traditions postérieures. Mais grammaticalement *ṣaddîq* donnerait *ṣaddiqîm* et non *ṣaddûqim*, σαδδικαῖοι, *saddicæi*, et non σαδδουκαῖοι, *sadducæi*, de même que *ḥăsidîm*, donne ἀσιδαῖοι, *assidæi*. Voir ASSIDÉENS, t. I, col. 1131. Il n'est donc pas probable que la vraie étymologie du nom soit à chercher de ce côté. — 3° Le nom des Sadducéens vient plutôt du nom propre *Ṣadôq*, Sadoc, qui se lit une cinquantaine de fois dans l'Ancien Testament, et que les Septante transcrivent ordinairement par Σαδώκ, mais dix fois par Σαδδούκ. Ezech., XL, 46; XLIII, 19; XLIV, 15; XLVIII, 11; I Esd., VII, 2; II Esd., III, 4, 29; X, 21; XI, 11; XIII, 13. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, I, 1, cite un pharisien du nom de Σάδδουκος, correspondant certainement au *ṣâdôq* hébreu. Il parle également d'un Ananias Σαδδουκί, *Bell. jud.*, II, XVII, 10; XXI, 7, qui était pharisien. *Vit.*, 39. Dans la Mischna, le rabbi Zadok est appelé *Ṣaddûq*. *Pea*, II, 4; *Terumoth*, X, 9; *Schabbath*, XXIV, 5; *Pesachim*, III, 6; VII, 2; X, 3. De la forme grecque Σαδδούκ est venu régulièrement le dérivé Σαδδουκαῖοι, ceux qui, à un titre ou à un autre, se rattachent à Sadoc. — 4° La difficulté est de savoir à quel Sadoc le nom des Sadducéens fait allusion. D'anciens rabbins ont songé à un Sadoc, disciple d'Antigone de Socho, disciple lui-même de Siméon le Juste. Il reste une sentence d'Antigone de Socho dans la Mischna, *Aboth*, I, 3 : « N'imitez pas le serviteur qui veut servir son maître en vue de la récompense, mais soyez comme celui qui fait son service sans penser à la récompense. » C'est dans un commentaire du rabbi Nathan sur le traité *Aboth* que sont nommés deux disciples d'Antigone, Sadoc, qui aurait donné son nom aux Sadducéens, et Boéthos, qui aurait donné le sien aux Boéthosiens. La négation sadducéenne de la vie future apparaîtrait ainsi comme une conséquence outrée, mais spécieuse, de la sentence d'Antigone de Socho. Mais le commentaire de Nathan, postérieur au Ve siècle dans sa forme actuelle, ne mérite pas grande confiance. S'il se trompe sur les Boéthosiens, qui tirent leur nom de Boéthos, grand-prêtre contemporain d'Hérode, rien ne prouve qu'il soit mieux informé sur les Sadducéens. Son affirmation n'a donc d'autre valeur que celle d'une supposition personnelle, rattachée artificiellement à la sentence d'Antigone. — 5° Le plus illustre des Sadoc fut incontestablement le grand-prêtre contemporain de Salomon, dont les descendants exercèrent à sa suite le souverain pontificat. Dans sa description du Temple idéal, Ézéchiel, XL, 46; XLIII, 19; XLIV, 15; XLVIII, 11, suppose que les fonctions sacrées sont remplies par des fils de Sadoc. I Par., VI, 8-15. Après le retour de la captivité, le sacerdoce suprême resta longtemps encore dans la famille de Sadoc. Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 305-306. Comme le parti des Sadducéens se composait de riches personnages et principalement des grands dignitaires du sacerdoce, on comprend que ces derniers se soient donnés comme les héritiers de Sadoc, sinon par le sang, du moins par les fonctions, et qu'ils se soient appelés Sadducéens. Cette appellation leur permettait d'accaparer l'illustration qui s'attachait à l'un des noms les plus glorieux du passé, et en même temps de faire remonter très haut l'origine de leurs prétentions ou de leurs droits. Cette explication du nom des Sadducéens n'est pas absolument certaine; mais, à défaut de renseignements historiques, elle est la plus probable. — 6° Hölscher, *Der Sadducäismus*, 1906, prétend que les descendants de Sadoc furent chassés de Jérusalem par le soulèvement des Machabées, et que leurs tendances n'étaient plus représentées dans le haut sacerdoce, à la seule exception de la famille de Boéthos sous Hérode. C'est alors seulement que le nom de « Sadducéens » aurait pris naissance en souvenir de la tendance similaire au temps des Machabées. Schürer rejette résolument ce système dans *Theol. Literaturzeitung*, 1907, p. 200-203.

II. LEUR HISTOIRE. — 1° Les Sadducéens ne prennent place dans l'histoire qu'assez tardivement. Ils ne forment pas un parti compact et nombreux comme les Pharisiens. Ils ne se composent que de gens riches et tiennent le peuple à l'écart; ils sont peu nombreux, mais comptent parmi eux les dignitaires et les chefs. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, X, 6; XVIII, I, 4. C'est donc une aristocratie, surtout sacerdotale; car les

prêtres, qui occupaient le premier rang dans la nation, y avaient exercé l'autorité principale sous la domination des Grecs et même des Perses. A l'époque romaine, les grandes familles sacerdotales étaient sadducéennes. Act., v, 17; Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 1. Cependant, il n'y a nullement identité entre le sacerdoce juif et le sadducéisme. Un très grand nombre de prêtres n'étaient pas sadducéens et n'avaient aucune antipathie contre le pharisaïsme, auquel même beaucoup d'entre eux finirent par adhérer à l'époque qui précéda immédiatement la ruine de Jérusalem. D'autre part, les Pharisiens ne nourrissaient aucune animosité contre les prêtres; ils recommandaient l'obéissance aux obligations que la loi prescrivait à leur égard et se montraient eux-mêmes fidèles à les observer. Mais l'antagonisme n'existait qu'entre le pharisaïsme et le haut sacerdoce, non pas à raison de ses fonctions, mais à cause de ses idées et de ses tendances. — 2° L'origine de cet antagonisme doit tenir à une cause d'ordre politique. L'aristocratie sacerdotale, qui exerçait l'autorité sur la nation à l'époque des dominations étrangères et jouissait des honneurs et des profits attachés à ses fonctions, avait naturellement intérêt à maintenir cet état de choses. L'intérêt national réclamait également que satisfaction fût donnée, autant que possible, aux maîtres étrangers de qui dépendaient les destinées du pays. Ainsi s'explique la tendance des prêtres fonctionnaires à se rapprocher de plus en plus de l'hellénisme, et leurs efforts pour diminuer la distance qui séparait le judaïsme d'avec le monde païen. Il leur semblait qu'ils travaillaient ainsi au bien de la nation, non moins qu'à leur avantage particulier. Ces tendances, déjà très accentuées sous la domination grecque, survécurent à la période de réaction machabéenne. Pendant que, profondément antipathiques au joug et aux idées étrangères, les Pharisiens s'attachaient plus étroitement à la loi et ne craignaient pas d'en tirer les extrêmes conséquences, l'aristocratie sacerdotale s'efforçait de diminuer plutôt que d'augmenter les causes de divergence avec la gentilité, en acceptant du monde païen tout ce qui n'était pas foncièrement inconciliable avec le fond essentiel de la loi mosaïque. On vit alors les grands-prêtres Jason, Ménélas et Alcime verser à l'excès dans l'hellénisme. — 3° Les grands-prêtres macchabéens, Jonathas et ses successeurs, à raison même de leurs antécédents, se rangèrent au parti pharisien, qui était le parti du patriotisme et de l'observance étroite de la loi. Les Sadducéens furent alors tenus à l'écart, mais ils ne disparurent pas et conservèrent toujours quelques-uns des leurs dans les hautes fonctions. Ils apparaissent tout d'un coup sous Jean Hyrcan pour jouer un rôle qui prouve leur réelle importance. Plusieurs des Pharisiens voyaient d'un mauvais œil la puissance civile et le souverain pontificat réunis dans les mains du même prince. Ils manifestèrent publiquement leur mécontentement, et l'un d'eux, Éléazar, alla même jusqu'à élever des doutes sur la légitimité de la naissance de Jean Hyrcan. Jonathas, ami intime du prince et sadducéen, lui persuada que tous les Pharisiens étaient dans les mêmes idées et lui inspira la résolution de faire juger par eux le calomniateur. Ceux-ci ne condamnèrent Éléazar qu'au fouet et à la prison. Hyrcan, outré de cette indulgence, passa au parti des Sadducéens, embrassa leur doctrine et prit des mesures rigoureuses contre ceux qui observaient les pratiques du pharisaïsme. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, x, 5, 6; *Babyl. Berachoth*, fol. 29 *a*. Aristobule Ier, et surtout Alexandre Jannée, persévérèrent dans ce parti. Ce dernier, violemment attaqué par le peuple à l'instigation des Pharisiens, fit massacrer six mille hommes par sa garde, et soutint ensuite pendant six ans une guerre civile durant laquelle périrent cinquante mille Juifs. *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5. Cependant, avant de mourir, il recommanda à la reine Alexandra de se concilier les Pharisiens en leur donnant part au pouvoir. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xv, 5. Ceux-ci, redevenus puissants sous Alexandra, exercèrent des représailles contre les Sadducéens et en firent mourir un bon nombre, entre autres Diogène, ancien ami d'Alexandre Jannée. Aristobule, fils cadet d'Alexandra, intervint alors en faveur des Sadducéens. La reine, pour les soustraire à la vengeance de leurs ennemis, les envoya dans des forteresses dont elle leur confia la garde. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XVI, 2-3. C'était une force toute préparée dont Aristobule se servit, à la mort de sa mère, pour s'emparer de la royauté, au détriment de son aîné Hyrcan. — 4° Sous Hérode et sous les procurateurs romains, si impatiemment supportés par les Pharisiens, les Sadducéens s'accommodèrent aisément du régime imposé à la nation. Ils remplissaient alors les principales charges religieuses. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, I, 4, remarque même que « quand ils exerçaient quelque magistrature, ils se rangeaient à l'opinion des Pharisiens, bien qu'à contre cœur et sous le coup de la nécessité, parce qu'autrement le peuple ne les eût pas supportés. » Ils savaient donc faire fléchir leurs principes dans l'intérêt de leur pouvoir. On les voit intervenir de temps en temps à travers l'histoire évangélique, faisant souvent cause commune avec les Pharisiens contre Jésus, mais pour des motifs tout différents. Ce qu'ils voient en lui, c'est le novateur qui cherche à troubler l'ordre établi et qui peut attirer contre la nation la colère de la puissance romaine. Joa., XI, 48. Ils cherchent cependant à défendre leurs doctrines particulières, Matth., XXII, 23-34; Act., IV, 1, 2, pour ne pas avoir l'air de se désintéresser des choses d'ordre intellectuel. Mais la politique est leur principale raison d'être. Ils n'existent que pour tirer des circonstances le meilleur parti possible, en se pliant à toutes les dominations qui pesent sur leur nation, pourvu que leurs intérêts soient saufs. Aussi disparaissent-ils sans laisser presque aucune trace, quand la ruine de la nationalité juive ne permet plus à leur habileté de s'exercer avec profit. Leur influence ayant été beaucoup plus pratique que doctrinale, c'est à peine si les docteurs juifs feront encore mention des Sadducéens dans leurs longs commentaires. Ils en viendront même à ne plus trop savoir ce que ces sectaires ont pensé et ce qu'ils ont été.

III. Leur doctrine. — Chez un peuple qui attachait une si grande importance à sa foi religieuse et qui y cherchait la règle de sa conduite, le fondement de ses espérances et le motif de ses revendications, un parti comme celui des Sadducéens ne pouvait se désintéresser totalement de la question doctrinale, bien que ses visées fussent principalement politiques et utilitaires. Voilà pourquoi ces sectaires admettaient un certain nombre de principes dont ils tiraient les conséquences pratiques. — 1° *Sur l'Écriture et les traditions.* — D'après les Sadducéens « il ne faut accepter pour régler sa conduite, que ce qui est écrit, sans s'astreindre aux traditions des anciens... Ils prétendent qu'il n'y a à observer que la loi et qu'il est honorable de contredire les maîtres de la sagesse. » Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, x, 6; XVIII, I, 4. C'était le principe opposé à celui des Pharisiens, qui trop souvent faisaient passer avant la loi les traditions purement humaines. Matth., xv, 3-6. Un certain nombre de Pères ont pensé que les Sadducéens ne recevaient parmi les livres sacrés que le Pentateuque. Cf. Origène, *Cont. Cels.*, I, 49, t. XI, col. 767; *Philosophum.*, IX, 29, édit. Cruice, p. 469; Tertullien, *De præscript.*, 45, t. II, col. 61; S. Jérôme, *Cont. Luciferian.*, 23, t. XXIII, col. 178; *In Matth.*, III, 31, t. XXVI, col. 165, etc. On a cherché à corroborer cette assertion en observant que, pour réfuter les Sadducéens, Jésus-Christ se contente d'alléguer un

texte du Pentateuque, Matth., XXII, 32, alors que tant d'autres plus décisifs auraient pu être empruntés aux prophètes. Mais on convient généralement aujourd'hui que les Pères, en s'exprimant ainsi, ont donné plus de portée qu'il ne fallait à l'observation de Josèphe. Il est certain que si les Sadducéens avaient partagé, au sujet des écrits bibliques, l'opinion des Samaritains abhorrés, qui ne recevaient que le Pentateuque, leur position eût été intenable au sanhédrin et surtout au souverain pontificat. Or, comme l'a observé Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, I, 4, la crainte du peuple les obligeait parfois à se ranger à la manière de voir des Pharisiens; ils n'eussent pas manqué de le faire, pour conserver leurs charges, si leurs opinions sur la Bible eussent été inacceptables. L'argument tiré du Pentateuque par Notre-Seigneur ne prouve nullement que les Sadducéens n'admettaient que les livres de Moïse. On conçoit très bien que, pour donner plus de force à sa réponse, le Sauveur ait emprunté à un texte de Moïse le moyen de réfuter une objection appuyée sur un autre texte du même auteur. Dans le Talmud, on voit les Pharisiens alléguer des textes prophétiques contre les Sadducéens, sans que ceux-ci réclament. *Gem. Sanhedrin*, 11. 2. C'est donc que ces derniers avaient la même Bible que tous leurs compatriotes. Ils ne rejetaient en définitive que les traditions non écrites, c'est-à-dire ces règles et ces interprétations qui se transmettaient oralement et se multipliaient à l'excès. Il y avait cependant des traditions qu'ils admettaient. *Sanhedrin*, 33 *b*; *Horayoth*, 4 *a*. Ils tenaient sans doute à rester libres d'accepter celles qui leur convenaient.

2° *Sur l'existence des esprits.* — « Les Sadducéens disent qu'il n'y a point de résurrection, ni d'ange et d'esprit. » Act., XXIII, 8. Ils n'admettaient point d'autre esprit pur que Dieu. Par conséquent point d'anges, point d'âmes séparées du corps et, comme corollaire, pas de résurrection du corps pour rejoindre une âme qui n'existe plus. Les Sadducéens « nient la survivance des âmes, les supplices et les récompenses de l'autre vie... La doctrine des Sadducéens est que les âmes périssent avec les corps. » Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 14; *Ant. jud.*, XVIII, I, 4. « Les Sadducéens formulent ainsi leur négation : la nuée se dissout et s'en va, ainsi celui qui descend au tombeau ne revient pas. » *Tanchuma*, 3, 1. Peut-être les Sadducéens prétendaient-ils s'en tenir sur ces différents points aux anciens textes bibliques, qui n'étaient pas très explicites. Si l'existence des anges et des démons apparaît assez claire dans le Pentateuque et dans Job, ce qui rend la négation des Sadducéens inexcusable, la survivance des âmes restait une question obscure au moins quant au mode de cette survivance. Le *še'ôl* semblait un état indécis, sans récompense ni châtiment. Quant à la résurrection des corps, elle n'avait été enseignée d'une manière positive que par Daniel. Toutes ces notions sur l'autre vie étaient encore imprécises pour les Juifs. Il y avait là des questions qui fournissaient matière à discussion entre Pharisiens et Sadducéens. Mais les raisons apportées par les premiers étaient souvent sans valeur. Cf. *Midrasch Koheleth*, fol. 114, 3. Les seconds y trouvaient facilement des motifs de ne pas croire. En tous cas, dans l'opinion générale, la négation des Sadducéens avait assez peu de conséquence pour que ceux-ci pussent exercer les premières charges dans le Temple, sans révolter ni même trop étonner personne.

3° *Sur l'action de la Providence.* — « Les Sadducéens suppriment totalement le destin et nient que Dieu soit pour quelque chose quand on fait le mal ou qu'on s'en abstient. Ils disent qu'il dépend de l'homme de choisir le bien ou le mal et que chacun va à l'un ou à l'autre à son gré. » Josèphe, *Bell. jud.*, III, VIII, 14. Au point de vue individuel, la théorie sadducéenne pouvait passer pour une revendication de la liberté humaine, et la négation légitime de cette force nécessitante que les païens appelaient le destin et qui imposait à l'homme certains actes bons ou mauvais. Elle rejetait cependant toute influence de Dieu sur la conduite de l'homme. C'était la négation anticipée de la grâce et l'affirmation de l'indifférence divine vis-à-vis des actes de l'homme, qu'aucune sanction ne devait d'ailleurs atteindre dans l'autre vie. La morale se résumait ainsi pour chacun à se tirer d'affaire le plus habilement possible, de manière à s'assurer les avantages de la vie présente. Toute la conduite des Sadducéens, qui n'admettaient dans leur secte que des riches, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, X, 6, s'inspirait de ces principes. Au point de vue national, leur théorie avait une portée plus grave. Elle rejetait l'action providentielle de Dieu sur la nation, au moins pour le présent et pour l'avenir. Dieu semblait se désintéresser de son peuple, qu'il abandonnait à la domination des étrangers. Il n'y avait donc plus rien à attendre de lui, pas même ce Messie libérateur sur lequel comptaient les Pharisiens et en général tous les enfants d'Israël. Dieu ne se mêlant de rien et les Juifs n'étant pas assez puissants pour se libérer eux-mêmes, le plus sage était donc de s'accommoder de la situation présente en faisant bonne figure aux Romains, pour jouir sous leur protection des biens de la vie. Le riche que Notre-Seigneur met en scène dans une de ses paraboles en face du pauvre Lazare, Luc., XVI, 19-31, paraît bien avoir été l'un de ces Sadducéens jouisseurs, qui se réveille tout d'un coup dans une autre vie à laquelle il ne croyait pas et dont ses cinq frères n'admettaient pas la réalité.

4° *Sur le droit criminel.* — « Dans les jugements, les Sadducéens étaient plus durs que tous les autres Juifs. » Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 1. Ils tranchaient ainsi avec les Pharisiens, qui étaient « naturellement disposés à se montrer cléments dans l'application des peines. » Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, X, 6. Cette différence provenait de ce que les Sadducéens s'en tenaient rigoureusement à la loi écrite, tandis que les Pharisiens admettaient les adoucissements consacrés par la tradition. Les premiers réclamaient l'application stricte de la loi du talion, alors que les seconds se contentaient de compensations pécuniaires. Cf. *Yadayim*, IV, 76. Pourtant, dans le cas du faux témoin, Deut., XIX, 19-21, ils n'admettaient le châtiment du coupable que quand son témoignage avait produit son effet, tandis que les Pharisiens exigeaient le châtiment pour le seul fait du faux témoignage en lui-même. Cf. *Makkoth*, I, 6. On voit que les Sadducéens n'avaient pas toujours la sévérité dont Josèphe les accuse. Ils gardaient cependant une certaine raideur même entre eux, toujours avec l'idée de se montrer inflexibles et impartiaux sur l'application de la loi. « Les Pharisiens s'aiment les uns les autres et s'accordent ensemble pour leur commune utilité. Les Sadducéens n'ont pas cette bienveillance les uns pour les autres, et ils se comportent entre eux comme avec des étrangers. » Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 14.

5° *Sur les questions rituelles.* — C'était là une source d'interminables discussions entre les Pharisiens et les Sadducéens, parce que ces derniers se refusaient à tenir pour obligatoires les règles de pureté légale que les premiers avaient multipliées à plaisir. Ils se moquaient même des minuties et des inconséquences dans lesquelles tombaient les interprètes de la légalité. Ainsi les Pharisiens ayant jugé à propos de purifier le candélabre du Temple, les Sadducéens dirent qu'ils en viendraient à purifier le globe du soleil. Cf. *Yadayim*, IV, 6, 7; *Chagigah*, III, 8. Les Pharisiens déclaraient impures les Sadducéennes, « si elles suivaient le chemin de leurs pères. » *Nidda*, IV, 2. Cependant, dans certains cas, les Sadducéens se montraient plus stricts que les autres dans leurs exigences.

Ils prescrivaient de multiples purifications au prêtre qui préparait les cendres de la vache rousse, alors que les Pharisiens en réclamaient beaucoup moins. Cf. *Para*, III, 7. Quand on transvasait un liquide d'un vase pur dans un vase impur, le liquide devenait impur au sortir du vase pur, d'après les Sadducéens, et seulement au contact du vase impur, d'après les Pharisiens. Cf. *Yadayim*, IV, 7. Les Sadducéens différaient encore des Pharisiens sur la manière d'entendre certaines prescriptions liturgiques. Ils voulaient que l'offrande de la gerbe pascale, Lev., XXIII, 11, se fît non pas le second jour de la fête, mais le jour d'après le sabbat de l'octave. Cf. *Menachoth*, X, 3; *Chagigah*, II, 4. Ils prétendaient que le sacrifice quotidien devait être offert, non aux frais du trésor, mais à ceux des particuliers; que l'offrande de farine appartenait aux prêtres et n'avait pas à être brûlée sur l'autel; qu'au jour de l'Expiation, le grand-prêtre devait brûler l'encens avant d'entrer dans le Saint des saints, et non après, etc. Ils avaient aussi leur manière particulière d'accomplir certaines cérémonies. Cf. *Gem. Jer. Yoma*, 39, 1; *Sukka*, IV, 9. Voir LIBATION, t. IV, col. 236. Il y avait encore grand dissentiment entre les Sadducéens et les Pharisiens sur l'étendue à donner au précepte du sabbat et sur les conditions des festins sacrés. Cf. *Erubin*, VI, 1, 2. En somme, les Sadducéens faisaient bon marché des traditions pharisaïques; ils se refusaient à leur reconnaître un caractère obligatoire et parfois, comme à propos du sacrifice quotidien et de l'offrande de farine, prenaient le parti le plus avantageux à leur intérêt. Étant donné l'état de leurs croyances religieuses, il est à croire qu'ils ne voyaient dans l'exercice du culte qu'une série de formalités, auxquelles ils se pliaient pour conserver des situations lucratives, mais qu'ils se gardaient bien de compliquer au gré des docteurs pharisiens. Ils n'entraient dans les vues de ces derniers qu'autant qu'il le fallait pour ne pas trop mécontenter le peuple.

IV. LEUR RÔLE EN FACE DE L'ÉVANGILE. — A l'époque évangélique, les Sadducéens occupaient une place importante dans la nation juive. Ils comptaient un certain nombre de membres dans le sanhédrin, voir SANHÉDRIN, et il est à peu près certain que tous ceux qui sont désignés sous le nom de pontifes, de grands-prêtres et de princes des prêtres appartenaient au parti sadducéen. Au point de vue politique, les Sadducéens admettaient le pouvoir établi. Ils étaient donc disposés à faire opposition à quiconque menacerait l'ordre de choses en vigueur. — Quand Jean-Baptiste commence à prêcher, il y a des Pharisiens et des Sadducéens parmi ceux qui l'écoutent. Le précurseur les interpelle durement les uns et les autres en les appelant « race de vipères ». Matth., III, 7. Il ne paraît pas qu'ils soient venus là avec l'intention de se convertir. — La prédication du Sauveur excite également la curiosité des Sadducéens. Un jour, ils s'unissent à des Pharisiens pour lui demander de faire un prodige dans le ciel. Matth., XVI, 1. Le Sauveur les enveloppe les uns et les autres dans la même réprobation, en recommandant à ses disciples de se tenir en garde contre le levain des Pharisiens et des Sadducéens, c'est-à-dire contre leur doctrine. Matth., XVI, 6-12. Saint Marc, VIII, 15, parle du levain des Pharisiens et du « levain d'Hérode », ce qui donne à penser que les partisans du prince se recrutaient surtout parmi les Sadducéens. Voir HÉRODIENS, t. III, col. 653. — La principale intervention des Sadducéens est celle qui a lieu dans le Temple, pendant les derniers jours de la vie du Sauveur. Les Pharisiens ont harcelé Notre-Seigneur de questions captieuses. Les Sadducéens veulent entrer en ligne à leur tour. Ils s'imaginent qu'ils seront plus heureux, en proposant une de ces difficultés à laquelle il leur semblait qu'il n'y avait pas de réponse possible. Pour eux, pas de résurrection; car, s'il y en avait une, à qui serait unie dans l'autre vie la femme qui a successivement épousé sept frères ici-bas? Ce cas suppose la loi du lévirat formulée par Moïse. Deut., XXV, 5, 6. Le Sauveur réplique aux Sadducéens qu'« ils ignorent les Écritures », eux qui se piquent de n'admettre que ce qui est écrit; il leur parle des anges, à eux qui nient leur existence; enfin il leur prouve, par un autre texte emprunté à Moïse, qu'Abraham, Isaac et Jacob sont encore vivants, que, par conséquent, les âmes survivent et que, semblables aux anges de Dieu elles n'ont plus à contracter d'unions comme sur la terre. Matth., XXII, 23-33; Marc., XII, 18-27; Luc., XX, 27-40. Pour une fois qu'ils ont pris la parole afin de défendre leurs idées, les Sadducéens sont réduits au silence. Le peuple admire et les Pharisiens ne sont pas fâchés de l'humiliation infligée à leurs antagonistes. Matth., XXII, 33, 34; Marc., XII, 28. Pendant le ministère public du Sauveur, les Sadducéens sont donc intervenus beaucoup moins souvent que les Pharisiens. Cela tient à ce qu'ils étaient en bien plus petit nombre et que de riches personnages comme eux évitaient de se commettre avec les foules à travers les campagnes qu'évangélisait Jésus. Leur amour de la vie confortable les retenait d'ailleurs à Jérusalem, et c'est là, dans le Temple même, qu'ils abordèrent Notre-Seigneur. D'autre part, ils savaient que les Pharisiens faisaient bonne garde autour de lui et que l'écho de leurs griefs ne manquerait pas de retentir au sanhédrin, où serait prise la résolution que réclamait la haine commune. La condamnation et la mort du Sauveur furent l'œuvre des Sadducéens, au moins autant que celle des Pharisiens; car ces princes des prêtres qui s'agitèrent avec tant de frénésie pendant la passion étaient pour la plupart des membres de la secte, ainsi que beaucoup des anciens, et il est à croire que leurs accusations et leurs menaces eurent d'autant plus de poids sur la décision de Pilate qu'eux-mêmes se posaient en amis de l'autorité romaine et, à ce titre, avaient plus de droits que d'autres à être écoutés. — Après la Pentecôte, les Sadducéens, maîtres du Temple, s'indignent de ce que Pierre et Jean annoncent la résurrection des morts en la personne de Jésus, et ils les font jeter en prison. Le lendemain, Pierre affirme hardiment la résurrection de Jésus-Christ en plein sanhédrin, et les Sadducéens ne réussissent pas à le faire condamner. Act., IV, 2, 10-23. — Quelque temps après, « le grand-prêtre et tous ses adhérents, savoir le parti des Sadducéens, » font encore arrêter les Apôtres. Ils les auraient mis à mort sans le conseil sensé que leur donna Gamaliel. Ils se contentent alors de les faire flageller. Act., V, 17, 34-40. — Une dernière fois, les Sadducéens sont mentionnés à l'occasion de la comparution de saint Paul devant le sanhédrin. Cette assemblée est encore composée d'éléments empruntés aux deux sectes rivales. L'Apôtre exploite habilement la situation pour soulever ses juges les uns contre les autres. Se présentant comme Pharisien, il déclare qu'il est mis en jugement à cause de son espérance en la résurrection des morts. Aussitôt, les deux partis entrent en lutte; les Pharisiens soutiennent qu'après tout il est possible qu'un esprit ou un ange ait parlé à Paul. Le tribun est alors obligé de dissoudre l'assemblée pour soustraire l'Apôtre à la fureur des Sadducéens. Act., XXII, 6-10. — A la suite de cet incident, il n'est plus question des Sadducéens dans le Nouveau Testament. Du rôle qui leur est attribué dans l'Évangile, il faut conclure que ces sectaires ne connaissaient de la religion que le côté cultuel et extérieur, qu'ils gardaient en vue de l'honneur et du profit qui en résultaient pour eux. Ils n'hésitaient pas à faire mourir quiconque portait atteinte à leur situation, comme ils firent pour Notre-Seigneur et tentèrent de le faire pour les Apôtres.

Partisans serviles d'un pouvoir détesté par la nation, sans idéal religieux, égoïstes, jouisseurs et cruels, ils s'étaient attiré le mépris et la haine du peuple. Ils le méritaient bien.

Voir la bibliographie du mot PHARISIENS, col. 217; S. Barthel, *De Sadducæis*, dans le *Thesaurus* d'Ugolini, XXII; Grossmann, *De philosophia Sadducæorum*, Leipzig, 1836-1838; Baneth, *Ueber den Ursprung der Sadokäer und Boethosäer*, dans le *Magazin für die Wissensch. des Judenth.*, Leipzig, 1882, p. 1-37, 61-95; Davaine, *Le Saducéisme, étude historique et dogmatique*, Montauban, 1888; Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.*, 2e édit., Paris, 1902, p. 259-276, 309-321; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. II, 4e édit., 1907, p. 475-489; Lafay, *Les Sadducéens*, Lyon, 1904; Hölscher, *Der Sadducäismus*, Leipzig, 1906. H. LESÊTRE.

SADOC (צָדוֹק, « juste »; Septante : Σαδώκ; Ζαδώκ, etc.), nom de plusieurs Israélites dont le nombre est difficile à déterminer.

1. SADOC, fils (petit-fils) d'Achitob (voir ACHITOB 2, t. I, col. 145), descendant d'Éléazar, fils d'Aaron, I Par., VI, 4, 11 : 50-53; XXIV, 3, grand-prêtre du temps de David. II Reg., VIII, 17; XV, 35 36; XIX, 11; XX, 25; I Par., XVIII, 16.

1° Abiathar avait en même temps la même dignité, mais Sadoc est toujours nommé avant lui, *ibid.*, et il est nommé comme le chef des descendants d'Aaron. I Par., XXVII, 17. Une partie de son histoire est obscure. Il apparaît pour la première fois après la mort de Saül, lorsqu'il était encore jeune (*na'ar*) : il alla à Hébron avec vingt-deux chefs de la maison de son père et beaucoup d'autres pour proclamer David roi d'Israël. Le texte sacré le qualifie de « vaillant », *gibbôr ḥâil* (Vulgate : *egregiæ indolis*). I Par., XII, 28. Son nom ne reparaît qu'à l'époque de la translation de l'arche par David de la maison d'Obédédom à Jérusalem : il est alors pontife avec Abiathar et en cette qualité il est chargé avec son collègue et les principaux Lévites d'organiser la cérémonie. I Par., XV, 11. C'est la première circonstance dans laquelle Sadoc et Abiathar figurent tous les deux comme grands-prêtres. Nous ignorons comment le pontificat était alors représenté par deux personnages. Abiathar avait succédé à son père Achimélech dans cette fonction, lorsque ce dernier eut été immolé par Saül pour avoir fait bon accueil à David fugitif. Abiathar avait seul échappé au massacre de sa famille et il s'était réfugié, afin de sauver sa vie, auprès de David, qui le traita comme successeur de son père dans la dignité pontificale. I Reg., XXII, 20-24; XXIII, 6. Voir ABIATHAR, t. I, col. 45. D'après I Par., XII, 28, Sadoc paraît avoir été le chef de la famille aaronique d'Éléazar, à l'époque de la mort de Saül. Ce prince, après la fuite d'Abiathar, avait-il appelé au souverain sacerdoce l'aîné des descendants d'Éléazar? C'est possible, mais nous n'en avons pas la preuve. Quoi qu'il en soit, Sadoc a le rang de grand-prêtre pendant le règne de David. Sa famille, après avoir été attachée à Saül pendant le règne de ce roi, devint invariablement fidèle à David avec Sadoc. Il semble y avoir eu un partage d'attributions entre les deux grands-prêtres : Sadoc et sa famille font le service du Tabernacle et offrent les sacrifices à Gabaon, I Par., XVI, 39-40; Abiathar eut à s'occuper de l'arche d'alliance, mais non exclusivement et conjointement avec Sadoc. I Par., XV, 11; II Reg., XV, 24-29.

2° Sadoc et Abiathar jouèrent un rôle important à l'époque de la révolte d'Absalom contre son père et contribuèrent efficacement à conserver le trône à David. Ils voulurent d'abord accompagner le roi dans sa fuite et emporter avec eux l'arche d'alliance de Jérusalem, mais David les fit rester dans la capitale, afin d'y suivre la marche des événements et de le renseigner par l'intermédiaire de leurs fils, Achimaas et Jonathas, sur tout ce qui se passerait. II Reg., XV, 24-29. Les deux grands-prêtres et leurs fils accomplirent fidèlement la mission qui leur était confiée. II Reg., XVII, 15-22. Après la mort d'Absalom, à la demande de David, Sadoc et Abiathar persuadèrent aux anciens de Juda de rappeler le roi dans sa capitale. II Reg., XIX, 11.

3° Les deux pontifes qui avaient jusque-là marché d'accord prirent chacun un parti différent à l'époque de l'avènement de Salomon à la royauté. Sadoc se rangea du côté du fils de Bethsabée; Abiathar fit cause commune avec Adonias. III Reg., I, 7-8. Sadoc sacra Salomon roi d'Israël, ℣. 32-40, et lorsque ce prince fut solidement assis sur son trône, il déposa Abiathar et Sadoc resta seul grand-prêtre. III Reg., II, 27-36. Ainsi s'accomplit le châtiment par lequel Dieu punit la maison d'Héli des crimes de ses fils Ophni et Phinées. I Reg., II, 27-36; III, 11-13. Voir HÉLI 1, t. III, col. 569. Le souverain pontificat passa ainsi définitivement de la famille d'Ithamar dans celle d'Éléazar en la personne de Sadoc.

4° C'est le dernier événement qui nous soit connu de la vie de Sadoc; il n'est pas même nommé dans le récit de la construction et de la dédicace du Temple, quoique, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, X, VIII, 6, il soit le premier grand-prêtre qui y ait pontifié. — Dans II Reg., XV, 27, David l'appelle *rô'éh*, « voyant », d'après le texte massorétique et d'après la Vulgate; les Septante ont lu autrement l'hébreu : ἴδετε, « voyez ». La leçon *rô'éh* est sujette à caution; si elle est exacte, il est difficile d'expliquer pourquoi ce titre est donné à Sadoc. — Sur l'Achimélech qui est nommé comme grand-prêtre avec Sadoc II Reg., VIII, 17, voir ACHIMÉLECH 3, t. I, col. 142.

5° Le souverain pontificat se transmit dans la descendance de Sadoc. Il eut sans doute pour successeur son fils Achimaas, qui fut remplacé lui-même par son fils Azarias. — III Reg., IV, 2; I Par., VI, 9-15, donnent la succession des grands-prêtres de la maison de Sadoc jusqu'à Josédec, à l'époque de la captivité de Babylone, et la suite de cette succession est marquée dans Esdras et dans Néhémie. Voir GRAND-PRÊTRE, t. I, col. 305-306. Pendant la captivité, Ézéchiel, dans la seconde partie de ses prophéties, fait à plusieurs reprises l'éloge des descendants de Sadoc. Ezech., XL, 46; XLIII, 19; XLIV, 15; XLVIII, 11. F. VIGOUROUX.

2. SADOC, père de Jérusa, femme du roi Ozias et mère du roi Joatham. IV Reg., XV, 33; II Par., XXVII, 1. Comme le père de la reine-mère n'est pas ordinairement nommé, on peut induire de l'exception qui est faite ici que Sadoc était un personnage important.

3. SADOC, grand-prêtre, second du nom, fils d'Achitob et père de Sellum. I Par., VI, 12; I Esd., VII, 2. Voir ACHITOB 3, t. I, col. 146. Ce nom ne figure pas dans la liste des grands-prêtres donnée par Josèphe et par le *Séder Olam* (voir t. III, col. 305), mais l'Odéas, Ὠδέας de Josèphe, *Ant. jud.*, X, VIII, 6, et le Hosaïah ou Osaïas, du *Séder Olam*, placé immédiatement avant Sellum, doit être le même que ce Sadoc. On ne sait rien de son histoire.

4. SADOC, fils de Baana, qui travailla du temps de Néhémie à la restauration des murs de Jérusalem. II Esd., III, 4. Voir SADOC 7.

5. SADOC, fils d'Emmer, qui répara devant sa propre maison les murs de Jérusalem du temps de Néhémie, II Esd., III, 29, du côté oriental de la ville, près de la porte des Chevaux. Voir t. II, col. 682. Voir aussi

Emmer 1, t. ii, col. 1763. Il est peut-être identique à Sadoc 7.

6. **SADOC,** « un des chefs du peuple » qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., x, 21. Quelques exégètes le confondent avec Sadoc 4, parce qu'il est nommé dans ce dernier passage après Mésizabel, comme l'est également le Sadoc de II Esd., iii, 4.

7. **SADOC,** scribe, à qui Néhémie confia, ainsi qu'à Sélémias le prêtre et à quelques Lévites, la garde des magasins où l'on recueillait les dîmes des Israélites. II Esd., xiii, 13. Certains commentateurs identifient ce Sadoc avec Sadoc 5, d'autres avec Sadoc 4, d'autres avec Sadoc 6, mais on ne peut donner pour ou contre ces identifications de raison décisive.

8. **SADOC,** un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Matthieu, i, 14. Il descendait de Zorobabel et était fils d'Azor et père d'Achim.

SAFRAN (hébreu : *karkôm;* Septante : κρόκος; Vulgate : *crocus*), plante odorante.

I. Description. — Cette substance à la fois aromatique et tinctoriale est fournie par les stigmates du *Crocus sativus* L. de la famille des Iridées. L'Orient est la patrie des *Crocus,* dont on a décrit près de 50 espèces. Toutes sont des herbes à tige courte et bulbeuse, protégée par la base dilatée et persistante des anciennes feuilles, sous forme de tuniques membraneuses. Les fleurs paraissent soit au printemps, soit à l'automne, entourées par une touffe de feuilles linéaires. Le tube allongé du périanthe, qui part du bulbe, simule un pédoncule, et se dilate en une coupe infundibuliforme composée de six pièces dont les externes sont plus larges et opposées aux étamines. L'ovaire est profondément enfoui, mais surmonté au centre de la fleur par un style filiforme, divisé lui-même en 3 branches stigmatiques enroulées en cornet et progressivement évasées jusqu'à leur extrémité. Ce sont les parties que l'on récolte comme étant le siège principal de la matière colorante rouge-orange, unie à une huile essentielle, et dont le pouvoir colorant est si considérable qu'il communique une teinte encore appréciable à 200000 parties d'eau. Le *Crocus sativus* (fig. 278), spontané dans les montagnes de la Grèce et de l'Asie Mineure, est l'objet d'une culture étendue. Il se reconnait à ses fleurs violettes, automnales, entourées d'une spathe à leur base, et naissant d'un bulbe à tuniques réticulées. F. Hy.

II. Exégèse. — Le *karkôm* ne se présente qu'une seule fois dans l'Ancien Testament. Il est mentionné dans la description d'un jardin, où croissent avec les fruits les plus exquis, les plantes les plus odoriférantes, comme le cypre, le nard, le cinnamome... et le *karkôm.* Cant., iv, 14. Les anciennes traductions et le nom lui-même rendent l'identification facile. Car le *karkôm,* c'est le *kurkam* ou *kurkama* araméen, le *kurkum* arabe qui rappelle le *karkum* persan et même le sanscrit *kunkuma.* Le grec κρόκος paraît bien avoir la même origine. C'est bien le *Crocus sativus* que les traducteurs grecs, chaldéens, arabes, et la Vulgate ont en vue dans ce passage du Cantique des Cantiques. Cette plante est souvent mentionnée dans le Talmud, *Schebiit,* 110 a; *Baba Metsia,* 107, 6, etc. Les Arabes lui donnent plus volontiers le nom de *za'feran,* d'où est venu notre mot *safran :* ce terme désigne vulgairement la plante avec sa fleur, mais plus précisément les stigmates de cette fleur ou la poudre odorante qu'on en tire.

Le *Crocus sativus* et les autres espèces qui donnent le safran étaient très répandus dans le Liban et en Syrie. On les cultivait pour en recueillir le parfum et la couleur. Le *Crocus* revient souvent dans les auteurs classiques. O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. i, p. 11-17. La préparation n'est pas compliquée. Les femmes et les enfants coupent les stigmates de cette fleur. On les sèche au soleil et on les réduit en poudre. Ou bien avant de les sécher on les presse de façon à former de petites tablettes, et on les vend dans les bazars d'Orient. On se sert de cette poudre pour parfumer les habitations et les étoffes; on en assaisonne les mets, les sauces; le parfumeur la mêle aux huiles et aux onguents. On estime sa couleur jaune-orange. Alph. de Candolle, *Origine des plantes cultivées,* in-8°, Paris, 1886, p. 132, pense que le *karkôm* désignerait plutôt le *Carthamus tinctorius,* dont les fleurs servent pour colorer en jaune ou en rouge. Les bandes qui en-



278. — *Crocus sativus.*

touraient les momies des anciens égyptiens sont, en effet, teintes de carthame. Les raisons qu'il invoque sont le nom arabe du carthame, et l'absence de culture du safran en Égypte et en Arabie. Mais le *qurtum* arabe, قرطم (carthame), n'a rien de commun avec le *karkôm* hébreu, apparenté au contraire au *kurkum* arabe, كركم, le *Crocus sativus.* De plus le Cantique ne fait pas allusion à l'Égypte. Le *Crocus* cultivé au Liban, en Cilicie, en Asie Mineure, était assez connu de l'auteur du Cantique pour le faire entrer dans sa description. — Il n'y a pas plus de raison d'identifier le *karkôm* hébreu avec un nom trouvé dans les inscriptions sabéennes *kamkam.* Mordtmann et Müller, *Sab. Denkm.,* 1883, 82 f. Le docteur H. Müller rapproche ce mot du *Cancamum* de Pline, *H. N.,* xii, 44. Cancame est le nom ancien de la gomme-résine, fournie en Arabie par les *Amyris Kataf* et *Kafal* de Forskal. La ressemblance de noms a fait aussi rapprocher le *karkôm* hébreu de la plante indienne, aromatique et tinctoriale, appelée *Curcuma,* de la famille des Zingibéracées. — Dans Lam., iv, 5, la Vulgate traduit à tort par *croceis,* le mot hébreu *tôlâ',* « la pourpre ». E. Levesque.

SAGAN (hébreu : *sâgân;* assyrien : *saknu;* Septante : στρατηγός, ἄρχων, φυλάσσων; Vulgate : *magistra-*

tus), dignitaire investi d'un commandement. — 1° C'est le nom donné à des chefs ou gouverneurs de l'empire babylonien. Is., XLI, 25; Jer., LI, 23, 28, 57; Ezech., XXIII, 6, 12, 23. — 2° Le même nom fut ensuite attribué aux chefs du peuple à Jérusalem, après le retour de la captivité. I Esd., IX, 2; II Esd., II, 16; IV, 8, 13 (14, 19); V, 7, 17; VII, 5; XII, 40; XIII, 11. — 3° Le nom de *sâgân* ou *ségén*, en araméen *segan*, fut encore porté par un grand fonctionnaire du Temple, qui se tenait à droite du grand-prêtre dans certaines circonstances solennelles. *Yoma,* III, 9; IV, 1; VII, 1; *Sota,* VII, 7, 8; *Tamid,* VII, 3. Il n'était pas néanmoins le vicaire ou suppléant du grand-prêtre, puisque quelques jours avant la fête de l'Expiation, on désignait un autre prêtre pour remplacer ce dernier, au cas où il ne pourrait officier. *Yoma,* I, 1. De ce que les Septante rendent presque toujours ce mot par στρατηγός, il est à croire que le *segan* n'était autre que le fonctionnaire souvent appelé στρατηγός τοῦ ἱεροῦ, *magistratus templi,* le « capitaine du Temple ». Act., IV, 1; V, 24, 26; Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VI, 2; IX, 3; *Bell. jud.*, II, XVII, 2; VI, V, 3. Il avait la haute main sur la police du Temple. On comprend dès lors que sa place était aux côtés du grand-prêtre quand celui-ci exerçait quelque fonction solennelle. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 89; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 264-265.

H. LESÊTRE.

SAGÉ (hébreu : *Sâgê*, « errant »; Septante : Σωλά; *Alexandrinus :* Σαγή), père de Jonathan, un des *gibbôrîm* de David. Sagé est qualifié d'Ararite. Voir ARARI, ARARITE, t. I, col. 1882. I Par., XI, 33 (hébreu, 34). La liste parallèle II Reg., XXIII, 33, donne pour père à Jonathan dans la Vulgate Jassen. Sur la manière de comprendre ce double passage, voir JONATHAN 3, t. III, col. 1614.

SAGE-FEMME (*meyallédet ;* Septante : μαῖα ; Vulgate : *obstetrix*), celle qui aide une mère à accoucher. — Les anciens Hébreux employaient des sages-femmes. L'une d'elles assista Rachel dans son enfantement. Gen., XXXV, 17. Une autre était auprès de Thamar, quand celle-ci mit au monde ses deux jumeaux. Gen., XXXVIII, 27. En Égypte, les Hébreux avaient à leur service deux sages-femmes, Séphora et Phua. Voir PHUA, col. 336. Le pharaon leur ordonna de faire périr tous les enfants mâles qui viendraient au monde. Elles s'en gardèrent bien, parce qu'elles craignaient Dieu. Pour s'excuser auprès du pharaon, elles déclarèrent que les femmes des Hébreux ne ressemblaient pas aux Égyptiennes et qu'elles étaient assez vigoureuses pour accoucher elles-mêmes avant l'arrivée de la sage-femme. Exod., I, 15-21. Il fallait bien qu'il en fût ainsi, car deux sages-femmes n'auraient pas suffi, si toutes les femmes des Hébreux avaient eu besoin de leur assistance. Il n'est plus question de sages-femmes dans la Sainte Écriture. On en peut conclure que la fonction n'était pas exercée habituellement par des personnes s'y consacrant par état, mais que souvent, comme encore dans nos campagnes, les femmes accouchaient seules ou avec l'aide des femmes de leur entourage.

H. LESÊTRE.

SAGES D'ÉGYPTE ET DE CHALDÉE (Vulgate : *sapientes*). Notre version latine donne ce nom à ceux que le texte hébreu appelle *ḥăkâmîm,* en Égypte, Exod., VII, 11; en Babylonie, Dan., II, 12, etc. Voir DIVINATION, I, 3°, t. II, col. 1444.

SAGESSE (hébreu : *ḥokmâh ;* Septante : σοφία ; Vulgate : *sapientia*). Ce mot a dans l'Écriture un sens plus étendu que les mots correspondants en grec et en latin, de même que l'adjectif *ḥâkâm,* composé avec σοφός et *sapiens*, « sage ». — 1° La *ḥokmâh* est l'habileté et l'adresse dans un art. Dieu remplit de *ḥokmâh* Béséléel et Ooliab pour inventer et exécuter les travaux divers du Tabernacle. Exod., XXVIII, 3; XXXI, 6, etc. — 2° La *ḥokmâh* est l'intelligence des choses humaines, Gen., XLIII, 33, 39; Prov., I, 6; Deut., IV, 6; XXXII, 6, etc., et surtout des choses divines, Job, XXVIII, 28; Prov., I, 7, etc. C'est cette sagesse que Salomon demanda à Dieu, III Reg., III, 11-12, 28; c'est de cette connaissance des choses religieuses et divines, et de cette sagesse pratique, réglant la conduite de la vie, qu'il est si souvent question dans les Psaumes et dans les livres sapientiaux. Ps. CXI (CX), 10, etc.; Prov., II, 6, etc.; Eccli., II, 26, etc. — 3° *Ḥokmâh* signifie aussi la ruse, prise en bonne ou mauvaise part. Exod., I, 10; II Reg., XIII, 3; Job, V, 13; Prov., VIII, 12; XIV, 8. — 4° *Ḥăkâmîm*, « les sages », se dit en parlant des étrangers, des magiciens et des devins. Gen., XLI, 8; Exod., VII, 11; Eccl., IX, XII, 11; Jer., L, 35; LI, 37; Ezech., XXXVII, 8, 9; Esth., I, 13, etc. Voir SAGES. — 5° Le mot *ḥokmâh* exprime dans plusieurs endroits des livres sapientiaux la doctrine, l'expérience, la science, Job, XII, 2, 12 (sagesse des vieillards); XV, 2; XXXVIII, 35-37 (science des choses naturelles). — 6° Dans le Nouveau Testament, « la philosophie » qui, d'après son nom même, est « l'amour de la sagesse », apparaît une fois sous la plume de saint Paul, Col., II, 8 (« les philosophes stoïciens » sont nommés aussi une fois, Act., XVII, 18), mais cette sagesse humaine et naturelle, qui formait le fond de la philosophie courante en Grèce et à Rome, du temps des Apôtres, et était mêlée à beaucoup d'erreurs qui détournaient les hommes de la vérité de l'Évangile et de la vraie sagesse est appelée par l'Apôtre ἡ σοφία τοῦ κόσμου τούτου, *sapientia hujus mundi*, I Cor., I, 20; III, 19; ἡ σοφία ἀνθρώπων, *sapientia hominum*, II, 5; σοφία σαρκική, *sapientia carnalis,* II Cor., I, 12; il oppose à la σοφία grecque la Θεοῦ δύναμις et la Θεοῦ σοφία. I Cor., I, 22, 24. — 7° Il explique aux Corinthiens ce qu'est la véritable sagesse, c'est celle qui vient de Dieu et de son Esprit-Saint, c'est celle de l'Évangile. I Cor., I, 19, 20, 21; II, 1-7; XII, 8. Voir aussi Eph., I, 17; Col., I, 9; cf. Act., VI, 10; Jac., I, 5; III, 13-17. — 8° La sagesse est donc, comme l'intelligence, un don de Dieu, un des sept dons du Saint-Esprit. Is., XI, 2. Cf. Eccli., I, 1; Job, XXXVIII, 36; Dan., II, 21; I Cor., XII, 8. — 9° Enfin Dieu est la personnification de la Sagesse. Voir SAGESSE INCRÉÉE.

SAGESSE INCRÉÉE. La *Ḥokmâh*, ou Sagesse dans les livres sapientiaux, n'est pas seulement une science qui consiste à connaître Dieu et à lui plaire, en évitant le péché et en pratiquant la vertu, Prov., III, 4, 7, elle est de plus une personne divine, « établie depuis l'éternité, dès le commencement, avant l'origine de la terre, » Prov., VIII, 23; Eccli., XXIV, 9, elle est revêtue des attributs qu'Isaïe, XI, 2, attribue au Messie, Prov., VIII, 14; toute puissance vient d'elle sur la terre, 15-16; elle est la source de tous les biens, 17-21, 5-9, Elle est sortie de la bouche du Très-Haut, Eccli., XXIV, 3; cf. Col., I, 15; c'est par elle que Jéhovah a fondé la terre et affermi les cieux. Prov., III, 19; cf. Eccli., XXIV, 3-6; Prov., VIII, 27-31; cf. Joa., I, 3; Apoc., III, 14. Saint Luc, XI, 49, appelle Notre-Seigneur ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ, *sapientia Dei*. Cf. Matth., XXIII, 34. Voir *Theologische Studien und Kritiken*, 1853, p. 332. Cf. encore sur la personnification et les attributs de la Sagesse, Sap., VII, 22, 25-26; VIII, 3-4; IX. L'auteur de la Sagesse, IX, 1-2; XVI, 12; XVIII, 15, identifie expressément la Sagesse avec le « Verbe » en employant le mot Λόγος pour Σοφία et réciproquement. Cf. Eccli., XXIV, 3, où la Sagesse sort de la bouche de Dieu. Sur l'identification de la Sagesse et du Verbe, voir Franzelin, *De Deo trino*, sect. I[a], th. VII, p. 106-108.

SAGESSE (LIVRE DE LA), livre deutérocanonique de l'Ancien Testament.

I. Titre. — Ce livre porte dans la Bible grecque le nom de Σοφία Σαλωμών (ou Σαλωμῶντος, Σολομῶντος), et dans la version syriaque celui de la « Grande Sagesse de Salomon », parce qu'on l'attribuait au roi Salomon qui semble adresser un discours aux juges et aux grands de la terre, οἱ κρίνοντες τὴν γῆν, *qui judicatis terram*, Sap., I, 1, et aux rois, βασιλεῖς, VI, 1 (2); τύραννοι, VI, 9 (10), et qui, VII, 1-7; IX, 7-8, par une figure de rhétorique parle comme s'il était Salomon lui-même. Le titre de « Livre de la Sagesse », *Liber Sapientiæ,* vient de la Vulgate, qui a supprimé le nom de Salomon, parce que saint Jérôme reconnaissait que le fils de David n'en était pas l'auteur. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 16, t. VIII, col. 1309, Origène, *Ad Rom.*, VII, 14, t. XIV, col. 1141, l'appellent ἡ θεία Σοφια; *Sapientia Dei;* Pseudo-Athanase, *Synopsis S. S.*, 45, t. XXVIII, col. 376, et saint Épiphane, *De pond.*, 4, t. XLIII, col. 244; Πανάρετος Σοφία, « la Sagesse renfermant toutes les vertus ». Cette dernière qualification a été aussi donnée par les Pères grecs aux Proverbes et à l'Ecclésiastique. C'est parce qu'on attribuait la Sagesse à Salomon qu'elle a été placée dans les Écritures après les autres livres salomoniens, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques, et avant l'Ecclésiastique qui lui est antérieur comme date.

II. Auteur. — L'auteur du livre de la Sagesse est inconnu, 1° Le titre qu'il porte dans la Bible grecque l'a fait attribuer à Salomon par un certain nombre de Pères et d'auteurs ecclésiastiques. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 6, t. IX, col. 274: Origène, *Comm. in Joa.*, XX, 21, t. XIV, col. 636; S. Hippolyte, *Adv. Jud.*, 9, t. X, col. 793; S. Épiphane, *Hær.*, LXIV, 54, t. XLI, col. 1161; Tertullien, *De præscript. hær.*, 7; *Adv. Valent.*, 2, t. II, col. 20, 544; S. Cyprien, *De mortal.*, 23; *De exhort. martyr.*, XII, t. IV. col. 599, 673; S. Ambroise, *De Parad.*, XII, 54, t. XIV, col. 301. Clément d'Alexandrie cite néanmoins quelquefois des passages de la Sagesse sous le nom de Σοφία, sans les attribuer à Salomon, comme il le fait dans l'endroit cité plus haut; Origène semble douter de l'origine salomonienne du livre quand il écrit, *Cont. Cels.*, V, 29, t. XI, col. 1225, ἡ ἐπιγραμμένη Σολομῶντος Σοφία. Le Canon de Muratori porte : *Sapientia ab amicis Salomonis in honore ipsius scripta.* Voir Canon, t. II, col. 170. Saint Jérôme n'admet pas que Salomon ait écrit la Sagesse, *Præf. in libros Salom.*, t. XXIX, col. 404, il dit : *Liber qui a plerisque Sapientia Salomonis inscribitur;* saint Augustin non plus, qui dit, *De Civ. Dei,* XVII, 20, t. XLI, col. 554: *Sapientia ut Salomonis dicatur obtinuit consuetudo, non autem esse ipsius non dubitant doctiores.* Salomon ne peut être l'auteur de la Sagesse, parce qu'elle a été écrite en grec par un auteur qui vivai plusieurs siècles après le fils de David, comme il sera dit plus loin. Voir IV (Langue), col. 1355.

Divers écrivains juifs et chrétiens ont cependant admis encore que Salomon était l'auteur du livre, tels que le rabbin Azaria de' Rossi, *Me'ôr 'Ênayim*, édit. de Vienne, 1829, p. 281 *b*, d'après lequel le livre de la Sagesse aurait été écrit en araméen par Salomon pour un prince de l'Orient; le rabbin Gedalia, *Salsélet hak-kabalâ*, p. 104; le jésuite Tirin, qui admet que la Sagesse a été composée en hébreu et conclut, *In univ. S. Script. Comm.*, Turin, 1883, t. III, p. 5 : *Longe probabilius videtur ipsummet Salomonem auctorem et scriptorem esse;* le commentateur catholique Schmid, *Das Buch der Weisheit,* 2e édit., Vienne, 1865, p. 41 sq.

2° Certains auteurs reconnaissent qu'il est impossible d'attribuer à Salomon lui-même la composition du livre de la Sagesse, mais frappés cependant de l'attribution qui lui en avait été faite par les Septante, ils adoptent une opinion moyenne et pensent qu'il a été écrit par un Juif alexandrin qui s'est servi d'écrits de Salomon aujourd'hui perdus. *Auctor Sapientiæ imitatus* [est] *Salomonem ejusque sensa, forte etiam sententias et verba in libris hebraicis illius ævi sparsim repertas collegit, ordinavit græcaque phrasi et stylo expressit,* dit Cornelius a Lapide, *In lib. Sap. Argum.*, *Comment.*, édit. Vivès, t. VIII, p. 263 *b*. C'est l'opinion de Bonfrère, *Præloquia in S. S.*, VII, 3, dans *Cursus S. S.* de Migne, t. I, col. 64; de Bellarmin, *De verbo Dei*, I, 13; de Welte, *Einleitung*, t. II, 3, p. 187; de Vincenzi, *Sessio IV conc. Trid.*, t. III, p. 69; de Haneberg, *Gesch. der bibl. Offenbarung,* 4e édit., 1876, p. 491; de Cornely, *Introd. in libros sacros,* t. II, 2, 1887, p. 225. « Cette assertion, dit M. Lesêtre, *Le livre de la Sagesse*, 1880, p. 7, est aussi difficile à combattre qu'à prouver. Il est de toute évidence qu'un écrivain sacré, écrivant sur la sagesse, ne pouvait avoir une autre doctrine théologique que celle de ses prédécesseurs; il y a donc nécessairement des points doctrinaux communs à la Sagesse et aux écrits de Salomon, mais c'est tout ce qu'on peut affirmer. Peut-être même serait-on en droit d'affirmer que s'il était resté du sage roi quelque écrit ou quelque fragment important, Esdras ne l'eût point laissé dans l'ombre. »

3° J. M. Faber, *Prolusiones de libro Sapientiæ,* Anspach, 1776-1777, part. V, p. I-VI, a attribué la Sagesse à Zorobabel, parce que, en sa qualité de reconstructeur du temple de Jérusalem, il méritait d'être appelé un autre Salomon. On l'a attribué avec aussi peu de fondement à un essénien, à un thérapeute ou à d'autres auteurs imaginaires. Gfrœrer, *Philo und die alexandrinische Theosophie,* Stuttgart, 1831, t. II, p. 265; Welte, *Einleitung,* II, 3, p. 193; Schmidt, *Das Buch der Weisheit,* 1865, p. 24.

4° Saint Augustin avait cru d'abord, *De doct. Christ.*, II, 8, 13, t. XXXIV, col. 41, que la Sagesse pouvait bien être l'œuvre de Jésus fils de Sirach, mais il reconnut dans ses *Retractationes,* II, 4, t. XXXII, col. 631, que c'était une erreur : *In secundo libro de auctore libri, quem plures vocant Salomonis, quod etiam ipsum sicut Ecclesiasticum Jesus Sirach scripserit, non ita constare sicut a me dictum est, postea didici, et omnino probabilius comperi, non esse hunc ejus libri auctorem.* L'auteur ne peut être, en effet, un juif de Palestine comme l'était ben Sirach.

5° Parmi les savants, un certain nombre se sont prononcés en faveur de Philon, soit Philon d'Alexandrie, soit Philon l'Ancien. — *a*) *Nonnulli scriptorum veterum*, dit saint Jérôme, *Præf. in lib. Salomonis*, t. XXVIII, col. 1242, *hunc* [librum] *esse Judæi Philonis affirmant.* Quels sont ces anciens écrivains, nous l'ignorons : on ne trouve aucune trace de cette opinion chez les autres Pères. Mais elle a été soutenue par un certain nombre d'auteurs du moyen âge et d'autres plus récents. Jean Beleth, *Rationale divinorum officiorum*, LIX, t. CCII, col. 66, énumère parmi les livres de l'Ancien Testament : [*Liber*] *Philonis, cujus principium est : Diligite justitiam.* Sap., I, 1. Jean de Salisbury écrit, *Epist.* CXLIII, t. CXCIX, col. 129 : *Librum Sapientiæ composuit Philo, diciturque Pseudographus, non quia male scripserit, sed quia male inscripsit. Inscriptus est enim Sapientia Salomonis, cum a Salomone non sit editus, sed propter stylum quem induerit, et elegantiam morum, quam ei similiter informat, dicitur Salomonis.* Luther a partagé le même sentiment. De même Bellarmin, *De verbo Dei,* I, 13; Huet, *Démonstr. évang., Du liv. de la Sag.*, II, dans Migne, *Démonst. évang.*, t. V, 1843, col. 371.

Philon ne peut être l'auteur de la Sagesse, par la raison que le livre inspiré enseigne une doctrine qui est tout à fait en opposition avec celle du philosophe alexandrin, comme c'est aujourd'hui universellement reconnu. Philon n'admet pas l'existence d'un prin-

cipe mauvais dans le monde; la Sagesse dit au contraire, II, 24 : *Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum ;* Philon voit dans le serpent tentateur un symbole du plaisir. *De mundi opificio, Opera,* édit. Mangey, t. I, p. 37-38. — La Sagesse, VIII, 19-20, enseigne que, dans ce monde, l'âme des bons est unie à leur corps comme celle des méchants; d'après Philon, *De monarchia*, t. II, p. 213-216, seules les âmes disposées au péché habitent des corps; celles qui sont bonnes sont les aides de Dieu dans le gouvernement des choses humaines. — La Sagesse, VIII-XIV, et Philon, *De mundo,* t. II, p. 604, donnent de l'origine de l'idolâtrie une explication toute différente. — Le Logos de Philon, qu'on a voulu retrouver dans la Sagesse, XVI, 12; XVIII, 15, est un être intermédiaire entre Dieu et le monde, voir PHILON, col. 305; LOGOS, t. IV, col. 326, tandis que celui de la Sagesse ne se distingue pas de Dieu. Voir SAGESSE INCRÉÉE, col. 1350. Cf. Fr. Klasen, *Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie,* Fribourg-en-Br., 1878, p. 60 sq. — *b*) Reconnaissant l'impossibilité de faire de Philon d'Alexandrie l'auteur de la Sagesse, quelques critiques ont songé à Philon l'ancien, par exemple Huet, Bellarmin, etc., mais l'idée est malheureuse, car cet écrivain qui ne nous est connu que par Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 23, est cité par lui comme un auteur païen ; l'auteur de la Sagesse n'était certainement pas polythéiste. — Pour conserver ce nom de Philon à celui qui a écrit le livre inspiré, on a supposé aussi que c'était un des soixante-dix traducteurs de la Bible grecque, lequel portait ce nom, mais cette hypothèse ne repose sur rien, non plus que celle qui attribue la Sagesse à Aristobule, Lutterbeck, *Die neutestamentliche Lehrbegriffe,* Mayence, 1852, t. I, p. 407 sq. (voir ARISTOBULE 1, t. I, col. 965), ou à Apollos, Noack, *Der Ursprung des Christenthums,* Leipzig, 1857, t. I, p. 25; cf. Deane, *The Book of Wisdom*, p. 34 (voir APOLLOS, t. I, col. 774), ou à un thérapeute. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie*, Halle, 1834-1835, t. II, p. 170.

6° Il faut donc conclure que l'auteur de la Sagesse est inconnu. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est qu'il était Juif et probablement originaire d'Alexandrie, où il avait été élevé, comme on peut le démontrer par l'étude intrinsèque du livre, de la langue et de la doctrine, ainsi qu'il va être dit. La lecture du livre suffit



279. — Fête égyptienne. Tombeau du scribe Horembeb à Thèbes. XVIII[e] dynastie.

pour établir que l'auteur était Juif, ses croyances et sa doctrine l'attestent. Mais il n'était pas un Juif de Palestine, car il avait reçu une éducation gréco-alexandrine. Un de ses plus beaux passages, le discours qu'il met dans la bouche des Épicuriens, XI, 1-9, reproduit en partie pour le fond un chant de fête égyptien qui nous a été conservé dans un papyrus du Musée britannique de la collection Harris. Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. III, 1881, p. 67.

C'est un décret du bon chef, un destin parfait
Que, tandis qu'un corps se détruit à passer,
D'autres restent à sa place depuis le temps des ancêtres.
Les dieux qui ont été autrefois et qui reposent dans leurs tombes.
Les momies et les mânes sont aussi ensevelis dans leurs tombes.
Quand on construit des maisons, ils n'y ont plus leurs places.
Qu'a-t-on fait d'eux?...
Tu es en bonne santé, ton cœur se révolte contre les honneurs [funèbres
Suis ton cœur tant que tu es vivant.
Mes des parfums sur ta tête, pare-toi de lin fin,
Oins-toi de ce qu'il y a de plus merveilleux dans les essences [des dieux,
Fais plus encore que tu n'as fait jusqu'à présent!
Ne laisse pas aller ton cœur!
Suis ton désir et ton bonheur aussi longtemps que tu seras sur [terre,
N'use pas ton cœur en chagrins
Jusqu'à ce que vienne pour toi ce jour où l'on supplie
Sans que le dieu dont le cœur ne bat plus écoute ceux qui sup-[plient.
Les lamentations du survivant ne réjouissent pas le cœur de [l'homme dans le tombeau,
Fais un jour de plaisir et n'y reste pas inactif!
Aucun homme ne peut emporter ses biens avec lui.

Les peintures égyptiennes (fig. 279) attestent que la description du banquet dans la Sagesse est la description d'un banquet égyptien où les convives buvaient, Sap., II, 6, se parfumaient, ŷ. 7, prodiguaient les fleurs, ŷ. 7, jouissaient des biens présents et des créatures avec l'ardeur de la jeunesse, ŷ. 5-6.

L'auteur de la Sagesse connaissait aussi la philosophie grecque et il en emploie les expressions. Un Juif palestinien aurait pu connaître comme lui sa religion et l'histoire de son peuple, mais il n'aurait pas été initié comme lui aux mœurs et aux habitudes helléniques, à cette science grecque qui était si méprisée à Jérusalem, Josèphe, *Ant. jud.*, XX, XI, 2, et il n'aurait pas écrit en grec. C'est ce qui est le plus propre à intéresser les habitants de l'Égypte qu'il relève; il décrit l'idolâtrie telle qu'elle se pratiquait dans la vallée du Nil où l'on adorait des animaux, XI, 15; XII,

24; xv, 18, et y revient avec insistance; il se complaît dans les détails des plaies d'Égypte, xi, 5-15; xv, 18-xix, 5. Quelques savants ont voulu attribuer à la Sagesse une origine chrétienne : Kirschbaum, *Der jüdische Alexandrinismus,* Leipzig, 1841, p. 52; Weisse *Ueber die Zukunft der evangelischen Kirche,* Leipzig, 1849, p. 233; Noak, *Der Ursprung des Christenthums,* Leipzig, 1837, t. i, p. 122, mais tout le livre manifeste la main d'un Juif, écrivant pour des Juifs et parlant en Juif de la loi de Moïse, ii, 12, du peuple d'Israël, iii, 8, et de la Terre Sainte, xii, 7.

III. Date. — La date assignée par les critiques à la Sagesse est très différente selon qu'ils l'attribuent à tel ou tel auteur. D'après ce qui vient d'être dit, on doit regarder comme certain qu'il a été écrit à l'époque ptolémaïque et probablement à Alexandrie. L'opinion la plus vraisemblable est celle qui place la date de sa composition entre 150 et 130 avant J.-C. — 1° Il est postérieur aux Septante, car il cite le Pentateuque et Isaïe d'après leur traduction : Sap., xi, 4 = Num., xx, 11; Sap., xii, 8 = Deut., vii, 20; Exod., xxxiii, 28; Sap., xvi, 22 = Exod., ix, 24; Sap., xix, 20 = Exod., xvi, 22; Sap., ii, 12 : 'Ενεδρύσωμεν [Δήσωμεν] τὸν δίκαιον ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστι, est la reproduction littérale (le premier mot excepté), de la traduction donnée par les Septante d'Isaïe, iii, 10, laquelle leur est propre et diffère du texte hébreu où on lit : « Dites au juste qu'il est heureux, » au lieu de : « assaillons le juste, parce qu'il nous est inutile; » Sap., xv, 10; Σπόδος ἡ καρδία αὐτοῦ, reproduit Isaïe, xliv, 20, « son [leur] cœur est de la cendre » d'après la version grecque; l'hébreu porte : « Il se nourrit de cendre; son cœur [abusé l'égare]. » — 2° Le livre de la Sagesse ne peut donc pas avoir été écrit avant le règne de Ptolémée Philadelphe (285-243), sous lequel on place la traduction des Septante. L'examen du contenu de l'ouvrage permet d'arriver à une détermination moins vague et plus précise de sa date. L'auteur se plaint de la décadence de la foi chez un certain nombre de ses coreligionnaires pour qui le milieu païen de l'Égypte est corrupteur : ils s'éloignent de Dieu, τοῦ Κυρίου ἀποστάντες, iii, 10; ils recherchent avant tout le plaisir, ii, 1-9; ils tombent dans l'incrédulité, ils ne peuvent plus supporter le joug de la loi, ii, 14, et se laissent aller à des discours impies, i, 6; ii, 1-9, s'ils ne tombent même pas dans l'idolâtrie. La vigueur avec laquelle l'auteur combat l'idolâtrie égyptienne montre bien qu'il y avait des Juifs infidèles qui devenaient apostats. L'écrivain inspiré s'élève avec force contre eux, et, en même temps, il encourage de toutes ses forces ceux de ses frères qui sont persécutés pour leur religion, à rester fermes et inébranlables. Son langage nous révèle qu'il écrit à un moment où le judaïsme n'est pas en faveur, mais, au contraire, a beaucoup à souffrir des maîtres de l'Égypte, xi, 5; xii, 2, 20; xv, 14 (*sunt inimici populi tui*); cf. xvi-xix. C'est cette circonstance qui peut servir à fixer la date approximative de la Sagesse. Les premiers Ptolémées furent bienveillants pour les Juifs établis en Égypte, mais Ptolémée IV Philopator (222-224) les traita avec cruauté (voir col. 851), et de même Ptolémée VII Physcon (170-117). C'est donc selon toute vraisemblance sous l'un de ces deux rois que fut composée la Sagesse, et plus probablement sous le second, qui demeura particulièrement un objet d'aversion pour les Juifs. Josèphe, *Cont. Apion.,* ii, 5; Grætz, *Histoire des Juifs,* trad. Wogue, t. ii, 1884, p. 143-144.

IV. Langue. — La langue originale de la Sagesse est le grec, mêlé d'un certain nombre d'hébraïsmes, ce qui fait conclure avec quelques autres traits à son origine alexandrine. *Secundus* [le livre de la Sagesse], *apud Hebræos nusquam est, quin et ipse stylus græcam eloquentiam redolet,* dit avec raison saint Jérôme, *Præf. in lib. Salomonis,* t. xxviii, col. 1242. S. Margoliouth a voulu prouver, *Journal of the royal Asiatic Society,* 1890, p. 263-297, qu'il avait été composé en hébreu, mais il a été réfuté par J. Freudenthal, dans la *Jewish Quarterly Review,* juillet 1891. p. 722-753. L'auteur fait un usage fréquent des mots composés et des adjectifs, qui sont si rares, même dans les œuvres des autres Juifs hellénistes : ἀδελφοκτόνος, x, 3; κακότεχνος, i, 4; xv, 4; γηγενής, vii, 1; πρωτόπλαστος, vii, 1; x, 1; ὁμοιοπαθής, vii, 3; πανεπίσκοπος, vii, 23; παντοδύναμος, vii, 23; ὑπέρμαχος, x, 20; xvi, 17; σπλαγχνοφάγος, xii, 5; τεκνόφονος, xiv, 23, etc. — Il se sert d'expressions grecques qui n'ont point de termes correspondants en hébreu : πρυτανεις, xiii, 2; Λήθη, le fleuve de l'oubli, xvi, 11; xvii, 3; ἅδου, βασίλειον, l'Hadès, i, 14; cf. xvi, 13; ἀμβροσία τροφή, la manne, xix, 20, ἀγωναβραβεύειν, x, 12; cf. iv, 12, etc.; ainsi que les ἅπαξ λεγόμενα, tels que λυθρώδης, xi, 7; γενεσιάρχης, xiii, 3; γενεσιουργός, xiii, 5; ἐπιμιξ, xiv, 25; κακόμοχθος, xv, 8, etc. Il emprunte des termes techniques et des locutions à la philosophie platonicienne et stoïcienne; πνεῦμα νοερόν, vii, 22; διήκειν καὶ χωρεῖν διὰ πάντων, vii, 24; ὕλη ἄμορφος, xi, 17; πρόνοια, xiv, 3, xvii, 2. — De nombreuses allitérations et paronomases grecques confirment l'origine hellénique du livre : ἀγαπήσατε — φρονήσατε — ζητήσατε; — ἐν ἀγαθότητι — ἁπλότητι, i, 1; — οὖς — θροῦς, i, 10; — παροδεύσω — συνοδεύσω, vi, 22; — ἀργά — ἔργα, xiv, 5; — ἄδικα — δίκη, i, 8; — δυνατοὶ δὲ δυνατῶς, vi, 6; εὐώδωσε — συνώδευσεν, xi, 1; xii, 12, 15, 25; xiii, 11, 19, etc. — D'un autre côté, les hébraïsmes dont le livre est parsemé attestent que l'auteur est de race juive, par exemple : ἁπλότης καρδίας, i, 1; μερίς, κλῆρος; ii, 9; λογίζεσθαι εἴς τι, ii, 16; ἀρεστὸν ἐν ὀφθαλμοῖς τινος, ix, 9; πληροῦν χρόνον, iv, 13; υἱοὶ ἀνθρώπων, ix, 6; ὅσιοι τοῦ Θεοῦ, iv, 15, etc. L'auteur ne sait se servir que d'un petit nombre de particules grecques, καί, δέ, γάρ, ἀλλά, quoiqu'il puisse construire des périodes grecques, xii, 27; xiii, 11-15. Il applique enfin régulièrement les règles du parallélisme hébreu à sa composition. Grimm, *Das Buch der Weisheit erklärt,* 1860, p. 7; Deane, *The Book of Wisdom,* 1881, p. 28-30.

V. Style. — Il est remarquable dans plusieurs chapitres, mais il n'est pas toujours égal : très élevé dans le portrait de l'épicurien incrédule, ii; dans le tableau du jugement dernier, v, 15-24; dans la description de la sagesse, vii, 26-viii, 1; incisif et mordant dans la peinture de l'idolâtrie, xiii, 11-19, il est diffus et redondant dans d'autres endroits, surchargés d'épithètes, vii, 22-23, etc. Lowth, *De sacra poesi Hebræorum,* Prælect., xxiv, 1763, p. 321-322. La fin du livre renferme des répétitions, xi, xvi-xix.

VI. Contenu et division. — On peut diviser le livre de la Sagesse de plusieurs manières : en trois parties : i, 1-vi, 21, la sagesse source du bonheur; — vi, 22-ix, 18, nature de la sagesse; — x, 1-xix, 22, bienfaits et avantages de la sagesse prouvés par l'histoire du peuple de Dieu. — La division la plus simple est celle qui partage le livre en deux parties, l'une théorique, i-ix, et l'autre historique, x-xix. L'auteur se propose de combattre l'incrédulité et l'idolâtrie, en montrant l'excellence de la sagesse. Pour donner du poids à sa parole, il parle au nom de Salomon, si renommé pour sa sagesse, et s'adresse à ceux qui jugent la terre, i, 1. La marche générale de la pensée est facile à suivre, mais les subdivisions ne sont pas toujours nettement marquées. Voici comment on peut les distinguer.

Ire partie, i-ix. — *La sagesse au point de vue spirituel et moral. — Première section :* la sagesse source du bonheur et de l'immortalité, i-v. — 1° Ce qu'est la sagesse : elle consiste dans la rectitude du cœur, i, 1-5, et dans la rectitude du langage, 6-11. — 2° Origine de

la mort, I, 12-II, 25; elle est le châtiment du mauvais usage que l'homme a fait de sa liberté, I, 12-16, Adam ne cherchant que la jouissance de la vie présente; II, 1-9, et Caïn tuant son frère, le juste Abel, 10-20. La première cause de la mort est néanmoins la jalousie du démon, 21-25. — 3° Les bons et les méchants dans la vie présente, III-IV. Bonheur réel du juste, III, 1-9; malheur du méchant, 10-12, finalement tout tourne à bien pour le juste et à mal pour l'impie, III, 13-IV. — 4° C'est surtout après la mort que le juste est récompensé, V, 1-17, et le méchant puni, 18-24. Le passage II, 12-20, dépeint en traits saisissants les souffrances du juste, images de la passion du vrai juste, que les Pères ont appliqué à Jésus-Christ souffrant pour la rédemption du genre humain. S. Cyprien, *Testim.*, II, 11, t. IV, col. 708, etc.

Seconde section : la sagesse guide de la vie, VI-IX. — La conclusion de cette peinture du sort réservé au juste et à l'impie est que nous devons faire de la sagesse le guide de notre vie. Elle doit diriger spécialement la conduite des rois, VI, 1-23; — 2° mais elle est accessible à tous, VI, 24-VII, 2, et tous doivent la pratiquer, parce qu'elle est la source de tous les biens, VI, 7-VIII, 1, et que, par conséquent, elle doit dominer et régler toute notre vie, VIII, 2-16. — 3° Mais comme elle est un don de Dieu, VIII, 17-21, c'est par la prière qu'il faut l'obtenir de lui, IX.

II[e] PARTIE, X-XIX. — *La sagesse au point de vue historique.* — L'auteur, après avoir montré théoriquement l'excellence de la sagesse et comment elle doit être la règle de notre vie, confirme sa thèse historiquement par l'exemple de ce qui est arrivé au peuple de Dieu. — 1° X-XII. La sagesse, c'est-à-dire Dieu lui-même, sauve et punit. Nous en avons la preuve dans l'histoire des patriarches d'Adam à Moïse, X-XI, 4, dans les châtiments infligés aux Égyptiens, XI, 5-27, et aux Chananéens, XII, 1-18. — 2° Comme le crime principal des ennemis du peuple de Dieu était l'idolâtrie et que les Juifs infidèles se laissaient aller à imiter les Égyptiens dans leur culte impie, l'auteur décrit l'origine et les progrès de l'idolâtrie qui est ce qu'on peut imaginer de plus opposé à la sagesse, et il en expose les principales espèces : l'adoration des forces de la nature (culte du dieu soleil en Égypte), XIII, 1-9; des idoles, œuvres de la main des hommes (si multipliées dans la vallée du Nil), XIII, 10-XIV, 13, et enfin des hommes divinisés (dont les Juifs avaient l'exemple sous les yeux à Alexandrie, où les monnaies des Ptolémées leur conféraient le titre de Θεός, voir fig. 194, col. 853, ἀδελφοὶ Θεοί; fig. 188, col. 849; cf. t. I, fig. 174, col. 693; XIV, 22-31; il achève ce tableau par la description des effets funestes du polythéisme, 22-31. — 3° XV-XIX. Il revient alors de nouveau aux plaies d'Égypte pour faire ressortir le contraste qui existe entre les adorateurs du vrai Dieu et les païens, il montre comment le créateur s'est servi des créatures dont les Égyptiens font aveuglément leurs dieux pour châtier leur idolâtrie et c'est par là qu'il rattache cette dernière subdivision à ce qui précède. — 1. Contraste général, XV, 1-17, entre les adorateurs des idoles et les serviteurs fidèles de Dieu. — 2. Dieu punit par les animaux les adorateurs des animaux et de la nature, XV, 11-XVI, 13, ainsi que par les forces mêmes de la nature, l'eau, le feu, les ténèbres, XVI, 14-XVIII, 4, enfin, par la mort, XVIII, 5-XIX, 5. — 4° Conclusion. Dieu sauve les Hébreux fidèles; il punit ceux qui lui désobéissent. Les enfants d'Israël doivent donc observer la loi de Dieu et s'éloigner avec horreur des abominations des Égyptiens. — L'auteur prémunit ses frères contre les erreurs prédominantes dans leur patrie d'adoption, contre le polythéisme et le panthéisme, contre le scepticisme et contre l'incrédulité, contre le matérialisme et ses conséquences immorales. — Sur la personnification de la Sagesse, voir SAGESSE INCRÉÉE, col. 1350. — Sur les points particuliers de la doctrine du livre de la Sagesse. voir H. Lesêtre, *Étude doctrinale du livre de la Sagesse,* dans son commentaire sur ce livre, *La Sagesse,* 1880, p. 13-24.

VII. OBJECTIONS CONTRE LA DOCTRINE DU LIVRE DE LA SAGESSE. — Les critiques reconnaissent généralement aujourd'hui l'excellence du livre de la Sagesse. Grimm lui assigne le premier rang parmi les livres deutérocanoniques, *Das Buch der Weisheit*, p. 41. Plusieurs prétendent cependant y découvrir des erreurs. — 1° On lui reproche d'avoir admis l'éternité de la matière et d'avoir nié, par conséquent, la création, parce que nous lisons, XI, 18 : κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης; Vulgate : *creavit orbem terrarum ex materia invisa.* Il s'agit de l'organisation du monde et non de la création des éléments primitifs, comme l'a expliqué saint Augustin, *De Gen. cont. Manich.*, I, 9-10, t. XXXIV, col. 178 : *Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quæ distincta atque formata sunt, quod credo a Græcis chaos appellari. Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, hæc ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est.* Et après avoir répété les mêmes choses, *De fide et symb.*, 2, t. XL, col. 183, il ajoute : *Hoc autem diximus, ne quis existimet contrarias sibi esse divinarum Scripturarum sententias, quoniam et omnia Deum fecisse de nihilo scriptum est, et mundum factum esse de informi materia.* Cf. Sap., L, 14 : *Creavit ut essent omnia.*

2° On a prétendu que l'auteur de la Sagesse admettait la préexistence des âmes, comme Platon, avant la formation du corps, parce qu'il dit, VIII, 19-20 : *Puer eram ingeniosus et sortibus animam bonam. Et cum essem magis bonus, veni ad corpus incoinquinatum,* c'est-à-dire, d'après l'original grec : « J'étais un enfant d'un bon naturel (εὐφυής) et j'avais reçu en partage une âme bonne, ou plutôt (μᾶλλον δέ) étant bon, je vins à un corps sans souillure. » Le sens est : J'ai reçu de Dieu une âme douée de bonnes dispositions naturelles et le corps auquel elle a été unie était sans défauts ni vices héréditaires. L'homme vient au monde souillé de la tache originelle, mais il y a des créatures prédestinées qui naissent avec des dons supérieurs. *Animam bonam hoc loco intelligi non bonitate morali aut gratiæ justificantis, sed bonitate naturali, quæ est quædam ad multas virtutes morales in quibusdam hominibus dispositio, ex qua dicuntur esse bona indole,* explique Estius, *Annotationes in præcipua loca difficiliora S. Script.*, Anvers, 1621; Migne, *Cursus Script. Sac.*, t. XVII, col. 485. L'auteur n'enseigne pas la préexistence des âmes, condamnée par le second concile de Constantinople, « il distingue seulement, comme l'observe Calmet, *in loc.*, les instants divers de la production de ces deux substances, du corps et de l'âme, et il discerne les qualités et les propriétés différentes de l'un et de l'autre. »

3° D'après certains critiques l'auteur de la Sagesse aurait été émanatiste. « [La sagesse], dit-il, est le souffle (ἀτμίς) de la puissance de Dieu, le pur écoulement (ἀπόρροια; Vulgate : *emanatio*) de la gloire du Tout-Puissant, ...le resplendissement de la lumière éternelle. » Mais il ne parle plus ici d'une créature; il parle de la Sagesse incrée qui ne fait qu'un avec le Créateur, du Verbe auquel saint Paul, Heb., I, 3, applique expressément les paroles de la Sagesse, VII, 26, ἀπαύγασμα, *splendor,* rayonnement de la lumière éternelle ou de la gloire de Dieu et qui est consubstantiel à son Père, dont il est le Verbe, ὁ λόγος, IX, 1; ὁ παντοδύναμος λόγος, XVIII, 15, comme la σοφία.

VIII. UNITÉ ET INTÉGRITÉ. — L'unité du livre de la Sagesse a trouvé des contradicteurs. Le P. Houbigant, *Biblia hebraica cum notis criticis,* t. III, 1773, *Ad libros*

Sapientiæ et Eccles., p. I, a supposé que les neuf premiers chapitres étaient l'œuvre de Salomon et que celui qui les avait traduits de l'hébreu y avait probablement ajouté les derniers chapitres. La première assertion est insoutenable, d'après ce qui a été dit plus haut, et la seconde ne repose sur rien. Certains critiques allemands, Eichhorn, *Einleitung in die apokryphischen Bücher des A. T.*, Leipzig, 1795, p. 142; Bertholdt, *Hist.-kritische Einleitung in sämmtl. Schriften des A. und N. T.*, Erlangen, 1812-1819, t. V, p. 2276; Breitschneider, *De libri Sapientiæ parte priore cap.* I-XI *e duobus libellis diversis conflata*, Wittenberg, 1804, t. I, p. 9; Nachtigal, *Das Buch der Weisheit*, Halle, 1799, p. 1; ont imaginé contre l'unité et contre l'intégrité du livre, des hypothèses non moins arbitraires qu'il est inutile d'exposer. Voir R. Cornely, *Introductio*, t. II, 2, p. 217-221. On n'apporte ni contre l'unité ni contre l'intégrité aucun argument sérieux. La liaison qui existe entre les diverses parties du livre, leur harmonie substantielle, l'uniformité générale du ton et de la façon de penser, l'identité du langage, malgré quelques différences de style qu'explique le changement de sujet, tout cela prouve que la Sagesse est l'œuvre complète d'un auteur unique.

IX. CANONICITÉ. — Le livre de la Sagesse ayant été écrit en grec ne figure pas dans le canon hébreu du Nouveau Testament et est par conséquent deutéro-canonique, mais son inspiration et son autorité ont été reconnues par les Pères et les conciles. — Il n'est pas cité en termes exprès dans le Nouveau Testament, mais on peut y relever un certain nombre d'allusions. Matth., XIII, 42, et Sap., III, 7; Matth., XXVII, 42, et Sap., II, 13, 18; Rom., XI, 34, et Sap., IX, 13; Eph., VI, 13, 17, et Sap., V, 18, 19, etc. Son autorité est prouvée par les plus anciens Pères: S. Clément romain, I Cor., 27, t. I, col. 267; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 16; VI, 11, 14, 15; t. VIII, col. 1509; t. IX, col. 313, 333, 344; Origène, *Cont. Cels.*, III, 72; t. XI, col. 1013; S. Irénée, *Cont. hær.*, IV, 38; V, 2; t. VII, col. 1108, 1127; cf. Eusèbe, *H. E.*, V, 26, t. XX, col. 509; S. Hippolyte, *Cont. Jud.*, t. X, col. 792; Tertullien, *Cont. Marc.*, III, 32, etc., t. II, col. 352; S. Cyprien, *De hab. virg.*, X, etc., t. IV, col. 448; S. Hilaire, *De Trin.*, I, 7, etc., t. IX, col. 30; S. Augustin, *De præd. sanct.*, I, 14, t. XLIV, col. 980; *De doctr. christ.*, II, 8, t. XXXIV, col. 41, etc. Voir CANON, t. II, col. 161-168.

X. TEXTE ORIGINAL ET VERSIONS. — 1° *Texte grec.* — Les principaux manuscrits anciens sont le *Vaticanus*, l'*Alexandrinus*, le *Sinaiticus* et le *Codex Ephrem rescriptus*, ce dernier incomplet. Les variantes de ces manuscrits sont de peu d'importance et ne proviennent point de recensions différentes. Le meilleur texte est celui du *Vaticanus*, le moins bon celui de l'*Alexandrinus*.

2° *Texte de la Vulgate.* — La traduction de ce livre dans notre Vulgate est celle de l'ancienne Italique, comme nous l'apprend saint Jérôme, *Præf. in lib. Salomonis juxta LXX*, t. XXIX, col. 404 : *In eo libro qui a plerisque* Sapientia Salomonis *inscribitur,... calamo temperavi; tantummodo* [proto]*canonicas scripturas vobis emendare desiderans.* Les mots de la langue populaire abondent dans cette version : *exterminium, refrigerium, nimietas, subitatio, assistrix, doctrix, immemoratio, ineffugibilis, insimulatus, mansuetare, improperare, partibus* pour *partim*, *providentiæ* au pluriel, etc. En général la traduction rend exactement le grec, mais on y remarque un certain nombre d'additions : I, 15, *Injustitia autem mortis est acquisitio;* II, 8, *Nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra;* le parallélisme semble justifier ces deux additions, mais il n'en est pas de même de plusieurs autres, VI, 1; 23; VIII, 11; IX, 19; XI, 5, etc. — Sabatier (voir col. 1291), pour publier le texte de la version italique, s'est servi de quatre manuscrits latins de premier ordre, *Corbeienses* (2), *Sangermanensis* et *Codex S. Theodorici ad Remos*, qui n'offrent pas de variantes importantes. P. de Lagarde a publié le texte du *Codex Amiatinus* dans ses *Mittheilungen*, t. I, p. 243 sq.

3° *Autres versions.* — On possède la traduction syriaque arabe et arménienne de la Sagesse; cette dernière a plus de valeur que les deux premières qui sont paraphrasées. La version arménienne est imprimée dans la Bible des Méchitaristes, Venise, 1805; la syriaque dans P. de Lagarde, *Libri apocryphi Veteris Testamenti syriace*, Leipzig, 1861; une autre recension se trouve dans Ceriani, *Codex syro-hexaplaris Ambrosianus*, 1877. Voir t. III, col. 701.

XI. COMMENTAIRES. — Raban Maur, le plus ancien commentateur de la Sagesse, plus mystique que littéral: *Commentariorum in librum Sapientiæ libri tres*, t. CIX, col. 671-762; Jansénius de Gand, *Annotationes in librum Sapientiæ Salomonis*, dans Migne, *Cursus Script. Sacræ*, t. XVII, col. 381-588; les anciens commentateurs énumérés par Cornelius a Lapide, *Argum. in Sap.*, dans ses *Comment.*, t. VIII, 1860, p. 268 *b*; *Justification du sentiment de dom Calmet contre la critique du P. Houbigant et du P. Griffet sur l'auteur du livre de la Sagesse*, dans Migne, *Cursus Scripturæ Sacræ*, t. XVII, 1839, col. 351-380; H. Reusch, *Observationes criticæ in librum Sapientiæ*, in-4°, Fribourg-en-Brisgau, 1857; *J. C. Nachtigal, *Das Buch der Weisheit*, Halle, 1799; *J. Ch. Bauermeister, *Comment. in Sap. Salom.*, 1828; * C. L. W. Grimm, *Commentar über das Buch der Weisheit*, Leipzig, 1837, 1860; Gutberlet, *Das Buch des Weisheit, übersetzt und erklart*, Münster, 1874; * Zöckler, *Die Apokryphen des Alten Testaments*, Munich, 1891; les commentaires cités dans le cours de l'article.

F. VIGOUROUX.

SAGUM, mot celtique, adopté par les Romains, d'où vient le français « saie » et « sayon ». Il désigne un manteau fait de laine grossière ou de poil de chèvre et consistant en un carré d'étoffe. La Vulgate l'a employé d'une manière assez impropre dans l'Exode, XXVI, 7-13; XXXVI, 14-18, pour désigner les tentures ou rideaux de poils de chèvre du Tabernacle, et dans les Juges, III, 16, pour désigner le vêtement sous lequel Aod avait caché son glaive à deux tranchants (hébreu, Exod. : *yerî'ôt 'izzîm;* Septante : δέρρεις; Jud. : *madâv;* μανδύαν).

SAHARAÏM (hébreu : *Šaḥăraïm;* Septante : Σααρίν), benjamite dont le père n'est pas nommé. Il répudia ses deux femmes Husim et Bara et il eut, dans le pays de Moab, sept fils d'une troisième femme appelée Hodès. I Par., VIII, 8-11. Ce passage est obscur et la Vulgate a mal traduit le texte hébreu, ŷ. 11. Voir HUSIM 2, t. III, col. 784.

SAINT (hébreu : *qâdôš;* Septante : ἅγιος, ἁγνός; Vulgate : *sanctus*) a des significations diverses selon les personnes ou les choses auxquelles il est appliqué. *Qâdoš* a le sens fondamental de séparé et par suite de pur, exempt de fautes, de péchés et de vices, par toutes ses autres acceptions. — 1° *Le mot « saint » appliqué aux personnes.* — 1. Dieu est le saint par opposition à *ḥânêf*, « impur, profane », et de là dérive son excellence, I Reg., III, 2 (voir JÉHOVAH, t. III, col. 1239), et l'homme, sa créature, doit s'efforcer d'imiter moralement sa pureté = sainteté. Lev., XI, 43-44; XIX, 2; XX, 26; Deut., XXIII, 15; etc. — 2. Le titre de « saint » s'applique donc avant tout à Dieu, Is., VI, 3, qui est la pureté même. Jos., XXIV, 19; Ps. XCIX (XCVIII), 3, 9; CXI (CX), 9. C'est pourquoi il est appelé « le Saint » tout court, Prov., IX, 10; XXX, 3; Job, VI, 10; Is., XL, 25; Ose., XII, 1; Hab., III, 3, ou « le Saint d'Israël »,

Ps. LXXVIII (LXXVII), 41; LXXIX (LXXVIII), 19; Eccli., IV, 15; Bar., IV, 22, etc., et surtout dans Isaïe, I, 4; XLI, 14, et souvent. De même Jésus-Christ, Marc., I, 24; Act., III, 14; IV, 27, 30; l'Esprit de Dieu est appelé l'Esprit-Saint ou le Saint-Esprit. Voir ESPRIT-SAINT, t. II, col. 1967. I Joa., II, 20. — 2. Les anges sont aussi appelés saints. Dan., VIII, 13; Matth., XXV, 31; I Thess., III, 13; Jude, 14; Apoc., XIV, 20. — 3. De même les prêtres consacrés au service de Dieu, Lev., XXI, 6-8; Ps. CVI (CV), 16; le Nazaréen, Num., VI, 5; les prophètes, Luc., I, 70; Act., III, 21; Rom., I, 2. De même aussi les hommes pieux, Is., IV, 3; le peuple d'Israël doit être saint, parce qu'il est consacré à Dieu, Lev., XI, 43-45; XIX, 2; Deut., VI, 6, etc.; les chrétiens, qui sont appelés à la sainteté, Act., IX, 13, 32, 41; XXVI, 10; Rom., I, 7, etc.; les justes qui sont morts dans la sainteté. Ps. CXLIX, 5, 9 (hébreu : *ḥăsidim*); Sap., V, 5; Matth., XXVII, 52; Apoc., V, 8; XIX, 8.

2° *Le mot « saint » appliqué aux choses.* — 1. Ce qui est consacré à Dieu est saint. La partie du Tabernacle et du Temple où étaient l'autel des parfums et le candélabre à sept branches s'appelait « le Saint », Exod., XXVI, 33; XXVIII, 29; XLIII, 29, etc.; Heb., IX, 2; et la partie où était l'arche d'alliance « le Saint des Saints ». Exod., XXVI, 34; III Reg., VI, 16; Heb., IX, 3, etc. Voir TABERNACLE et TEMPLE. — Jérusalem est ἁγία πόλις, Matth., XXIV, 15; Marc., XIII, 14; Luc., XXI, 20, parce qu'elle possède le temple de Dieu; la terre où est le buisson d'Horeb est sainte parce que Dieu y a apparu, Exod., III, 5; la montagne de la transfiguration est appelée τὸ ὄρος τὸ ἅγιον, II Pet., I, 18, à cause du miracle qui s'y est accompli, etc. — 2. Les Livres inspirés sont appelés ἅγιαι Γραφαί, Rom., I, 9; cf. II Mach., XII, 9, parce qu'ils renferment la parole de Dieu; les commandements de Dieu sont saints, parce qu'ils nous sanctifient, ἁγία ἐντολή. II Pet., II, 21, etc. — 3. Le Saint des Saints désigne le ciel. Heb., IX, 12, 24; X, 19. — Voir SAINTETÉ.

SAINT DES SAINTS. Voir TABERNACLE et TEMPLE.

SAINTETÉ (hébreu : *qôdéš;* Septante : ἁγιωσύνη, inconnu des auteurs profanes; Vulgate : *sanctitas*). Le sens primitif du mot est inconnu et la signification précise, difficile à déterminer, quoique l'expression soit une des plus fréquemment employées dans l'Ancien Testament. Ce qui est certain, c'est que c'est une expression religieuse, restreinte aux choses religieuses, quoiqu'elle ait pu avoir originairement un sens physique et matériel, et non moral. — 1° On peut accepter avec Frz. Delitzsch, dans la *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie,* 2e édit., t. V, 1879, p. 715, cette définition de la sainteté de Dieu : *Summa omnisque labis expers in Deo puritas*. Les personnes ou les choses qui appartiennent spécialement à Dieu ou qui lui sont consacrées participent à cette sainteté.

N'es-tu pas dès l'éternité,
Jéhovah, mon Dieu, mon Saint (*qedoši*)?...
Tes yeux sont trop purs (*tehôr*) pour voir le mal
Et tu ne peux contempler l'iniquité. Hab., I, 12-13.

Sur la sainteté de Dieu, voir JÉHOVAH, t. III, col. 1239. — 2° Les personnes participent à la sainteté de Dieu, soit d'une manière en quelque sorte extérieure, parce qu'elles sont consacrées à son culte, Exod., XXIX, 1; Lev., VIII, 12, 20, etc., et que Jéhovah en est « le sanctificateur », *meqaddêš*, Exod., XXXI, 13, etc., soit d'une manière intérieure, en s'efforçant de devenir saintes, comme Dieu est saint. Lev., XIX, 2; Num., XV, 40, etc. — 3° Les choses participent à la sainteté de Dieu en tant qu'elles servent à l'honorer et sont consacrées à son culte : le sanctuaire, l'autel, les lieux sacrés, les vêtements sacerdotaux, les victimes des sacrifices, etc. Exod., XXX, 25, 31-37; XXVIII, 28; I Reg., XXI, 5; Ezech., XLII, 14, etc. — 4° Dans le Nouveau Testament, la sainteté marque plus explicitement encore que dans l'Ancien la séparation du péché, la perfection morale. Dieu est saint, Joa., XVII, 11, il est l'être parfait, infiniment bon, cf. Heb., VII, 26, et le saint est celui qui lui est consacré et s'unit à lui par la pureté de sa vie, la pratique de la vertu et la fuite de tout mal. Eph., I, 4 (ἁγίους καὶ ἀμώμους), *sancti et immaculati in conspectu ejus*); cf. V, 3, 18, 27; Phil., IV, 8; Col., I, 22; Tit., I, 7-8; I Pet., I, 15-16; II, 9; II Pet., III, 11; I Joa., III, 3. — Le mot grec qui dans le Nouveau Testament signifie saint est ἅγιος; d'autres adjectifs ont un sens qui s'en rapproche : ἁγνός, ἱερός, ὅσιος, σεμνός. Le terme ἅγιος est le plus fréquent et répond à *qâdôš*. Les qualificatifs apparentés sont beaucoup plus rares : ἁγνός « pur », dans les Septante, désigne ce qui est rituellement pur; dans le Nouveau Testament, il est appliqué une fois à Dieu, I Joa., III, 3; dans les autres passages, il s'entend d'une pureté plutôt négative que positive, de l'absence d'impureté, II Cor., VII, 11; I Tim., V, 22; Tit., II, 5; I Pet., III, 2; Jac., III, 17. Ἱερός veut dire « sacré, consacré à Dieu », comme ἱερεύς, *sacerdos,* « prêtre », ἱερόν, « temple »; ἱερὰ γράμματα, *sacræ litteræ,* II Tim., III, 15; τὰ ἱερά, *sacrarium,* I Cor., III, 13 — Ὅσιος, dans l'Ancien Testament traduit généralement le mot hébreu *ḥâsid*, « pieux » envers Dieu; dans le Nouveau, il est appliqué à Dieu, Apoc., XV, 4; XVI, 5; à Jésus-Christ, Act., II, 27; XIII, 35; Heb., VII, 26; aux hommes, Tit., I, 8 (I Tim., II, 8, « mains pures »); aux choses (promesses faites à David). Act., XIII, 34; cf. Luc., I, 75; Eph., IV, 24. — Σεμνός, « vénérable, respectable, digne, honnête de mœurs », se dit des hommes, I Tim., III, 8, 11; Tit., II, 2 (Vulgate : *judici*), et des choses, Phil., IV, 8 (Vulgate : *pudica*). — De tout ce qui vient d'être dit, il est manifeste que c'est ἅγιος qui exprime le mieux l'idée de saint.

De tous ces adjectifs dérivent des substantifs qui ont un sens analogue. D'ἅγιος viennent les trois substantifs ἁγιασμός, ἁγιότης, ἁγιωσύνη, mais ils sont d'un usage peu fréquent. — 1. Le plus souvent employé est ἁγιασμός (dix fois). Formé immédiatement de ἁγιάζειν, il marque l'action de sanctifier, la sanctification opérée par l'Esprit-Saint. II Thess., II, 13 (Vulgate, 12, *sanctificatio*); I Pet., I, 2, ou par Jésus-Christ. I Cor., I, 30; cf. I Thess., IV, 3. Dans les autres passages, ἁγιασμός exprime les résultats de la sanctification. Rom., VI, 19, 22; I Thess., IV, 4, 7; I Tim., II, 15; Heb., XII, 14 (Vulgate : *sanctimonia* dans ce dernier passage). Ἁγιασμός est aussi usité dans les Septante où il signifie ordinairement consécration dans un sens rituel, Jud., XVII, 3; sacrifice offert à Dieu. Eccli., VII, 33; II Mach., II, 17, etc. — 2. Ἁγιότης ne se lit que deux fois, II Cor., I, 12; Heb., XII, 10 (plus une fois dans l'Ancien Testament, II Mach., XV, 2, où le jour du sabbat est appelé ἁγιότητος ἡμέρα). La Vulgate traduit *sanctificatio* dans les deux derniers passages. Dans II Cor., I, 12, il s'agit de la manière dont saint Paul vivait à Corinthe, c'est-à-dire d'une manière chrétienne, conforme à la grâce de Dieu, ἐν χάριτι Θεοῦ. Le *textus receptus* porte ἐν ἁπλότητι, et c'est la leçon de la Vulgate : *in simplicitate,* ce qui s'accorde bien avec le mot suivant : εἰλικρίνεια, *sinceritas.* — Heb., XII, 10, ἁγιότης est appliqué à la sainteté de Dieu, à laquelle il fait participer les hommes. — 3. Ἁγιωσύνη est employé trois fois par saint Paul, une fois Rom., I, 4, en parlant de la vie essentielle du Christ, de sa divinité, par opposition à sa vie humaine; les expressions κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, *secundum spiritum sanctificationis* (dans le sens de *sanctitatis*) font contraste à κατὰ σάρκα, *secundum carnem* du ℣. 3. Les deux autres fois, ἁγιωσύνη, II Cor., VII, 1 (*sanctificatio*); I Thess., III, 13 (*sanctitas*), a un sens moral et s'entend de la sainteté de vie. — Voir W. Bau-

dissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte,* t. II, 1878, p. 3-142; Issel, *Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament,* 1887.

SAISONS, périodes qui se succèdent régulièrement dans le cours de chaque année, mais sont différemment caractérisées, suivant le pays, par la longueur des jours et des nuits, l'accroissement ou la diminution de la chaleur, les phénomènes météorologiques, etc. — En Égypte, où tout se règle d'après l'inondation du Nil on ne connaissait que trois saisons de quatre mois, celle des eaux, *šait,* celle de la végétation, *pirouit,* et celle de la moisson, *sômou.* Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris,



280. — Calendrier agricole israélite.
D'après la *Revue biblique,* 1909, p. 243.

1895, t. I, p. 207. Elles recommençaient leur cours aux premiers jours d'août. En Chaldée, l'hiver se fait à peine sentir; il pleut beaucoup en novembre et en décembre, les pluies diminuent ensuite jusqu'en mai et l'été se poursuit jusqu'en novembre, avec une chaleur lourde, humide et accablante. Cf. Olivier, *Voyage dans l'empire othoman,* Paris, 1802-1807, t. II, p. 381, 382, 392, 393. Il n'y a donc, à proprement parler, que deux saisons. Il en est à peu près de même en Palestine; on n'y connaît que deux saisons, l'été, qui commence avec la récolte d'avril et dure jusqu'à la première pluie, en novembre, et l'hiver ou saison pluvieuse, qui occupe le reste de l'année. Les quatre saisons des Grecs et des Latins ne figurent donc pas toutes au même titre dans la Bible. L'automne n'est mentionné que par saint Jude, 12. Voir Automne, t. I, col. 1278. Sur les autres saisons, voir Été, t. II, col. 1996; Hiver, t. III, col. 724; Printemps, t. V, col. 677. — En 1908, M. Macalister a trouvé à Gézer une plaque calcaire de 0m108, 0m070, sur laquelle était gravé un calendrier agricole israélite, datant probablement du VIe siècle (fig. 280). Voici comment le P. H. Vincent, dans la *Revue biblique,* 1909, p. 243-269, propose de lire et d'interpréter le texte : 1. *yeraḥin,* pour *yeraḥayin 'oséf* (avec forme plurielle archaïque en *în*) : deux mois, récolte (d'arrière-saison. 15 sept.-15 nov.); — 2. *yeraḥin zéra' :* deux mois, semailles (15 nov.-15 janv.) : — 3. *yeraḥin léqêš :* deux mois, végétation printanière (15 janv.-15 mars); — 4. *yéraḥ 'ęṣéd pęsét* (un mois, coupe du lin (15 mars-15 avril); — 5. *yéraḥ qâṣir še'orim :* un mois, moisson de l'orge (15 avril-15 mai); — 6. *yéraḥ qeṣirin kullam :* un mois, les moissons, elles toutes (15 mai-15 juin); — 7. *yeraḥin zâmir;* un mois, cueillette (ou fruits spéciaux, vendange, 15 juin-15 août); — 8. *yéraḥ qaiṣ :* un mois, récolte des fruits (figues, etc., 15 août-15 sept.). Cette division correspond très exactement aux opérations agricoles telles qu'elles se succèdent dans les plaines du littoral méditerranéen. Aux environs de Jérusalem, elles retardent d'une quinzaine de jours. La tablette de Gézer nous renseigne ainsi sur la manière dont les Israélites répartissaient leurs travaux agricoles à travers les saisons. Les trappistes d'Amwâs suivent exactement, aujourd'hui encore, le même calendrier pour l'ordre et l'époque de leurs cultures. Cf. *Revue biblique,* 1909, p. 269. Il est à croire que la tablette déterminait quasi-officiellement l'époque des différentes opérations agricoles, comme il se fait dans les pays où l'intérêt commun demande que tous les cultivateurs agissent de concert. — Après le déluge, Dieu promet que désormais les saisons se suivront avec régularité, « semailles et moisson, froid et chaud, été et hiver ». Gen., VIII, 22. Job, XXXVI, 27-XXXVII, 21, décrit les différents phénomènes atmosphériques qui caractérisent les saisons. C'est Dieu qui « change les moments et les temps », Dan., II, 21; aussi invite-t-on à bénir le Seigneur les divers météores qui se succèdent à travers les saisons, « pluie et rosée, vents, feux et chaleurs, froid et chaud, rosée et givre, gelées et frimas, glaces et neiges, éclairs et nuages. » Dan., III, 64-73. — La succession des saisons est réglée par le cours apparent du soleil. L'auteur de la Sagesse, VII, 18, 19, prête à Salomon la connaissance de tout ce qui concerne les mouvements des astres,

> Le commencement, la fin et le milieu des temps,
> Les retours périodiques, les vicissitudes des temps,
> Les cycles des années.....

Le commencement, la fin et le milieu des temps se rapportent sans doute, d'une manière générale, aux différents phénomènes astronomiques d'après lesquels on divise le temps, la révolution annuelle du soleil et la révolution mensuelle de la lune. Les « retours périodiques » semblent être ceux des solstices et ceux des équinoxes. Deux fois l'an, le soleil traverse l'équateur pour passer de l'hémisphère austral à l'hémisphère boréal, le 20 ou 21 mars, et de l'hémisphère boréal dans l'hémisphère austral, le 22 ou 23 septembre. La saison plus chaude est, pour chaque hémisphère, celle où le soleil est de son côté. Trois mois après l'équinoxe, le soleil arrive à son éloignement maximum de l'équateur, le 20 ou 21 juin dans l'hémisphère boréal, qui a alors les plus longs jours, le 20 ou 21 décembre dans l'hémisphère austral, ce qui donne les jours les plus courts dans l'hémisphère boréal. Le soleil paraît rester quelque temps stationnaire à ces points extrêmes, ce qui leur a fait donner le nom de solstices. Les solstices et les équinoxes étaient bien connus des anciens et leur servaient à diviser l'année. — Les cycles des années, ἐνιαυτῶν κύκλοι, peuvent s'entendre de différentes périodes astronomiques. Les Égyptiens avaient le *cycle sothiaque* de 1460 années. Voir Année, t. I, col. 640. Chez les Chaldéens, on connaissait le cycle de 223 lunaisons, au bout desquelles les éclipses de lune se reproduisaient régulièrement. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 776. En 433 avant Jésus-Christ, le grec Méton découvrit le cycle lunaire, com-

prenant 235 lunaisons ou 19 années solaires, après lesquelles les nouvelles et les pleines lunes arrivent aux mêmes jours. Il est possible que l'auteur de la Sagesse ait eu aussi ce cycle en vue. H. Lesêtre.

SALABONITE (hébreu : *hâ-Šaʿalbônî;* Septante : ὁ Σαλαβωνειτης, dans les Rois; ὁ Σαλαβωνί, dans les Paralipomènes), originaire de Salabon, qui est probablement la même ville que Salébim ou Sélébin. Salabon était la patrie d'Éliaba (t. II, col. 1666), un des trente braves de David. II Reg., XXIII, 32 (Vulgate : *de Salaboni*); I Par., XI, 33 (Vulgate : *Salabonites*). Salabon n'est pas nommée sous cette forme dans l'Écriture. Voir Salébim.

SALAÏ (hébreu : *Šilḥî;* Septante : Σαλαι, Σαλί, Σαλαλά), père d'Azuba, femme du roi de Juda, Asa, et mère du roi Josaphat. IV Reg., XXII, 42; II Par., XX, 31. Le père de la reine-mère n'est pas nommé ordinairement dans l'Écriture : il n'y a d'exception que pour Salaï, Abessalom (Absalom), III Reg., XV, 2, à cause de sa célébrité, et Achab avec Amri, père et ancêtre d'Athalie, IV Reg., VIII, 18, 26, pour expliquer la méchanceté de cette reine. Il y a donc lieu de penser que Salaï avait été un homme d'importance.

SALAIRE (hébreu : *'éṭnâh, meḥîr, maškorét, poʿal, peʿullâh, śâkâr;* Septante : μισθός, μίσθωμα; Vulgate : *merces*), ce qu'on donne à un ouvrier pour prix de son travail. — 1° Jacob servit Laban pendant sept ans, en stipulant que, pour salaire, il recevrait Rachel. Gen., XXIX, 15-18. Trompé par Laban, il servit sept autres années pour obtenir le salaire convenu. Gen., XXIX, 27, 28; XXXI, 7, 41. A ces quatorze années, il en ajouta six autres pendant lesquelles il s'assura, pour son salaire, un nombreux troupeau. Gen., XXX, 28-34; XXXI, 41. — 2° La loi mosaïque prescrivait de payer le salaire du mercenaire le soir même. Lev., XIX, 13; Deut., XXIV, 15. D'ordinaire, en effet, le mercenaire n'avait pas d'avances et il attendait son salaire pour vivre. Job, XIV, 6. Un esclave, pour le même salaire, fournissait deux fois le travail d'un mercenaire. Deut., XV, 18. Cela ne devait pas tenir à ce que, de l'esclave, on exigeât deux fois plus de travail; l'esclave en effet ne devait pas être traité durement, mais comme un mercenaire à l'année. Lev., XXV, 53. Peut-être l'esclave, pour le même travail, recevait-il moitié moins, parce qu'en même temps il était vêtu et nourri. Son salaire, représenté par ce que le maître lui accordait au moment de sa libération, Deut., XV, 13, 14, pouvait très bien n'équivaloir qu'à la moitié du salaire d'un mercenaire pour le même laps de temps. — Il était absolument interdit d'offrir au Temple le salaire de la prostitution. Deut., XXIII, 18. Cf. Ezech., XVI, 33; Ose., II, 12; IX, 1; Mich., I, 7. La plupart des temples idolâtriques tiraient au contraire de la prostitution une partie de leurs ressources. Voir Prostitution, col. 765. — 3° La loi sur les salaires est rappelée de temps en temps dans la Sainte Écriture. L'ouvrier attend son salaire, Job, VII, 2, il y a droit. Luc., X, 7; I Tim., V, 18. Il faut le payer sans tarder. Tob., IV, 15. Malheur à qui ne le paie pas comme il le doit. Jer., XXII, 13. Dieu punira ceux qui extorquent à l'ouvrier son salaire. Mal., III, 5. Saint Jacques, V, 4, dit à ce sujet aux riches injustes : « Voici que crie le salaire dont vous avez frustré les ouvriers qui ont fauché vos champs, et les cris des moissonneurs sont parvenus aux oreilles du Seigneur des armées. » — 4° Plusieurs salaires sont mentionnés : celui que la fille du pharaon promet à la nourrice du jeune Moïse, Exod., II, 9, celui du prêtre de Michas, Jud., XVIII, 4, celui des charpentiers envoyés à Salomon par Hiram, III Reg., V, 6, celui que les prêtres réclament injustement pour enseigner, Mich., III, 11, celui que Tobie offre au guide de son fils, Tob., V, 4, 14, celui des vignerons, Matth., XX, 8, et des moissonneurs. Joa., IV, 36. Les salaires faisaient défaut au retour de la captivité. Zach., VIII, 10. Pendant qu'on tardait à reconstruire le Temple, rien ne profitait aux Juifs et « le mercenaire mettait son gain dans une bourse trouée. » Agg., I, 6. Nabuchodonosor n'a recueilli aucun salaire de sa campagne contre Tyr, Ezech., XXIX, 18, mais le salaire acquis par cette ville passera aux serviteurs de Jéhovah. Is., XXIII, 17, 18. Les trente pièces reçues par Judas et employées à l'acquisition du champ d'Haceldama sont appelées un « salaire d'iniquité ». Act., I, 18. — 5° On n'a que fort peu de renseignements sur le taux du salaire chez les Hébreux. Le salaire du mercenaire ne devait guère dépasser le prix de ce qui était nécessaire à la vie pendant une journée, puisque la loi jugeait qu'il lui était nécessaire chaque soir. Lev., XIX, 13; Deut., XXIV, 15. Le pasteur du troupeau reçoit pour son salaire trente sicles d'argent, environ 85 francs, sans doute pour toute une saison; mais il trouve ce prix dérisoire et le jette au potier dont le service est moins dur et qui n'a pas à passer les nuits. Zach., XI, 12, 13. Cf. Van Hoonacker, *Les chapitres IX-XIV du livre de Zacharie,* dans la *Revue biblique,* 1902, p. 179-181; *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 676.. Le code d'Hammourabi, art. 273. 274, fournit quelques indications, malheureusement incomplètes, sur le salaire des ouvriers. Le journalier à l'année reçoit 6 *še* d'argent par jour les cinq premiers mois, et seulement 5 les sept autres mois. Le briquetier et le tailleur d'habits ont 5 *še* d'argent par jour, le charpentier 4, d'autres seulement 3, et, parmi ces derniers, probablement le maçon. A l'époque évangélique, le salaire d'une journée de vigneron était d'un denier, soit 87 centimes de notre monnaie. Matth., XX, 2, 9, 10, 13. A Athènes, à l'époque de Périclès, un artisan ne gagnait guère qu'une drachme, soit 97 centimes par jour. Des scieurs de pierre et d'autres ouvriers employés à la construction recevaient la même somme; un aide-maçon n'avait que trois oboles ou 48 centimes et un portefaix quatre oboles ou 64 centimes. Cf. P. Guiraud, *La vie privée et la vie publique des Grecs*, Paris, 1894, p. 198; Gow-Reinach, *Minerva,* Paris, 1890, p. 89. La moyenne des salaires en Palestine ne semble donc pas avoir été très différente de ce qu'elle était dans le monde gréco-romain. — 6° Le nom de salaire est quelquefois donné à un châtiment. David paie le salaire à ceux qui lui annoncent la mort de Saül en les faisant mourir. II Reg., IV, 10. Jéhovah paie le salaire aux ennemis du juste en les enveloppant de sa malédiction. Ps. CV (CIV), 20. Callisthène et ceux qui avec lui avaient brûlé les portes du Temple furent brûlés dans une maison où ils s'étaient réfugiés et reçurent ainsi leur juste salaire. II Mach., VIII, 33. D'autres fois, ce mot désigne la récompense que Dieu réserve à ceux qui le servent. Is., XL, 10. — « Il n'y a plus de salaire pour les morts, puisque leur mémoire est oubliée. » Eccle., IX, 5. Cela signifie qu'ils ne peuvent plus compter jouir de quoi que soit sur la terre, et « ils n'auront plus jamais aucune part à ce qui se fait sous le soleil. » Eccle., IX, 6.

H. Lesêtre.

SALAMIEL (hébreu : *Šelumî'êl;* Septante : Σαλαμιήλ), fils de Surisaddaï, Num., I, 6; II, 12; chef de la tribu de Siméon, à l'époque de l'Exode, II, 12; VII, 36, 41; X, 19; qui présida au dénombrement de sa tribu, I, 6 et fit des offrandes pour la construction du Tabernacle comme les autres chefs de tribu, VII, 36, 41. Il fut un des ancêtres de Judith., VIII, 1 (texte grec; la Vulgate porte Salathiel, mais c'est la leçon du grec qui paraît être la véritable), car la Vulgate elle-même porte que Salathiel descendait de Siméon et, quoiqu'elle ajoute que ce Siméon était fils de Ruben [tandis que

le texte grec dit qu'il était fils de Σαρασαδαΐ] elle porte, IX, 2, que Judith était de la tribu de Siméon.

SALAMINE (Σαλαμίς), ville maritime (fig. 281) sur la côte orientale de l'île de Chypre, à l'extrémité d'une plaine fertile qui s'étend de l'est à l'ouest, entre deux chaînes de montagnes; auprès d'elle coulait le Pédiæos, la seule rivière digne de ce nom qui arrose l'île. Voir la carte de Chypre, t. II, col. 1167-1168; Ptolémée, V, XIV, 3; Strabon, XIV, VI, 3; Pline, *H. N.*, V, 35; Diodore de Sicile, XX, 48.

1° *Histoire de la ville.* — D'après la légende, Salamine aurait été fondée par Teucer, fils de Télamon, roi de l'île du même nom qui est située en face de l'Attique. Ce qui est certain, c'est que, dans les anciens auteurs, elle apparaît toujours comme une colonie ou une ville attique, qui remontait au moins au VIe siècle avant J.-C. Divers géographes lui attribuent toutefois une origine phénicienne, et expliquent ainsi son nom, qu'ils rattachent au mot sémitique *salôm*, « paix ». Il est possible que l'élément grec et l'élément phénicien aient été à la base de sa population primitive. Munie d'un excellent port, parfaitement abrité, qui pouvait contenir une flotte entière, Diodore de Sicile, XX, 21, et rapprochée soit de la côte syrienne, soit du rivage cilicien, elle ne pouvait manquer de devenir un centre commercial très prospère. Aussi fut-elle longtemps la cité la plus importante de toute la Chypre. Diodore de Sicile, XIV, 98; XVI, 42; Ammien Marcellin, VII, 8. Elle était fortifiée, et on la regardait comme la clef de l'île, Diodore de Sicile, XII, 3. Au Ve siècle elle devint le siège de rois puissants, dont le plus célèbre fut Évagoras (410-372 avant J.-C.). C'est en face d'elle qu'eut lieu, en 306, la plus grande bataille navale des temps anciens, dans laquelle Démétrius Ier Poliorcète, fils d'Antigone, battit la flotte gréco-égyptienne de Ptolemée Ier. Quelques années après, en 295, Salamine passait au pouvoir des rois d'Egypte. A l'époque des Romains, qui en devinrent maîtres en 58 avant notre ère, tout le district oriental de la Chypre faisait partie du territoire de Salamine. Ptolémée, V, XIV, 5. Au temps de Notre-Seigneur, on lui donne souvent le titre de métropole de l'île. Elle eut beaucoup à souffrir, lorsque les Juifs se révoltèrent sous Trajan, 116-117 après Jésus-Christ. Voir Orose, *Hist. adversus paganos*, VII, 12, t. XXXI, col. 1092; Milman, *History of the Jews*, t. III, p. 111-112. Au IVe siècle de notre ère, on y découvrit les reliques de saint Barnabé, avec une copie de l'évangile selon saint Matthieu. Saint Épiphane fut un de ses plus glorieux évêques (467-403). Les Arabes la détruisirent totalement en 647 ou 648. Pococke a retrouvé les ruines de Salamine, un peu au nord de Famagouste, qui a remplacé la ville antique. Elles sont peu considérables, et ne consistent guère qu'en quelques colonnes brisées et en fragments de maçonnerie. Le port, autrefois si actif, a été envahi par le sable et les plantes épineuses. Non loin de là, on voit un monastère grec qui porte le nom de saint Barnabé, et un village appelé « Saint-Serge », évidemment en souvenir du proconsul Sergius Paulus, converti par saint Paul à Paphos, à l'autre extrémité de l'île.



281. — Monnaie de Salamine de Chypre.

[IMP. TI.] CLAUDIUS CAESAR AUG [P. M. TR. P]. Tête laurée de Claude, à gauche. — ℞. ΚΟΙΝΟΝ ΚΥΠΡΙΩΝ. Dans une couronne de laurier. Grenetis.

2° *Mention dans la Bible.* — Il est question de Salamine au livre des Actes, XIII, 5, à l'occasion du premier voyage apostolique de saint Paul. Il y aborda avec Barnabé et Jean-Marc, ses deux compagnons, en venant de Séleucie, port d'Antioche de Syrie. C'est cette ville qu'il évangélisa tout d'abord dans l'île de Chypre. Elle contenait plusieurs synagogues, Act., XIII, 5; d'où il suit que les Juifs y étaient nombreux, et ce motif contribua sans doute à attirer l'Apôtre. — Voir J. Meursius, *De Cypro*, Leyde, 1724, p. 56-57; W. H. Engel, *Kypros, eine Monographie*, 2 in-8°, Berlin, 1841, t. I, p. 89-90; Ross, *Reisen nach Kos, Halikarnassos, Rhodes und Cypern*, in-8°, Halle, 1852, p. 118-125; di Cesnola, *Cypern, its ancient cities, tombs and temples*, in-8°, Londres, 1877; Id., *Salaminia, History, treasury and antiquities of Salamina*, in-8°, Londres, 2e édit., 1884; von Löher, *Cypern, Reiseberiche nach Natur und Landschaft, Volk und Geschichte*, in-8°, Stuttgart, 1878.

L. FILLION.

SALATHI (hébreu : *Ṣiltaï*; Septante : Σεμαθί; Lucien : Σιλαθά), de la tribu de Manassé. Il était à la tête de mille hommes et alla avec eux et d'autres chiliarques de sa tribu rejoindre David à Siceleg quand celui-ci y revint renvoyé par les Philistins en guerre contre Saül. I Par., XII, 20. — Un Benjamite, appelé aussi *Ṣiltaï* dans le texte hébreu, est nommé Séléthaï dans la Vulgate. I Par., VIII, 20. Voir SÉLÉTHAÏ.

SALATHIEL, nom de deux Israélites dans la Vulgate.

1. **SALATHIEL** (hébreu: *Šeʾaltîʾêl* [dans Aggée, *Šaltîʾêl*], « demandé à Dieu »; Septante : Σαλαθιήλ), père de Zorobabel et l'un des ancêtres de Notre-Seigneur. I Esd. III, 2; V, 2; II Esd., XII, 1; Agg., I, 1, 12, 14; II, 2, 23; I Par., III, 17; Matth., I, 12. D'après I Par., III, 19, Zorobabel aurait eu pour père Phadaïa, frère de Salathiel, mais plusieurs manuscrits des Septante lisent Salathiel au lieu de Phadaïa. Voir PHADAÏA 2, col. 180. D'après Luc., III, 27, Salathiel était fils de Néri. Il était au contraire fils de Jéchonias, roi de Juda, d'après I Par., III, 27, et même son fils aîné, si l'on admet que, dans ce verset, Asir n'est pas un nom propre désignant un fils de Jéchonias, comme l'ont compris les Septante et la Vulgate, mais un adjectif, *ʾassir*, signifiant « captif », qui se rapporte à Jéchonias et indique que ce roi aurait engendré Zorobabel pendant sa captivité à Babylone. Voir ASIR 1, t. I, col. 1102. En prenant Asir pour un nom propre, l'hébreu doit se traduire : « Fils de Jéchonias : Asir; Salathiel, son fils, » ces derniers mots « son fils » semblent devoir se rapporter alors à Asir, qui aurait été le père de Zorobabel, mais les différents passages où Zorobabel est appelé expressément « fils de Salathiel », montrent que cette interprétation n'est pas exacte. — Ce qui est dit, Luc., III, 27, que Salathiel était fils de Néri crée une difficulté généalogique nouvelle que les commentateurs n'ont pas réussi à expliquer d'une façon certaine. D'après Cornelius a Lapide et d'autres interprètes, le Zorobabel et le Salathiel nommés dans saint Matthieu, I, 12-13, sont des personnages différents du Zorobabel et du Salathiel nommés dans saint Luc, quoique descendant les uns et les autres de David. Corn. a Lapide, *Comm. in Evangelia*, édit. Padovani, t. III, Turin, 1897, p. 222. Cette opinion n'est pas probable. On croit plus communément que c'est la loi du lévirat qui est cause de la divergence entre les deux généalogies. Salathiel, dit

Calmet, *Dict. de la Bible,* édit. Migne, t. IV, col. 231, « descendait de Salomon par Roboam, selon saint Matthieu, et du même Salomon par Nathan, selon saint Luc. En Salathiel se réunirent les deux branches de cette illustre généalogie, en sorte que Salathiel était fils [descendant] de Jéchonias selon la chair, comme il paraît par les Paralipomènes, III, 17, 19... et il pouvai être fils de Néri par adoption, ou comme ayant épousé l'héritière de Néri, ou même comme étant sorti de la veuve de Néri, mort sans enfants, car en tous ces cas, il passait pour fils de Néri selon la Loi. » — Des commentateurs prétendent identifier le Néri de Luc., III, 27, avec le Nérias père du prophète Baruch, Jer., XXXII, 12, mais rien ne justifie cette identification. Voir NÉRIAS, t. IV, col. 1604.

2. **SALATHIEL,** un des ancêtres de Judith dans la Vulgate, Judith, VIII, 1, mais ce nom est probablement une altération du nom de Salamiel. Voir SALAMIEL, col. 1366.

SALÉ (hébreu : *Sélaḥ,* « javelot » ou « rejeton »; Septante : Σαλα), fils d'Arphaxad, d'après l'hébreu et la Vulgate; fils de Caïnan et petit-fils d'Arphaxad, d'après les Septante. Voir CAÏNAN 2, t. II, col. 41. Il descendait de Sem et fut père d'Héber, ancêtre d'Abraham. Gen., X, 24; XI, 12-15; I Par., I, 18, 24; Luc., III, 35.

SALÉBIM (hébreu : *Šaʿalbîm,* « [lieu des] chacals »; Septante : Θαλαβίν, Jud., I, 35, et Σαλαβίν, III Reg., IV, 9), ville de Dan. C'est très probablement la même localité qui est appelée Sélébin (hébreu : *Šaʿălabin ;* Septante : Σαλαμίν), dans Josué, XIX, 42, et qui est énumérée parmi les villes attribuées à la tribu de Dan. Josué la mentionne entre Hirsémès ou Bethsamès et Aïalon. Le livre des Juges, I, 35, qui la place également auprès d'Aïalon et du mont Hares, nous apprend que les Amorrhéens empêchèrent les Danites de s'établir à Salébim d'une manière stable. Sous le règne de Salomon, un des douze *niṣṣabîm* ou chefs qui étaient chargés de fournir des vivres au roi, Bendécar, comptait Salébim parmi les villes où il faisait les perceptions en nature pour la subsistance royale, III Reg., IV, 9. — L'*Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 322, 323, identifie Salébim avec Salaba dans le territoire de Sébaste (Samarie) mais ce site est trop septentrional et trop éloigné d'Aïalon. Saint Jérôme lui donne sa véritable situation, *In Ezech.,* XLVIII, 21-22, t. XXV, col. 488, en nommant les tours de Salebi (Salébim) entre celles d'Ailon (Aïalon) et d'Emaüs (Emmaüs) ou Nicopolis. Le nom de *Šaʿalbîm* s'explique facilement dans ces parages où les chacals abondent encore de nos jours. Les explorateurs anglais, *Palestine Exploration Fund, Memoirs,* t. III, p. 52, identifient Salébim avec Salbit, à trois kilomètres environ au nord d'Emmaüs, à quatre kilomètres et demi au nord-ouest d'Aïalon et à treize kilomètres au nord de Bethsamès. Voir la carte de Juda, t. III, col. 1756; DAN, t. II, col. 1233.

SALÉCHA (hébreu : *Salkâh ;* Septante :...ς 'Ελχᾶ, Deut., III, 10, et *Codex Alexandrinus,* Jos., XIII, 11; Σεχχαί, *Vaticanus,* Jos., XII, 4; 'Αχά, *ibid.,* Jos., XIII, 11; Σελχά, *ibid.,* I Par., V, 11; 'Ασελχά, *Alex.,* Jos., XII, 4; Σελχά, *ibid.,* I Par., V, 11; Vulgate, Deut., III, 10 et I Par., V, 11 : *Selcha*), ville de la frontière orientale de Basan, puis du pays d'Israël, aujourd'hui *Ṣelkhad.* Ce nom est aussi prononcé *Ṣalkhat.* Il est écrit *Ṣalḥad,* dans l'inscription nabuthéenne d'une stèle érigée dans l'endroit même et datée de la 17e année du roi « Malichus fils d'Arétas, ami du peuple », c'est-à-dire de l'an 50 après J.-C. *Corpus inscriptionum semiticarum,* nº 182, t. I, part. 2, p. 207. Salécha est situé à 24 kilomètres à l'est de Bosrâ et à 62 à l'est-sud-est d'*ed-Derʿah,* sur la frontière sud-est du Hauran. Bâti en gradins sur les flancs d'une colline volcanique et couronné de son gigantesque château, flanqué de grandes tours, qui s'élèvent à 1510 mètres au-dessus du niveau de la Méditerranée, Salkhad présente l'aspect le plus imposant. De là, le regard s'étend vers l'ouest par-dessus les plaines de la Nouqrâ, les vallées du Djôlan et de la Galilée inférieure jusqu'à la chaîne du Carmel; au sud-ouest la voie embrasse l'ancien pays de Galaad tout entier, au sud le Hamâd et au nord-est l'immense région parcourue par les Arabes nomades. L'ancienne voie romaine venant d'Édrei et de Bosra qui reliait la Syrie, en traversant ce vaste désert, à la Babylonie, passe au pied de la colline. Par cette situation commandant toute la contrée du sud-est, Salkhad devait être le plus puissant rempart protégeant les Israélites contre les incursions des « fils de l'Orient ». Les habitations sont presque toutes anciennes, construites en pierres de basalte et dans le genre du Hauran. Un large fossé, aujourd'hui presque comblé par les décombres, séparait la ville de la citadelle. En son état actuel, celle-ci est l'œuvre, d'après les inscriptions qui s'y lisent, des princes musulmans du moyen âge. Les deux lions sculptés qui se voient du côté du midi, dont Bibars avait fait son emblème, permettent de croire que ce sultan a pris une part importante à cette restauration; mais les aigles qui sont au-dessus des portes montrent que les Romains s'y étaient fortifiés auparavant. Avant ceux-ci la position était occupée déjà par les Nabuthéens, les inscriptions tracées dans les caractères usités par ce peuple l'attestent, et sans doute dès le VIIe siècle avant J.-C., époque où les inscriptions assyriennes nous les montrent occupant déjà le Hauran. Cf. F. Vigouroux, *Mélanges bibliques,* 1889, p. 311 ; *Corpus inscript. semit.,* n. 182-185, t. I, part. II, p. 206-209. Toutefois diverses parties des murailles et des soubassements semblent indiquer que cette forteresse a des origines plus anciennes encore. — A l'arrivée des Israélites, Salécha était une des villes principales du royaume d'Og ou du pays de Basan et elle paraît une des soixante « fortifiées de remparts élevés et fermées de portes munies de serrures » dont Moïse s'empara alors. Cf. Deut., III, 3-10. Dans le partage de la contrée transjordanienne, elle fut donnée à la demi-tribu orientale de Manassé. Deut., 13. Les Gadites s'y établirent, après la défaite infligée par eux aux Agaréens, au temps du roi Saül. I Par., V, 11. Elle dut tomber au pouvoir des rois syriens de Damas sous le règne d'Achab, quand ils s'emparèrent de Ramoth et d'une partie du pays de Galaad. Ce fut sans doute à la suite de la prise de Damas par Théglathphalasar III et de la transportation en Assyrie des populations syriennes (734), que les Nabuthéens occupèrent le Hauran et Salécha. — On ignore jusqu'ici quel est le nom dont firent usage les Romains pour désigner cette ville. — Les Arabes ont rattaché à Salkhad plusieurs légendes sur Moïse et Aaron, suggérées sans doute par le souvenir de la prise de la ville par le grand prophète d'Israël. Cf. Guy le Strange, *loc. cit.* Leurs écrivains ont vanté beaucoup cette ville où souvent se sont réfugiés leurs princes, à cause de sa situation extraordinaire et de la force de sa citadelle; leurs anciens poètes ont célébré encore ses vignes et son vin, Cf. Yaqût, *Dictionn. géograph.* (en arabe), édit. Wüstenfeld, Leipzig, 1866, t. III, p. 380; Abul-Féda, *Géogr.* (en arabe), édit. Reinaud et de Slane, Paris, 1840, p. 259; Mudjir ed-Din, *Hist. de Jér. et d'Hébron* (en arabe), Le Caire, 1283 (1866), p. 351, 437. Au moyen âge elle fournissait de riz les marchés de Damas et de la Syrie. Ed-Dhaheri, *Syria descripta,* édit. Rosenmüller, Leipzig, 1828, p. 21-22. Aujourd'hui le château est abandonné et de ses habitations la moitié sont vides. La

population, formée de Druzes et de chrétiens syriens suivant le rite grec, n'atteint pas le nombre de mille habitants. Ils se livrent presque exclusivement à la culture du blé, favorisée du reste par la grande fertilité du territoire environnant. — Voir J.-J. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, in-4°, Londres, 1822, p. 100-103; M. de Voguë, *La Syrie centrale, Inscription sémit.*, Paris, 1869, p. 107-119; P. Séjourné, *A travers le Hauran*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 608-609. L. Heidet.

SALED (hébreu : *Séléd;* Septante : Σαλαδ), fils de Nadab et frère d'Apphaïm. Il descendait de Juda par Hesron et Jéraméel ; il mourut sans enfants. I Par., II, 30.

SALEM (hébreu : *Šâlêm*, « pacifique »), nom de lieu.

1. SALEM (Septante : Σαλήμ), ville dont Melchisédech, contemporain d'Abraham, était roi. Gen., XIV, 18; Heb., VII, 1, 2. On l'identifie généralement avec Jérusalem, 1° comme le fait le texte hébreu du Ps. LXXVI (LXXV), 3, qui par *Šâlêm* désigne Jérusalem. Les Septante ont traduit ἐν εἰρήνῃ, et la Vulgate *in pace,* mais le parallélisme de *Šâlêm* avec Sion prouve que nous avons là le nom propre du lieu où Dieu habite dans son temple et où on lui rend un culte, et il faut traduire :

Dieu est connu en Juda,
Son nom est grand en Israël ;
Son tabernacle est à Salem
Et sa demeure à Sion.

L'abréviation de Jérusalem en Salem semble pouvoir s'expliquer par l'orthographe de ce nom dans les lettres assyriennes trouvées à Tell el-Amarna. Ce nom, tel qu'elles nous le font connaître à l'époque antérieure à la conquête de la Terre Promise par les Israélites, se composait de deux éléments, *Uru* et *Salim* (voir Jérusalem, t. IV, col. 1319); Uru signifie « ville »; on comprend qu'on a pu le sous-entendre. — 2° Abraham passa à Salem en revenant de poursuivre Chodorlamor et ses alliés. La route pour se rendre du nord au sud de la terre de Chanaan pouvait le faire passer tout naturellement près de Jérusalem, et le texte sacré dit formellement, Gen., XIV, 17, qu'il rencontra le roi de Sodome venu au-devant de lui, dans la vallée de Savé, laquelle est probablement la vallée de Géennom (t. IV, col. 155), qui contourne Jérusalem à l'ouest-sud; c'est là aussi que Melchisédech, le roi de Salem, bénit Abraham. Gen., XIV, 18. Salem et Jérusalem sont donc la même ville. Voir Savé. — 3° Le second élément du nom de Melchi-sédech se retrouve dans le nom du roi de Jérusalem qui régnait dans cette ville à l'époque de Josué, Adoni-sédech, Jos., X, 1, ce qui semble indiquer que le mot *sédech* caractérisait les noms royaux de Jérusalem. Il faut noter cependant que les Septante ont lu Adonibézech au lieu d'Adonisédech, ce qui rend cette dernière leçon un peu suspecte. — 4° Josèphe, *Ant. jud.*, I, x, 2; *Bell. jud.*, VI, x; Onkelos et tous les Targums identifient Salem avec Jérusalem. D'après un fragment conservé par Eusèbe, *Præp. Evang.*, IX, 17, t. XXI, col. 708, la rencontre d'Abraham et de Melchisédech aurait eu lieu au Mont Garizim (Ar-Garizim), probablement parce que certains confondaient le Salem de Gen., XXXIII, 18, avec Sichem. Voir Salem 2. Saint Jérôme, par suite de cette même confusion entre le Salem de Gen., XIV, 18, avec celui de Gen., XXXIII, 18, affirme, *Epist.* LXXIII *ad Evang.*, 7, t. XXII, col. 680, que la Salem de Melchisédech est un *oppidum juxta Scythopolim, quod usque hodie appellatur Salem* (*Salumias,* dans l'*Onomasticon*, 1862, p. 323; cf. p. 297), *et ostenditur ibi palatium Melchisedech, et magnitudine ruinarum, veteris operis ostendens magnitudinem;* il l'identifie expressément avec la Salem de Jacob. Mais le saint docteur reconnaît lui-même au commencement de la même lettre, n. 2, col. 677, que les anciens auteurs ecclésiastiques, saint Hippolyte, saint Irénée, Eusèbe de Césarée, *Onomast.*, p. 233, Eusèbe d'Émèse, Apollinaire, Eustathe font tous de Melchisédech un roi de la ville de Jérusalem, appelée d'abord Salem. Bien plus, *Quæst. in Gen.*, XIV, 18, t. XXIII, col. 961, il écrit, sans y contredire : [*Melchisedech*] *rex Jerusalem dicitur, quæ prius Salem appellabatur.* Cf. *Onomasticon,* au mot *Jerusalem*, p. 237. Voir Jérusalem, t. IV, col. 1377. L'opinion de saint Jérôme, plaçant la résidence de Melchisédech près de Bethsan (Scythopolis) se concilie difficilement avec ce qui est raconté Gen., XIV, 17, que le roi de Sodome alla à la rencontre d'Abraham. Il dut y aller quand le vainqueur de Chodorlahomor passa dans son voisinage à Jérusalem, et non remonter jusqu'à Bethsan qui est trop éloignée. Saint Jérôme a placé la capitale de Melchisédech au nord de la Palestine, parce qu'il l'a confondue avec Salim, près d'Ennom, où baptisait saint Jean-Baptiste. Joa., III, 23. Voir Salim 2.

2. SALEM (Septante : Σαλήμ), nom propre de lieu d'après les versions anciennes (Septante, Vulgate, Peschitto). Jacob, à son retour de Mésopotamie, alla de Socoth « à Salem, ville des Sichémites », traduit la Vulgate, Gen., XXXIII, 18. — 1° De nombreux interprètes modernes à la suite du Targum d'Onkelos et de Jonathan, du Samaritain, de l'Arabe, etc., croient que *Šâlêm* du texte hébreu n'est pas un nom propre dans ce passage, mais un substantif commun, signifiant « paix, sécurité » et traduisent : « Jacob arriva en paix à Sichem », c'est-à-dire sans accident, cf. Gen., XXVIII, 21. — 2° D'autres interprètes maintiennent l'exactitude de la traduction ancienne et allèguent en sa faveur qu'aujourd'hui encore il existe à quatre kilomètres et demi environ à l'est de Naplouse (l'ancienne Sichem), et par conséquent sur la route que devait suivre Jacob en venant d'au delà du Jourdain, une localité du nom de Salem, « petit village de deux cents habitants au plus, dit V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 456. Une douzaine de citernes antiques creusées dans les flancs de la colline sont actuellemeut à sec. Les femmes du village vont chercher de l'eau à un kilomètre de là vers le nord-nord-ouest, à une source appelée *'Aïn-Salem*. Elle s'écoule de dessous un rocher par un petit canal d'apparence antique et est recueillie dans une longue auge monolithe, qui est probablement un ancien tombeau. Le village de Salem répond par son nom et par sa position à l'antique Salem que traversa Jacob arrivant de Mésopotamie, avant de dresser sa tente près de la ville de Sichem. » — 3° Une troisième opinion, soutenue par Eusèbe et non combattue par saint Jérôme dans l'*Onomasticon,* 1862, p. 322-323, 346-347, identifie Salem avec Sichem : Σαλήμ, πόλις Σικίμων, ἥτις ἐστὶ Συχέμ. — Συχέμ, καὶ ἡ Σικιμά, καὶ ἡ Σαλήμ, πόλις Ἰακώβ. Cette identification ne peut se justifier.

3. SALEM (VALLÉE DE). Les Septante, Judith, IV, 4, mentionnent une vallée de Salem, τὸν αὐλῶνα Σαλήμ, où les Juifs envoyèrent des messagers pour mettre ce pays en défense à l'approche de l'armée d'Holoferne. C'est peut-être la Salamias que mentionne saint Jérôme, *Onomast.*, 1862, p. 323, à huit milles romains (environ douze kilomètres) de Scythopolis ou Bethsan. Cette vallée n'est pas nommée dans la Vulgate.

4. SALEM. Les Septante, Jer., XLVIII, 5, nomment Salem, au lieu de Silo, qu'on lit dans l'hébreu et la Vulgate, Jer., XLI, 5, parmi les villes dont quelques habitants furent tués par Godolias en se rendant à Jérusalem. On peut faire valoir en faveur de la leçon

les Septante que la ville qu'ils appellent Salem est placée entre Sichem et Samarie ; cela semble indiquer qu'elle est entre ces deux villes et dans leur voisinage, situation qui ne convient par à Silo, laquelle est plus bas et au sud. Dans ce cas, Salem serait le village de Salim à l'est de Sichem. Voir Salem 2.

SALEMOTH (hébreu : *Selômôt ;* Septante : Σαλωμώθ), lévite, père de Jahath et fils d'Isaari ou plutôt descendant d'Isaar, petit-fils de Lévi. Il était chef d'une famille de Lévites, du temps de David. Voir Isaari, t. iii, col. 936. I Par., xxiii, 18 ; xxiv, 22, 23. Dans le premier passage, le nom est écrit Salomith.

SALEPH (hébreu : *Šâléf ;* Septante : Σαλέφ), le second des fils de Jectan, fils d'Héber, descendant de Sem. Gen., x, 26 ; I Par., i 20. Les Saléphites habitèrent dans l'Arabie le district appelé encore aujourd'hui *Salfiéh*. Voir Jectan, t. iii, col. 1214, 2.

SALICORNE, une des plantes d'où les Hébreux tiraient la soude. Les espèces *Salicorna fructuosa* et *Salicorna herbacea* croissent sur les bords de la mer Morte. Voir Soude. E. Levesque.

SALIM, nom de deux localités dans la Vulgate.

1. **SALIM** (hébreu : *Sa'âlim ;* Septante : Σεγαλίμ), territoire qui tirait sans doute son nom des chacals qui abondaient dans cette région. I Reg., (I Sam.), ix, 4. Saül alla chercher en cet endroit et dans les lieux voisins les ânesses perdues de son père. L'identification en est incertaine, comme celle des autres lieux mentionnés dans le même passage. D'après quelques commentateurs, Salim n'est pas différent de Salébim (Sélébin), dans la tribu de Dan. Voir Salébim. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.*, édit. Larsow et Parthey, p. 318, 319, placent Salim (Saalim) à sept milles à l'ouest d'Éleuthéropolis, mais on pense généralement que cet emplacement est trop éloigné.

2. **SALIM** (grec : Σαλείμ), localité près de laquelle se trouvait Ennon où saint Jean-Baptiste baptisait. Le site en est incertain. Voir Ennon, t. ii, col. 1809.

SALINES (grec : τοῦ ἁλός λίμναι, « marais de sel » ; Vulgate : *salinæ*), marais dans lesquels le sel se dépose, par évaporation de l'eau qui le contient en dissolution. Il y avait des marais de ce genre dans la vallée qui est au sud de la mer Morte, le Ghor. II Reg., viii, 13. Dans sa description de la nouvelle Terre Sainte, Ézéchiel, xlvii, 11, dit que les parties de la mer Morte qui ne seront pas assainies seront abandonnées au sel et deviendront des salines. Les princes prélevaient un impôt sur le produit des salines. Démétrius remit à Jonathas celui qui frappait les marais salants de Palestine. I Mach., xi, 35.

H. Lesêtre.

SALINES [VALLÉE DES] (hébreu : *Gê' Mélaḥ ;* Septante : Γαιμελά, Γεμελέδ, κοιλὰς τῶν ἁλῶν, φάραγξ τῶν ἁλῶν ; Vulgate : *Vallis Salinarum*), vallée ou ravin tirant son nom des monceaux de sel qui y étaient accumulés. L'Écriture parle d'une seule vallée des Salines, selon les uns, de deux vallées, selon les autres.

1° David, d'après le récit de II Sam. (Reg.), viii, 13, remporta une grande victoire sur Aram ; d'après I Par., xviii, 12 ; cf. lix (lx), 2, sur Édom dans la vallée des Salines. La confusion si facile entre les deux lettres hébraïques ד, *d*, et ר, *r*, explique cette variante importante. D'après un grand nombre d'interprètes, c'est la leçon Édom, אדם, qu'il faut lire dans les Rois, et non ארם, Aram, et dans cette hypothèse, la vallée des Salines où se livra la bataille n'est pas différente de celle où le roi Amasias battit plus tard les Édomites. D'après d'autres, on doit conserver la leçon Aram, qui s'accorde mieux avec l'ensemble du récit et la vallée des Salines où l'armée de David triompha peut être *es-Sabk*, au sud-est d'Alep. R. von Riess, *Bibel. Atlas*, 2e édit., 1887, p. 26.

2° Nous lisons dans IV Reg., xiv, 7, qu'Amasias, roi de Juda, battit les Édomites dans la vallée des Salines, et les Paralipomènes, II, xxv, 11-12, racontant le même événement avec plus de détails, disent : « Amasias... alla dans la vallée des Salines et il battit dix mille hommes des fils de Séir. Et les fils de Juda en saisirent dix mille vivants, et ils les menèrent au sommet d'un rocher, d'où ils les précipitèrent et tous périrent. » Le IVe livre des Rois dit qu'Amasias donna à ce rocher le nom de Jectéhel. On croit assez communément que « le rocher », *has-Séla'*, désigne la ville de ce nom, Pétra. L'emplacement de la vallée des Salines est généralement cherché aux environs de la mer Morte, en particulier au sud, à *Djébel es-Sebcha*. R. von Riess, *Bibel.-Atlas*, p. 26. Il est difficile de concilier les deux opinions : si la bataille fut livrée près de la mer Morte, comment supposer que c'est du haut des rochers de Pétra que les Édomites furent précipités par les soldats d'Amasias, car la distance est trop considérable pour que ces derniers les aient poursuivis si loin. Il semble donc nécessaire d'admettre ou que la bataille n'eut point lieu près de la mer Morte ou que *Séla'* ne désigne pas Pétra. Les données scripturaires sont trop indéterminées pour l'identification certaine de la vallée des Salines.

SALISA (hébreu : *Sališâh ;* Septante : Σαλισσά), pays que traversa Saül lorsqu'il cherchait les ânesses perdues de son père Cis. I Reg. (Sam.), ix, 4. L'identification en est incertaine, Saül alla d'abord de Gabaa de Benjamin au nord ou au nord-ouest à la montagne d'Éphraïm, puis à la terre de Salisa et ensuite à la terre de Salim et à la terre de Jémini ou de Benjamin au sud, mais ces déterminations générales, quoique circonscrivant dans des limites assez restreintes les recherches de Saül, sont insuffisantes jusqu'ici pour retrouver avec certitude les localites désignées. On a proposé de reconnaître dans Salisa le territoire de Baalsalisa (t. i, col. 1341), malheureusement la situation de Baalsalisa est elle-même incertaine, quoiqu'il y ait des probabilités en faveur de *Khirbet Sirisia*. Voir t. i, col. 1342.

SALIVE (hébreu : *rîr ;* Septante : πτύελον ; Vulgate : *saliva, sputum*), liquide sécrété dans la bouche par des glandes spéciales appelées salivaires. Elle est formée d'eau en majeure partie et contient différents sels, entre autres du chlorure de sodium, et en outre des matières organiques, spécialement une substance azotée, appelée ptyaline, qui favorise la conversion des matières féculentes ou amylacées en glucose. La salive a un double rôle : chimiquement, elle aide à la transformation des substances nutritives ; physiquement, elle facilite la gustation, la mastication et la déglutition des aliments, elle maintient la souplesse des organes intérieurs de la bouche, surtout de la langue et des cordes vocales. Les glandes salivaires fonctionnent sous l'influence de nerfs qui exagèrent ou modèrent la production de la salive. Les émotions qui ébranlent le système nerveux exercent donc une influence sur cette production de la salive. Sous le coup de certaines émotions, les glandes cessent de fonctionner et la bouche devient sèche ; dans d'autres conditions, il y a surproduction de salive, « l'eau vient à la bouche » de quelqu'un qui pense à un aliment agréable, comme s'il s'apprêtait déjà à le manger. — La langue se colle au palais dans les grandes douleurs, Ps. xxii (xxi), 16 ; cxxxvii (cxxxvi), 6, parce que l'activité des glandes sa-

livaires est arrêtée. La soif attache la langue du nourrisson à son palais, Lam., IV, 4, parce que le sang n'est plus assez riche en liquide pour fournir aux glandes la matière salivaire. Job, VII, 19, en butte aux épreuves, demande le temps d'avaler sa salive, c'est-à-dire équivalemment de respirer, de reprendre haleine, d'accomplir un de ces actes physiologiques qui ne demandent pas beaucoup d'instants et sont nécessaires à la vie. « Avaler sa salive » est une expression proverbiale qui a ce sens chez les Arabes. Cf. Fr. Delitzsch, *Das Buch Job,* Leipzig, 1876, p. 110. Quand David simula la folie chez Achis, roi de Geth, il laissa couler sa salive sur sa barbe, comme les insensés qui n'ont plus conscience de leurs actes. I Reg., XXI, 13. Jésus-Christ, pour rendre la vue à l'aveugle-né, fit de la boue avec de la terre et sa salive et lui en frotta les yeux. Joa., IX, 6. — Sur différents actes dans lesquels intervient la salive, voir CRACHAT, t. II, col. 1099. H. LESÈTRE.

SALLEM (hébreu : *Šillêm,* « rétribution »; Septante : Σολλήμ), quatrième et dernier fils de Nephthali, fils de Jacob. Gen., XLVI, 24. Son nom est écrit dans la Vulgate, Sellem, Num., XXVI, 49, et Sellum, I Par., VII, 13.

SALMA (hébreu : *Šalmâ'*), nom de deux Israélites.

1. SALMA (Septante : Σαλμών), descendant de Juda, ancêtre de David et de Notre-Seigneur, I Par., II, 11, dont le nom est écrit ailleurs Salmon. Voir SALMON.

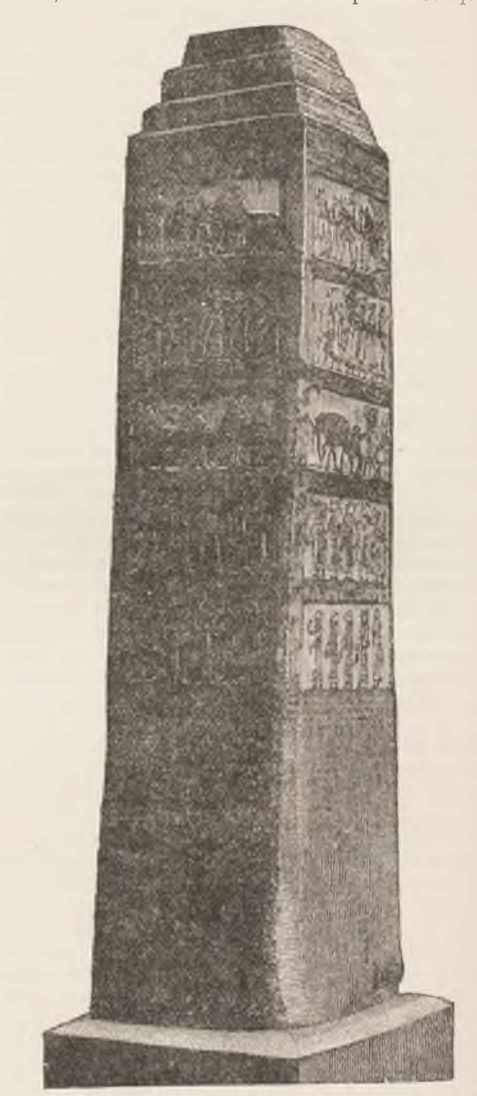
2. SALMA (Septante : Σαλωμών), le second des trois fils de Caleb, fils d'Hur. Il fut le « père », c'est-à-dire qu'il peupla par ses descendants Bethléhem et d'autres localités. I Par., II, 51, 54. — Certains interprètes ne voient qu'un seul personnage dans Salma 1 et 2. Voir Frd. Keil, *Chronik,* 1870, p. 51. Le texte, I Par., II, 51, 54, est obscur et se prête à des interprétations diverses.

SALMANA, nom, dans la Vulgate, de deux rois dont le nom est écrit différemment en hébreu.

1. SALMANA (hébreu : *Šalmunnâ;* Septante : Σαλμανά), le second des deux rois madianites qui envahirent la Palestine du temps des Juges et qui furent battus et mis à mort par Gédéon. Jud., VIII, 5-21. Voir GÉDÉON, t. III, col. 148; MADIANITES, t. IV, col. 535. Le Ps. LXXXII, 11, rappelle cet événement.

2. SALMANA (hébreu : *Šalman;* Septante : Σαλαμάν), nom propre qui se lit une fois dans Osée, X, 14 : « Toutes tes forteresses, [Israël], seront dévastées, comme Salmana dévasta Beth-Arbel. » Osée faisait allusion à un événement connu de ses contemporains, mais oublié depuis. Salmana est, d'après les uns, Salmanasar III, roi d'Assyrie; d'après les autres, un roi de Moab, appelé Salamanu qui figure sur la liste des tributaires du roi d'Assyrie Théglathphalasar. Voir BETH-ARBEL, t. II, col. 1665. — Quelques commentateurs prennent Salmana comme un nom de lieu, et traduisent « comme fut dévastée Salman-Beth-Arbel, » mais cette opinion n'est pas généralement suivie.

SALMANASAR II, roi d'Assyrie, dont le nom ne se trouve pas dans la Bible, mais en rapport fréquent avec plusieurs rois mentionnés dans l'histoire sacrée; peut-être cependant est-ce le *Salman* du prophète Osée, X, 14. Roi d'Assyrie, fils et successeur d'Assurnabir-apal, il régna de 858-823 (fig. 282) dans la ville d'Assur (*Kaléh-Šerghat*), première capitale de l'Assyrie, puis à Chalé (*Calach-Nimroud*) où il se fit construire un palais dont les inscriptions nous ont conservé le récit de ses conquêtes. La liste des *Limu* ou Éponymes lui attribue 34 années de règne, marquées chacune par une guerre extérieure dont nous trouvons le détail dans ses annales, dont le théâtre fut la Babylonie (*Akkad*), l'Arménie (*Urarthu*), la Syrie (*Khatti*), et l'Asie occidentale jusqu'à Hamath et Damas. C'est dans ces circonstances qu'il entra en contact avec les localités ou les personnages bibliques; Achab d'Israël et Bénadad de Damas, d'ennemis qu'ils étaient primitivement, se sentant menacés tous deux par les conquêtes



282. — Obélisque de Salmanasar II à Nimroud. British Museum.

de l'Assyrie, s'unirent dans un commun effort pour résister à Salmanasar, avec dix autres rois syriens à la tête desquels était le roi d'Hamath, Irkulini. En 854, dans sa 4e année de règne, Salmanasar défit les coalisés à Karkar, mettant en fuite entre autres 1200 chars montés, et 20000 hommes d'infanterie de Bénadad de Damas, 2000 chars et 10000 hommes d'Achab, 700 chars et 10000 hommes d'Hamath. — Cette défaite ne découragea pas la coalition, car nous voyons l'an 11 et 14 de Salmanasar deux nouvelles campagnes contre Bénadad de Damas et ses confédérés, qui furent encore mis en fuite, mais sans que les annales donnent plus de détails.

Quatre ans plus tard, la 18e et la 21e années, la guerre recommença entre Salmanasar et les fils ou successeurs

de ces mêmes confédérés en particulier contre Hazael qui régnait à Damas; mais le roi d'Israël d'alors, soit Joram, soit Jéhu, n'est plus mentionné : celui-ci, au contraire, paie fidèlement le tribut à Salmanasar comme on le voit dans l'inscription de l'obélisque avec bas-reliefs et l'inscription dite des Taureaux du palais de Calach. Voir Jéhu, t. III, col. 1246, et t. I, fig. 37, col. 235; t. II, fig. 177, col. 521; fig. 224, col. 631; fig. 547, col. 1661; t. III, fig. 105, col. 431; t. IV, fig. 84, col. 269.

A cette époque Israël était donc vassal de l'Assyrie. Le traité d'alliance et de vassalité devait finir par donner lieu à une conquête et à une destruction finale sous Salmanasar IV. Salmanasar II mourut en 823, laissant le trône à Samsi-Ramman, non sans contestation de la part d'Assur-danin-habal qui avait essayé de se révolter, du vivant même de son père. Plus tard, nous trouvons sur le trône, de 781 à 772, *Salmanasar III* dont la Bible ne dit rien, et auquel la liste des Éponymes et des campagnes attribue en 773 une expédition contre Damas. — G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, 1879, t. II, p. 99-109; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient, les Empires*, p. 52-95 (où il désigne ce prince sous le nom de Salmanasar III), J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 96-116; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, p. 128-175; t. II, p. 200-201; Scheil, *Inscriptions of Shalmanaser II*, dans *Records of the Past*, 2e sér., t. IV, p. 36-79; Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the old Testament*, t. I, 1885, p. 182-201; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 483, 485. E. Pannier.

SALMANASAR IV (hébreu : שַׁלְמַנְאֶסֶר, *Šalman'éser;* Septante : Σαλαμανασσάρ [dans Tobie, Ἐνημεσσάρος]; assyrien : , *Salman-ašaridu*; « que [le dieu] Salman fasse prospérer » ou « Salman est le plus puissant »), roi d'Assyrie, le IVe de ce nom, qui régna de 727 à 722, entre Théglathphalasar et Sargon; il régna également sur la Babylonie, sous le nom d'*Ululai*, Ἰλουλαῖος dans le Canon de Ptolémée. La brièveté de son règne, et peut-être aussi l'accès au trône d'une nouvelle dynastie avec Sargon, expliquent pourquoi nous ne possédons pas de textes historiques émanant de ce prince; un contrat d'intérêt privé et un poids de bronze seuls portent son nom. Par contre la liste des *Limu* ou Éponymes lui attribue cinq années de règne; la liste annuelle des campagnes nous apprend qu'il vécut en paix en 726, mais que durant les années 725, 724, 723 il fit la guerre à des peuples dont le nom a disparu : la chronique babylonienne lui attribue également cinq années de règne sur Akkad (Babylonie) et sur l'Assyrie, pendant lesquelles fut détruite la ville de Sabazaïn (Samarie? — Sepharvaïm?). La Bible et l'historien Josèphe comblent ces lacunes : nous lisons II (IV) Reg., XVII, 1-6 : « Osée, fils d'Éla, commença à régner à Samarie... Salmanasar, roi d'Assur, monta contre lui, et Osée fut son vassal et lui paya tribut. Puis le roi d'Assur découvrit une conspiration d'Osée qui avait envoyé des messagers à Sua (hébreu : סוא, *Sô'*, à lire évidemment Sévéh, *Sabie* dans les textes de Sargon, *Sabaka*, Sabacon), roi d'Égypte, et cessa de payer le tribut annuel au roi d'Assur; et celui-ci l'enferma et le lia en prison. Et le roi d'Assur monta dans tout le pays; et il monta à Samarie et il l'assiégea pendant trois ans. La neuvième année d'Osée, le roi d'Assur prit Samarie et emmena Israël captif en Assyrie. » D'autre part, Ménandre, cité par Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XIII-XIV, nous apprend que Salmanasar envahit une première fois toute la Phénicie et la remit sous le joug; mais Tyr s'étant révoltée de nouveau, Salmanasar revint pour s'en rendre maître; cette ville étant séparée du continent, le roi d'Assyrie se composa une flottille de soixante vaisseaux pris aux ports phéniciens de la côte : mais douze navires tyriens suffirent à les détruire. Salmanasar essaya alors de réduire la ville en la bloquant et en lui coupant ses conduites d'eau potable; mais les Tyriens soutinrent le siège cinq années durant, ayant recueilli l'eau de pluie dans des citernes. Nous ignorons l'issue de cette campagne en ce qui concerne Salmanasar, car la citation de Ménandre dans Josèphe ne va pas plus loin.

Les renseignements donnés par la Bible et l'historiographe sont absolument parallèles : il y eut deux campagnes de Salmanasar en Palestine et en Phénicie, la première lors du refus du tribut annuel par Osée et les Phéniciens, déjà asservis par Théglathphalasar; les révoltés furent promptement contraints de rentrer dans le devoir, apparemment dès la deuxième année du monarque assyrien. Mais bientôt, à Tyr et à Samarie, on se souleva de nouveau; la Bible nous apprend à quelle occasion : Sévéh d'Éthiopie s'était emparé de l'Égypte jusqu'au Delta; témoins de ces succès, les princes asiatiques s'imaginèrent trouver dans ce conquérant un sûr appui contre l'Assyrie. Salmanasar ne laissa pas à la coalition le temps d'exécuter ses projets : Osée tomba aux mains de son suzerain, et disparut en prison. Toutefois Samarie n'en continua pas moins de résister à l'assiégeant; mais elle finit par succomber en 722, et fut détruite par l'ennemi. La Bible est d'accord sur la date de l'événement, avec les textes cunéiformes du roi Sargon, mais elle ne nomme pas le vainqueur. Les inscriptions de Salmanasar lui-même nous faisant défaut, il faut expliquer, pour établir l'harmonie complète, le texte hébreu et le récit assyrien. En différents passages, Sargon revendique le siège et la prise de la ville, sa destruction, la déportation des habitants, leur installation en des pays lointains, les tributs prélevés sur eux : tout cela durant les quelques mois, *ina riš sarrutiya*, qui précédèrent sa première année officielle et complète. Il est très admissible qu'une partie de ces faits aient eu leur exécution sous le règne et pour le compte de son prédécesseur, quoique peut-être avec le concours de Sargon comme général; monté sur le trône, Sargon aura revendiqué pour lui toute la campagne. Oppert a essayé de documenter ce partage entre les deux rois assyriens, en faisant remarquer que la destruction de la ville de *Sabaraïn*, placée par la Chronique babylonienne dans le règne de Salmanasar, pouvait précisément confirmer cette hypothèse à cause de la ressemblance des caractères *ba* et *ma*, et de la divergence des transcriptions entre la Chronique et les textes assyriens. — On peut aussi trouver la conciliation du côté du texte hébreu; l'annaliste du règne d'Osée ne donne le nom de Salmanasar qu'au début du récit; dans le reste de la narration il mentionne cinq fois en termes généraux *le roi d'Assur*; le même récit est donné au chapitre suivant, IV Reg., XVIII, 9-10; mais le verbe qui indique la prise de la ville, au lieu du singulier, est au pluriel, *ilkidu*, comme s'il ne se rattachait plus au sujet des verbes précédents, Salmanasar. On peut donc admettre que *le roi d'Assur*, non nommé, ℣. 11, est un autre personnage. — La solution définitive ne pourra être donnée que si l'on découvre un jour les annales de ce prince. G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, 1879, t. II, p. 135-139; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient, les Empires*, p. 209-216, où il désigne ce prince sous le nom de Salmanasar V, comme J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 149-150; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliotek*, t. II, p. 32-33; p. 276-277; Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the old Testament*, t. I, 1885, p. 258-267; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 543-595. E. Pannier.

SALMERON Alfonso, le quatrième et le plus jeune des premiers compagnons de saint Ignace de Loyola,

né à Tolède en 1514 ou 1515, mort à Naples le 13 février 1585. Ce fut à Paris qu'il s'attacha à saint Ignace en 1534. Il fit la première fondation de l'ordre des Jésuites à Naples en 1551. Les papes lui confièrent des missions importantes. Il prit une grande part aux travaux du concile de Trente, où il fut théologien des papes Paul III, Jules III, Pie IV. Il a laissé des *Commentarii in Evangelicam historiam*, etc., 16 in-f°, Madrid, 1598-1602; Cologne, 1602, 1612. Ce sont moins des commentaires que des dissertations théologiques, mais ils ont une vraie valeur exégétique. Voir Ignacio Torrès, *Vida del siervo de Dios P. Alonso Salmeron, escrita en lengua italiana por el P. José Boero*, Barcelone, 1887.

SALMIAS (hébreu : *Šélémyâh;* Septante : Σελεμια [Voir Sélémias]), un des fils des descendants de Bani qui furent obligés, du temps d'Esdras, d'abandonner leurs femmes étrangères. I Esd., x, 39.

SALMON (hébreu : *Salmôn;* Septante : Σαλμών), fils de Naasson, de la tribu de Juda, ancêtre de Booz et de David. Ruth, iv, 20, 21; I Par., ii, 11; Matth., i, 4, 5; Luc., iii, 32. Son nom est diversement écrit en hébreu, *Salmâ'*, I Par., ii, 11; *Salmâh*, Ruth, iv, 20.

SALMONA (hébreu : *Ṣalmônâh;* Septante : Σελμωνά), campement des Israélites dans le désert, à l'époque de l'exode, entre la montagne de Hor et Phunon. Num., xxxiii, 41-42. Le site en est inconnu. Cette station, dit le P. Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 284, « doit être placée normalement entre la mer et Fenân (voir Phunon, col. 337), à peu près à la ligne de partage des eaux, mais aucun voyageur ne signale ce nom. »

SALMONE (Σαλμώνη), promontoire de l'île de Crète, situé tout à fait à l'extrémité nord-est, en face de Cnide et de Rhodes. Strabon, X, iii, 20. Voir la carte de l'île de Crète, t. ii, col. 1113-1114. — Nous lisons, Act., xxvii, 7, que le navire alexandrin qui conduisait saint Paul à Rome passa devant Salmoné. Le récit fournit quelques détails interessants, surtout dans le texte grec. Après avoir quitté le port de Myre, Act., xxvii, 5 (Vulgate : Lystres), on était arrivé avec peine en face de la pointe de Cnide, à l'extrémité occidentale de l'Asie Mineure; là on reçut de bout le vent du nord-ouest, de sorte qu'il devint impossible de continuer le voyage en suivant la ligne directe, qui passait au nord de la Crète et au-dessous de la Morée. Le capitaine changea donc sa direction, et résolut, après avoir franchi le promontoire de Salmone, de s'abriter sous l'île de Crète. — La plupart des géographes contemporains identifient Salmone avec le cap Sidéro, qui occupe la pointe nord-est de l'île. D'autres, moins bien, le placent plus au sud, et le confondent avec le promontoire nommé Plaka. — Voir K. Höck, *Kreta, ein Versuch zur Aufhellung der Mythologie und Geschichte*, 3 in-8°, Gœttingue, 1823-1828, t. i, p. 427-428; James Smith, *Voyage and Shipwreck of St. Paul*, in-8°, Londres, 1848, p. 35-37; 2ᵉ édit., p. 74-75; C. Bursian, *Geographie von Griechenland*, in-8°, t. ii, Leipzig, 1862, p. 575-576; T. Spratt, *Travels and Researches in Crete*, 2 in-8°, t. i, Londres, 1865, p. 189-190; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, 2ᵉ édit., p. 328-329.

L. Fillion.

SALO (hébreu : *Sallû';* Septante : Σαλώμ), fils de Mosollam, de la tribu de Benjamin, qui habita Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone. I Par., ix, 7. Il est appelé Sellum dans II Esd., xi, 7.

SALOM (Septante : Σαλώμ), père d'Helcias le grand-prêtre, fils et successeur de Sadoc II dans le souverain pontificat. Baruch, i, 7. Il est appelé Sellum dans I Par., vi, 12-13. Voir Sellum 8.

SALOMÉ (Σαλώμη, de l'hébreu *salôm*, « paix », et signifiant : « pacifique »), nom de la femme de Zébédée et de la fille d'Hérodiade.

1. SALOMÉ, femme du pêcheur galiléen Zébédée, mère des apôtres Jacques et Jean. Elle est mentionnée dans les Évangiles, tantôt directement sous son nom, Marc., xv, 40, et xvi, 1, tantôt par la périphrase « mère des fils de Zébédée », Matth., xx, 20, et xxvii, 58. Cf. Matth., xxvii, 56; Marc., xv, 40.

1° *Salomé dans les Évangiles.* — Les biographes de Notre-Seigneur parlent d'elle en quatre circonstances différentes. — *a*) Ils nous apprennent d'abord qu'elle était du nombre des saintes femmes qui accompagnèrent Jésus durant quelque temps dans ses voyages de prédication, et qui subvenaient généreusement à son entretien et à celui de ses disciples. Cf. Marc., xv, 40-41; Luc., viii, 2-3. Il suit de là qu'elle et son mari jouissaient d'une certaine aisance. — *b*) Il est aussi question d'elle à l'occasion de la demande ambitieuse qu'elle adressa au Sauveur pour ses fils. Matth., xx, 20-21. Requête imparfaite, qui valut à Salomé le juste blâme de Jésus. — *c*) Avec les autres saintes femmes, elle suivit Notre-Seigneur de la Galilée à Jérusalem, lorsqu'il s'y rendit pour la dernière pâque de sa vie, et elle fut le témoin courageux de son crucifiement et de sa mort. Cf. Matth., xxvii, 55-56; Marc., xv, 40-41. — *d*) De grand matin, le jour de la résurrection du Sauveur, elle alla au sépulcre avec ses amies; elle fut ainsi une des premières à constater qu'il était vide, et à apprendre de la bouche de l'ange que Jésus était vraiment ressuscité. Cf. Matth., xxvii, 56; Marc., xvi, 1.

2° *Salomé et la tradition.* — Les anciens auteurs ecclésiastiques ont émis plusieurs opinions au sujet de la mère des fils de Zébédée. Ils la regardent : — *a*) comme la fille de saint Joseph par un premier mariage. C'est en particulier le sentiment de saint Épiphane, *Adv. hær.*, lxxviii, 9, t. xlii, col. 712. Voir aussi Cotelier, *Ad Constitut. apost.*, lib. iii, c. 66, édit. Clerici, ii, p. 280. — *b*) Comme la fille de Cléophas, lequel aurait été frère de saint Joseph. Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.*, iii, 11; iv, 22, t. xx, col. 248, 380. Cette interprétation s'appuie en partie sur les mots « Marie de Cléophas », Joa., xix, 25; mais ils désignent, d'après l'explication la plus naturelle et la plus commune, la femme et non pas la fille de Cléophas. — *c*) Comme la fille du prêtre Zacharie, père de saint Jean-Baptiste, qui aurait été aussi le frère de saint Joseph. L'historien Nicéphore cite en ce sens Hippolyte de Porto, *H. E.*, ii, 3, t. cxlv, col. 760. Voir aussi J. K. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testam.*, in-12, Leipzig, 1832, p. 362-364, note. Il est impossible de se prononcer sur ces divers sentiments.

3° *Salomé et la sainte Vierge.* — D'après d'assez nombreux exégètes contemporains, presque tous protestants, la mère des apôtres Jacques et Jean aurait été la sœur de Marie, mère de Jésus. Ils allèguent comme preuve principale le passage Joa., xix, 25, où nous lisons : « Auprès de la croix de Jésus se tenaient sa mère, et la sœur de sa mère, Marie (femme) de Cléophas, et Marie Madeleine. » Suivant eux, ce texte désignerait quatre saintes femmes, groupées deux à deux : dans le premier groupe, nous aurions la sainte Vierge et sa sœur, dont le nom ne serait pas mentionné; dans un second groupe, Marie, femme de Cléophas, et Marie Madeleine. Comme, d'autre part, les synoptiques signalent la présence de Salomé au Calvaire, cf. Matth., xxvii, 56, et Marc., xv, 40, on a conclu qu'elle ne diffère pas de la sœur de la sainte Vierge. La *Peschito* et la traduction persane, ajoute-t-on, favo-

risent cette interprétation, car elles ont inséré la conjonction *et* avant les mots « Marie de Cléophas ». Voir, en faveur de ce sentiment, Wieseler, *Die Söhne Zebedäi Vettern des Herrn,* dans les *Studien und Kritiken,* 1840, p. 648-694, et les commentaires d'Ewald, Lücke, Luthardt (2e édit.), Meyer, Westcott, etc., sur Joa., XIX, 25. Ces auteurs disent encore que, dans l'hypothèse où Salomé aurait été si étroitement unie à la mère de Jésus, on s'expliquerait mieux, d'un côté, l'affection spéciale dont le Sauveur entoura les fils de Zébédée, qui auraient été ses cousins germains, et, d'un autre côté, la hardiesse de la requête de Salomé, Matth., XX, 20-21. On comprendrait mieux aussi pourquoi le divin Maître, sur le point d'expirer, confia de préférence sa mère à saint Jean. — Mais il faut avouer que les preuves formelles et décisives de cette parenté font entièrement défaut, car celles qui viennent d'être rapportées sont loin de constituer un argument solide. Aucun manuscrit grec ne contient la conjonction *et* au passage indiqué; dans les versions où on la trouve, elle a été introduite arbitrairement. La tradition, nous l'avons vu, est tout aussi muette que les Évangiles sur la parenté en question, et pourtant il semble que, si elle eût existé, les écrits apostoliques auraient difficilement omis de la signaler. Ne disent-ils pas clairement que saint Jacques le Mineur et saint Jude étaient les « frères », c'est-à-dire, les cousins de Jésus? Cf. Gal., I, 18; Jud., I, 1, etc. Aussi, à la suite de saint Jean Chrysostome, de saint Jérôme, de saint Thomas d'Aquin, etc., les commentateurs catholiques ont-ils toujours admis, presque à l'unanimité, que le texte Joa., XIX, 25, ne désigne pas quatre personnes, mais trois seulement : la mère de Jésus; sa sœur, qui aurait porté comme elle le nom de Marie — sans doute avec un second nom permettant de les distinguer facilement — et qui serait devenue la femme de Cléophas ou Alphée; enfin Marie Madeleine. Dans Routh, *Reliquiæ sacræ,* I, 6, on lit ce fragment, qui remonte peut-être à Papias : *Istæ quatuor in evangelio reperiuntur :... Maria Jacobi minoris et Joseph mater, uxor Alphæi, soror fuit Mariæ matris Domini quam Cleophæ Joannes nominat.* — Voir. C. Fouard, *La vie de N.-S. Jésus-Christ,* 2e édit., Paris, 1892, t. II, p. 420; Le Camus, *La vie de N.-S. Jésus-Christ,* Paris, 1887, t. III, p. 343; P. Schanz, *Commentar über das Evangel. des heil. Johannes,* in-8°, t. II, Tubingue, 1885, p. 557; Knabenbauer, *Evangelium sec. Joannem,* in-8°, Paris, 1898, p. 543; F. X. Pölzl, *Kurzgefasster Commentar zu den vier Evangelien,* t. IV, Graz, 1892, p. 319; L.-Cl. Fillion, *Saint Jean l'évangéliste, sa vie et ses écrits,* in-12, Paris, 1907, p. 5-8.

L. FILLION.

2. **SALOMÉ**, fille d'Hérodiade et d'Hérode-Philippe, lequel était fils d'Hérode le Grand par la seconde Mariamne (t. III, col. 639-640), et qui vécut en simple particulier à Jérusalem. Voir HÉRODE-PHILIPPE Ier, t. III, col. 649. Elle est mentionnée, mais sans être nommée, dans les Évangiles. Pendant un repas qu'Antipas donnait pour fêter l'anniversaire de sa naissance, elle dansa devant lui et devant ses convives. Le roi charmé lui promit de lui accorder tout ce qu'elle lui demanderait; elle demanda, à l'instigation de sa mère, la tête de Jean-Baptiste. Ce qui lui fut accordé. Marc., VI, 22-28; Matth., XIV, 6-11. — Salomé épousa un peu plus tard son oncle, le tétrarque de l'Iturée et de la Trachonitide, nommé aussi Hérode-Philippe (voir t. III, col. 649-650). Cf. Luc., III, 2. Lorsqu'il fut mort, elle épousa en secondes noces Aristobule, roi de Chalcis, qui appartenait aussi à la famille d'Hérode (t. III, col. 639-640). De ce second mariage elle eut trois fils, Hérode, Agrippa et Aristobule. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, V, 4; XX, VIII, 4; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 3e édit., t. I, Leipzig, 1901, p. 441-442. D'après Nicéphore, *H. E.,* I, 20, t. CXLV, col. 692, elle serait morte d'une manière tragique, du vivant de sa mère : tandis qu'elle traversait une rivière dont la surface était gelée, elle serait tombée dans l'eau jusqu'au cou, et la glace, se resserrant, lui aurait tranché la tête. Mais ce n'est là qu'une légende sans consistance.

L. FILLION.

SALOMI, nom de deux Israélites.

1. **SALOMI** (hébreu : *Šelômî,* « pacifique »; Septante : Σελεμί), père d'Ahiud, de la tribu d'Aser. Son fils fut chargé de représenter sa tribu dans le partage de la Terre Promise. Num., XXXIV, 27. Voir AHIUD 1, t. I, col. 295.

2. **SALOMI** (grec : Σαλώμ), nom, dans I Mach., II, 26, du père de Zambri. Il est appelé Salu, Num., XXV, 14.

SALOMITH (hébreu : *Šelômit,* « pacifique »), nom de sept Israélites, cinq hommes et deux femmes, dans le texte hébreu. Une de ces femmes est appelée dans la Vulgate Salumith, Lev., XXIV, 11; un homme, Selomith, I Esd., VIII, 10; et un autre homme Sélémith, I Par., XXVI, 25-26. Voir ces noms.

1. **SALOMITH** (Septante : Σαλωμεθί), fille de Zorobabel, fils de Phadaïa, prince de Juda, sœur de Mosollam et d'Hananias. I Par., III, 19.

2. **SALOMITH** (Septante : Σαλωμίθ), fils de Séméi, descendant de Gerson, de la tribu de Lévi, chef des Gersonites sous le règne de David. I Par., XXIII, 9. Il est possible qu'au ℣. 10, il faille lire Salomith au lieu de Séméi. Voir SÉMÉI, père de Léheth.

3. **SALOMITH** (Septante : Σαλωμώθ), lévite, chef de la famille d'Isaar du temps de David. I Par., XXIII, 18. Son nom est écrit Salémoth. I Par., XXIV, 22. Voir SALÉMOTH, col. 1373; ISAAR 1, t. III, col. 936.

4. **SALOMITH** (Septante : Σαλημώθ), fils, ou, d'après quelques commentateurs, fille de Roboam, roi de Juda, et de Maacha. II Par., XI, 20.

SALOMON (hébreu : *Šelomôh;* Septante : Σωλωμών; Nouveau-Testament : Σολομών), fils et successeur de David. Il régna de 1015 à 975, d'après l'ancienne chronologie, mais d'après le synchronisme des documents assyriens, à une époque postérieure. Ces dates doivent être abaissées probablement d'une quarantaine d'années.

I. SES PREMIÈRES ANNÉES. — 1° *Sa naissance.* — Salomon naquit de David et de Bethsabée. Onze fils sont attribués à David pendant sa royauté à Jérusalem; ils sont nommés dans l'ordre suivant : Samua, Sobab, Nathan, Salomon, etc. II Reg., V, 14. D'autre part, ces quatre premiers fils ont Bethsabée pour mère. I Par., III, 5; XIV, 4. Il faudrait donc conclure de ces trois textes que Salomon a été le quatrième fruit de cette union et non le second, comme le donnerait à supposer un autre passage. II Reg., XII, 24. Samua serait alors le fils de l'adultère, mort peu après sa naissance; Sobab serait le second fils, dont il n'est plus question par la suite et qui mourut peut-être en bas-âge; le troisième, Nathan, devint la souche d'une descendance qui aboutit à Joseph, fils de Marie, Luc., III, 31; cf. J. Geslin, *Nouvel essai d'interprétation des deux généalogies de Jésus,* dans la *Revue pratique d'Apologétique,* 1er déc. 1908, p. 362; Salomon viendrait au quatrième rang. On ne peut pas dire que Salomon occupe cette place parce qu'aussitôt après l'historien veut faire sa généalogie. I Par., III, 5, 10. L'observation ne s'ap-

plique pas aux deux autres passages. II Reg., v, 14; I Par., xiv, 4. Il est donc probable qu'après avoir parlé de la mort du premier fils, l'historien des Rois passe sous silence les deux suivants, pour en venir immédiatement à celui qui fut le plus célèbre et dont il a à raconter l'histoire. — D'après Josèphe, *Ant. jud.*, VII, xiv, 2; VIII, i, 1, Salomon était νεώτατος παῖς et νέος τὴν ἡλικίαν ἔτι ὤν, encore très jeune, quand il eut à succéder à son père. Il serait monté sur le trône à quatorze ans et l'aurait occupé quatre-vingts. *Ant. jud.*, VIII, vii, 8. Le second chiffre double celui de la Bible; le premier ne peut donc inspirer confiance, ni suppléer au silence des auteurs sacrés sur la date de la naissance de Salomon. On ne peut davantage accepter l'assertion de S. Jérôme, faisant arriver Salomon sur le trône à douze ans. *In Is.*, ii, 3, t. xxiv, col. 63. On suppose plus vraisemblablement que le prince avait une vingtaine d'années quand il devint roi. III Reg., iii, 7. Cf. Meignan, *Salomon*, Paris, 1890, p. 20. Il naquit donc vers la vingtième année du règne de David qui dura quarante ans. A cette date, David régnait depuis treize ans à Jérusalem. III Reg., ii, 11. Il est à croire que son union avec Bethsabée n'avait pas tardé longtemps après son installation dans la nouvelle capitale. Entre la huitième et la vingtième année de son règne, David avait eu le temps, par conséquent, d'avoir plusieurs fils de Bethsabée, et Salomon serait en réalité le plus jeune d'entre eux.

2° *Son nom.* — Le nom de Salomon vient de *šâlôm*, qui signifie « paix » et « santé ». Comme les Hébreux s'inspiraient souvent des circonstances pour choisir un nom à leurs enfants, il y a lieu de penser que le nom de Salomon reflète une époque de prospérité et de paix dans le règne de David, telle que celle qui s'écoula entre la guerre contre les Ammonites et la révolte d'Absalom. Il signifie « pacifique », comme le grec Εἰρηναῖος, Irénée, et l'allemand *Friedrich*, Frédéric. Il avait été choisi par David; il prévalut sur celui de *Yedîdyâh*, « aimé de Jéhovah », que lui attribua le prophète Nathan. II Reg., xii, 25.

3° *Son éducation.* — Plusieurs influences heureuses s'exercèrent sur la jeunesse du prince. David, dont les premières années avaient été si dures, si mouvementées, si périlleuses, fit élever son fils dans le calme de sa nouvelle cour. Il veilla à ce qu'une éducation en rapport avec sa condition lui fût donnée. On instruisit donc le jeune prince aussi bien qu'on pouvait le faire à cette époque. Les indications de la Sainte-Écriture sur la suite de son règne montrent qu'on lui apprit la science des lois, la poésie, la science naturelle de l'époque et cette philosophie à la fois théorique et pratique qui se formulait en sentences brèves, mais de forme originale et vive. Cette culture ne pouvait produire que d'excellents effets sur une intelligence éveillée et heureusement douée, comme était celle du jeune prince. Sa mère, Bethsabée, paraît avoir été, à la suite de sa faute et de son repentir, une femme de sens et de bon conseil. Elle exerça sur son jeune fils une influence profitable, que ne gênaient en rien les habitudes de la cour de David. Car les rois israélites n'imposaient nullement aux femmes cet esclavage et cet abaissement qui étaient de règle dans les harems orientaux. Bethsabée put donc se consacrer en toute liberté au soin physique et moral de son fils. Elle y fut puissamment aidée par le prophète Nathan, qui avait salué dans l'enfant naissant le « bien-aimé de Jéhovah », et qui aidera un jour le jeune homme à recueillir la couronne paternelle. Le prophète s'appliqua sans nul doute, de concert avec David sincèrement revenu à la fidélité envers Dieu, à développer la piété dans le cœur du prince. Ses efforts furent couronnés de succès, au moins pendant la jeunesse et la première partie du règne de Salomon. — A cet enseignement théorique s'ajoutèrent les leçons de l'expérience. Les guerres de David étaient terminées quand Salomon vint au monde. Celui-ci n'acquit donc de connaissances militaires qu'au contact des vaillants hommes qui avaient guerroyé avec son père. Si jeune pourtant qu'il fût alors, il dut être témoin attentif et douloureusement impressionné de la révolte d'Absalom, de la fuite et des épreuves de son père et des calamités qui furent la conséquence de l'ingratitude de son frère aîné. — Des chiffres transcrits par les auteurs sacrés, résulte un fait qui ne laisse pas que d'étonner. Salomon régna quarante ans. III Reg., xi, 42. Son fils Roboam avait quarante et un ans quand il lui succéda. III Reg., xiv, 21; II Par., xii, 13. Il était donc né un an avant que Salomon ne devînt roi, ce qui suppose une chose très naturelle en soi, le mariage du jeune prince vers l'âge de dix-huit ans. Mais Roboam avait pour mère Naama, l'Ammonite. III Reg., xiv, 21; II Par., xii, 13. Les Ammonites étaient exclus à jamais de l'assemblée d'Israël. Deut., xxiii, 3. Bien que les mariages avec des Chananéennes fussent seuls formellement défendus, Deut., vii, 3, ceux que l'on contractait avec d'autres étrangères n'étaient pas vus de bon œil, au moins après la captivité. I Esd., ix, 1, 2; x, 1-17. Néhémie dit même à ceux qui avaient épousé des Azotiennes, des Ammonites et des Moabites : « N'est-ce pas un péché de ce genre qu'a commis Salomon, roi d'Israël? » II Esd., xiii, 26. Comment David, Bethsabée et Nathan ont-ils laissé le jeune Salomon prendre une étrangère plutôt qu'une fille d'Israël? On l'ignore. Toujours est-il que la chose ne dut pas paraître alors aussi anormale que dans la suite, car les historiens sacrés ne font aucune remarque à ce sujet.

II. Inauguration du règne. — 1° *Désignation de Salomon.* — Dieu avait promis à David que sa postérité régnerait après lui et qu'un fils, qui lui succéderait, bâtirait une maison à son nom. II Reg., vii, 12, 13. Mais ce successeur n'avait pas été désigné tout d'abord. Aussi l'un des fils que David avait eus à Hébron, Absalom, le troisième d'entre eux, né de Maaca, fille du roi de Gessur, intrigua-t-il pour s'assurer la succession de son père. II Reg., xv, 1-6. Il finit même par se révolter ouvertement, obligea David à s'enfuir au delà du Jourdain, s'installa à Jérusalem, mais ensuite fut défait dans la forêt d'Éphraïm et périt de la main de Joab. II Reg., xviii, 6-15. Cette révolte décida probablement David à prendre des mesures pour désigner son successeur. Il promit à Bethsabée que son fils Salomon serait roi après lui. III Reg., i, 13. Lui-même attribua ensuite ce choix à Jéhovah, sans doute parce que Nathan avait contribué à le lui inspirer. I Par., xxviii, 5, 6. Mais ce choix ne paraît pas avoir été divulgué au moment où il fut arrêté. Les intrigues du frère aîné de Salomon, Adonias, hâtèrent l'avènement du fils de Bethsabée au trône. Voir Adonias, t. i, col. 224.

2° *Sacre de Salomon.* — David ayant été prévenu qu'Adonias se faisait proclamer roi, le prêtre Sadoc et le prophète Nathan, sur son ordre, firent monter Salomon sur la mule du roi, et, accompagnés de la garde royale, commandée par Banaïas, et d'une foule de peuple, ils le conduisirent à la fontaine de Gihon, située dans la vallée du Cédron, à quatre cents mètres au-dessus d'En-Rogel. Voir la carte, t. iii, fig. 249, col. 1355. Là, le prêtre Sadoc oignit Salomon, on sonna de la trompette, tout le peuple cria : Vive le roi Salomon! et on reconduisit le prince avec de grandes acclamations pour le faire asseoir sur le trône. — Le bruit des trompettes et, aussitôt après, la nouvelle de ce qui venait d'être accompli terrifièrent Adonias, qui courut saisir les cornes de l'autel, pour se garantir contre une exécution possible. Exod., xxi, 14. Salomon l'épargna, à condition qu'il se montrât loyal et se tînt tranquille. III Reg., i, 38-53.

3° *Les instructions de David.* — Instruit par cette seconde tentative d'usurpation, David, avant de mourir, tint à signaler à son jeune successeur les mesures qu'il aurait à prendre pour affermir sa royauté. Il lui fallait en premier lieu être fidèle au service de Jéhovah. Puis, il aurait à traiter sévèrement Joab, le meurtrier d'Abner et d'Amasa et le fauteur des prétentions d'Adonias; il en serait de même pour Séméï, qui avait montré tant de violence contre lui. De tels personnages ne pouvaient être que des causes de trouble pour le nouveau règne. II Reg., II, 1-9. David ajouta d'autres recommandations relatives à la construction du Temple futur. Il provoqua les offrandes de son peuple, en vue de l'œuvre à entreprendre, et demanda qu'on secondât son fils, encore jeune. I Par., XXIX, 1. Il fit offrir devant tout le peuple de grands sacrifices à Jéhovah, suivis de festins pendant lesquels Salomon fut de nouveau proclamé roi. On l'oignit encore et l'on fit de même pour Sadoc, qui devint grand-prêtre à la place d'Abiathar, compromis dans le complot d'Adonias. I Par., XXIX, 20-25. David pouvait maintenant mourir : il laissait un successeur incontesté sur un trône affermi. En faisant renouveler solennellement la cérémonie du sacre, hâtivement accomplie une première fois à la fontaine de Gihon, il avait assuré au nouveau roi la consécration définitive de sa royauté.

III. Les premiers actes du règne. — 1° *Les mesures de rigueur.* — Pour obéir aux instructions de son père, Salomon surveilla de très près ceux dont la conduite passée pouvait constituer une menace pour son autorité. Adonias, par de nouvelles intrigues, courut lui-même au-devant du châtiment. Il chercha à avoir pour femme Abisag, la Sunamite, la dernière qui avait appartenu à David. III Reg., I, 3, 4. C'était vouloir se créer un titre à la royauté. Salomon le fit mettre à mort, parce qu'il ne voulait pas que son règne fût troublé comme celui de son père l'avait été par la révolte d'Absalom. David avait eu des fils nombreux, dont beaucoup étaient les aînés de Salomon. Il y avait là un danger à écarter, car chacun d'eux pouvait se croire des droits à régner. En faisant périr résolument le plus audacieux, le roi donna à tous les autres un avertissement nécessaire et efficace. — Le grand-prêtre Abiathar avait trempé dans le complot d'Adonias et il avait été remplacé par Sadoc, du temps même de David. I Par., XXIX, 22. Salomon respecta sa vie, mais il le chassa, afin qu'il ne remplit plus ses fonctions. Ainsi se réalisait une prophétie de Samuel à Héli sur le sort réservé aux descendants de ce dernier. I Reg., II, 30-36. — Vint ensuite le tour de Joab, l'autre complice d'Adonias. Il eut beau chercher un refuge auprès de l'autel, comme avait fait jadis Adonias; Salomon l'y fit frapper par Banaïas. — Restait Séméi, l'ancien adversaire de David. II Reg., XVI, 5-13. Il était de Bahurim, où il possédait de grandes propriétés, et commandait à mille hommes de Benjamin. Pour l'isoler de ceux qu'il aurait pu soulever, Salomon lui prescrivit de se fixer à Jérusalem et de ne jamais passer le Cédron, sous peine de mort. Séméi accepta la condition. Mais, trois ans après, il s'échappa pour aller chercher à Geth deux de ses esclaves qui s'y étaient enfuis. A son retour, il fut mis à mort par ordre du roi, conformément à la convention qu'il avait acceptée lui-même. — Ces exécutions peuvent sembler sévères; mais il faut reconnaître qu'elles étaient justifiées et qu'elles assurèrent à Salomon et à la nation quarante années de tranquillité intérieure, malgré les causes de mécontentement qui se produisirent dans la suite du règne. Elles étaient d'ailleurs conformes aux mœurs orientales, dans un pays où l'autorité ne s'imposait efficacement que par la force. Par contre, Salomon n'eut garde d'oublier la recommandation que son père lui avait faite en faveur de la famille de Berzellaï. II Reg., II, 7. Voir Chamaam, t. II, col. 516.

2° *Le mariage avec la fille du pharaon.* — L'historien des Rois place ce mariage au début du règne. III Reg., III, 1. Salomon crut qu'il était de bonne politique de s'allier avec le pharaon d'Égypte. David avait jadis assujetti le pays d'Édom. II Reg., VIII, 13, 14. Mais un prince de la famille royale iduméenne, Adad, avait réussi à fuir en Égypte, où le pharaon l'avait accueilli avec bienveillance et lui avait même accordé pour épouse une sœur de sa femme, la reine Taphnès. Quand Adad apprit la mort de David et l'exécution de Joab, il revint dans son pays, malgré les observations du roi d'Égypte, et « fit du mal » au royaume israélite, en même temps que Razon de Damas, « qui fut un ennemi d'Israël pendant toute la vie de Salomon. » III Reg., XI, 14-25. Pour empêcher Adad d'abuser contre lui de l'alliance égyptienne, Salomon songea naturellement à s'assurer un appui en Égypte même, où la puissance royale semble avoir été morcelée à cette époque. Salomon demanda sa fille à l'un des pharaons qui régnaient alors sur les bords du Nil et il l'obtint. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. II, p. 738, Il amena la princesse dans la cité de David, en attendant qu'il eût élevé le palais destiné à son habitation. Ce mariage n'était pas plus contraire à la loi mosaïque que la précédente union du prince avec Naama, l'Ammonite. Il eut des effets avantageux. Salomon dut à cette union la sécurité de ses frontières méridionales, de grandes facilités pour son commerce, la soumission efficace de la population philistine de la côte et la possession de places fortes, parmi lesquelles Gazer était la plus importante, et que le pharaon donna comme dot à sa fille. III Reg., IX, 16. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, p. 738; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 268; H. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 464.

3° *Le sacrifice de Gabaon.* — Aussitôt après son mariage, Salomon organisa une grande démonstration religieuse à Gabaon. L'Arche avait été transportée par David dans la capitale. Mais comme le Temple n'était pas encore construit, on offrait des sacrifices à Jéhovah sur les hauts-lieux. Gabaon en était un, et c'est là que se trouvait alors le Tabernacle. Salomon offrit mille holocaustes sur l'autel de Gabaon; car « il aimait Jéhovah, marchant selon les ordonnances de David, son père. » III Reg., III, 3. Le fait d'offrir des sacrifices sur les hauts-lieux ne constituait pas une infraction à la loi mosaïque, bien que la Vulgate semble l'insinuer dans ce dernier texte. C'était une nécessité que le texte hébreu se contente de constater. A la suite de cette solennité religieuse, Salomon eut un songe dans lequel Jéhovah lui apparut et lui dit de demander ce qu'il voudrait. Le roi demanda la sagesse pour juger le peuple et discerner le bien et le mal. Jéhovah, satisfait de cette prière, l'exauça et promit par surcroît à Salomon toutes les prospérités. A la suite de ce songe, Salomon retourna à Jérusalem, se présenta devant l'Arche, offrit de nouveaux holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces et donna un grand festin à toute sa cour. III Reg., III, 4-15; II Par., I, 7-13.

4° *Le jugement de Salomon.* — Le roi eut bientôt l'occasion d'utiliser sa sagesse, quand deux femmes se présentèrent à son tribunal en se disputant la possession d'un enfant. Avec un merveilleux à-propos, il mit en jeu le sentiment maternel pour discerner immédiatement celle des deux femmes à laquelle appartenait l'enfant. Cet épisode est devenu si populaire qu'on en a retrouvé à Pompéi (en 1883) une représentation caricaturale (fig. 283).

IV. Le gouvernement de Salomon. — 1° *L'administration.* — David avait déjà constitué autour de lui tout un corps de fonctionnaires chargés d'administrer

le royaume. Salomon renouvela en partie ce personnel et créa des fonctions nouvelles. Il eut auprès de sa personne un premier ministre, qui était le fils du grand-prêtre Sadoc, deux secrétaires, un archiviste, un chef d'armée, Banaïas, le grand-prêtre, Sadoc, un conseiller intime, le prêtre Zabub, fils de Nathan, un préfet du palais et un surintendant des impôts. III Reg., IV, 1-6. Sous David, douze intendants surveillaient les biens du roi et pourvoyaient à la subsistance de la cour; mais chacun d'eux était chargé de tous les biens d'une même nature, souvent répandus dans tout le pays. I Par., XXVII, 25-31. Salomon modifia cette institution, dont l'usage avait sans doute montré les inconvénients. Il eut aussi douze intendants, mais il attribua à chacun d'eux une portion du territoire, distincte de la division en douze tribus, sur les ressources de laquelle chacun d'eux, à tour de rôle, devait faire vivre la cour pendant un mois. III Reg., IV, 7-19. Cette organisation rendait la surveillance plus facile et les transports moins dispendieux. Les intendants étaient également chargés de faire venir l'orge et la paille pour la cavalerie, dans les différents postes où elle se trouvait. III Reg., IV, 28.

2° *La cour.* — Un roi donnait une haute idée de sa puissance en s'entourant d'un grand nombre de personnages et de serviteurs. Salomon n'y manqua pas. Il construisit dans son palais des appartements et des chambres pour ses serviteurs de tout ordre. III Reg., X, 5. Ceux-ci avaient le droit de manger à la table du roi, c'est-à-dire d'être nourris aux frais de son trésor, eux et toute leur famille. La dépense de la cour était ainsi pour chaque jour de 30 cors (10 148 litres 70) de fleur de farine, 60 cors (20 297 litres 40) de farine commune, 10 bœufs gras, 20 bœufs de pâturage, 100 moutons, puis des cerfs, des chevreuils, des daims et des volailles engraissées. III Reg., IV, 22, 23. Ces quantités de vivres supposent près de 14 000 personnes nourries, ce qui ne paraîtra pas extraordinaire, si l'on fait entrer en ligne de compte les fonctionnaires et serviteurs de tout rang, tout le personnel du harem royal, la garde du corps et la famille de tous ces ayant-droit, sans parler des autres fonctionnaires et pourvoyeurs de province que le trésor royal devait entretenir aussi.

3° *L'armée.* — Elle avait pour chef Banaïas. Elle se composait de troupes à pied et de charrerie. Les troupes de pied n'étaient levées qu'en cas de guerre; il n'y avait donc pas lieu de s'en préoccuper en temps de paix. Il en était autrement de la charrerie. Absalom et Adonias avaient été les premiers à posséder des chars, comme insignes de leurs prétentions royales. Voir CHAR, t. II, col. 567. Salomon eut 1400 chars et 12 000 hommes chargés des chevaux. III Reg., X, 26; II Par., I, 14. D'après des chiffres qui semblent attirés et décuplés par les copistes, III Reg., IV, 26 (hébreu, V, 6) et II Par., IX, 25, il aurait eu 40 000 crèches ou stalles à chevaux. Cf. ARMÉE, t. I, col. 976. Des dépôts spéciaux étaient ménagés pour les chars, d'autres pour les chevaux, dans certaines villes et à Jérusalem. III Reg., IX, 19; X, 26; II Par., I, 14; VIII, 6; IX, 25. La cavalerie de Salomon devait se composr d'hommes combattant sur des chars, comme en Égypte. Voir ARMÉE, t. I, col. 993. A chaque char étaient attelés deux chevaux.

Salomon se servit de cette force armée pour assurer la paix à l'intérieur et aux environs de son royaume. Il tint en respect Adad, l'Édomite, et Razon de Syrie. III Reg., XI, 23-25. Il occupa le pays de Gazer, que le pharaon lui avait remis. III Reg., IX, 16, 17. Au nord, il s'empara d'Émath, qui commandait la vallée de l'Oronte. II Par., VIII, 3. Il réduisit en servage tout ce qui, à l'intérieur du royaume, restait encore des anciens Chananéens, Amorrhéens, Héthéens, Phérézéens, Hévéens et Jébuséens, qui ne faisaient pas partie des enfants d'Israël. III Reg., IX, 20, 21; II Par., VIII, 7, 8. Il arriva ainsi à dominer sur tout le pays qui s'étendait « depuis le fleuve de l'Euphrate jusqu'à la terre des Philistins et jusqu'à la frontière d'Égypte. » (C'est ainsi que doit se traduire l'hébreu.) III Reg., IV, 21. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 4. En somme, Salomon n'eut pas à faire grand usage de ses forces militaires. Grâce à l'organisation de son royaume et à ses richesses, il put conserver la paix pendant tout son règne.

4° *Les finances.* — Il fallait à Salomon des ressources considérables pour faire face aux dépenses de son administration et de ses constructions. Il les emprunta à des sources diverses. — 1. *Les impôts.* Samuel avait annoncé que le roi prélèverait sur son peuple la dîme des moissons, des vignes et des troupeaux. I Reg., VIII, 15, 17. Il est assez probable que cette prévision était devenue une réalité à l'époque de Salomon et que les douze intendants établis par lui avaient pour mission



283. — Caricature païenne du jugement de Salomon. Peinture de Pompéi. Musée de Naples.

première la perception de cette dîme. Ajoutée à la dîme lévitique, elle faisait peser un impôt d'un cinquième sur les biens de la terre. Il est bien possible aussi que la première fenaison, appelée « coupe du roi », Am., VII, 1, ait déjà été prélevée au temps de Salomon. Cf. III Reg., IV, 28. — 2. *Les droits d'importation.* Ils étaient exigés des marchands nomades et des négociants. Les rois d'Arabie y ajoutaient leurs tributs en or et en argent. III Reg., x, 15; II Par., IX, 14. — 3. *Les droits de transit.* Les marchandises venues de l'est à destination des Phéniciens ou des Philistins devaient nécessairement emprunter le territoire de la Palestine, depuis que Salomon était maître de tout le pays jusqu'à Émath. Celles qui venaient d'Égypte passaient par la Palestine pour arriver en Syrie et chez les Héthéens. III Reg., x, 28, 29. On en exigeait des droits de passage. — 4. *Les présents.* Les sujets de Salomon lui apportaient des objets d'argent et d'or, des vêtements, des armes, des aromates, des chevaux et des mulets, présents volontaires dont l'usage ne permettait pas de se dispenser et qui se renouvelaient chaque année. En retour, les contribuables pouvaient voir Salomon et entendre sa sagesse. III Reg., x, 24-25. — 5. *Le commerce.* Voisin des Phéniciens, le roi d'Israël constatait les immenses richesses que le commerce leur procurait. Il résolut de les imiter. Il se réserva le monopole de certains trafics, celui de l'or, III Reg., IX, 28, et celui des chevaux. II Par., x, 28. Il établit, dans les endroits les plus favorables, des entrepôts et des relais pour les caravanes marchandes. Sa puissance s'étendait jusqu'auprès de Thapsaque, où l'on pouvait traverser l'Euphrate. III Reg., IV, 24. Pour faciliter l'accès de ce débouché, il bâtit ou restaura Thadmor, la ville des Palmes ou Palmyre, au milieu du désert, sur la route de Damas à Thapsaque, III Reg., IX, 19, et mit en état les villes du pays d'Émath qui pouvaient servir de magasins. II Par., VIII, 4. A l'intérieur du pays, pour faciliter les transports et les transactions, il fit paver de pierres noires, probablement de basalte, les voies qui menaient à Jérusalem, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VII, 4, et ménagea des magasins dans les villes. II Par., VIII, 5. Les chevaux et les chars qu'il tirait de l'Égypte, et peut-être de Coa, étaient achetés, les premiers 150 sicles d'argent (424 fr. 50) et les seconds 600 sicles (1698 fr.). III Reg., x, 29. Il y avait là, sans nul doute, une source de grand profit pour Salomon. Les Phéniciens étaient marins; le roi d'Israël voulut lui aussi posséder une marine. Il fit d'Asiongaber, à la pointe du golfe Élanitique, une ville maritime. Une flotte y fut construite, voir NAVIGATION, NAVIRE, t. IV, col. 1496, 1506, et, de concert avec des matelots de Tyr, ceux de Salomon entreprirent par mer le voyage d'Ophir. Voir OPHIR, t. IV, col. 1829. Le voyage durait trois ans, et l'on en rapportait de l'or, de l'argent, de l'ivoire, des singes et des paons, III Reg., IX, 26-28; x, 22; II Par., VIII, 17, 18, du bois de santal et des pierres précieuses. III Reg., x, 11-12. Pour acquérir ces objets, il fallait en donner d'autres en échange. La Palestine ne fournissait guère de produits pouvant se vendre sur le marché indien. Il est donc à croire que les marins de Salomon se pourvoyaient d'objets manufacturés en Phénicie et les échangeaient contre les matières précieuses d'Ophir. La flotte rapporta à Salomon 420 talents d'or, soit près de 17000 kilogrammes ou plus de 55 millions. III Reg., IX, 28. Chaque année, le roi revevait de toute provenance 666 talents d'or, soit une valeur de 87 812 100 francs. III Reg., x, 14; II Par., IX, 13. Cf. Eccle., II, 8. Salomon employa cet or à la fabrication de toutes sortes d'ustensiles pour le Temple et pour ses palais. III Reg., x, 25. Il se fit, entre autres objets, 200 grands boucliers d'or battu, à chacun desquels il employa 600 sicles d'or (26 100 fr.), et 300 petits, représentant chacun 3 mines d'or (6 600 fr.). Ces seuls boucliers valaient donc une somme de 19 800 000 francs. On conçoit que, dans ces conditions, l'argent eût peu de valeur à Jérusalem. III Reg., x, 21. Cf. Eccli., XLVII, 20. — On ne peut assurer que toutes ces richesses aient été gérées très sagement. Un fait significatif permet d'en douter. Vingt ans après la construction du Temple et des palais, Salomon n'avait pas encore restitué à Hiram 120 talents d'or (16 822 000 fr.) que ce dernier lui avait avancés, et il lui céda en paiement vingt villes de Galilée, dont Hiram se montra d'ailleurs peu satisfait. III Reg., IX, 10-14. Comment un roi qui recevait annuellement 666 talents d'or a-t-il pu rester vingt ans sans pouvoir payer 120 talents? Les chiffres bibliques sur les richesses de Salomon auraient-ils été exagérés par les transcripteurs? Ou enfin, la prodigalité excessive du roi d'Israël est-elle seule en cause? Cette dernière raison paraît la plus probable.

V. LES GRANDES CONSTRUCTIONS. — 1° *Les préparatifs.* — David avait laissé à son fils le soin de construire un Temple à Jéhovah. III Reg., v, 3; I Par., XXVIII, 2-21. Il avait même fait préparer à l'avance le plan des constructions et le modèle des ustensiles du culte, et avait mis en réserve 3 000 talents d'or (395 550 000 fr.) et 7 000 talents d'argent (59 500 000 fr.) pour être employés à l'ornementation et au mobilier. I Par., XXVIII, 11-XXIX, 5. A son exemple, les grands et les riches de la nation avaient fait leurs offrandes comprenant 5 000 talents d'or (659 250 000 fr.), 10 000 dariques (366 666 fr.), 10 000 talents d'argent (85 000 000 fr.), 18 000 talents d'airain (765 594 kil.) et 100 000 talents de fer (4 253 300 kil.). — Il n'y avait personne en Israël qui fût capable d'exécuter des œuvres aussi importantes que celles que David avait prévues. Salomon s'adressa donc aux Phéniciens, habiles constructeurs et experts dans toutes les œuvres d'art. Il fit alliance avec Hiram, roi de Tyr, et lui demanda de lui envoyer un architecte capable de prendre la direction des ouvriers préparés par David. Le roi de Tyr lui envoya maître Hiram, fils d'un Tyrien et d'une femme de Nephthali. III Reg., VII, 13, 14. Voir HIRAM, t. III, col. 718. Il s'engagea aussi à faire couper dans le Liban, par des Phéniciens associés à des Israélites, les bois nécessaires aux constructions, moyennant un salaire convenu, 20 000 cors de froment (67 658 hectol.), 20 000 cors d'orge, 20 000 baths de vin (7 776 hectol.) et 20 000 baths d'huile. III Reg., v, 1-12; II Par., I, 3-16. Les pierres et les autres matériaux devaient se trouver en Palestine. Voir CARRIÈRE. t. II, col. 319. — Enfin, Salomon eut recours à la corvée pour se procurer les ouvriers nécessaires. Voir CORVÉE, t. II, col. 1032. Il leva 30 000 Israélites pour aller alternativement pendant un mois travailler par 10 000 dans le Liban. Adoniram fut mis à la tête de ce service. David avait fait le dénombrement des étrangers, la plupart anciens Chananéens, qui séjournaient dans le pays. Il s'en trouva 153 600. Salomon en prit 70 000 pour porter les fardeaux, 80,000 pour tailler les pierres dans la montagne et 3 600 pour servir de surveillants. Les maçons de Salomon et ceux de Hiram, les Gibliens, travaillèrent en commun. III Reg., v, 13-18; II Par., II, 17, 18. Il arriva ainsi qu'une bonne partie des constructeurs du Temple de Jéhovah furent des idolâtres, sous la direction générale de Hiram, qui devait l'être aussi.

2° *Les constructions.* — Sur le Temple, voir TEMPLE. Sur les autres édifices, voir MAISON DU BOIS-LIBAN, t. IV, col. 594; PALAIS, col. 1967. Le Temple fut construit en sept ans, de la quatrième à la onzième année du règne. III Reg., VI, 37, 38. Salomon éleva ensuite en treize ans ses trois palais : la Maison du Bois-Liban, pour les réunions officielles, sa maison d'habitation, dans une seconde cour et une autre habitation semblable pour la fille du pharaon. III Reg., VII, 2-12. Sur l'emplacement de ces palais, voir JÉRUSALEM, t. III,

col. 1354. Par un sentiment de haute convenance, Salomon ne voulut pas que le palais de la reine fût dans la cité de David, à cause de la sainteté du lieu où résidait l'Arche de Jéhovah. II Par., VIII, 11. Il entoura ces palais de plantations et y amena les eaux de très loin. Cf. Eccle., II, 4-6; Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, v, 1-2. Voir AQUEDUC, t. I, col. 798; JARDIN, t. III, col. 1131.

3° *La dédicace du Temple.* — Quand le Temple fut terminé, Salomon en fit la dédicace solennelle et y transporta l'Arche. Une nuée remplit l'édifice sacré, au point d'empêcher les prêtres d'y exercer leur office. C'était le signe de la présence de Jéhovah. Cf. Exod., XL, 34, 35. Le roi adressa alors, en face de tout le peuple, une longue prière au Seigneur, pour le remercier de daigner habiter ainsi au milieu des hommes et le conjurer d'exaucer tous ceux qui viendraient le prier dans son Temple, Israélites et étrangers. Ensuite, il bénit le peuple et offrit en sacrifice 22 000 bœufs et 120 000 brebis, sans compter ceux que d'autres offrirent. Le peuple était accouru de tout le pays pour assister à cette fête, qui dura quatorze jours, à cause de la fête des Tabernacles qui fut célébrée à la suite de la dédicace. III Reg., VIII, 1-66; II Par., V, 1-VII, 10. Après ces solennités, Jéhovah apparut de nouveau à Salomon, comme il l'avait fait à Gabaon, et il lui renouvela ses promesses, en ajoutant que, si Israel se détournait de lui, il serait chassé du pays et deviendrait la raillerie des étrangers, avec son Temple abandonné de Dieu. III Reg., IX, 2-9; II Par., VII, 11-22. En tous ces récits, l'on n'entrevoit aucun reproche adressé à Salomon au sujet du luxe de ses constructions. C'est donc que cette splendeur répondait à l'idée qu'on se faisait de la gloire de Jéhovah et de la magnificence qui convenait au prince. La nation ne voyait pas sans fierté les splendides édifices élevés dans sa capitale.

4° *Les autres travaux.* — Quand ses grandes constructions furent achevées, Salomon utilisa à d'autres travaux l'ancienne population chananéenne qu'il avait réduite en esclavage. Il mit à la tête de ces ouvriers 550 inspecteurs chargés de les faire travailler. Il construisit ainsi Mello et le mur de Jérusalem. Voir MELLO, t. III, col. 947; MUR, col. 1340. Pendant la construction de Mello, un Éphratéen de Saréda, Jéroboam, jeune homme fort et vaillant, surveillait les gens de corvée de la maison de Joseph, c'est-à-dire les esclaves en résidence dans les tribus d'Éphraïm et de Manassé. III Reg., XI, 26-28. Salomon fortifia ensuite différentes villes d'une importance stratégique considérable, Héser ou Asor, qui commandait au sud du Liban la route d'Égypte en Assyrie, Mageddo, sur la même route, au pied du Carmel, Gazer, que lui avait remise le pharaon d'Égypte, Bethoron qui, comme Gazer, couvrait Jérusalem au nord-ouest, Baalath, un peu au nord de Bethoron, et enfin Thadmor ou Palmyre, dans le désert de Syrie. Dans ces villes et dans beaucoup d'autres furent bâtis des magasins et des dépôts pour les marchandises, les chars ou la cavalerie. III Reg., IX, 15-19.

VI. LA SAGESSE DE SALOMON. — 1° *Le don divin.* — « Dieu donna à Salomon de la sagesse, une très grande intelligence et un esprit étendu comme le sable qui est au bord de la mer. La sagesse de Salomon surpassait la sagesse de tous les fils de l'Orient et toute la sagesse de l'Égypte. Il était plus sage qu'aucun homme, plus qu'Éthan l'Ezrahite, plus qu'Héman, Chalcol et Dorda, les fils de Mahol, et sa renommée était répandue parmi toutes les nations d'alentour. » III Reg., IV, 29-31. L'écrivain sacré accumule les exemples pour donner une idée de la supériorité de Salomon. Entrant ensuite dans le détail, il ajoute que le roi prononça 3 000 maximes, composa 1005 cantiques et disserta sur les végétaux et les animaux. III Reg., IX, 32, 33. Quelques siècles plus tard, on avait encore le souvenir vivant de Salomon, « fils plein de sagesse ». Eccli., XLVII, 12-17. Cette sagesse se composait de différents éléments. Le principal était sûrement la crainte de Dieu. Supérieurement doué par nature, le prince avait aussi cultivé son esprit par l'étude et l'observation. Il connaissait des sciences naturelles ce qu'on en pouvait savoir à cette époque, et sa connaissance de la nature n'était pas viciée, comme celle des Égyptiens, par la croyance à l'intervention d'une multitude de divinités imaginaires. Attentif à ce qui se passait en lui et autour de lui, il en tirait des réflexions utiles, auxquelles il savait prêter ce tour subtil, pittoresque et piquant qu'estiment tant les Orientaux. Penseur, savant et poète, il étonnait ses contemporains par l'à-propos de ses réponses et le charme de ses discours. C'est ce qui ressort de l'examen des ouvrages qui portent son nom ou qui semblent bien chercher à imiter sa manière, là même où il n'est plus l'auteur. « Salomon eut tant de sagesse, qu'on aurait cru que la promesse de Dieu sur la descendance de David s'accomplissait en lui, s'il n'était tombé et n'avait ainsi donné lieu à espérer le Christ. » S. Augustin, *In Ps. LXXXVIII*, 6, t. XXXVII, col. 1135. En réalité, la sagesse de Salomon devait être dépassée par d'autres, si grande qu'elle apparût aux hommes de son temps. Plus que personne, le Sauveur put dire un jour de lui-même, en se comparant au plus sage des rois d'Israël : « Il y a ici plus que Salomon. » Matth., XII, 42; Luc., XI, 31.

2° *La reine de Saba.* — Le texte sacré revient à trois reprises sur cette idée que la sagesse de Salomon faisait l'admiration même des étrangers. III Reg., IV, 31, 34; Eccli., XLVII, 17. La visite de la reine de Saba en est une preuve éclatante. Voir SABA 6, col. 1287. Cette princesse vint à Jérusalem pour mettre à l'épreuve la sagesse de Salomon. Le roi eut réponse à toutes les difficultés qu'elle lui proposa. La reine ne se lassa pas d'admirer le bel ordre que Salomon faisait régner en toutes choses autour de lui et elle déclara que la réalité qu'elle constatait dépassait de beaucoup ce que la renommée lui avait raconté. En témoignage de son admiration, elle offrit au roi 120 talents d'or (15 822 000 fr.) et une quantité d'aromates et de pierres précieuses. Salomon ne voulut pas demeurer en reste avec elle. Il lui donna tout ce qu'elle désira et lui fit des présents dignes de sa magnificence. III Reg., X, 1-10, 13; II Par., IX, 1-9, 12. Voir sur cet épisode *Coran*, XXVII, 22-45. Cette visite ne fut pas la seule. Non seulement ses sujets, mais d'autres rois vinrent admirer sa sagesse et lui offrir des présents. III Reg., X, 23-25: II Par., IX, 22-24. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, v, 3, raconte, d'après Ménandre et Dios, que Salomon et Hiram s'envoyaient mutuellement des énigmes à résoudre. Cf. *Historicorum Græcorum Fragm.*, t. III, p. 225-228; t. IV, p. 398, 446. C'était là une des formes familières aux Orientaux pour faire briller leur esprit. Voir ÉNIGME, t. II, col. 1808. Cf. F. Nau, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien,* Paris, 1909, p. 203. Un certain Théophile, mentionné par Alexandre Polyhistor, a également écrit sur les rapports entre Hiram et Salomon. Cf. Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 34 fin, t. XXI, col. 753; S. Jérôme, *Epist.*, LXX, 2, t. XXII, col. 665. La Bible ne fait mémoire que de leurs relations d'affaires.

3° *Les écrits de Salomon.* — La tradition a attribué à Salomon le Cantique des cantiques, voir CANTIQUE DES CANTIQUES, t. II, col. 186, l'Ecclésiaste, voir ECCLÉSIASTE, col. 1539, une partie des Proverbes, voir PROVERBES, t. V, col. 781, et le Psaume LXXII (LXXI). Le livre de la Sagesse est appelé dans les Bibles grecques Σοφία Σαλωμών, « Sagesse de Salomon ». L'auteur y parle comme s'il était Salomon lui-même. Sap., VII-IX. Mais il y a là un simple artifice littéraire. Voir SAGESSE, col. 1351. La mention de maximes et de cantiques composés par Salomon, comme celle de ses dissertations sur l'histoire naturelle, n'implique pas la mise

par écrit de toutes ces compositions. III Reg., IV, 32-33. — En dehors des livres canoniques, des livres apocryphes ont été mis sous le nom de Salomon. Sur les *Psaumes* dits *de Salomon,* voir Viteau, *Les Psaumes de Salomon,* in-8°, Paris, 1910. Cf. col. 840; E.-E. Geiger, *Der Psalter Salomo's,* Augsbourg, 1871; Ryle and James, Ψαλμοὶ Σολομωντος, Cambridge, 1891; Gebhardt, Ψαλμοὶ Σολομωντος, Leipzig, 1895; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. III, p. 150-156. — Les ᾠδαί de Salomon, qui font suite au livre gnostique intitulé Πίστις Σοφία, se présentent comme la continuation des psaumes précédents, mais sont l'œuvre d'un chrétien gnostique. Cf. Münter, *Odæ gnosticæ Salomoni tributæ,* Copenhague, 1812; Ryle and James, *op. cit.,* p. XXIII-XXVII. — La réputation de science et d'habileté laissée par Salomon fit encore mettre sous son nom toutes sortes de livres de magie. Josèphe, *Ant. jud.,* VII, II, 5, dit à ce sujet : « Dieu lui accorda la connaissance de l'art contre les mauvais démons, pour l'utilité et la guérison des hommes. Il composa des incantations pour l'adoucissement des maladies, et il laissa des formules d'adjurations au moyen desquelles on chasse si bien les démons qu'ils ne reviennent plus jamais; ce mode de guérison produit encore ses effets parmi nous. » Josèphe en cite des exemples. Origène, *In Matth.,* XXVI, 63, t. XIII, col. 1757, dit que, chez les Juifs, « les démons sont ordinairement adjurés au moyen des adjurations écrites par Salomon. Mais il arrive que ceux qui emploient ces adjurations ne se servent pas toujours des livres composés pour cela. » Parmi les chrétiens, la croyance au pouvoir des formules salomoniennes contre les démons persista très longtemps. Au IVe siècle, on montrait au pèlerin de Bordeaux, à Jérusalem, une crypte dans laquelle Salomon torturait les démons. Cf. Tobler, *Palestinæ descriptiones,* Saint-Gall, 1869, p. 3. En 494, le pape Gélase condamna, parmi les livres apocryphes, une *Contradictio,* ou *Interdictio Salomonis.* Il existe encore un livre d'origine chrétienne intitulé *Testamentum Salomonis,* roulant sur les mêmes sujets. Cf. Fabricius, *Codex.,* t. I, p. 1036. En conséquence de cette croyance sur le pouvoir de Salomon contre les démons, son nom revient fréquemment dans les anciennes formules magiques : Σολομών σε διώκει, *Solomon te prosequitur,* « Salomon te chasse ». Cf. Schürer, *Geschichte,* t. III, p. 299-304. Bien entendu, l'attribution de ce pouvoir magique à Salomon n'a aucune base sérieuse dans la Bible.

VII. LES ÉGAREMENTS DE SALOMON. — 1° *Leur cause.* — Le règne de Salomon, si glorieusement commencé, finit dans des conditions lamentables. L'historien des Rois raconte seul les égarements du prince; l'auteur des Paralipomènes les passe sous silence. Le fils de Sirach, après avoir résumé les titres de gloire de Salomon, ajoute tristement, Eccli., XLVII, 19-21 :

Tu t'es livré aux femmes...
Tu as imprimé une tache à ta gloire
Et tu as profané ta race,
Attirant ainsi la colère sur tes enfants.
Je sens une cruelle douleur pour ta folie;
Elle a été cause que l'empire fut partagé
Et que d'Éphraïm se leva le chef d'un royaume rebelle.

La Sainte Écriture n'incrimine pas les richesses, les dépenses somptuaires et le luxe de Salomon, bien que ces causes aient contribué à amollir son cœur et aient singulièrement favorisé son malheureux penchant pour les femmes. Par sa faute, sans nul doute, toute sa sagesse échoua devant ce dernier genre de séduction. La loi permettait la polygamie, mais elle mettait le roi en garde contre ses excès : « Qu'il n'ait pas un grand nombre de femmes, de peur que son cœur ne se détourne; qu'il ne fasse pas non plus de grands amas d'argent et d'or. » Deut., XVII, 17. Salomon paraît avoir pris le contrepied de cette recommandation. Il eut 700 femmes de premier ordre et 300 concubines. III Reg., XI, 3. Dans le Cantique, VI, 8, il n'est encore question que de 60 reines, 80 concubines et de jeunes filles sans nombre. Il est difficile de se faire une idée de ce qu'un pareil troupeau entraînait de dépenses, d'intrigues, de préoccupations, de difficultés, de tentations pour le présent et de menaces pour l'avenir. Le pire est que le monarque n'écoutait que sa passion, et ne tenait pas compte de la loi qui interdisait certaines unions. « Ne traite pas avec les habitants du pays de Chanaan, de peur que tu ne prennes de leurs filles pour tes fils, et que leurs filles, se prostituant à leurs dieux, n'entraînent tes fils à se prostituer aussi à leurs dieux. » Exod., XXXIV, 15, 16. Salomon courut au-devant du péril et y succomba. Parmi les étrangères qu'il admit auprès de lui, outre la fille du pharaon, il y avait des Moabites et des Ammonites, dont les compatriotes étaient exclus pour toujours de la société israélite, Deut., XXIII, 3; des Édomites, d'une race exclue seulement jusqu'à la troisième génération, Deut., XXIII, 7, 8; des Sidoniennes et des Héthéennes, que frappait l'exclusion portée contre toutes les filles de Chanaan. Ces femmes détournèrent le cœur de Salomon déjà vieux, c'est-à-dire âgé de cinquante à soixante ans, pendant les dix dernières années de sa vie. Aucune influence mauvaise n'est attribuée à l'épouse égyptienne, d'ailleurs éloignée de ses dieux. Mais les autres étrangères prétendirent rendre un culte à leurs dieux nationaux, les Sidoniennes à Astarté, les Ammonites à Melchom, les Moabites à Chamos, les Ammonites à Moloch. Par complaisance pour elles, Salomon laissa faire. Il bâtit même, à l'est de Jérusalem, sur le mont du Scandale ou de la Perdition, des hauts-lieux à Astarté, à Chamos et à Melchom, que Josias détruisit plus tard. IV Reg., XXIII, 13. Là, les étrangères brûlaient des parfums et offraient des sacrifices. Dès lors, « le cœur de Salomon ne fut pas tout entier à Jéhovah, » il alla « après d'autres dieux », se partageant ainsi entre Jéhovah et les idoles. III Reg., XI, 1-10. Sans doute, ces expressions n'impliquent pas une participation personnelle et directe au culte de grossières idoles, et quand le prophète Ahias dit plus tard : « Ils m'ont abandonné et se sont prosternés devant Astarté, Chamos et Melchom, » III Reg., XI, 33, ses paroles peuvent viser le personnel de la cour et les Israélites qui partageaient le culte rendu aux idoles par des épouses aimées et puissantes. S. Augustin, *De Gen. ad lit.,* XI, 59; *In Ps.,* CXXVI, 2, t. XXXVII, col. 453, 1667; *Cont. Faust.,* XXII, 81, t. XLII, col. 453, croit que Salomon immola réellement aux idoles. S'il n'en vint pas lui-même à cet excès, il n'en fut pas moins gravement coupable de tolérer et de favoriser des pratiques si scandaleuses et si attentatoires aux droits sacrés de Jéhovah, qui l'avait comblé de tant de dons et, par deux fois, s'était manifesté à lui. III Reg., XI, 9. Bien qu'il gardât la foi en Jéhovah, c'était vraiment se détourner de lui que d'agir de la sorte.

2° *Leur châtiment.* — Dieu fit signifier à Salomon, probablement par le prophète Ahias, la punition réservée à son crime persévérant. Il serait épargné de son vivant, à cause de David; mais le royaume passerait à un autre que son fils après sa mort; celui-ci n'en garderait qu'une tribu, et encore en considération de David et de Jérusalem que Jéhovah avait choisie. Dès lors Adad l'Édomite et Razon de Damas devinrent plus menaçants. Le prophète Ahias avertit Jéroboam de la part que Dieu lui réservait, en lui promettant une maison stable s'il restait fidèle au Seigneur. Informé de ce qui lui était destiné, Jéroboam commença un mouvement de révolte contre Salomon. Celui-ci chercha à le faire mourir. Mais le révolté s'enfuit en Égypte, pour n'en revenir qu'à l'avènement de Roboam. III Reg., XI, 11-40. Voir JÉROBOAM, t. III, col. 1301; ROBOAM, t. V, col. 1103. Comme l'indique le fils de Sirach, Salomon

avait profané sa race, en épousant des étrangères, dont Naama l'Ammonite, mère de Roboam, et par sa folie, que l'auteur sacré ne fait pas aller cependant jusqu'à l'idolâtrie, il fut la cause du partage du royaume. Eccli., XLVII, 20, 21.

3° *La mort de Salomon.* — L'historien des Rois mentionne un livre des *Actes de Salomon* où il était parlé de ses actions et de sa sagesse. Il relate ensuite en un mot la mort de Salomon, après un règne de quarante ans à Jérusalem, et son inhumation dans la cité de David. III Reg., XI, 41-43; II Par., 29-31. D'après ce second livre, les *Actes de Salomon* avaient été écrits par Nathan le prophète, Ahias de Silo et Addo le voyant. — Aucune mention n'est faite d'un retour de Salomon à de meilleurs sentiments. S. Jérôme, *In Ezech.*, XIII, 43, t. XXV, col. 419, affirme sa pénitence, en s'appuyant sur Prov., XXIV, 32 : « A la fin j'ai fait pénitence et ai regardé à choisir la discipline. » Rien ne prouve que ce texte soit de Salomon. D'ailleurs, il ne reproduit que les Septante. La Vulgate traduit : « Quand j'eus vu cela, je le plaçai dans mon cœur et par cet exemple j'appris la discipline. » Dans le texte hébreu, il n'est pas question non plus de pénitence. Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, II, 13, t. XXXIII, col. 400, avait déjà pris le texte des Proverbes dans le sens adopté par saint Jérôme. Ailleurs *Epist.* LXXXIX, 7, t. XXII, col. 729, ce dernier semble assimiler David et Salomon au point de vue de la chute et de la pénitence. Saint Hilaire, *In Ps.*, LII, 12, t. IX, col. 330, croit au pardon d'Aaron, de David et de Salomon. On ne peut cependant rien conclure en ce sens de II Reg., VII, 14, 15; car la faveur que Dieu promet de ne pas retirer au fils de David, c'est le royaume paternel, et nullement son amitié personnelle. Saint Irénée, *Cont. hæres.*, IV, 27, 1, t. VII, col. 1057, s'en tient au texte biblique sans prendre parti. Tertullien, *Adv. Marcion.*, II, 23, t. II, col. 311, et saint Cyprien, *De unit. Eccles.*, 20, t. IV, col. 515, ne sont pas favorables au repentir de Salomon. Saint Ambroise, *Apol. I David*, III, 13, t. XIV, col. 857, dit que Dieu a permis le péché du roi afin qu'on ne le prît pas pour le Christ, mais il ne suppose pas la pénitence de Salomon. Saint Augustin, *Cont. Faust.*, XXII, 88, t. XLII, col. 459, se contente de poser cette question : « Que dire de Salomon, que la Sainte Écriture reprend et condamne sévèrement, en gardant un silence complet sur sa pénitence et sur l'indulgence de Dieu à son égard ? » Il dit ailleurs, *De Civ. Dei.*, XVII, 20, t. XLI, col. 554 : « Les prospérités, qui fatiguent les esprits des sages, lui furent plus nuisibles que ne lui profita sa sagesse. » L'impression dernière reste donc défavorable et la conversion douteuse; les dons divins avaient été si magnifiques et la chute si profonde! — Le règne de Salomon marqua à la fois l'apogée et le déclin de la puissance israélite. Les causes de sa prospérité devinrent celles de sa faiblesse. Une monarchie si subitement élevée ne pouvait se maintenir qu'en s'appuyant sur ce qui constituait sa seule base solide, le respect du statut théocratique et la fidélité à Jéhovah. Cette condition essentielle une fois disparue, la monarchie israélite devenait un grand corps sans âme, parce que Dieu n'était plus là pour la maintenir. L'étendue territoriale du royaume n'eût pu être sauvegardée que par un pouvoir militaire très fort, en face de puissantes nations; les contrées occupées tout autour de la Palestine proprement dite échappèrent vite aux faibles successeurs de Salomon. L'unité nationale, récente encore à l'avènement de Salomon, n'eût pu être consolidée que par un gouvernement juste, ferme et paternel; celui du fils de David pesa lourdement sur le peuple auquel ne profita que médiocrement le prestige acquis par le prince. Il avait reçu de David un royaume puissamment constitué dont il fallait entretenir la vivante unité; il laissa à son successeur un royaume irrémédiablement divisé par le schisme, affaibli pour toute la suite de sa durée et incapable de résister aux invasions des empires voisins. Salomon fut à peu près seul à jouir de sa richesse, avec un entourage de courtisans et de femmes. Le pays n'en profita guère et ce qui en resta après la mort du prince devint la proie des envahisseurs étrangers. Enfin, les exemples laissés par Salomon furent souverainement pernicieux pour ses successeurs. Ils firent dévier beaucoup d'entre eux, et, à part quelques rois de Juda, comme Josaphat, Ézéchias, Josias, les autres et tous les rois d'Israël s'adonnèrent plus ou moins complètement à l'idolâtrie. — Voir J. de Pineda, *De rebus Salom.*, Cologne, 1686; H. G. Reime, *Harmonia vitæ Salom.*, Iéna, 1711; Hess, *Geschichte Salomons*, Zurich, 1785; Miller, *Lectures on Solomon*, Londres, 1838; Meignan, *Salomon*, Paris, 1890; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 253-405. H. LESÈTRE.

2. SALOMON (PORTIQUE DE) (grec : στοὰ [τοῦ] Σολωμόντος), galerie couverte, à l'est du Temple, dont elle formait le côté oriental de l'enceinte. Elle s'étendait parallèlement à la vallée de Josaphat. Voir TEMPLE. Notre-Seigneur, Joa., X, 23, et les Apôtres, Act., III, 11; V, 12, s'y tenaient volontiers, parce qu'on y était à l'abri du soleil et des mauvais temps et que l'accès en était ouvert à tout le monde, Juifs et Gentils.

3. SALOMON (PSAUMES ET CANTIQUES DE). Voir PSAUMES, t. V, col. 840.

SALOMON IBN-MÉLECH, rabbin juif, né à Fez en Afrique, mais établi à Constantinople, où il publia en 1554 un commentaire hébreu, grammatical et littéral de tout l'Ancien Testament juif, intitulé *Miklal yôfi, Perfection de beauté*, et tiré des anciens commentateurs de sa nation, en particulier de David Kimchi. Il a été réimprimé avec les notes de Jacob Abendana à Amsterdam, in-f°, 1661, 1685. Il a été aussi très estimé parmi les chrétiens et en partie traduit en latin : Josué et Malachie, par Nic. Köppen, Greifswald, 1708, 1709; Ruth, par J.-B. Carpzov, réimprimé dans son *Collegium Rabbinico Biblicum*, Leipzig, 1705; le Cantique des Cantiques, par C. Molitor, Altdorf, 1659; Abdias, par Brodberg, Upsal, 1711; Jonas, par G. Chr. Burcklin, Francfort-sur-le-Main, 1697; Jean Leusden, Francfort-sur-le-Main, 1692; E. Chr. Fabricius, Gœttingue, 1792, etc. Voir De Rossi, *Dizionario storico degli autori Ebrei*, 2 in-8°, Parme, 1802, t. II, p. 48; Fürst, *Bibliotheca judaica*, in-8°, Leipzig, 1863, t. II, p. 350.

SALONIUS (Saint), écrivain ecclésiastique, né vers l'an 400. La date de sa mort est inconnue. Il était fils de saint Eucher qui devint évêque de Lyon, et il fut élevé à l'abbaye de Lérins. Il devint évêque de Genève. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, Paris, 1894, p. 222. On a de lui *Expositio mystica in Parabolas Salomonis,... in Ecclesiasten, P. L.*, t. LIII, col. 967-1012. C'est un dialogue dans lequel Salonius répond aux questions de son frère Veranus. Voir Rivet, *Histoire littéraire de la France*, t. II, Paris, 1735, p. 433-437.

SALPHAAD (hébreu : *Ṣelofḥad;* Septante : Σαλπαάδ), fils d'Hépher de la tribu de Manassé. Il n'eut que des filles : Maala, Noa, Hégla, Melcha et Thersa. Num., XXVI, 33; Jos., XVII, 3; I Par., VII, 15. Après la mort de leur père, ses filles réclamèrent leur part d'héritage dans la Terre Promise, puisqu'elles n'avaient point de frères. Moïse ayant consulté Dieu, il fut établi en loi que les Israélites qui mourraient sans enfants mâles auraient leurs filles pour héritières. Num., XXVII, 1-11. Une disposition complémentaire, Num., XXXVI, 1-12, régla que, dans ce cas, les héritières seraient obli-

gées de se marier dans leur propre tribu, ce que firent les filles de Salphaad.

SALSOLA KALI, plante dont les anciens extrayaient la soude. Voir SOUDE.

SALTUS (hébreu : *Ya'ir;* Septante : 'Ιαΐρ), père d'Elhanan. La Vulgate a traduit le nom hébreu de *Ya'ir* par *Saltus* (voir JAÏR 4, t. III, col. 1110), et Elhanan par *Adeodatus*. Voir t. I, col. 215.

SALU (hébreu : *Sâlû';* Septante : Σαλμών), père de Zambri, de la tribu de Siméon, Num., XXIII, 14. Il est appelé Salomi dans I Mach., II, 26. Voir SALOMI 2; ZAMBRI 1.

SALUMITH (hébreu : *Šelômît;* Septante : Σαλωμείθ), fille de Dabri, de la tribu de Dan, qui avait epousé un Égyptien, et dont le fils fut lapidé comme blasphémateur dans le désert par ordre de Moïse. Lev., XXIV, 10-23.

SALUSA (hébreu : *Šilšâh;* Septante : Σαλισά), le neuvième fils de Supha, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 37.

SALUT, SALUTATION (grec : ἀσπασμός; Vulgate : *salutatio*), témoignage de respect ou d'amitié donné à l'arrivée, à la rencontre ou au départ d'une personne. — L'hébreu n'a pas de substantif pour nommer la salutation. On se sert habituellement du verbe *barak*, « bénir », et quelquefois du verbe *šâ'al*, « demander des nouvelles », Gen., XLIII, 27; Exod., XVIII, 7; Jud., XVIII, 15; I Reg., X, 4; XVII, 22; XXX, 21; Jer., XV, 5, pour indiquer la salutation. On emploie aussi le mot *šâlôm*, « paix », qu'on adresse en signe de salut. Voir PAIX, t. IV, col. 1960; POLITESSE, t. V, col. 505.



284. — Orientaux baisant la main à un souverain et se prosternant devant lui.

1° La Sainte Écriture note les salutations des parents de Rebecca à leur fille qui les quitte, Gen., XXIV, 60; de Joseph à ses frères, Gen., XXXVII, 14; XLIII, 27; de Jacob au pharaon à son arrivée et au départ. Gen., XLVII, 7, 10; de Moïse à son beau-père, Exod., XVIII, 7, de Josué aux tribus transjordaniques à leur départ, Jos., XXII, 6, 7; de Saül à Samuel, I Reg., XIII, 10; XV, 13; de David à différentes personnes, I Reg., XVII, 22; XXV, 5; XXX, 21; II Reg., VI, 20; du roi d'Émath à David, II Reg., VIII, 10; d'Absalom aux Israélites dont il brigue la faveur en leur tendant la main et en les baisant, II Reg., XV, 5; du peuple qui prend congé de Salomon après la dédicace du Temple, III Reg., VIII, 66; des frères d'Ochozias qui viennent saluer les fils d'Achab, IV Reg., X, 13; de Tobie à l'ange et de l'ange à Tobie, Tob., V, 6, 11; des Syriens à Judas Machabée, I Mach., VII, 29; des prêtres de Jérusalem à Nicanor, I Mach., VII, 33; de Jonathas au roi de Syrie, I Mach., XI, 6, et aux Spartiates, I Mach., XII, 17, etc. Il était honteux de ne pas répondre au salut de quelqu'un. Eccli., XLI, 25.

Bénir son prochain à haute voix et de grand matin
Est réputé comme une malédiction. Prov., XXVII, 14.

Cette salutation exagérée et intempestive cause en effet plus d'ennui que d'agrément à celui qui en est l'objet.

2° A l'époque évangélique, les salutations étaient fort cérémonieuses, comme elles le sont encore aujourd'hui en Orient (fig. 284 et 285). Elles comportaient des formules assez longues, des baisers, des prosternements, des embrassements des mains, des genoux et des pieds, etc. Cf. *Jer. Kidduschin,* f. 61, 3; *Bab. Kethuboth,* f. 63, 1. Il ne fallait pas être très pressé pour subir toutes ces formalités. En envoyant son serviteur Giézi pour remplir une mission urgente, Élisée lui avait dit : « Si tu rencontres quelqu'un, ne le salue pas; et si quelqu'un te salue, ne lui réponds pas. » IV Reg., IV, 29. Notre-Seigneur recommande de même aux prédicateurs de l'Évangile de ne saluer personne en route, Luc., X, 4, c'est-à-dire de ne se laisser arrêter par



285. — Orientaux s'embrassant comme amis; un inférieur s'inclinant devant son supérieur.

aucune formalité inutile. Par contre, il veut qu'ils saluent la maison dans laquelle ils entrent. Matth., X, 12. A tous ces disciples, il enseigne qu'ils ne doivent pas se contenter de saluer leurs frères, ce que les païens font eux-mêmes. Matth., V, 47. Il suit de là qu'ils doivent aussi saluer tous les hommes, bien qu'ils soient séparés d'eux par la nationalité, la religion, les intérêts, etc. Cependant saint Jean défend de dire χαίρειν, *ave,* « salut », aux docteurs hérétiques, parce que ce serait participer à leurs œuvres mauvaises, II Joa., 10, 11. Cette recommandation part du même principe que celle de saint Paul, qui ordonne de cesser toutes relations avec les impudiques, non ceux du monde, « autrement il faudrait sortir du monde », mais ceux qui sont chrétiens. I Cor, V, 10, 11. Notre-Seigneur remarque aussi que les pharisiens sont très avides de salutations sur la place publique, et il ne veut pas que ses disciples imitent cette vanité. Matth., XXIII, 7; Marc., XII, 38; Luc., XI, 43; XX, 46.

3° Plusieurs salutations remarquables sont rapportées dans le Nouveau Testament. L'ange Gabriel salue Marie : χαῖρε, *ave;* « salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi, tu es bénie » ou « sois bénie entre les femmes », et Marie se demande ce que signifie cette

salutation. Luc., I, 28, 29. — En entrant chez Zacharie, Marie salue Élisabeth, et à sa voix Jean-Baptiste tressaille dans le sein de sa mère. Luc., I, 40, 41, 44. — Les foules accourent pour saluer Jésus, Marc., IX, 14, et un jour une femme du peuple s'écrie : « Heureux le sein qui vous a porté et les mamelles auxquelles vous vous êtes allaité ! » Luc., XI, 27. C'était là une formule très usitée pour saluer quelqu'un. On lui disait : « Bénie soit ta mère ! » quand c'était un ami, et « Maudite soit ta mère ! » quand c'était un ennemi. — Au jardin des Olives, Judas salue Jésus en disant : χαῖρε, ῥαββί, *ave, rabbi,* « salut, maître ! » et il le baise, comme pour rendre sa salutation plus affectueuse. Matth., XXVI, 49. — Pendant la passion, les soldats de Pilate fléchissent ironiquement le genou devant Jésus en disant : « Salut, roi des Juifs ! » Matth., XXVII, 29; Marc., XV, 18; Joa., XIX, 3. — Jésus ressuscité salue les saintes femmes et leur dit : χαίρετε, *avete,* « salut ! » Matth., XXVIII, 9. Pour répondre à ce salut, elles embrassent ses pieds et l'adorent. — Saint Paul salue l'église de Césarée, Act., XVIII, 22, les chrétiens d'Éphèse, pour prendre congé d'eux, Act., XX, 1; cf. Act., XVIII, 18, 21; XXI, 6, les chrétiens de Ptolémaïde, Act., XXI, 7, saint Jacques et les anciens de Jérusalem qu'il embrasse. Act., XXI, 19. — Agrippa et Bérénice viennent saluer le procurateur Festus. Act., XXV, 13.

4° Dans les lettres, on emploie certaines formules de salutation : ἔρρωσθε, ὑγιαίνετε, *bene valete, valete,* « portez-vous bien », II Mach., XI, 21, 33, 38; Act., XV, 29, ἔρρωσο, *vale,* « porte-toi bien ». Act., XXIII, 30. Saint Paul termine trois de ses Épîtres par la formule : ὁ ἀσπασμός τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου, *salutatio mea manu Pauli,* « salut de ma main à moi Paul ». I Cor., XVI, 21; Col., IV, 18; II Thess., III, 17. Les autres Épîtres se terminent ordinairement par des salutations adressées à certains destinataires, ou de la part de chrétiens vivant auprès de l'Apôtre qui écrit. Rom., XVI, 3-23; I Cor., XVI, 19-20; II Cor., XIII, 12; Phil., IV, 21, 22; Col., IV, 10-15; I Thes., V, 26; II Tim., IV, 19, 21; Tit., III, 15; Philem., 23; Heb., XIII, 24; I Pet., V, 13, 14; II Joa., 13; III Joa., 14. H. LESÊTRE.

SAMA, nom de deux Israélites et d'une ville dans la Vulgate.

1. **SAMA** (hébreu : *Hôšâmâʿ,* « Jéhovah a exaucé »; Septante : Ὡσαμάθ), un des fils du roi de Juda, Jéchonias, né pendant la captivité de son père. I Par., III, 18.

2. **SAMA** (hébreu : *Šemaʿ;* Septante : Σαμά), fils d'Elphaal, de la tribu de Benjamin, chef de famille à Aïalon, qui, avec son frère Baria, chassa les habitants de Geth. Les uns identifient Sama avec Samad du ℣. 12; les autres avec Séméi du ℣. 21.

3. **SAMA** (hébreu : *Šemaʿ;* Septante : Σαλμαά; *Alexandrinus :* Σαμαά), ville de la tribu de Juda, nommée entre Amam et Molada. C'est peut-être la même ville que celle dont le nom est écrit Sabée (hébreu : *Šébaʿ*), Jos., XIX, 2; et qui fut attribuée à la tribu de Siméon. Voir SABÉE, col. 1306.

SAMAA, nom de quatre Israélites dans la Vulgate. L'orthographe de ces noms n'est pas la même en hébreu.

1. **SAMAA** (hébreu : *Šimʿâʾ*), troisième fils d'Isaï, frère de David et père de Jonathan qui tua le frère de Goliath. Voir JONATHAN 2, t. III, col. 1614. Samaa, ainsi appelé dans la Vulgate, II Reg., XXI, 21 (Septante : Σεμεΐ), I Par., XX, 7 (Σαμαά), est appelé Semmaa, II Reg., XIII, 3, 32; Samma, I Reg., XVI, 9; XVII, 13; Simmaa, I Par., II, 13.

2. **SAMAA** (hébreu : *Šimʿâʾ;* Septante, Σαμαά), lévite de la famille de Gerson, père de Barachias, ancêtre d'Asaph. I Par., VI, 39 (hébreu, 24).

3. **SAMAA** (hébreu : *Šimʾâh;* Septante : Σαμαά), fils de Macelloth, de la tribu de Benjamin. Voir MACELLOTH 1, t. III, col. 478. I Par., VIII, 32; IX, 38. Dans ce dernier passage, il est appelé *Šimʿâm, Samaan.*

4. **SAMAA** (hébreu : *haš-Semâʿâh;* Septante : Ἀσμά), benjamite de Gabaa de Benjamin. Ses fils Ahiézer et Joas, allèrent rejoindre David à Siceleg pendant la persécution de Saül. I Par., XII, 3

SAMAAN, orthographe du nom de SAMAA 3, I Par., IX, 38.

SAMACHIAS (hébreu : *Semakyâhû;* Septante : Σαβαχία; *Alexandrinus :* Σαμαχίας), petit-fils d'Obédédom et sixième et dernier fils de Séméi, de la tribu de Lévi. I Par., XXVI, 7.

SAMAD (hébreu : *Šâmer* [pour *Šémér*], dans quelques manuscrits, *Šâméd;* Septante : Σεμμήρ), troisième fils d'Elphaal, de la tribu de Benjamin. Samad fut le fondateur ou le restaurateur des villes d'Ono et de Lod. I Par., VIII, 12.

SAMAÏA, nom, dans la Vulgate, de deux Israélites, dont le nom est écrit en hébreu, *Šemaʿeyâh,* « exaucé par Yah ».

1. **SAMAÏA** (Septante : Σαμαίου), père de Semri, ancêtre de Ziza. Ziza était un des chefs de la tribu de Siméon. I Par., IV, 37. Certains commentateurs croient que Samaïa est le même que Séméi, fils de Zachur. I Par., IV, 26-27.

2. **SAMAÏA** (Septante : Σεμεΐ), fils de Joël et père de Gog, de la tribu de Ruben. I Par., V, 4. Il est peut-être le même que Samma du ℣. 8.

SAMAÏAS, nom de deux Israélites dans la Vulgate. Voir SÉMÉÏ.

1. **SAMAÏAS** (hébreu : *Išmaʿeyâh,* « Yah a exaucé »; Septante : Σαμαίας), Gabaonite, qui abandonna, quoique benjamite, la cause de Saül et alla rejoindre David à Siceleg. Il fut le chef des trente *gibbôrîm* qui formaient la garde de David. I Par., XII, 1. Son nom ne se trouve pas dans les listes II Reg., (Sam.), XXIII, ni I Par., XI, peut-être parce qu'il était mort avant que David eut pris possession du royaume.

2. **SAMAÏAS** (hébreu : *Šemaʿeyâh;* Septante : Σαμαία), descendant d'Adonicam qui retourna de Babylone à Jérusalem sous Esdras avec Éliphileth et Jehiel à la tête de soixante hommes. I Esd., VIII, 13.

SAMAOTH (hébreu : *Šamhûṭ;* Septante : Σαμαιώθ), le Jézérite (*hay-Izrâh,* ὁ Ἰεσραέ), général de David que ce roi avait placé à la tête de vingt-quatre mille hommes, chargés du service royal pendant le cinquième mois de l'année. Voir JÉZÉRITE 2, t. III, col. 1537. Il est probablement le même que SAMMOTH, col. 1431.

SAMARAÏM (hébreu : *Ṣemâraïm;* Septante : Σαρά); ville de Benjamin. Jos., XVIII, 22. Elle est nommée entre Beth Araba et Béthel et se trouvait par conséquent dans le territoire oriental de la tribu. Le site précis n'en est pas déterminé avec une entière certitude. Les uns la placent dans l'Arabah, c'est-à-dire

dans la vallée même du Jourdain; les autres la placent plus à l'ouest et près du mont Séméron, qui, dans le texte hébreu, porte le même nom. II Par., XIII, 4. On l'identifie assez communément avec l'*es-Sumrah* actuel, au nord de Jéricho. Voir la carte de BENJAMIN, t. I, col. 1585. Cf. *Palestine Exploration Fund, Memoirs,* t. III, p. 174, 212.

SAMARATH (hébreu : *Šimrât;* Septante : Σαμαράθ), le neuvième et dernier fils de Séméi, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 21. Il habitait Jérusalem.

SAMARÉEN (hébreu : *haṣ-Ṣemârî;* Septante; ὁ Σαμαραῖος), nom ethnique d'une tribu chananéenne. Gen., x, 18; I Par., I, 16. Les Samaréens sont placés entre les Aradiens et les Amathéens. Voir ARADIEN, t. I, col. 873, et AMATHÉEN, t. I, col. 447. Les anciens interprètes juifs plaçaient les Samaréens à Émèse (Homs). Les géographes modernes placent, la plupart, les Samaréens au sud de Tripoli et au nord d'Arad (Arvad), à l'endroit où leur nom s'est conservé dans les ruines de Sumra, l'ancienne Simyra, près du fleuve Éleuthère, au pied occidental du Liban. Strabon, XVI, II, 12; Ptolémée, v, 15, 4; Pline, *H. N.*, v, 16; Pomponius Mela, *De situ orbis,* I, 12, 3. Cf. Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 1872, p. 29, 144.

SAMARIA (hébreu : *Šemaryâhû,* « Jéhovah garde »; Septante : Σαμαραια), guerrier de la tribu de Benjamin qui alla rejoindre David à Siceleg. I Par., XII, 5. — Trois autres Israélites qui portent le même nom en hébreu sont, dans la Vulgate, appelés Somorias, II Par., XI, 19, Samarias, I Esd., x, 32, et Séméria. I Esd., x, 41.

SAMARIAS (hébreu : *Šemaryâh;* Septante : Σαμαρία), un des fils de Hérem qui avait épousé une femme étrangère du temps d'Esdras, et qui fut obligé de l'abandonner. I Esd., x, 32.

SAMARIE (hébreu : *Šômrôn;* araméen, I Esd., IV, 10 et 17 : *Šâmrâïn;* Septante, III Reg., XVI, 24 : Σεμερών et Σεμηρών; *Alexandrinus* : Σομερών; Is., VII, 9; I Esd., IV, 10 : Σομορών; généralement Σαμάρεια ou Σαμαρία), nom donné à une montagne, et à la ville qui y fut bâtie.

1. SAMARIE (MONT DE) (hébreu : *hâ-hâr Šômrôn;* Septante : τὸ ὄρος τὸ Σεμερών), dans la tribu d'Éphraïm. Il était la propriété de Sémer ou Šomér, dont on lui donnait le nom, avec l'adjonction de la finale *ôn* qui termine souvent les noms de lieux. Le roi Amri l'acheta pour deux talents d'argent (environ 17000 francs de notre monnaie), pour y bâtir la capitale de son royaume. III Reg., XVI, 24. Il s'élève de 443 mètres au-dessus de la mer Méditerranée et de plus de cent mètres au-dessus des vallées qui l'entourent de tous les côtés et le laissent complètement isolé. Oblong de forme, il se développe d'est à ouest, sur une étendue de plus d'un kilomètre. De son sommet le regard embrasse une grande partie du versant occidental des monts d'Éphraïm et par delà la plaine côtière une vaste étendue de la mer. Le territoire qui l'entoure est des plus fertiles et des plus riants, arrosé par de nombreuses fontaines et couvert de plantations d'oliviers, de vignes et de jardins. — La montagne de Samarie, *har Šômrôn,* d'Amos, IV, 1; VI, 1, est sans doute le collectif pour « les montagnes de Samarie », *hârê Šômrôn,* comme ibid., III, 9, et Jer., XXXI, 5, où il désigne tout le pays montagneux du royaume de Samarie ou Israël.

2. SAMARIE, capitale du royaume d'Israël, puis de la province du même nom, aujourd'hui *Sébasṭyéh* (fig. 286).

I. NOM ET IDENTITÉ. — Amri « ayant bâti [sur] la montagne [qu'il avait achetée à ce dessein], appela la ville qu'il venait de construire d'après le nom de *Šemer* propriétaire de la montagne, *Šomrôn* ». I (III) Reg., XVI, 24. Le nom de Σεβαστή c'est-à-dire *Augusta,* fut substitué à celui de Samarie par Hérode pour flatter l'empereur Auguste de qui il l'avait reçue en cadeau. Cf. *Ant. jud.*, XIII, x, 2; XV, VIII, 5; *Bell. jud.*, I, XXI, 2; S. Jérôme, *In Abd.*, t. XXV, col. 1099, et quelques autres.



286. — Monnaie de Sébaste.

Tête laurée de Néron. — ℞. Σ. ΣΕΒΑΣΤΗΝΩ... Astarté tourelée, debout, en tunique courte, portant sur la main droite une tête humaine, et tenant la haste de la main gauche; dans le champ, L I (an 14).

Cf. Strabon, *Géogr.*, XVI, Pline, *H. N.*, v, 13; Mischna, II, 8; *Chron. Samarit.*, XXIV; Jules Africain, *Chronique,* t. x, col. 83; Origène, *In l. III, Reg.*, t. XVII, col. 56; Eusèbe et S. Jérôme, *Onomasticon,* aux mots *Samaria* et *Semeron,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 324, 325; 342, 345, etc. Il n'existe aucun doute sur l'identité du lieu.

II. DESCRIPTION. — Au milieu de son territoire riant et fertile, entouré lui-même de la vaste ceinture des monts d'Éphraïm alors couverts de vignes et d'arbres fruitiers de toute espèce, s'ouvrant à l'occident sur la plaine et la mer, avec ses larges murailles sur lesquelles circulait le roi, IV Reg., VI, 26, Samarie apparaissait aux Israélites du royaume septentrional semblable à un glorieux diadème dont ils s'enorgueillissaient. Is., XXVIII, 1. Cf. *Ant. jud.*, VIII, XIV, 1; IX, IV, 4. Ils la tenaient pour une ville imprenable. Amos, VI, 1 (fig. 287). La réponse aux menaces des prophètes mise dans la bouche des habitants de la ville par Isaïe, IX, 9 : « Les briques sont tombées, mais nous rebâtirons avec des pierres de taille, » semble la supposer primitivement construite avec les mêmes matériaux que la plupart des anciennes villes de Chanaan. L'expression, il est vrai, peut être figurée ou faire allusion aux habitations du peuple. Les maisons des grands et des riches y étaient en pierre de taille et l'ivoire abondait dans leur décoration. III Reg., XXII, 39; Amos, v, 11 et III, 15. Il y en avait servant de résidences d'été, d'autres d'hiver. Am., III, 15. Le palais royal avait un étage supérieur ou cénacle avec fenêtres. IV Reg., I, 2. Il aurait été muni de tours d'après la Vulgate, IV Reg., XV, 25. — La nouvelle Samarie relevée par Hérode sous le nom de Sébaste était une ville dans le goût des Grecs. Un très beau mur de vingt stades, ou 3700 mètres de développement l'environnait, c'est-à-dire qu'elle occupait tout le plateau supérieur de la montagne. Au centre s'élevait le temple de César. *Bell. jud.*, I, XXI, 2. Une large avenue bordée de colonnes, dont une trentaine sont encore debout en leur place, les autres renversées, tracée au sud de l'acropole ou du temple, traversait la cité tout entière, d'est en ouest (fig. 288). Elle aboutissait de ce côté à une porte flanquée de deux grandes tours circulaires bâties avec un appareil d'énorme dimension. Un vaste édifice à hautes colonnes dont une quinzaine se dressent au nord-est sur leurs bases cubiques d'un mètre de hauteur ou sont à moitié enfouies en terre, paraît avoir été un autre temple construit au IIe siècle de l'ère chrétienne ou au IIIe par les colons romains. Une abside ajoutée au temple et les monnaies de Constantin qu'on y a trouvées indiquent

qu'il fut, au IVe siècle, converti en basilique chrétienne. Au nord, mais en dehors de l'enceinte et au pied de la colline, une vaste entaille pratiquée en hémicycle où se voient plusieurs colonnes s'élevant au-dessus du sol, semble désigner la place du théâtre. Des aqueducs, réparés à diverses époques, prenaient l'eau aux sources des monts circonvoisins pour les amener au pied de la colline de Samarie. Une partie aboutissait sans doute à la piscine où les serviteurs d'Achab lavèrent le char ensanglanté sur lequel était mort leur maître. III Reg., XXII, 38. A l'extrémité orientale de la ville et non loin du chemin qui monte de ce côté on montrait encore, au IVe siècle, le sépulcre d'Abdias et du prophète Élisée où les disciples de saint Jean-Baptiste avaient transféré de Machéronte son corps décapité. — La partie supérieure de la colline de Sebastyéh a été en partie mise à découvert en 1908, par les fouilles entreprises aux frais de l'université américaine de Harvard, sous la direction de M. G. Schumacher. Le roc y est perforé d'une multitude de citernes antiques et sa surface sillonnée de canaux et de rigoles, avec des cavités en forme de coupe semblant indiquer un lieu de sacrifices et de culte. C'est vraisemblablement l'aire sur laquelle s'élevait, dans le voisinage du palais royal, le temple de Baal. De vastes constructions, bâties de pierres à bossage et à refend, les remplacèrent postérieurement. Sur leurs restes servant de substructions, Hérode construisit le temple d'Auguste (fig. 289). Un grand escalier de seize degrés donnait accès à la plate-forme sur laquelle il se dressait. Quatre bases de colonnes colossales de plus d'un mètre vingt-cinq centimètres de diamètre gisent renversées en avant du pavement; un de leurs chapiteaux, d'ordre dorique, a été jeté plus loin. Au côté occidental était un autel près duquel se trouvaient deux inscriptions latines dont l'une commençant par les lettres I. O. M. indique qu'il était consacré à Jupiter. Une statue mutilée, présumée d'Auguste, gisait non loin. Au bas de l'escalier, sur un large piédestal, devait se dresser une statue équestre. Dans le voisinage de l'autel, mais au-dessous, un fragment de mur renferme des pierres à refend de travail identique à celle de la grande construction du *tell el-Mutesallem,* où M. Schumacher découvrit le sceau de *'Ebéd Yeroboam.* D'autres pierres à bossage proviennent d'un grand mur d'enceinte qui paraît avoir entouré toute la terrasse supérieure de la montagne. D'innombrables débris de poteries, de toutes les époques, étaient mêlés aux pierres et à la terre qui recouvraient les ruines du temple.

III. HISTOIRE. — 1° *Sous la dynastie d'Amri.* — C'est la sixième année de son règne, ou l'an 925 avant J.-C., que le roi Amri jeta les fondements de la ville de Samarie et y transféra de Thersa le trône des rois d'Israël. III Reg., XVI, 24. Le culte de Baal, avec un temple, un autel et une *'ašérâh,* y fut introduit par Achab (918-897), aussitôt après son mariage avec la Phénicienne Jézabel, ỳ. 31-33. Le prophète Élie y vint peu après inaugurer son ministère prophétique, en se présentant au roi pour lui annoncer la terrible sécheresse dont Samarie allait tant souffrir, XVII, 1; XVIII, 2. Sous le règne de ce roi, Samarie eut à subir son premier siège de la part du roi de Syrie Bénadad, XX, 1-21. L'année suivante, Achab rentrait dans sa capitale triomphant des Syriens, après la victoire d'Aphec, quand se présenta à lui un fils du prophète qui s'était fait meurtrir pour venir reprocher au roi d'avoir laissé aller Bénadad, en traitant avec lui. Achab se retira tout troublé et mécontent, en son palais, ỳ. 35-43. Par les conditions du traité passé avec le roi de Damas, on voit que sous le père de celui-ci les Syriens avaient des « places » ou bazars à Samarie, ỳ. 34. — Trois ans après le roi Josaphat vint à Samarie où on lui fit grande fête. Achab, qui voulait aller reprendre aux Syriens Ramoth-Galaad, l'invita à l'accompagner dans cette expédition. Josaphat n'y consentit pas sans peine. Sur ses instances, le prophète Michée, fils de Jamla, fut consulté et annonça


287. — Sébastyéh et la colline de Samarie. D'après une photographie de M. L. Heidet.

à Achab qu'il y périrait. Quelque temps après, le cadavre de ce roi était ramené sanglant sur son char à Samarie pour y être enseveli. Le char et les armes de ce prince furent lavés à la piscine et les chiens léchèrent son sang, comme le Seigneur l'avait annoncé, XXII, 1-38; cf. XXI, 19; II Par., XVIII. Voir ACHAB, t. I, col. 421-424. — Deux ans plus tard, Élie se laissait amener à Samarie par le troisième groupe de cinquante hommes envoyés par Ochozias pour le prendre. Le fils et successeur d'Achab (897-896) était tombé de la fenêtre de sa chambre haute et était malade. Le prophète venait lui déclarer qu'il ne quitterait plus son lit, mais y mourrait. IV Reg., I. — Un des premiers actes du règne de Joram (896-874), frère et successeur du précédent, fut d'enlever

Baal : il brûla ses simulacres, et rasa son temple, X, 1-27. Jéhu régna vingt-huit ans (884-856) à Samarie et y fut enseveli, ỷ. 35-36. — Pendant le règne de son fils Joachaz (856-840), le culte d'Astarté persista à Samarie, XIII, 6. Sous Joas, fils et successeur de Joachaz (840-824), le prophète Élisée tomba malade, à Samarie, de la maladie dont il mourut. Le roi Joas étant venu le visiter, le prophète lui promit qu'il serait trois fois victorieux de la Syrie. Ayant vaincu Amasias, roi de Juda, le roi Joas fit transporter à Samarie tout l'or, l'argent et les vases du temple de Jérusalem qu'il avait pillé, avec les trésors royaux et les otages qu'il avait pris, XIV, 14; II Par., XXV, 24. Joas fut enseveli à Samarie, dans le tombeau des rois d'Israël. IV Reg., XIV,



288. — Colonnade de Sébastiyéh (d'est en ouest). D'après une photographie de M. L. Heidet.

la statue de Baal élevée à Samarie par son père, III, 2. Sous ce prince et après l'enlèvement d'Élie, le prophète Élisée vint se fixer à Samarie, II, 25; c'est là que Naaman, général de l'armée de Syrie, vint le trouver. Voir NAAMAN, 3, t. I, col. 427. — Pris par les hommes d'armes du roi de Syrie à Dothaïn, le prophète les frappa d'aveuglement et les amena de là à Samarie où il dissipa leur illusion. Après leur avoir fait servir à boire et à manger, il les renvoya à leur maître, VI, 8-23. — Découragé pour un temps, le roi de Syrie, Benadad, ne tarda pas à réunir une nouvelle armée pour venir assiéger une seconde fois Samarie. Le siège dura longtemps et la famine devint affreuse. Une panique mit les Syriens en fuite, comme l'avait prédit Élisée, VI, 24-33; VII. Voir ÉLISÉE, t. II, col. 1694.

2° *Sous la dynastie de Jéhu.* — Soixante-dix des descendants d'Achab vivaient à Samarie. Jéhu, après avoir tué Joram, de sa main, à Jezrahel, écrivit à leurs gouverneurs et aux anciens de la capitale de lui apporter leurs têtes. Les ayant reçues, il se dirigea vers Samarie, où il fit son entrée sur son char. Il extermina tous ceux qui avaient quelque affinité avec la maison d'Achab : les prophètes, les prêtres et les sectateurs de

16. — Son fils Jéroboam II y régna glorieusement environ un demi-siècle (824-772) et y fut aussi enseveli, ỷ. 16, 24-29.

3° *Sous les derniers rois d'Israël.* — Après la mort de Jéroboam, Samarie ne fut plus guère qu'un champ de compétitions pour le trône et de régicides. Zacharie, fils du précédent, y périt après six mois de règne, victime d'une conjuration formée par Sellum qui le tua, XV, 10. Sellum porta la couronne un mois et fut assassiné à Samarie par Manahem de Thersa qui prit sa place et régna dix ans (671-761), ỷ. 14-17. Phacéia, son fils, occupa le trône deux ans (761-759) et fut assassiné au palais par Phacée, fils de Romélie, chef de l'armée, qui avait comploté contre lui pour prendre sa place. En même temps périrent Argob et Aria avec cinquante Galaadites, ỷ. 25. Phacée, ayant battu Achaz, roi de Juda, lui fit un grand nombre de prisonniers qu'il voulut emmener à Samarie, mais il leur rendit la liberté sur l'intervention du prophète Obed. II Par., XXVIII, 8-15. Phacée régnait depuis vingt ans à Samarie, quand Osée, fils d'Éla, conspira contre lui et le fit périr (729). IV Reg., XV, 30. — Jusqu'à ce jour, Samarie n'avait pas vu encore les Assyriens, bien qu'ils

fussent plus d'une fois arrivés presque jusqu'à ses portes. Cf. *La Bible et les découvertes modernes*, 1896, t. III, p. 253. Théglathphalasar III y serait venu installer lui-même Osée sur le trône d'Israël et y recevoir son tribut, s'il faut prendre à la lettre le récit de son inscription. *Ibid.*, p. 524-525. Salmanasar IV, successeur du précédent, instruit qu'Osée avait noué des relations avec Sua, roi d'Égypte, afin de se délivrer du joug de l'Assyrie, s'empara de sa personne et monta, avec son armée, pour mettre le siège devant Samarie. IV Reg., XVII, 4, 9.

4° *Les menaces des prophètes.* — Depuis longtemps les comptes de la justice divine s'accumulaient contre cette ville et les prophètes n'avaient cessé de l'en avertir. Avec Amri, elle avait embrassé, dès son origine, le péché de Jéroboam Ier, le schisme et le culte du veau d'or de Béthel. A la suite de Jézabel et d'Achab, ses habitants, à part quelques exceptions comme celle d'Abdias (voir ABDIAS, 2, t. I, col. 23), avaient adopté les cultes de Baal et d'Astarté. En enlevant les stèles de Baal, Joram n'en avait pas supprimé le culte. Jéhu l'extirpa et extermina la maison d'Amri, mais il resta, avec le peuple, attaché au schisme et au culte de Béthel et des idoles; tous ses successeurs continuèrent à marcher dans cette voie. III Reg., XVI, 25-26; 30-33; XXII, 53-54; IV Reg., X, 29, 31; XIII, 2, 6, 11; XIV, 24; XV, 9, 18, 24, 28; XVII, 7-23. A ces fautes s'ajoutaient un immense orgueil, l'ivrognerie, l'injustice et une grande dureté à l'égard des faibles et des pauvres. Is., IX, 9-11; XXVIII, 1-8; Ez., XXIII, 4-9; Ose., VII, VIII, X; Amos, III, 9, 14; IV, 1; VI, 1; VIII, 14; Mich., I, 5-7; II, III; VI, 16. A cause de ces iniquités, la condamnation de Samarie était prononcée. Que Samarie périsse! Qu'elle périsse par le glaive! Que ses enfants soient écrasés et ses femmes enceintes éventrées! Ose., XIV, 1. Ses palais allaient être renversés; son peuple semblable à un débris arraché de la gueule d'une bête féroce, ou tiré d'une chaudière bouillante, ou encore à un tison arraché à l'incendie, sera emmené en captivité. Am., III, 11-15; IV, 2-3, 11; VII, 11, 17. Elle deviendra comme un monceau de cailloux ramassés dans un champ. Les pierres de ses édifices seront roulées dans la vallée et leurs fondements mis à découvert; ses statues seront brisées et ses richesses livrées aux flammes. Mich., I, 6-7. Ses dépouilles enrichiront les Assyriens, Ps. VIII, 4. C'était le traitement que les rois de Ninive faisaient subir aux villes prises par eux et que Salmanasar réservait à Samarie.



289. — Ruines du temple d'Auguste à Sebasṭyéh. D'après une photographie de M. L. Heidet.

5° *La prise de Samarie et ses nouveaux habitants.* — Deux années entières, Samarie, bien que privée de son roi, soutint l'attaque de l'ennemi; mais la troisième année du siège, la neuvième d'Osée (721), elle finit par tomber aux mains des Assyriens. IV Reg., XVII, 4-6; XVIII, 9-10. Sargon s'attribue, dans ses *Fastes*, la prise de Samarie et la compte comme la première victoire de son règne. Oppert, *Fastes de Sargon*, l. 23-25. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 1896, t. III, p. 554-560. Ce prince, qui allait succéder à Salmanasar, avait sans doute été chargé par celui-ci de pousser les travaux du siège et en avait personnellement procuré le succès. Peut-être ce fait eut-il aussi quelque influence sur son élévation au trône. Les habitants de la ville furent déportés en Assyrie. IV Reg., XVII, 6. Le nombre de ces exilés fut de 27 290, d'après les *Fastes*. *Ibid.*; F. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 554. Le vainqueur prit pour sa part de butin 50 chars. Il confia à un lieutenant le gouvernement de la ville où il avait laissé quelques habitants. *Ibid.* Ce sont vraisemblablement des descendants de ces derniers qui montaient à Jérusalem pour offrir de l'encens

et des dons, après l'assassinat de Godolias à Maspha, quand ils y furent eux-mêmes égorgés avec leurs compagnons, par Ismahel (586). Jer., XLI, 5. A la place des Israélites déportés, le roi d'Assyrie envoya une colonie formée de prisonniers de guerre chaldéens, cuthéens, syriens et autres. IV Reg., XVII, 24. En 715, Samarie reçut un nouveau groupe composé d'Arabes de diverses tribus. *Inscription de Khorsabad,* Salle 2, II, l. 3-8; cf. F. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 569.

6° *Depuis le retour des Juifs de Babylone jusqu'à Constantin.* — Aux lieutenants des rois d'Assyrie et de Chaldée commandant à Samarie avaient succédé, après la prise de Babylone par Cyrus (538), les satrapes persans. Ceux-ci, avec leur entourage, s'ils ne furent pas les instigateurs de l'hostilité acharnée et constante des Samaritains contre les Juifs, paraissent du moins l'avoir ordinairement favorisée. I Esd. IV; II, 19; IV, VI; cf. SAMARITAINS, col. 1424; SANABALLAT, col. 1443; RÉUM BÉELTÉEM, col. 1078; cf. t. I, col. 1546. Alexandre le Grand, maître de la contrée, et avant de descendre en Égypte (333), avait laissé le gouvernement de la ville à un de ses officiers nommé Andromaque, selon Quinte-Curce, IV, 21. S'il faut croire cet auteur, seul à faire ce récit, les habitants de Samarie l'auraient brûlé vif et Alexandre, pour venger cet outrage, les aurait exterminés en partie et dispersés, puis remplacés par une colonie gréco-syrienne. Quoi qu'il en soit, pendant toute la lutte des Machabées pour l'indépendance, le peuple de Samarie et ses chefs furent constamment avec les nations ennemies des Juifs. Cf. *Ant. jud.*, XI, VIII, 6; XII, IV, 1. Comme la population de Marissa, soumise par Jean Hyrcan, avait accepté la religion des Juifs, les Samaréens, à l'instigation du roi de Syrie Antiochus Cyzique, étaient venus ravager leur territoire. Prenant occasion de cette injure pour venger toutes les autres faites à son peuple, Hyrcan vint, avec des forces considérables, attaquer Samarie. Il l'environna d'un fossé profond et d'un double mur de 80 stades (près de 15 kilomètres) d'étendue et laissa ses deux fils Antigone et Aristobule poursuivre le siège. Pressés par la famine, les assiégés implorèrent le secours d'Antiochus qui s'empressa d'accourir avec une armée. Les deux frères le défirent complètement et refoulèrent les Samaréens dans leurs murs. Pensant amener les Juifs à lever le siège, Antiochus, assisté de troupes égyptiennes, alla ravager la Judée; ce fut sans succès. Après une année entière de siège, Hyrcan emporta la ville d'assaut et la détruisit de fond en comble (109). *Ant. jud.*, XIII, X, 2-3. Les habitants furent emmenés en captivité par les Juifs. *Bell. jud.*, I, II, 7. Pompée, maître de la Judée (63), rendit le site de la ville aux Samaritains. *Ant. jud.*, XIV, IV, 4; *Bell. jud.*, I, VII, 7. Elle fut relevée elle-même par Gabinius, proconsul de Syrie, qui y établit de nouveaux habitants. *Ant. jud.*, XIV, V, 3; *Bell. jud.*, I, VIII, 4. Hérode la reçut d'Octave, après la bataille d'Actium et à la mort de Cléopâtre (31) qui l'avait possédée jusque-là. *Ant. jud.*, XV, VII, 3; *Bell. jud.*, I, XX, 3. La ville agrandie, embellie, fortifiée et appelée du nouveau nom de Sébaste, fut peuplée par une colonie composée de six mille vétérans des armées hérodiennes et de gens des pays circonvoisins, païens pour la plupart, semble-t-il (24). Grâce au riche territoire des alentours partagé aux colons, la ville se trouva de suite en pleine prospérité. La pensée du despote iduméen était surtout de se préparer un refuge en cas de révolte des Juifs contre lui et il voulait en même temps s'assurer la domination de la province. *Ant. jud.*, XV, VIII, 5; *Bell. jud.*, I, XXI, 2. C'est à Samarie qu'Hérode avait épousé Marianne, la descendante des Asmonéens. *Bell. jud.*, I, XVII, 8; cf. XII, 3, et *Ant. jud.*, XIV, XII, 1, et XV, 14. C'est à Sébaste que le tyran, jaloux et soupçonneux, devait envoyer les fils qu'il avait eus d'elle, pour y être étranglés par la main du bourreau. *Ant. jud.*, XVI, II, 7; *Bell. jud.*, I, XXVI, 6. — Samarie n'avait jamais eu, si ce n'est avec son temple de Baal, au temps d'Achab, la suprématie religieuse qui, après avoir appartenu à Béthel, était passée à Sichem; Sébaste devait perdre bientôt sa prépondérance politique et administrative qu'elle paraît avoir conservée jusque-là : elle allait passer à sa voisine Césarée qu'Hérode, tandis qu'il agrandissait Sébaste, construisait et dont les princes hérodiens devaient faire leur séjour préféré avant que les procurateurs romains y fixassent leur résidence. — A la mort d'Hérode (4 avant J.-C.), Auguste confirma à son fils Archélaüs la possession de Sébaste (4 avant J.-C.). *Ant. jud.*, XVII, XI, 4; *Bell. jud.*, II, VI, 3. A la déposition de ce prince (6 après J.-C.), elle fut annexée à la province romaine de Syrie, puis rendue par Claude, à son avènement à l'empire (41), à Hérode Agrippa Ier. *Ant. jud.*, XIX, V, 1. Quand ce roi mourut (44), les Sébastais célébrèrent des réjouissances publiques, insultèrent à sa mémoire et, avec ceux de Césarée, outragèrent honteusement les statues de ses filles encore vivantes. L'empereur voulut les châtier en envoyant en garnison dans le Pont tous ceux qui se trouvaient dans l'armée; mais il se laissa toucher par la légation qu'ils lui envoyèrent et ils demeurèrent en Judée. *Ant. jud.*, XIX, IX, 1-2. Un escadron de la cavalerie de Césarée portait le nom de Sébaste, ἴλη Σεβαστηνῶν; cinq cohortes paraissent en outre avoir été principalement composées de Sébastais. Pendant les troubles qui se produisirent en Judée sous les procurateurs, surtout sous Cumanus (48-52) et Florus (64), ces troupes, toujours hostiles aux Juifs, les maltraitèrent beaucoup. *Bell. jud.*, II, XII, 5; cf. *Ant. jud., loc. cit.* Les Juifs se vengèrent, lors des massacres de Césarée, en se jetant sur Sébaste et en la livrant aux flammes (65). *Bell. jud.*, II, XVIII, 1. — La guerre de Judée terminée (70), Vespasien éloigna du district les troupes sébastaises. *Ant. jud., loc. cit.* La garnison de l'*Ala milliaria Sebastena* est indiquée à *Asuada,* probablement l'*es-Sûêdah* actuelle dans le Hauran, par la *Notitia dignitatum imperii romani.* Dans Reland, *Palæstina,* p. 230. Attaquée par Septime Sévère pour avoir suivi son compétiteur Pescennius Niger, Sébaste vit encore une fois sa population renouvelée par l'envoi d'une colonie étrangère (184). Dion Cassius, *Sept. Severus,* IX; Ulpien, *De censibus,* I, 15.

7° *Le christianisme à Samarie.* — Les prophètes, en prédisant à cette ville les malheurs dont elle devait être frappée à cause de ses iniquités, avaient annoncé aussi qu'elle se convertirait au Seigneur, refleurirait et deviendrait la fille de Jérusalem. Ose., XIV; Ezech., XVI, 53, 55, 61. Ces prophéties paraissent faire allusion à la conversion de Samarie à l'époque chrétienne. Le nom de Jésus ne pouvait y être inconnu, surtout depuis sa conversation avec la Samaritaine au puits de Jacob, Joa., IV, quand Philippe, l'un des sept diacres, obligé de quitter Jérusalem, à la persécution qui suivit la mort d'Étienne (33), descendit « à la ville de Samarie », Act., VIII, 5, d'après la leçon des plus anciens manuscrits, *Vaticanus, Alexandrinus, Sinaïticus.* — Si un certain nombre de manuscrits plus récents lisent εἰς πόλιν, sans l'article, les interprètes et les commentateurs ont généralement entendu cette expression comme les premiers, de « la capitale de la Samarie ». — Philippe se mit à prêcher Jésus-Christ, appuyant sa prédication de nombreux miracles. Toute la foule « unanimement » vint l'écouter et se convertit en masse. Dans la ville se trouvait alors le magicien Simon qui, depuis longtemps, la tenait tout entière asservie par les prestiges de ses enchantements. Lui-même demanda le baptême avec la foule des hommes et des femmes qui le reçurent alors. ℣. 6-13. Les Apôtres restés à Jérusalem, en apprenant la conversion de Samarie, envoyèrent Pierre et Jean pour confirmer dans le Saint-Esprit les nouveaux disciples. ℣. 14-24. — Les troubles et les per-

sécutions qui, pendant près de trois siècles, se succédèrent dans tout le pays, ne purent étouffer les germes de la foi implantée par les apôtres à Sébaste. Le nom de cette ville se trouve sur toutes les listes des anciens sièges épiscopaux de la Palestine. Cf. Reland, *Palæstina*, p. 210, 214, 215, 220, 222, 228, 983; Le Quien, *Oriens christianus*, Paris, 1740, t. III, col. 649-654. — L'Église de Sébaste se faisait honneur de garder les tombes d'Abdias, d'Élisée et de saint Jean-Baptiste. S. Jérôme, *In Abd.*, t. XXIV, col. 1099; *In Os.*, I, *ibid.*, col. 933; *In Mich.*, I, *ibid.*, col. 1156. Julien l'Apostat ne le put souffrir; il fit ouvrir les sépulcres, brûler les ossements et disperser les cendres (361). Une partie cependant des saintes reliques put être dérobée au vandalisme des païens. Rufin, *H. E.*, II, 281, t. XXI, col. 536; Théodoret, *H. E.*, III, 3, t. LXXXII, col. 1092; *Chronic. Pasch.*, an. 361, t. XCII, col. 739. Les pèlerins, parmi lesquels nous voyons, en 386, saint Jérôme avec sainte Paule romaine, ne cessèrent point, en effet, de « venir à Samarie vénérer les cendres de Jean-Baptiste, d'Élisée et d'Abdias » et le Ciel continua d'y opérer ses prodiges. Cf. S. Jérôme., *Epist.* XLVI, 12; cf. *Epist.* CVIII, 13; t. XXII, col. 491, 889; Antonin de Plaisance, *Itiner.*, t. LXXII, col. 902. Ces tombeaux étaient renfermés dans une basilique.

IV. État actuel. — Jusqu'à la conquête du pays par les Arabes mahométans (636), Sébaste avait conservé, avec sa splendeur, une certaine prépondérance, du moins sur la région immédiatement voisine; sous ces nouveaux maîtres devenue *Sébastyéh*, elle devait la voir passer à *Nâblus* (Néapolis, l'ancienne Sichem), sa voisine, et elle n'allait plus cesser de déchoir. Si Ibn Khordadbéh, vers 864, la cite encore, *Géographie*, édit. de Goeje, Leyde, 1889, p. 79, parmi les principales villes de la Palestine, El-Muqaddasi, en 985, ne la mentionne plus; elle était devenue, comme elle est encore, une simple localité du district de Nâblus. Cf. *Géographie*, édit. de Goeje, Leyde, 1877, p. 165; Yaqût, *Dict. géogr.*, édit. Wüstenfeld, Leipzig, t. III (1868), p. 33. Dès les premières années du IXe siècle, la basilique dans laquelle on vénérait le sépulcre du saint Précurseur était en ruine; seul le mausolée restait debout et continuait à être visité par les chrétiens auxquels se joignaient les musulmans, pour qui saint Jean est un grand prophète. Sébastyéh avait toutefois conservé son évêque. *Commemoratorium de Casis Dei* (c. 800), dans *Itinera.*, Genève, 1877-1880, p. 304. Avec son église du sépulcre de saint Jean, rebâtie au XIIe siècle par les Francs, devenue la cathédrale d'un évêque latin, Sébastyéh, appelée alors *Saint-Jean* par les Occidentaux, avait semblé un instant refleurir. Cf. Daniel hég. (1106), *Pèlerinage*, édit. Khitrowo, Genève, 1889, p. 57-58; Jean de Wurzbourg (1137), *Descriptio T. S.*; t. CLV, col. 1058; Theodorici *Libellus de L. S.* (1172), édit. de Tobler, S. Gall, 1865, p. 95-96, etc. Occupées par les mahométans aussitôt après la fatale journée de Hattin (4 juillet 1187), Sébastyéh et sa cathédrale ne devaient pas tarder à retomber dans la désolation. En 1283, il n'y avait plus une seule maison habitée ou debout, si ce n'est l'église des Croisés transformée en mosquée et le petit monastère des moines grecs, avec son église où ceux-ci croyaient avoir la prison de saint Jean, située au milieu des ruines de l'ancienne Sébaste, à la partie la plus élevée de la montagne. Cf. Phocas, *De Locis Sanctis*, XIV, t. CXXXIII, col. 940, Burchard (1283), *Descriptio T. S.*, 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 53; Mugir ed-Din, *Jérusalem et Hébron*, édit. du Caire, 1283 (1866), p. 218.



290. — Ancienne basilique chrétienne. Tombeau de saint Jean-Baptiste, d'Élisée et d'Abdias. D'après une photographie de M. L. Heidet.

287. Ishak Chelo, en 1334, ne trouvait plus à Sébaste que des ruines, parmi lesquelles s'étaient établis quelques pauvres pasteurs. Dans Carmoly, *Itinéraires de la T. S.*, Bruxelles, 1847, p. 252. — Le village ainsi formé n'occupe pas la quinzième partie de l'emplacement de l'antique Sébaste, vers son extrémité orientale, dans le voisinage de l'église des Croisés. Il se compose d'une trentaine de maisons à toits plats, grossièrement construites avec des débris de ruines. La population n'y est guère que de deux cents habitants, tous cultivateurs et mahométans, à l'exception d'une famille de chrétiens arabes, schismatiques, qui s'y est établie depuis peu. De l'église du XIIe siècle (fig. 290), il reste les murs extérieurs avec leurs trois absides à l'orient et deux ou trois arcades en ogive. Elle mesure 50 mètres en longueur et 23 en largeur et était à trois nefs. Elle parait avoir été, après le Saint-Sépulcre, la plus importante des basiliques chrétiennes relevées par les Francs en Terre-Sainte. L'écusson des chevaliers hospitaliers de Saint-Jean qui se voit sur les murs et dont la croix a été martelée, semble indiquer qu'elle était leur œuvre. Dans le transept, les musulmans se sont fait une mosquée. Au milieu de la grande nef s'élève un petit édifice carré surmonté d'une petite coupole arabe blanchie à la chaux : c'est le monument sépulcral de saint Jean-Baptiste. Vingt et un degrés conduisent à une chambre inférieure ou crypte taillée dans le roc. Dans la paroi méridionale, trois ouvertures ovales laissent voir trois loges funéraires cintrées, juxtaposées et construites avec de belles pierres de taille. Dans leur état actuel, elles paraissent remonter aux premiers siècles de l'ère chrétienne. C'est dans ces sépulcres qu'étaient déposés, au témoignage de tous les pèlerins, les restes vénérés du saint Précurseur, du prophète Élisée et d'Abdias. Les fragments de l'ancienne porte, en basalte, dont les caractères annoncent une haute antiquité, gisent sur le sol de la chambre. Près de l'église, au nord, sont les restes d'assez vastes bâtiments avec de grandes tours croisées. C'était peut-être la résidence des chevaliers de Saint-Jean et celle de l'évêque latin du XIIe siècle. A l'exception de l'espace occupé par ces ruines, par le village et l'aire voisine ou les paysans battent leur blé, tout le reste de la colline de Samarie est couvert de belles plantations d'oliviers, entre lesquels se trouvent quelques figuiers. C'est parmi ces arbres ou sous la terre qui les recouvre qu'il faut chercher les débris de l'antique Samarie et de Sébaste.

Bibliographie. — F. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte*, in-8o, Paris, 1865, t. II, p. 390-398; V. Guérin, *Samarie*, t. II, p. 188-209; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, in-8o, Boston, 1841, t. III, p. 138-149; *The Survey of Western Palestine, Memoirs*, in-4o, Londres 1882, t. II, p. 160-161, 211-214; Fr. Liévin de Hamme, *Guide indicateur de la Terre-Sainte*, Jérusalem, 1887, t. III, p. 54 65.

L. Heidet.

3. **SAMARIE,** une des trois provinces de la Palestine occidentale au temps du Sauveur. — I. Nom. — Avant la chute du royaume des dix tribus séparées de Juda, le nom de Samarie avait souvent servi à le désigner, en même temps que ceux d'Israël et d'Ephraïm. Cf. III Reg., XIII, 32; Ose., VIII, X, XIV; Amos, III, IV, VI, VIII. Après sa destruction, il devint l'appellation exclusive de la province, puis du simple district dont la ville resta la capitale ou le chef-lieu. Dans le texte hébreu (et dans la Vulgate par suite du défaut d'article dans le latin), le nom du pays ne se distingue point de celui de la ville d'où il le prend et parfois il est difficile de discerner s'il s'agit de l'un ou de l'autre. Ordinairement on le comprend par le contexte. Dans la version grecque, l'article, ἡ Σαμαρία, détermine la contrée. Am., IV, 1; I Esd., IV, 10, I Mach., V, 66. Cette forme est fréquemment employée dans le Nouveau Testament. Joa., IV, 4, 5, 7; Act., VIII, 5, 9, 14. La forme de nom local « la Samaritide », ἡ Σαμαρεῖτις, se trouve I Mach., X, 30; XI, 28, 34; Matth., X, 5; Luc., IX, 52; Act., VIII, 25.

II. Géographie. — 1o *Limites et étendue.* — A la chute du royaume d'Israël, son territoire ne comprenait plus guère que celui des deux tribus d'Éphraïm et de Manassé occidental, probablement réduit à la partie montagneuse. La province formée de ce territoire conquis par les Assyriens s'étendait primitivement de Béthel, la dernière ville marquant la frontière méridionale d'Israël, à la plaine d'Esdrelon au nord, qui commence au pied des monts de la tribu de Manassé, et semble dès lors avoir appartenu tout entière à la Galilée. Ce sont les frontières que paraît lui tracer le livre de Judith, parlant de la Samarie antérieurement à la captivité de Babylone. Béthoron et Jéricho sont comprises dans son territoire, V, 4 (grec), et la plaine d'Esdrelon y est attribuée à la Galilée ou du moins distinguée de la Samarie, I, 8, qui est restreinte, de ce côté, aux montagnes, IV, 4. Le Jourdain et la Pérée bornaient la province à l'est, cf. I, 9, et elle s'étendait sans doute encore jusqu'à la mer à l'ouest. Voir Éphraïm 2, t. II, col. 1874; Manassé 7, t. IV, col. 674. La Samarie primitive se développait ainsi, tant en longueur qu'en largeur, sur une étendue d'environ 60 kilomètres. Ce territoire devait, dans la suite, s'amoindrir, surtout du côté du sud, au profit de la Judée. La chute de l'empire ninivite en aura vraisemblablement été la première occasion. Les Juifs reprenant, en vertu de l'édit de Cyrus, leur territoire d'avant la captivité, occupèrent en effet Béthel, toutes les localités en dépendant et plusieurs autres qu'avaient possédées les rois de Samarie. II Esd., XI, 31, 34; cf. VII, 32, 36, 37; I Esd., II, 28, 33-34. Les succès des Asmonéens lui coûtèrent d'autres portions plus considérables encore. Cf. I Mach., X, 30, 39; XI, 28, 34. « Le territoire de la Samarie », que ceux-ci avaient laissé tel qu'il était au temps du Sauveur, d'après la description de Josèphe, « compris entre la Judée et la Galilée, commençait au bourg de Ginœa, situé dans la Grande Plaine et se terminait à la toparchie d'Acrabathène... Près de la frontière commune [de la Judée et de la Samarie] était le village, le dernier de la Judée, appelé Anuath-Borcéos, » ou Borcéos-d'Anuath, ἡ Ἀνουαθοῦ Βόρκαιος, d'après les éditions de Niese. *Bell. jud.*, III, III, 4-5. En venant de Scythopolis, ville de la Décapole, au nord-est on trouvait la frontière près de « Corœa qui commençait la Judée. » *Ant. jud.*, XIV, III, 4; *Bell. jud.*, I, VI, 5. Du côté de l'occident, le territoire de la Samarie s'arrêtait à la plaine; car « tout le littoral jusqu'à Ptolémaïde était à la Judée, » *Bell. jud.*, III, III, 5. C'est ce que confirme Strabon donnant aux Juifs tout le pays appelé par lui, *Géogr.*, XVI, 2, Δρυμός, c'est-à-dire vraisemblablement la plaine de Saron. Cf. Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, p. 188 et 190. La Mischna, *Gittin.*, VII, 8, indique pour frontière de la Judée et de la Samarie « le village de 'Uṭânê ». Cf. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1862, p. 56-57. Tout le pays entre cette localité et Antipatride était à la Judée. Talmud Bab., *Gittin*, 76 a; cf. *ibid.* Archélaïde est encore classée par Ptolémée, *Geogr.*, V, XVI, parmi les villes de la Judée. Cet auteur l'indique plus au nord que Phasaëlide. La carte de Peutinger la marque à XXIV milles au nord de Jéricho. — De ces indications il apparait que la frontière septentrionale de la Samarie était l'extrémité du *Merdj ibn-'Amer* actuel, la Grande Plaine de l'historien juif et l'Esdrelon du livre de Judith, sur la lisière duquel se trouve la petite ville de *Djenin*, dans laquelle on reconnait la Ginéa de Josèphe et l'Engannim biblique. Elle franchissait ensuite la petite chaîne de collines au sud du

Carmel, alors aux Tyriens, *Bell. jud.*, III, III, 1, et qui aboutissent aux hauteurs de *Umm el-Fahem*, pour rejoindre la plaine côtière. L'extrémité orientale de celle-ci formait la limite jusqu'au-dessus de *Medjdel Yâbâ*, à l'entrée des montagnes judéennes, en face, à l'orient de *Râs el-'Aïn;* les ruines qui se voient en cet endroit situé sur le territoire de *Kefr-Sâba*, sont généralement considérées comme celles d'Antipatride. De ce point, la frontière tournant à l'est, passait près de *Deir-Ballût*, au nord de *Lubban*, probablement la *Beth-Luban* des Talmuds, indiquée avec *Beth-Rimah* parmi les villes juives, *Menahoth*, IX, 7; cf. Neubauer, *loc. cit.*, p. 82. Elle passait ensuite au nord de *Bérûkin*, identifiée par Guthe et d'autres, sur leurs cartes, avec la Borceos de Josèphe. Bérûkin d'ailleurs, voisin de *Kefr 'Aïn* dans lequel on peut voir Anuath, est situé à moins de deux kilomètres et demi au nord de *Deir Ghussânéh*, très probablement le *'Utanê*, עותני des Talmuds. On sait que le '(ע) hébreu représente aussi bien le *gh* (غ) arabe que le '(ع) et que le ṭ (ת) est souvent prononcé *s* ou *ss*. Ghussânéh est lui même à 1 200 mètres seulement au nord de Beit Rimah, au sud duquel se trouve, à deux kilomètres, *Tibnah*, l'ancienne Thamna, chef-lieu de la Thamnitique. Bérûkin, à peine distant de 6 kilomètres de cette dernière localité, appartient, selon toute vraisemblance, à cette toparchie dont la limite, depuis sa séparation de la Samarie, dut former la frontière intermédiaire de cette province et de la Judée. Cf. I Mach., XI, 28, 34; *Bell. jud.*, III, III, 5. D'autres voient Borcéos et Anuath au *Khirbet Berqit* et à *'Aïn 'Aïnah*, au nord du *Khân Lubbân*. Cf. Buhl, *Geogr. des alten Palästina*, Fribourg, 1896, p. 175. Quelle que soit la valeur de ces identifications, la frontière venant de *Berûkin* devait passer au nord de ces localités, remontant vers le nord-est, pour contourner le territoire de *'Aqrâbéh*, l'ancienne Acrabathène, et *Qerdoua*, la Coréa de Josèphe et la *Qérûhim* de la Mischna, *Menahoth*, IX, 7. Cf. Neubauer, *loc. cit.*, p. 82, 83. De cet endroit, en continuant à suivre la direction nord-est, elle franchissait l'*ouâdi Fâr'a* pour passer au nord du *Râs Umm el-Kharrûbéh*, non loin duquel se doit chercher le site d'Archélaïde. Cf. *Ant. jud.*, XVII, XIII, 1; XVIII, II, 2. D'Archélaïde, la frontière devait se diriger vers l'est pour aboutir au Jourdain à peu près en face du *Tell Deir 'Allah*, l'ancienne Phanuel. — Après la guerre de Judée, Pline, *H. N.*, v, 12, rattache « la région du littoral [à] la Samarie ». Plus tard les conquérants mahométans firent reculer la frontière méridionale du « district de Nâblus » qui remplaça l'ancienne Samarie, jusqu'au sud de *Lubbân* (Lebonâ) et de *Seilûn* (Silo), où nous le trouvons aujourd'hui. Ce district s'élargit également de divers autres côtés, mais d'une manière variable.

2° *Division.* — La Samarie, de même que la Judée, était partagée par nomes (νομοί, I Mach., x, 30, 38; XI, 34), ou toparchies (τοπαρχίαι, *ibid.*, 28). Cinq seulement de ces toparchies sont désignées; ce sont celles qui furent détachées de la Samarie primitive pour être annexées à la Judée : les toparchies d'Aphéréma ou Ephrem, de Lydda et Ramathem, d'après I Mach., XI, 34 (grec), et celles d'Acrabah ou Acrabbim et de Nabartha, d'après Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVIII, 10; XXII, 2; III, III, 4-5; IV, IX, 9. Dans la nomenclature des toparchies judéennes, la première est appelée de Gofna ou « la Gophnitique » et la seconde de Thamna ou « la Thamnitique ». *Bell. jud.*, II, XX, 4; III, III, 5; Pline, *H. N.*, v, 14.

3° *Description.* — Le territoire de la province de Samarie, « par la nature de son sol et ses caractères généraux, ne diffère pas de celui de la Judée. Comme celle-ci, elle est formée de montagnes et de plaines se prêtant admirablement aux travaux de l'agriculture, très fertiles et en partie couvertes d'arbres. Si la terre n'y est pas arrosée d'innombrables courants d'eau, les pluies y sont abondantes et les eaux douces et agréables. L'herbe qui y abonde permet d'y élever d'innombrables troupeaux et d'y avoir du lait en abondance. La preuve de cette fécondité, c'est l'exubérance de la population. » *Bell. jud.*, III, III, 4. Si quelques-uns des traits de cette peinture de l'historien juif se sont effacés ou atténués, sous l'influence désastreuse du régime qui, depuis plusieurs siècles, pèse sur la contrée, la plupart y sont cependant encore vrais ou reconnaissables. — Les montagnes de la Samarie, dans son étendue primitive, comprenaient tout le massif connu anciennement sous le nom de « Montagne d'Éphraïm » auquel se joignait au nord le territoire montagneux de Manassé. Voir t. II, col. 1879, et t. IV, col. 646. Dans l'état réduit de la Samarie du temps du Sauveur, elle n'en possédait plus que la partie septentrionale, un peu plus de la moitié qui formait tout son territoire. Les sommets les plus remarquables de cette partie et en même temps les plus célèbres étaient l'Ébal et le Garizim. Voir t. II, col. 1524, et t. III, col. 106. La montagne d'Amalec, t. I, col. 427, les monts de Gelboé, t. III, col. 155 et « la montagne de Bethulie », Judith (grec), XIII, 11, étaient dans ses limites. — Les larges vallées ou les plaines y sont plus nombreuses et plus spacieuses que dans la partie méridionale ou que dans les montagnes de la Judée. Les plus remarquables sont la belle vallée de *Fâr'a*, la *Béq'ah* au sud-est de Tûbâs et de Tammûn, l'*ouâd' es-Selhab* sous Zabâbdéh, le *Merdj-Sanûr* près de la localité du même nom, le *Sahel-'Arrâbéh*, l'antique « plaine près de Dothain », Judith (grec) IV, 7, et, près de Naplouse, le *Sahel-'Askar* dont le *Sahel-Râgib* et le *Sahel-Mahnéh* sont la continuation. Ils formaient probablement ensemble « la vallée de Salem », ibid., 4, où se trouvait « la propriété de Joseph » et le chêne de Moréh. Voir t. IV, col. 1269. Le torrent de Mochmur, Judith (grec), VII, 18, dont le nom peut être une altération de celui de Machméthath, semble devoir se chercher dans le voisinage de *Mahnéh*, qui rappelle le précédent. — Deux sources de la Samarie sont célèbres : la fontaine de Béthulie, Judith, XII, 7, et le puits de Jacob, près de Sichem. Joa., IV, 6. La source de *'Ainôn*, à trois kilomètres au sud-est de *Ṭûbâs*, belle et abondante, ne peut avoir d'autre rapport avec l'« Aennon, près de Salem, où Jean baptisait, » Joa., III, 23, que la similitude du nom. Les eaux de *'Aïn-Mâléh*, minérales et thermales, près de la petite ruine d'*el-Hammâm*, « les Bains », à 9 kilomètres à l'est de Téiyâsîr, sont très recherchées des populations des alentours. Les eaux de Betoaenea, à 15 milles (22 kil.) à l'est de Césarée, aujourd'hui *'Anim*, étaient de même réputées médicinales, au IVe siècle. Eusèbe, *Onomasticon*, au mot Ἀνεὶρ, *Aniel*, Berlin, 1862, p. 42, 43. — Des grandes forêts où abondaient surtout le chêne, le pin, le thérébinthe et le *qéqad* et qui, il y a moins de cinquante ans, ornaient les monts et les collines au-dessous de la frontière septentrionale, il ne reste guère que quelques arbres épars; elles sont remplacées par des broussailles. La vigne a disparu à peu près complètement. Par contre, les vallées et les plaines du *Djebél-Nâblus* se couvrent toujours de superbes et riches moissons dont les blés vont approvisionner les marchés de Jérusalem et de Jaffa où ils sont spécialement estimés. — Les troupeaux de moutons et de chèvres errent encore nombreux sur les collines; souvent aussi les vaches se rencontrent en troupes au bord des ruisseaux de l'*ouâdi-Far'a*, près des fontaines du *Sahel-'Arrâbéh* et dans quelques autres régions arrosées par des sources nombreuses et où l'herbe se perpétue une grande partie de l'année.

4° *Villes et population.* — Un tout petit nombre

d'habitants israélites avaient été laissés dans le pays par Sargon après la prise de Samarie. *Fastes de Sargon*, l. XXVI, cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 1896, t. III, p. 559. Pour combler les vides faits par l'extermination et la déportation, « le roi d'Assyrie envoya [d'autres prisonniers de guerre], de Babylone, de Cutha, d'Avah, d'Émath de Sépharnaim et les établit dans les villes de Samarie, à la place des enfants d'Israël; ils possédèrent Samarie et ses villes. » IV Reg., XVII, 24. Outre ces colons, Sargon transporta, en 715, un groupe de captifs arabes des tribus de Tamoud, des Ibadidi, des Marsimani et des Hayapa. *Inscript. de Khorsabad*, Salle 2, II, lig. 3-6; cf. F. Vigouroux, *loc. cit.* p. 569-575. D'autres troupes de captifs de la Babylonie, de l'Elam ou de la Perse, vinrent rejoindre les premiers, au temps d'Asarhaddon, fils et successeur de Sennachérib (681-668). I Esd., IV, 2, 9. Cf. Vigouroux, *loc. cit.*, t. IV, p. 73-75. Un assez grand nombre de captifs ou de fugitifs israélites, un peu avant l'invasion d'Holoferne, étaient, semble-t-il, venus rejoindre le petit groupe de leurs frères laissés par Sargon, Judith, IV, 2 (grec), et V, 23 (grec, 19). Les 80 hommes de Sichem, Silo et Samarie qui se rendaient au Temple quand ils furent tués par Ismahel à Maspha, Jer., XLI, 5, démontrent qu'il restait en Samarie, au temps de la captivité de Babylone, un nombre assez considérable d'Israélites attachés au culte mosaïque légitime. Ils semblent tous, au retour des Juifs de Babylone, les avoir rejoints en Judée, tant pour pouvoir observer plus facilement la loi que pour fuir les vexations de leurs voisins aux cultes hybrides. Dans tous les cas, il ne paraît pas qu'il y ait eu encore un seul Israélite fidèle en Samarie, à l'époque des Machabées. Par contre, les prêtres, les lévites et les autres, unis à des femmes étrangères, qu'Esdras et Néhémie expulsèrent pour ce fait, se réfugièrent en Samarie. Cf. I Esd., X; II Esd., XIII, 28; *Ant. jud.*, XI, VII, 2-VIII, 4. Du mélange de ces Juifs prévaricateurs et des Israélites que les observances de la loi inquiétaient peu avec la masse des déportés chaldéens, araméens, arabes, persans et autres se forma le peuple des Samaritains dont Ben Sira disait : Ce n'est pas un peuple... la nation insensée qui habite Sichem. Eccli., L, 27, 28. — A ces éléments s'adjoignit dans la suite la population des colonies grecques, romaines ou syriennes qu'établirent Alexandre, les rois grecs de Syrie et d'Égypte, Hérode et les Césars.

Dans le Nouveau Testament il est fait allusion aux villes et aux villages de la Samarie, Matth., X, 5; Luc., IX, 52, 56; Act., VIII, 25; mais deux seulement y sont nommés : Sichar, Joa., IV, 5, et Samarie, Act., VIII, 5. Dans les limites de la Samarie du 1er siècle, à côté d'un nombre au moins double de localités ruinées (*Khirbet*), on compte aujourd'hui environ 175 localités habitées. Parmi les unes et les autres un assez grand nombre portent des noms bibliques ou historiques plus ou moins parfaitement conservés. Déjà nous en avons rencontré quelques-unes dans ce cas; on peut leur en adjoindre plusieurs autres. Parmi les noms les plus illustres on remarque : *Ta'anak* = Thanach, ancienne ville chananéenne; *Djelbôn* qui a donné son nom au mont de Gelboé; *Tûbâs* = Thébès, ou Abimélech fut tué de la main d'une femme; *Tallûza* = Thersa, la première capitale du royaume septentrional d'Israël; *Fâr'a* = Ephra, patrie de Gédéon; *Ta'ana* = Thanath-selo appelée Théna par Ptolémée, *Géogr.*, l. V, c. XVI; *Fa'rata* = Pharathon, résidence du juge Abdon, *'Askar*, la Sichar de l'Évangile, suivant plusieurs. D'autres, comme *Djeba'*, *Tammûn*, *Djett*, *Râméh*, *'Attârah*, *Sânûr*, *Šueikéh*, etc., retiennent sans doute des noms anciens, mais qui n'ont pas été inscrits dans les fastes de l'histoire. — Un grand nombre des localités habitées ont une population inférieure à 200 âmes; une dizaine atteignent le chiffre de 2000 et trois ou quatre peuvent arriver à 3000. Naplouse (Sichem), capitale actuelle de la province, renferme environ 25000 habitants; Sébastiyéh (Samarie), n'en a pas même 300. La population totale de la région ne dépasse pas 100000 âmes; elle devait être plus que quadruple au temps du Christ et de ses apôtres. — Alors comme aujourd'hui, elle était formée des débris de toutes les races qui ont passé sur le sol de la Samarie. La masse en est maintenant mahométane. Des Samaritains il n'y en a plus nulle part, en dehors du petit groupe de Nâblus.

III. Histoire. — 1° *Sous les Assyriens et les Chaldéens* (721-537). — La Samarie devenue presque déserte par suite de la guerre dans laquelle succomba la capitale d'Israël et de la transmigration de son peuple, fut envahie par une multitude de lions qui firent de nombreuses victimes parmi les colons transplantés par les Assyriens. Ce fléau fut regardé comme une vengeance du Dieu du pays méconnu par les nouveaux habitants. Pour s'instruire dans le culte de ce Dieu, ils réclamèrent un des anciens prêtres israélites, transportés en Assyrie. Celui-ci vint s'établir a Béthel, auparavant déjà le centre religieux de la contrée. Tout en adoptant le culte de Jéhovah, chacun des groupes ethniques continua à servir les dieux de son pays d'origine; il y eut ainsi en Samarie une multitude de cultes, puisque chaque hauteur eut son dieu et chaque ville sa religion propre. IV Reg., XVII, 21-44. Cf. F. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 575-586. — Les Israélites restés ou retournés s'étaient ralliés à Jérusalem et acceptaient la direction de ses chefs. Ceux-ci, lors de l'invasion d'Holoferne, envoyèrent en Samarie, des hommes chargés de tout organiser pour arrêter la marche de l'envahisseur et fortifier les villes. Judith, IV. L'héroïsme de Judith sauva le pays. Judith, V-XVI. — Les rois de Ninive ne paraissent pas avoir tenté de rétablir sur la contrée leur autorité ébranlée par cet échec. Quelques années après, le roi Josias pouvait sans rencontrer d'obstacle la parcourir tout entière pour y exercer son zèle en y abattant les hauts-lieux, en y brisant les emblèmes idolâtriques et en y renversant les autels, après avoir égorgé leurs prêtres dessus. IV Reg., XXIII, 15-20. Il contraignit en outre tous les Israélites à observer la loi de Moïse. II Par., XXXIV, 33. — Avec toute l'Asie occidentale, la Samarie dut se soumettre à la puissance de Nabuchodonosor, à son passage, lors de sa campagne contre l'Égypte (604). Un des gouverneurs de Samarie pendant cette période, *Nabu-Achi-su*, est connu par les inscriptions cunéiformes. Cf. H. Rawlinson, *Cuneiform Inscriptions*, t. III, pl. 34, col. II, p. 94.

2° *Sous les Perses et les Grecs* (536-63). — Les premières manifestations de l'hostilité du peuple de la Samarie à l'égard des Juifs retournés de la captivité apparaissent à l'occasion du refus de ceux-ci d'admettre leurs voisins à relever le Temple du Seigneur avec eux. Tous les chefs s'unirent pour empêcher l'œuvre de Zorobabel, par la ruse, par les dénonciations et même par la force. I Esd., IV. Sanaballat, gouverneur de la Samarie, emploie les mêmes moyens pour empêcher Néhémie de rebâtir les murs de Jérusalem. II Esd., II, 9; IV, VI. Un des petits-fils du grand-prêtre Éliasib avait épousé une des filles de ce satrape et fut chassé par Néhémie. II Esd., XIII, 28. C'est vraisemblablement à cette époque qu'il faut faire remonter le culte du Garizim rival de Jérusalem, et au gendre de Sanaballat qu'il faut l'attribuer. Cf. Garizim, t. III, col. 111. — Un siècle plus tard Alexandre, après avoir vaincu Darius III, à Issus, s'avançait à la conquête de la Syrie et de la Palestine et avait mis le siège devant Tyr (332). Le satrape de la Samarie, appelé par Josèphe Sanaballète, oublieux des serments de fidélité prêtés au roi de Perse par qui il avait été nommé, vint trou-

ver le prince macédonien pour lui offrir tout le pays dont il avait la garde; il lui amenait en même temps un corps de troupes de huit mille hommes levés en Samarie. Ces soldats, après avoir assisté Alexandre au siège de Tyr, le suivirent à Gaza, puis en Égypte où il leur confia la Thébaïde à garder. *Ant. jud.*, XI, VIII, 4, 6. Après la révolte de la Samarie et le massacre du gouverneur Andromach, Alexandre y envoya des colons macédoniens. Deux localités du pays portant des noms grecs, *Fundûk* (Πανδοκεῖον) et *Fendakûmiéh* (Πεντάκωμιας), leur doivent peut-être leur origine. A la mort d'Alexandre (323), la Samarie devint le partage du roi de Syrie. Ptolémée, fils de Lagus, roi d'Égypte, la conquit sur eux, en 320. Un grand nombre des habitants du pays furent alors transportés en Égypte. *Ant. jud.*, XII, I. Les chefs de ces deux royaumes ne cessèrent de se la disputer, de même que le reste de la Palestine. Elle fit partie de la dot que Cléopâtre, fille d'Antiochus III, apporta à Ptolémée Épiphane (198). *Ibid.*, XII, IV, 1. En ce temps, les Samaritains se jetèrent sur la Judée, dévastèrent ses campagnes et massacrèrent une multitude de Juifs. *Ibid.* Pour échapper à la persécution d'Antiochus Épiphane, ils adoptèrent spontanément les superstitions helléniques. *Ibid.*, V, 5. C'est avec les troupes levées en Samarie qu'Appollonius, qui en était préfet, tenta de s'opposer aux succès de Judas Machabée. Son armée fut complètement défaite, lui-même tué dans le combat et son épée tomba entre les mains de Judas, qui s'en servit depuis contre les adversaires les Juifs. I Mach., III, 10-12. Le héros machabéen était en Samarie quand Nicanor vint lui offrir le combat près de Capharsalama. Le général syrien perdit cinq mille hommes et se retira à Jérusalem. II Mach., XV, 1; cf. I Mach., VII, 31. D'après la Vulgate et les Septante, I Mach., V, 66, Juda aurait fait auparavant déjà une autre expédition en Samarie, après celle en Idumée et à Hébron; mais Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 6, a lu Marissa au lieu de Samarie et de même l'ancienne italique. Le contexte indique d'ailleurs « l'expédition » dans « la terre des étrangers », εἰς γῆν ἀλλοφύλων, expression par laquelle la version grecque désigne constamment le pays des Philistins. — Jonathas s'empara des trois toparchies de Lydda, Ramathaïm et Éphrem, c'est-à-dire de toute la partie méridionale de la Samarie, et les rois syriens durent reconnaître leur annexion à la Judée. I Mach., X, 30, 38; XI, 34. Cf. *Ant. jud.*, XIII, II, 3; IV, 9. Profitant de la défaite par les Parthes d'Antiochus III et de sa mort (129), Jean Hyrcan pénétra en Samarie et s'empara de Sichem et du Garizim dont il renversa le temple. *Ant. jud.*, XIII, IX, 1. Par la prise de la ville de Samarie (109), il soumit toute la province à la Judée.

3° *Sous les Romains et la dynastie hérodienne* (63 av.-70 ap. J.-C.). — Pompée enleva la Samarie aux Juifs pour la rattacher à la province romaine de Syrie (63). *Ant. jud.*, XIV, IV, 4. Octave, vainqueur à Actium (31), la remit à Hérode avec la capitale du pays. *Ibid.*, XV, VII, 3. Dans le partage du royaume d'Hérode à ses fils, Auguste la laissa à l'ethnarchie d'Archelaüs, tout en remettant aux habitants un quart de l'impôt parce qu'ils ne s'étaient pas révoltés avec les autres. *Ibid.*, XVII, XI, 4. A la déposition de ce prince, elle retourna à la Syrie (6 ap. J.-C.). *Ibid.*, XIII, 5. — Tandis que Ponce-Pilate exerçait la charge de procurateur, un grand nombre de Samaritains s'étaient réunis en armes à Tirathava (probablement *Deir-Atab*), sur la parole d'un imposteur qui promettait de les conduire au Garizim où il leur découvrirait les vases sacrés qu'y avait cachés Moïse. Pilate leur tomba dessus avec sa cavalerie, en tua un grand nombre et mit les autres en fuite. Sur la plainte portée par les principaux du pays à Vitellius, légat de Syrie, celui-ci obligea Pilate à se rendre à Rome pour répondre devant l'empereur des accusations faites contre lui (37). *Ibid.*, XVIII, IV, 1-2. — La Samarie fut rendue par Claude à Agrippa I[er], mais pour revenir, à sa mort, définitivement à la province de Syrie. *Ibid.*, XIX, V, 1; VIII, 2. — Les Juifs de la Galilée avaient coutume de passer par la Samarie pour se rendre à Jérusalem. Un groupe d'entre eux ayant été tué par les Samaritains de Ginéa, et le procurateur Cumanus, gagné par l'argent des Samaritains, n'ayant pas puni les coupables, il en résulta des désordres et des massacres qui ne finirent que par le bannissement de Cumanus. *Ant. jud.*, XX, VI; *Bell. jud.*, II, XII, 2-7. — La Samarie paraît avoir été fatiguée, non moins que la Judée et la Galilée, des exactions des derniers procurateurs romains, en particulier de Florus, et avoir voulu se soulever avec les Juifs. Quoique les Romains eussent des postes militaires dans toute la Samarie, la population en armes se porta en masse au Garizim. Vespasien était alors occupé au siège de Jotapata (67); il envoya le chef de la V[e] légion, Céréalis, avec un corps de 3000 fantassins et 600 cavaliers, pour étouffer le mouvement. Les troupes cernèrent la montagne. Comme les Samaritains n'avaient point d'eau, une partie se rendit aux Romains sans combat; l'autre fut passée au fil de l'épée. Dix mille six cents périrent ainsi. *Bell. jud.*, III, VII, 32.

4° *Évangélisation de la Samarie.* — Le Sauveur, de même que ses compatriotes juifs de la Galilée, dut souvent traverser la Samarie pour se rendre au Temple et à ses fêtes. Les Évangiles font allusion à deux passages de Jésus par ce pays pendant sa vie publique : au retour de la Judée, quatre mois avant la moisson, quand il s'arrêta au puits de Jacob, Joa., IV; à son dernier passage avant sa passion, quand les Samaritains du village où il envoya ses disciples refusèrent de le recevoir. Luc., IX, 51-56. Quant aux dix lépreux qu'il guérit et dont l'un était Samaritain, il les rencontra probablement en Pérée, XVII, 11-19. Si dans ces voyages il instruit le peuple, comme à Sichar, Joa., IV, 40-42, c'est par occasion; il s'était réservé aux brebis perdues de la maison d'Israël, Matth., XV, 24, et il avait interdit d'abord à ses Apôtres, en les envoyant évangéliser, d'entrer dans les villes de la Samarie. Matth., X, 5. L'évangélisation de cette province ne devait commencer qu'après l'Ascension. D'après l'ordre du Maître montant au ciel, elle devait venir en second lieu, après Jérusalem et la Judée, mais avant tous les pays de la gentilité. Act., I, 8. La persécution qui sévit à la mort d'Étienne, en obligeant les disciples à chercher un refuge en Samarie, donna au diacre Philippe l'occasion d'y annoncer le Christ et d'y répandre la parole de Dieu. Act., VIII, 4-5. Les apôtres restés à Jérusalem, en apprenant la conversion de la Samarie, envoyèrent Pierre et Jean pour imposer les mains aux nouveaux fidèles. En retournant à Jérusalem, ils évangélisèrent personnellement une multitude de localités de la Samarie, ℣. 14, 25. L'église, revenue à la paix, en Samarie comme en Judée et en Galilée, se développa dans la crainte de Dieu et l'abondance des consolations de l'Esprit-Saint. Act., IX, 31. Saint Paul et saint Barnabé, en se rendant à Jérusalem pour y assister au concile, « passèrent par la Samarie, racontant la conversion des Gentils et remplirent de joie tous les frères. » Act., XV, 3. — La Samarie eut plusieurs sièges épiscopaux dont les deux principaux furent ceux de Sébaste et de Néapolis. Le célèbre apologiste du deuxième siècle, saint Justin, était originaire de cette dernière ville. Quoique les partisans de la secte samaritaine restassent nombreux, la population devenue chrétienne paraît avoir été la majorité à l'époque du triomphe du christianisme et quand les conquérants mahométans s'emparèrent du pays (636). — Toutefois c'est de la Samarie aussi que sortirent les premiers germes de l'hérésie et du schisme. Simon le magicien, rejeté de l'Église par saint Pierre, à Samarie, était de

Gittes, ἀπὸ Γίττων, aujourd'hui *Qariet-Djett*, à 8 kilomètres au sud de Sébastyéh; et Ménandre du village de *Kapparetaia*, probablement *Kefr-'Atâya*, à moins de 3 kilomètres au sud-ouest de *Aqrâbêh*. S. Justin, *Apol.*, II, t. VI, col. 368; Eusèbe, *H. E.*, II, 1, 3, col. 138 et 167; S. Épiphane, *Adv. hær.*, XXX, t. XLI, col, 286 et 296.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — V. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, 2 in-8°, Paris, 1874-1875; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, in-4°, Londres, t. II, 1883; Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, l. I, c. III, *La Samarie*, in-8°, Paris, 1868, p. 165-175; Cl. Gratz, *Schauplatz der heiligen Schrift*, nouv. édit., in-8°, Ratisbonne (1858), p. 371-392; K. Ritter, *Erdekunde*, in-18, Berlin, 1862, t. I, p. 620-674; C. R. Conder, *Tent Work in Palestine*, in-8°, Londres, 1878, t. I, p. 80-109.

L. HEIDET.

SAMARITAIN. — 1° Dans l'Ancien Testament (hébreu : *haš-Šomrônim*; Septante : οἱ Σαμαρεῖται; Vulgate : *Samaritæ*), nom donné aux déportés que les rois d'Assyrie établirent dans le royaume d'Israël après la prise de Samarie. IV Reg., XVII, 29. Dans II Esd., IV, 2, où l'hébreu, III, 34, porte *Somrôn*, la Vulgate a traduit *Samaritani*. — 2° Dans le Nouveau Testament, les descendants des étrangers établis en Samarie et pratiquant un judaïsme altéré sont appelés Σαμαρείτης, *Samaritanus*, Matth., X, 5; Luc., IX, 52; X, 33; XVII, 16; Joa., IV, 9, 39, etc.; VIII, 48; Act., VIII, 25. Voir SAMARIE, SAMARITAINS. Notre-Seigneur, dans une de ses paraboles, Luc., X, 25, 37, représente le Bon Samaritain comme un modèle de charité. Voir ADOMMIM, t. I, col. 222.

SAMARITAIN (PENTATEUQUE), texte hébreu du Pentateuque, en usage dans la secte des Samaritains. Il est écrit en anciens caractères hébreux et se distingue par diverses particularités du texte ordinaire des Bibles hébraïques. Origène, sur Num., XIII, 1, *Hexapl.*, t. XV, col, 739, note (τὸ τῶν Σαμαρειτῶν Ἑβραϊκόν); saint Jérôme, *Præf. in lib. Samuel.*, t. XXVIII, col. 549, et plusieurs autres auteurs ecclésiastiques, de même que le Talmud, *Jer. Sotah*, 21 *b*, cf. 17; *Babli*, 38 *b*; *Jer. Meg.*, 6, 2; *Jer. Yebam.*, 3, 2, etc., l'ont cité ou y ont fait allusion.

I. MANUSCRITS DU PENTATEUQUE SAMARITAIN. — Cependant, comme le texte du Pentateuque samaritain était resté inconnu, en dehors de ces antiques citations, les critiques en étaient venus à nier l'existence d'une édition samaritaine du Pentateuque, lorsque le célèbre voyageur Pietro della Valle en trouva et en acheta un exemplaire complet à Damas en 1616. Achille Harlay de Sancy, ambassadeur de France à Constantinople, l'envoya en 1623 à l'Oratoire de Paris. J. Morin en fit la description, dans la préface de son édition des Septante, 1628, voir MORIN, t. IV, col. 1283, et il le publia avec une traduction dans la Polyglotte de Le Jay, en 1645, t. VI; Walton le reproduisit à son tour, 1657, avec quelques améliorations, dans le t. I de la Polyglotte de Londres. Entre 1623 et 1630, Ussher s'en procura six autres exemplaires, les uns complets, les autres incomplets, dont cinq furent déposés dans des bibliothèques d'Angleterre. Le sixième, envoyé à Louis de Dieu, est perdu. La Bibliothèque ambrosienne de Milan possède un exemplaire qui fut apporté en Italie en 1621. Peiresc acquit, de son côté, deux exemplaires, dont l'un entra à la Bibliothèque royale de Paris, l'autre à la bibliothèque Barberini à Rome (aujourd'hui au Vatican). Ces deux derniers contiennent le texte hébreu et samaritain avec une version arabe en caractères samaritains. Quelques autres exemplaires, les uns complets, les autres fragmentaires, sont parvenus depuis en Europe. L'âge de ces divers manuscrits est difficile à déterminer, quoique plusieurs soient datés. Ces dates ne sont pas toujours sûres, et l'écriture samaritaine est telle qu'elle ne permet pas de préciser d'époque. On admet qu'aucun des manuscrits parvenus en Europe n'est antérieur au Xe siècle de notre ère. Les uns sont en parchemin, les autres en papier de lin ou de coton, et de formats divers.

Le Pentateuque conservé par les Samaritains de Naplouse est plus ancien. Beaucoup de pèlerins de Terre-Sainte ont pu le voir, mais non l'étudier. Le grand-prêtre des Samaritains vous en montre une page ouverte sans difficulté, mais pas davantage. Le manuscrit est en forme de rouleau et composé de 21 peaux parcheminées, de grandeur inégale, la plupart divisées en six colonnes, quelques-unes seulement en cinq. Chaque colonne contient de 70 à 72 lignes; le rouleau entier renferme 110 colonnes; il n'y a plus que la moitié environ du manuscrit qui soit encore lisible. Les Samaritains prétendent qu'il renferme cette inscription : « Moi, Abisâh, fils de Phinées, fils d'Éléazar, fils d'Aaron, le prêtre, — sur eux soit la miséricorde de Jéhovah. — En son honneur, j'ai écrit cette loi sainte à la porte du Tabernacle du témoignage, sur le mont Garizim, Beth El, la treizième année de la prise de possession de la terre de Chanaan et de toutes les frontières environnantes par les enfants d'Israël. Louange à Jéhovah. » Le texte de cette inscription est reproduit par Rosen, *Alte Handschriften des samarit. Pentateuch*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XVIII, 1864, p. 584. — Quoique cette date soit fabuleuse, il est certain que le manuscrit est très ancien. Il est écrit en lettres d'or. Les autres manuscrits connus sont écrits à l'encre noire. Les manuscrits samaritains n'ont ni points-voyelles ni accents, mais chaque mot est séparé par un point et les membres de phrase sont distingués les uns des autres par deux points. Le Pentateuque est divisé en 966 *qaṣin* ou sections. Voir Hupfeld, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXI, 1867, p. 20.

II. IMPORTANCE DU PENTATEUQUE SAMARITAIN. — La valeur et l'autorité du texte samaritain du Pentateuque comparé au texte massorétique furent exagérées par J. Morin et il en résulta une controverse fort vive entre les savants contemporains. Morin, *Exercitationes ecclesiasticæ in utrumque Samaritanorum Pentateuchum*, in-4°, Paris, 1631 (cf. A. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, in-8°, Paris, 1880-1882, p. 113), soutint que le texte samaritain était très supérieur au texte des Massorètes et que le premier devait servir à corriger le second, parce que le Samaritain était d'accord en beaucoup de cas avec les Septante et qu'il l'emportait par la clarté et l'harmonie dans divers passages sur l'hébreu juif. Il se fit une arme de ce texte contre les protestants et, s'il fut soutenu dans cette campagne critique par quelques savants, il fut vivement attaqué par d'autres, de Muys, Hottinger, Buxtorf, Leusden, etc. Moriniens et antimoriniens discutèrent d'abord sans grand profit, en faisant d'une question critique une question personnelle. En 1755, Ravius dans ses *Exercitationes philologicæ in C. F. Hubigantii Prolegomena in S. S.*, Leyde, 1761, réussit à établir et à faire admettre généralement que le texte massorétique méritait la préférence, quoique le samaritain pût fournir un certain nombre de bonnes leçons. On s'en tint à cette conclusion jusqu'à l'époque où Gesenius publia sa célèbre dissertation, *De Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate commentatio philologica critica*, in-4°, Halle, 1815, Bibliothèque nationale, *A. 3999*, qui diminua encore le crédit du texte samaritain, C'était la première étude véritablement scientifique publiée sur ce sujet, quoique un travail complet reste encore à faire sur la critique de ce texte. Sur tous les travaux antérieurs, voir Gesenius, *ibid.*, p. 22-24.

III. Comparaison du texte samaritain avec le texte massorétique. — Gesenius, p. 26-61, rapporte à huit classes les variantes du Pentateuque samaritain. — I. *Variantes grammaticales*. Elles consistent. — 1° En additions de lettres quiescentes : אליהם pour אלהם. — 2° Changement de formes rares ou poétiques en formes communes : האלה pour האל. — 3° Suppression fréquente des lettres paragogiques ו et י à la fin des mots : חית pour חיתו, etc. — II. Addition de gloses et d'interprétations dans le texte, lesquelles se trouvent fréquemment dans les Septante et doivent provenir en plusieurs cas de quelque ancien Targum : זכר ונקבה, « mâle et femelle », Gen., vii, 2 (dit des animaux), pour איש ואשה. — III. Corrections souvent peu heureuses du texte : Gen., xli, 32 ; « parce que le songe a été redoublé » devient : *surrexit iterum somnium*. — IV. Corrections ou additions tirées de passages parallèles : lorsque l'hébreu nomme seulement quelques-uns des peuples chananéens, le samaritain en complète la liste, Gen., xv, 21 ; Exod., iii, 8 ; xiii, 5 ; xxiii, 28, etc. — V. Additions plus considérables. J. Morin avait reconnu lui-même que le Samaritain avait ajouté au texte primitif des textes parallèles. Ainsi Exode, v, 6, 9 ; cf. xiv, 12 ; Exod., xx, 17 ; cf. Deut., xxvii, 2. — VI. Corrections de passages chronologiques et autres, en particulier dans l'âge des patriarches antédiluviens et postdiluviens. — VII. Corrections verbales et grammaticales, substituant des idiotismes samaritains aux formes hébraïques, en particulier substituant des gutturales les unes aux autres; de même pour les quiescentes. — VIII. Passages modifiés pour les rendre conformes aux croyances et au culte des Samaritains. Ainsi les anthropomorphismes et les anthropopathismes sont éliminés : le mont Garizim est substitué au mont Hébal, Deut., xxvii, 4. Voir aussi l'addition à Exod., xx, 17, et Deut., v, 21. — Zach. Frankel, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, in-8°, Leipzig, 1851, et quelques autres ont ajouté de nouvelles remarques à celles de Gesenius. On compte plus de 6 000 variantes entre le texte massorétique et le texte samaritain. L'opinion qui prévaut aujourd'hui, comme résultat des travaux publiés, c'est que le texte samaritain est inférieur au texte massorétique et que les changements qu'on constate dans le premier sont souvent systématiques et sans autorité réelle.

IV. De la date du Pentateuque samaritain. — Une partie des variantes qui viennent d'être signalées ne semble pas indiquer une époque très ancienne. La date du Pentateuque samaritain est obscure et l'étude du texte ne permet pas de la déterminer aisément. Jean Morin, Walton, Kennicott, Jahn, admettent que le Pentateuque existait parmi les dix tribus d'Israël, de même qu'en Juda, à l'époque du schisme sous Roboam. Les Samaritains l'auraient donc trouvé dans le pays lorsqu'ils y furent déportés et ils en auraient fait une édition à leur usage. Naturellement les critiques qui nient l'origine mosaïque du Pentateuque rejettent cette opinion. Il faut reconnaître, qu'on ne peut alléguer aucun témoignage décisif en sa faveur et qu'on ne peut l'appuyer que sur des probabilités, les documents faisant défaut. — D'autres supposent que le Pentateuque fut apporté aux Samaritains vers 409 avant J.-C., par le prêtre juif, Manassé, gendre de Sanaballat, gouverneur de Samarie. Voir Garizim, iii, 20, t. iii, col. 111-112. On objecte contre cette hypothèse la parenté qui existe entre le Pentateuque samaritain et la version des Septante, laquelle n'existait pas encore du temps de Sanaballat, mais s'il y a des points communs entre les Septante et le Samaritain, il y a aussi beaucoup de différences et l'on peut soutenir que pour les deux textes les ressemblances proviennent d'une source antérieure. — Il existe un Targum samaritain du Pentateuque qui a été imprimé, mais d'une manière défectueuse, dans la Polyglotte de Paris et dans celle de Londres.

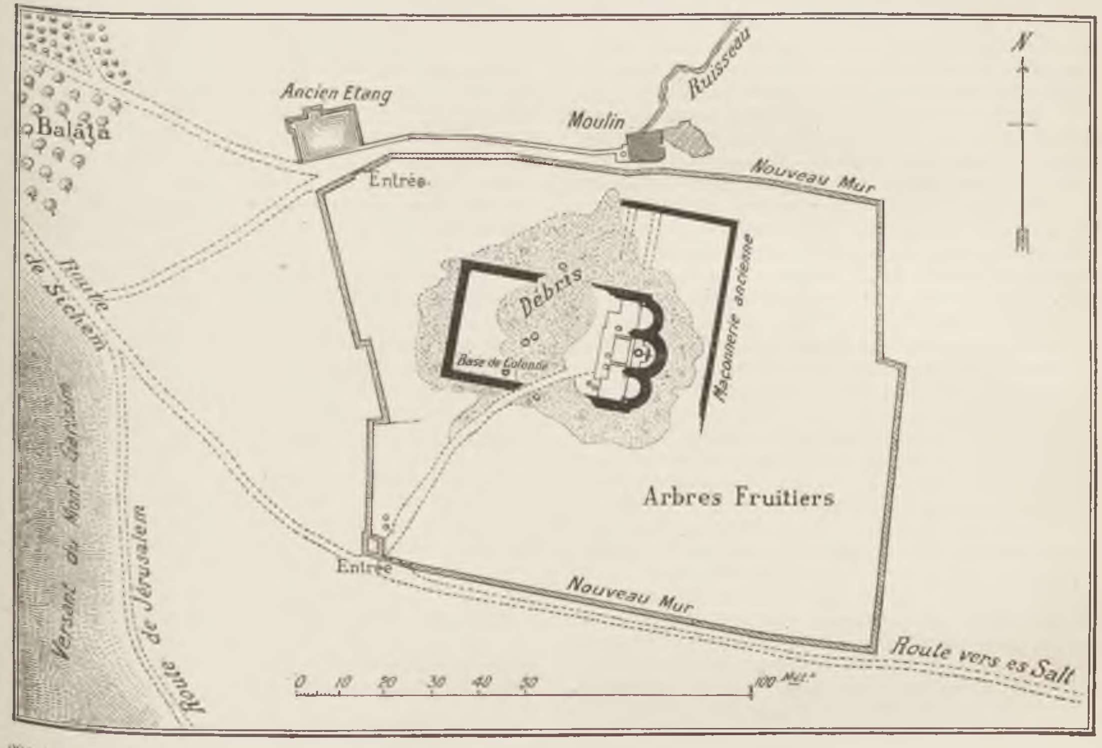
Voir H. Petermann-C. Vollers, *Pentateuchus samaritanus*, in-8°, Berlin, 1872-1891 (cf. S. Kohn, *Die samaritanische Pentateuch-Uebersetzung*, dmg, t. xlvii, 1893, p. 626-697); Ad. Brüll, *Das samaritanische Targum* (en caractères hébreux carrés), in-8°, Francfort-sur-le-Main, 1873-1876. La tradition l'attribue au prêtre Nathanael, au Ier siècle de notre ère. D'autres, au IIe siècle. — Cf. sur la littérature samaritaine, J. Rosenberg, *Argarizim, Lehrbuch der samaritanischen Sprache und Literatur* (dans *Die Kunst der Polyglottie*, Th., lxxi), in-16, Vienne, Pest, Leipzig, 1901, p. 77-89; E. Kautsch, *Samaritaner*, dans J. Hertzog, *Realencyklopädie*, 3e édit., par A. Hauck, t. xvii, 1906, p. 440-445; P. Kahle, *Textkritische und lexikalische Bemerkungen zum samaritan. Pentateuchtargum*, in-8°, Leipzig, 1898.

SAMARITAINE (grec : Σαμαρεῖτις; Vulgate : *Samaritana*), femme de Sichar convertie par Notre-Seigneur sur les bords du puits de Jacob. Voir t. iii, col. 1075. Joa., iv. Les Grecs viennent de rebâtir l'ancienne église qui s'élevait autrefois en cet endroit (fig. 291). Ils l'appellent Photine, col. 331, à cause de la lumière céleste dont Notre-Seigneur l'éclaira si admirablement, et ils lui ont dédié sous ce nom nombre d'églises. — Saint Jean, iv, 5-42, raconte dans un récit admirable de naturel et de simplicité, comment le Sauveur, assis auprès du puits, voyant cette pauvre femme du peuple, chargée de péchés, qui venait là chercher l'eau nécessaire à ses besoins domestiques, l'amena peu à peu à désirer une eau surnaturelle, autrement nécessaire à son âme, éleva cette intelligence simple jusqu'aux plus hautes vérités et fit ainsi d'elle la première convertie parmi les Samaritains, en même temps qu'un apôtre parmi les siens. Voir *Acta sanctorum*, martii t. iii (20 mars), p. 80.

SAMARITAINS (hébreu : *Šômronim*, II (IV) Reg., xvii, 29; Septante : Σαμαρεῖται; Vulgate : *Samaritani*), habitants de la Samarie. Leur origine et leur histoire ont été traitées dans l'article Samarie, col. 1418. Il s'agit maintenant de les considérer au point de vue des croyances et des pratiques religieuses.

1° *Leurs croyances*. — Quand Sargon eut transporté en Samarie des populations tirées de Babylonie, il leur envoya un des prêtres exilés pour leur apprendre le culte de Jéhovah. IV Reg., xvii, 28. Ce prêtre, appartenant a l'ancien royaume de Samarie, n'était probablement ni d'une origine sacerdotale ni d'une orthodoxie très régulière. On comprend néanmoins que les malheurs qui avaient accablé la nation, aient fait réfléchir, et qu'une réaction sensible en faveur du vrai culte de Jéhovah en ait été la conséquence. D'autre part, un bon nombre des anciens habitants du pays étaient restés au moment de la déportation; les vieilles croyances survivaient chez eux, et elles n'eurent pas de peine à dominer peu à peu les idées idolâtriques des nouveaux colons. Après le retour des captifs de Juda, les Samaritains prétendirent faire partie intégrante de la nationalité israélite et de la communauté religieuse, et ils demandèrent à être admis à partager les travaux de la reconstruction du Temple. I Esd., iv, 2. Ils appuyèrent leur prétention sur le culte qu'ils rendaient au vrai Dieu et sur les sacrifices qu'ils lui offraient. Éconduits par les Juifs, ils se construisirent un temple sur le mont Garizim, consacré jadis par les bénédictions mosaïques. Deut., xxvii, 12. Voir Garizim, t. iii, col. 106. Cette construction se fit, non pas du temps d'Alexandre le Grand, mais des

l'époque de Néhémie, selon les références fournies par Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VII, 2; VIII, 2. Cf. II Esd., XIII, 28. — Il est à remarquer que, laissés sans réponse par le grand-prêtre de Jérusalem, dont ils avaient réclamé l'intervention pour la reconstruction de leur temple détruit par les prêtres égyptiens, les Juifs d'Éléphantine s'adressèrent ensuite aux autorités de Samarie. Cf. *Les nouveaux papyrus d'Éléphantine,* dans la *Revue biblique,* 1908, p. 327, 346, 347. Ils n'ignoraient pas alors le schisme samaritain, mais ils escomptaient la rivalité qui divisait les fidèles des deux temples et, en tous cas, considéraient leur appel comme légitime. — Les conditions dans lesquelles s'établit la religion samaritaine expliquent naturellement son caractère. Il est évident que le prêtre envoyé par le roi d'Assyrie ne put enseigner que ce qu'il savait. Or, dans l'ancien royaume de Samarie, le Pentateuque était resté le code religieux par excellence. malgré les innombrables infractions auxquelles les Israélites s'étaient livrés. Par suite de l'antagonisme qui divisait les deux royaumes depuis Jéroboam, les livres sacrés postérieurs au schisme avaient été non avenus en Israel. Aussi les Samaritains n'admettaient-ils que le Pentateuque, à l'exclusion de toutes les autres Écritures. A plus forte raison ne tenaient-ils aucun compte de tous les développements doctrinaux ou législatifs ajoutés à la Loi par les docteurs pharisiens. Ils croyaient au Dieu unique, dont ils n'admettaient aucune représentation sensible, rompant ainsi avec la tradition des veaux d'or de Jéroboam. Ils excluaient même soigneusement tout anthropomorphisme dans leur manière de parler de Dieu. Ils tenaient Moïse pour le prophète de Dieu et révéraient la sainteté de la Loi, qu'ils se piquaient de mieux observer que les Juifs. Ils croyaient aux bons et aux mauvais anges, au ciel et à l'enfer, au jugement des âmes et à la résurrection des corps. Ils attendaient le Messie, Joa., IV, 25, qu'ils nommaient *Tahêq,* « celui qui instruit ». Ils le considéraient en même temps comme roi et prêtre. Ils célébraient fidèlement le sabbat, cf. *Nedarim,* III, 10, et les fêtes prescrites par la Loi. Lev., XXIII, 4-43. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XI, VIII, 6. Ils pratiquaient la circoncision au huitième jour, admettaient les secondes noces quand le premier mariage n'avait pas eu d'enfant, mais jamais les troisièmes, et ne recouraient que rarement au divorce. En somme, tout en admettant ce qu'il y avait d'essentiel dans les croyances et les pratiques du judaïsme, ils méconnaissaient tout le développement apporté à la Loi religieuse par les prophètes, occupant ainsi vis-à-vis de la religion juive une position analogue à celle de l'Église grecque vis-à-vis du catholicisme. Par-dessus tout, ils se séparaient des Juifs pour la pratique du culte liturgique, qu'ils célébraient dans leur temple de Garizim. Après la destruction de cet édifice, ils continuèrent à regarder la montagne comme leur lieu saint. Joa., IV, 19. Cf. J. C. Friedrich, *Discussionum de christologia Samaritanorum liber,* Leipzig, 1821; Gesenius, *De Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis commentatio,* Halle, 1822, p. 41-46; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, t. II, 1898, p. 16-18.



201. — Plan de l'église du Puits de Jacob. D'après *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1900, vis-à-vis de la p. 62. Le puits est situé dans l'abside du milieu. On avait placé au-dessus le maître-autel.

2° *Leur état religieux aux yeux des Juifs.* — L'Ecclésiastique, L, 27, 28, traite sévèrement les Samaritains :

> Il y a deux peuples que condamne mon âme,
> Et un troisième qui n'est même pas un peuple :
> Les habitants de Séir, les Philistins
> Et le peuple insensé de la montagne de Sichem.

Les Septante remplacent même Séir par Samarie. Les Samaritains sont ainsi mis au même rang que les Iduméens et les Philistins idolâtres. Les contemporains de Notre-Seigneur croyaient lui adresser une

suprême injure en l'appelant « samaritain ». Joa., VIII, 48. Par mépris, on appelait les Samaritains, du nom d'un des peuples idolâtres qui avaient colonisé Samarie, Cuthéens, IV Reg., XVII, 24, *Kûtim, Berachoth,* VII, 1; VIII, 8; *Pea,* II, 7; *Rosch haschana,* II, 2; *Nidda,* IV, 1, 2; VII, 3, 4, 5; etc., Χουθαῖοι, Josèphe, *Ant. jud.,* IX, XIV, 3; XI, IV, 4; VII, 2; XIII, IX, 1. A certains moments d'exaspération, les Samaritains se vengeaient en jouant des mauvais tours aux Juifs. Comme ceux-ci allumaient des feux sur les montagnes pour annoncer la néoménie, les Samaritains en allumaient avant la date officielle pour tromper leurs adversaires. Cf. *Rosch haschana,* II, 2, 4; *Gem. Betza,* 4, 2. Un jour, ils jetèrent des ossements humains dans le Temple, pour interrompre les solennités de la Pâque. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, II, 2. La traversée de leur pays par les Israélites qui se rendaient à Jérusalem exposait ces derniers à toutes sortes d'avanies. Luc., IX, 52, 53. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VI, 1; *Bell. jud.,* II, XII, 3. Aussi les Galiléens préféraient-ils faire le tour par la Pérée. En général, les Juifs s'abstenaient de tout rapport avec les Samaritains. Joa., IV, 9. On en vint même à dire que manger une bouchée reçue des Samaritains équivalait à manger de la chair de porc. Cf. *Schebiith,* VIII, 10; *Tanchuma,* fol. 43, 1. — Néanmoins, les docteurs juifs apportaient plus de modération dans leurs jugements sur les Samaritains. La Samarie était regardée comme faisant partie de la Terre-Sainte. Cf. *Mikvaoth,* VIII, 1. Josèphe, *Bell. jud.,* III, III, 1, le suppose sans hésitation. Tout était pur en Samarie, la terre, l'eau, les maisons, les chemins. Cf. *Jer. Aboda sara,* fol. 44, 4. On pouvait faire la Pâque avec les azymes des Samaritains. *Bab. Kidduschin,* fol. 76, 1. La nourriture des Cuthéens était permise aux Juifs, pourvu qu'elle ne contînt ni vin, ni vinaigre. *Jer. Aboda sara,* fol. 44, 4. Trois Samaritains devaient faire la prière avant le repas, aussi bien que trois Israélites. *Berachoth,* VII, 1; VIII, 8. L'indemnité de séjour était de droit pour la jeune fille samaritaine aussi bien que pour l'israélite. *Kethuboth,* III, 1. Cependant on ne recevait de sacrifices liturgiques ni des Gentils, ni des Samaritains. *Schekalim,* I, 5. On doutait que ces derniers appartinssent réellement à la communauté d'Israël. *Kidduschin,* IV, 3. Mais on les distinguait très formellement des idolâtres. *Berachoth,* VII, 1; *Demai,* III, 4; V, 9; VI, 1; *Terumoth,* III, 9. On les assimilait plus volontiers aux Sadducéens : « Les Sadducéennes qui suivent les sentiments de leurs pères sont semblables à des Samaritaines. » *Nidda,* IV, 2. En somme, les Samaritains étaient moins regardés comme des étrangers, que comme un peuple de race mélangée et de religion incomplète.

3° *Leur rôle dans l'Évangile.* — Au début de son ministère évangélique, Notre-Seigneur se rendit en Samarie, au puits de Jacob. Le récit sacré met en lumière, à cette occasion, les principaux traits qui caractérisent les Samaritains, l'antagonisme qui existe entre eux et les Juifs, leur persuasion qu'ils descendent de Jacob, leur culte pour le Garizim en opposition avec la préférence que les Juifs donnent à Jérusalem, leur attente du Messie qui doit instruire de toutes choses. Joa., IV, 9-25. Les disciples ne font aucune difficulté d'aller acheter des vivres dans une ville samaritaine et ils en rapportent. Joa., IV, 8, 31. Enfin, non seulement la Samaritaine croit en Jésus, mais les habitants de Sichar l'accueillent, beaucoup croient eux aussi et, sur leur demande, le Sauveur demeure deux jours avec eux. Joa., IV, 28-42. Plus tard, dans une ville du nord de la Samarie, Notre-Seigneur ne fut pas reçu par les habitants. Loin de les en châtier, il réprimanda sévèrement Jacques et Jean qui voulaient appeler le feu du ciel sur le bourg inhospitalier. Luc., IX, 51-56. Traité de Samaritain et de possédé du démon, il ne releva pas le premier qualificatif et se contenta de repousser le second. Joa., VIII, 48, 49. Il fit plus. Dans une de ses plus touchantes paraboles, il mit en scène un pauvre Juif blessé, auquel un prêtre et un lévite qui passaient ne portèrent pas secours, tandis qu'un Samaritain en voyage s'arrêta, le soigna et le conduisit dans une hôtellerie. Quand le Sauveur demanda ensuite au docteur de la loi lequel des trois était le prochain du blessé, celui-ci, au lieu de répondre : « le Samaritain », s'abstint de prononcer ce nom abhorré et dit seulement : « Celui qui a pratiqué la miséricorde. » Luc., X, 30-37. Une autre fois, quand Notre-Seigneur eut guéri dix lépreux, un seul revint pour lui rendre grâces, tandis que les autres allaient se montrer aux prêtres. Ce lépreux reconnaissant était un Samaritain qui, sans doute, n'avait pas à se montrer aux prêtres juifs, mais seulement à ceux de son pays. Notre-Seigneur fit remarquer la démarche de ce lépreux, qu'il appela ἀλλογενής, *alienigena,* un étranger, c'est-à-dire un homme que les Juifs ne regardaient pas comme de la même race qu'eux et qui pourtant rendait mieux gloire à Dieu. Luc., XVII, 11-19. La manière dont Notre-Seigneur traite les Samaritains contraste donc, par sa sympathie, avec la rigueur habituelle des Juifs. — En envoyant ses Apôtres à leur mission d'essai, le Sauveur leur interdit le territoire des Gentils et les villes des Samaritains. Les difficultés qu'ils y auraient rencontrées eussent été trop considérables pour eux. Matth., X, 5. Mais ensuite ils reçurent l'ordre d'aller prêcher, après la réception du Saint-Esprit, dans la Judée, la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre. Act., I, 8. La Samarie est mentionnée expressément, aussitôt après la Judée, pour montrer que la grâce appelle les Samaritains aussi bien que les Juifs. Simon le magicien s'était attaché les gens de ce pays par ses prestiges. Mais la prédication et les miracles de Philippe convertirent un bon nombre de Samaritains et, entre autres, le magicien lui-même, si bien que Pierre et Jean vinrent de Jérusalem pour leur donner le Saint-Esprit. Act., VIII, 4-17, 25. L'Église ne fit ensuite que se développer dans ce pays, tout comme en Judée et en Galilée. Act., IX, 31. Plus tard, Paul et Barnabé traversèrent la Samarie et y encouragèrent les chrétiens. Act., XV, 3.

H. LESÊTRE.

SAMBUQUE (chaldéen : *sabĕkā* et *šabĕkā;* Septante : σαμβύκη), instrument à cordes de la famille des harpes. Le nom grec de la sambuque, σαμβύκη dans les Septante, ζαμβύκη dans Théodotion, n'est que le nom sémitique transformé. Le μ est une lettre de liaison qui remplace le renforcement ou redoublement de la labiale. La racine est : שבך, « entremêler, entrelacer, disposer obliquement (les cordes) ». A la première forme *sabĕkā,* Dan., III, 5, les copistes ont substitué trois fois *šabĕkā,* ℣. 7, 10, 15. Sous ces deux orthographes, la sambuque fait partie de la nomenclature des instruments babyloniens mentionnée dans le récit de l'inauguration de la statue d'or de Nabuchodonosor. Voir SYMPHONIE, SYRINGE.

Cet instrument affectait la même forme triangulaire que les petites harpes primitives. Voir HARPE, t. III, col. 434. Comme le *trigone, ibid.,* il comptait quatre ou cinq cordes, courtes, donnant par conséquent des sons aigus (voir MUSIQUE DES HÉBREUX, t. IV, col. 1352), c'est-à-dire l'octave supérieure des instruments à ton normal, propres à accompagner les voix de femmes. C'est d'ailleurs aux mains des femmes que les représentations anciennes mettent ces petites harpes. G. Weiss, *Die musikalischen Instrumente in den heiligen Schriften des A. T.,* Graz, 1895, p. 67. Les auteurs anciens indiquent des joueuses de sambuque, *sambucistriæ,* parmi les musiciennes employées à Rome dans les festins. Weiss, p. 65, note 1.

La sambuque était donc une importation asiatique due aux Grecs. Strabon, x, 17. Suivant Gevaërt, *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité*, Gand, 1881, t. II, p. 245, la sambuque serait identique à la lyre phénicienne, λυροφοῖνιξ. Mais le texte d'Athénée : καὶ τὸ τρίγωνον... Σύρων εὕρευμα φησιν εἶναι, ὡς καὶ τὸν καλούμενον λυροφοίνικα [καὶ τὴν (?)] σαμβύκην, IV, p. 175, est peut-être incomplet, et semble en désaccord avec un autre passage du même, XIV, p. 636. De plus, il est incontestable que la sambuque appartenait à la famille des harpes et non à celle des lyres ou cithares. Les divers instruments de petite taille, soit à cordes, comme la sambrique, le phénicion, la magadis et peut-être la pectis, soit même les instruments à vent, étaient appelés *magadisants*, c'est-à-dire octaviants, les anciens se servant d'un chevalet, μαγας, pour diminuer de la moitié de leur longueur les cordes tendues de ces instruments et leur faire produire les sons à l'octave supérieure. Il est vraisemblable, quoique les monuments ne l'indiquent pas d'une façon absolue, que le plectre fut substitué, dans le jeu de ces instruments à cordes hautes, à la percussion manuelle, pour diminuer la fatigue du joueur en même temps que pour augmenter la force de vibration de ces petites cordes. Voir PLECTRE, t. IV, col. 363. J. PARISOT.

SAMGAR (hébreu : *Šamgar;* Septante : Σαμεγαρ), fils d'Anath, le troisième juge d'Israël. Jud., III, 31. Il tua 600 Philistins avec un aiguillon, qui est une arme redoutable en Palestine. Voir AIGUILLON, t. I, col. 309, et fig. 62, col. 308. On a fait sur l'étymologie de son nom et sur la tribu à laquelle il appartenait des hypothèses nombreuses, mais toutes fort incertaines. Jud., IV, 6. Débora rappelle l'exploit de Samgar dans son cantique. Jud., V, 6.

SAMIR (hébreu : *Šâmîr;* Septante : Σαμίρ; *Alexandrinus*, Jos., XV, 48 : Σαφείρ, et Jud., X, 2 : Σαμαρεία), nom d'un lévite et de deux villes d'Israël.

1. SAMIR (hébreu : *Šemîr;* Septante : Σαμήρ), lévite, fils de Micha, de la famille de Caath. I Par., XXIV, 24.

2. SAMIR, ville attribuée à la tribu de Juda. Jos., XV, 48. Elle est la première et avant Jether, Socoth, Danna, Dabir, Anab, Istemo, Anim, des villes indiquées « dans la montagne », c'est-à-dire à l'est de la plaine des Philistins. La plupart de ces dernières ont été retrouvées, du moins avec une très grande probabilité, sur les collines qui s'étendent au sud-ouest d'Hébron, dans le territoire qui fut détaché de celui attribué d'abord à Juda pour être donné à la tribu de Siméon; c'est dans la même région que se doit chercher Samir. Les explorateurs l'ont généralement reconnue dans le *Khirbet Sômara*. Cette « localité ruinée », dont le nom est étymologiquement le même, est située à 11 kilomètres au nord-ouest de *'Attîr*, à 8 à l'ouest-nord-ouest de *Schûeikéh*, à 4 au nord-ouest d'*ed-Dâhariéh*, à 3 au nord de *Anab* et à 13 à l'ouest-nord-ouest d'*es-Semû'a*, localités communément identifiées avec Jéther, Socoth, Dabir, Anab et Istemo. On trouve en ce lieu de nombreuses citernes anciennes qui occupent un assez vaste espace, et aux alentours un grand nombre de grottes. La colline sur laquelle se trouvent ces restes s'élève de 637 mètres au-dessus de la mer. Voir V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 364; *Palestine Exploration Fund, The Survey of Western Palestine, Memoirs*, t. III, p. 262. L. HEIDET.

3. SAMIR, ville de la montagne d'Éphraïm, résidence du juge Thola, où il fut enseveli. Jud., X, 2. — Le copiste alexandrin en transcrivant son nom Σαμαρεια, semble la croire identique à Samarie; mais le nom de Samarie dérivé du nom de son propriétaire Somer III Reg., XVI, 24, est de beaucoup postérieur. — Riess identifie Samir avec le « Kh. Samir, à 7 kilomètres vers l'est d'Akrabéh ». *Bibel-Atlas*, Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 26. Les explorateurs anglais ont reconnu un *ouâdi-Zâmir*, à l'est d'*Aqrâbéh*, mais n'ont point trouvé de ruine du même nom. Cf. *Map of Western Palestine*, Londres, 1880, f° XV. La vallée peut cependant avoir été ainsi appelée d'une localité voisine du même nom disparue. On ne voit pas toutefois le motif qui aurait pu déterminer Thola, de la tribu d'Issachar, à chercher une région si écartée pour juger Israël. — Le rabbin J. Schwarz croit reconnaître Samir dans *Sânûr* dont la radicale *m* serait devenue, fait fréquent, *n*. *Tebuath ha-Aréz*, éd. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 187. Il existe quelque ressemblance entre les noms, et Sânûr répond à la situation générale attribuée à Samir, mais on n'a pas d'autres raisons pour appuyer cette identification et la plupart des géographes ne croient pas pouvoir se prononcer. Cf. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old Testament*, Londres, 1887, p. 156. L. HEIDET.

SAMMA, nom dans la Vulgate de six personnages dont l'orthographe diffère en hébreu.

1. SAMMA (hébreu : *Šammâh;* Septante : Σομέ), fils de Raguël, chef de famille dans la descendance d'Ésaü, Gen., XXXVI, 13, 17; I Par., I, 37.

2. SAMMA (hébreu *Šammâh;* Septante : Σαμά; Σαμμά), le troisième fils de Jessé, un des frères de David. I Reg. (Sam.), XVI, 9; XVII, 13. Il est appelé Simmaa, I Par., II, 13; Semmaa, II Reg. (Sam.), XIII, 3, 32; et Samaa, I Par., XX, 7. Samuel, à qui il fut présenté à Bethléhem, déclara que ce n'était pas lui que Dieu avait choisi pour roi. I Reg., XVI, 9. Samma était avec ses deux aînés dans l'armée de Saül, attaqué par les Philistins et par Goliath. I Reg., XVII, 13. Jonathan, qui tua un géant de Geth, était son fils, I Par., XX, 7 (voir JONATHAN 2, t. III, col. 1614), de même que Jonadab, l'ami d'Amnon, fils de David. II Reg. (Sam.), XIII, 3, 32. Voir JONADAB 1, t. III, col. 1603. — Voir aussi SAMAA 1, col. 1397; SEMMAA; SIMMA 1.

3. SAMMA (hébreu : *Šéma',* à la pause, *Šama';* Septante : Σαμαά), quatrième fils d'Hébron, de la tribu de Juda, descendant de Caleb, père de Raham. I Par., II, 43, 44.

4. SAMMA (hébreu : *Šéma ;* Septante : Σαμά), fils de Joël et père d'Azaz, de la tribu de Ruben. I Par., V, 8.

5. SAMMA (hébreu : *Šamma';* Septante : Σαμά), le huitième des onze fils de Supha, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 37.

6. SAMMA (hébreu : *Šâmâ';* Septante : Σαμαθά; *Alexandrinus ;* Σαμμά), fils d'Hotham. Il était avec son frère Jébiel un des chefs des gardes de David. I Par., XI, 44. Voir HOTHAM 2, t. III, col. 765.

SAMMAA (hébreu : *Šime'a';* Septante : Σαμαά); lévite, fils d'Oza et père d'Haggia. I Par., VI, 30 (hébreu, 15). Il était de la branche de Mérari. Trois autres Israélites qui portent le même nom dans le texte hébreu, sont appelés dans la Vulgate : 1. Samaa, I Par., VI, 39 (hébreu, 24); 2. Samaa (voir SAMAA 2, col. 1398. et SAMAA 3, col. 1398); et 3. Simmaa, I Par., III, 5. Voir SIMMAA.

SAMMAÏ (hébreu : *Šammaï*), nom de trois Israélites dans le texte hébreu. La Vulgate appelle l'un des trois, Séméi. I Par., II, 28, 32.

1. SAMMAÏ (Septante : Σαμαΐ), fils de Récem et père, c'est-à-dire fondateur de la ville de Maon. Il était de la tribu de Juda. I Par., II, 44-45.

2. SAMMAÏ (Septante : Σεμεΐ), le sixième fils d'Ezra, de la tribu de Juda. I Par., IV, 17. Certains interprètes pensent que le Simon nommé ℣. 20 n'est que le nom altéré de Sammaï.

SAMMOTH (hébreu : *Sammôt ;* Septante : Σαμαώθ), nom d'un garde du corps de David, qui était « Arorite ». Voir Arorite 2, t. I, col. 1027. I Par., XI, 27. Il doit être le même que celui qui est appelé Semma de Harodi, II Reg. (Sam.), XXIII, 15, et que Samaoth le Jézérite qui commandait vingt-quatre mille hommes de l'armée de David le cinquième mois de l'année. I Par., XXVII, 5. Voir Samaoth, col. 1400.

SAMMUA (hébreu : *Sammûʿa,* « renommé »), nom de deux Israélites dans la Vulgate. Le texte hébreu appelle du même nom deux autres personnages dont le nom est écrit de plusieurs manières différentes en hébreu et dans la Vulgate. Voir Samua 1 et 2, col. 1435.

1. SAMMUA (Septante : Σαμουήλ, fils de Zéchur, qui représenta la tribu de Ruben parmi les douze espions que Moïse envoya dans la terre de Chanaan pour l'explorer. Num., XIII, 5.

2. SAMMUA (Septante : Σαμουέ), chef de la famille sacerdotale de Belgaï (voir t. I, col. 1561), du temps du grand-prêtre Joacim. Voir Joacim 1, t. III, col. 1550.

SAMOS (Σάμος), île située dans la partie orientale de la mer Égée) (fig. 292), non loin de la côte de Lydie,



292. — Monnaie de Samos.

[Σ]ΑΜΙΩΝ. Personnage nu, debout, de face, étendant la main droite, avec une chlamyde sur les épaules, et s'appuyant de la main gauche sur un sceptre. — ℞. ΗΡΗΣ, « de Héra » (Junon). Paon.

en face de Milet et du promontoire de Mycale. Elle n'est séparée de ce dernier que par un canal large de moins de 2 kil., ou de 7 stades. Strabon, XIV, I, 12. Cf. Ptolémée, V, II, 30. Elle était à 40 stades (7 kil. 400) de la pointe de Trogyle, Strabon, XIV, I, 13, qui baigne l'autre entrée de ce même canal, et à 70 kil. au S.-S.-O. de Smyrne.

1° *Géographie.* — D'après Strabon, VIII, III, 19, son nom signifiait « hauteur »; on le lui avait donné parce qu'elle est toute en montagnes. Elle forme à elle seule, en effet, une masse énorme, mais qui n'est pas dénuée de beauté, soit pour la coupe, soit pour les contours de ses montagnes. Celles-ci se divisent en deux chaînes, qui traversent toute l'île et qui sont coupées par de nombreuses vallées; l'une d'elles, l'Ampélos, est la plus étendue ; l'autre, le Kerki, contient le sommet le plus élevé de l'île, qui atteint 1570 mètres. Sa longueur est d'environ 44 kil. ; sa largeur varie de 6 à 19 kil. Elle a environ 140 kil. de pourtour, sans tenir compte des méandres de ses baies; sa superficie est de 468 kil. carrés. Voir Strabon, XVI, I, 15; Pline, *H. N.*, V, 37; V. Guérin, *L'île de Patmos et de Samos*, p. 140-146. Elle possédait plusieurs ports bien abrités et une population considérable; mais une seule ville d'une certaine importance, nommée également Samos. Son climat a toujours été sec et bienfaisant. Arrosée par de nombreux cours d'eau, elle est encore d'une grande fertilité, à tel point, dit Diodore de Sicile, V, 81, qu'on l'appelait « l'île des Bienheureux ». Ses récoltes abondantes, ses fruits succulents et ses roses jouissaient d'une grande renommée; mais son vin, qui est aujourd'hui réputé dans le monde entier, passait, aux temps anciens, pour être inférieur à celui des îles voisines. Cf. Strabon, XIV, I, 15.

2° *Histoire de Samos.* — Ses premiers habitants furent des colons Lélèges, puis des Ioniens. Pausanias, VII, IV, 1-7. Ils formaient une petite population très active, que la nature même du pays obligeait de se consacrer pour la plupart à la navigation. Ils surent fort bien garantir leur indépendance durant le cours des siècles. Voir Hérodote, III, 39-60, 139-149; VI, 22-25; IX, 90-106; Strabon, XIV, I, 16-18. De 536 à 522 avant J.-C., ils furent gouvernés par le prince Polycrate, à la cour duquel vivait le poète Anacréon. C'est sous son administration que l'île atteignit le faite de sa splendeur. Après sa mort, les Samiens passèrent sous la domination persane. A la suite de la bataille de Mycale (479 avant J.-C.), où les Perses furent battus par les Grecs, ils s'associèrent pendant longtemps à la politique d'Athènes; mais Périclès les soumit de force à la puissante cité (365-322 avant J.-C.). Après des destinées diverses sous les successeurs d'Alexandre le Grand, l'île de Samos tomba, en 134, au pouvoir des Romains, en même temps que le royaume de Pergame, dont elle faisait alors partie. Ses nouveaux maîtres lui laissèrent une liberté apparente. Auguste la déclara même complètement autonome (19 avant J. C.); mais Vespasien lui enleva ce privilège et la rattacha de nouveau à la province romaine d'Asie. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXI, 11, et *Ant. jud.*, XVI, II, 2 et 4, mentionne la générosité d'Hérode le Grand envers les habitants de Samos, à l'occasion d'une visite qu'il leur fit en compagnie de Marcus Agrippa. — Pythagore était originaire de l'île. On vantait ses poteries rouges, qui étaient exportées au loin. Plaute, *Captivi*, II, II, 41. Cf. Pline, *H. N.*, XXXV, 46, où il est parlé en ce sens de la *Samia terra;* c'est pourquoi nous lisons dans Is., XLV, 9, d'après la Vulgate : *testa de Samiis terræ.* — Les habitants de Samos honoraient d'un culte spécial la déesse Junon (*Héra*), à laquelle ils avaient bâti un temple considérable. Hérodote, III, 60; Virgile, *Æn.*, I, 15-16; Pausanias, V, XIII, 8; Strabon, XIV, I, 14.

3° *Samos dans l'Écriture.* — Elle est mentionnée une fois dans l'Ancien Testament et une fois dans le Nouveau. I Mach., XV, 23, nous lisons son nom dans la liste des contrées auxquelles fut communiqué par les Romains un décret de leur sénat, favorable aux Juifs. Ce fait prouve qu'elle comptait un assez grand nombre de ceux-ci parmi ses habitants. Act., XX, 15, nous apprenons que saint Paul y fit escale à la fin de son troisième voyage apostolique, entre la station de Chio et celle de Milet. D'après une leçon adoptée par quelques critiques, c'est à la pointe de Trogyle qu'il se serait arrêté. Josèphe, *Ant. jud.*, II, II, 4, raconte que les navires qui allaient de l'Hellespont en Syrie avaient coutume de mouiller devant Samos. — Voir Tournefort, *Voyage du Levant*, 1702, t. I, p. 156-157; Ross, *Reisen auf den griechischen Inseln*, Stuttgart, 1843, p. 139-150; Lacroix, *Les îles de la Grèce*, in-8°, Paris, 1853, p. 323-350; V. Guérin, *Description de l'île de Patmos et de Samos*, in-8°, Paris, 1856, p. 123-324.

L. Fillion.

SAMOTHRACE (Σαμοθράκη), île du nord de la mer Égée, située, Pline, *H. N.*, IV, 23, à 38 milles romains de la côte thrace — la Turquie d'Europe actuelle — au sud-est de l'embouchure de la rivière Hébros et au nord de Lemnos (fig. 293). — Son nom signifie : la Samos thrace. En effet, comme l'île de Samos (col. 1431), elle forme en quelque sorte une

montagne énorme, dénudée, d'aspect grandiose; son sommet principal atteint près de 1 700 mètres d'élévation. Aussi l'aperçoit-on de très loin : quand on la contemple de Troade, elle ferme l'horizon et domine l'île d'Imbros, placée entre elle et cette ville antique. *Il.*, XIII, 1289. A l'exception du mont Athos, Samothrace est la contrée la plus élevée de tout l'Archipel. Ptolémée, III, II, 14, signale, sur la côte septentrionale, une ville également nommée Samothrace. Mais, selon la remarque de Pline, *loc. cit.*, l'île n'a jamais eu de port proprement dit, car elle manque totalement de golfes et de baies. Sa superficie est de 180 kil. carrés. — Ses premiers habitants furent des Phéniciens; elle fut ensuite occupée par des Grecs appartenant à différentes provinces. N'ayant jamais eu qu'un petit nombre d'habitants, à cause de son sol ingrat, elle n'a joué qu'un rôle très secondaire dans l'histoire grecque; son commerce aussi a toujours été insignifiant. Elle passa en même temps que la Macédoine sous la domination romaine, en 168 avant J.-C. L'année 46 de notre ère,



293. — Monnaie de Samothrace.
Buste de Pallas. — ℞. CAMOΘPAKΩN. Cybèle assise.

elle fut rattachée à la province de Thrace. — Dans l'antiquité, l'île devait presque toute sa réputation au culte des Cabires ou grands dieux, en l'honneur desquels elle célébrait sous ses chênes gigantesques des « mystères » qui étaient à peine moins en vogue que ceux d'Éleusis, et qui ne prirent fin qu'après le IIe siècle chrétien. L'initiation à ce culte passait pour préserver de tout danger. Voir Diodore de Sicile, III, 25; V, 45; Ptolémée, V, XI; Pline, *H. N.*, IV, 23; Mannert, *Geographie der Griechen und Römer*, Nuremberg, 1792-1825, t. VII, p. 247-248. — D'après Act., XVI, 11, saint Paul mouilla pendant une nuit à Samothrace, lorsqu'il se rendait en Europe pour la première fois, durant son second voyage apostolique. Parti de Troade, il arriva le même soir auprès de l'île; ce qui suppose un vent très favorable, car souvent l'on met le double de temps pour franchir cette distance. — Voir Conybeare et Howson, *The Life and Letters of St. Paul*, 2e édit., Londres, 1875, p. 217-220; Conze, *Reise auf den Inseln des thrakischen Meeres*, Hannover, 1860; id., *Archäologische Untersuchungen auf Samothraki*, in-8o, Vienne, 1875-1880.

L. FILLION.

SAMRI (hébreu : *Šimri*; « mon gardien »), nom en hébreu de quatre personnages, de deux dans la Vulgate, qui a écrit les noms des deux autres Semri, I Par., IV, 37, et XXVI, 10.

1. **SAMRI** (Septante : Σαμερί), père de Jédihel, et de Joha, deux des vaillants hommes de l'armée de David. I Par., XI, 45. Voir JÉDIHEL 1 et JOHA 2, t. III, col. 1218 et 1590.

2. **SAMRI** (Septante : Ζαμβρί), lévite, le premier nommé des fils d'Élisaphan, qui avec d'autres lévites et des prêtres purifièrent le Temple de Jérusalem sous le règne d'Ézéchias. II Par., XXIX, 13.

SAMSAÏ (hébreu : *Šimsaï*; Septante ; Σαμψά), scribe ou secrétaire de Réum, fonctionnaire perse en Samarie pour le roi Artaxerxès Ier. I Esd., IV, 8, 9, 17, 23. Samarie était sans doute Araméen d'origine et ce fut lui probablement qui écrivit en araméen au roi de Perse, ℣. 7, pour qu'il empêchât la restauration de Jérusalem. Voir RÉUM BÉELTÉEM, col. 1078.

SAMSARI (*Samšeraï*, Septante : Σαμσαρί), le premier nommé des six fils de Jéroham, de la tribu de Benjamin, qui habitèrent à Jérusalem. I Par., VIII, 26. Voir JÉROHAM 2, t. III, col. 1304.

SAMSON (hébreu : *Šimšôn*; Septante : Σαμψών), juge d'Israël, fils de Manué, de la tribu de Dan. — 1o Sa mère n'est pas nommée. Elle était stérile et désirait vivement un fils. Un ange lui apparut, à Saraa, et lui annonça qu'elle concevrait et donnerait le jour à un enfant qui serait le défenseur de son peuple contre les Philistins. Il devrait vivre en nazaréen et ne point couper ses cheveux. A la demande de Manué, l'ange se montra une seconde fois. Il répéta ce qu'il avait déjà dit à la mère, puis il disparut dans la flamme d'un sacrifice offert à Jéhovah. L'enfant en venant au monde, reçut le nom de Samson. On a voulu voir dans ce nom une preuve que Samson n'était qu'un mythe solaire, en le faisant dériver de *šémeš*, « soleil », et l'on a voulu expliquer sa vie tout entière comme étant une description mythologique des bienfaits et plus encore des méfaits du soleil. Mais ce n'est là qu'un jeu d'esprit. Dieu suscita Samson pour résister aux Philistins dont le pouvoir s'étendait alors jusqu'au voisinage de Saraa. Le fils de Manué ne brisa pas leur force, parce qu'il n'eut jamais d'armée, mais seulement sa personne, pour les combattre. Il leur fit néanmoins beaucoup de mal, grâce à sa vigueur extraordinaire et à l'énergie dont Dieu l'avait doué, en lui conférant en même temps une force merveilleuse. Ses passions, auxquelles il ne sut pas résister, devinrent la cause des malheurs de la fin de sa vie; il accomplit néanmoins la mission que la providence lui avait confiée. Jud., XIII.

2o Dès qu'il eut atteint l'âge d'homme, il voulut épouser malgré l'opposition de ses parents une Philistine de Thamnatha, ville voisine de Saraa. En se rendant à Thamnatha, il tua un jeune lion et, quelques jours après, il trouva dans le squelette de l'animal un essaim d'abeilles et du miel. Lorsqu'il célébra son festin de noces, où prenaient part trente convives, il leur proposa, selon une coutume toujours vivante en Orient, une énigme. Il leur dit :

> De celui qui mange est sorti ce qu'on mange,
> Du fort est sorti le doux. Jud., XIV, 14.

On convint que les trente Philistins recevraient chacun une robe et un vêtement de rechange, s'ils devinaient l'énigme; s'ils ne devinaient point, ils devraient au contraire les donner à Samson. Ils gagnèrent le pari, grâce à la complicité de la femme de Samson qui avait arraché l'explication à son mari et la leur livra. Irrité, le jeune époux partit pour Ascalon, y tua trente hommes et paya avec leurs dépouilles sa gageure. Ce fut là le commencement de la guerre qu'il fit aux Philistins.

3o Quelque temps après, il revint à Thamnatha pour voir sa femme, mais il la trouva mariée à un autre. Indigné de cette trahison, il résolut de se venger. La moisson était sur le point d'être coupée dans la fertile plaine de la Séphéla. Les chacals foisonnent en Palestine. Samson en rassembla trois cents, les lia deux à deux par la queue, attacha des torches enflammées entre eux et les lança ainsi dans les champs de blé qui furent promptement consumés. Voir CHACAL, t. II, col. 477. Cette destruction des récoltes par l'incendie est un acte de guerre qui a de tout temps été en usage en Orient. L'irritation des Philistins fut extrême. Ils exigèrent des hommes de Juda que Samson leur fût livré. Il s'était réfugié dans une caverne du rocher d'Étham. Il consentit à se laisser lier avec deux cordes neuves par ses

compatriotes et à être ainsi remis aux Philistins. Arrivé à Léchi (voir Léchi, t. iv, col. 145), il brisa ses liens, s'empara d'une mâchoire d'âne qu'il rencontra en cet endroit et avec cette arme improvisée, il battit mille Philistins. Voir Machoire, t. iv, fig. 102, col. 512. Jud., xv.

4° Plus tard, Samson s'étant rendu à Gaza, les Philistins, sachant qu'il était chez une femme de mauvaise vie, fermèrent la nuit les portes de la ville, afin de le mettre à mort le lendemain. Il se leva au milieu de la nuit, enleva les portes de la ville et les emporta. Mais son incontinence devait lui être fatale. Une femme de la vallée de Sorec au pied de Saraa, Dalila, pour laquelle il éprouvait une passion coupable, lui arracha le secret de sa force, lui fit couper les cheveux et le livra aux mains des Philistins qui lui crevèrent les yeux. Voir Dalila, t. ii, col. 1208. Ils le conduisirent à Gaza, le lièrent avec deux chaînes d'airain et l'obligèrent à tourner la meule pour moudre le grain, comme une femme. Cependant ses forces lui revinrent avec ses cheveux et, un jour de fête, les Philistins, offrant un sacrifice à Dagon, le firent venir pour le tourner en dérision. Le temple était soutenu par deux colonnes, qui portaient la toiture en terrasse, couverte de Philistins. Samson les renversa, le temple s'écroula : le héros aveugle fut enseveli sous ses ruines, mais il fit périr plus de Philistins par sa mort que pendant sa vie entière. Ses parents recueillirent son corps et l'ensevelirent dans le tombeau de Manué son père. Jud., xvi. On n'a voulu voir de nos jours que des mythes dans l'histoire de ce héros extraordinaire et l'imagination s'est donné à son sujet libre carrière, mais le livre des Juges ne raconte point sa vie comme une vie ordinaire, la force dont il est doué est une force miraculeuse et surnaturelle, fruit de sa foi, comme le dit saint Paul. Heb., xi, 32. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. iii, p. 172-220.

SAMUA (*Sammu'a*), nom de deux Israélites dans la Vulgate. Voir Sammua, col. 1431.

1. SAMUA (Septante : Σαμαά), le premier nommé parmi les fils du roi David qui lui naquirent à Jérusalem. II Reg. (Sam.), v, 14; I Par., xiv, 4. Il est aussi nommé le premier, I Par., iii, 5, sous la forme Simmaa, parmi les quatre fils de David et de Bethsabée. Dans ces trois passages, Salomon est nommé le quatrième parmi les fils de Bethsabée. Voir Salomon, i, col. 1382.

2. SAMUA (Septante : Σαμουί), lévite, père d'Abda. II Esd., xi, 17. Son nom est écrit Séméias et celui de son fils, Obdia, dans I Par., ix, 16. Voir Abda 2, t. i, col. 19.

SAMUEL (hébreu : *Šemû'êl,* « exaucé par Dieu »), nom de trois Israélites.

1. SAMUEL (Septante : Σαλαμουήλ), fils d'Ammiud, de la tribu de Siméon, chef de cette tribu, qui fut chargé par Moïse avec les autres chefs des tribus du partage de la Terre Promise. Num., xxxiv, 20. Il faudrait peut-être lire Salamiel, comme Num., i, 6; ii, 12; vii, 36, 41; x, 19.

2. SAMUEL (hébreu : *Šemû'êl;* Septante : Σαμουήλ), prophète et dernier juge d'Israël. — I. Son enfance. — 1° *Son nom.* — La signification de ce nom est indiquée par le texte sacré. La mère de Samuel l'appela ainsi parce que, dit-elle, *mêyehôvâh še'iltiv,* « je l'ai demandé à Jéhovah ». I Reg., i, 20. Samuel veut donc dire « obtenu de Dieu », du verbe *šâmâ*, « écouter, exaucer, accorder ». Josèphe, *Ant. jud.*, V, x, 3, suppose que Samuel équivaut à Θεαίτητος, « demandé à Dieu ». L'étymologie qui le fait venir de *šemû'el,* « nom de Dieu », doit être écartée comme ne répondant pas à l'idée formulée par la mère du prophète.

2° *Sa naissance.* — L'enfant fut, pendant de longues années, demandé à Dieu par Anne, sa mère. Voir Anne, t. i, col. 627. Celle-ci eut enfin le bonheur de lui donner naissance. I Reg., i, 10-20. D'après I Par., vi, 22, Elcana, père de Samuel, était un Lévite de la famille de Caath. Il n'était point prêtre, ne descendant pas de la famille d'Aaron. D'autre part, I Reg., i, 1, il est appelé Éphratéen. Ce terme est parfois synonyme d'Éphraïmite ; mais il peut aussi désigner celui qui est d'Éphrata, dans la tribu de Benjamin, ou celui qui réside dans la tribu d'Éphraïm. Voir Elcana, t. ii, col. 1646; Éphratéen, col. 1882. Ce dernier sens convient ici, puisqu'il est à la fois certain qu'Elcana était Lévite et qu'il habitait dans la montagne d'Éphraïm.

3° *Sa consécration.* — Anne avait promis de consacrer à Jéhovah le fils qu'il lui accorderait. I Reg., i, 11. Quand l'enfant fut venu au monde, elle le garda jusqu'à son sevrage, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de trois ans environ, voir Sevrage, et elle le mena à Silo, au grand-prêtre Héli. Puis, ayant offert son sacrifice avec Elcana, elle donna le jeune Samuel à Jéhovah pour tous les jours de sa vie. C'était le vouer à la vie de nazaréen. Voir Nazaréat, t. iv, col. 1515. L'enfant fut alors laissé par ses parents, malgré son jeune âge, au service de Jéhovah devant le grand-prêtre Héli. I Reg., ii, 11.

4° *Sa vocation.* — Le grand-prêtre Héli était vieux, et ses fils pervers rendaient odieux le culte de Jéhovah par leur cupidité, sans que leur père songeât à les corriger. Voir Héli, t. iii, col. 567. De son côté, Samuel grandissant faisait le service devant Jéhovah, revêtu d'un éphod de lin. Voir Éphod, t. ii, col. 1868. Tous les ans, Anne venait à Silo avec Elcana pour offrir son sacrifice; elle apportait à l'enfant une robe neuve qu'elle avait faite, et elle s'en retournait en emportant les bénédictions d'Héli. Celui-ci s'émut enfin des débauches de ses fils; mais comme il ne réussit pas à les amender, un homme de Dieu vint lui annoncer le sort terrible qui l'attendait. Il est à croire que cet avertissement ne produisit pas sur le vieillard tout l'effet voulu, car Dieu le lui fit renouveler par le jeune Samuel. Une nuit, l'enfant reposait auprès de l'Arche, quand il s'entendit appeler. Aussitôt debout, il courut vers Héli qui le renvoya en lui disant qu'il ne l'avait pas appelé. Le même phénomène s'étant produit une seconde fois, le grand-prêtre commanda à Samuel, si la même voix se faisait entendre encore, de répondre : « Parlez, Jéhovah, car votre serviteur vous écoute. » Au troisième appel, l'enfant fit la réponse indiquée, et aussitôt Jéhovah lui annonça que le châtiment naguère prédit par son envoyé contre Héli et sa maison allait s'exécuter, sans expiation possible. La prophétie précédente était ainsi authentiquée d'une manière indiscutable, car il n'était plus possible au grand-prêtre de douter que Jéhovah lui-même eût parlé. Le lendemain matin, Héli obligea Samuel à lui raconter tout ce qui s'était passé. I Reg., ii, 12-iii, 18. L'événement ne tarda pas à justifier la redoutable annonce. Les Philistins battirent Israël près d'Ében-Ézer, l'Arche fut prise par eux et les deux fils d'Héli périrent avec 30000 hommes de pied. A cette nouvelle, le grand-prêtre tomba à la renverse et se tua dans sa chute. I Reg., iv, 1-18.

II. Sa judicature. — 1° *Le juge d'Israël.* — Samuel était devenu grand. A Silo, Jéhovah continuait à lui parler, et ce que le prophète déclarait en son nom s'accomplissait. Aussi, dans tout le pays, reconnaissait-on en Samuel le « prophète de Jéhovah », c'est-à-dire l'homme choisi pour parler et commander au nom de Dieu. Cette réputation, commencée au moment où Samuel fit connaître à Héli sa première révélation, ne fit que s'accentuer et se fortifier par la suite. I Reg.,

III, 19-21. — Après s'être emparés de l'Arche, les Philistins furent bientôt obligés de la renvoyer en Israël. Elle demeura à Cariathiarim, chez Abinadab, pendant vingt ans. Durant ce temps, Samuel attendait l'ordre de Dieu pour agir. Les Israélites, toujours sous le joug des Philistins, se tournèrent enfin vers Jéhovah pour implorer leur délivrance. Samuel leur déclara que le salut ne leur viendrait que quand ils rejetteraient les dieux étrangers et les Astartés, pour ne plus servir que Jéhovah. Ils s'y décidèrent. Le prophète les fit alors assembler à Masphath, dans la tribu de Benjamin, voir Maspha 4, t. IV, col. 838, un peu au nord de Jérusalem. Voir la carte, t. I, col. 1588. Là, le peuple fit pénitence, en répandant des libations d'eau, en jeûnant tout un jour et en avouant ses péchés, et Samuel jugea les enfants d'Israël, c'est-à-dire leur signifia les volontés divines. En apprenant ce rassemblement, les Philistins montèrent contre les Israélites, qui, pris de peur, conjurèrent Samuel de crier vers Jéhovah en leur faveur. Celui-ci accéda à leur désir. Il offrait un agneau en holocauste et implorait Jéhovah, quand les Philistins commencèrent leur attaque. Dieu déchaîna contre eux le tonnerre et les mit en déroute. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, II, 2, suppose aussi un tremblement de terre. Les Israélites n'eurent plus qu'à les poursuivre, et ils les talonnèrent jusqu'à un endroit situé au-dessous de Bethchar, où Samuel plaça une pierre commémorative qu'il appela Ében-Ézer, « Pierre du secours », à cause de l'aide prêtée par Dieu à son peuple. Voir Ében-Ézer, t. II, col. 1526. Ainsi châtiés, les Philistins s'abstinrent de renouveler leurs attaques. Les villes qu'ils avaient prises, d'Accaron à Geth, retournèrent à Israël avec tout leur territoire. Les Amorrhéens eux-mêmes, c'est-à-dire les Chananéens demeurés dans le pays, se tinrent tranquilles. — Samuel jugea Israël tout le temps de sa vie. Cette judicature ne comportait évidemment pas l'exercice d'un pouvoir très compliqué, à une époque où « il n'y avait pas de roi en Israël et où chacun faisait ce qui lui semblait bon. » Jud., XXI, 24. Elle devait, du reste, se continuer même sous la royauté. Le prophète résidait dans le pays de ses parents, Ramathaïm-Sophim, où il bâtit un autel à Jéhovah. I Reg., VII, 17. Chaque année, il faisait sa tournée par Bethel, Galgala et Masphath, et là il jugeait Israël, c'est-à-dire rendait la justice, réglait les différends et prenait les mesures commandées par l'intérêt local ou la loi religieuse, appuyant ainsi l'autorité des anciens. I Reg., VII, 1-7. Il le faisait avec un désintéressement et une équité que ses compatriotes furent unanimes à reconnaître. I Reg., XII, 4.

2° *L'institution de la royauté.* — Treize ans après la défaite des Philistins à Masphath, Samuel devenu vieux établit ses fils juges sur Israël. Mais ceux-ci n'avaient pas le désintéressement de leur père; âpres au gain, ils sacrifiaient la justice à leur cupidité. Une pareille situation rappelait d'assez près celle qui s'était produite pendant les dernières années d'Héli. Les anciens d'Israël redoutèrent les conséquences qu'elle pouvait entraîner. Ils s'entendirent alors pour adresser au prophète la requête suivante : « Établis sur nous un roi pour nous juger, comme en ont toutes les nations. » Tous les peuples qui entouraient Israël avaient, en effet, des rois à leur tête, et il semblait aux anciens que le régime royal leur donnerait plus de garanties pour la défense du pays contre ses ennemis et pour l'administration de la justice. Peut-être se souvenaient-ils aussi que l'établissement de la royauté avait jadis été prévu par Moïse. Deut., XVII, 14-20. Toutefois, ils ne font aucune allusion à cette ancienne disposition de la loi. Leur demande déplut à Samuel, qui paraît l'avoir considérée comme un acte de défiance à son égard. Le Seigneur consola Samuel en lui disant : « Ce n'est pas toi qu'ils rejettent, c'est moi, pour que je ne règne plus sur eux. » I Reg., VIII, 7. Ces paroles ne supposent pas que les anciens aient réclamé la suppression de la théocratie. Il est probable qu'ils ne se rendaient qu'assez superficiellement compte de la place que tenaient les interventions divines dans la conduite de leur nation. Néanmoins, ils rejetaient Dieu en ce sens qu'au lieu de lui abandonner totalement le soin de leur défense, ils désiraient avoir à leur tête un roi qui veillât sur eux, comme les autres rois le faisaient pour leurs peuples. Le Seigneur commanda à Samuel d'exaucer le vœu des anciens. Par le fait de l'institution de la royauté, la théocratie fut amoindrie de tout le pouvoir extérieur qu'il fallut abandonner au roi, mais elle ne perdit rien de sa puissance effective, qui continua à s'exercer comme par le passé, ni de son influence directrice, dont les prophètes devinrent les organes auprès des rois et du peuple. — Sur l'ordre de Jéhovah, et pour faire sentir aux Israélites les graves conséquences de leur requête, Samuel commença par énumérer les charges de toutes sortes qu'un roi ferait peser sur ses sujets. Le peuple persista dans son désir : il voulait être comme les autres nations, et avoir un roi pour le juger et le mener à la guerre. « Écoute leur voix et établis un roi sur eux, » dit Jéhovah. Samuel n'eut plus qu'à obéir. Il renvoya les hommes d'Israël dans leurs villes et attendit que Dieu lui indiquât l'homme de son choix. I Reg., VIII, 1-22.

3° *L'onction et l'élection de Saül.* — Cis, de la tribu de Benjamin, envoya un jour son fils, Saül, chercher ses ânesses perdues. On conseilla à celui-ci d'aller consulter Samuel, le voyant, pour apprendre de lui où se trouvaient les animaux. On croyait donc que les prophètes pouvaient connaître et révéler les choses cachées. Jéhovah avait fait savoir à Samuel que le jeune homme qui viendrait le consulter était celui qu'il destinait à être roi. Quand Saül parut, il lui indiqua encore qu'il était son élu. Samuel fit monter Saül au haut-lieu où il allait offrir un sacrifice. Puis, il le garda avec lui dans la salle du festin, où il lui donna la première place et une portion d'honneur. Ils redescendirent ensuite dans la ville, et Samuel s'entretint avec Saül sur le toit de sa maison. Le lendemain, ils sortirent ensemble de la ville, et Samuel, ayant pris une fiole d'huile, la versa sur la tête de Saül et le baisa en disant : « Jéhovah t'oint pour chef sur son héritage. » Il lui indiqua où il trouverait ses ânesses, lui marqua plusieurs signes qui devaient s'accomplir à son égard et lui donna rendez-vous à Galgala pour la célébration de grands sacrifices. Peu après, Samuel convoqua le peuple à Masphath. Là, tous étant rangés par tribus, il procéda à l'élection du roi; car ni lui ni Saül n'avaient révélé ce qui s'était passé à Ramathaïm. Le sort désigna successivement la tribu de Benjamin, la famille de Métri et Saül, fils de Cis. Samuel le présenta au peuple, qui s'écria : « Vive le roi! » Ensuite il exposa devant tous le droit de la royauté, qui réglait les devoirs et les droits du roi, et il l'écrivit dans un livre, qu'il déposa devant Jéhovah, c'est-à-dire auprès de l'Arche. Enfin, il congédia tout le peuple. I Reg., IX, 1-X, 24.

III. Sous le règne de Saül. — 1° *L'abdication.* — Saül inaugura ses fonctions royales par une victoire remportée sur les Ammonites. Le peuple se réunit ensuite à Galgala, y acclama de nouveau Saül, offrit des sacrifices d'actions de grâces et se livra à de grandes réjouissances. Samuel profita de cette assemblée pour abdiquer la judicature. Il fit d'abord constater le désintéressement et l'équité avec lesquels il s'était efforcé d'agir, retraça à grands traits l'histoire des bienfaits de Dieu à l'égard d'Israël, et assura que le peuple, ayant désormais un roi à sa tête, continuerait à être traité par Jéhovah comme précédemment, suivant sa fidélité aux préceptes divins. Il ajouta que,

malgré la saison, il allait invoquer Jéhovah pour qu'il fît tonner et pleuvoir. « Vous saurez alors, dit-il, et vous verrez combien grand est aux yeux de Jéhovah le mal que vous avez fait en demandant un roi. » I Reg., XII, 17. A l'invocation de Samuel, il y eut en effet des tonnerres et de la pluie, ce dont le peuple fut effrayé. Le prophète le rassura, en lui répétant que Dieu voulait le bénir, s'il demeurait fidèle. Quant à lui, il s'engagea à prier pour ses compatriotes et à leur enseigner le bon et droit chemin. I Reg., X, 1-25. Samuel abdiquait donc ses fonctions civiles, pour les transmettre au nouveau roi; il gardait les fonctions prophétiques, qui concernaient le gouvernement moral de la nation.

2° *L'incident de Galgala.* — Le jour où il avait oint Saül, Samuel lui avait dit de l'attendre sept jours à Galgala, et que lui-même y viendrait alors pour offrir des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces. I Reg., X, 8. Or il y eut une première réunion à Galgala, pour renouveler la proclamation de Saül et offrir des sacrifices. I Reg., XI, 15. L'ordre donné par Samuel ne s'appliquait pas à cette réunion, à laquelle il était présent, mais à une seconde, dont il fut d'abord absent. Il faut supposer par conséquent que le prophète avait fait sa recommandation au roi avec des précisions que le texte n'a pas reproduites. I Reg., X, 8. Après la première assemblée de Galgala, Samuel était parti. Peut-être fût-ce seulement avant ce départ que le prophète dit au roi de l'attendre sept jours. Il faudrait admettre alors une transposition dans les textes, ce qui est fort possible. Après la première réunion de Galgala, Saül organisa son armée, et son fils, Jonathas, battit un poste de Philistins, à Gabaa. Ce fut le signal d'une levée d'armes de la part de ces derniers. Les Israélites furent de nouveau convoqués à Galgala; mais, à l'approche des ennemis, beaucoup se cachèrent, d'autres même passèrent le Jourdain. Saül, resté à Galgala avec une partie du peuple, attendit sept jours l'arrivée de Samuel. Pendant ce temps, le peuple se dispersait. Le septième jour, Saül prit sur lui d'offrir les sacrifices, pour implorer le secours de Jéhovah en vue de la guerre. Il achevait à peine que Samuel survint. En imposant un délai de sept jours en face du danger imminent, Samuel voulait apprendre au nouveau roi que, pour son salut et celui du peuple, tout dépendait de Jéhovah et que, par conséquent, il importait avant tout de lui obéir quand il commandait par son prophète. De fait, pendant les sept jours de l'attente, les Philistins n'avaient pas quitté Machmas, où ils s'étaient établis dès le début de la campagne. Saül chercha à s'excuser auprès de Samuel. Le prophète lui reprocha d'avoir agi en insensé et il lui signifia que Dieu le rejetait pour prendre un autre homme selon son cœur. Puis il partit pour Gabaa de Benjamin. I Reg., XIII, 5-15. L'arrêt porté par Samuel contre Saül peut paraître dur. Mais, dès le début de la royauté, il importait d'inculquer au prince une double idée : d'abord qu'Israël ne cessait pas d'être une théocratie dans laquelle Jéhovah entendait être obéi par le roi aussi bien que par les sujets, ensuite qu'un roi d'Israël n'avait pas à s'ingérer dans les choses religieuses, comme le faisaient généralement les rois des autres nations.

3° *L'anathème des Amalécites.* — Saül, aidé de son fils Jonathas, fit la guerre contre tous les ennemis d'Israël et les battit. Quand il fut sur le point de partir contre les Amalécites, Samuel lui commanda, de la part de Jéhovah, de dévouer à l'anathème et de faire mourir tout ce qui tomberait sous sa main, roi, hommes, femmes, enfants et troupeaux, à cause des maux qu'Amalec avait causés aux Hébreux à leur sortie d'Égypte, Exod., XVII, 8-13, et du danger qu'il pouvait encore lui faire courir. Saül vainquit les ennemis, mais il épargna le roi, Agag, et ce qu'il y avait de meilleur dans les troupeaux. Samuel surgit aussitôt en face du vainqueur pour lui demander compte de sa transgression. Comme Saül prétendait avoir réservé les troupeaux pour en offrir des sacrifices à Jéhovah, Samuel lui répliqua : « L'obéissance vaut mieux que le sacrifice, » et il déclara de nouveau à Saül que Dieu le rejetait. Puis il allait se retirer, quand le roi le conjura de demeurer avec lui afin de l'honorer de sa présence en face des anciens et du peuple. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, VII, 5. Samuel y consentit, et le roi fit acte de repentir et d'adoration devant Jéhovah. Mais le prophète exigea que le roi Agag fût amené à Galgala et coupé en morceaux, en punition du mal qu'il avait fait à Israël. Il s'en retourna ensuite à Rama et ne revit plus Saül, bien qu'il ne cessât de pleurer sur lui. I Reg., XX, 1-35.

IV. LES DERNIÈRES ANNÉES. — 1° *L'onction de David.* — Samuel, qui avait oint le premier roi d'Israël, fut chargé de remplir le même office vis-à-vis du second. Jéhovah lui commanda d'aller verser l'huile sur la tête d'un des fils d'Isaï, à Bethléhem. Le prophète craignait que Saül ne le mît à mort, s'il venait à apprendre la chose; mais le Seigneur lui dit de se mettre à couvert en allant offrir un sacrifice à Bethléhem. Samuel obéit et invita Isaï et ses fils au sacrifice et au repas qui suivit. Il passa ensuite en revue les sept fils présents, et Jéhovah lui fit savoir qu'aucun d'eux n'était son élu. On fit venir le plus jeune, David, qui gardait les brebis. Jéhovah dit à Samuel : « C'est lui. » Le prophète oignit le jeune homme au milieu de ses frères, puis il s'en retourna à Ramathaïm. I Reg., XVI, 1-13.

2° *L'école des prophètes.* — Samuel avait réuni autour de lui des prophètes, c'est-à-dire des hommes qui menaient sous sa direction un certain genre de vie ascétique, et qui parfois étaient saisis par l'Esprit de Dieu. Voir ÉCOLES DE PROPHÈTES, t. II, col. 1567. Entre autres signes donnés à Saül après son onction, celui-ci devait rencontrer à Gabaa une troupe de prophètes, en compagnie desquels l'Esprit de Dieu le ferait prophétiser. I Reg., X, 5, 6. C'est ce qui arriva en effet. — Plus tard, quand Saül poursuivait David avec le dessein de le mettre à mort, celui-ci se réfugia à Rama, près de Samuel, auquel il raconta les persécutions dont il était victime. Le prophète l'emmena avec lui à Naioth, voir t. IV, col. 1471, où il avait autour de lui de ces hommes qui s'étaient mis à son école. Informé de la retraite de David, Saül envoya successivement pour le prendre trois troupes qui, à la rencontre de Samuel et de ses prophètes, furent eux aussi saisis de l'Esprit de Dieu et se mirent à prophétiser. Saül vint à son tour et fut l'objet du même phénomène. Tout un jour et toute une nuit, il resta devant Samuel sous l'empire de l'Esprit prophétique. Pendant ce temps, David put s'enfuir. I Reg., XIX, 18-XX, 1.

3° *Mort de Samuel.* — Quelque temps après, Samuel mourut. C'était vers la fin du règne de Saül, qui régna quarante ans. Le prophète devait avoir au moins cinquante ans quand il abdiqua, car, à cette époque, ses fils avaient déjà exercé les fonctions publiques et donné leur mesure. I Reg., VIII, 3. Sa vie aurait donc duré quatre-vingt et quelques années. Tout Israël se rassembla pour ses funérailles, et on l'enterra dans sa demeure à Rama. Saül et David étaient momentanément réconciliés. Ce dernier assista aux funérailles du prophète. Il est probable que le roi en fit autant. I Reg., XXV, 1. On prétend conserver le tombeau du prophète à *Néby-Samuil.* Voir MASPHA, t. IV, col. 843. Les restes de Samuel auraient été enlevés par l'empereur Arcadius, le 19 mai 406, pour être déposés dans une basilique de la banlieue de Constantinople, renversée 150 ans plus tard par les tremblements de terre. Les martyrologes placent la fête du prophète le 20 août.

4° *L'évocation.* — La fortune de Saül continua à dé-

cliner de plus en plus après la mort du prophète. Menacé par les Philistins et effrayé à la vue de leur camp, Saül consulta Jéhovah, pour savoir quel parti prendre. Il n'en obtint aucune réponse. Il eut alors l'idée d'aller interroger une nécromancienne, à Endor, et lui demanda d'évoquer Samuel. Par une permission de Dieu, le prophète parut et annonça à Saül sa défaite et sa mort. I Reg., XXVIII, 3-25. Voir ÉVOCATION DES MORTS, t. II, col. 2129.

V. LA MISSION DE SAMUEL. — 1° *Mission politique.* — A l'époque où naquit Samuel, la situation des Israélites était devenue des plus précaires. Sans chef qui commandât à toute la nation, ils vivaient à l'état anarchique et dans l'isolement de leurs villes et de leurs bourgs sans défense, au milieu de nations plus centralisées, mieux entraînées à la guerre et commandées par un chef ou un roi. Le grand-prêtre n'avait pas qualité pour exercer autre chose qu'une influence officieuse, et, quand il était faible et âgé, comme Héli, cette influence devenait nulle, et elle laissait libre carrière aux pires abus. Samuel eut mission de restaurer une situation qui se faisait de plus en plus compromettante pour l'avenir de la nation. Il obligea les anciens et le peuple à se réunir pour un effort commun. Pendant le temps de sa judicature, il veilla à l'intérêt général et fit régner la justice. Cependant le pouvoir qu'il exerçait n'avait pas le caractère d'une institution régulière et durable. Les Israélites le sentirent eux-mêmes. La conduite des fils de Samuel fut pour eux une occasion favorable à la manifestation de leurs désirs. Le plan de la Providence était d'ailleurs que la royauté se fît en Israël, puisqu'elle avait été l'objet de dispositions spéciales dans la législation mosaïque et que Jéhovah luimême ordonna au prophète d'accéder aux vœux du peuple. Samuel fut donc chargé de présider à la transformation de la nationalité israélite en royaume, et, s'il ne le fit pas de son plein gré, l'intervention de la volonté divine n'en fut que plus manifeste. Dieu choisit les deux premiers rois et Samuel les oignit. Ainsi s'accusait la persistance de la théocratie en Israël. Samuel fut ensuite comme le tuteur de la royauté naissante : il eut mission de dicter à Saül la conduite qu'il devait tenir, de lui reprocher ses écarts, de lui signifier sa réprobation et de lui préparer un successeur. Il fut donc, pour la constitution du royaume, ce que Moïse avait été, quelques siècles auparavant, pour la constitution de la nationalité.

2° *Mission prophétique.* — Samuel a été « aimé du Seigneur son Dieu et prophète du Seigneur... Par sa véracité il se montra prophète ; à la sûreté de ses oracles, on reconnut un voyant digne de foi. » Eccli., XLVI, 13, 15. Tout ce qu'il annonça s'accomplit, la prise de l'Arche, la mort d'Héli, la victoire sur les Philistins, la réprobation et la mort de Saül, et plusieurs autres faits racontés dans son histoire. Il fut prophète dans l'acception la plus large de ce mot, c'est-à-dire qu'il parla et agit au nom de Dieu, pendant sa judicature, pour veiller sur son peuple, et sous le règne de Saül, pour être auprès de la royauté le représentant et l'organe de l'autorité supérieure de Dieu. Après la période de théocratie directe qui avait commencé avec Moïse, il inaugura la théocratie exercée par un double pouvoir, celui du roi et celui du prophète travaillant à maintenir le roi et le peuple dans la soumission aux volontés divines. Pour établir cet ordre de choses et faire comprendre à tous que l'institution d'un roi ne diminuait en rien les droits du gouvernement divin, il fallait à Samuel une haute autorité. Aussi les interventions surnaturelles sont-elles fréquentes dans sa vie, sous forme de communications directes avec Dieu, de prophéties ou de miracles. Samuel occupe ainsi une place importante au début d'une nouvelle étape de l'histoire d'Israël. Aussi Dieu l'accrédite-t-il comme il accrédita Moïse, et comme il accréditera plus tard, à des moments décisifs pour l'avenir d'Israël et pour la préparation de la rédemption, d'autres prophètes, tels qu'Élie et Élisée, Isaïe, Jérémie, Daniel, etc. Act., III, 24 ; XIII, 20 ; Heb., XI, 32. — D'après I Par., XXIX, 29, Samuel aurait été l'historien de la transformation dans laquelle il a joué un rôle si important. Il est question, en effet, d'un livre sur David écrit par Samuel, Nathan et Gad. Dès lors qu'il a écrit le début de l'histoire de David, nul doute que Samuel ait été aussi l'historiographe de sa propre administration et du règne de Saül.

3° *Mission liturgique.* — Il est certain que Samuel était de la descendance de Caath par Coré, I Par., VI, 22, 28, voir CAATH, t. II, col. 1, mais non de celle des quatre fils d'Aaron. Exod., XXVIII, 1. Il n'était donc pas de race sacerdotale. Cependant on le voit conférer des onctions, I Reg., X, 1 ; XVI, 13, ce qui, il est vrai, ne suppose nullement la dignité sacerdotale, III Reg., IX, 6, et surtout offrir des sacrifices. I Reg., VII, 9 ; IX, 13 ; X, 8, etc. Or l'offrande des sacrifices était considérée comme une fonction réservée aux prêtres. Exod., XXIX, 38-46. Saint Cyprien, *Epist.*, LXV, 1, t. IV, col. 395, et saint Ambroise, *In Ps. CXVIII*, XVIII, 24, t. XV, col. 1460, résolvent la difficulté en supposant que Samuel était prêtre. Saint Augustin, *Retract.*, II, 43, 55, t. XXXII, col. 648, 652, dit que Samuel était fils d'Aaron de même façon que tous les Israélites sont fils d'Israël, et qu'il succéda au grand-prêtre Héli, bien qu'il ne fût pas fils d'un prêtre, mais seulement des fils, c'est-à-dire des descendants d'Aaron. Cette allégation n'est pas exacte, parce que, de tous les Caathites, les descendants d'Aaron possédaient seuls le sacerdoce, tandis que les membres des autres branches, de celle de Coré en particulier, n'étaient que de simples lévites. Pour expliquer les sacrifices de Samuel, il faut donc recourir à l'une de ces deux hypothèses, la Bible ne fournissant aucune explication à ce sujet. Ou bien Samuel n'offrait de sacrifices que par l'intermédiaire des prêtres, comme dut le faire Saül, bien que le texte sacré s'exprime comme s'il avait agi directement, I Reg., XIII, 9 ; ou bien Samuel avait reçu de Dieu un pouvoir spécial pour sacrifier légitimement, comme l'avait jadis fait Moïse. Exod., XXIX, 1-37 ; Lev., VIII, 1-30. La Sainte Écriture, il est vrai, ne mentionne pas cette délégation particulière ; mais on peut la supposer d'autant plus probablement que les textes s'expriment comme si Samuel offrait lui-même les sacrifices et qu'aucune remarque n'est faite à cet égard. L'auteur du Psaume XCIX (XCVIII), 6, dit :

> Moïse et Aaron, parmi ses prêtres,
> Et Samuel, parmi ceux qui invoquent son nom,
> Invoquaient Jéhovah, et il les exauçait.

Les trois personnages sont mis en parallèle et traités comme prêtres, alors que, seul, Aaron était revêtu du sacerdoce. D'autres passages attribuent à Samuel une initiative importante au point de vue de la détermination des fonctions liturgiques. I Par., IX, 22 ; XXVI, 28. Les fêtes de la Pâque auxquelles il présidait n'auraient pas eu de semblables jusqu'à l'époque de Josias. II Par., XXXV, 18. Cf. J. C. Ortlob, *Samuel judex et propheta, non pontifex aut sacerdos, sacrificans*, dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 587-594.

H. LESÈTRE.

3. SAMUEL (Septante : Σαμουήλ), fils de Thola, de la tribu d'Issachar et chef de famille dans cette tribu du temps de David. I Par., VII, 2.

4. SAMUEL BEN MEIR, appelé aussi **RASCHBAM** (lettres initiales de *Rabbi Šamuel ben Meir*), célèbre rabbin juif, né vers 1065, mort en 1154. Il eut pour mère une fille de Raschi (voir col. 988). Il compléta quelques-uns des commentaires sur le Talmud que son

grand-père avait laissés inachevés et son commentaire sur Job. On a de lui un commentaire littéral sur le Pentateuque, publié pour la première fois dans une édition du Pentateuque hébreu, Berlin, 1705, etc.

SANABALLAT (hébreu : *Sanballat;* Septante : Σαναβαλλάτ; Josèphe : Σαναβαλλέτης), personnage important en Samarie, du temps de Néhémie. Il est surnommé le Horonite, ce qui semble indiquer qu'il était originaire d'Oronaïm, dans le pays de Moab. Voir Horonite, t. iii, col. 757. Les assyriologues considèrent son nom comme assyrien et l'expliquent : « (le dieu) Sin (Lune) a donné la vie » *Sin-ballidh.* Quand Néhémie arriva en Palestine pour relever les murs de Jérusalem, il s'efforça de l'empêcher de réaliser son projet, d'accord avec Tobie l'ammonite et Gosem l'arabe, mais sans y réussir. II Esd., ii, 10, 19; iv, 1, 7; vi, 1-17. Sanaballat avait donné une de ses filles pour femme à un des fils de Joïada, le grand-prêtre, successeur d'Éliasib. Voir Joïada 6, t. iii, col. 1596. Néhémie, xiii, 28, chassa le violateur de la loi, ce qui dut aggraver encore l'inimitié de Sanaballat.

Le livre de Néhémie se termine sur ce renseignement particulier. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XI, vii, 2; viii, 2, 4, 9, le gendre de Sanaballat s'appelait Manassé. Il ne voulut point renvoyer sa femme, nommée Nicaso, et se réfugia auprès de son beau-père qui fit bâtir pour lui sur le mont Garizim, avec l'autorisation d'Alexandre le Grand, un temple semblable à celui de Jérusalem. Le récit de Josèphe est plein d'anachronismes et ne saurait être accepté : il fait vivre Sanaballat sous le règne de Darius Codoman (336-331), le dernier roi des Perses. Comme Sanaballat était en Samarie sous le règne d'Artaxerxès Longuemain (464-424 avant J.-C.), il ne pouvait pas être encore gouverneur de la Samarie plus d'un siècle plus tard. Certains historiens ont admis deux Sanaballat, mais sans en donner de preuve, Josèphe doit avoir tiré son récit de quelque livre apocryphe depuis longtemps perdu. — Un papyrus araméen trouvé à Éléphantine dans la Haute Égypte nous apprend que les Juifs d'Égypte écrivirent aux fils de Sanaballat la 18e année du règne de Darius Nothus (408-407 avant J.-C.). On peut conclure de là que leur père vivait sous Artaxercès Ier Longuemain et non sous Artaxercès II. Ses fils sont appelés Delaya et Sélémya et Sanaballat a le titre de « gouverneur de Samarie ». *Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement,* octobre 1909, p. 275.

SANAN (hébreu : *Ṣenân;* Septante : Σεννά; *Alexandrinus :* Σεννάμ), ville de Juda, dans la Séphéla, mentionnée avant Hadassa et Magdalgad dans le groupe occidental du territoire de cette tribu. Jos., xv, 37. Michée, i, 10-12, énumérant plusieurs villes de la Séphéla, en faisant des jeux de mots sur leur nom, dit, v, 11 : « L'habitante de *Ṣa'ănân* n'ose pas sortir. » Il dérive le nom du verbe *yâṣ'â,* « sortir ». *Non est egressa quæ habitat in exitu,* dit la Vulgate, qui a traduit les noms propres selon leur signification dans tout ce passage. Malgré la différence d'orthographe, on admet généralement que la צְנָן de Josué et la צַאֲנָן de Michée sont une seule et même ville. Le site de cette localité n'a pas été retrouvé.

SANCTIFICATION (grec : ἁγιασμός; Vulgate : *sanctificatio*), production ou possession de la sainteté. « Rendre saint » se dit *qiddaš,* ἁγιάζειν, *sanctificare.*

1° *Dans l'Ancien Testament,* la notion de sanctification comporte surtout l'idée de pureté légale. Se sanctifier, c'est se mettre en règle avec les diverses prescriptions de pureté mosaïque. Is., lxvi, 17; Job, i, 5; I Reg., xvi, 5; Joa., xi, 55; Act., xxi, 24. Néanmoins cette sanctification légale n'exclut pas celle de l'âme; elle la suppose au contraire, parce qu'il s'agit d'une sanctification qui soit réelle au regard de Dieu. Le Seigneur a dit, en effet : « Soyez saints, parce que je suis saint ». Lev., xi, 44, 45. C'est même lui qui seul produit la sanctification : « Vous vous sanctifierez et vous serez saints, car je suis Jéhovah qui vous sanctifie. » Lev., xx, 7, 8; xxi, 8; xxii, 16, 32; Ezech., xx, 12; xxxvii, 28. Or il va de soi que l'action sanctificatrice de Dieu n'entend pas s'arrêter à l'extérieur, mais qu'elle veut atteindre l'âme elle-même. C'est donc une sanctification à la fois corporelle et spirituelle qu'on réclamait des Hébreux quand on leur disait : « Sanctifiez-vous. » Num., xi, 18; Jos., iii, 5; etc. La sanctification légale était justiciable de la loi, comme tous les devoirs extérieurs; Dieu seul était juge de la sanctification intérieure. — Comme la sanctification est l'acte par lequel on se replace complètement sous la domination de Dieu, « sanctifier » voulait dire aussi « consacrer à Dieu ». Il est ainsi question de la sanctification du septième jour, Gen., ii, 3; Exod., xx, 8, etc., des premiers-nés, Exod., xiii, 2, des enfants d'Israël, Exod., xix, 10, des ministres sacrés, Exod., xviii, 3; xxx, 30, I Reg., vii, 1, des victimes du sacrifice, Exod., xxix, 34, du lieu où Dieu réside, Exod., xix, 23, du Tabernacle, Exod., xxix, 44, du Temple, III Reg., ix, 3, 7, de l'autel, Exod., xxix, 43, des pains de proposition, I Reg., xxi, 6, en un mot de toutes les personnes, Jer., i, 5, et de tous les objets qui servent directement au culte de Dieu. Mal., ii, 11. — Sanctifier Dieu ou son nom, c'est le traiter avec le respect, l'obéissance, la reconnaissance, l'amour et tous les sentiments qui conviennent à sa majesté. Is., v, 16; Ezech., xxxvi, 23; cf. Matth., vi, 9; Luc., xi, 2. — La Vulgate appelle souvent « sanctification » le sanctuaire, *miqdôš,* ἁγίασμα. Ps. xcvi (xcv), 6; cxiv (cxiii), 2; Eccli., xxxvi, 15; Is., viii, 14; lx, 13; lxiii, 18; Jer., xvii, 12; li, 51; Lam., ii, 7; Ezech., xi, 16; xxviii, 18; xxxvii, 26; Am., vii, 9, 13; I Mach., i, 23, 41; iv, 38, etc.

2° *Dans le Nouveau Testament,* la sanctification est exclusivement intérieure. C'est une participation, par le moyen de la grâce, à la sainteté même de Dieu. Jésus-Christ est le Fils de Dieu qui a été sanctifié et envoyé par le Père, Joa., x, 36, qui a prié le Père et s'est sacrifié lui-même afin que nous soyons sanctifiés dans la vérité. Joa., xvii, 17, 19. Voir Justification, t. iii, col. 1877. Il prépare et produit en nous la sanctification, I Cor., i, 2, 30; Heb., x, 10; xii, 10, 14, par le Saint-Esprit. I Cor., vi, 11; I Pet., i, 2; Rom., i, 4; xv, 16. Dieu veut la sanctification de ses enfants. I Thes., iv, 3, 7. Mais il faut qu'eux-mêmes y travaillent intérieurement, I Pet., iii, 15, et extérieurement, Rom., vi, 19; I Thes., iv, 4; II Tim., ii, 21, suivant les conditions de vie où ils sont placés, I Tim., ii, 15; I Cor., vii, 14, et sans jamais s'arrêter. Apoc., xxii, 11. Dans ces conditions, Jésus-Christ qui a sanctifié son Église, Eph., v, 26, sanctifiera aussi ses enfants fidèles. Rom., vi, 22; II Cor., vii, 1; I Thes., v, 23; Heb., ix, 13. — Saint Paul semble indiquer la place de la sanctification dans l'œuvre du salut de l'âme, quand il dit : « Vous avez été purifiés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu. » II Cor., vi, 11. Il faut commencer par la purification, qui débarrasse le cœur du péché et de ses suites. Vient ensuite la sanctification, qui est l'infusion des dons de la grâce divine. Alors l'âme, n'ayant plus rien en elle qui déplaise au regard de Dieu, et, au contraire, parée de tout ce qui lui plaît, est justifiée, devient agréable à Dieu et participe à la filiation divine. Cf. E. Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul,* Louvain, 1908.

H. Lesêtre.

SANCTUAIRE (hébreu : *qôdèš;* Septante : τὸ ἅγιον; Vulgate : *sanctuarium*), lieu où l'on célébrait le culte de Jéhovah.

I. La législation. — D'après une loi consignée dans l'Exode, xx, 24-25, à la suite du Décalogue, il est expressément défendu de fabriquer des idoles pour en joindre le culte à celui de Jéhovah, mais on élèvera un autel de terre ou de pierres non taillées pour y offrir des sacrifices. Dieu promet sa bénédiction à ceux qui lui rendront ainsi un culte. L'autel peut être érigé en tout lieu où, dit le Seigneur, *'azkîr 'et šemî,* ἐπονομάσω τὸ ὄνομά μου, « je rappellerai mon nom » par une manifestation particulière. L'érection d'un autel n'était donc possible qu'en certains lieux désignés par le Seigneur lui-même. Toutefois, plusieurs versions, le Syriaque, le Targum, ont lu *ṭazkîr*, « tu rappelleras », au lieu de *'azkîr*, ce qui suppose le choix du lieu sacré fait par l'homme lui-même. La Vulgate traduit : « En tout lieu où il sera fait mémoire de mon nom. » En quelque sens qu'on l'entende, le texte n'exclut donc pas la pluralité d'autels et de lieux sacrés. — Dans le Lévitique, xvii, 3-9, la loi devient plus exclusive. Il n'est plus permis d'immoler des animaux en tout lieu. Même ceux que l'on tue en vue de l'alimentation ne peuvent plus être égorgés qu'à l'entrée du Tabernacle, pour que le sang soit répandu sur l'autel et la graisse brûlée devant Jéhovah. Tout holocauste ou sacrifice offert ailleurs entrainera pour ses auteurs la peine du retranchement. Cette loi, portée peu de temps après la précédente, semble en contradiction avec elle. Au lieu de pouvoir élever des autels en différents endroits, on est obligé d'apporter toutes les victimes au seul autel du Tabernacle. Mais il faut observer qu'entre les deux lois intervient la prévarication du veau d'or. Ce crime a mis en lumière la facilité avec laquelle les Israélites se laisseront entrainer à des rites idolâtriques. Il devient donc nécessaire de surveiller de près tous les sacrifices, et la surveillance ne sera efficace que si elle s'exerce dans un même lieu par des hommes ayant autorité. « Ils n'offriront plus leurs sacrifices aux velus, » c'est-à-dire aux boucs (Vulgate : aux démons), avec lesquels ils se prostituent. Ce sera pour eux une loi perpétuelle de génération en génération. » Les Israélites avaient contracté en Égypte l'habitude de sacrifier à des sortes de divinités agrestes; peut-être même quelques-uns avaient-ils tenté de le faire au désert. En tout cas, le culte rendu au veau d'or commandait toutes les précautions. La gêne qui en résulta ne fut pas considérable; car, au désert, l'accès du Tabernacle était aisé et les Israélites ne devaient pas faire entrer fréquemment dans l'alimentation la chair de leurs animaux. Il faut d'ailleurs observer que « la loi perpétuelle » peut viser beaucoup moins la présentation des animaux devant le Tabernacle que l'abstention totale des sacrifices idolâtriques. — Une autre loi, consignée dans le Deutéronome, xii, 4-11, régla ce qui devait être observé dans le pays de Chanaan, où il n'était plus possible d'amener devant le Tabernacle tous les animaux qu'on immolait. Après avoir détruit tous les sanctuaires idolâtriques, les Israélites offriront leurs sacrifices au lieu que Jéhovah choisira parmi toutes les tribus. Là auront lieu toutes les manifestations du culte. « Vous ne ferez pas, comme nous le faisons maintenant ici, chacun ce que bon lui semble... Dans le lieu que Jéhovah, votre Dieu, choisira pour y faire habiter son nom, là vous présenterez tout ce que je vous commande, vos holocaustes et vos sacrifices. » Deut., xii, 8, 11. En même temps est abrogée la prescription concernant l'immolation des animaux devant le Tabernacle. « Tu pourras, tant que tu le désireras, tuer et manger de la viande dans toutes tes portes, » c'est-à-dire dans toutes les villes et villages, « mais vous ne mangerez pas le sang, tu le répandras à terre, comme de l'eau. » Deut., xii, 15-16. Le législateur suppose une situation anarchique, au point de vue du culte divin, ce qui donne à penser que, même au désert, la loi du Lévitique n'a pas été observée à la rigueur. Beaucoup ont offert des sacrifices ou immolé des animaux sans se présenter devant le Tabernacle. En Chanaan, il n'en sera plus de même. Sans doute, il ne sera plus requis de se rendre en un même lieu pour tuer le bétail destiné à être mangé, ce qui serait impraticable dans un pays étendu; mais les sacrifices ne pourront être offerts que dans le lieu choisi par Dieu, c'est-à-dire là où l'Arche résidera. Comme la résidence de l'Arche changera suivant les circonstances, il y aura des sanctuaires multiples, dans lesquels on offrira successivement les sacrifices prescrits. La formule du Deutéronome exclut absolument tous les sacrifices idolâtriques et prescrit l'offrande de sacrifices rituels dans le sanctuaire de l'Arche. Prohibe-t-elle d'autres sacrifices offerts à Jéhovah ailleurs que dans le sanctuaire officiel? On ne saurait le conclure formellement du texte sacré et l'on croit communément qu'il demeurait légitime de sacrifier sur d'autres autels, surtout avant la construction du Temple. Voir Pentateuque, col. 101; cf. de Hummelauer, *In Deuteron.*, Paris, 1901, p. 302. La pratique des Israélites est là pour nous renseigner sur la manière dont ils interprétaient la loi.

II. La pratique des Israélites. — 1° *Avant l'érection du Temple.* — Sous Josué, un premier autel fut installé à Galgala et l'on y célébra la Pâque. Jos., iv, 10, 11. Puis le Tabernacle fut transporté à Silo. Jos., xviii, 1. Mais ensuite, les tribus de Ruben et de Gad et la demi-tribu de Manassé bâtirent un autel sur les bords du Jourdain. Cet acte fut considéré par les autres Israélites comme une infidélité à l'égard de Jéhovah. Il paraissait, en effet, contraire à la loi du Lévitique. Les tribus transjordaniques se disculpèrent en déclarant qu'elles n'avaient nullement l'intention d'offrir des sacrifices sur cet autel, mais qu'elles entendaient seulement ériger un monument commémoratif de leur communauté d'origine avec les autres tribus. Cette explication satisfit les chefs du peuple. Jos., xxii, 9-29. — Pendant la période des Juges, des sacrifices sont offerts à Bokim, où l'ange de Jéhovah était apparu, Jud., ii, 5, à Éphra, sur un autel bâti par Gédéon, Jud., vi, 24, 28, à Saraa, par Manué, père de Samson, sur l'invitation d'un ange. Jud., xiii, 16-23. L'Arche ne résidait certainement pas dans ces endroits, mais cependant chacun d'eux était consacré par la visite d'un ange. Pendant la guerre contre les Benjamites, on offrit des sacrifices à Béthel, mais l'Arche s'y trouvait. Jud., xx, 26-28. Quant à la « maison de Dieu » que l'Éphraïmite Michas fit desservir d'abord par son fils, puis par un lévite, et au sanctuaire de Laïs-Dan dont le même lévite devint le prêtre, on ne saurait les regarder comme légitimes, car ils étaient établis contrairement aux prescriptions de la loi et renfermaient une image taillée. L'historien cite cet exemple, qui n'aurait rien en soi de remarquable s'il était en conformité avec la loi, pour montrer comment, à cette époque, « chacun faisait ce qui lui semblait bon. » Jud., xvii, 3-31. — Le culte de Jéhovah avait alors son centre à Silo. Jud., xvii, 31. Le grand-prêtre Héli y présidait, mais ses fils se livraient aux pires désordres à l'entrée même du Tabernacle. I Reg., ii, 13-22. Quand l'Arche eut été prise par les Philistins, le sanctuaire de Silo perdit beaucoup de son importance. Il n'est pas question de sacrifices offerts à Cariathiarim pendant le temps que l'Arche y passa à son retour. I Reg., vii, 1-4. Mais Samuel offrit successivement des sacrifices à Maspha, I Reg., vii, 9, 10, sur le haut-lieu de Ramatha, I Reg., ix, 12, 13, 19, à Galgala, I Reg., xi, 15; xiii, 8, 9, à Bethléhem, I Reg., xvi, 2-5, pour un sacrifice de famille. Plus tard, David se rendit dans la même ville

pour un sacrifice analogue. I Reg., xx, 29. Le Tabernacle se trouvait alors à Nobé. I Reg., xx, 1, 6; xxii, 10, 13. L'Arche, restée à Cariathiarim ou Baala, fut d'abord transportée à Geth, puis dans la cité de David, II Reg., vi. 11, 16, où le roi offrit devant elle des sacrifices. II Reg., vi, 17, 18. Enfin, il en offrit d'autres sur l'aire d'Areuna, consacrée par l'apparition d'un ange. II Reg., xxiv, 22-25. Durant cette période, l'Arche était donc séparée du Tabernacle et, par conséquent, la pratique du culte officiel n'était plus conforme au rituel mosaïque. Non seulement Samuel toléra cet état de choses, mais encore il donna lui même l'exemple de sacrifices offerts sur les hauts-lieux et sur des autels multiples. De ces pratiques, on n'a pas le droit de conclure à la non-existence de la loi mosaïque. Cette loi avait été interprétée très largement pendant la période des Juges, ainsi d'ailleurs que beaucoup d'autres. Samuel ne jugea pas à propos, dans l'état d'indépendance politique où vivaient encore les tribus, de les obliger à adopter un centre unique de culte, qu'il était d'ailleurs assez difficile de fixer définitivement. Il préféra combattre l'idolâtrie, en opposant à ses multiples manifestations cultuelles les sacrifices offerts à Jéhovah dans des sanctuaires variés et dans les hauts-lieux. Prophète du Seigneur, il agit pour le mieux et certainement avec l'approbation divine. Du reste, il semblait conforme au plan providentiel de ne pas fixer encore le centre religieux dans un sanctuaire immuable. Jérusalem devait être un jour la capitale politique et religieuse de la nation, et l'on sait qu'il y eut quelque peine à faire prévaloir le sanctuaire de Sion sur celui de Silo, à l'ombre duquel Éphraïm abritait ses prétentions. Cf. Ps. lxxviii (lxxvii), 59-69. L'opposition eût été bien plus dangereuse si le sanctuaire de Silo ou quelque autre avait été en possession d'un long et unique privilège. En transportant l'Arche à Sion et en prenant des dispositions pour l'organisation du culte, David ne fit que préparer la fondation du sanctuaire unique, conforme de tous points à la législation mosaïque. En attendant que le projet fût réalisé, le culte se continua, d'une part devant l'Arche, à Sion, et d'autre part, à Gabaon, où le Tabernacle était resté. I Par., xvi, 39, 40; xxi, 29. C'est en ce dernier lieu que Salomon offrit de solennels sacrifices au début de son règne. III Reg., iii, 4; II Par., i, 3-6.

2° *Après l'érection du Temple.* — La construction du Temple, l'installation dans le nouvel édifice de tout le matériel du culte, la consécration à son service d'un très nombreux personnel de prêtres et la splendeur des cérémonies qui s'y accomplirent réalisèrent aussi parfaitement que possible l'idéal mosaïque. En accordant sa bénédiction au Temple et en le remplissant de sa gloire, III Reg., viii, 10, 11, Jéhovah signifia qu'il l'adoptait comme le lieu de son culte par excellence. Les sanctuaires secondaires et les hauts-lieux ne pouvaient en rien rivaliser avec le splendide monument de Jérusalem. Ils subsistèrent néanmoins. Les hauts-lieux gardèrent une grande partie de leur vogue; ils la devaient à la facilité de leur accès, aux traditions locales et antiques qui s'y rattachaient et à cette sorte de légitimité dont ils avaient joui pendant plusieurs siècles. Les meilleurs d'entre les rois ne purent ou ne voulurent pas les supprimer, tant ces sanctuaires locaux tenaient de place dans les habitudes et dans l'affection du peuple. Ainsi s'abstinrent Asa, III Reg., xv, 14, Josaphat, III Reg., xxii, 44, Joas, IV Reg., xii, 3, Amasias, IV Reg., xiv, 4, Ozias, IV Reg., xv, 4, Joatham. IV Reg., xv, 35. Voir Hauts-Lieux, t. iii, col. 449. — Pour détourner de Jérusalem les habitants de son royaume, Jéroboam établit deux sanctuaires schismatiques et illégitimes à Béthel et à Dan. III Reg., xii, 29. En même temps se multiplièrent en Israël les hauts-lieux, non pas consacrés à Jéhovah, comme ceux que les rois de Juda laissaient subsister dans leur royaume, mais destinés au culte des idoles. L'émigration des prêtres de race lévitique dans le royaume de Juda fut cependant caractéristique, II Par., xi, 13-17; elle proclamait qu'un seul culte était légitime, celui de Jéhovah, tel qu'il se pratiquait au Temple. — Les prophètes maudissent les hauts-lieux idolâtriques. Ose., x, 8, 9; Am., vii, 9. Michée, i, 5, constate que les hauts-lieux de Juda et Jérusalem même, sont lamentablement adonnés à l'idolâtrie et aux crimes. Cf. Jer., xvii, 3; Ezech., vi, 3-6. Les hauts-lieux consacrés à Jéhovah se défendaient eux-mêmes sans succès contre l'invasion des pratiques idolâtriques. Les prêtres qui les desservaient ne pouvaient être efficacement surveillés par les autorités religieuses, et ils se laissaient entraîner à satisfaire les caprices populaires, de sorte que des sanctuaires tolérés pour maintenir le culte de Jéhovah dans les différentes localités et l'opposer à celui des idoles, finirent par procurer un résultat tout contraire. Il en fut ainsi en Israël depuis le schisme, et la même tendance s'accentua de plus en plus en Juda. C'est ce qui décida Ézéchias, probablement sous l'influence de Michée et d'Isaïe, à faire disparaître complètement les hauts-lieux. IV Reg., xviii, 4. « N'est-ce pas lui (Jéhovah) dont Ézéchias a fait disparaître les hauts-lieux et les autels, en disant à Juda et à Jérusalem : « Vous vous prosternerez devant cet autel « à Jérusalem? » IV Reg., iv, 22. Rabsacès, qui parle ainsi, exploitait le mécontentement que la réforme avait pu exciter chez certains Israélites. L'unité absolue du sanctuaire, prévue par la Loi comme la forme normale du culte de Jéhovah, était rigoureusement imposée. — La réaction idolâtrique, qui triompha sous Manassé et Amon, détruisit l'effet de la réforme d'Ézéchias. Mais l'œuvre de ce dernier fut reprise énergiquement par Josias, surtout après la découverte et la lecture du Deutéronome. Ce roi procéda à la destruction de tous les hauts-lieux qui avaient été rétablis, de Gabaa jusqu'à Bersabée. Les prêtres lévitiques qui les avaient desservis, quelques-uns peut-être en l'honneur de Jéhovah, mais la plupart en l'honneur des idoles, furent appelés à Jérusalem et admis à vivre des offrandes, mais sans monter à l'autel de Jéhovah. IV Reg., xxiii, 5-9; II Par., xxxiv, 3-7, 32-33. Privés de leurs prêtres, les Israélites de Juda étaient bien obligés de renoncer aux cérémonies des hauts-lieux, même en l'honneur de Jéhovah. On ne saurait prétendre que la réforme opérée par Josias supposait une loi nouvelle sur l'unité du sanctuaire, loi dont la formule aurait été trouvée ou insérée dans le Deutéronome récemment découvert. Josias avait pris ses mesures réformatrices dès la huitième année de son règne, tandis que le livre ne fut découvert que dix ans après. IV Reg., xxxiv, 3, 8. Cette découverte activa sans nul doute le zèle du roi, mais elle ne lui révéla pas une loi qu'il appliquait déjà précédemment, qu'Ézéchias avait appliquée avant lui, et au triomphe de laquelle David et Salomon avaient travaillé par l'érection du Temple.

3° *Après la captivité.* — Au retour de la captivité, Zorobabel bâtit le second Temple, sanctuaire unique de Jéhovah, qui ne connut plus en Palestine la concurrence des hauts-lieux. Mais deux faits importants viennent à l'encontre d'une théorie trop absolue. Les Juifs d'Égypte ne purent se résigner à se passer de temple. — Les fouilles récemment pratiquées à Éléphantine d'Égypte ont révélé l'existence dans cette ville d'une communauté juive pourvue d'un lieu de culte. Cette communauté remontait à une époque antérieure à la domination des Perses en Égypte (525 avant J.-C.). Les Juifs se plaignirent à Bagohi, gouverneur de Judée et probablement juif lui-même, de la destruction de leur temple par les prêtres de Knoum. L'attentat avait été commis en l'absence d'Arsam, gouverneur perse

de l'Égypte, l'an 14 du roi Darius II (424-405). « Ils sont arrivés à ce sanctuaire, écrivent-ils, et l'ont détruit jusqu'au sol. Ils ont brisé les colonnes de pierre qu'il y avait là. Même il arriva encore que des portes de pierre, au nombre de cinq, construites en pierres de taille, qui étaient dans ce sanctuaire, ils les ont détruites... Or, dès le temps du roi d'Égypte, nos pères ont bâti ce sanctuaire dans la cité de Iêb, et lorsque Cambyse est arrivé en Égypte, il a trouvé ce sanctuaire bâti, et ils ont renversé tous les sanctuaires des dieux de l'Égypte, et personne n'a rien abîmé à ce sanctuaire. » *Papyrus Sachau,* I, 9-14, Berlin, 1908. Le sanctuaire avait donc une certaine importance. Le grand-prêtre de Jérusalem, auquel les Juifs d'Éléphantine avaient déjà écrit une première fois, ainsi qu'à Bagohi lui-même, n'avait pas répondu. Sollicité à nouveau par la lettre précédente, Bagohi répondit : « Au sujet de la maison d'autel du Dieu du ciel, qui a été bâtie dans la cité de Iêb auparavant, avant Cambyse... : qu'elle soit rebâtie à sa place comme auparavant, et qu'on offre des sacrifices non sanglants et de l'encens sur cet autel, comme auparavant il était pratiqué. » *Papyrus Sachau,* III, 3-11. Bagohi parle seulement de sacrifices non sanglants, sans doute pour ne pas surexciter l'animosité des habitants d'Éléphantine, dont le territoire était le fief religieux du dieu bélier. Mais, dans leur requête, 21, 25, 28, les Juifs mentionnent ouvertement les holocaustes qu'ils offraient dans leur temple. En s'adressant au gouverneur perse de Judée, et non plus au grand-prêtre Jochanan, ils agissent avec bonne foi. « Ignoraient-ils absolument la loi sur l'unité du culte? Il est difficile de le croire, mais ils ont pu estimer qu'elle n'obligeait que pour la Palestine. Ils se trouvaient vraiment dans des conditions tout autres que celles qui avaient été prévues par la loi. A leur point de vue, mieux valait rendre à Iahô le culte traditionnel que d'avouer le triomphe du dieu Knoub et de ses prêtres. A Jérusalem, on ne pouvait raisonner de la sorte. Le point cardinal de la réforme de Néhémie et d'Esdras était précisément de constituer à Jérusalem, autour du Temple rebâti, une communauté sainte, soigneusement séparée du contact avec les peuples voisins, fussent-ils en majorité d'origine israélite. Le principal obstacle venait de ces Samaritains qui avaient voulu s'associer à la reconstruction du Temple, et qui, repoussés, s'étaient résolus à pratiquer chez eux le culte de Iahvé. » Lagrange, *Les nouveaux papyrus d'Éléphantine,* dans la *Revue biblique,* 1908, p. 346. Bagohi n'avait pas qualité pour commander à Éléphantine. La réponse favorable qu'il rédigea était adressée au gouverneur égyptien, Arsam. Devenu l'ennemi du grand-prêtre Jochanan et ami des fils de Sanaballat, qui voyaient d'un bon œil l'érection du temple de Garizim, il fut sans doute bien aise de déplaire au premier, en donnant un avis que celui-ci n'eût probablement pas ratifié. Cf. Lagrange, *Revue biblique,* 1908, p. 325-349. Le temple juif d'Éléphantine ne fut pas relevé ou fut de nouveau détruit après sa restauration, car ni Josèphe ni les auteurs de la Mischna n'y font la moindre allusion. — Le temple samaritain de Garizim fut toujours considéré comme absolument contraire à la loi. Cf. Joa., IV, 20. Voir Garizim, t. III, col. 111. Il n'en fut pas de même de celui que les Juifs d'Égypte construisirent à Léontopolis, en 160 avant J.-C. Voir Onias IV, t. IV, col. 1818. Cf. Flinders Petrie, *Hyksos and israelite Cities,* Londres, 1906, p. 19-27. D'après les docteurs palestiniens, il est vrai, les sacrifices complets et le nazaréat n'étaient point valides dans le temple d'Onias; tout était à recommencer dans celui de Jérusalem. Les prêtres qui avaient offert dans le temple égyptien n'étaient pas admis à remplir le même office dans le temple palestinien; ils étaient considérés comme frappés d'irrégularité. Cf. *Menachoth,* XIII, 10. Les prêtres de Léontopolis se tenaient d'ailleurs en rapport assidu avec Jérusalem, sentant bien que leur culte ne suffisait pas à se légitimer par lui-même. On ne voit pas cependant que le temple d'Onias ait été tenu formellement pour schismatique et qu'il ait encouru de positives condamnations. Il passait plutôt pour insuffisant, aux yeux des plus rigides. Bien que ce temple ait subsisté jusqu'en l'année 73 après J.-C. et qu'il ait été fréquenté par un grand nombre de Juifs, il n'en est jamais fait mention dans le Nouveau Testament. Cette tentative de décentralisation du culte resta sans imitateurs. On voit les Juifs de la dispersion élever partout des synagogues; nulle part ils n'essaient d'y annexer le culte sacrificiel, et, de fait, le Temple une fois ruiné, ils renoncent à tout jamais à offrir des sacrifices. Leur persuasion était donc établie que les sacrifices ne pouvaient s'offrir que dans un temple unique, que ce temple ne pouvait être qu'à Jérusalem, et que mieux valait renoncer totalement à la célébration des sacrifices qu'essayer d'immoler ailleurs.

III. Caractère sacré du sanctuaire. — Le sanctuaire, demeure de Jéhovah, avait un caractère sacré qu'il communiquait à tous les objets qu'on y renfermait. On appelait « poids du sanctuaire » le poids officiel qui y était déposé et qui servait d'étalon. Exod., XXX, 24; XXXVIII, 24; Lev., V, 15; XXVII, 3, 25; Num., III, 47, 50; VII, 13-86; XVIII, 16. Dieu ordonnait de respecter son sanctuaire. Lev., XIX 30; XXVI, 2. En conséquence, le sanctuaire était souillé si l'idolâtre y pénétrait, Lev., XX, 3, voir Péribole, t. V, col. 142, si le grand-prêtre y officiait après avoir touché un mort, Lev., XXI, 12, si un prêtre ayant une infirmité y servait, Lev., XII, 23, si un Israélite y venait en état d'impureté légale. Num., XIX, 20. Ézéchias fit enlever du sanctuaire tout ce qui le souillait, II Par., XXIX, 5, et il invita ceux qui restaient en Israël à s'y rendre. II Par., XXX, 8. Sur les derniers temps de Juda, le sanctuaire fut souillé de toutes sortes de manières. Ezech., VIII, 6; XXII, 8, 26. Dieu avait menacé de ravager les sanctuaires des Israélites infidèles. Lev., XXVI, 31; Ezech., IX, 6; XXIV, 21. La menace fut une première fois exécutée par les Chaldéens. Elle devait l'être définitivement après la mise à mort du Messie. Dan., VIII, 13; IX, 26; X, 31. — Sur les différents sanctuaires des Israélites, voir Hauts-Lieux, t. III, col. 449; Tabernacle, Temple.

H. Lesètre.

SANDALES. Judith, X, 3; XVI, 11; Marc., VI, 9. Voir Chaussure, t. II, col. 631.

SANG (hébreu : *dâm;* Septante : αἷμα; Vulgate : *sanguis*), liquide mis en mouvement par le cœur et circulant dans les artères et les veines des animaux. Le sang de l'homme est rouge, d'où son nom hébreu venant de *'âdam,* « être rouge ». Il est le véhicule de tous les éléments nécessaires à l'entretien des tissus. Il est composé de 785 parties d'eau sur 1000, et, chez l'homme, représente le 12e du poids du corps. Sa présence en quantité suffisante et sa circulation sont essentielles à la vie. La Sainte Écriture parle souvent du sang à divers points de vue.

I. Le sang et la vie naturelle. — 1° Le sang est appelé « l'âme de la chair », ce qui la fait vivre. Gen., IX, 4-6. « L'âme de la chair est dans le sang, » et « c'est par l'âme que le sang fait expiation, » Lev., XVII, 10-14, « par l'âme », *ban-néfés,* c'est-à-dire en tant qu'âme, en tant que vie. « Le sang, c'est l'âme, » *néfés,* la vie. Deut., XII, 23. Cette identification du sang avec la vie a sa raison d'être dans la fonction même du sang, à défaut duquel la vie devient physiologiquement impossible. Du reste, dans l'idée des anciens, la vie résidait dans le sang. Dans le *Poème assyrien de la création,* VI, 5,

6, Mardouk pétrit les hommes de son propre sang et ainsi leur communique la vie. Cf. Dhorme, *Choix de textes religieux*, Paris, 1907, p. 65. Pour Empédocle, l'âme était le sang répandu autour du cœur, cf. Cicéron, *Tusc.*, I, 9, et Virgile, *Æneid.*, IX, 349, dit d'un blessé qu' « il vomit son âme empourprée. » Les Hébreux néanmoins, s'ils confondent la vie, *néfès*, avec le sang, en distinguent très bien l'esprit, *rûah*. Cf. Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig, 1861, p. 238-247. — 2° En plusieurs passages, le sang est nommé au lieu de la vie. Il est défendu d'être témoin contre le sang, c'est-à-dire en vue de faire perdre la vie du prochain. Deut., XIX, 16. David, refusant de boire l'eau qu'on est allé chercher pour lui à Bethléhem, s'excuse en disant : « N'est-ce pas le sang de ces hommes qui sont allés au péril de leur vie? » II Reg., XXIII, 17; I Par., XI, 19. Dieu redemandera au prophète le sang du pécheur qu'il n'aura pas travaillé à convertir. Ezech., III, 18, 20. On acquiert un esclave avec du sang, c'est-à-dire en dépensant de sa vie, de sa peine. Eccli., XXXIII, 31. — 3° L'homme est fait de chair et de sang. Eccli., XIV, 19. La pression du nez fait sortir le sang. Prov., XXX, 33. Le Sauveur eut une sueur de sang pendant son agonie. Luc., XXII, 44. Après sa mort, il sortit de sa blessure à la poitrine du sang et de l'eau. Joa., XIX, 34. Presque aussitôt après la mort, la fibrine du sang se coagule et le sang lui-même perd sa fluidité. Le sang ne coule pas d'une blessure faite à un cadavre. Saint Jean le savait et il avait conscience de raconter un fait extraordinaire; c'est pourquoi il l'atteste avec une particulière insistance. Joa., XIX, 35.

II. Défense de manger le sang. — 1° Aussitôt après le déluge, Dieu défend de manger la chair avec son sang. Gen., IX, 4. En permettant à l'homme de se nourrir de chair, Dieu ne veut pas qu'il le fasse à la manière des animaux, qui dévorent tout. D'ailleurs, le sang, c'est la vie; la vie vient de Dieu, il se réserve à lui seul ce qui la représente et défend à l'homme soit de verser le sang de son semblable, soit même de prendre pour nourriture le sang des animaux. La défense est répétée aux enfants d'Israël, avec peine du retranchement pour les transgresseurs; elle est étendue aux étrangers qui séjournent au milieu d'eux. Si on prenait à la chasse un animal ou un oiseau qui se mange, il fallait en verser le sang et le couvrir de terre. Lev., XVII, 10-14; XIX, 26; Deut., XII, 16, 23; XV, 23. — 2° Pour que l'accomplissement de cette loi entrât dans les habitudes du peuple, quiconque, au désert, égorgeait un bœuf, une brebis ou une chèvre, devait procéder à cette opération à la porte du Tabernacle, Lev., XVII, 3, 4, afin qu'on fût bien sûr que le sang était répandu et qu'en même temps il constituât une offrande au Seigneur. La défense ne fut pas toujours observée. A la suite d'une victoire sur les Philistins, les Israélites se mirent à manger des brebis, des bœufs et des veaux avec le sang. Saül les rappela au devoir et les obligea à venir égorger leurs animaux sur une grande pierre. I Reg., XIV, 32-34. Judith compte parmi les fautes du peuple qui ont attiré la colère de Dieu la résolution qu'on a prise de boire du sang des animaux. Judith, XI, 11. — 3° La loi était encore en vigueur à l'époque évangélique; bien qu'elle n'eût pas le caractère d'une loi naturelle et perpétuelle, les apôtres jugèrent à propos d'en maintenir l'obligation pour tous les chrétiens, qu'ils vinssent du judaïsme ou de la gentilité. Il fut donc décidé que tous s'abstiendraient « du sang et de la chair étouffée », c'est-à-dire de celle dont le sang n'avait pas été répandu. Act., XV, 20, 29; XXI, 25. Le texte porte : ἀπέχεσθαι αἵματος καὶ πνικτῶν, « s'abstenir du sang et des viandes étouffées ». Le second terme manque dans quelques manuscrits, mais il est équivalemment compris dans le premier, car le sang est défendu soit isolé, soit dans la chair de l'animal. Cependant, cette omission a suggéré à Tertullien, *De pudicit.*, 12, t. II, col. 1002, et à quelques autres en Occident, l'idée que la défense du sang n'est autre chose que la défense de l'homicide, péché qui, par sa gravité, est mis sur le même rang que l'idolâtrie et l'impureté. Mais saint Augustin, *Cont. Faust.*, XXXII, 13, t. XLII, col. 504, saint Jérôme, *In Ep. ad. Gal.*, V, 2, t. XXVI, col. 395, et d'autres, tout en ne lisant que trois prohibitions, entendaient la prohibition du sang dans le sens de manger du sang. Les Pères grecs, qui lisaient généralement dans le texte quatre prohibitions, ont reconnu dans deux d'entre elles l'ancienne défense mosaïque de faire entrer le sang dans l'alimentation. Cette interprétation est rendue indubitable par la remarque de saint Jacques, que « Moïse a dans chaque ville des hommes qui le prêchent, » Act., XV, 21, et qu'il importe par conséquent de ne pas heurter de front des coutumes si vénérables et si répandues. Or, cette remarque vise surtout la défense purement mosaïque du sang et des viandes étouffées, puisque les deux autres concernent l'impureté, défendue de droit naturel et divin, et une certaine participation à l'idolâtrie qui, sous sa forme positive, est défendue par le même droit. Il est vrai que saint Paul affirme l'indifférence absolue des aliments, Rom., XIV, 14, 17, 20; I Cor., VIII, 8; X, 23, 25-27; Heb., XIII, 9, et même déclare nuisibles toutes les prescriptions alimentaires. Col., II, 21; I Tim., IV, 3; Heb., IX, 10. Mais on sait qu'il subordonne l'usage des aliments à la question du scandale, ce qui, en somme, rentre dans la pensée de saint Jacques. Comme il ne s'agissait là que de préceptes mosaïques, l'obligation n'en persista pas longtemps, même dans les chrétientés les plus mélangées d'anciens Juifs, et la défense du sang cessa d'être en vigueur en même temps que les observances analogues. Cf. H. Coppieters, *Le décret des Apôtres*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 34-58, 218-239.

III. Le sang dans les sacrifices. — 1° L'effusion du sang des victimes constituait la partie essentielle des sacrifices. Ce sang, représentant la vie, témoignait que la vie même était offerte et consacrée à Dieu. Après que la victime avait été égorgée, on portait son sang à l'autel et on le versait, de différentes manières, aux coins ou au pied de l'autel, d'où il s'écoulait par un conduit jusque dans le torrent du Cédron. Voir Sacrifice, col. 1324. Il servait encore à faire des aspersions, voir Aspersion, t. I, col. 1120, et des onctions. Voir Onction, t. IV, col. 1806. Dans les cultes idolâtriques, on faisait aussi des libations de sang. Voir Libation, t. IV, col. 237. — 2° Il était interdit d'associer le sang d'une victime à du pain levé, parce que le levain ne pouvait jamais être offert à l'autel. Exod., XXIII, 18; XXXIV, 25. Voir Levain, t. IV, col. 198. — 3° Quand le Seigneur veut rappeler que le sacrifice doit être avant tout accompagné de sentiments intérieurs, il fait dire : « Est-ce que je bois le sang des boucs? » Ps. L (XLIX), 13. « Je ne prends point plaisir au sang des taureaux, des brebis et des boucs. » Is., I, 11. Lorsque ces sentiments font défaut, une oblation équivaut à une offrande de sang de porc, c'est-à-dire de l'animal impur par excellence. Is., LXVI, 3.

IV. Effusion du sang humain. — Dieu défend absolument de répandre le sang humain pour donner la mort à quelqu'un. Celui qui commet ce crime sera lui-même puni de mort. Dieu se charge même de demander compte à l'animal du sang de l'homme qu'il aura versé. Gen., IX, 5, 6; Exod., XX, 13. Voir Homicide, t. III, col. 740. La transgression de ce précepte entraîne différentes conséquences.

1° *La voix du sang.* — Dieu dit à Caïn fratricide : « La voix du sang de ton frère crie de la terre jusqu'à moi. » Gen., IV, 10. Le sang humain répandu sur le sol atteste qu'une vie a été sacrifiée : Dieu le voit et sa justice doit intervenir, comme si le sang était un être

vivant qui s'adresse à lui pour réclamer vengeance. Quand les frères de Joseph sont traités d'espions en Égypte, Ruben leur dit, Gen., XLII, 22, que c'est le sang de leur frère qui est réclamé. Job, XVI, 19, s'écrie : « O terre, ne couvre point mon sang ! » Il signifie par là qu'il veut que Dieu puisse voir son sang, c'est-à-dire ses souffrances imméritées, et agir en conséquence. Pour marquer l'intervention de Dieu qui va châtier les ennemis de son peuple, Isaïe, XXVI, 21, dit que « la terre découvrira le sang qu'elle a bu et ne cachera plus ses tués. » Judas Machabée conjurait le Seigneur « d'écouter la voix du sang qui criait vers lui et de se souvenir du meurtre criminel des petits enfants innocents. » II Mach., VIII, 3.

2° *Les hommes de sang.* — Moïse, après la circoncision de son fils, est appelé par Séphora « époux de sang », bien qu'il ne fût nullement coupable et n'eût fait qu'obéir au Seigneur. Exod., IV, 25, 26. — Les véritables hommes de sang sont les méchants qui ne reculent pas devant l'homicide. Prov., I, 11, 16; XVI, 6; Ose., IV, 2; Sap., XII, 5; XIV, 25; etc. L'homme irascible n'hésite pas à verser le sang. Eccli., VIII, 19; XXII, 30; XXVII, 16; XXVIII, 13. Les nations versaient le sang comme l'eau. Ps. LXXIX (LXXVIII), 3. On a pu donner le nom de « ville de sang » à Ninive, Nah., III, 1, et même à Jérusalem, Ezech., XXII, 2-27; XXIV, 6-9. Bâtir une ville dans le sang, c'est y faire régner la violence. Hab., II, 12. Galaad est une ville de malfaiteurs remplie de traces de sang. Ose., VI, 8. La grande Babylone était ivre du sang des saints et des martyrs. Apoc., XVII, 6. Parfois les meurtres sont si nombreux que « les montagnes se fondent dans le sang, » Is., XXXIV, 3, « la terre s'enivre de sang, » Is., XXXIV, 7. Dieu menace d'arroser l'Égypte de son sang jusqu'aux montagnes. Ezech., XXXII, 6. Le sang des méchants sera répandu comme la poussière. Soph., I, 17. Les auteurs sacrés se plaignent souvent de l'effusion du sang innocent. I Reg., XIX, 5; XXV, 31; IV Reg., XXI, 16; XXIV, 4; Ps. XCIV (XCIII), 21; CVI (CV), 38; Is., LIX, 7; Jer., VII, 6; XIX, 4; XXIII, 3, 17; XXVI, 15; Lam., IV, 13; Jo., III, 19; Jon., I, 14; I Mach., I, 39. — David est appelé « homme de sang » par Séméi, II Reg., XVI, 7, 8, à cause du meurtre d'Urie. Comme il avait répandu beaucoup de sang au cours de ses guerres, le Seigneur ne voulut pas qu'il entreprît la construction du Temple. I Par., XXII, 8; XXVIII, 3.

3° *Le sang sur quelqu'un.* — Si quelqu'un commet une imprudence grave qui expose sa vie, son sang est sur sa tête, c'est-à-dire qu'il est responsable de sa propre mort. Jos., II, 19. Il en est de même de celui qui se rend coupable d'une faute entraînant la mort, Ezech., XXXIII, 4, et spécialement du meurtrier. Jud., IX, 24; II Reg., I, 16; III Reg., II, 32-37. — Le sang est dans les mains de celles qui commettent l'homicide en offrant leurs enfants à Moloch. Ezech., XXIII, 37, 45. — Le sang est sur une maison dont le propriétaire, pour n'avoir pas mis de balustrade à son toit, a été cause qu'un autre est tombé et s'est tué. Deut., XXII, 8. — Le sang est sur la maison de Saül, à cause des vies que ce roi a sacrifiées. II Reg., XXI, 1. Il est sur ceux qui ont commis certains crimes et doivent les payer de leur vie. Lev., XX, 9-27; Prov., I, 18; Jer., LI, 35; Ezech., XVIII, 13; Ose., XII, 14. Si celui qui vole la nuit avec effraction est frappé à mort, il est coupable de son propre sang; s'il est frappé de jour, celui qui le frappe est responsable. Exod., XXII, 2. — Le sang innocent versé depuis Abel jusqu'à Zacharie doit retomber sur les Juifs rebelles. Matth., XXIII, 35. Eux-mêmes demandent que le sang du Sauveur retombe sur eux et sur leurs enfants, Matth., XXVII, 27, c'est-à-dire qu'ils prennent la responsabilité de la condamnation à mort qu'ils réclament. Le sanhédrin se plaint ensuite qu'on veuille faire retomber ce sang sur lui. Act., V, 28. A Corinthe, saint Paul dit aux Juifs qui lui font opposition et vont ainsi au-devant du châtiment divin : « Que votre sang soit sur votre tête! » Act., XVIII, 6. — On est innocent du sang de quelqu'un quand on se refuse à ratifier sa condamnation injuste. Daniel a raison de le faire au sujet de Susanne, Dan., XIII, 46, mais Pilate n'a pas le droit de prétendre à cette innocence, puisque la condamnation de Jésus ne dépend que de lui. Matth., XXVII, 24. Saint Paul est « pur du sang de tous », parce qu'il leur a prêché la vérité sans rien dissimuler. Act., XX, 26.

4° *Le vengeur du sang.* — 1. Celui qui avait répandu le sang devait s'attendre à voir répandre le sien et cette vengeance était exercée par le *goël*. Voir GOËL, t. III, col. 262. Quand le meurtre était involontaire, le meurtrier se retirait dans une des villes de refuge, pour y échapper à la vengeance possible du *goël*. Num., XXXV, 6-33; Deut., XIX, 6-13; Jos., XX, 3-9. Si le meurtrier demeurait inconnu, les anciens de la ville la plus rapprochée du lieu du crime avaient à déclarer solennellement qu'ils n'avaient ni répandu ni vu répandre le sang. Deut., XX, 3-9. Cf. II Reg., III, 27; IV, 11; I Mach., IX, 38-41. — 2. Mais le plus souvent Dieu lui-même est le vengeur du sang auquel on fait appel et qui exerce lui-même la vengeance. Deut., XXXII, 43; I Reg., XXVI, 20; Judith, VIII, 20; Job, XVI, 19; Ps. IX, 13; LXXIX (LXXVIII), 10; Is., XLIX, 26; Ezech., XIV, 19; XXXIII, 6-8; XXXV, 6; Ose., I, 4; Luc., XI, 50, 51; Apoc., VI, 10; XVI, 3-6; XIX, 2. Il déteste l'homme de sang, Ps. V, 7, et ne le laisse pas vivre longtemps. Ps. LV (LIV), 24; Prov., XXVIII, 17, etc. — Dieu permet que les chiens lèchent le sang des meurtriers, II Reg., XXI, 19; XXII, 38, et que les bêtes de toutes sortes boivent le sang de ses ennemis. Ezech., XXXIX, 17-19.

V. LOCUTIONS DIVERSES. — 1° *La chair et le sang.* — Ce sont les deux parties principales qui composent le corps. Eccli., XIV, 19. La chair et le sang désignent donc la vie elle-même, avec ses instincts et ses passions. Le méchant obéit à la chair et au sang. Eccli., XVII, 30. Cette locution désigne également la vie naturelle, par opposition à ce qui vient de Dieu. La chair et le sang n'ont point révélé à Pierre la connaissance de la divinité du Sauveur. Matth., XVI, 17. Les vrais enfants de Dieu ne sont pas ceux qui sont nés du sang et de la volonté de la chair. Joa., I, 13. Saint Paul converti ne consulte ni la chair ni le sang pour annoncer Jésus-Christ. Gal., I, 16. Ni la chair ni le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu. I Cor., XV, 50. Nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, c'est-à-dire contre des puissances purement naturelles, mais contre les puissances infernales. Eph., VI, 12. Jésus-Christ a voulu avoir en partage le sang et la chair, c'est-à-dire la nature humaine. Heb., II, 14.

2° *La parenté.* — Il est défendu de contracter union avec son sang, c'est-à-dire avec quelqu'un dont on est parent. Lev., XVIII, 6.

3° *Le carnage.* — Boire le sang de ses victimes, c'est exterminer ses ennemis. Num., XXIII, 24. La signification est la même pour l'expression « laver ses pieds dans le sang » de ses adversaires. Ps. LVIII (LVII), 11; LXVIII (LXVII), 24. David recommande à Salomon de faire descendre dans le sang au séjour des morts les cheveux blancs de Séméi, c'est-à-dire de le faire périr malgré son grand âge. III Reg., II, 9. — Les flèches, les épées abreuvées de sang indiquent le carnage qui a été exécuté ou le sera. Deut., XXXII, 14; IV Reg., III, 23; Is., XXXIV, 6; Jer., XLVI, 10; XLVIII, 10. — Les trente pièces d'argent de Judas étaient le « prix du sang », Matth., XXVII, 4-8, et le champ qu'elles servirent à acheter devint le « champ du sang ». Act., I, 19. — Résister jusqu'au sang, c'est rester fidèle malgré les supplices et la menace de la mort. Heb., XII, 4.

4° *Le sang dans les prodiges.* — Sur l'eau du Nil changée en sang, Exod., IV, 9; VII, 17-21; Ps. LXXVIII (LXXVII), 44; CV (CIV), 29; Sap., XI, 7, voir EAU, t. II, col. 1520. Parmi les signes précurseurs de la grande manifestation divine, Joël, II, 30, 31, voit du sang et spécialement la lune changée en sang, c'est-à-dire prenant une couleur rougeâtre et lugubre. Saint Pierre applique cette prophétie à la manifestation divine de la Pentecôte. Act., II, 19, 20. Saint Jean voit aussi la lune comme du sang, Apoc., VI, 12, le tiers de la mer changée en sang, Apoc., VIII, 8, et les deux envoyés de Dieu qui ont pouvoir sur les eaux pour les changer en sang. Apoc., XI, 6.

5° *Le sang de la vigne.* — Le jus du raisin rouge prend métaphoriquement le nom de sang. Juda lave son vêtement dans le sang de la grappe, c'est-à-dire possède de beaux vignobles sur son territoire. Gen., XLIX, 11. Du reste, tout Israël peut boire le sang de la grappe. Deut., XXXII, 14. Dans les libations liturgiques, le grand-prêtre répandait le sang de la grappe. Eccli., L, 16. — Pour exciter les éléphants au combat, on leur montrait du sang de raisin et de mûres, c'est-à-dire du jus rouge de ces deux fruits. I Mach., VI, 34.

VI. LE SANG DE JÉSUS-CHRIST. — 1° Le Sauveur promet de donner son sang comme breuvage pour communiquer la vie. Joa., VI, 54-57. La veille de sa mort, il change en effet le vin en son sang. Matth., XXVI, 28; Marc., XIV, 24; Luc., XXII, 20; I Cor., XI, 25. Ainsi le chrétien communie au vrai sang de Jésus-Christ. I Cor., X, 16; XI, 27. — 2° Ce sang, versé sur la croix, opère la rédemption et la purification des hommes. Par son sang, Jésus-Christ s'est acquis son Église. Act., XX, 28. Il s'est fait victime propitiatoire par son sang. Rom., III, 25. Par ce sang divin, nous sommes rachetés, Eph., I, 7; Col., I, 14; Apoc., V, 9, purifiés, Heb., IX, 14; I Joa., I, 7; Apoc., I, 5; VII, 14; XXII, 14, justifiés, Rom., V, 9, sanctifiés, Heb., XIII, 12, affranchis, I Pet., I, 19, rapprochés de Dieu, Eph., II, 13, victorieux de Satan, Apoc., XII, 11, et en possession de la paix. Col., I, 20.

H. LESÊTRE.

SANGALLENSIS (CODEX), manuscrit de la bible préhiéronymienne, dont il reste dix-sept feuillets ou fragments de feuillets, recueillis dans un portefeuille (cod. 1394), à la suite des restes célèbres du Virgile, à la bibliothèque de l'ancienne abbaye de Saint-Gall. Le manuscrit auquel ces feuillets ont appartenu a été écrit au V[e] siècle. Ils contiennent des fragments de Matthieu, de Marc et de Jean. Le texte est un « texte européen ». Ces feuillets sont désignés dans l'appareil critique du Nouveau Testament par le sigle *n*. La bibliothèque urbaine de Saint-Gall ou *Bibliotheca Vadiana* possède un feuillet provenant de ce même manuscrit du V[e] siècle et contenant Joa., XIX, 28-42. On l'unit à *n*. Enfin le musée de l'évêque, à Coire, possède deux feuillets qui proviennent du même manuscrit et contenant Luc., XI, 11-29, et XIII, 16-34. Ces feuillets sont désignés dans l'appareil critique par le sigle a^2. Voir sur ces fragments Gregory, *Prolegomena,* p. 953, 961-962. Wordsworth, *Old latin biblical Texts,* n. II, Oxford, 1886. J'ai signalé le premier que a^2 et *n* faisaient partie du même manuscrit, *Note sur un évangile de Saint-Gall,* Paris, 1884, et publié le premier a^2, dans la *Revue archéologique,* 1885, p. 305-321.

P. BATIFFOL.

SANGERMANENSIS (CODEX). — I. Ce manuscrit, l'un des manuscrits importants de la Bible préhiéronymienne, appartient à la Bibliothèque nationale, à Paris, où il est coté ms. latin *11553.* Il provient de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, à Paris, où il portait (depuis 1744) le numéro *86*, et antérieurement, lors des travaux des bénédictins qui le firent connaître, le numéro *15.* De là vient qu'il est souvent dénommé *Sangermanensis 15.* Il mesure 390[mm] × 320 et compte 189 feuillets, à deux colonnes. Il fut collationné pour la première fois par Robert Estienne, pour son édition de 1540. L'écriture du manuscrit paraît être de la première moitié du IX[e] siècle. Le manuscrit est d'origine française, peut-être de la région de Lyon.

Le *Sangermanensis* n'est que le second tome d'une Bible latine complète. Robert Estienne, au XVI[e] siècle, avait entre les mains le tome I[er], qu'il a collationné, et qui a été perdu depuis. — Le manuscrit s'ouvre par les « cantiques », celui de Moïse (Exod., XV, 7-19), celui d'Habacuc (Hab., III), celui d'Anne (I Reg., II, 1-10), celui d'Isaïe (Is., XXVI, 9-19), celui des trois enfants dans la fournaise (Dan., III, 26-90), ces cantiques reproduits d'après le texte du psautier dit « romain ». Puis vient le livre des Proverbes, interrompu par la perte d'un cahier du manuscrit, qui reprend au chapitre X de la Sagesse. A la suite l'Ecclésiastique, les Chroniques, Esdras et Néhémie, Esther, Judith, Tobie, ce dernier incomplet de la fin, puis les Machabées, dont le premier livre est mutilé de ses treize premiers chapitres. Là finit l'Ancien Testament. M. Berger écrit de ces textes : « Tout ce que nous en avons vu est absolument espagnol, et dans le courant des textes qui viennent de Tolède et qui ont pénétré en France par la marche d'Espagne, la Septimanie et la vallée du Rhône. » *Histoire de la Vulgate,* Paris, 1893, p. 68.

Le Nouveau Testament comprend les quatre Évangiles, les Actes, les épîtres catholiques, l'Apocalypse, les quatorze épîtres paulines, enfin le *Pasteur* d'Hermas (jusqu'à *Vis.*, III, 8). On ne sait à quel moment le manuscrit a perdu ses dernières pages. Le texte des évangiles est un texte mélangé sous l'influence d'un texte ancien en partie « européen », en partie « italien » : mais certaines leçons rappellent les textes « irlandais ». Berger, *op. cit.,* p. 69. Au contraire, le texte des épîtres catholiques est un texte de caractère espagnol ou languedocien. *Ibid.*, p. 70. — Sur le *Codex Sangermanensis 15,* ou g^1, on consultera J. Wordsworth, *Old latin biblical Texts,* n. I, Oxford, 1883; S. Berger, *op. cit.,* p. 65-72, 408; Gregory, *Prolegomena,* p. 958-959.

II. Un autre manuscrit de Saint-Germain, g^2, est le manuscrit latin *13169* de la Bibliothèque nationale. Il portait à Saint-Germain le numéro 2. Il ne contient que les quatre Évangiles. Il mesure 215[mm] × 140 et compte 166 feuillets. Il est écrit en minuscule du IX[e] siècle. Le texte est un texte « irlandais ». S. Berger a établi que ce manuscrit était au Mans dès le milieu du XI[e] siècle. Berger, *op. cit.,* p. 48, 408; Gregory, *op. cit.,* p. 959.

P. BATIFFOL.

SANGLIER (hébreu : *ḥăzîr;* Septante : μονιός; Vulgate : *singularis*), mammifère de l'ordre des bisulques ou fourchus et du sous-ordre des porcins. Le sanglier (fig. 294) diffère du porc, dont il partage le nom en hébreu, par une tête plus allongée, des oreilles plus courtes, des défenses plus développées, des soies plus grosses, raides et d'un brun noirâtre. A l'âge de trois ou quatre ans, le sanglier va ordinairement seul, d'où son nom de solitaire en grec, en latin et en français. Il choisit pour bauges des endroits boisés et humides. Il s'y confine le jour et n'en sort que la nuit pour chercher sa nourriture. Celle-ci consiste en fruits, en graines, en racines, et au besoin, en petits animaux, jeunes lapins, levrauts, perdrix, etc. Le sanglier fouille le sol, comme le porc, mais en droite ligne et profondément. Il est très farouche et très hardi dans le danger; aussi la chasse en est-elle particulièrement périlleuse. — Le sanglier n'est mentionné qu'une seule fois dans la Sainte Écriture. Israël, châtié par le Seigneur, est comparé à une vigne que dévastent les passants, et « le sanglier de la forêt la dévore. » Ps. LXXX (LXXIX), 14. Le sanglier se rencontre bien plus fréquemment en Palestine que cette unique allusion ne le donnerait à penser. Il gîte à proximité des rivières et des lacs, dans

des fourrés épais, où il ne pénètre qu'avec un fracas qui dénonce sa présence. De là, il sort la nuit, ravage les champs et les vignes et ruine souvent, pour toute une année, les espérances du cultivateur. Les sangliers se rencontrent nombreux sur les bords du Jourdain, de Jéricho au lac de Tibériade, près du lac Mérom, au Thabor, au Carmel, sur les rives du Cison, dans la plaine de Saron, dans le désert de Bersabée et dans les vallées de Moab et de Galaad. Près de Jéricho, ils pullulent dans les ravins humides et fournissent une abondante nourriture aux panthères. Cf. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1853, t. II, p. 148. Voir t. IV, fig. 270, col. 1024, un bas-relief trouvé à Koyoundjik et représentant un sanglier avec ses petits au milieu des roseaux. « On rencontre fréquemment ces animaux dans cette partie du Ghor où ils trouvent une nourriture abondante et des lagunes remplies de roseaux au milieu desquels ils peuvent se cacher facilement. Les Arabes regardent le sanglier comme impur, et à aucun prix ne voudraient le toucher de la



294 — Le sanglier.

main; cependant ils le chassent volontiers par simple amusement, pour faire courir, sauter leurs chevaux et pour s'exercer au maniement de leurs armes. Ils le tuent à coups de lance, et abandonnent ensuite sa carcasse aux hyènes, aux chacals et aux vautours. Au delà du lac de Tibériade, les Arabes des villages chrétiens mangent sa chair sans répugnance. Ce cochon sauvage, *sus scrofa*, est de la même espèce que celui d'Europe, quoique sa taille soit peu considérable et la couleur de son poil beaucoup plus foncée. Il est aussi moins féroce, ne se retourne pas pour tenir tête à l'agresseur ou aux chiens, mais cherche surtout à fuir au plus vite. Ce fauve est très redouté des cultivateurs de Jéricho, car il fait de grands dégâts dans les champs et les vergers. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 466. Quand la crue du Jourdain chasse les sangliers de leurs retraites, ils montent dans le haut pays et se cachent le jour dans les fourrés et dans les creux des rochers. Dans la région de l'Hermon, des sangliers énormes dévastent les champs des montagnards. Cf. Lortet, *Ibid.*, p. 649. Dans les districts vignobles, ils dévorent les raisins et ravagent complètement les vignes, quand on ne réussit pas à les surveiller et à les écarter. La chair du sanglier ressemble assez à celle du porc. Ces deux animaux étaient impurs pour les Hébreux. Ceux-ci ne les chassaient donc que pour la protection de leurs récoltes. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 54-56.

L'extension exagérée qu'on a attribuée au totémisme a porté certains auteurs à voir dans le sanglier, type sauvage du porc domestique, le *totem* des anciens clans hébreux, c'est-à-dire l'animal avec lequel les premiers ancêtres de la race auraient contracté une sorte de parenté et qui, pour cette raison, serait devenu *tabou* ou prohibé pour les descendants. Cf. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1900, 1er juin-10 août; *Revue biblique*, 1901, p. 140-141; S. Reinach, *Cultes, Mythes, Religions*, Paris, 1906. L'influence du totémisme est loin d'avoir été aussi générale qu'on l'a prétendu et l'introduction d'une pareille observance chez les Hébreux est encore à prouver. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 110-118; Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israels*, Fribourg (Suisse), 1901; Mgr Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris, 1909, p. 109-134. L'interdiction du porc peut tenir à plusieurs sortes de causes, en particulier à l'hygiène. D'autre part, il est certain que le porc était une des victimes préférées en Babylonie et dans la Grèce antique. Les débris retrouvés dans le grand sanctuaire néolithique de Gazer étaient surtout des os de porc. Cf. Macalister, dans le *Palest. Explor. Fund, Quart. statement*, 1903, p. 321; 1904, p. 113; H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 188. C'est donc en Chanaan même que le porc était réservé aux sacrifices. N'était-ce pas une raison de plus pour que la loi mosaïque proscrivît ce qui servait plus spécialement aux sacrifices idolâtriques des Chananéens? L'hypothèse du totémisme est donc ici sans fondement.

H. Lesêtre.

SANGSUE (hébreu : *'ălûqâh;* Septante : βδέλλα; Vulgate : *sanguisuga*), annélide suceur, de l'ordre des abranches ou sans branchies, et de la famille des hirudinées ou bdellaires. — La sangsue commune a le corps plissé transversalement et formé de 94 anneaux marqués de taches noires et pourvus de pores qu'on regarde comme des organes respiratoires. Aux deux extrémités du corps, deux cavités contractiles permettent à l'animal d'adhérer fortement aux objets. Cette faculté d'adhérence a valu à la sangsue son nom hébreu, qui vient de *'âlaq*, « adhérer ». Dans la cavité antérieure se trouve la bouche, armée de trois petites lancettes dentées comme des scies, à l'aide desquelles la sangsue pique la peau des animaux pour pouvoir ensuite sucer leur sang. De ce sang, elle remplit successivement les diverses cavités d'un estomac qui occupe presque les deux tiers de la longueur de son corps (fig. 295). La sangsue est extrêmement vorace; on connaît des espèces qui se gorgent d'une quantité de sang égale au poids de leur corps. Quand elle est gorgée, elle se laisse choir d'elle-même et met des semaines ou des mois à digérer son repas. Le contact d'un peu de sel lui fait lâcher sa proie. Autrement, le mot d'Horace, *De art. poet.*, 476, se vérifie :

Non missura cutem, nisi plena cruoris, hirudo.

Il existe un grand nombre d'espèces de sangsues, vivant aux dépens des poissons, des crustacés, des mollusques. Les plus connues s'attaquent à l'homme et aux mammifères. Elles ne sont pas toutes aquatiques. Dans les régions chaudes vivent, au milieu des broussailles, des sangsues qui s'en prennent au voyageur et au cheval qui le porte, et les sucent l'un et l'autre, souvent sans qu'ils s'en aperçoivent. Les sangsues aquatiques sont cependant plus communes. A part quelques exceptions, les accidents qu'elles causent sont peu à redouter. Cf. Van Beneden, *Les commensaux et les parasites dans le règne animal*, Paris, 1883, p. 102-105. Toutefois, ces accidents peuvent devenir graves quand l'animal s'introduit dans un organe. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris 1884, p. 470, dit à propos de la source Aïn-el-Haoud, située entre Jéricho et Jérusalem : « L'eau, assez fraîche et bonne,... tombe dans une auge oblongue, où il ne faut boire qu'avec beaucoup de précautions, car elle est pleine de sangsues fines comme des cheveux, presque incolores et que l'on est exposé à avaler avec la plus grande facilité. Ces annélides (*hæmopis sanguisuga*) se fixent alors dans l'arrière-gorge, où elles amènent, en se gonflant, et par la perte

de sang qu'elles occasionnent, les accidents les plus sérieux. Les malades périssent quelquefois suffoqués brusquement lorsque ces animaux se fixent sur les cordes vocales, ou bien la mort arrive lentement, accompagnée de symptômes d'une anémie grave. » Maimonide, *Hilcoth Schabbath,* II, 6, rapporte que si quelqu'un avait avalé une sangsue, on faisait chauffer de l'eau, même le jour du sabbat, et on lui donnait les soins nécessaires, parce que sa vie était en danger. Il y a des sangsues dans la fontaine de Cana en Galilée et l'on entretient une grosse anguille pour s'en débarrasser. L'*hœmopis sanguisuga* est très abondante dans les eaux stagnantes de Palestine. Elle se fixe dans les narines ou dans la bouche avec une ténacité telle que souvent elle se laisse déchirer en deux plutôt que de se détacher. Elle cause assez grande douleur et fait perdre beaucoup de sang. L'*hirudo medicinalis* se rencontre encore plus fréquemment. Il est difficile de ramasser une pierre dans les petits cours d'eau sans trouver deux ou trois sangsues adhérentes au-dessous. D'autres sangsues appartiennent aux genres *bdella* et *trochetia*. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 299, 300. — Il n'est question de la



295. — La sangsue.

sangsue que dans les Proverbes, XXX, 15 : « La sangsue a deux filles, *hab! hab!* donne, donne. » Elle est le type des choses insatiables qui ne disent jamais : assez! comme le séjour des morts, le sein stérile, la terre desséchée et le feu. Les filles de la sangsue, *hab! hab!* sont ainsi appelées par métaphore ; elles représentent les instincts insatiables de l'animal. — Plusieurs commentateurs ont pensé que le mot *'ălûqâh* pouvait désigner, d'après l'arabe, le destin ou la Parque, ou encore une sorte de vampire suceur de sang, comme le *ghul* des Arabes, la Lilith des Juifs (t. IV, col. 254), les démons suceurs de sang du *Zohar,* II, 248, 264, etc. Ces identifications ne sont pas justifiées. Les versions ont presque toutes reconnu dans *'ălûqâh* le nom de la sangsue et il n'est pas admissible que l'auteur sacré ait associé un être purement chimérique aux quatre êtres réels qu'il énumère ensuite. Cf. Rosenmüller, *Proverbia,* Leipzig, 1829, p. 701-703. H. LESÊTRE.

SANHÉDRIN (grec : συνέδριον; Vulgate : *concilium*), grand conseil des Juifs. — 1° *Son origine.* — Les docteurs juifs ont prétendu faire remonter l'origine du sanhédrin à Moïse lui-même, lorsqu'il institua un conseil de soixante-dix anciens. Num., XI, 16. L'histoire ne fournit pas le moindre document qui puisse justifier cette prétention. L'institution des anciens n'a nullement le caractère et les attributions qui appartiennent au sanhédrin. Le tribunal établi plus tard à Jérusalem par Josaphat, II Par., XIX, 8, n'a que des pouvoirs judiciaires, comme d'ailleurs les anciens tribunaux mentionnés dans le Deutéronome, XVII, 8-10; XIX, 16-18. C'est après l'exil, à l'époque de la domination perse, que le sanhédrin fut institué. Régis par un pouvoir qui leur était étranger, les Juifs cherchèrent naturellement à posséder chez eux une autorité capable de les gouverner de plus près, avec le plus de pouvoir possible, sans pourtant porter trop gravement ombrage à la puissance souveraine. Sous Esdras, cette autorité fut exercée par des anciens, I Esd., V, 5, 9; VI, 7, 14; X, 8, et, sous Néhémie, par des *hôrim* ou « nobles » et des *segânim* ou « chefs ». II Esd., II, 16; IV, 8, 13; V, 7; VII, 5. Comme ceux qui ramenèrent les captifs étaient au nombre de douze, I Esd., II, 2; II Esd., VII, 7, il est possible que ce nombre ait été celui des membres du premier grand conseil. Il est évident que, dans ces premiers temps, le conseil de la nation, encore en formation, ne possédait pas l'organisation qu'il eut dans la suite. Néanmoins il se composait déjà des principaux chefs de famille, tant prêtres que laïques, qui tiraient leur autorité de leur situation même ; il constituait ainsi une sorte de sénat aristocratique. A l'époque grecque, Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 3, donne en effet à ce corps le nom de γερουσία, « assemblée de vieillards », sénat. Comme, à cette époque, le grand conseil juif fonctionne normalement, on est en droit de conclure que son institution remontait en réalité au temps de la domination perse, et que cette institution avait eu pour cause, non un acte de l'autorité supérieure, mais la nécessité créée par les circonstances.

2° *Son histoire.* — 1. Josèphe mentionne pour la première fois la γερουσία à l'époque d'Antiochus le Grand. Les rois grecs laissaient, aux peuples sur lesquels s'exerçait leur suzeraineté, une assez grande liberté de gouvernement. Ils n'exigeaient guère que le paiement des impôts et la reconnaissance de leur autorité souveraine. A la faveur de cette situation, le grand-prêtre, d'une part, et le sanhédrin, de l'autre, firent rentrer dans leurs attributions toutes les questions d'ordre civil et religieux dont se désintéressait le souverain. Quand les princes Asmonéens eurent reconstitué l'autonomie de la nation, et que le pouvoir royal et le pouvoir sacerdotal se confondirent dans la même personne, l'action du sanhédrin se trouva naturellement amoindrie. Cependant, on voit mentionnés sous Judas Machabée le « sénat », γερουσία, *senatus,* II Mach., I, 10; XI, 27, les « anciens », II Mach., IV, 44, et « les anciens du peuple », I Mach., VII, 33, appellations qui ont la même signification ; sous Jonathas « les anciens d'Israël », I Mach., XI, 23, « le sénat de la nation », I Mach., XII, 6, « les anciens du peuple », I Mach., XII, 35 ; sous Simon « les anciens », I Mach., XIII, 36; XIV, 20, « les princes de la nation et les anciens du pays », I Mach., XIV, 28, Même sous le régime autocratique d'Alexandre Jannée et d'Alexandra, il est encore question des « anciens des Juifs ». Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, XVI, 5.

2. Après la conquête de Pompée, le grand-prêtre redevient le chef de la nation, Josèphe, *Ant. jud.,* XX, X, et le conseil des anciens reprend son rôle. Le proconsul Gabinius divise le pays en cinq districts, avec des συνέδρια à Jérusalem, à Gadara, à Jéricho, à Amathonte et à Sapphora. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, X, 4. Ces conseils n'ont que des pouvoirs juridiques. Cette organisation ne dura qu'une dizaine d'années, de 57 à 47 av. J.-C. En 47, César nomme Hyrcan II ethnarque des Juifs, et le conseil de Jérusalem, qui apparaît alors avec son nom définitif de συνέδριον, exerce sa juridiction sur tout le pays. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, IX, 3-5. Il devient dès ce moment le tribunal par excellence, la *bêṭ din,* « maison de jugement ».

3. Hérode le Grand commence par mettre à mort, sinon tous les membres du sanhédrin, Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, IX, 4, du moins quarante-cinq partisans d'Antigone. Josèphe, *Ant. jud.,* XV, I, 2. Il veut ainsi se débarasser de ceux des nobles qui pourraient lui faire opposition. Il laisse néanmoins subsister l'institution, en y installant ses créatures; c'est au sanhédrin qu'il défère des lettres compromettantes pour le vieil Hyrcan, qu'il fait ensuite massacrer. Josèphe, *Ant. jud.,* XV, VI, 2. Sous Archélaüs, le pouvoir du sanhédrin ne s'étend qu'aux provinces laissées sous la juridiction du prince, la Judée et la Samarie.

4. Sous le régime des procurateurs, le sanhédrin élargit sa sphère d'action et augmente ses pouvoirs. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, x, dit qu'alors « l'aristocratie administre et le gouvernement de la nation est confié aux pontifes. » Au temps de Notre-Seigneur, le sanhédrin de Jérusalem est fréquemment mentionné comme la haute cour de justice de la nation et la plus puissante autorité du pays. Matth., v, 22; xxvi, 59; Marc., xiv, 55; xv, 1; Luc., xxii, 66; Joa., xi, 47; Act., iv, 15; v, 21; vi, 12; xxii, 30; xxiii, 1; xxiv, 20. Il est quelquefois appelé πρεσβυτέριον, « assemblée des anciens », Luc., xxii, 66; Act., xxii, 5, et γερουσία, « sénat ». Act., v, 21. Un des membres du sanhédrin, Joseph d'Arimathie, est désigné sous le nom de βουλευτής, Marc., xv, 43; Luc., xxiii, 50, c'est-à-dire membre de la βουλή ou « conseil », nom qui est donné par Josèphe au sanhédrin, conjointement avec ceux de συνέδριον et de τὸ κοινόν, « l'assemblée ». Cf. *Bell. jud.*, II, xv, 6; *Ant. jud.*, XX, ix, 1; *Vit.*, 12, 13, 38, etc. Dans la Mischna, le sanhédrin est appelé *bêt dîn hag-gâdôl*, « grand tribunal », *Sota*, i, 4; ix, 1; *Sanhedrin*, xi, 2, 4, *sanhédrin gedôlâh*, « grand sanhédrin », *Sanhedrin*, i, 6; *Middoth*, v, 4, *sanhedrin šél šib'îm ve'éhâd*, « sanhédrin des soixante et onze », *Schebuoth*, ii, 2, ou simplement *sanhedrin*. *Sota*, ix, 11; *Kidduschin*, iv, 5; *Sanhedrin*, iv, 3.

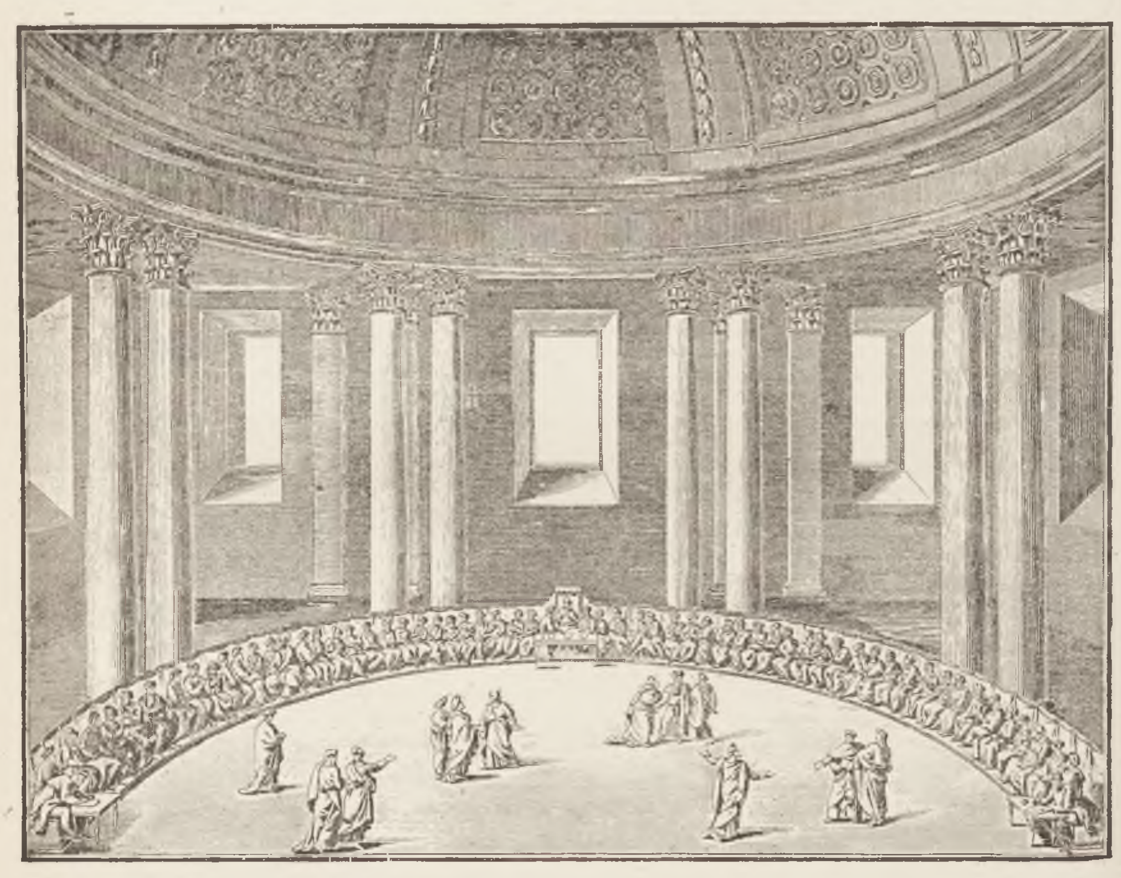
5. Après la ruine de Jérusalem, le sanhédrin sombre dans le désastre de la nation. Il se reconstitue bien une *bêt dîn* à Jabné, mais ce tribunal ne rend plus que des décisions théoriques et l'autorité qu'il s'arroge ne fait pas qu'il soit la continuation effective du sanhédrin disparu.

3° *Sa composition.* — Primitivement recruté dans l'aristocratie sacerdotale et laïque, le sanhédrin dut peu à peu ouvrir ses rangs aux pharisiens, surtout quand les derniers princes Asmonéens et Hérode cherchèrent du côté de ces derniers un contre-poids à l'influence des nobles. C'est ainsi qu'à l'époque romaine le sanhédrin se composait de deux éléments, la noblesse sacerdotale qui était sadducéenne et les docteurs de la loi pharisiens. Le sanhédrin comptait soixante et onze membres. *Sanhedrin*, 1, 6; *Schebuoth*, ii, 2. Le nombre de 70, consacré par Moïse, Num., xi, 16, paraissait communément admis pour la composition d'un tribunal important. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, xviii, 6; xx, 5; IV, v, 4; *Vit.*, 11. Le grand-prêtre était le soixante et onzième membre du sanhédrin. — On n'a pas de renseignements sur la manière dont se recrutait le sanhédrin. Son caractère aristocratique donne à penser qu'on n'y entrait pas par élection populaire. Les membres devaient être nommés soit directement par l'autorité politique, soit par les autres membres déjà en fonction. On était vraisemblablement nommé à vie. Le nouvel élu recevait le droit de siéger par le rite de la *semîkâh*, ou imposition des mains. *Sanhedrin*, iv, 4. — On voit par le Nouveau Testament et les écrits de Josèphe que le sanhédrin comprenait trois ordres : les grands-prêtres, les scribes et les anciens. Matth., xxvii, 41; Marc., xi, 27; xiv, 44, 53; xv, 1, etc. Les grands-prêtres, ἀρχιερεῖς, appelés aussi ἄρχοντες, Act., iv, 5, 8, tiennent ordinairement le premier rang. Sous ce nom sont compris les grands-prêtres en fonction, les anciens grands-prêtres, leurs parents et les princes ou chefs des principales familles sacerdotales. Viennent ensuite les scribes, γραμματεῖς, qui, à raison de leur science, exerçaient une grande influence dans le sanhédrin. Le troisième ordre se composait des anciens, πρεσβύτεροι, tant prêtres que laïques, que leur situation de famille ou leurs aptitudes ne rangeaient pas dans les deux premiers ordres. Les princes des prêtres appartenaient surtout à la secte des sadducéens, les scribes à celle des pharisiens. Les deux partis opposés siégeaient donc ensemble au sanhédrin, Act., iv, 1; v, 17, 34; xxiii, 6; Josèphe, *Ant. jud.*, XX, ix, 1; *Bell. jud.*, II, xvii, 3; *Vit.*, 38, 39, mais les pharisiens y exerçaient une influence prépondérante et le peuple n'eût pas permis aux sadducéens de s'écarter de l'avis des premiers. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, i, 4.

4° *Son organisation.* — Josèphe, *Ant. jud.*, XX, viii, 11, parle d'une ambassade juive envoyée à Néron, sous le procurateur Festus, et composée des dix principaux, du grand-prêtre Ismaël et du trésorier Helcias. Or, les « dix principaux » sont assez souvent mentionnés dans les assemblées helléniques. Cf. Diodore de Sicile, XXXIII, v, 2; Justin, XVIII, vi, 1. La Mischna, *Yoma*, i, 1, parle aussi de πρόεδροι, « présidents » de la chambre de justice, comme on en trouvait dans certaines villes grecques. Ceci montre que l'organisation du sanhédrin avait été en partie inspirée par celle des assemblées helléniques. — Une tradition juive tardive, qui ne veut voir dans le sanhédrin qu'une assemblée de docteurs de la loi, suppose que la présidence était régulièrement attribuée aux principaux docteurs pharisiens. *Chagiga*, ii, 2. Mais on est obligé de conclure, d'après le Nouveau Testament et Josèphe, que le grand-prêtre présidait ordinairement le sanhédrin. Au temps de Notre-Seigneur, le grand-prêtre Caïphe préside, Matth., xxvi, 3, 57; au temps de saint Paul, c'est le grand-prêtre Ananie, Act., xxiii, 2; xxiv, 1; toujours le grand-prêtre a le premier rang. Act., v, 17; vii, 1; ix, 1; xxii, 5; xxiii, 2, 4; xxiv, 1. On constate la même chose dans Josèphe, *Ant. jud.*, IV, viii, 14; XX, x; *Cont. Apion.*, ii, 23, etc. Trois passages semblent cependant faire difficulté. Anne est nommé avant Caïphe, comme s'il était le président, Luc., iii, 2; Act., iv, 6, et c'est devant lui tout d'abord que comparaît Jésus. Joa., xviii, 13-24. Mais il n'y a là qu'une sorte de préséance d'honneur, qui s'explique par la grande situation qu'Anne possédait encore après avoir quitté le pontificat et l'avoir vu passer aux mains de ses fils et de son gendre. En fait, Caïphe exerce le premier rôle dans les circonstances officielles. Joa., xviii, 24, 28; Matth., xxvi, 57-66. Quant aux docteurs dont la tradition rabbinique voudrait faire des présidents du sanhédrin, ils n'apparaissent que comme de simples membres de cette assemblée. Ainsi en est-il de Schemaia, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, ix, 3-5, de Gamaliel, Act., v, 34, et de Simon, fils de Gamaliel. Josèphe, *Vit.*, 38-39. — Les autorités qui sont à la tête du sanhédrin portent dans la Mischna les noms de *naši'*, « prince », *Taanith*, ii, 1; *Nedarim*, v, 5; *Horayoth*, ii, 5-7; etc., et de *'ab bêt dîn*, « père de la maison du jugement », *Taanith*, ii, 1; *Eduyoth*, v, 6, ou *rôš bêt dîn*, « chef de la maison du jugement ». *Rosch haschana*, ii, 7; iv, 4. Le premier titre désignait en réalité le chef du peuple, le roi, *Horayoth*, iii, 3, et les deux autres le président du sanhédrin. Ce fut seulement à la fin du second siècle après J.-C. qu'on attribua le premier titre au président du sanhédrin, en réservant les deux autres au vice-président. Le titre de *mûflâh*, *Horayoth*, i, 4, ne désignait pas un dignitaire, mais seulement le « plus éminent » dans la science de la loi.

5° *Ses attributions.* — La compétence du sanhédrin, au temps de Notre-Seigneur, ne s'étendait qu'aux onze toparchies dont se composait la Judée proprement dite. La Galilée n'en faisant point partie, le Sauveur échappait à la juridiction du sanhédrin tant qu'il demeurait dans cette province. En fait, le sanhédrin exerçait une autorité, volontairement reconnue, sur toutes les communautés juives de l'univers. Ainsi il pouvait faire appréhender des chrétiens même à Damas. Act., ix, 2; xxii, 5; xxvi, 12. Cependant son pouvoir direct ne s'étendait pas au delà de la Judée. — Ce pouvoir s'exerçait sur les choses d'ordre spirituel et religieux et sur toutes celles qui intéressaient le judaïsme et dont l'autorité romaine abandonnait le souci. Le san-

hédrin rendait des décisions juridiques et prenait des mesures administratives, quand les tribunaux locaux d'ordre inférieur n'intervenaient pas ou quand le procurateur romain n'évoquait pas l'affaire à son prétoire. Il n'était pas un tribunal d'appel, revisant les arrêts des tribunaux inférieurs; mais il décidait dans les cas qui lui étaient spécialement réservés et se rapportaient à la loi juive. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 14; *Sanhedrin*, XI, 2. Les juges des tribunaux inférieurs étaient obligés, sous peine de mort, de s'en tenir à ses décisions. Au sanhédrin ressortissaient tout ce qui concernait la pratique de l'idolâtrie dans une tribu, la cause du faux prophète, celle du grand-prêtre, l'entreprise d'une guerre offensive, l'agrandissement de la ville ou des parvis du Temple, l'établissement de tribunaux pour les tribus, le jugement d'une ville tombée dans l'idolâtrie. *Sanhedrin,* I, 5; II, 4. Le grand-prêtre pouvait être jugé par le sanhédrin, mais non le roi. *Sanhedrin,* II, 1, 2. Du reste, la plupart des causes indiquées n'appartenaient au sanhédrin que théoriquement. En bien des cas, il n'était pas en son pouvoir d'exercer la juridiction qu'il s'attribuait. On le voit cependant poursuivre Jésus-Christ comme blasphémateur, Matth., XXVI, 65; Joa., XIX, 7, saint Pierre et saint Jean comme faux prophètes et séducteurs, Act., IV, 2-21; V, 17, 18, saint Étienne comme blasphémateur, Act., VI, 13, saint Paul comme transgresseur de la loi. Act., XXIII, 6. — Malgré les limites qu'imposait à la juridiction du sanhédrin le régime des procurateurs romains, le tribunal juif jouissait encore d'une autonomie assez grande, d'autant que les Juifs patriotes faisaient profession de préférer sa juridiction à celle du pouvoir étranger. Le sanhédrin connaissait donc des causes civiles en se conformant au droit juif, et des causes criminelles dans une certaine mesure. Il avait sa police, voir POLICE, t. V, col. 503, et ses agents d'exécution. Matth., XXVI, 47; Marc., XIV, 43; Act., IV, 3; V, 17, 18. Il décidait sans appel quand l'arrêt ne comportait pas la peine capitale. Act., IV, 5-23; V, 21-40. Il ne pouvait condamner à mort sans l'approbation du procurateur. Joa., XVIII, 31. Le procès de Notre-Seigneur en est une preuve éclatante. Cf. *Jer. Sanhedrin*, I, 1, fol. 18 *a*; VII, 2, 24 *b*. La lapidation de saint Étienne fut le résultat d'un abus de juridiction ou d'un emportement populaire. Act., VII, 58. Le procurateur pouvait à son gré suivre le droit romain ou le droit juif. En condamnant Notre-Seigneur, Pilate céda officiellement au droit juif. Joa., XIX, 7. C'est encore en vertu du droit juif que la peine de mort était portée contre tout gentil qui franchissait l'enceinte intérieure du Temple. Voir PÉRIBOLE, t. V, col. 142. Mais, même en ce cas, la peine n'était infligée qu'avec le consentement du procurateur. L'agrément de ce dernier n'était pas nécessaire pour que le sanhédrin se réunît, ni pour qu'il exécutât les autres sentences qui rentraient dans les limites de sa compétence. Néanmoins le procurateur et même le tribun de Jérusalem s'interposaient pour faire échec au droit juif, quand ils le jugeaient nécessaire. Act., XXII, 30; XXIII, 15, 20, 28.



296. — Le grand sanhédrin. D'après Lamy.

6° *Ses réunions.* — On sait que les tribunaux locaux tenaient leurs séances le second et le cinquième jour de la semaine, soit le lundi et le jeudi, *Kethuboth,* I, 1, mais on ignore si le sanhédrin suivait la même règle. On ne pouvait juger ni les jours de fête, ni le jour du

sabbat. *Beza*, v, 2. Comme un jugement capital ne pouvait être prononcé qu'un jour après les débats, on ne devait pas entamer de pareilles causes la veille du sabbat ou d'un jour de fête. *Sanhedrin,* iv, 1. — Sur le lieu des réunions, voir Jugement, t. iii, col. 1843.

7° *Sa procédure.* — Les membres du sanhédrin siégeaient en demi-cercle et pouvaient se voir les uns les autres (fig. 296). Deux greffiers se tenaient devant eux, l'un à droite, l'autre à gauche, afin de noter ce qui était dit pour ou contre. *Sanhedrin,* iv, 3. Les disciples des docteurs s'asseyaient en avant sur trois rangs, chacun à une place déterminée. *Sanhedrin,* iv, 4. L'accusé devait comparaître avec une humble contenance et des vêtements de deuil. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, ix, 4. Cf. Zach., iii, 3. Dans les causes capitales, certaines formalités étaient de rigueur. On présentait d'abord les charges contre l'accusé. Celui qui commençait à parler en sa faveur ne pouvait plus ensuite parler contre. Les disciples présents ne pouvaient donner leur avis que s'il était favorable. L'acquittement se prononçait le jour même, la condamnation le lendemain seulement. On se levait pour exprimer son suffrage, en commençant par les plus jeunes membres du sanhédrin, tandis que d'ordinaire les plus dignes parlaient les premiers. Pour acquitter, une simple majorité suffisait; pour condamner, il fallait une pluralité de deux voix. Ainsi, sur 23 juges, 12 voix suffisaient pour acquitter. Si elles condamnaient, on ajoutait deux juges et on recommençait les suffrages jusqu'à acquittement ou condamation avec les deux voix de pluralité nécessaires. On pouvait aller ainsi jusqu'à faire intervenir les 71 membres du sanhédrin. Voir Jugement, t. iii, col. 1845. Cf. *Sanhedrin,* iv, 1, 2; v, 4, 5. Dans la Mischna, le traité *Sanhedrin* s'occupe de ce qui concerne cette assemblée et la justice criminelle.

8° *Le sanhédrin qui a jugé Jésus-Christ.* — On ne connaît pas les 71 membres du sanhédrin devant lequel comparut le Sauveur. Cependant l'histoire a gardé le nom d'une quarantaine d'entre eux. Ce sont les suivants : 1. *Ordre des grands-prêtres :* Caïphe, gendre d'Anne et grand-prêtre en exercice. Voir Caïphe. t. ii, col. 44. — Anne, ex-grand-prêtre (7-11). Voir Anne, t. i, col. 630. — Éléazar, fils aîné d'Anne et ex-grand-prêtre (23-24). — Jonathas, fils d'Anne, futur grand-prêtre après Caïphe (37). — Théophile, fils d'Anne, futur grand-prêtre après Jonathas (38-42). — Mathias, fils d'Anne, futur grand-prêtre (42-44). — Ananie, fils d'Anne, futur grand-prêtre (63). — Joazar, ex-grand-prêtre (4 avant J.-C. - 2 après J.-C.), fils de Simon Boëthus. — Éléazar, ex-grand-prêtre (2), second fils de Simon Boëthus. — Simon Canthère, troisième fils de Simon Boëthus, futur grand-prêtre (42). — Josué, fils de Séé, ex-grand-prêtre (2-4). — Ismaël, fils de Phabi, ex-grand-prêtre (15-16). — Simon, fils de Kamith, ex-grand-prêtre (17-18), — Jean, simple prêtre. Act., iv, 6. — Alexandre, simple prêtre. Act., iv, 6. — Ananie, fils de Nébédée, futur grand-prêtre (47-52). — Helcias, simple prêtre, trésorier. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, viii, 11. — Scéva, simple prêtre. Act., xix, 13, 14. On voit que, dans cet ordre, les fils et parents des grands-prêtres occupaient une grande place.

2. *Ordre des scribes :* Gamaliel, Act., v, 34-39. Voir Gamaliel, t. iii, col. 102. — Siméon, fils de Gamaliel. Cf. *Jer. Berachoth,* fol. 6 *b*. — Onkélos, disciple de Gamaliel. Cf. *Baba bathra,* f. 134 *b*; *Sukka,* fol. 28 *b*. — Jonathas, fils d'Uziel. Cf. *Sukka,* f. 28 *b*. — Samuel le Petit. Cf. *Berachoth,* f. 28 *b*. — Chanania, fils de Chiskia. Cf. *Chagigah,* ii, 13. — Ismaël, fils d'Éliza. Cf. *Aboda Zara,* 1. — R. Zadok. Cf. *Schabbath,* xxiv, 5. — Jochanan, fils de Zachaï. Cf. *Rosch haschana,* f. 20 *a*; 31 *a*; *Sota,* ix, 9; *Sukka,* 28 *b*. — Abba Saul. Cf. *Nidda,* iii, 24 *a*. — R. Chanania. Cf. *Aboth,* iii, 2. — R. Éléazar, fils de Parta. Cf. *Gittin,* iii, 4. — R. Nachum Halbalar, Cf. *Peah,* ii, 6. — R. Siméon Hammispa. Cf. *Peah,* ii, 6.

3. *Ordre des anciens :* Joseph d'Arimathie, Luc., xxii, 50. Voir Joseph d'Arimathie, t. iii, col. 1674. — Nicodème, Joa., iii, 1-10; vii, 50-52. Voir Nicodème, t. iv, col. 1614. — Ben Calba Scheboua. Cf. *Gittin,* v, f. 56 *b*. — Ben Tsitsit Haccassat. Cf. *Gittin,* v, 56 *b*. Ces trois derniers personnages étaient les plus riches de Jérusalem. — Simon (?). Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, vii, 4. — Doras (?). Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, viii, 5. — Jean, fils de Jean, Dorothée, fils de Nathanaël, Tryphon, fils de Theudion, Cornélius, fils de Céron, tous quatre envoyés en ambassade à l'empereur Claude, en 44, et, à raison de cette mission, probablement membres du sanhédrin. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, i, 1, 2.

Ces personnages formaient plus de la moitié du sanhédrin. Sauf Joseph d'Arimathie, Nicodème et peut-être Gamaliel, ils étaient sceptiques, orgueilleux et cupides, comme les grands-prêtres, ou fanatiques de leur loi et infatués de leur science, comme les scribes. Notre-Seigneur ne pouvait donc trouver parmi eux que des ennemis qui le condamnaient d'avance. Cf. Lémann, *Valeur de l'assemblée qui prononça la peine de mort contre J.-C.*, Paris, 1876, p. 20-44. — Sur les tribunaux locaux, appelés quelquefois sanhédrins, voir Juge, t. iii, col. 1835-1836. — Sur le sanhédrin, voir Maimonide. *De sanhedriis et pœnis*, édit. Houting, en hébreu et en latin, Amsterdam, 1695; Selden, *De synedriis et præfecturis juridicis veterum Ebræorum*, Londres, 1650; Ugolini, *Thesaurus antiquitatum*, t. xxv, Paris, 1762, p. ii, cccxxxix; Dupin, *Jésus devant Caïphe et Pilate*, Bruxelles, 1829; J. M. Rabbinowicz, *Législation criminelle du Talmud*, Paris, 1826; Id., *Législation civile du Talmud*, Paris, 1877-1880; Langen, *Das jüdische Synedrium und die römische Procuratur in Judäa*, dans la *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1862, p. 411-463; Blum, *Le Synhédrin ou Grand conseil de Jérusalem, son origine et son histoire*, Strasbourg, 1889; Jelski, *Die innere Einrichtung des grossen Synedrion zu Jerusalem und ihre Forsetzung im späteren palästinensischen Lehrhause bis zur Zeit des R. Jehuda ha-Nasi*, Breslau, 1894; Ad. Büchler, *Das Synedrion in Jerusalem*, in-8°, Vienne, 1902; E. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, 3e édit., 1898, t. ii, p. 188-214.

H. Lesêtre.

SANIR (hébreu : *Senîr;* Septante : Σανεώρ; *Alexandrinus :* Σανείρ), nom amorrhéen du mont Hermon. Deut., iii, 9. Voir Hermon, t. iii, col. 633. Il s'applique en particulier à une partie distincte de l'Hermon. Cant., iv, 8; I Par., v, 23. Les géographes arabes antérieurs au xive siècle donnent le nom de Djébel Sanir à l'anti-Liban, spécialement à la partie de la chaîne située entre Baalbek et Homs et près de Damas. Les Phéniciens tiraient du mont Sanir du bois de cyprès pour la construction de leurs vaisseaux. Ezech., xxvii, 5. Voir Cyprès, t. ii, col. 1174.

SANS-MISÉRICORDE (Vulgate : *Absque misericordia*), fille du prophète Osée, i, 6, etc. Voir Lo-Ruchamah, t. iv, col. 363.

SANTAL (Hébreu : *'almuggîm*, III Reg., x, 11, 12; *'algûmîm*, II Par., ii, 7; ix, 10, 11; Septante : πελεκητά, III Reg., x, 11, 12, πεύκινα, II Par., ii, 8, ix, 10, 11; Vulgate : *thyina*, III Reg., x, 11, 12; II Par., ix, 10, 11; *pinea*, II Par., ii, 8), bois précieux.

I. Description. — On désigne sous ce nom, bien qu'ils appartiennent à des familles très différentes, plusieurs arbres à bois aromatique, originaires des Indes. — 1° Le Santal rouge officinal est une papilionacée, le *Pterocarpus santalinus* L. (fig. 297) à feuilles imparipennées, avec un petit nombre de folioles, pourvues de stipules, et alternes le long des rameaux. Les fleurs

jaunes, réunies en grappes axillaires et terminales, produisent une gousse indéhiscente, orbiculaire-comprimée, oblique et renfermant 1 ou 2 graines. Le bois présente sur une coupe transversale de larges vaisseaux sous forme de pores tout remplis d'une résine rougeâtre, la santaline, qui lui donne ses propriétés. Plusieurs autres arbres du même genre fournissent des bois employés autrefois pour la teinture et fort estimés encore en ébénisterie. — 2° Le santal blanc, *Santalum album* L., forme le type de la famille des santalacées. C'est un grand arbre de la côte de Malabar à feuilles opposées, lancéolées et entières. Les fleurs apétales et hermaphrodites ont un calice à 4 sépales valvaires, 4 étamines insérées à leur base et alternant avec autant d'écailles. L'ovaire à placenta central porte 2 ou 3 ovules et devient à maturité une drupe noirâtre, globuleuse, marquée au sommet d'un œil par la cicatrice du périanthe. Son bois, faiblement coloré, acquiert par la


297. — *Pterocarpus santalinus.*

dessiccation une odeur forte et agréable, en même temps qu'une saveur amère et piquante, due à une huile volatile jaune, usitée en thérapeutique. F. Hy.

II. Exégèse. — Le bois de *'algûm* (pluriel : *'algûmîm*) se présente dans deux endroits parallèles des Livres Saints. D'après III Reg., x, 11, 12, les vaisseaux d'Hiram qui apportaient de l'or d'Ophir, en amenaient aussi des bois de *'almuggim* et des pierres précieuses. Le passage parallèle II Par., ix, 10, 11, répète la même chose, mais le nom hébreu du bois se présente sous la forme *'algûmîm*. De ce bois on dit dans les deux endroits que Salomon fit faire des balustrades pour le temple et son palais et aussi des harpes et des lyres. Et on remarque en terminant qu'on ne vit plus jamais ce bois en Palestine. Il est évident qu'il s'agit ici d'un bois étranger, rare, précieux, que l'on trouvait dans le pays d'Ophir, c'est-à-dire dans l'Inde. Or, dans cette contrée, sur la côte de Malabar, un des noms du bois de santal est *valgu* (*valgum*, *valguka*). Le *vav* étant peu usité au commencement de leurs noms, les Hébreux l'ont négligé en empruntant ce mot étranger, qu'ils ont gardé sous la forme *'algum*. C'est sans doute par une faute de copiste, ou par une métathèse assez fréquente dans les emprunts de noms étrangers, qu'on trouve aussi la forme *'almug*. A ce nom les Hébreux ont ajouté leur pluriel en *im*. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, édit. 1866-74, t. i, p. 651-652 ; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. iii, p. 535. Le rapprochement d'un des noms indiens du santal rouge avec l'*algum* du texte sacré rend très probable l'identification. De plus c'est ce même bois qu'on emploie très fréquemment dans l'Inde pour les usages auxquels Salomon le fit servir : on fabrique avec le santal rouge des harpes, des lyres et d'autres instruments de musique. Il n'y a donc pas à s'arrêter aux traductions variées et erronées des Septante et de la Vulgate : le *'algum* n'est ni un pin, ni un thuia. Ce n'est pas non plus le santal blanc employé surtout comme parfum. Les rabbins Salomon Ben Melek et David Kimchi interprétant les passages des Rois et des Paralipomènes voyaient déjà dans le *'algum*, un bois de couleur rouge. Quant au nom actuel, santal vient d'une autre appellation de cet arbre en sanscrit, *tchandana*, d'où les Grecs auraient fait σάνδαλον, σάνταλον.

Il reste un passage, II Par., ii, 7 qui offre difficulté. « Envoie-moi, dit Salomon au roi de Phénicie, Hiram, envoie-moi du Liban des bois de cèdre, de cyprès et de *'algumim*. Le santal ne vient pas des forêts du Liban comme le cèdre et le cyprès. On a essayé de tourner la difficulté en disant que, pour la troisième espèce d'arbre nommé, il ne s'agirait pas d'un bois coupé dans le Liban, mais apporté de l'Inde dans la Phénicie par les vaisseaux d'Hiram et envoyé par celui-ci à Salomon avec les arbres du Liban. Cette explication n'est guère naturelle : le sens de la phrase invite à voir dans le troisième arbre nommé un bois coupé dans les forêts du Liban comme les deux autres espèces. E. Fr. K. Rosenmüller, *Handbuch der Biblischen Alterthumskunde*, p. 1. *Das Biblische Pflanzenreich*, in-8°, Leipzig, 1830, p. 237, pense que dans cet endroit, II Par., ii, 7, le mot *'algumîm* est une interpolation d'un copiste : car dans le passage parallèle III Reg., v, 8, il ne s'agit que de cèdres et de cyprès. Cependant si l'on veut maintenir dans cette énumération une troisième espèce d'arbres, on pourrait vraisemblablement supposer le mot ארנים, *'oranim*, « pins », qu'un copiste distrait ou préoccupé aurait transformé en אלגמים, *'algumim*. Ou bien un des noms populaires du cèdre. ארז, *'aréz*, sous la forme גלמיש, *golmis* ou *galmiš* mis en marge de ce passage biblique pour l'expliquer, aura plus tard passé dans le texte en se transformant en *'algum*, *'algumim*. — O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. i, p. 171-185 ; Rosenmüller, *op. cit.*, p. 234-238 ; Gesenius, *Thesaurus*, p. 93. E. Levesque.

SANTÉ (hébreu : *šâlôm*, *marpê'*, *rif'ôt*, ces deux derniers mots se rapportant plutôt à la guérison ; Septante : ὑγιεία, ἴασις, « guérison » : Vulgate : *sanitas*), état de celui qui ne souffre d'aucune maladie. Voir Maladie, t. iv, col. 611. — 1° La santé est un bienfait de Dieu, Eccli., xxxiv, 20, dont on le loue. Eccli., xvii, 27. Les idoles ne peuvent la donner. Sap., xiii, 18. Elle vaut mieux, même avec la pauvreté, que la maladie jointe à la richesse. Eccli., xxx, 14. A qui se porte bien, le médecin est inutile. Matth., ix, 12 ; Marc., ii, 17 ; Luc., v, 31. La crainte de Dieu, la docilité aux bons conseils, la paix du cœur contribuent à la santé du corps. Prov., iii, 8 ; iv, 22 ; xiv, 30. La tempérance est une condition essentielle de la santé. Eccli., xxxi, 22-40. — 2° L'affection ou la politesse obligent à se préoccuper des autres, à demander de leurs nouvelles. Jacob demande aux bergers de Haran si Laban se porte bien, et ils lui répondent : « Il est en bonne santé. » Gen., xxix, 6. Jacob envoie Joseph savoir si ses frères se portent bien. Gen., xxxvii, 14. Joseph demande à ses frères si leur père est en bonne santé. Gen., xliii, 27. Isaïe envoie David voir si ses frères qui sont au camp se portent bien. I Reg., xvii, 18. David demande si son fils Absalom va bien. II Reg., xviii, 29. « Te portes-tu bien, mon frère ? » dit Joab à Amasa qu'il va tuer sournoisement. II Reg., xx, 9. Élisée envoie Giézi dire à la Sunamite : « Te portes-tu

bien? Ton mari et ton enfant se portent-ils bien? » IV Reg., IV, 26. Mardochée venait chaque jour devant le palais d'Esther pour savoir de ses nouvelles. Esth., II, 11. — 3° On fait des vœux pour la santé de ceux qu'on aime. Comme le mot *šâlôm* veut dire à la fois « paix » et « santé », la formule de salutation *šâlôm lekâ* signifie « paix à toi » et « santé à toi », comprenant ainsi tous les souhaits qui intéressent le bon état de la personne. Voir PAIX, t. IV, col. 1960. La formule *lêk lešâlôm*, « va en paix » ou « en santé » a le même sens. I Reg., I, 17; XX, 42; II Reg., XV, 9; Marc., V, 34; Luc., VII, 50. Saint Jean souhaite à Gaius que l'état de ses affaires et de sa santé soit aussi prospère que celui de son âme. III Joa., 2. Notre-Seigneur a souvent exaucé les vœux de cette nature en rendant la santé aux malades et aux infirmes. Voir GUÉRISON, t. III, col. 360.

H. LESÊTRE.

SAPH (hébreu : *Saf;* Septante, Σέφ), fils ou descendant d'Arapha ou Raphah, de la race des géants, qui fut tué, à Gob ou à Gaza, dans une guerre contre les Philistins, par Sobochaï de Husati. II Sam. (Reg.), XXI, 18. Voir ARAPHA, t. I, col. 878. Sur le lieu du combat, voir GOB, t. III, col. 258. Saph est appelé Saphaï (hébreu : *Sippaï*), I Par., XX, 4.

SAPHAÏ (hébreu : *Sippaï;* Septante : Σαφούτ), orthographe du nom de Saph dans I Par., XX, 4. Voir SAPH.

SAPHAN, nom, dans la Vulgate, de trois personnages appelés de manière différente en hébreu.

1. **SAPHAN** (hébreu : *Šâfân;* Septante : Σαπφάν, Σαφάν), secrétaire du roi Josias. Il était fils d'Aslia, IV Reg., XXII, 3; II Par., XXXIV, 8, et fut le père d'Ahicam, IV Reg., XXII, 12; II Par., XXXIV, 20; Jer., XXVI, 24; XXXIX, 14; XL, 5, 9; d'Élasa, Jer., XXIX, 3, et de Gamarias, Jer., XXXVI, 10, 11, 12; le grand-père de Godolias, IV Reg., XXV, 22; Jer., XXXIX, 14; XL, 5, 9, 11; XLI, 2; XLIII, 6; de Michée, Jer., XXXVI, 11. Certains interprètes le regardent aussi comme le grand-père de Jézonias 3, t. III, col. 1538, I Esd., VIII, 11, mais le fait n'est pas certain. En tout cas, l'identification du père d'Ahicam et de Saphan le scribe paraît à peu près établie. Saphan semble avoir été trésorier du roi Josias. IV Reg., XXII, 4; II Par., XXIV, 8-9; cf. IV Reg., XII, 10. Ce fut en cette qualité qu'il eut à intervenir dans l'œuvre des réparations du Temple sous le pontificat d'Helcias. A cette occasion, le grand-prêtre lui apprit qu'il avait découvert dans le Temple le livre de la Loi, voir PENTATEUQUE, col. 67, cf. IV Reg., XXII, 8, et il lui remit le livre sacré que Saphan lut lui-même d'abord et lut ensuite au roi, Josias, ℣. 8-10. A la suite de cette lecture, le roi l'envoya avec Helcias et quelques autres consulter la prophétesse Holda (t. III, col. 727), puis fit rassembler le peuple dans le Temple, lut en public le livre de l'alliance et fit jurer au peuple fidélité au Seigneur. Voir JOSIAS, t. III, col. 1681. Saphan n'est plus nommé dans l'Écriture qu'à l'occasion de ses descendants.

2. **SAPHAN** (hébreu : *Šâfâm;* Septante : Σαφαμ), Gadite, qui habita dans le pays de Basan, et était le second personnage de sa tribu. I Par., V, 12.

3. **SAPHAN** (hébreu : *Šuppîm;* Septante : Σαπφίν), « Machir, lisons-nous I Par., VII, 15, dans la Vulgate, prit des femmes pour ses fils Happhim et Saphan. » Le texte hébreu porte au contraire « Machir prit (pour lui) une femme de Huppîm et de *Suppîm.* » Sur ce passage très obscur, voir MACHIR 1, t. IV, col. 507.

SAPHAT (hébreu : *Šâfâṭ*), nom de cinq Israélites.

1. **SAPHAT** (Septante : Σαφάτ), fils d'Huri, de la tribu de Siméon. Il fut choisi pour représenter sa tribu dans l'exploration de la Terre Promise au temps de Moïse. Num., XIII, 6.

2. **SAPHAT** (Septante : Σαφάτ), père du prophète Élisée. III Reg., XIX, 16, 19; IV Reg., III, 11; VI, 31.

3. **SAPHAT** (Septante : Σαφάθ), le sixième et dernier des fils de Séméia, de la tribu de Juda. I Par., III, 22.

4. **SAPHAT** (Septante : ὁ γραμματεύς, qualificatif de Janaï, t. III, col. 1116), un des chefs de la tribu de Gad qui s'établirent dans le pays de Basan. I Par., V, 11.

5. **SAPHAT** (Septante : Σωφάτ), fils d'Adli. Il fut chargé des troupeaux de bœufs du roi David qui paissaient dans les vallées. I Par., XXVII, 29.

SAPHATHIA, SAPHATIAS (hébreu : *Šefatyâh*), nom de huit Israélites et d'un chef des serviteurs de Salomon.

1. **SAPHATHIA, SAPHATIAS** (Septante : Σαφατία), le cinquième fils de David, né à Hébron. Sa mère s'appelait Abital. II Reg. (II Sam.), III, 4; I Par., III, 3.

2. **SAPHATIAS** (Septante : Σαφατία), fils de Rahuël et père de Mosollam, de la tribu de Benjamin, qui s'établit à Jérusalem après la captivité. I Par., IX, 8. Voir MOSOLLAM 5, t. IV, col. 1321.

3. **SAPHATIA** (hébreu : *Sefatyâhû;* Septante : Σαφατίας), surnommé l'Haruphite en descendant de *Harif* (voir t. III, col. 443), de la tribu de Benjamin, un des trente braves de David, I Par., XII, 5, qui allèrent le rejoindre à Siceleg.

4. **SAPHATIAS** (*Sefatyâhû;* Septante Σαφατίας), fils de Maacha, de la tribu de Siméon, chef de cette tribu sous le règne de David. I Par., XXVII, 16.

5. **SAPHATIAS** (hébreu : *Sefatyâhû;* Septante : Σαφατίας), le dernier nommé des fils de Josaphat, roi de Juda. II Par., XXI, 2.

6. **SAPHATIAS** (Septante : Σαφατία), chef de famille dont les descendants, au nombre de 372, revinrent de captivité en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 4; II Esd., VII, 9. Du temps d'Esdras, 80 autres membres de cette famille retournèrent avec lui en Palestine avec Zébédias, fils de Michaël, à leur tête. I Esd., VIII, 8.

7. **SAPHATIA** (Septante : Σαφατία), un des « serviteurs de Salomon », dont les descendants retournèrent de captivité en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 57; II Esd., VII, 59.

8. **SAPHATIAS** (Septante : Σαφατία), descendant de Pharès, de la tribu de Juda, un des ancêtres d'Athaïas qui habita Jérusalem au retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 4.

9. **SAPHATIAS** (Septante : Σαφανίας), fils de Mathan, un des principaux de Juda qui, ayant entendu les prophéties que Jérémie faisait au peuple, conseilla au roi Sédécias avec quelques autres de mettre en prison le prophète qui fut délivré par l'intervention de l'Éthiopien Abdémélech. Jer., XXXVIII, 1-13.

SAPHIR (hébreu : *Safir;* Septante : καλῶς; Vulgate : *pulchra*), une des villes sur le nom desquelles

joue Michée, I, 11 : « Passe, habitante de *Sâfîr;* dans la nudité et la honte. » Vulgate : *Transite vobis, habitatio Pulchra, confusa ignominia.* Saint Jérôme, dans son commentaire, *In Mich.*, I, 11, t. XXV, col. 1159, et dans *Liber de situ et nom.*, t. XXIII, col. 921, l'appelle *Saphir.* Cette ville n'est nommée nulle autre part dans l'Écriture. Eusèbe et saint Jérôme la placent dans les montagnes entre Éleuthéropolis et Ascalon, dans la tribu de Juda. Le site est incertain. D'après les uns, c'est *Es-Sawafir* ou *Es-Sûâfir* au nord-est d'Ascalon (Gesenius, *Thesaurus*, p. 1460), mais ce village est dans la plaine, et non dans la montagne, et cette identification ne s'accorde pas avec celle de l'*Onomasticon* d'Eusèbe. D'autres, comme Tobler, *Dritte Wanderung*, 47, croient que *Saber* est l'ancien Saphir, mais comme ce village est près de *Es-Sawafir*, cette opinion est sujette aux mêmes difficultés que la précédente. Toutes les autres hypothèses qui ont été faites sont également sujettes à objection. Voir *Palestine Exploration Fund, Memoirs*, t. II, p. 413

SAPHIR (hébreu : *sappîr;* Septante : σάπφειρος; Vulgate : *sapphirus*), pierre précieuse de couleur bleue.

Le saphir proprement dit est un corindon hyalin d'un beau bleu dont les nuances vont du très foncé jusqu'au clair : c'est le bleu d'azur, limpide, velouté qui est le plus recherché. Le saphir est une alumine cristallisée presque pure dont la coloration est due à l'oxyde de fer. Il tient le milieu entre le translucide et le transparent. Le vrai saphir ou saphir oriental est d'une très grande dureté, égale et souvent supérieure à celle du rubis. Sa pesanteur spécifique est 4, 1. Extrêmement difficile à graver, il ne se laisse entamer que par la pointe de diamant. Sa cristallisation est celle des corindons. Voir RUBIS, col. 1262, fig. 267. Pour sa couleur voir la planche en face de la col. 424.

Les anciens ont donné le nom de saphir à des pierres ou des substances bien différentes, en particulier au lapis-lazuli. Cette substance minérale d'un bleu foncé ou d'azur est souvent parsemée de pyrites brillants qui ont l'air de poussière d'or. C'est un silicosulfate d'alumine et de soude avec un peu de sexquioxyde de fer. Sa pesanteur varie de 2,767 à 2,945. Cette pierre est opaque, mais translucide sur les bords quand elle est amincie. On la rencontre parfois en très gros morceaux, et elle se laisse graver sans trop de difficulté. Le lapis-lazuli est rare en cristaux : ceux-ci sont des dodécaètres rhomboïdaux simples ou modifiés sur les arêtes ou les angles. Pour la couleur, voir dans l'article PIERRERIES la planche placée en face de la col. 424.

Devons-nous voir dans le saphir des textes bibliques le vrai saphir ou le lapis-lazuli? Le mot *sappir*, toujours traduit σάπφειρος par les Septante et *sapphirus* par la Vulgate, se rencontre 13 fois dans la Bible avec des qualités plus ou moins caractéristiques. C'est une pierre précieuse d'un grand prix, mais qui ne peut valoir la Sagesse. Job, XXVIII, 16. A un saphir taillé et poli, Jérémie, Lam., IV, 7, compare les princes d'Israël bien pris dans leur taille et revêtus de splendides vêtements. Le sein de l'époux des Cantiques, V, 14, est comparé à un chef-d'œuvre d'ivoire couvert de saphirs. La cinquième pierre du rational, la deuxième du second rang, était un saphir. Exod., XXVIII, 17; XXXIX, 13. Le nom gravé sur cette pierre serait Dan (cf. col. 424). Le saphir figure parmi les pierreries qui enrichissaient les vêtements du roi de Tyr. Ezech., XXVIII, 13. Les portes de la Jérusalem céleste seront de saphirs et d'émeraudes, d'après le texte de la Vulgate, Tobie XIII, 21. Le texte grec de ce passage diffère et porte : « Jérusalem sera bâtie de saphir et d'émeraude; ses places seront pavées de beryl, d'escarboucle et de pierres de souphir (saphir). » La même idée se trouve développée dans Is., LIV, 11 : « La nouvelle Sion a ses fondements de saphir, ses créneaux de rubis et ses portes de cristal. » Dans la cité céleste décrite dans l'Apocalypse, XXI, 19, la deuxième pierre fondamentale est un saphir. Dans la vision d'Ézéchiel, I, 26 et X, 1, au-dessus des chérubins s'étendait un firmament et sur le firmament on voyait « comme une pierre de saphir en forme de trône. » De même lorsque Moïse et les anciens contemplent le Dieu d'Israël, Exod., XXIV, 10, ils voient sous ses pieds « comme un ouvrage de saphir, pur comme le ciel même ». D'après ces textes nous pouvons conclure que le saphir hébreu est une pierre très précieuse, d'une belle couleur bleue, qui se laisse assez aisément graver et peut parfois se trouver en très gros morceaux. Le livre de Job, XXVIII, 6, nous offre une description très caractéristique du saphir. En montrant l'homme pénétrant jusque dans les entrailles de la terre pour en extraire les pierres précieuses il écrit :

> Les roches sont la demeure du saphir,
> Qui renferme de la poudre d'or.

on ne peut mieux indiquer le lapis-lazuli. Seul parmi les pierres bleues, le lapis-lazuli est semé de petites paillettes de soufre, qui au regard simulent parfaitement l'or. Ni la turquoise ni le vrai saphir ou saphir oriental n'ont ce caractère. De plus les Hébreux ne connaissant pas le vrai diamant, n'auraient pu graver le saphir, au lieu qu'ils pouvaient très bien, à l'exemple des Égyptiens, tailler et graver le lapis-lazuli. Les Égyptiens nommaient cette pierre [hiéroglyphes], *ḥesbed*. Ils s'en servaient pour fabriquer quantité d'amulettes et de parures; ils en employaient les morceaux broyés et réduits en poudre pour faire la couleur bleue. Ils allaient le chercher dans la terre de Pouanit, c'est-à-dire en Afrique sur la côte des Somalis.

Le lapis-lazuli était aussi importé de l'extrême Orient par la Médie, en Assyrie ou à Babylone. Dans ces pays, le bleu dont on se servait pour former le fond des émaux, était du lapis-lazuli pulvérisé. Victor Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. II, p. 253; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 239. La description d'Ézéchiel, I, 26 et X, 1, a ainsi parfaitement la couleur locale.

Le saphir des anciens est donc d'ordinaire le lapis-lazuli. Lorsqu'il parle des pierres qu'on taillait pour en faire des sceaux, Théophraste, *De lapid.*, 23, cite le σάπφειρος et le décrit comme une pierre bleue foncée, qui est comme semée d'or. Pline, *H. N.*, XXXVII, 39, dit de même que le saphir est bleu et brille de points d'or. Cependant comme pour le *ḥesbed* égyptien et le σάπφειρος grec, il est impossible que le mot hébreu *sappir* soit compris parfois avec le lapis-lazuli, d'autres substances bleues. Plusieurs auteurs croient que ce mot désigne dans les textes bibliques le vrai saphir : cela ne peut guère se justifier dans des textes où l'on suppose que cette pierre était gravée, comme dans la description du rational. Le vrai saphir est certainement exclu aussi dans la description d'Ézéchiel et surtout dans le texte de Job qui suppose la pierre parsemée de paillettes d'or. Mais dans des textes comme l'Apocalypse, XXI, 19, il n'y a rien qui permette d'écarter le saphir oriental, bien que le lapis-lazuli puisse parfaitement convenir. Voir J. Braun, *Vestitus sacerdotum hebræorum*, in-8°, Leyde, 1680, p. 670-683; C. R. Lepsius, *Les métaux dans les inscriptions égyptiennes*, trad. Berend, in-4°, Paris, 1877, p. 29-39; Clément-Mallet, *Essai sur la minéralogie arabe*, in-8°, Paris, 1868, p. 163-173; Ch. Barbot, *Guide pratique du joaillier*, Ed. Baye, in-12, Paris, s. d.; F. Leteur, *Traité élémentaire de minéralogie pratique*, in-4°, Paris, p. 97-130.

E. LEVESQUE.

SAPHIRE (grec : Σαπφείρη, de σάπφειρος, « saphir » d'après les uns, ou « belle », d'après la signification syriaque du mot), femme d'Ananie, qui ayant vendu un champ avec son mari, se concerta avec lui pour tromper les Apôtres et la communauté chrétienne sur le prix de la vente; elle fut punie comme lui par une mort soudaine, afin de servir d'exemple aux premiers chrétiens. Act., v, 1-10. Voir ANANIE 6, t. I, col. 540.

SAPHON (hébreu : *Ṣâfôn,* « nord »; Septante : Σαφάν), ville de la tribu de Gad, à l'est du Jourdain. Jos., XIII, 27. Elle est aussi probablement nommée Jud., XII, 1, où nous lisons *Ṣefônâh* avec le *hé* local et où il faut traduire « à Saphon » et non « au nord », εἰς βορρᾶν, comme on lit dans le *Vaticanus.* L'*Alexandrinus* a Κεφεινά et Lucien, Σεφηνά, parce qu'ils n'ont pas séparé le *hé* local du nom propre. Vulgate : *contra aquilonem.* — Saphon avait fait partie du royaume de Séhon, roi d'Hésébon. Le site de cette ville n'a pas été retrouvé.

SAPIENTIAUX (LIVRES), nom donné aux livres de l'Ancien Testament qui s'occupent spécialement de la sagesse dans le sens religieux que lui donne l'Écriture, c'est-à-dire de la connaissance des choses divines et morales : ce sont les Proverbes, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, la Sagesse. Un docteur de Sorbonne, Jérôme Besoigne (1686-1763), a publié une *Concorde des livres de la Sagesse ou la Morale du Saint-Esprit,* in-12, Paris, 1737. Voir BESOIGNE, t. I, col. 1641.

SAPIN (Vulgate : *abies*), traduction du *beroš* hébreu dans une dizaine de passages de l'Écriture.

I. DESCRIPTION. — On a souvent confondu sous ce nom des arbres appartenant à des groupes variés de Conifères, mais il doit s'appliquer spécialement aux genres *Abies* et *Picea,* distingués par Link et qui ont en commun une cime élancée, pyramidale, à branches étalées, couvertes de nombreuses petites feuilles solitaires et persistantes en aiguille courte et rigide. La floraison a lieu au printemps, et les cônes mûrissent la même année. Ceux des *Abies* sont dressés au sommet de rameaux latéraux, tandis qu'ils sont pendants chez les *Picea.* Les feuilles des premiers sont plus ou moins comprimées et paraissent distiques par suite d'une torsion horizontale le long des rameaux; celles des *Picea,* au contraire, sont cylindracées ou tétragones disposées suivant une spirale plus régulière, et articulées sur un cousinet proéminent qui persiste après leur chute.

Les sapins d'Asie Mineure se rapportent à 2 espèces répandues surtout dans les régions montagneuses de l'Anti-Taurus et du Liban. Le *Picea orientalis* (fig. 298) diffère de l'Épicea d'Europe par ses feuilles plus courtes, d'un vert sombre, et ses cônes plus grêles atteignant à peine 1 décimètre de longueur. De même l'*Abies cilicica* (fig. 299) ressemble à notre sapin argenté des Vosges avec un port plus effilé et des branches relativement courtes. Les cônes, au contraire, sont plus longs et plus gros, tandis que leurs bractées sont courtes et demeurent cachées sous les écailles. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — On ne trouve pas dans la Bible hébraïque de nom distinct pour le sapin; il existait cependant des sapins, particulièrement dans la région du Liban, et il en existe encore. Comme chez nous on a sous le nom de sapins confondu souvent plusieurs espèces de conifères. Par contre dans la région orientale le vrai sapin pouvait être compris sous certaines dénominations qui avec un sens précis,ont aussi un sens populaire, plus vague et plus général. C'est ce qui explique comment les versions ont pu comprendre dans le *beros* hébreu, « le cyprès » par exemple, plusieurs autres conifères, comme le genévrier, le pin et le sapin. La Vulgate en particulier a dix fois rendu *berôš* par *abies,* « sapin ». IV Reg., XIX, 23; Is., XIV, 8; XXXVII,



298. — *Picea orientalis.*

24; XLI, 19; LV, 13; LX, 13; Ezech., XVVII, 5; XXXI, 8; Ose,, XIV, 9; Zach., XI, 2. Voir CYPRÈS, t. II, col. 1173.

Dans la Genèse, XXI, 15, le mot *šiaḥ,* « buissons », rendu *arbor* par la Vulgate, est traduit ἐλάτη, « sapin », par les Septante. Il est à remarquer que Josèphe, *Ant. jud.,*



299. — *Abies cilicica.*

I, XIII, 3, se sert également du mot grec ἐλατη. Faut-il voir ici l'influence du mot arabe شوح, *šuḥ,* qui désigne l'*Abies cilicica?* On sait que les Arabes ont emprunté aussi du grec le nom du sapin qu'ils appellent *élatî.*

E. LEVESQUE.

SARA, nom de quatre femmes dans la Vulgate. Deux d'entre elles s'appellent en hébreu *Sérah* et *Šé'herâ.*

1. SARA (hébreu : *Śârâh,* « princesse »; Septante : Σαρρα), femme d'Abraham. Elle s'appelait d'abord

Saraï. Elle est nommée pour la première fois lorsque Abraham l'épousa. Gen., XI, 29. Il nous apprend lui-même, XX, 12, qu'elle était sa sœur par son père, mais fille d'une autre mère. D'après la tradition juive, attestée par Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 9, et saint Jérôme, *Quæst. heb. ad Gen.*, t. XXIII, col. 956, Saraï était fille de Haran et sœur de Lot, et appelée aussi « Jesca, συώνυμον ». Abraham l'emmena avec lui dans la terre de Chanaan, XII, 5, et ensuite en Égypte, quand la famine l'obligea de s'y réfugier. Il ne la présenta dans ce pays que comme sa sœur, craignant que s'il la reconnaissait en même temps comme sa femme, il n'eût à souffrir à cause d'elle. Il en résulta qu'elle lui fut enlevée et conduite au pharaon, mais il la lui rendit, après lui avoir reproché sa conduite, quand Dieu lui eut révélé la vérité. Gen., XII, 10-20. Voir ABRAHAM, t. I, col. 76. Vingt ans plus tard, Sara courut le même danger à Gérare, et lorsque le roi Abimélech eut connu surnaturellement qu'elle était la femme d'Abraham, il la lui rendit en lui reprochant de ne lui avoir pas fait connaître la vérité, Gen., XX.

Sara étant stérile avait demandé elle-même à Abraham de prendre Agar sa servante pour femme, mais Dieu lui ayant accordé ensuite à elle-même un fils Isaac, elle fit chasser Agar et son fils Ismaël, XVI. — Son histoire se confond avec celle d'Abraham. Elle mourut à l'âge de cent vingt ans à Hébron et fut ensevelie dans la caverne de Macpélah qui fut achetée pour lui servir de tombeau. Voir ABRAHAM. — Isaïe, LI, 2, fait allusion à Sara comme mère du peuple élu. Sara est mentionnée aussi par saint Paul, Rom., IV, 19; IX, 9; cf. Gen., XVIII, 14; il la présente, Gal., IV, 21-31, comme figurant par son fils Isaac la liberté des chrétiens. Saint Pierre loue sa soumission à son mari. I Petr., III, 6.

2. SARA (hébreu : *Séraḥ;* Septante : Σάρα, Σορέ, etc.), fille d'Aser, petite-fille de Jacob. Gen., XLVI, 17; Num., XXVI, 46; I Par., VII, 30.

3. SARA (hébreu : *Šĕ'ĕrâh; Alexandrinus* : Σαχρά; *Vaticanus* : καὶ ἐν ἐκείνοις τοῖς καταλοίποις), fille d'Éphraïm, qui bâtit ou plutôt rebâtit Béthoron-le-Haut et Béthoron-le-Bas et Ozensara. Voir ces mots. I Par., VII, 24.

4. SARA (Septante : Σάῤῥα), fille de Raguel et femme de Tobie le jeune. Quand l'ange Raphaël délivra Tobie, auquel il servait de guide, du poisson qui avait failli le dévorer sur les bords du Tigre, il lui recommanda d'en conserver le cœur, le foie et le fiel, Tob., VI, et quand ils furent arrivés à Ecbatane, il lui fit épouser sa cousine Sara, après lui avoir indiqué le moyen d'exorciser le démon qui avait déjà fait mourir, la nuit même des noces, les sept époux qui avaient été donnés à Sara. Tob., VII. Selon le conseil de Raphaël, Tobie brûla le cœur et le foie du poisson qu'il avait conservés; le démon Asmodée, t. I, col. 1103, chassé par ce moyen providentiel, fut saisi et enchaîné par l'ange Raphaël dans la Haute-Égypte et les deux nouveaux époux passèrent la nuit en prières. Tob., VIII, 1-10. Raguël, qui croyait que Tobie serait frappé de mort, heureux de trouver son gendre sain et sauf, lui fit de grandes fêtes pendant quinze jours. Au bout de ce temps, les nouveaux mariés partirent pour Ninive. Tobie le père, guéri de sa cécité par le fiel du poisson conservé par son fils, accueillit sa belle-fille, avec Anne sa femme, en la comblant de bénédictions. Tob., XI. Les deux jeunes époux demeurèrent à Ninive jusqu'à la mort de Tobie et de sa femme Anne et, sur le conseil qu'il leur avait donné avant d'expirer, ils retournèrent auprès de Raguël et de son épouse. Ils les assistèrent à leurs derniers moments et moururent enfin eux-mêmes comblés de jours. Tob., XIII.

SARAA (hébreu : *Sor'âh;* Septante : Σαραθ, Σαράα), ville de la tribu de Dan, patrie de Samson. Voir t. II, col. 1233, 1. Elle est mentionnée dans le voyage du Mohar égyptien, sous le nom de Zaran, d'après M. Sayce, *Higher Criticism and the Monuments*, p. 344, et dans les lettres de Tell-el-Amarna, H. Winckler, dans la *Keilinschriftliche Bibliotek*, t. V, 1896, n. 173; Flinders Petrie, *History of Egypt*, t. III, n. CXLIX, p. 307, sous le nom de Zarkha. Il y est dit qu'elle est attaquée par les *Khabiri*.

Elle avait été comptée d'abord parmi les villes de la Séphéla attribuées à Juda, Jos., XV, 33 (Vulgate : *Sarea*); elle fut ensuite attribuée à Dan. Jos., XIX, 41. « Ce village compte trois cents habitants, dit V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 15. Il couronne une colline dont les flancs rocheux sont percés de plusieurs grottes sépulcrales. Une source y porte la désignation de *'Ain Merdhoum*... Bien que située sur une colline assez élevée, le village actuel de *Sara'a* est effectivement en dehors du massif proprement dit des monts de Judée. Elle fut la patrie de Manué, père de Samson. Jud., XIII, 2. Ce fut là qu'il naquit lui-même, annoncé d'avance à ses parents par l'apparition d'un ange, qui leur avait prédit sa grandeur future, s'il observait les prescriptions qui lui étaient faites. Après sa mort, Samson fut rapporté de Gaza par ses frères et ses proches et enseveli par eux entre *Sara'a* et Esthaol, dans le sépulcre de son père Manué. » Jud., XVI, 31. « Entre *Achoua'* (Esthaol) et... Saraa. les musulmans vénèrent depuis des siècles un *oualy* qui porte, il est vrai, vulgairement le nom *d'oualy Cheikh Gherib*, mais qui m'a été désigné pareillement, dit V. Guérin, *ibid.*, p. 14, sous celui de... tombeau de Samson. » Manué, comme beaucoup de Juifs, devait avoir son tombeau, dans son héritage. — Parmi les Danites qui s'emparèrent de l'idole de Micha et s'emparèrent de Laïs, il y en avait qui étaient originaires de Saraa. Jud., XVIII, 2, 8, 11. — Roboam fortifia Saraa à cause de sa situation. II Par., XI, 10-11. — II Esd., XI, 29, nous apprend que des Israélites de la tribu de Juda s'établirent à Saraa au retour de la captivité.

SARABIA (hébreu : *Šérébyâh;* Septante : Σαραβία), un des lévites qui se joignirent à Esdras sur les bords du fleuve Ahava pour retourner en Palestine, avec ses fils et ses frères. I Esd., VIII, 18. Il fut chargé avec onze autres lévites de la garde des trésors, or, argent et vases sacrés offerts au Seigneur, ỳ. 24. Quand Esdras exposa la Loi au peuple, il fut un de ses assistants, II Esd., VIII, 7 (Vulgate : *Serebia*); il prit part aux prières qui eurent lieu ensuite, IX, 4, et il scella l'alliance avec Dieu, X, 12. Son nom figure encore, XII, 8, 24, dans la liste des chefs des Lévites qui chantaient les louanges du Seigneur. La Vulgate, XII, 8, écrit son nom Sarebia, et ỳ. 14, Serébia.

SARAÏ, nom de deux personnes et nom des habitants d'une ville dans la Vulgate.

1. SARAÏ (hébreu : *Śaraï;* Septante : Σάρα), premier nom de la femme d'Abraham, ainsi appelée de Gen., XI, 29 à Gen., XVII, 15. Dieu l'appela Sara, quand il changea le nom de son mari. Voir SARA 1. Gen., XVII, 5, 15.

2. SARAÏ (hébreu : *Šaraï;* Septante : Σαριού), un des fils de Bani qui renvoya du temps d'Esdras la femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., IX, 35.

3. SARAÏ (hébreu : *haṣ-Ṣore'i :* Septante : Ἡσαρί), probablement habitant de Saraa. I Par., II, 54. Voir SARAA, ci-dessus. Le passage où est nommé le Ṣore'i est obscur et paraît altéré dans le texte original. D'après les Septante, c'est un nom d'homme.

SARAÏA, SARAÏAS, nom de douze Israélites. Ce nom est écrit en hébreu *Serâyâh;* une fois *Serâyâhû.* Jer., xxxvi, 26.

1. **SARAÏAS** (*Vaticanus :* Σασά; *Alexandrinus :* Σαραίας), secrétaire du roi David. II Reg., viii, 17.

2. **SARAÏAS** (Septante : Σαραίας), grand-prêtre sous le règne de Sédécias. I Par., vi, 14. Il fut emmené prisonnier de Jérusalem par Nabuzardan, chef des gardes de Nabuchodonosor après la prise de la ville et conduit à Rebla (Reblatha), col. 999, avec plusieurs autres prisonniers que le roi de Babylone fit mettre à mort. IV Reg., xxv, 18; I Par., vi, 14; Jer., lii, 24.

3. **SARAÏA** (Septante : Σαρίας), fils de Thanehumeth, le Nétophatite, IV Reg., xxv, 23, un des principaux Juifs qui alla trouver à Maspha, avec plusieurs autres, Godolias, gouverneur du pays pour Nabuchodonosor, et, sur son conseil, resta dans le pays. Dans Jérémie, qui raconte le même fait, xl, 8, la Vulgate écrit Saréas.

4. **SARAÏA** (Septante : Σαραΐα), fils de Cénez, de la tribu de Juda, et père de Joab, qualifié de « père de la vallée des artisans ». I Par., iv, 13-14. Voir Joab 2, t. iii, col. 1549.

5. **SARAÏA** (Septante : Σαραῦ; *Alexandrinus :* Σαραια), chef d'une famille de la tribu de Siméon, un des ancêtres de Jéhu. Voir Jéhu 4, t. iii, col. 1247. I Par., iv, 35.

6. **SARAÏA** (Septante : Σαραίας), un des Juifs captifs à Babylone qui retourna en Palestine avec Zorobabel. I Esd., ii, 2. Dans II Esd., vii, 7, il est appelé Azarias. Voir Azarias 25, t. i, col. 1301.

7. **SARAÏAS** (Septante : Σαραίου), père ou ancêtre d'Esdras, le scribe. Voir Esdras 1, t. ii, col. 1929. I Esd., vii, 1.

8. **SARAÏAS** (Septante : υἱὸς 'Αραία; *Alexandrinus :* υἱὸς Σαραία), un des prêtres qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie, II Esd., x, 2.

9. **SARAÏA** (Septante : Σαραία), fils d'Helcias, prêtre. Il habita Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone. II Esd., xi, 11. Dans I Par., ix, 11, il est appelé Azarias. Voir Azarias 10, t. i, col. 1299.

10. **SARAÏA** (Septante : Σαραια), chef d'une famille sacerdotale qui revint de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. II Esd., xii, 1. Sous le pontificat de Joacim, Maraïa (t. iv, col. 712), était à la tête de cette famille, ℣. 12.

11. **SARAÏA** (hébreu : *Śerâyâhû;* Septante : Σαραΐα), fils d'Ezriel. C'était un officier du roi de Juda, Joakim, qui reçut de ce prince avec Jérémiel et Sélémias l'ordre d'arrêter Jérémie et Baruch, mais les deux prophètes se cachèrent. Jer., xxxvi, 26.

12. **SARAÏA** (Septante : Σαραΐας), fils de Nérias et frère de Baruch. Il est qualifié du titre de *śar menûḥâh,* que la Vulgate traduit par *princeps prophetiæ* (Septante : ἄρχων δώρων, « chef des dons »), et que les commentateurs expliquent très diversement. L'explication la plus vraisemblable est celle d'après laquelle *śar menûḥâh,* « chef du repos », est celui qui est chargé de régler les étapes d'une caravane en marche. Il accompagna le roi Sédécias à Babylone, lorsque ce prince se rendit à Babylone, pour rendre hommage à Nabuchodonosor. Saraïas eut sans doute la fonction de régler ce qui concernait les campements et les étapes pendant le voyage. Jérémie lui confia un rouleau dans lequel il avait écrit la prophétie de la ruine de Babylone et il le chargea, après avoir lu son oracle, de l'attacher à une pierre et de le jeter au milieu de l'Euphrate, en signe du sort qui était réservé à cette ville. Jer., li, 59-64.

SARAÏM (hébreu : *Ša'ăraïm;* Septante : Σακαρίμ, Jos., xv, 36; τῶν πυλῶν, I Reg., xvii, 52), ville de Juda dans la Séphéla. Elle est confondue avec Saarim par beaucoup d'interprètes, mais il convient de les distinguer. Voir Saarim, col. 1285. Saraïm est mentionné entre Azéca et Adithaïm. Jos., xv, 35-36. Lorsque les Philistins s'enfuirent après la victoire de David sur Goliath, les Israélites les poursuivirent et en frappèrent un grand nombre sur la route de Saraïm à Geth et à Accaron. I Reg. (Sam.), xvii, 52.

SARAÏTES (hébreu : *Ṣare'âtî;* Septante : Σαραθαῖοι), habitants de Saraa. I Par., ii, 53. Voir Saraa, col. 1476.

SARAMEL, nom dans les Septante qui est diversement interprété. La Vulgate porte Asaramel. Voir ce mot, t. i, col. 1057.

SARAPH, nom d'homme que la Vulgate a traduit par *Incendens.* I Par., iv, 22. Voir Incendiaire, t. iii, col. 864.

SARAR (hébreu : *Šârâr;* Septante : 'Αραΐ), Arorite, père d'un des vaillants guerriers de David appelé Aïam dans II Reg. (Sam.), xxiii, 33. Le nom de Sarar est écrit Sachar dans I Par., xi, 35. Voir Sachar 1, col. 1309.

SARASAR, nom d'un Assyrien et d'un Juif.

1. **SARASAR** (hébreu : *Sar'éṣér;* Septante : Σαράσαρ), fils de Sennachérib, roi d'Assyrie. Avec son frère Adramélech, il tua son père dans le temple de Nesroch (t. iv, col. 1608) et s'enfuit ensuite en Arménie. IV Reg., xix, 37; Is., xxxvi, 38. Cf. II Par., xxxii, 21; xxxiii, 24. Le P. Scheil, *Zeitschrift für Assyriologie,* t. xi, 1896, p. 427, rapproche son nom de celui d'un fils de Sennachérib, appelé *Aššur-šum-usabši,* mentionné sur une brique. Son petit-fils Assurbanipal fait allusion dans ses inscriptions à l'assassinat de Sennachérib à Babylone. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 3e édit. par H. Zimmern et H. Winckler, Berlin, 1905, p. 85. D'après la Chronique babylonienne, i, 34, Sennachérib fut tué par son fils dans une insurrection le 28 tébeth (vers 681). Cf. t. i, col. 240. Voir H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament,* in-8°, 2e édit., Leipzig, 1903, p. 64-65. Polyhistor (Bérose) et Abydène mentionnent aussi l'assassinat du roi d'Assyrie, mais ils ne nomment aussi qu'un de ses fils, dont le nom rappelle celui d'Adramélech. Voir Adramélech 2, t. i, col. 239. Bérose, fragm. 12; Abydène, fragm. 7, dans Didot, *Hist. græc. fragmenta,* t. ii, col. 401; t. iv, col. 282.

2. **SARASAR** (hébreu : *Sar'éṣér;* Septante : Σαράσαρ), personnage nommé avec Rogommélech dans le prophète Zacharie, vii, 2. Ce passage est obscur et diversement interprété par les anciens traducteurs. Hébreu : « On avait envoyé à la maison de Dieu *Sar'éṣér* et *Régém Mélék* avec ses gens. » Septante : « Et envoya à Béthel Sarasar et Arbéséer le roi ('Αρβεσεὲρ ὁ βασιλεὺς) et ses hommes... » Vulgate : « Sarasar et Rogommélech et les hommes qui étaient avec lui envoyèrent à la maison de Dieu... » Dans la version latine, Sarasar et Rogommélech sont donc ceux qui envoient; dans le texte hébreu ce sont ceux qui sont envoyés. Dans les Septante, *Bêṭ 'El* est traduit comme nom de lieu;

Rogommélech disparaît, la première partie du nom est transformée en Arbéséer et la seconde est considérée comme un titre, *méléк*, signifiant « roi ». La version syriaque transforme Rogommélech en Rabmag. Ce dernier mot est un titre babylonien (voir Rebmag, col. 999) et il est possible que Rogommélech cache en effet sous sa forme défigurée par les copistes qui n'en comprenaient pas la signification, le titre de Sarasar : le pronom qui suit, *cum eo*, « avec lui », est au singulier et l'on peut induire de là qu'un seul personnage est nommé, et non deux.

SARATHASAR (hébreu : *Ṣéréṭ haš-Šaḥar; Vaticanus :* Σεραδὰ καὶ Σιών; *Alexandrinus :* Σὰρθ καὶ Σιώρ), ville de la tribu de Ruben. Jos., xiii, 19. — Cette localité était située « à la montagne de la vallée », *be-har ha-ʿÊmeq, in monte convallis*, c'est-à-dire à la montagne qui borde la dépression du Ghôr, appelée, en



300. — Bains de Callirhoé.
D'après la carte mosaïque de Mâdaba.

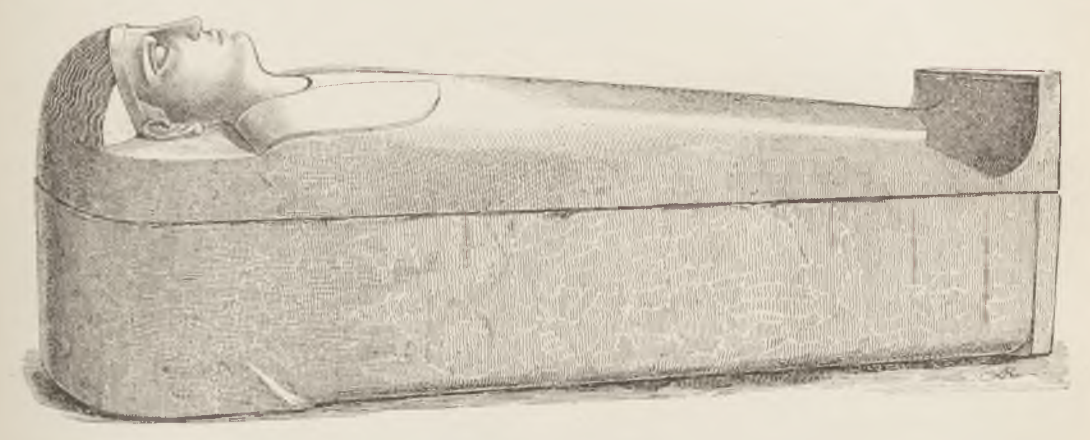
effet, « la Vallée », *ʿÊmeq*, au même endroit, xiii, 27. — Les anciens Arabes ont connu, près de la mer Morte, un lieu du nom de *Ṣàrah* ou *Sârat*, où était un *hamméh*, des « sources chaudes et des bains ». Cf. El-Muqaddasi, *Géogr.*, édit. de Goeje, Leyde, 1877, p. 185-186. Au xiie siècle, Edrisi mentionne *ez-Zârat* qui rivalisait avec *Sughar* (Ségor) pour le commerce des dattes, dont venaient s'emplir les barques qui circulaient sur la mer Morte. *Géogr.*, édit. Gildemeister, Bonn, 1885, p. 3. *Sârah*, souvent prononcé aussi *Zârah*, est encore célèbre chez les Bédouins à l'est du Jourdain et « les bains de Sârah », *hammam es-Sârah*, sont particulièrement renommés chez eux. Ce lieu forme, entre l'*ouadi Zerqâ-Mâʿîn* au nord et l'*ouadi Môdjeb*, l'ancien Arnon, au sud, comme la base, à l'occident et sur le bord de la mer Morte, des montagnes escarpées au sommet desquelles s'élevait Machéronte. Les palestinologues s'accordent assez généralement aujourd'hui pour reconnaître dans *Sârah*, l'antique Sarathasar. On l'identifiait généralement autrefois avec *Hammâm ez-Zerqâ*, voir Callirhoé, t. ii, col. 69; mais cf. Procurateurs romains, col. 702. *Sârah* est représentée sur la carte-mosaïque de Mâdaba (fig. 300; cf. fig. 180, col. 696), comme une région plantée de palmiers, où se voient des courants d'eau et des monuments représentant des bains; elle y est inscrite sous le nom de « bains de Callirhoé », ΘΕΡΜΑ ΚΑΛΛΙΡΟΗΣ. Ce nom, emprunté à Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, vi, 5, et *Bell. jud.*, I, xxxiii, 5, et aux hellénisants du Ier siècle, est en effet la traduction, non d'après la vocalisation des massorètes, mais d'après celle des Septante, de *Ṣarat has-Sihôr*. *Ṣarat* ou *Séréṭ* est une abréviation pour *Ṣaḥarat, splendor*, de la racine *ṣahar, splenduit*, et *Sihôr* désigne incontestablement des « cours d'eau ». Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1189, 1393. Voir Moab, ii, t. iv, col. 1149, 1152. — Il faut lire, semble-t-il, ce nom : *Ṣarat* du *Šiḥor*, le *Siḥor* désignant la région et *Ṣarat* la ville ou la bourgade qui fut attribuée à Ruben. — Vers le milieu du plateau incliné, arrosé par les sources thermales et minérales, se voit un emplacement entouré d'épines de *séder*. C'est l'endroit où les Bédouins de *Mekâûer* dressent leurs tentes, quand ils viennent pendant l'hiver habiter Sârah avec leurs familles et leurs troupeaux. On y remarque des pierres alignées qui pourraient être les derniers arasements des maisons de l'antique Sarathasar. Sur une terrasse supérieure du pied de laquelle, à 2 kilomètres du rivage, sort une source thermale, à 43° de température, on trouve les restes d'une construction rectangulaire de 31 mètres de longueur et de 20 mètres de largeur, appelée encore du nom d'*Es-Sârâh*. A 2 kilomètres plus au nord, un *tell* semble indiquer une autre forteresse. Plus près du rivage, on remarque les restes d'une construction carrée dont il subsiste une ou deux assises, formées de pierres d'assez grand appareil et très régulièrement taillées. Les Bédouins la désignent par le nom de *Kherëïbet es-Sârah*, « la petite ruine de *Sârah* ». Sont-ce des débris de la Callirhoé du Ier siècle? C'est possible. — En ce lieu aurait été, selon le Talmud de Jérusalem, *Megillah*, i, et le targum de Jonathan, Gen., x, 19, l'ancienne Lésa, l'œuvre d'Hérode, d'après la conjecture, appuyée sur le récit de Josèphe, du rabbin Schwarz, *Tebuoth ha-Arez*, édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 266; cf. Lésa, t. iv, col. 187. Rien, en effet, n'empêche que Lésa n'ait été au *Sihôr* du rivage oriental de la mer Morte, simultanément avec Sârah; mais il semble bien que c'est à cette dernière que l'on doit rapporter le nom de Callirhoé. Il n'est pas douteux non plus qu'il n'y ait eu là, quand Hérode y vint aux eaux, des constructions dans son goût et celui de l'époque. On n'en voit toutefois point d'autre trace, ni des monuments figurés sur la carte de Mâdaba, que les ruines dont il a été question. Il est à croire que, se trouvant dans le Ghôr, ou la partie de la vallée bordant la mer Morte, ils auront été submergés par les eaux de ce lac, dont le niveau ne cesse de s'élever. — Voir Aloïs Musil, *Arabia Petræa, Moab*, Vienne, 1907, p. 239-241 et 252-253; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 123-124, 268. L. Heidet.

SARATHI (hébreu : *haṣ-Ṣorʿâtî;* Septante : Ἀραθί), habitant de Saraa. I Par., iv, 2. Les Saraïtes sont appelés *has-Ṣorʿatî;* οἱ Σαραθαῖοι; *Saraitæ*, I Par., ii, 53, et probablement aussi *haṣ-Ṣôrʿî;* Ἡσαρί; *Saraï*, ℣. 54. Voir Saraï, col. 1476; Saraïtes, col. 1478.

SARCOPHAGE, tombeau en pierre dans lequel on ensevelissait les cadavres en Égypte, en Phénicie, etc. Voir fig. 301. Le « lit de fer » d'Og, roi de Basan, Deut., iii, 10, est, d'après l'explication la plus vraisemblable, le sarcophage en basalte où était couché son cadavre. Voir Og, t. iv, col. 1759. Cf. Tombeau.

SARCOPTE, insecte du genre arachnide et de l'ordre des acarides. Cet insecte est l'agent producteur de la gale. Voir Gale, t. iii, col. 82 et la figure 12. Il est d'un blanc laiteux et mesure un tiers de millimètre de long sur un quart de large. Il a quatre paires de pattes garnies de soies rigides, ainsi que tout le corps, ce qui rend très douloureuse la présence de l'insecte sous la peau. Il s'insinue entre le derme et l'épiderme,

dans les endroits où la peau est le plus mince, et il y trace des sillons au fond desquels il se blottit pour n'en sortir que la nuit, sous l'effet de la chaleur. Son nom, qui vient de σάρξ, « chair », et de κόπτω, « couper », est donc bien mérité. Beaucoup de mammifères et d'oiseaux ont aussi leur sarcoptidés; le cheval en possède même deux espèces différentes. Les espèces diverses des sarcoptidés peuvent passer des animaux à l'homme et réciproquement, ce qui rend la contagion plus dangereuse. En 1834 seulement, le sarcopte fut signalé par Renucci comme la cause de la gale. Cette dernière n'est donc pas une simple maladie de la peau, comme on l'a cru longtemps. Pour guérir la gale, il faut débarrasser la peau et les vêtements des insectes et de leurs œufs. La loi mosaïque avait donc raison de prendre des mesures pour écarter ceux qui avaient la gale, hommes ou animaux. Lev., XXI, 20; XXII, 22.



301. — Sarcophage phénicien. Musée du Louvre.

Cf. Van Beneden, *Commensaux et parasites*, Paris, 1883, p. 121, 122. H. Lesètre.

SARDE ou pierre de Sardes. Voir Cornaline, t. II, col. 1007; Sardoine, col. 1484.

SARDES (grec : Σάρδεις, au pluriel), une des villes les plus importantes de l'Asie Mineure avant l'ère chrétienne, capitale du royaume de Lydie, titre qu'elle conserva lorsque fut constituée la province romaine du même nom (fig. 302). Voir Lydie, t. IV, col. 449.

1° *Situation et importance.* — Elle était située dans



302. — Monnaie de Sardes.

ΚΑΙΣΑΡ.ΣΕΒΑΣ░░Ο░░.Buste de Tibère, à droite.— ℞. ΣΑΡΔΙΑΝΩΝ ΟΙΙΙΝΑΣ. ΑΚΙΑΜΟΣ dans une couronne.

la fertile vallée qu'arrose l'Hermos, à environ vingt stades et demi de ce fleuve, Arrien, *Anab.*, I, 17; au pied du mont Tmolos, qui forme la chaîne principale de la Lydie. Strabon, XIII, IV, 15. C'est sur un éperon de cette montagne que se dressait l'acropole, sa citadelle, d'un accès très difficile, entourée d'un triple rempart et presque imprenable aux temps reculés. Le fameux Pactole, simple petit ruisseau qui se jette dans l'Hermos à environ 10 kil. de là, traversait son agora. Hérodote, V, 101. — L'importance dont elle jouit d'assez bonne heure et qu'elle conserva durant plusieurs siècles, provenait soit de sa puissance stratégique, dont elle donna des preuves très grandes, soit de ce qu'elle était bâtie sur une voie de communication de premier ordre, qui conduisait de l'intérieur de l'Asie Mineure aux côtes de la Méditerranée, soit enfin de son commerce considérable. L'ancien royaume de Lydie était très avancé sous le rapport des arts industriels, et Sardes était le centre de manufactures nombreuses. Son industrie principale consistait dans la fabrication et la teinture des étoffes de laine, surtout des tapis. Les Grecs du VIe siècle avant notre ère allaient aussi lui demander une partie de l'or que lui fournissait le Pactole.

2° *Histoire de Sardes.* — Cette ville remontait à une haute antiquité. Tout porte à croire, en effet, qu'elle ne diffère pas de l'ancienne cité de Hyda, que mentionnait déjà Homère, *Il.*, II, 864, et XX, 385, et qu'il place précisément au pied du mont Tmolos. Voir Strabon, XIII, IV, 5; Pline, *H. N.*, V, 29; Étienne de Byzance, édit. Dindorf, 2 in-12, Leipzig, 1825, t. I, p. 440, et t. II, p. 395. Les rois de Lydie y établirent leur résidence; c'est sous le plus illustre et le dernier d'entre eux, Crésus, qu'elle atteignit le comble de la prospérité. Cf. Hérodote, V, 25; Pausanias, III, IX, 3. Lorsque ce prince eut été battu par Cyrus à Thymbrée (548 avant J.-C.), elle servit de séjour aux satrapes persans placés à la tête du royaume conquis. Elle fut prise et détruite à deux reprises : d'abord par les Cimmériens, dans la première moitié du VIIe siècle avant notre ère (vers 635); puis, en 498 avant J.-C., par les Ioniens assistés des Athéniens. Strabon, *loc. cit.* Xerxès passa dans les murs de Sardes l'hiver qui précéda sa campagne contre la Grèce (en 480). Lorsque Alexandre le Grand envahit l'Asie, la ville se rendit à lui sans résistance, après la bataille du Granique (334); il récompensa les habitants, en leur rendant leur autonomie et leurs anciennes institutions. Après la mort du conquérant, Sardes passa sous la domination d'Antigone jusqu'en 301, époque à laquelle elle tomba au pouvoir de Séleucus. Antiochus le Grand s'en empara en 218; mais il dut l'abandonner aux Romains, après avoir été défait par eux à Magnésie (190 avant J.-C.). Cf. Polybe, IV, 48; V, 57. Elle fut alors incorporée au royaume de Pergame. Un terrible tremblement de terre la ravagea sous le règne de Tibère (17 avant J.-C.); mais ce prince la fit immédiatement reconstruire. Cf. Tacite, *Ann.*, II, 47. Sa résurrection fut si prompte, que, d'après Strabon, XIII, IV, 8, elle ne le céda bientôt à aucune des cités d'alentour sous le rapport de la splendeur. Mais, avec les empereurs byzantins, elle perdit peu à peu de son importance, tout en demeurant encore prospère pendant une certaine période. Les Turcs parvinrent à s'en

emparer dès le XIe siècle. Tamerlan la prit à son tour en 1402, et la détruisit de fond en comble. Elle ne s'est jamais relevée de cette catastrophe (fig. 303). Le vaste emplacement de l'ancienne capitale lydienne n'a aujourd'hui de vie que grâce au misérable village de *Sart,* composé seulement de quelques huttes bâties au milieu des ruines. Et celles-ci sont peu considérables, car « les terres éboulées des collines ou portées par les eaux courantes ont recouvert une grande partie de la ville antique. » E. Reclus, *L'Asie antérieure,* in-4°, Paris, 1884, p. 606-607. Celles des ruines qui sont restées visibles n'offrent qu'un intérêt très restreint. Elles datent surtout de la période romaine. Sur les bords du Pactole, se dressent deux colonnes solitaires, qui appartenaient vraisemblablement au temple de Cybèle (fig. 304). On voit aussi les restes d'un théâtre. — A une certaine distance de Sart, au nord de l'Hermos, près du lac Gygée, on voit de nombreux monticules coniques, dont quelques-uns ont des proportions gigantesques; ils représentent l'ancienne nécropole de Sardes. Hérodote la mentionne déjà, I, 93. Cf. Strabon, XIII, IV, 4.



303. — Ruines de l'acropole de Sardes. D'après une photographie de M. Henri Cambournac.

3° *Sardes et le Nouveau Testament.* — A l'époque du paganisme, la religion particulière de la capitale de la Lydie roulait autour du culte de Cybèle, dont le caractère présentait beaucoup de ressemblance avec celui de la Diane d'Éphèse. Voir DIANE, t. II, col. 1405-1406. Mais le christianisme pénétra de bonne heure dans Sardes, où nous trouvons, dès la fin du Ier siècle, une Église importante, l'une des sept de la province d'Asie auxquelles saint Jean écrivit une lettre spéciale au début de l'Apocalypse, III, 1-6. Nous ignorons dans quelles circonstances cette Église avait été fondée. La lettre de l'apôtre nous apprend que son ange, c'est-à-dire son évêque, cachait un triste état moral sous de belles apparences : « Tu passes pour vivant et tu es mort. » Cet état était malheureusement aussi celui de la chrétienté qu'il dirigeait, comme l'indiquent les mots « Affermis ce qui reste et qui est près de mourir. » L'évêque et l'Église sont menacés d'un châtiment soudain, s'ils ne reprennent bientôt leur ferveur première. Il y avait néanmoins à Sardes quelques chrétiens dignes de ce nom, auxquels une belle récompense est promise. — Dans la suite, l'Église de Sardes eut à sa tête plusieurs évêques illustres, entre autres saint Méliton, qui fut au IIe siècle l'une des plus grandes lumières de l'Asie, et qui est spécialement célèbre par le canon des saintes Écritures qui porte son nom. Eusèbe, *H. E.,* IV, 13, 26, t. XX, col. 337, 392-397. Voir F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., t. I, p. 89, n. 3; R. Cornely, *Introd. in libros sacros,* Paris, 1885, t. I, p. 76. Plus tard encore, les habitants de Sardes résistèrent énergiquement aux tentatives faites par Julien l'Apostat pour rétablir parmi eux le culte des idoles.

4° *Bibliographie.* — Arundell, *Discoveries in Asia Minor,* 2 in-8°, Londres, 1834, t. I, p. 26-28; P. de Tchihatchef, *Asie Mineure,* Paris, 1852-1869, 8 in-8°, t. I, p. 232-242; G. H. von Schubert, *Reise in das Morgenland,* 3 vol. in-8°, t. I, Erlangen, 1840, p. 347-350; Fellow, *Journal written during an excursion in Asia Minor,* Londres, 1839, p. 289-295; Ch. Texier, *Asie Mineure, description géographique, historique et archéologique,* in-8°, Paris, 1862, p. 252-259; Mgr Le Camus, *Les sept Églises de l'Apocalypse,* in-4°, Paris, 1896, p. 218-230; B. V. Head, *Catalogue of the Greek Coins of Lydia,* in-8°, Londres, 1901, p. 236-277; W. M. Ramsay, *The Letters to the seven Churches of Asia,* in-8°, Londres, 1904, p. 354-368.

L. FILLION.

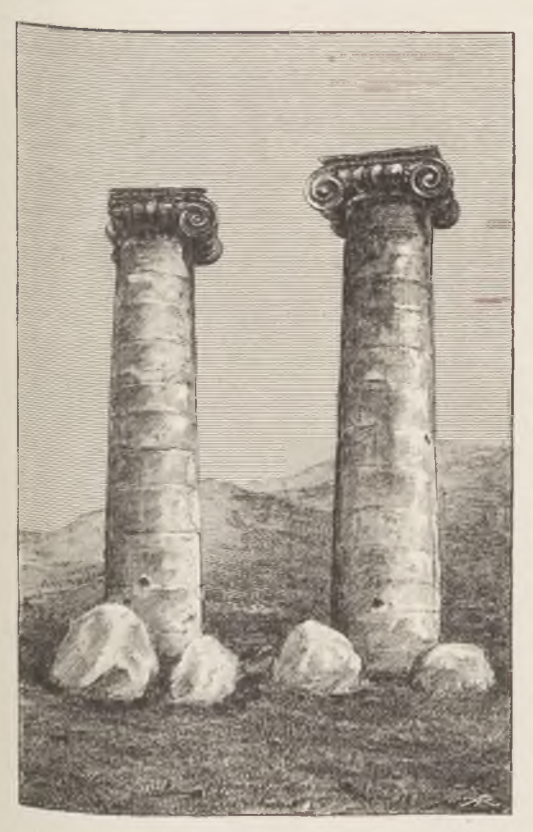
SARDOINE. Ce mot est souvent pris dans le sens de pierre de Sardes, qui n'est autre que la cornaline rouge. Voir CORNALINE, t. II, col. 1007. Le mot sardoine, qui paraît emprunté du latin sardonyx, désigne aussi une variété d'onyx, veinée de deux couleurs. La pierre sardonyx choisie pour la 11e pierre du rational était rouge et blanche. Elle portait probablement le nom de

Joseph dont la descendance forma les deux tribus d'Éphraïm et de Manassé. Voir ONYX, t. IV, col. 1823.

SARÉA (hébreu : *Ṣor'âh;* Septante : Ῥάα), nom de Saraa dans la Vulgate, Jos., XV, 33. Voir SARAA, col. 1476.

SARÉAS (hébreu : *Ṣerâyâh;* Septante : Σοραίας), fils de Thanehumeth, ainsi appelé par la Vulgate, Jer., XL, 8. Voir SARAÏAS 7, col. 1477.

SARÉBIA, SARÉBIAS, orthographe du nom de Sarabia, lévite, dans II Esd., IX, 14; XII, 8. Voir SARABIA, col. 1476.



304. — Les deux colonnes du temple de Cybèle. D'après une photographie de M. Henri Cambournac.

SARED, nom d'un Israélite et d'une ville dans la Vulgate.

1. **SARED** (hébreu : *Séréd;* Septante : Σέρεδ), fils aîné de Zabulon, petit-fils de Jacob. Gen., XLVI, 14; Num., XXVI, 26. Dans le premier passage, la Vulgate écrit son nom *Séred,* comme les Septante, et à leur exemple, elle écrit Sared dans le second.

2. **SARED,** orthographe du nom de Sarid, dans la Vulgate. Jos., XIX, 12. Voir SARID.

SARÉDA (hébreu : *Haṣrêdâh,* avec l'article; Septante : ἡ Σαριρά; *Alexandrinus :* ἡ Σαρίδα), patrie du premier roi d'Israël Jéroboam. III Reg., XI, 26. Elle n'est nommée que dans ce seul passage. Les Septante, à la suite du ỳ 20 de III Reg., XII, ont de plus que le texte hébreu, tel que nous le possédons, et que la Vulgate, un long passage où il est dit que Saréda avait été bâtie pour Salomon par Jéroboam et que ce dernier y revint après son retour d'Égypte. La version grecque substitue aussi le nom de Σαρίρα à celui de Thersa. III Reg., XIV, 17. On ignore sur quoi peut être fondée cette variante. Le texte sacré, outre Saréda, nomme aussi Sarédatha, II Par., IV, 17, et Sarthan, et divers interprètes croient que ces deux localités sont identiques à Saréda. Voir Gesenius, *Thesaurus,* p. 1185. Cette identification est impossible, si l'on admet le témoignage des Septante qui, dans leurs additions, placent Saréda dans la montagne d'Éphraïm, tandis que Sarédatha et Sarthan étaient dans la vallée du Jourdain, mais l'autorité des additions grecques est sujette à contestation.

SARÉDATHA (hébreu : *Ṣerêdâtâh;* Septante : Σαρηδαθά), localité de la vallée du Jourdain, près de laquelle Salomon fit fondre les colonnes et les objets en métal destinés au Temple. II Par., IV, 17. Dans le passage parallèle, III Reg., VII, 45, nous lisons Sarthan au lieu de Sarédatha : comme dans les deux livres, le texte du verset est semblable, à l'exception de cette variante, il paraît assez probable que l'une des deux formes est altérée. Voir SARTHAN. Plusieurs commentateurs admettent que Sarédatha et Saréda sont une seule et même ville. Voir SARÉDA.

SARÉDITES (hébreu : *has-Sardî;* Septante : ὁ Σαρεδί), descendants de Sared ou Séred, de la tribu de Zabulon. Num., XXVI, 26.

SAREPHTA, SAREPTA (hébreu : *Ṣarfat;* Septante : Σάρεπτα), ville de Phénicie, aujourd'hui *Sarafend,* sur un promontoire au bord de la Méditerranée, au sud de Sidon. On y voit encore des ruines qui semblent indiquer que la ville antique fut importante. — D'après quelques-uns, Sarepta est le *Misrefôṭ Maïm* de Josué, XI, 8; XIII, 6 (Vulgate : *Aquæ Maserephot*) mais cela est très douteux (voir MASÉRÉPHOTH, t. IV, col. 831), quoique la racine du nom soit la même. — Sarepta était soumise à Sidon au temps d'Achab. III Reg., XVII, 9. Pendant la grande famine qui fut le châtiment d'Israël l'idolâtre, le prophète Élie demeura dans cette ville; il multiplia miraculeusement la provision de farine et d'huile de la veuve qui lui donnait l'hospitalité, III Reg., XVII, 8-24, et lui ressuscita son fils, mort pendant son séjour dans sa maison. Notre-Seigneur, dans la synagogue de Nazareth, rappela la charité de cette veuve. Luc., IV, 26. — Sarepta est nommée parmi les villes qui furent prises par Sennachérib lorsqu'il attaqua la Phénicie en 701 avant J.-C., dans sa troisième campagne. Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 2e édit., 1883, p. 200, 288; Id., *Keilinschriftliche Bibliothek, Die Prisma Inschrift,* col. 11, lig. 39; t. II, col. 90. On lit aussi le nom de Sarepta, après celui de Béryte et de Sidon, dans le voyage d'un Égyptien au XIVe siècle avant J.-C., p. 20, lig. 8, dans Chabas, *Voyage d'un Égyptien,* in-4°, Chalon, 1866, p. 161, 163. — Abdias, dans sa prophétie, ỳ. 29, mentionne Sarepta comme la frontière septentrionale du pays de Chanaan.

SARÈS (hébreu : *Šârèš,* à la pause; Septante : Σοῦρος; *Alexandrinus :* Σόρος), fils de Machir et de Maacha, de la tribu de Manassé, père d'Ulam et de Récem. I Par., VII, 16.

SARGON (hébreu : סַרְגוֹן, *Šargôn;* Septante : Ἀρνά; Canon de Ptolémée : Ἀρκέανος; assyrien : [cunéiforme], idéographiquement ŠAR-GINA, phonétiquement *Šar-ukin,* c'est-à-dire « (que le dieu...)

affermisse le roi » ou « roi affermi », et selon A. H. Sayce, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 406, « le puissant »; nommé aussi dans les textes *Sar-ukin-arku*, Sargon le récent, par opposition à Sargon l'ancien, roi d'Assyrie (fig. 305), qui succéda à Salmanasar IV et régna de 722 à 705. Il ne se rattache à ce dernier monarque ni dans ses inscriptions, ni dans et à la prise de possession du trône babylonien par Sargon lui-même; enfin plusieurs contrats servent encore à documenter ce règne. Malgré ces textes multiples, et malgré ses hauts faits, Sargon demeura totalement inconnu des historiens classiques; comme souverain de Babylone son nom paraît dans le Canon de Ptolémée, mais défiguré sous la forme Arkéanos; seule la Bible nous a



305. — Le roi Sargon entre deux de ses grands officiers Bas-relief. Musée du Louvre.

les généalogies de ses successeurs : il inaugura donc une dynastie nouvelle qui porta à son apogée la puissance assyrienne et ouvrit l'ère des lointaines conquêtes, mettant ainsi Israël et Juda aux prises avec l'Assyrie. Son règne nous est connu par un grand nombre d'inscriptions généralement assez développées, et reproduites avec variantes dans la décoration des salles du palais de Khorsabad, *Dur-Šar-ukin*, puis sur des cylindres d'argile et sur une stèle élevée dans l'île de Chypre à Larnaka. Les listes des *limu* ou Éponymes assyriens nous ont conservé la chronologie exacte de son règne; le texte dit Chronique babylonienne nous donne le résumé de ses relations avec Babylone, lesquelles aboutirent à l'expulsion du souverain national conservé le souvenir de son règne et, dans le texte hébreu et la Vulgate, la forme véritable de son nom. Is., XX, 1. — Quand ce prince monta sur le trône, l'armée assyrienne était occupée à la conquête du royaume d'Israël et depuis deux ans déjà tenait Samarie assiégée : les textes de ses Annales (A) et de son Inscription triomphale (B) qui se complètent ou se superposent par endroits, nous apprennent comment cette campagne fut terminée en quelques mois. « (A) Au commencement de mon règne... j'assiégeai et je pris Samarie : 27 290 de ses habitants j'ai pris comme butin, 50 chars d'au milieu d'eux j'emportai; aux autres je maintins leurs biens (?); mon lieutenant sur eux j'établis, le tribut du roi précédent je leur imposai; (B) à la place

de ceux qui y étaient auparavant je fis habiter les hommes des pays que ma main avait conquis; à ceux-là je (n')imposai de tribut (que) comme aux Assyriens. »

Un peu plus loin dans les Annales, après le récit des campagnes de Babylonie et d'Arabie, nous lisons encore : « (De Mérodach-baladan qui tint) contre la volonté des dieux la royauté de Babylone, sept (? mille) hommes avec leurs biens, je transportai et les fis habiter (dans le pays des) Hatti (c'est-à-dire la Syrie). — Ceux de Tamud, d'Ibadid, de Marsimani, de Hayapa, ces Arabes éloignés, habitants du désert, que ni savant ni envoyé ne connaissait, qui n'avaient jamais payé tribut aux rois mes pères, sous la protection du dieu Asur mon maître je subjuguai, leurs restes je transportai et fis habiter dans la ville de Samarie. »

Ces textes ont leur contre-partie dans l'histoire des *Rois* : « Et le roi d'Assur monta contre Samarie qu'il assiégea pendant trois ans. La neuvième année d'Osée le roi d'Assur prit Samarie (au chapitre XVIII, 10 : Et *ils* la prirent ou *on* la prit) et il emmena Israël captif en Assur. Il les fit habiter à Chalach et sur le Chabor, fleuve de Gozan et dans les villes des Mèdes... Le roi d'Assur fit venir des gens de Babylone, de Cutha, d'Avva, de Hamath et de Sépharvaïm (cités babyloniennes, sauf Hamath, qui était au pays des Hatti, c'est-à-dire en Syrie) et les fit habiter dans les villes de Samarie à la place des enfants d'Israël. » II (IV) Reg., XVII, 5, 6, 24.

Il faut remarquer le parallélisme exact de ces récits quant aux faits : en ce qui concerne leur attribution, la variante du chapitre XVIII du récit des *Rois* semble indiquer que le prince qui commença le siège de Samarie ne le termina pas, mais que même en son absence ou après sa disparition, la ville fut prise cependant par les Assyriens. Nous savons qu'en effet l'assiégeant fut Salmanasar IV et que le destructeur fut son successeur Sargon, opérant soit pour le compte de Salmanasar, soit pour son compte personnel, dans les quelques mois qui précèdent la première année officielle de son règne, *ina riš sarrutiya*, suivant le comput habituel des annalistes assyriens. Voir SALMANASAR IV.

La conquête du royaume d'Israël était une menace nouvelle pour les royaumes environnants : sur les conseils d'Isaïe qui avait prédit à Achaz le sort de Samarie, Juda semblait vouloir se tenir à l'écart et rester vassal fidèle de l'empire assyrien; mais au sud-ouest l'Égypte, au nord l'*Urarthu* (Arménie), au sud-est le pays d'Élam, avaient tout à craindre de leur puissant voisin, et tout intérêt à lui susciter des difficultés sans cesse renaissantes; au midi Babylone, récemment conquise, supportait impatiemment la domination ninivite. C'est elle qui entra la première en lutte : à l'instigation et avec l'appui des rois d'Élam, Humbanigas et plus tard Sutruk-nahunta, elle secoua le joug et mit sur le trône un prince chaldéen, Mérodach-Baladan (721). La lutte fut longue et incertaine : les succès que Sargon s'attribue dans ses inscriptions ne furent pas, d'après la Chronique babylonienne, sans mélange de revers : en tout cas Mérodach-Baladan se maintint douze ans sur le trône, malgré le pillage de quelques villes et la transplantation de leurs habitants au pays des Hatti; ces détails des Annales sont en parfait accord du reste avec le récit de II (IV) Reg., XVII, 24 : « Le roi d'Assur fit venir des gens de Babylone, de Cutha, d'Avva, de Sépharvaïm et les établit dans Samarie à la place des enfants d'Israël. » Il fit de même pour quelques tribus arabes qu'il eut l'occasion de soumettre entre la frontière babylonienne et la Palestine. Pour en finir avec Babylone, Sargon en 710 et 709 entreprit une nouvelle campagne où il réussit à isoler Mérodach-Baladan de l'Élam, le chassa de sa capitale, le poursuivit jusqu'à Dur-Yakin dans la Basse-Chaldée, l'y assiégea et le laissa échapper, tandis qu'il allait se faire couronner lui-même roi de Babylone. Le fugitif devait reparaître plus tard, sous Sennachérib, ressaisir sa couronne, et exciter en Syrie de nouvelles révoltes contre l'empire assyrien : c'est dans ce but qu'il envoya une ambassade à Ézéchias. Voir MÉRODACH-BALADAN, t. IV, col. 1001. — A l'autre extémité du royaume, sous Bocchoris le Saïte, d'après M. Maspero, ou sous Sabaq l'Éthiopien, d'après la plupart des historiens, l'Égypte, selon sa politique traditionnelle et pour se mettre elle-même à l'abri contre toute agression assyrienne, soudoyait une coalition des rois de Syrie, dont le chef avoué était Yaubid, roi d'Hamath, avec les princes de Damas et d'Arpad, les Tyriens, les Phéniciens, les Philistins et Hanon de Gaza comme auxiliaires principaux : Juda, toujours porté à se laisser entraîner par la politique égyptienne, fut cependant maintenu dans la soumission par Ézéchias et Isaïe. Sargon accourut aussitôt, et par deux victoires consécutives à Harḅar et à Raphia (720) anéantit les forces des conjurés : Yaubid d'Hamath fut écorché vif, Hanon de Gaza fait prisonnier, 20 000 captifs furent transplantés en masse, et cantonnés au moins partiellement en Samarie, comme nous l'apprenons par le IIe (IVe) livre des Rois. Quant à l'Égyptien *Sab'i-i* ou *Sib-'i* qui porte dans les textes assyriens le titre de *turtannu*, « général », ou *siltannu*, « prince », et non celui de *pir-'u*, pharaon, roi d'Égypte, il réussit à prendre la fuite sans être autrement inquiété : mais Sargon se vante d'avoir alors reçu *madattu ša pir'u šar Mutsuri*, « le tribut de pharaon, roi d'Égypte ». L'énergie déployée par Sargon dans cette campagne assura la pacification de la Syrie durant sept années consécutives : mais en 711 la conquête inopinée de l'Égypte par l'Éthiopien Sabacon fit espérer de trouver dans ce prince égyptien un libérateur : et de nouveau Édom, Moab, la Phénicie et la Philistie s'agitèrent. Sargon ne leur laissa guère le temps de s'organiser : son *turtannu* ou général en chef (voir Is., XX, 1), se précipita sur les conjurés, Azot et les villes révoltées furent prises et saccagées, la population déportée en masse et remplacée par les « habitants des pays du soleil levant. » — Le nord de l'empire n'était guère plus tranquille : l'Arménie (*Urarthu*) y formait le centre de la résistance : les rois Ursa et Argistis II d'Urarthu, l'Ararat biblique, Ulussun de de Van (*Minni*) et quelques princes voisins, de 719 à 713, obligèrent Sargon à entreprendre dans ces régions d'accès difficile plusieurs campagnes où il déploya toute son énergie et toute sa rigueur sans résultats bien appréciables : elles lui permirent du moins de soumettre au passage quelques États environnants qui n'avaient pas eu la prudence de se tenir à l'écart de ces querelles, comme la Comagène (708) et le territoire de Gargamis (717); la Médie fut également parcourue et munie de garnisons assyriennes (715-712); les habitants furent aussi déportés en masse, et installés à Hamath à la place de ceux qu'on avait déportés en Samarie : les Mèdes furent remplacés par des Israélites de Samarie, comme nous l'apprenons par le livre des Rois.

Entre temps, Sargon fut grand constructeur, sans doute pour utiliser ses prisonniers de guerre. Il fit élever à 10 kilomètres au nord de Ninive une ville nouvelle du nom de *Dur-Šar-ukin*, au village moderne de Khorsabad, *Sargoun* des géographes arabes : Botta et V. Place ont exploré les ruines du palais qu'il s'y bâtit, en ont reproduit les plans et les bas-reliefs, et copié les nombreuses inscriptions. Une partie des bas-reliefs du palais de Khorsabad sont conservés aujourd'hui au Musée du Louvre.

Malgré ses conquêtes, Sargon fit une triste fin : Sutruk-nahunta, roi d'Élam, reprit en 706 les provinces qu'on lui avait enlevées quatre ans plus tôt, et s'empara même de quelques villes assyriennes de la frontière ; l'année suivante (705), Sargon mourait, peut-être assas-

sine, dans son palais de *Dur-Sar-ukin,* laissant la couronne à son fils Sennachérib.

Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 543-595; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament,* 1885-1888, t. I, p. 263-277; t. II, p. 82-99; G. Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. III, *Les Empires,* p. 221-273; J. Menant, *Annales des rois d'Assyrie,* 1874, p. 155-209; F. Peiser, dans Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 34-80; 276-279; J. Oppert, dans *Records of the past,* t. VII, Ire série, p. 21-56, *Retranslation of the Annals of Sargon;* t. IX, p. 1-20, *Great Inscription in the Palace of Khorsabad;* H. Winckler, *Die Keilinschrifttexte Sargon's,* 1889, p. 100; H. Rawlinson, *The cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. I, pl. 36; pl. 6; t. II, pl. 69; t. III, pl. 11; pl. 3; Botta, *Le monument de Ninive,* t. III, *Inscriptions,* pl. 70, 154. E. PANNIER.

SARIA (hébreu : *Se'aryâh;* Septante : Σαραια), le quatrième des six fils d'Asel, descendant du roi Saül, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 38; IX, 44.

SARID (hébreu : *Śârîd;* Septante : Ἐσεδεκγωλά, Jos., XIX, 10; Σεδδουκ, ℣. 12; Vulgate : *Sared,* ℣. 10; *Sarid,* ℣. 12), ville frontière de Zabulon, située à l'ouest de Céséleth-Thabor. Conder, s'appuyant sur la leçon grecque Σαδδουκ, l'identifie avec les ruines de *Tell Sadûd,* dans la partie septentrionale de la plaine d'Esdrelon, à l'ouest d'*Iksâl,* identifié avec Céséleth-Thabor. On y trouve au sud de beaux puits. Voir *Palestine Exploration Fund, Memoirs,* t. II, p. 49, 70.

SARION (hébreu : *Siryôn;* Septante : Σανιώρ), nom donné par les Sidoniens au mont Hermon. Deut., III, 9. Au Ps. XXIX (Vulgate, XXVIII), 6, au lieu de la traduction de la Vulgate : « Le bien aimé sera comme un petit de licorne, » le texte hébreu porte : « (La voix de Jéhovah, c'est-à-dire le tonnerre fera bondir) le Liban et le Sirion comme les petits des buffles. » Dans ce passage, l'hébreu porte *Siryôn,* au lieu de *Siryôn,* et les Septante avec la Vulgate l'ont traduit comme un nom commun « bien-aimé ». Voir HERMON, t. III, col. 633.

SARKIS SCHENORHALI (Serge le Gracieux), docteur de l'Église arménienne au XIIe siècle, né vers 1090-1095 et mort en 1166 environ. Il a laissé un double *Commentaire des sept Épitres catholiques* dont le premier, rédigé en 1156, est fort étendu et porte pour titre : Գիրք Մեկնութեան եօթն թղթոյն կաթուղիկէից; dix ans plus tard il en achevait l'abrégé, intitulé : Մեկնութիւն եօթանց թղթոց կաթողիկեայց. — Ces commentaires comprennent en tout 43 homélies, suivies chacune d'une exhortation : les onze premières sont consacrées à l'interprétation de l'Épitre de saint Jacques, les dix-huit suivantes à celle de saint Pierre, les onze autres aux trois Épitres de saint Jean et enfin les trois dernières à celle de saint Jude. A la fin, il y a un discours sur les « Motifs des sept Épitres catholiques par les quatre saints Apôtres ». L'auteur suit en général dans son travail les explications de saint Grégoire le théologien, de Cyrille d'Alexandrie, de Basile de Césarée, d'Éphrem et surtout de Jean Chrysostome, auquel il emprunte parfois des exhortations entières presque mot à mot. Le premier de ces commentaires a été publié à Constantinople en 1744 et le second en 1826-1828. J. MISKGIAN.

SARMENT. Voir VIGNE.

SAROHEN (hébreu : *Sârûhên*), ville de la tribu de Siméon. Jos., XIX, 6. Elle est appelée ailleurs *Saarim.* I Par., IV, 31. Voir SAARIM, col. 1285.

SARON (hébreu : *Šârôn;* Septante : Σαρών), nom d'une ville et d'une plaine de la Palestine occidentale et d'une ville ou d'une contrée à l'est du Jourdain.

1. SARON (hébreu : *Laššârôn;* Septante : *Vaticanus :* 'Αρώκ; *Alexandrinus :* omis), cité chananéenne, dont le roi fut vaincu par Josué. Jos., XII, 18. Son existence est mise en doute pour des raisons de critique textuelle. Le *Codex Vaticanus* des Septante porte, au ℣. 18 : βασιλέα 'Οφὲκ τῆς 'Αρώκ; le mot 'Αρώκ semble bien une corruption de Σαρών. La version grecque suppose donc en hébreu la lecture : מֶלֶךְ אפק לַשָּׁרוֹן [אחד], *mélék 'Afêq las-Sârôn* [*'éhâd*], « le roi d'Aphec en Saron, [un]. » Elle supprime ainsi *'éhâd* après *'Afêq* et *mélék* avant *laš-Sârôn,* ne voyant ici qu'une seule ville qui aurait appartenu « à [la plaine ou au district de] Saron. » Le *Codex Alexandrinus* omet même τῆς 'Αρώκ. Il est donc possible que le texte massorétique actuel soit fautif. Ce qui rend cette opinion plus probable encore, c'est l'expression singulière *mélék laš-Sârôn,* « le roi à Saron », à moins qu'on ne doive prendre *Lassârôn* pour le nom propre de la ville, hypothèse tout à fait douteuse. Si l'on accepte la leçon des Septante, l'Aphec dont il est question ici aurait donc été dans la plaine de Saron. Voir SARON 2. Quelques-uns veulent le placer dans la région située entre le mont Thabor et le lac de Tibériade appelée *Saronas,* d'après Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 154. 296. Mais il est plus probable que la vieille cité chananéenne appartenait au midi, et non au nord du pays, bien que son emplacement soit tout à fait incertain. Voir APHEC 1, t. I, col. 726. Si l'on prend Saron pour une ville spéciale, on pourra penser à *Sarona,* qui se trouve près de Jaffa, ou à *Sarona,* située à l'ouest et vers la pointe méridionale du lac de Tibériade, qui rappelle la région mentionnée par Eusèbe et S. Jérôme. Cette dernière se retrouve sous le même nom dans la liste de Thothmès III, d'après G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III, qu'on peut rapporter à la Galilée,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain,* 1886, p. 5. Mais Saron, comme Aphec, devait plutôt faire partie du midi de Chanaan. Dans l'embarras du texte et faute de renseignements, de points de comparaison, nous sommes ici dans la plus complète incertitude. A. LEGENDRE.

2. SARON (hébreu : *has-Sârôn,* avec l'article; Septante : *Vaticanus :* 'Ασειδων; *Alexandrinus :* Σαρών, I Par., XXVII, 29; τὸ πεδίον, Cant., II, 1; ὁ Σαρών, Is., XXXIII, 9; *Vat. :* omis; *Alex. :* ὁ Σαρών, Is., XXXV, 2; ὁ δρυμός, Is., LXV, 10; ὁ Σαρων, Act., IX, 35), plaine de la Palestine, s'étendant de Jaffa au Carmel. I Par., XXVII, 29; Cant., II, 1; Is., XXXIII, 9; XXXV, 2; LXV, 10; Act., IX, 35.

Le mot *Šârôn* vient probablement de *yâsar,* « être droit », comme *misôr,* qui a la même signification de « plaine, plateau ». Il est toujours accompagné de l'article; d'où il suit qu'il désigne une région déterminée, bien connue des Israélites, comme « l'Arabah », *hâ-Arâbâh,* Deut., II, 8; III, 17, etc., « la Séphélah », *haš-Šefêlâh,* Deut., I, 7; Jos., XI, 2, etc., bien que les documents topographiques ne la présentent pas avec celles-ci parmi les divisions du pays. Les Septante traduisent ce mot tantôt par un nom propre, ὁ Σαρών, I Par., XXVII, 29; Is., XXXIII, 9, XXXV, 2; tantôt par un nom commun : τὸ πεδίον, « la plaine », Cant., II, 1; ὁ δρυμός, « la forêt », Is., LXV, 10. Cette dernière expression est singulière.

On la rapproche du même terme employé par Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIII, 3 (οἱ δρυμοί); *Bell. jud.*, I, XIII, 2, pour désigner un territoire voisin du Carmel. Strabon, XVI, p. 758, signale aussi « un grand bois », δρυμὸς μέγας τις, entre le Carmel et Jaffa. Il est certain d'ailleurs que la plaine de Saron possédait autrefois des forêts. On en trouve encore une vers Qaisariyéh, composée de chênes clairsemés, *Quercus cerris* et *Quercus crinita*; c'est le reste de celle qui, à l'époque des croisades, est appelée forêt d'Arsouf, parce qu'elle se prolongeait, vers le sud, jusque dans les environs de cette ville. Cf. V. Guérin, *La Samarie*, t. II, p. 388.

La plaine de Saron est surtout connue dans l'Écriture pour sa beauté et sa fertilité. Isaïe, XXXV, 2, associe « la magnificence du Carmel et de Saron » à « la gloire du Liban. » Pour représenter, au contraire, le pays dans le deuil et la tristesse, il dit que « le Liban est confus, languissant; Saron est semblable au désert, Basan et le Carmel perdent leur feuillage. » Is., XXXIII, 9. Pour montrer comment le pays redeviendra un jour agricole, c'est-à-dire pacifique et heureux, il annonce que « Saron deviendra une prairie pour les moutons. » Is. LXV, 10. L'Épouse du Cantique des Cantiques, II, 1, se compare au narcisse (*hăbassélet*) de Saron. Sous David, les troupeaux que l'on faisait paître en Saron étaient confiés à l'administration de Sétraï le Saronite. I Par., XXVII, 29. — Les Talmuds célèbrent aussi la richesse de Saron. Ils prétendent que les veaux destinés aux sacrifices provenaient, pour la plupart, de cette plaine. On y cultivait la vigne, et l'on en prenait le vin mêlé d'un tiers d'eau. Mais le pays fournissant peu de pierres de construction, on se servait, pour bâtir les maisons, de briques peu solides, qui ne résistaient pas suffisamment aux intempéries des saisons, aux vents de la mer, ni aux longues pluies de l'hiver. Les reconstructions étaient donc un fait général et très connu. Le jour de *Kippour*, dans sa prière pour le peuple, le grand-prêtre ajoutait un paragraphe spécial pour les habitants de Saron, et disait : « Dieu veuille que les habitants de Saron ne soient pas ensevelis dans leurs maisons. » Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 48-49. — Le miracle opéré par saint Pierre à Lydda fut bientôt connu dans la plaine de Saron, et y produisit d'heureux résultats. Act., IX, 35.

La plaine de Saron, large de 13 kilomètres à Qaisariyéh, en a une vingtaine autour de Jaffa. Parsemée de mamelons, elle remonte doucement vers la montagne jusqu'à une altitude de 60 mètres. Marécageuse par endroits, elle est en général bien cultivée. Elle est coupée par différents fleuves qui déversent dans la Méditerranée les eaux descendues des montagnes samaritaines : le *nahr ez-Zerqa*, le *nahr el Akhdar* ou *el Mefdjir*, le *nahr Iskanderûnéh*, le *nahr el Fâléq* et le *nahr el Audjéh*. Voir PALESTINE, aux sections : *plaines et vallées, fleuves et rivières, fertilité, flore,* etc., col. 1987, 1991, 2031, 2036. Elle avait une grande importance au point de vue des routes militaires et commerciales. Voir ROUTES, col. 1230.

A. LEGENDRE.

3. **SARON** (hébreu : *Šârôn; Septante : Vaticanus :* Γεριάμ; *Alexandrinus :* Σαρων), ville ou contrée située à l'est du Jourdain. I Par., V, 16. Il s'agit dans ce passage des Paralipomènes de familles de la tribu de Gad qui « habitèrent en Galaad, en Basan et dans ses bourgs et dans tous les faubourgs, ou les pâturages (hébreu : *migrešê*) de Saron. » Il est à remarquer que *Šârôn* n'a pas ici l'article, comme il l'a régulièrement lorsqu'il désigne la plaine de Saron. En dehors de cette raison, il est facile de comprendre qu'il est question d'une contrée voisine de Galaad et de Basan, et non de la plaine maritime. Mais le mot désigne-t-il une ville avec ses faubourgs, ou une contrée avec ses pâturages? On ne sait. En tout cas, la ville est inconnne. On pense plutôt que *Šârôn* serait l'équivalent de *Mîšôr*, qui indique le haut plateau moabite, et a la même racine. Voir MISOR 1, t. IV, col. 1132. La stèle de Mésa parle, ligne 13, « des gens de Saron », mais cet endroit appartenait sans doute au cœur même du pays de Moab. Voir MÉSA 3, t. IV, col. 1014.

A. LEGENDRE.

4. **SARON, SARONA** (grec : τὸν Σαρωνᾶν). « Tous ceux qui habitaient *Lyddæ et Saronæ,* lisons-nous dans la Vulgate, ayant vu la guérison miraculeuse du paralytique Énée par saint Pierre, se convertirent. » Act., X, 35. Lydda étant une ville, plusieurs interprètes en ont conclu que Saron ou Sarona l'était aussi, mais il n'y a guère lieu de douter que le nom propre, τὸν Σαρωνᾶν, qui est précédé de l'article, ne désigne la plaine de ce nom. Voir SARON 2.

SARONITE (hébreu : *has-Šârônî;* Septante : ὁ Σαρωνίτης), habitant de la plaine de Saron. Sétraï, qui fut chargé par David de faire paître ses troupeaux dans la plaine de Saron, en était originaire. I Par., XXVII, 29.

SARSACHIM (hébreu : *Śarsekîm;* Septante : Ναβουσάχαρ), un des généraux de Nabuchodonosor qui s'emparèrent de Jérusalem. Jer., XXXIX, 3. Il paraît avoir porté le titre de Rabsaris. L'orthographe de son nom est altérée et l'on n'a pu jusqu'à présent en rétablir la forme primitive. Cf. Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 2e édit., p. 416.

SARTHAN (hébreu : *Ṣârṭân;* omis dans les Septante), localité mentionnée dans Jos., III, 16, pour déterminer la position de la ville d'Adom où commencèrent à s'arrêter les eaux du Jourdain, lors du passage de ce fleuve par les Israélites. Le site est incertain. Voir ADOM, t. I, col. 221. — Dans III Reg., IV, 12, nous lisons que « Bethsan est près de Sarthana, au-dessous de Jezraël. » Un certain nombre de commentateurs croient que Sarthana n'est pas différent de Sarthan. Salomon fit fondre les objets en métal destinés au Temple entre Socoth et Sarthan. III Reg., VII, 46. Ce Sarthan est le même que celui de Jos., III, 16, d'après un grand nombre de commentateurs, quoique d'autres le contestent. Le second livre des Paralipomènes, IV, 17, appelle le Sarthan de III Reg., VII, 46, Sarédatha. Voir SARÉDATHA, col. 1486.

SARTHANA (hébreu : *Ṣarṭanâh;* Septante : Σεσαθάν), localité nommée III Reg., IV, 12, pour marquer le site de Bethsan. Sa situation précise est inconnue. Comme son nom ne diffère de celui de Sarthan que par la terminaison, beaucoup de commentateurs croient que ce ne sont que deux formes diverses désignant le même lieu. Voir SARTHAN, col. 1494.

SARUG (hébreu : *Śerûg;* Septante : Σερούχ; dans Luc., III, 35, Σαρούχ), un des patriarches postdiluviens, fils de Reu, père de Nachor et grand-père d'Abraham. A l'âge de 30 ans (130 dans les Septante), il engendra Nachor et vécut 230 ans (330 dans les Septante, qui augmentent de cent ans l'âge des patriarches postdiluviens depuis Sem jusqu'à Tharé). Gen., XI, 20-23. On peut conclure de Josué, XXIV, 2, 14, que Sarug fut idolâtre. S. Épiphane, *De hær.*, I, 6, t. XLI, col. 188. Voir Calmet, *Dissertation sur l'origine de l'idolâtrie,* en tête du livre de la *Sagesse,* p. 304. Plusieurs commentateurs allemands veulent que Sarug ait été primitivement le nom géographique d'un district situé dans le voisinage de Haran. H. Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch,* 1903, p. 612.

SARVA (hébreu : *Serû'âh;* Septante : III Reg., xi, 26. *Alexandrinus :* Σαρουά; omis dans *Vaticanus,* xii 24. *Vaticanus* et *Alexandrinus :* Σαρεισά), mère de Jéroboam, premier roi d'Israël. Les Septante, dans leur addition à xii, 24, qualifient Sarva de πόρνη, « courtisane »; mais xi, 26, dans tous les textes elle est appelée « veuve ».

SARVIA (hébreu : *Serûyâh;* dans II Sam., xiv, 1 : *Seruyyâh;* Septante : Σαρουία), sœur de David et mère des trois généraux de leur oncle, Abisaï, Joab et Asaël. Elle est souvent nommée à ce titre, I Reg. (Sam.), xxvi, 6; II Reg. (Sam.), ii, 13, 18; iii, 39; viii, 16; xvi, 9, 10; xviii, 2; xix, 21, 22; xxi, 17; xxiii, 18, 37; III Reg., i, 7; ii, 5, 22; I Par., ii, 16; xi, 6, 39; xviii, 12, 15; xxvi, 28; xxvii, 24. Une autre de ses sœurs, Abigaïl, est nommée comme elle dans la généalogie de la famille de David, I Par., ii, 16, et aussi II Reg. (Sam.), xvii, 25. Dans ce dernier passage, Abigaïl est appelée « fille de Naas », en même temps que « sœur d'Abigaïl ». Quelle que soit l'explication que l'on donne de cette difficulté, voir Abigaïl 2, t. i, col. 49, sur laquelle on a fait toute sorte d'hypothèses, il n'est dit nulle part que Sarvia fût aussi fille de Naas. On note aussi comme une singularité que le nom de son mari ne se lit nulle part dans l'Écriture, contrairement à l'usage de joindre au nom des fils celui du père. La proche parenté de Sarvia avec David peut expliquer pourquoi le nom de la mère est joint à celui des fils, afin de rappeler ainsi leurs liens de famille et de rendre compte de la condescendance et de la patience que leur oncle témoigna à Abisaï et à Joab, quoiqu'il eût souvent lieu de se plaindre de leur conduite. Josèphe, *Ant. jud.,* VII, i, 53, appelle le mari de Sarvia Σουρί.

SASSABASAR (hébreu : *Šêšbaṣṣar;* Septante : Σασσαβασάρ), nom chaldéen de Zorobabel. I Esd., i, 8, 11; v, 14, 16. On a donné diverses explications de ce nom, dont les manuscrits grecs offrent des leçons très différentes. On a proposé, entre autres, deux lectures principales : *Šamašbil* (ou *bal*)*-uṣur,* « Šamaš (le dieu Soleil), protège le maître ou le fils », et *Sin-bal-uṣur,* « Sin (le Dieu Lune), protège le fils ». La plupart des commentateurs ont jusqu'à nos jours identifié Sassabassar avec Zorobabel, comme semble l'avoir fait Josèphe, *Ant. jud.,* XI, i, 3. Les doubles noms des principaux Hébreux captifs à Babylone sont un fait constaté par le livre de Daniel, i, 7; cf. Daniel, t. ii, col. 1248; par le quatrième livre des Rois, xxiii, 34; xxiv, 17, et par les monuments assyriens, qui nous montrent les étrangers recevant un nom assyrien sur les bords de l'Euphrate, sans qu'ils perdissent leur nom national auprès de leurs compatriotes. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. iv, p. 277. L'identification de Sassabasar avec Zorobabel résulte d'ailleurs du livre d'Esdras lui-même. La reconstruction du temple de Jérusalem est attribuée I Esd., iii, 8, à Zorobabel et v, 16, à Sassabasar. On objecte aujourd'hui, il est vrai, que les noms de Daniel et de ses compagnons sont des noms hébreux indigènes qui sont changés en noms babyloniens, tandis que Zorobabel doit être un nom étranger comme Sassabasar, mais cela n'est pas prouvé. On s'appuie surtout sur le fait qu'il n'est jamais dit expressément que Sassabasar et Zorobabel sont une seule et même personne; cet argument n'est pas convaincant, puisqu'on attribue les mêmes actes à Zorobabel et à Sassabasar. Cf. I Esd., v, 2; v, 14-16. Quelques-uns sont allés jusqu'à soutenir que Sassabasar n'était point juif, ce qui est en contradiction avec la politique de Cyrus qui, rendant la liberté aux captifs, voulut mettre à leur tête un de leurs anciens chefs, « un prince de Juda. » I Esd., i, 8. Voir Zorobabel.

SATAN (hébreu : *šâṭân;* Septante : διάβολος, σατάν, σατανᾶς; Vulgate : *adversarius, Satan, Satanas*), l'adversaire de l'homme. — 1° *Nom commun.* — Le mot hébreu vient du verbe *šâṭan,* « être ennemi ». Il s'emploie parfois dans le simple sens d'adversaire. L'ange du Seigneur apparaît à Balaam sur le chemin *lešâṭân lô,* « en adversaire devant lui », διαβαλεῖν αὐτόν, *contra Balaam.* Num., xxii, 22. Les Philistins craignent que David, réfugié auprès d'Achis, ne devienne pour eux un *šâṭân,* ἐπίβουλος, *adversarius.* I Reg., xxix, 4. A ceux qui lui conseillent de mettre à mort Séméï, David reproche d'être pour lui *lešâṭân,* εἰς ἐπίβουλον, *in satan,* « en ennemis ». II Reg., xix, 22. Salomon constate qu'il n'existe plus autour de lui d'adversaire, *šâṭân,* ἐπίβουλος, *satan.* III Reg., v, 4. Cependant, à la fin de son règne, il voit s'élever contre lui plus d'un *šâṭân,* σατάν, *adversarius.* III Reg., xi, 14, 23, 25. Le Psalmiste souhaite que l'ennemi, *šâṭân,* διάβολος, *diabolus,* se tienne à la droite du méchant pour l'accuser. Ps. cix (cviii), 6. A Pierre, qui veut le détourner de penser à sa passion, le Sauveur dit dans le même sens : « Retire-toi de moi, satan, » c'est-à-dire adversaire, mauvais conseiller. Matth., xvi, 23; Marc., viii, 23.

2° *Nom propre.* — Le mot *šâṭân* désigne particulièrement le diable, l'adversaire par excellence du genre humain. — 1. Dans l'Ancien Testament, on attribue à Satan, διάβολος, *Satan,* l'inspiration qu'eut David de faire le dénombrement d'Israël. I Par., xxi, 1. Dans Job, i, 6-ii, 6, il apparaît comme l'instigateur de tous les maux qui, avec la permission de Dieu, fondent sur le juste. Zacharie, iii, 1, 2, le représente devant l'ange de Jéhovah, à la droite du grand-prêtre Jésus, en qualité d'accusateur. — 2. Dans le Nouveau Testament, il est toujours appelé Σατανᾶς, *Satanas.* Saint Jean l'identifie avec le diable et l'antique serpent. Apoc., xii, 9; xx, 2. Voir Démon, t. ii, col. 1366; Diable, col. 1400. Satan est le tentateur. Matth., iv, 10; Marc., i, 13; Act., v, 3; I Cor., vii, 5. Il enlève le bon grain, c'est-à-dire la vérité semée dans les âmes. Marc., iv, 15. Il est l'auteur de certains maux physiques. Luc., xiii, 16. Il circonvient les âmes pour les faire tomber dans le mal, II Cor., ii, 11; se transfigure en ange de lumière pour les tromper, II Cor., xi, 14; excite les passions mauvaises, II Cor., xii, 7; cherche à persécuter les prédicateurs de l'Évangile, Luc., xxii, 31; les empêche de remplir leur mission, I Thes., ii, 18, et exerce partout une action néfaste. II Thes., ii, 9. Jésus-Christ l'a vu tombant du ciel. Luc., x, 18. Il exerce sa puissance sur la terre, Act., xxvi, 18, et se garde bien d'agir contre ses propres intérêts en chassant les démons. Matth., xii, 26; Marc., iii, 23, 26; Luc., xi, 18. Il s'est emparé de Judas pour lui faire commettre son forfait. Luc., xxiii, 3; Joa., xiii, 27. Il a ses adeptes, qui forment la synagogue de Satan et propagent sa domination en certains lieux. Apoc., ii, 9, 13; iii, 9. Il a ses doctrines mensongères qu'il fait appeler les « profondeurs de Satan ». Apoc., ii, 24. On livre à son pouvoir les pécheurs scandaleux. I Cor., v, 5; I Tim., i, 20. Certaines âmes se convertissent d'elles-mêmes à lui. I Tim., v, 15. Mais Dieu l'écrasera sous les pieds des fidèles chrétiens. Rom., xvi, 20. A la fin des temps, Satan sera momentanément relaché de sa prison pour séduire les nations. Apoc., xx, 7.

H. Lesêtre.

SATISFACTION, compensation ordinairement exigée de Dieu, à la suite du péché, même après qu'il a été pardonné. — Quand le péché a lésé le prochain en quelque manière, il est naturel et nécessaire que le dommage soit compensé. Voir Restitution, col. 1062. Mais il y a aussi lieu à satisfaction envers Dieu.

1° *Dans l'Ancien Testament,* Dieu exige plusieurs fois cette satisfaction. Il l'impose à Adam et Ève et à tous leurs descendants, même après leur repentir et

leur pardon. Gen., III, 14-19. Aaron et Moïse sont privés d'entrer dans la Terre Promise, à cause de leur manque de foi à Meriba. Num., XX, 12, 24; Deut., XXXII, 50, 51. Job, XLII, 6, se condamne et fait pénitence, à cause des paroles inconsidérées qu'il a prononcées. Les sacrifices pour le péché et pour le délit sont de véritables satisfactions offertes à Dieu, l'homme s'imposant ou subissant une peine et une privation pour compenser le plaisir illicite qu'il s'est permis en désobéissant à Dieu. Voir SACRIFICE, col. 1319. David, pardonné de son péché, verra cependant mourir son fils, parce qu'il a fait mépriser Jéhovah par ses ennemis. II Reg., XII, 13, 14. A la suite du dénombrement, David se repent encore, mais il lui faut subir un fléau qui l'atteindra ainsi que son peuple. II Reg., XXIV, 10-14. Les fléaux particuliers ou généraux que Dieu envoie frappent à la fois ceux qui se repentent et ceux qui s'obstinent dans le mal. Pour les premiers, ils ont le caractère de satisfactions. Il en a été ainsi de la captivité, à laquelle ont été soumis même des Israélites pieux ou repentants. La pénitence volontaire constitue une satisfaction dont Dieu se contente souvent. Joel., II, 12-17. Voir PÉNITENCE, col. 39. Enfin, les sacrifices pour les morts supposent que ceux-ci doivent encore des satisfactions à Dieu dans l'autre vie. II Mach., XII, 43-46. Voir PURGATOIRE, col. 874.

2° *Dans le Nouveau Testament,* Notre-Seigneur dit que le coupable ne sortira pas de prison avant d'avoir payé jusqu'à la dernière obole, c'est-à-dire avant d'avoir donné toute satisfaction à son débiteur. Matth., V, 26; XVIII, 30, 34. Lui-même a souffert et est mort afin de nous racheter, c'est-à-dire afin de fournir à Dieu, en notre nom, les satisfactions que nous étions incapables de lui offrir. Voir RÉDEMPTION, col. 1007. Néanmoins les satisfactions surabondantes du Christ ne dispensent pas le chrétien d'apporter les siennes. « Ce qui manque aux souffrances du Christ en ma propre chair, je l'achève pour son corps, qui est l'Église », dit saint Paul. Col., I, 24. Le chrétien unit ainsi ses satisfactions personnelles à celles du Christ, non que ces dernières soient insuffisantes, mais parce que le chrétien se les applique surtout en y prenant part, pour que le corps mystique du Christ, qui est l'Église, soit associé en tout au corps naturel que le Christ a pris dans l'incarnation. Or le corps mystique de l'Église ne se compose que de l'ensemble des chrétiens, dont chacun, par conséquent, comme membre de ce corps, doit partager le sort du corps tout entier. I Cor., XII, 30. Voir MORTIFICATION, t. IV, col. 1313.

H. LESÊTRE.

SATRAPE (hébreu, au pluriel : *'ăḥašdarpenim*; chaldéen dans Daniel : *'ăḥăšdarpenin*; grec classique, ἐξατράπης et σατράπης), gouverneur d'une province dans l'ancienne Perse (fig. 306).



306. — Satrape perse Tissapherne.

Tête du satrape Tissapherne, coiffé de la tiare perse. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ. Le roi Artaxercès II Mnémon, en archer mélophore, à demi agenouillé, à droite; derrière, une galère avec un rang de rameurs. Le tout dans un carré creux.

— 1° *Étymologie.* L'hébreu est la reproduction, avec l'*aleph* prosthétique, du perse *khsatrapâvan*, par abrévation *khšatrâpa,* formé des deux mots *khšatra,* « royaume, empire », et *pâ*, « protéger ». Satrape est donc l'équivalent de « protecteur de l'empire ». Les dérivations qu'on donnait autrefois et qui rattachaient, par exemple, le mot satrape au sanscrit *asatrapé*, « guerrier de l'armée », etc., sont fausses. Voir Gesenius, *Thesaurus,* t. I, p. 73-74; A. F. Pott, *Etymologische Forschungen,* in-8°, Lemgo, 1859, p. 68; F. von Lagarde, *Armenische Studien,* in-4°, Gœttingue, 1877, n. 1667, 1856; F. Spiegel, *Die altpersische Keilinschriften,* in-8°, Leipzig, 2e édit., 1881, XXII, 26, p. 215; K. Marti, *Grammatik der bibl. aram. Sprache,* in-8°, Berlin, 1896, note de Andreas dans le glossaire, au mot *'Aḥašdarpan;* G. Rawlinson, *The History of Herodotus,* 4 in-8°, 2e édit., Londres, 1862, t. II, p. 481. On trouve ce nom sur plusieurs anciennes inscriptions en langue perse ou mède, notamment dans celle de Béhistoun. Cf. J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes,* in-8°, Paris, 1879, p. 136, 178. — 2° *Les satrapes et la Bible.* Il est question des satrapes dans plusieurs passages de l'Ancien Testament : Esd., VIII, 36; Esth., III, 12; VIII, 9; IX, 3; Dan., III, 2, 3, 27 (Vulgate, 94); VI, 1, 2, 3, 4, 7. Mais le mot hébreu *'aḥašdarpan* n'est pas toujours traduit de la même manière dans nos anciennes versions officielles. Les Septante le traduisent par διοικηταί dans Esdras; par στρατηγοί et ἄρχοντες τῶν σατραπῶν dans Esther; par σατράπαι, ὕπατοι et τοπάρχαι dans Daniel. La Vulgate a le plus souvent *satrapæ; principes* pour Esth., VIII, 9; *duces* pour Esth., IX, 3. — 3° *Institution et nombre.* Les satrapes furent institués par Darius Ier, fils d'Hystaspe (521-486 av. J.-C.), lorsque, après son installation sur le trône de Perse, il divisa son vaste empire en provinces ou satrapies, qui correspondaient à un ou à plusieurs des royaumes conquis. A la tête de chacune de ces provinces il établit un satrape comme gouverneur. Hérodote, III, 89. Sous les Achéménides, à l'époque la plus florissante de la Perse, il y avait vingt satrapies seulement, et il ne paraît pas que ce chiffre ait jamais été beaucoup dépassé. Hérodote, III, 89; J. Oppert, *loc. cit.,* p. 112-114. Si donc il est parlé de 120 satrapes au livre de Daniel, ce ne peut être que dans un sens large. « Dans ce chapitre (VI) les 120 satrapes ne sont évidemment pas des satrapes dans le sens strict de l'expression... C'est ainsi que le titre *marzban,* qui, sous la dynastie sassanienne, correspondait à l'ancien mot *satrape,* est parfois employé par les écrivains arabes postérieurs, pour désigner les officiers persans en général. » A. Bevan, *A short Commentary on the Book of Daniel,* in-8°, Cambridge, 1892, p. 109. Il faut expliquer de même II Esd., I, 1; VIII, 9 et IX, 30, où il est question des 127 provinces de l'empire perse; il s'agit là de districts d'un ordre inférieur. Voir aussi Esth., VIII, 9. — 4° *Les pouvoirs* dont les satrapes étaient investis furent considérables dès l'origine. En réalité, ils exerçaient les fonctions de vice-rois, au nom du monarque, qui s'était réservé la juridiction suprême. Cependant, tout en jouissant d'une large autonomie, ils n'étaient chargés que de l'administration civile et politique; ils ne possédèrent pas d'abord l'autorité militaire, qui était confiée à un fonctionnaire spécial, lequel dépendait aussi directement du « grand roi ». Hérodote, III, 89. Les satrapes étaient chargés de l'exécution des ordres royaux, du recouvrement des impôts, de l'entretien des routes, de divers travaux agricoles, etc. A côté d'eux, il y avait un scribe ou chancelier, également indépendant. Des inspecteurs officiels, qui se rendaient chaque année dans les provinces, et qu'on appelait « les yeux et les oreilles du roi », leur faisaient rendre compte de leur administration. Les moindres négligences étaient sévèrement punies. Hérodote, I, 114; Xénophon, *Cyrop.,* VIII, VI, 17. Pour leurs communications directes avec le roi, ils employaient des messagers spéciaux, nommés ἄγγαροι, qui portaient les dépêches de station en station, montés sur des coursiers rapides. Hérodote, VIII, 98; Xénophon, *Cyrop.,* VIII, VI, 17. Ils étaient choisis parmi les descendants des anciennes

familles nobles de la Perse, et tenaient une cour princière, à la façon du roi. Hérodote, I, 192. A l'époque de la décadence de l'empire, leurs pouvoirs s'accrurent, et ils possédèrent souvent, d'une manière simultanée, l'autorité civile et militaire; ils abusèrent alors fréquemment de leur puissance presque royale, pour opprimer leurs administrés. En fait, ils étaient devenus semblables à des princes indépendants ou à des rois vassaux. Alexandre le Grand, après sa conquête de la Perse, maintint le système des satrapies, avec quelques modifications. Au-dessous des satrapes, il y avait le *péhâh*, placé à la tête d'un district moins considérable. C'est ainsi que Zorobabel et Néhémie furent *pahôt* (gouverneurs)de la Judée sous les satrapes persans de Syrie. Cf. I Esd., IV, 3, 6; II Esd., II, 9. Après la conquête de Babylone par Cyrus, la jalousie des satrapes fit jeter Daniel dans la fosse aux lions, mais ceux qui l'avaient dénoncé y furent jetés à leur tour, le prophète ayant été miraculeusement sauvé. Dan., VI, 1-24. — Sous Xerxès, Aman fit envoyer aux satrapes des lettres pour la proscription des Juifs. Esth., III, 12. Ils en reçurent ensuite en sens contraire. Esth., VIII, 9; IX, 3. Quand Esdras retourna en Judée, il remit aux satrapes et aux *pahôt* qui gouvernaient à l'ouest de l'Euphrate des édits royaux favorables aux Juifs. I Esd., VIII, 36. — Les Septante et la Vulgate ont employé plusieurs fois improprement σατράπαι, *satrapæ*, pour traduire *seranîm*, le nom des chefs philistins. Voir PHILISTINS, col. 290. — *Satrapa*, dans IV Reg., XVIII, 24, traduit l'hébreu *pahat* (Septante : τοπάρχης), de même que II Par., IX, 14 (Septante : σατράπαι). — Voir L. Dubeux, *La Perse*, in-8°, Paris, 1841, p. 97-98; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Test.*, 3e édit., revue



307. — Cynocéphale. Figurine de terre verte émaillée provenant de Coptos. D'après Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, t. I, p. 145.

par Zimmern et Winckler, in-8°, Berlin, 1903, p. 116-117, 188; A. Buchholz, *Quæstiones de Persarum satrapis satrapiisque*, in-8°, Leipzig, 1894.

L. FILLION.

SATUM, mot par lequel la Vulgate traduit ordinairement le nom de mesure hébreu *séâh*. Voir MESURE, IV, 30, t. IV, col. 1043; SÉÂH.

SATYRE, mot par lequel certains traducteurs rendent le mot hébreu *śe'îrim*, qui signifie « velus ». Saint Jérôme, *Comm. in Is.*, XIII, 21, t. XXIV, col. 159, l'explique ainsi : (*Seirim*) *vel incubones vel satyros vel sylvestres quosdam homines, quos nonnulli fatuos ficarios vocant, aut dæmonum genera intelligunt.* — 1° Les *śe'îrim* désignent dans le Lévitique, XVII, 7, de fausses divinités ou des animaux divinisés (Septante : οἱ ματαίοι; Vulgate : *dæmonia*) auxquels les Israélites avaient rendu un culte en Égypte. Plusieurs croient qu'il s'agit de boucs; d'autres, de cynocéphales (fig. 307), qu'on voit souvent représentés sur les monuments égyptiens. Voir SINGE. Il est aussi question de ces mêmes *śe'îrim* (Septante : οἱ ματαίοι; Vulgate : *dæmonia*) dans II Par., XI, 15. Jéroboam Ier, roi d'Israël, qui s'était réfugié en Égypte pendant les dernières années du règne de Salomon, établit dans son nouveau royaume des prêtres des hauts-lieux, des *śe'îrim* et des veaux (bœuf Apis). — Isaïe parle des *śe'îrim* dans deux passages, XIII, 21; XXXIV, 14 (Septante : δαιμόνια; Vulgate : *pilosi, pilosus*); il peut désigner par ce mot « les boucs ». Voir BOUC, t. I, col. 1871.

SAÜL, nom d'un Iduméen, de trois Israélites et premier nom de saint Paul.

1. SAÜL (hébreu : *Šâ'ûl*; Septante : Σαούλ), roi d'Édom. Gen., XXXVI, 37; I Par., XLVII, 49. Il avait succédé à Semla et résidait à Rohoboth. Voir ROHOBOTH, col. 1113.

3. SAÜL (hébreu : *Šâ'ûl*; Septante : Σαούλ), le premier roi d'Israël (1095-1055).

I. SON ÉLECTION. — 1° *Sa jeunesse.* — Saül était fils de Cis, de la tribu de Benjamin. Voir CIS, t. II, col. 680. La Sainte Écriture signale sa beauté singulière et sa taille, par laquelle il dépassait de la tête les autres Israélites. I Reg., IX, 2; X, 24. Un seul incident de sa jeunesse est raconté. Les ânesses de son père s'étaient égarées; Cis envoya Saül pour les chercher en compagnie d'un serviteur. Le jeune homme les chercha en vain dans la montage d'Éphraïm et dans les régions de Salisa et de Salim. Il ne les trouva pas non plus en Benjamin, au pays de Suph. Il eut alors l'idée de retourner vers son père, qui pouvait être en peine de lui, lorsque, sur le conseil de son serviteur, il se décida à aller consulter, dans le voisinage, un homme de Dieu très considéré. Tout l'avoir des deux chercheurs consistait en un quart de sicle d'argent, qu'ils résolurent d'offrir au voyant. A la montée de la ville, des jeunes filles les informèrent que le voyant était là, mais se disposait à se rendre au haut-lieu pour bénir un sacrifice qui devait être suivi d'un festin. Or Jéhovah avait fait connaître au voyant, Samuel, la visite qu'il recevrait et le choix qu'il avait fait du jeune homme qui se présenterait : il devait être ce roi que le peuple avait récemment réclamé. Ayant reconnu Saül, Samuel le convia à manger avec lui ce jour-là, pour le laisser partir le lendemain. Il ajouta d'ailleurs que les ânesses qu'il cherchait depuis trois jours étaient retrouvées.

2° *Son onction.* — Chemin faisant, Samuel dit à Saül que tout ce qu'il y avait de plus précieux en Israël était pour lui et pour la maison de son père, ce à quoi le jeune homme répondit en faisant remarquer la petitesse de sa famille et de sa tribu. Au festin, auquel trente hommes prenaient part, Samuel fit donner les premières places à Saül et à son serviteur, et ordonna de servir au jeune homme une part de choix qu'il avait réservée. De retour dans la ville, Samuel s'entretint avec Saül sur le toit de la maison, et, le lendemain matin, il le reconduisit hors de la ville. Le priant alors de faire aller le serviteur en avant, Samuel prit une fiole d'huile et la versa sur la tête de Saül en lui disant : « Jéhovah t'oint pour chef sur son héritage. »

Cet acte pouvait à bon droit étonner Saül. Pour lui montrer qu'il agissait en connaissance de cause, Samuel lui révéla certains incidents qui allaient lui arriver : deux hommes le rencontreraient près du Tombeau de Rachel (voir col. 925) et lui annonceraient que ses ânesses étaient retrouvées; près du chêne de Thabor, trois hommes munis de provisions lui offriraient deux pains; à Gabaa, il verrait une troupe de prophètes et, saisi de l'esprit de Dieu, il se mettrait à prophétiser avec eux. Enfin, il aurait ensuite à se rendre à Galgala et à y attendre Samuel durant sept jours avant d'offrir les sacrifices. Les signes indiqués par Samuel se réalisèrent exactement. Quand Saül fut de retour chez lui, son oncle lui demanda ce qui lui était arrivé avec le prophète. Saül répondit simplement qu'il lui avait donné des nouvelles de ses ânesses, mais il ne dit rien de l'onction reçue. I Reg., IX, 20-X, 16.

3° *Son élection.* — Il fallait que le choix du nouveau roi, arrêté par Dieu, fût notifié au peuple. Samuel convoqua les tribus à Masphath et tira au sort pour le désigner. Voir SORT. La désignation porta successivement sur la tribu de Benjamin, la famille de Métri et Saül, fils de Cis. Saül s'était dissimulé parmi les bagages du campement. Sur l'indication de Jéhovah, on l'en tira. Samuel fit remarquer au peuple les avantages de sa personne et tous s'écrièrent : « Vive le roi! » Quand le droit de la royauté eut été lu par Samuel, Saül s'en retourna dans sa maison, à Gabaa, accompagné d'une troupe d'hommes marquants dont Dieu avait incliné le cœur vers le nouveau roi. Il y eut cependant des opposants qui dirent : « Est-ce celui-là qui nous sauvera? » Pour témoigner de leur mépris, ils s'abstinrent d'offrir des présents à Saül. Celui-ci eut la sagesse de fermer les yeux sur cet incident. I Reg., X, 18-27.

II. LA PREMIÈRE FAUTE. — 1° *La victoire sur les Ammonites.* — L'historien sacré se préoccupe surtout de mettre en relief les causes qui ont motivé la réprobation de Saül. Il ne donne que des détails assez brefs sur ses guerres. Il indiquait l'âge du roi et la durée de son règne; mais les chiffres ont péri. I Reg., XIII, 1. On sait par saint Paul que Saül régna quarante ans. Act., XIII, 21. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, XIV, 8, divise ce total en deux parties, dix-huit ans du vivant de Samuel, et vingt-deux après la mort du prophète. Comme, dès le début du règne, le fils de Saül, Jonathas, est déjà à la tête de mille hommes, ce qui suppose un âge de dix-huit à vingt ans, on conjecture que Saül avait de trente-cinq à quarante ans quand il fut élu roi, ce qui le ferait vivre jusqu'à près de quatre-vingts ans. — Il semble que, dans les premiers temps qui suivirent son élection, Saül traita la royauté plutôt comme une fonction que comme une dignité. Il était retourné à ses champs et labourait, quand on apporta à Gabaa la nouvelle des insolentes provocations de Naas l'Ammonite, campé devant Jabès en Galaad. Les habitants de Jabès avaient demandé à Naas sept jours de répit, promettant de se rendre s'ils n'étaient secourus. Informé de la situation, Saül prit aussitôt deux de ses bœufs, les mit en pièces et en envoya les morceaux dans tout Israël, en disant : « Ainsi seront traités les bœufs de quiconque ne marchera pas à la suite de Saül et de Samuel. » Les hommes vinrent en foule à Bézec, sur la rive droite du Jourdain. Voir BÉZEC, t. I, col. 1774. Il y aurait eu 300 000 hommes d'Israël et 30 000 de Juda. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, V, 3, en compte 700 000 et 70 000. Les chiffres bibliques paraissent déjà fort élevés, étant donné surtout le peu de temps dont on disposait pour la convocation et le rassemblement. On sait d'ailleurs avec quelle facilité les nombres pouvaient être altérés par les copistes. Les messagers de Jabès furent chargés d'annoncer le secours pour le lendemain. Saül passa le Jourdain avec ses troupes, et les disposant en trois corps, il pénétra dans le camp des Ammonites dès la veille du matin, continua la lutte jusqu'à la chaleur du jour, et dispersa tous ceux des ennemis qui échappèrent à la mort. Voir NAAS, t. IV, col. 1429. — Cette victoire, qui justifiait si brillamment le choix du nouveau roi, fut le signal d'une réaction violente contre ceux qui lui avaient manqué de respect au jour de son élection. Saül voulut qu'aucune rigueur ne fût exercée contre eux, et, sous la conduite de Samuel, tous se rendirent à Galgala pour acclamer à nouveau la royauté de Saül, désormais acceptée de tous, y offrir des sacrifices d'actions de grâces et se livrer à de grandes réjouissances. I Reg., XI, 1-15.

2° *Le sacrifice de Galgala.* — Assuré que Saül remplirait dignement sa charge de défenseur du pays, Samuel abdiqua publiquement sa judicature. I Reg., XII, 1-25. Dès lors, Saül s'occupa d'organiser les forces militaires qui lui étaient nécessaires. Il choisit 30 000 hommes d'Israël, parmi lesquels 2000 demeurèrent avec lui à Machmas et sur la montagne de Béthel, et 1000 furent sous les ordres de son fils Jonathas à Gabaa. Il renvoya les autres chez eux. Il est probable que les 30 000 hommes devaient fournir, par dixièmes successifs, l'effectif de 3000 combattants toujours prêts à marcher. — Jonathas ne tarda pas à se signaler en battant un poste de Philistins en résidence à Gabée. Comprenant que les Philistins ne demanderaient qu'à se venger, Saül signala le fait à son peuple. Bientôt après, les ennemis étaient sur pied avec 1000 chars (et non 30 000), 6 000 cavaliers et d'innombrables soldats, et ils vinrent camper à Machmas. Parmi les Hébreux, beaucoup se cachèrent, d'autres passèrent le Jourdain, le reste tremblait derrière Saül à Galgala, sur le bord du fleuve, à une vingtaine de kilomètres de Machmas. Conformément à l'ordre précédemment reçu, Saül attendit Samuel pendant sept jours pour l'offrande des sacrifices qui devaient appeler le secours de Jéhovah. Le septième jour, voyant que Samuel n'arrivait pas et que le peuple se dispersait de plus en plus, Saül fit procéder à l'offrande des sacrifices. A peine avait-on terminé que Samuel parut. Le roi chercha à s'excuser sur la nécessité imposée par les circonstances; mais le prophète lui fit savoir que, pour avoir transgressé l'ordre de Jéhovah, son règne serait éphémère et ne serait pas affermi pour toujours, c'est-à-dire pour sa descendance. I Reg., XIII, 2-14. La faute commise par Saül était évidemment grave pour mériter une telle sanction. Consista-t-elle en ce qu'il prit sur lui d'offrir les sacrifices comme s'il était prêtre? Josèphe, *Ant. jud.*, VI, VI, 2, semble le penser. Mais le texte sacré peut s'entendre en ce sens que le roi commanda d'offrir les sacrifices, et d'ailleurs Samuel ne lui reproche pas une ingérence dans les fonctions sacerdotales, mais seulement une décision prématurément prise avant son arrivée. Saül s'est rendu coupable en oubliant que son pouvoir royal restait subordonné au pouvoir théocratique représenté par le prophète de Jéhovah, et en manquant de la confiance nécessaire en Dieu qui connaissait mieux que lui l'urgence du péril et se réservait de l'écarter à son heure. De plus, même en s'abstenant d'offrir en personne les sacrifices, le roi s'était permis une intervention abusive dans les choses religieuses, et la volonté manifeste de Dieu était qu'en Israël, à l'encontre de ce qui se passait chez les autres peuples, le pouvoir sacerdotal demeurât absolument distinct du pouvoir royal. Ces vérités devaient être fortement inculquées dès l'origine de la royauté en Israël.

3° *La guerre contre les Philistins.* — Saül, abandonné par Samuel qui s'était retiré à Gabaa, ne trouva plus avec lui que 600 hommes. Il se posta avec eux à Gabée, à quatre kilomètres au sud-ouest de Machmas. De leur côté, les Philistins envoyèrent trois troupes en différentes directions pour ravager le pays. La situation

des Israélites paraissait d'autant plus lamentable que les Philistins étaient leurs fournisseurs d'armes. Il fallait descendre chez eux, même pour faire aiguiser les instruments de culture. Les Philistins avaient accaparé le monopole de l'industrie métallurgique; ils tenaient ainsi à leur discrétion leurs imprévoyants voisins qui, en cas d'hostilités, en étaient réduits à se passer d'armes et d'outils. Les hommes de Saül n'avaient donc ni lances ni épées; seuls, le roi et Jonathas en possédaient. En voyant les Israélites postés à Gabée, les Philistins occupèrent une position en avant de Machmas, en haut de la vallée qui séparait les deux armées. Jonathas mit à profit cette circonstance pour tenter un coup d'audace, avec la confiance que Jéhovah saurait bien lui venir en aide. Seul avec son écuyer, il gravit les rochers, arriva au premier poste des Philistins et leur tua une vingtaine d'hommes. La panique se mit aussitôt dans le camp ennemi et fut encore augmentée par un tremblement de terre. Témoins du mouvement qui agitait le camp philistin, les Israélites s'approchèrent et reconnurent que, dans la confusion provoquée par la panique, les ennemis s'entretuaient. Aussitôt, des Israélites précédemment cachés ou en fuite surgirent de toutes parts et poursuivirent les Philistins jusqu'à Béthaven, à trois ou quatre kilomètres au nord de Machmas. Saül fit alors jurer à tout le peuple que personne ne prendrait rien avant que la déroute des ennemis fût achevée. Jonathas, qui n'avait pas eu connaissance du serment prescrit par son père, mangea un peu de miel en passant par la forêt. La poursuite se continua jusqu'à Aïalon, à vingt-cinq kilomètres à l'ouest de Machmas. Le soir, le peuple se jeta sur le butin et, exténué par la faim, mangea des animaux avec le sang. C'était une faute contre la Loi. Lev., III, 17. Par son serment inconsidéré, Saül avait donné occasion à cette transgression. Pour l'expier, il fit dresser une pierre, sur laquelle il donna l'ordre d'égorger les animaux avant de s'en nourrir, et il éleva un autel à Jéhovah. Vers le milieu de la nuit, le roi voulait reprendre la poursuite, quand le grand-prêtre l'avertit d'avoir d'abord à consulter Dieu. Comme aucune réponse ne fut obtenue, on crut qu'une faute cachée motivait le silence de Jéhovah et l'on jeta le sort pour savoir quel était le coupable. Jonathas fut désigné. Il avoua qu'il avait mangé un peu de miel le jour précédent, et Saül voulut le faire mourir. Le peuple s'y opposa énergiquement et Jonathas eut la vie sauve. La poursuite s'arrêta là. Les Philistins survivants regagnèrent leur pays et Saül s'en retourna à Gabaa. Jéhovah avait visiblement secouru les Israélites dans leur situation désespérée; à combien plus forte raison l'eût-il fait si le roi s'en était tenu fidèlement aux prescriptions de Samuel! Saül fit encore d'autres guerres contre les ennemis d'alentour, Moab, Ammon, Édom, les rois de Soba et, de nouveau, les Philistins. Mais l'historien sacré se contente de les mentionner. I Reg., XIII, 15-XIV, 47. Voir JONATHAS, t. III, col. 1616.

III. LA DEUXIÈME FAUTE. — 1° *La guerre contre les Amalécites.* — Sur l'ordre de Samuel, Saül partit en guerre contre les Amalécites, qui jadis avaient montré tant d'hostilité contre les Hébreux après leur sortie d'Égypte. Exod., XVII, 8-16. Il lui était enjoint de tout exterminer, parce que tout ce peuple avait été voué à l'anathème par Jéhovah. Exod., XVII, 14. Le roi partit avec 200000 hommes de pied et 10000 de Juda. Il avertit d'abord les Cinéens d'avoir à se retirer du milieu des Amalécites, et il battit ces derniers depuis Hévila jusqu'au désert de Sur, près de la frontière égyptienne. Voir HÉVILA, t. III, col. 688, et la carte, t. I, col. 429. Seulement il épargna le roi, Agag, et ce qu'il y avait de meilleur dans les troupeaux. Après la victoire, il se rendit à Carmel de Juda, voir CARMEL 1, t. II, col. 290, où il s'éleva un monument, une « main » voir MAIN, t. IV, col. 585, et descendit à Galgala. Samuel parut alors de nouveau et reprocha à Saül sa transgression. Le roi prétendit qu'il avait gardé les troupeaux pour offrir des sacrifices à Jéhovah; mais il s'attira cette réponse : « Jéhovah prend-il autant de plaisir aux holocaustes et aux sacrifices qu'à l'obéissance à sa voix? Mieux vaut l'obéissance que le sacrifice et la soumission que la graisse des béliers. Car la rébellion est aussi coupable que la divination, et la résistance autant que l'idolâtrie et les théraphim. Puisque tu as rejeté la parole de Jéhovah, il te rejette aussi pour que tu ne sois plus roi. » I Reg., XV, 22, 23. Ainsi, après avoir mérité la réprobation pour sa descendance, Saül la faisait remonter jusqu'à lui-même. Il reconnut sa faute et voulut implorer son pardon, mais ce fut en vain. Tout ce qu'il obtint, c'est que le prophète, pour lui faire honneur devant les Israélites, consentit à demeurer quelque temps avec lui, pour qu'ensemble ils adorassent Jéhovah. Quant à Agag, Samuel le fit comparaître et tailler en morceaux. Puis il partit pour Rama, pendant que Saül s'en retournait à Gabaa. I Reg., XV, 1-35.

2° *Les conséquences.* — « Jusqu'à quand pleureras-tu sur Saül, que j'ai rejeté, afin qu'il ne règne plus sur Israël? » dit le Seigneur à Samuel, affligé de la réprobation de celui sur lequel il avait compté. Pour obéir à Dieu, Samuel oignit le jeune David comme roi d'Israël. I Reg., XVI, 1-13. Si l'on s'en rapporte à l'indication de Josèphe, *Ant. jud.*, VI, XIV, 8, Saül n'avait pas encore atteint la moitié de son règne à cette époque. Pendant plus de vingt ans, il était donc destiné à traîner une vie maudite et misérable. « L'Esprit de Jéhovah se retira de lui et un mauvais esprit, venu de Jéhovah, le troublait. » Une noire mélancolie, mêlée d'accès de fureur, s'empara de lui. Cf. W. Ebstein, *Die Medizin im A. T.*, Stuttgart, 1901, p. 115. Pour calmer la surexcitation nerveuse du roi, on chercha quelqu'un qui pût lui jouer de la harpe. Le jeune David fut choisi. Quand les accès du roi commençaient, celui-ci jouait de son instrument, Saül s'en trouvait bien et se calmait. I Reg., XVI, 14-23.

IV. LA POURSUITE DE DAVID. — 1° *Le combat contre Goliath.* — Une nouvelle attaque des Philistins obligea Saül à rentrer en lutte avec eux. Le géant Goliath vint alors défier insolemment les Israélites, et personne n'osait se mesurer avec lui. Voir GOLIATH, t. III, col. 268. Saül promit sa fille à celui qui combattrait le philistin, avec exemption de toute charge pour sa famille. David s'offrit à affronter la lutte et il vint à bout du terrible ennemi, ce qui détermina la fuite des Philistins, le massacre d'un grand nombre d'entre eux et la poursuite des autres jusqu'à Accaron. I Reg., XVII, 1-54. Au retour, on fit une ovation à David. Les femmes chantaient en dansant :

Saül a tué ses mille,
Et David ses dix mille.

Le roi se montra fort irrité de la préférence ainsi marquée au jeune héros. « Il ne lui manque plus que la royauté! » disait-il avec amertume, sans se douter que David avait déjà reçu l'onction royale; et, à partir de ce jour, il le vit de mauvais œil. I Reg., XVIII, 6-9. — Entre les deux passages I Reg., XVII, 54, et XVIII, 6, ont été intercalés deux courts morceaux. Dans le premier, Saül et Abner, son cousin et le chef de son armée, ne connaissent pas David et demandent qui il est. I Reg., XVII, 55-58. Ce fragment a sa place dans le récit de la présentation de David, quand il vint pour la première fois jouer de la harpe devant Saül. Le second épisode raconte la liaison de Jonathas et de David, qui n'eut lieu qu'après la victoire remportée sur Goliath. I Reg., XVIII, 1-5. Ces deux morceaux manquent

dans le *Codex Vaticanus*. Ils ont été sans doute insérés à une place qui ne convenait pas.

2° *Les attentats.* — Le lendemain de la victoire sur les Philistins, Saül fut saisi d'un accès, et, pendant que David lui jouait de la harpe, il chercha à le percer de sa lance. David esquiva le coup par deux fois. Alors Saül prit peur; il l'éloigna de lui, le mit à la tête de mille hommes et l'envoya guerroyer contre divers ennemis. David réussissait partout, le peuple l'aimait, et Jonathas en vint à le chérir « comme son âme » et à lui en donner la preuve. N'ayant pu réussir à le faire périr, Saül l'engagea contre les Philistins, dans l'espoir qu'il y trouverait la mort. Au lieu de lui donner pour épouse sa fille aînée, Mérob, il avait accordé celle-ci à un autre. David était aimé de Michol, autre fille du roi. Saül la lui promit, s'il lui rapportait en dot les dépouilles de mille Philistins. David le fit heureusement et Saül fut obligé d'exécuter sa promesse. Mais ceci ne l'empêcha pas de renouveler ses attentats. Il chercha encore à percer David de sa lance. Puis il envoya des gens dans sa maison pour le tuer. Grâce à une ruse de Michol, David échappa et se réfugia auprès de Samuel. Saül se rendit en personne à Rama, et là, l'Esprit de Dieu le saisit, de sorte que, pendant un jour et une nuit, il fut incapable d'agir par lui-même, ce qui permit à David de se mettre à l'abri. I Reg., XVIII, 10-XIX, 24. De retour chez lui, Saül s'irrita de l'absence de David et voulut percer de sa lance Jonathas lui-même, à cause de son amitié pour le persécuté et des excuses qu'il faisait valoir en sa faveur. I Reg., XX, 24-34. Peu après, ayant appris que David se trouvait dans le pays de Juda, Saül reprocha à ses compatriotes de Benjamin de laisser son fils soulever son serviteur contre lui. David chercha un refuge auprès du grand-prêtre Achimélech, à Nobé. Doëg l'Iduméen le dit au roi qui, faisant venir Achimélech et les prêtres de Nobé, mit à mort le grand-prêtre et quatre-vingt-cinq prêtres. Doëg fut l'exécuteur, car les officiers royaux se refusèrent à porter la main sur les ministres du Seigneur. De plus, tout ce qui se trouvait dans Nobé, hommes et animaux, fut passé au fil de l'épée. I Reg., XX, 24-XXII, 23. La folie de Saül devenait de plus en plus furieuse.

3° *La campagne contre David.* — David ayant pris la ville de Ceïla aux Philistins, Saül partit en guerre pour l'y assiéger. David quitta la ville, afin de ne pas l'exposer à la vengeance du roi, et se retira au désert de Ziph. Les Ziphiens le dénoncèrent à son persécuteur qui chercha à s'emparer de lui; mais le fugitif passa dans le désert de Maon, où Saül le serrait de près, quand une incursion des Philistins l'obligea à se tourner ailleurs. Au retour de l'expédition, Saül se remit à sa poursuite à travers les rochers d'Engaddi, à la tête de trois mille hommes. Obligé d'entrer dans une caverne, il fut magnanimement épargné par David, qui se trouvait au fond avec ses hommes. Il rentra alors en lui-même, reconnut l'innocence de celui auquel il en voulait tant, et, se rendant compte qu'un jour David serait roi, il le conjura d'épargner sa postérité. La promesse en fut faite, Saül retourna chez lui et David alla en lieu sûr. I Reg., XXIII, 1-XXIV, 23. Samuel mourut sur ces entrefaites. — La paix ne pouvait être définitive de la part de Saül. Contre tout droit, il donna sa fille Michol, déjà femme de David, à Phalti. I Reg., XXVII, 43, 44. Sur une nouvelle dénonciation des Ziphiens, Saül revint avec trois mille hommes pour s'emparer de sa victime. David s'approcha de son camp, y pénétra la nuit avec un seul compagnon, trouva Saül endormi dans le parc des chars au milieu des siens, et se contenta d'emporter la lance et la cruche d'eau qui étaient à son chevet. Saül fut encore obligé de rendre justice à la générosité et à l'innocence de David, et il retourna dans sa maison. I Reg., XXVI, 1-25. Il est évident que tous ces événements ont dû s'espacer notablement dans le cours du règne de Saül, dont ils occupent une grande partie. Saül devait avoir d'assez longues périodes de lucidité, durant lesquelles il s'occupait de guerres ou d'administration, dans des conditions passées sous silence par l'écrivain sacré. Voir DAVID, t. II, col. 1311-1314. Cf. Meignan, *David,* Paris, 1889, p. 6-27.

V. LA FIN DE SAÜL. — 1° *L'évocation d'Endor.* — Pour tenter un effort plus décisif contre Israël, les Philistins réunirent toutes leurs forces en une seule armée. Saül vint camper à Gelboé avec l'armée israélite. Mais, à la vue du camp des Philistins, le cœur lui manqua. Il consulta en vain Jéhovah : ni songes, ni Urim, ni prophètes ne lui donnèrent de réponse. Il se déguisa alors pour aller trouver à Endor une évocatrice des morts et la pria de lui faire apparaître Samuel. L'apparition se produisit. Voir ÉVOCATION DES MORTS, t. II, col. 2129. Condamné par le prophète, Saül partit la nuit même pour retourner à son camp. Il n'ignorait pas combien sa démarche était criminelle, puisque lui-même il avait sévi contre les devins et les nécromanciens. I Reg., XXVIII, 9.

2° *La dernière bataille.* — Les Philistins attaquèrent les Israélites et en tuèrent un grand nombre à Gelboé. Ils s'acharnèrent spécialement à la poursuite de Saül et de ses fils. Jonathas et ses deux frères périrent. Le roi, serré de près par les archers, commanda à son écuyer de prendre son épée et de l'en percer. Celui-ci n'osa; Saül se saisit alors de l'épée et se jeta dessus. D'après un récit inséré plus loin, un Amalécite prétendit avoir donné la mort à Saül sur sa demande. II Reg., I, 2-10. Il se vantait de ce qu'il n'avait pas fait, dans l'espoir, qui fut trompé, de gagner la faveur de David. Josèphe, *Ant. jud.,* VI, XIV, 7, combine ensemble les deux récits. Tous les Israélites s'enfuirent, ce qui permit aux Philistins d'occuper le territoire et les villes qu'ils abandonnaient. Le lendemain de la bataille, les Philistins trouvèrent le roi et ses trois fils parmi les morts. Ils coupèrent la tête de Saül, prirent ses armes pour les déposer dans le temple d'Astarté et suspendirent son cadavre aux murs de Bethsan. Les habitants de Jabès en Galaad, reconnaissants de ce que Saül avait fait jadis pour leur délivrance, vinrent prendre son corps et celui de ses fils, les rapportèrent dans leur ville, les y brûlèrent, enterrèrent les restes et jeûnèrent pendant sept jours. I Reg., XXXI, 1-13; I Par., X, 1-14.

3° *Après la mort de Saül.* — David avait toujours eu de grands égards pour son persécuteur, parce qu'il était « l'oint du Seigneur ». Trois jours après le désastre, il mit à mort l'Amalécite qui venait se vanter d'avoir donné à Saül, sur sa demande, le coup fatal. Puis il célébra un grand deuil et composa le « chant de l'Arc », élégie funèbre sur la mort de Saül et de Jonathas, son ami si cher et si dévoué. II Reg., I, 1-27. Il envoya ensuite féliciter les habitants de Jabès de leur acte d'humanité. II Reg., II, 5-7. La maison de Saül, soutenue par Abner, ne laissa pas que de lui causer encore de graves difficultés. Pendant qu'il régnait sur Juda, Isboseth, autre fils de Saül, régna sur le reste d'Israël durant deux ans. C'était comme un essai du schisme définitif qui divisa le pays en deux après la mort de Salomon. Abner, mécontenté par Isboseth, travailla ensuite à ramener tous les Israélites à la cause de David. Isboseth tomba bientôt après sous le fer de deux assassins, et tous se rallièrent au roi de Juda. II Reg., II, 8-IV, 12. David se montra plein de bienveillance pour le fils de Jonathas, Miphiboseth. II Reg., IX, 1-12. Mais, par la suite, il fut obligé de céder aux instances des Gabaonites, qui se plaignaient du grand mal que leur avait fait Saül, au mépris de la foi jurée. Jos., IX, 15. Sauvegardant Miphiboseth, il leur livra, comme ils le réclamaient, deux fils que Saül avait eus

de Respha, et cinq fils que Mérob, fille de Saül, avait eus d'Hadriel. Les Gabaonites les pendirent sur la montagne. David fit recueillir leurs restes, et, y joignant ceux de Saül et de Jonathas qu'il prit à Jabès, il les inhuma à Séla de Benjamin, dans la sépulture de Cis. II Reg., XXI, 1-14.

4° *Le caractère de Saül.* — Si rien n'avait naturellement préparé Saül à l'exercice du pouvoir royal, il faut convenir que le choix dont il fut l'objet de la part de Dieu supposait en lui les qualités nécessaires à sa fonction. En fait, il se montra, dès le début, intelligent, énergique, homme de décision et maître de lui-même. Il aurait pu continuer à l'être, s'il avait su comprendre les conditions spéciales dans lesquelles il avait à régner.

Au lieu de prendre exemple sur les rois voisins qui ne connaissaient d'autre loi que celle de leur caprice et de leurs passions, et qui, en conséquence, prétendaient tout régir, dans le domaine religieux comme dans les affaires profanes, il aurait dû se rappeler que Dieu commandait toujours en Israël et que le pouvoir royal était nécessairement subordonné, au moins en certains cas, au pouvoir théocratique représenté par les prophètes autorisés. Pour expliquer les excès du premier roi d'Israël, saint Jérôme, *In Ose.*, II, 8, t. XXV, col. 883, dit que « Saül ne fut pas fait roi par la volonté de Dieu, mais par l'erreur du peuple, et comme il n'avait pas de fond de piété, dès le début de son règne, il fut dévoré par l'impiété. » Saül a été désigné directement par Dieu, et cette désignation ne pouvait certainement tomber que sur un homme capable de bien régner. Saül est donc seul responsable de ses égarements, de ses cruautés et de sa ruine. Après avoir manqué gravement vis-à-vis de Dieu, il se fit sans raison le persécuteur de David. Cf. S. Augustin, *Epist.* XLIII, 8, 23, t. XXXIII, col. 171; *Serm.* CCLXXIX, 5, t. XXXVIII, col. 1278. Sa maladie pourrait l'excuser, si elle n'avait été la conséquence ou le châtiment de ses fautes, comme l'insinue le texte sacré. Elle rendit malheureuse la seconde partie de son règne et le conduisit à un véritable désespoir, qui lui fit abandonner les principes les plus sacrés pour aller consulter une nécromancienne. S'il avait écouté Samuel, il eût pu être un prince digne de sa mission, comme son fils Jonathas, plein de cœur et de droiture, promettait de l'être, si sa famille n'avait été réprouvée de Dieu. L'auteur de l'Ecclésiastique, XLVI, 13-20, ne mentionne pas nommément Saül. Il ne fait allusion à ce roi qu'en parlant de Samuel.

H. LESÊTRE.

4. SAUL (hébreu : *Šâ'ûl;* Septante : Σαούλ), ancêtre de Samuel, de la tribu de Lévi et de la famille de Caath. I Par., VI, 24 (hébreu, 9). Il est appelé probablement Johel au ℣. 36 (hébreu, 21). Voir JOHEL 2, t. III, col. 1593.

5. SAUL (grec : Σαῦλος), premier nom de l'apôtre saint Paul. Act., VII, 57, 59; VIII, 3; IX, 1, 4, 8, 11, 17, 22, 24; XI, 25, 30; XII, 25; XIII, 1, 2, 7, 9; XXII, 7, 13; XXVI, 14. Son changement de nom apparaît pour la première fois Act., XIII, 9. Étymologiquement c'est le même nom que celui du roi Saül. Voir PAUL, t. IV, col. 2189.

SAULE (hébreu : *safṣafâh;* Septante : ἐπιβλεπόμενον; Vulgate : *in superficie;* Hébreu : *'ărabim;* Septante : ἰτέα, Lev., XXIII, 10; Ps. CXXXVI, 2; Is., XXLIV, 3, 4; χλῶνες, Job, XL, 17 (hébreu, 22); Ἄραβας, Is., XV, 7; Vulgate : *salices*), arbre croissant d'ordinaire au bord des eaux.

I. DESCRIPTION. — Ainsi qu'il a été dit en parlant des peupliers, avec lesquels ils forment une famille très naturelle, les saules s'en distinguent surtout par le moindre nombre de leurs étamines, et par la forme rétrécie du limbe des feuilles. Ce sont des arbrisseaux, parfois même de vrais arbres, qui abondent principalement au bord des eaux. On peut les ranger en deux



308. — *Salix Babylonica.*

séries, les saules précoces dont les chatons floraux, presque sessiles, croissent avant les feuilles, et les saules tardifs où le développement est simultané sur



309. — *Salix Safsaf.*

de courts ramuscules. Parmi ces derniers le plus remarquable est le *Salix Babylonica* (fig. 308), à longs rameaux pendants, appelé pour cela vulgairement le saule-pleureur, et qui, malgré son nom, n'est vraisemblablement que naturalisé dans l'Asie occidentale, sa patrie étant, il semble, le Japon. L'espèce spontanée en Mésopotamie et nommée par Boissier *S. acmophylla*.

a des étamines plus nombreuses, 4 ou 5 dans chaque fleur, au lieu de 2. On en compte jusqu'à 8 dans le *S. safsaf* (fig. 309) des bords du Nil. Le *S. alba* est aussi un bel arbre de la même série, à feuillage argenté. Le *S. fragilis* lui ressemble beaucoup, mais ses feuilles sont plus franchement vertes, glabrescentes à l'état adulte, avec une pointe oblique et allongée. — Les saules précoces comprennent, outre la série des marsaules à rameaux tortueux et feuillages ternes, les *S. viminalis* à longs rejets flexibles, qui sont coupés tous les ans sous le nom d'osiers pour l'usage de la vannerie. Il faut y joindre le *S. purpurea* qui semble n'avoir qu'une étamine par fleur, les filets étant soudés au-dessous des antères, et qui se distingue en outre à des feuilles dont plusieurs sont opposées. F. Hy.

II. Exégèse. — 1° *Ṣafṣafâh*, ne se rencontre qu'une fois dans la Bible. Ézéchiel, XVII, 5. Dans cette prophétie symbolique, le prophète, sous l'image d'un aigle qui s'abat sur le Liban et enlève la cime d'un cèdre, représente le roi de Babylone, Nabuchodonosor, fondant sur la maison de David et enlevant Joachin pour l'emmener captif. « Puis il prit du plant du pays et le plaça dans un sol fertile; il le mit près d'une eau abondante et le planta *ṣafṣafâh*. Ce rejeton ayant poussé devint un cep de vigne..., etc. » Les Septante et la Vulgate n'ont pas vu dans *ṣafṣafâh* un nom de plante : la version grecque traduit ἐπιβλεπόμενον, c'est-à-dire, « il le (ce plant) plaça de manière à être vu »; la version latine rend le mot hébreu par *in superficie*, « il le mit sur la surface ». Éclairés surtout par le rapprochement du mot arabe صفصاف, *ṣafṣaf*, « saule », les rabbins ont été unanimes à traduire le mot hébreu en ce sens. O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. II, p. 107. Le Talmud, Tr. *Succah*, III, 3, indique même la différence du saule appelé *ṣafṣaf* et du saule appelé *'ărabâh*. Aussi paraît-il plus probable de traduire ainsi : « et il le planta comme un saule, » ou « il le planta dans une saulaie. » J. D. Michaëlis, *Supplementa ad lexica hebraïca*, in-8°, Gœttingue, 1792, t. II, p. 213, accepte ce sens et cherche à expliquer la pensée du prophète en disant : le plant est placé près des eaux abondantes dans une saulaie, ou bien le plant de vigne est mis au pied d'un saule pour lui servir d'appui et pour que ses branches se marient aux siennes; ou bien encore le plant désigné est appuyé le long d'une perche ou échalas en bois de saule. Et il regarde l'espèce *ṣafṣafâh* comme un saule plus grand et plus beau que le saule ordinaire désigné par *'ărabim*.

2° *'Ărabim*, qui ne se présente qu'au pluriel, se rencontre cinq fois dans la Bible. Dans le Lévitique, XXIII, 40, pour la fête des tabernacles, on prescrit aux Israélites le premier jour de la solennité de prendre « du fruit de beaux arbres, des branches de palmier, des rameaux d'arbres touffus et des *'arebê* de torrent. » Job, XL, 22, dans sa description de Behêmoth ou l'hippopotame dit que : « Les lotus le couvrent de leur ombre, les *arebê* du torrent l'environnent. » Aux *'ărabim* de Babylone les Juifs captifs suspendent leurs harpes. Ps. CXXXVII, 2. « La prospérité d'Israël, dit Isaïe, XLIV, 3, 4, croîtra comme les *'ărabim* le long des eaux courantes. » Dans le pays de Moab est mentionné « le torrent des *'ărabim* ». Is., XV, 7. On voit par ces textes que les *ărabim* sont des arbres croissant au bord des eaux. Ces arbres ont été identifiés sur le saule par les Septante, la Vulgate, les targums, les versions syriaques et arabes, la Mischna et les anciens rabbins. *Ărabâh* ou *'ărabim* rappelle un des noms arabes du saule, غرب, *gharab*. O. Celsius. *Hierobotanicon*, t. I, p. 304-308. Ce n'est pas le *Populus alba*, peuplier blanc, ou le *Populus euphratica*, comme quelques exégètes l'ont pensé; le peuplier se dit *ḥaur* en arabe et non *gharab* : et les versions ont nettement désigné le saule. I. Low, *Aramäische Pflanzennamen*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 300.

Le saule était connu dans la vallée du Nil. Job, XL, 22. L'arbre [hiéroglyphe] *ter* ou *tori*, fréquemment mentionné sur les bords du Nil, est le saule. Les feuilles du *Salix safsaf*, « pliées en deux, cousues ensemble et ornées de pétales de fleurs, servaient à faire des guirlandes dont on décorait les momies, » on en a trouvé dans plusieurs tombes. V. Loret, *Flore pharaonique* 2e édit., in-8°, Paris, 1892, p. 43; Fr. Woenig, *Die Pflanzen im Alten Aegypten*, in-12, Leipzig, 1886, p. 340. — On rencontre en Palestine plusieurs espèces de saules, le *Salix safsaf* et le *Salix fragilis*, le *Salix alba*, que les Arabes désignent par le même nom, *Ṣafṣaf*. Le *Salix babylonica*, saule-pleureur, se trouve fréquemment près des fontaines ou des piscines. H. B. Tristram, *The natural History of the Bible*, in-12, Londres, 1889, 8e édit., p. 415. E. Levesque.

SAULES (TORRENT DES) (hébreu : *Naḥal hâ-'Ărâbim*; Septante : ἡ φάραγξ Ἄραβας; Vulgate : *torrens salicum*), torrent du pays de Moab, mentionné par Isaïe, XV, 7. L'identification en est incertaine. D'après plusieurs commentateurs, c'est l'*ouadi Safsaf*, dont le nom a la même signification, « saule ». L'*ouadi Safsaf* est le nom d'une des parties principales du ravin qui descend de Kérak au nord d'*el-Lišan*. — On croit assez généralement que le *nahal hâ-'Ărâbâh*, ouadi de l'Arabah ou « du saule » mentionné par Amos, VI, 14, et qui paraît indiquer la frontière méridionale du royaume d'Israël quelques années avant ce prophète, est le même que celui dont parle Isaïe. Son nom devait lui venir des saules qui croissaient sur ses rives (Septante : ὁ χείμαρρος τῶν δυσμῶν; Vulgate : *torrens deserti*). — A l'ouadi *Safsaf*, plusieurs préfèrent l'ouadi *el-Hasa*, qui débouche dans le *Ghôr es-Safiéh* au sud-est de la mer Morte. Voir t. IV, col. 1151, et la carte de Moab, fig. 300, t. IV, col. 1145.

SAÜLITES (*haš-Šâ'ûlî*; Septante : ὁ Σαουλί), descendants de Saül, fils de Siméon et petit-fils de Jacob. Num., XXVI, 13.

SAURA (grec : Σαυαράν), père de l'Éléazar qui tua un éléphant et mourut écrasé par la chute de sa victime. I Mach., VI, 43. Voir Éléazar 8, t. II, col. 1651.

SAUTERELLE, nom par lequel on désigne, dans le langage populaire, toute une classe d'insectes orthoptères. Voir Insectes, t. III, col. 885.

I. Histoire naturelle. — 1° *Conformation.* — L'ordre des orthoptères se divise en coureurs et en sauteurs;



310. — *Locusta viridissima.*

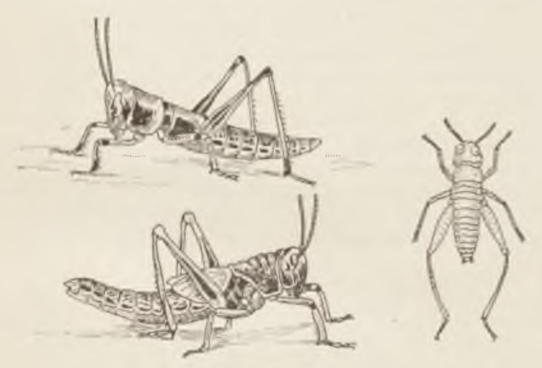
les sauteurs comprennent trois familles : les locustiens, dont le type est la sauterelle, les acridiens, dont le type est le criquet, et les grylliens, dont le type est le grillon. La sauterelle proprement dite, *locusta viridissima* (fig. 310), plus commune dans nos contrées, a de

longues antennes ; une gaine, appelée oviscapte et prolongeant l'abdomen, sert à la femelle à déposer ses œufs dans une sorte de tube foré dans la terre; le mâle fait entendre un chant composé d'une série de sons aigus et criards que l'insecte produit en frottant l'une contre l'autre ses deux élytres, munies chacune d'un appareil spécial. Les sauterelles ravageuses appartiennent à la famille des acridiens. Le type des acridiens, le criquet pèlerin, *acridium peregrinum* (fig. 311),



311. — *Acridium peregrinum.*

a les antennes courtes et rigides. La gaine abdominale est remplacée par quelques pièces rudimentaires, cornées et crochues. Au moment de la ponte, la femelle appuie sur le sol l'extrémité de cet abdomen, y creuse une cavité en quelques instants, si la terre est ameublie, et y dépose ses œufs; les Arabes disent qu'elle les « plante ». Les œufs de l'*acridium peregrinum* sont au nombre de 80 à 90; chez d'autres espèces, ils sont moins nombreux. Pondus un à un, ils sont réunis en paquet et agglutinés par un liquide spécial qui, avec le temps, devient comme de l'écume sèche et forme autour des œufs un revêtement protecteur. Ainsi déposés en avril, ou mai, les œufs subissent une incubation plus ou moins longue, de 20 à 25 jours pour l'*acridium peregrinum*, de 30 à 40 pour d'autres espèces et même de neuf mois pour certaines. A partir de son éclosion, l'acridien passe par plusieurs stades (fig. 312),



312. — Stades de croissance de la sauterelle.

séparés par cinq mues, avant d'atteindre son développement parfait et de pouvoir se servir utilement de ses ailes. L'appareil sonore de l'acridien ne réside pas exclusivement à la base des élytres, comme chez le locustien. Les cuisses des pattes postérieures de l'acridien ont une petite côte saillante garnie d'aspérités que l'insecte, en se tenant sur les quatre pattes antérieures, frotte rapidement le long d'une forte nervure longitudinale des élytres. Ce frottement produit une stridulation qui a fait donner à l'animal, par onomatopée, le nom d'ἀκρίς, « criquet ».

2° *Alimentation.* — « Comme tous les vertébrés herbivores, les acridiens sont admirablement organisés pour transformer les tissus végétaux en tissus animaux; malheureusement, pour approprier les substances nécessaires à leur accroissement et à leur entretien, ils s'attaquent aux plantes les plus utiles à l'homme. Les graminées constituent la nourriture de prédilection des acridiens; dans les conditions naturelles, celles qui vivent à l'état sauvage auraient seules à souffrir de leur voracité; mais l'homme leur offrant d'immenses espaces couverts de plantes savoureuses, blé, seigle, orge, avoine, ils sont trop heureux de faire la moisson pour leur propre compte et ils ne se font pas faute de manger leur blé en vert. La faim toutefois est un grand maître, et lorsqu'ils sont privés de leurs aliments favoris, ils attaquent tous les végétaux cultivés, quels qu'ils soient : bourgeons, feuilles, grappes de la vigne, pousses, feuilles, tiges des arbres, tombent sous leurs mandibules. Pressés par la famine, ils ne dédaignent même pas les plantes qu'ils respectent ordinairement; lauriers roses, lentisques, palmiers-nains, sont rongés faute de mieux. Mourant de faim, ils s'attaquent aux écorces et l'on en a vu, captifs, dévorer des voiles de bateaux, abrités sous des hangars, déchiqueter des rideaux, du linge, des habits, et ronger du papier. Malheur à celui qui périt, son cadavre est immédiatement dévoré par ses compagnons. » Kunckel d'Herculaïs, *Les sauterelles, les acridiens et leurs invasions*, au Congrès d'Oran, 1888, Paris, p. 15.

3° *Translation.* — Les acridiens sont surtout des sauteurs, qui se servent de leurs ailes pour accroître la longueur de leur saut. En général, ils « sont attachés au sol dont ils ne s'éloignent que pour y revenir un instant après; mais, sous des influences qui nous échappent, certains d'entre eux deviennent tout à coup des insectes bons voiliers et sont susceptibles de s'élever dans les airs et de parcourir des espaces considérables. Tout concourt chez ces êtres à favoriser le vol : ils ont des muscles puissants qui mettent en jeu des élytres et des ailes qui ont une grande surface et sont admirablement adaptés pour la locomotion aérienne. L'élytre a la consistance du parchemin desséché; la portion antérieure de l'aile est épaisse et rigide : élytre et aile réunissent ainsi les conditions essentielles pour fendre l'air. Les muscles sont baignés de sang en mouvement perpétuel, qui trouve à sa portée de l'air constamment renouvelé; de nombreuses ampoules tiennent de l'air en réserve pour assurer un approvisionnement constant. » Kunckel d'Herculaïs, *Les sauterelles*, p. 13. Les acridiens émigrent quand ils cessent de trouver à leur lieu d'origine la subsistance nécessaire. On a observé que ces insectes ont un habitat fixe et permanent, où se rencontrent les conditions les plus favorables à leur pullulation. De là s'élancent périodiquement des essaims d'invasion, là reviennent les essaims composés des survivants. Cf. A. Dastre, *Les sauterelles*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1901, p. 696-707. Les acridiens sont à la merci du vent qui les transporte d'un endroit à l'autre, souvent à des distances considérables. Quand des vols successifs s'abattent sur une même contrée, ils couvrent des espaces immenses, de 40 à 50 hectares jusqu'à 1 000, 2 000 et plus, ce qui, dans le dernier cas, représente de 2 à 6 milliards d'êtres affamés.

4° *Ravages.* — De tous temps et dans presque toutes les contrées, les criquets ont exercé d'énormes ravages. Les monuments anciens, les écrivains de l'antiquité et d'autres de toutes les époques en font mention. Leurs méfaits ne se bornent pas toujours à détruire toute végétation. En 1749, l'armée de Charles XII, vaincue à Pultawa, battait en retraite en Bessarabie, lorsque tout d'un coup, au milieu d'un défilé, une grêle vivante de criquets fondit sur elle, jeta le désarroi parmi les hommes et les chevaux et changea la retraite en déroute.

En 1901, à Lézignan (Aude), les sauterelles ont immobilisé un train dont les roues, empâtées dans une bouillie vivante, patinaient sur place. Il ne se passe guère d'années sans que l'on ait à enregistrer quelque invasion désastreuse, dans un pays ou dans un autre. Voici la description d'une invasion de criquets dans une ferme du Sahel, en Algérie : « Tout à coup, à la porte-fenêtre fermée pour nous garantir de la chaleur du jardin en fournaise, de grands cris retentirent : Les criquets ! les criquets ! Mon hôte devint tout pâle comme un homme à qui on annonce un désastre, et nous sortîmes précipitamment. Pendant dix minutes, ce fut dans l'habitation, si calme tout à l'heure, un bruit de pas précipités, de voix indistinctes, perdues dans l'agitation d'un réveil. De l'ombre des vestibules où ils s'étaient endormis, les serviteurs s'élancèrent dehors en faisant résonner avec des bâtons, des fourches, des fléaux, tous les ustensiles de métal qui leur tombaient sous la main, des chaudrons de cuivre, des bassines, des casseroles. Les bergers soufflaient dans leurs trompes de pâturage. D'autres avaient des conques marines, des cors de chasse. Cela faisait un vacarme effrayant, discordant, que dominaient d'une note suraiguë les you ! you ! you ! des femmes arabes accourues d'un douar voisin. Souvent, paraît-il, il suffit d'un grand bruit, d'un frémissement sonore de l'air, pour éloigner les sauterelles, les empêcher de descendre. Mais où étaient-elles donc, ces terribles bêtes ? Dans le ciel vibrant de chaleur, je ne voyais rien qu'un nuage venant à l'horizon, cuivré, compact, comme un nuage de grêle, avec le bruit d'un vent d'orage dans les mille rameaux d'une forêt. C'étaient les sauterelles. Soutenues entre elles par leurs ailes sèches étendues, elles volaient en masse, et malgré nos cris, nos efforts, le nuage s'avançait toujours, projetant dans la plaine une ombre immense. Bientôt il arriva au-dessus de nos têtes : sur les bords on vit pendant une seconde un effrangement, une déchirure. Comme les premiers grains d'une giboulée, quelques-unes se détachèrent, distinctes, roussâtres; ensuite toute la nuée creva, et cette grêle d'insectes tomba drue et bruyante. A perte de vue, les champs étaient couverts de criquets, de criquets énormes, gros comme le doigt. Alors le massacre commença. Hideux murmure d'écrasement, de paille broyée. Avec les herses, les pioches, les charrues, on remuait ce sol mouvant, et plus on tuait, plus il y en avait. Elles grouillaient par couches, leurs hautes pattes enchevêtrées; celles du dessus faisaient des bonds de détresse, sautant au nez des chevaux attelés pour cet étrange labeur.

« Les chiens de la ferme, ceux du douar, lancés à travers champs, se ruaient sur elles, les broyaient avec fureur. A ce moment, deux compagnies de turcos, clairons en tête, arrivèrent au secours des malheureux colons, et la tuerie changea d'aspect. Au lieu d'écraser les sauterelles, les soldats les flambaient en répandant de longues traces de poudre. Fatigué de tuer, écœuré par l'odeur infecte, je rentrai. A l'intérieur de la ferme, il y en avait presque autant que dehors. Elles étaient entrées par les ouvertures des portes, des fenêtres, la baie des cheminées. Au bord des boiseries, dans les rideaux déjà tout mangés, elles se traînaient, tombaient, volaient, grimpaient aux murs blancs avec une ombre gigantesque qui doublait leur laideur. Et toujours cette odeur épouvantable. A dîner il fallut se passer d'eau. Les citernes, les bassins, les puits, les viviers, tout était infecté... Le lendemain, quand j'ouvris ma fenêtre comme la veille, les sauterelles étaient parties; mais quelle ruine elles avaient laissée derrière elles ! Plus une fleur, plus un brin d'herbe : tout était noir, rougi, calciné. Les bananiers, les abricotiers, les pêchers, les mandariniers, se reconnaissaient seulement à l'allure de leurs branches dépouillées, sans le charme, le flottant de la feuille qui est la vie de l'arbre. On nettoyait les pièces d'eau, les citernes. Partout des laboureurs creusaient la terre pour tuer les œufs laissés par les insectes. Chaque motte était retournée, brisée soigneusement. Et le cœur se serrait de voir les mille racines blanches, pleines de sève, qui apparaissaient dans ces écroulements de terre fertile. » A. Daudet, *Lettres de mon moulin,* XXI, Paris, 1884, p. 333-335. Si l'on ne réussit pas à éloigner les sauterelles, quand elles sont repues, elles souillent tout ce qui reste d'une bave qui corrode et brûle la végétation. Elles causent encore plus de mal après leur mort; leurs cadavres entassés répandent l'infection et engendrent des maladies contagieuses qui font périr les hommes après les récoltes. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. II, p. 338.

5° *Ennemis.*—Les criquets ont des ennemis qui mettent obstacle à leur multiplication excessive. Une chasse active leur est faite par des oiseaux de la famille des étourneaux, le martin rose, *pastor roseus,* qui a la faculté d'absorber les sauterelles presque sans limites, à cause de la rapidité extraordinaire de sa digestion, et vit en troupes nombreuses, cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 215, le martin triste, *acridotheres tristis,* l'oiseau des sauterelles, *glareola melanoptera,* etc.



313. — *Œdipoda migratoria.*

Certaines mouches, l'*anthomya angustifrons,* l'épicaute rayée, *epicauta vittata,* détruisent une grande quantité d'œufs d'acridiens. Enfin, des champignons parasites, spécialement l'*entomophtora Grilli,* envahissent l'organisme des criquets, s'y développent, paralysent les organes et amènent la mort de l'insecte. Tous ces ennemis n'arrivent pas à arrêter la multiplication des acridiens. Aujourd'hui, l'on a recours à divers moyens mécaniques pour détruire sur place les œufs ou les insectes encore incapables de voler. Mais, pas plus qu'autrefois, l'on ne peut empêcher les criquets nés dans les déserts, de fondre tout d'un coup sur les régions cultivées par les hommes.

II. Les sauterelles dans la Bible. — 1° *Leurs noms divers.* — Les Hébreux connaissaient diverses variétés de sauterelles; ils ont plusieurs mots pour désigner soit les espèces différentes, soit la même espèce à ses différentes périodes de développement. 1. *'Arbéh,* de *râbâh,* « être nombreux », ἀκρὶς πολλή, *locusta,* la sauterelle considérée au point de vue de la multitude des individus, telle qu'on la constata à la huitième plaie d'Égypte. Exod., X, 4. Il s'agit ici d'acridiens migrateurs tels que l'*acridium peregrinum* et l'*œdipoda migratoria* (fig. 313). On a constaté que ces insectes viennent en Égypte de l'est, et en Syrie du sud et du sud-est; par conséquent ils se multiplient dans les déserts de l'Arabie. — 2. *Gêb, gôb* ou *gôbay,* ἀκρίς, *bruchus, locusta,* sans rien qui indique une espèce particulière. Is., XXXIII, 4; Am., VII, 1; Nah., III, 17. — 3. *Gâzâm,* de *gâzam,* « couper », κάμπη, *eruca,* « chenille », probablement la sauterelle encore à l'état de larve, comme l'indique la place qu'elle occupe dans l'énumération de Joel, I, 4; II, 25; Am., IV, 9. — 4. *Ḥâgâb,* ἀκρίς, *locusta,* sauterelle comestible et sauteuse. Lev., XI, 22; Num., XIII, 33; Is., XL, 22; Eccle., XII, 5. — 5. *Ḥasîl,* « dévorante », βροῦχος, *bruchus,* Deut., XXVIII, 38; III Reg., VIII, 37; Ps. LXXVIII, 46; Is., XXXIII, 4; Jo., I, 4. — 6. *Ḥargôl,* ὀφιομάχη,

ophiomachus, sauterelle comestible, Lev., XI, 22, peut-être le *truxalis* (fig. 314). Les versions en font un insecte qui « combat les serpents ». Le *truxalis* est herbivore, comme les autres sauterelles. — 7. *Yéléq*, βροῦχος, *bruchus*, la sauterelle qui peut s'envoler. Nah., III, 16; Jer., LI, 27; Ps. CV, 34; Jo., I, 4; II, 25. — 8. *Sâl'âm*, ἀττάκης, *attacus*, sauterelle comestible, Lev., XI, 22, probablement du genre *truxalis*, très commun en Palestine. — 9. *Ṣelâṣal*, « bourdonnant », le même que l'assyrien *ṣarṣaru*, sauterelle ravageuse. Deut., XXVIII, 42. Les versions l'identifient avec la nielle ou rouille du blé, ἐρισύβη, *rubigo*.

2° *La huitième plaie d'Égypte*. — Moïse annonça



314. — *Truxalis*.

la plaie des sauterelles (fig. 315) au pharaon en ces termes : « Elles couvriront la face de la terre et l'on ne pourra plus voir la terre; elles dévoreront le reste qui a échappé, ce que vous a laissé la grêle, et tous les arbres qui croissent dans vos champs; elles rempliront tes maisons, les maisons de tous tes serviteurs et celles de tous les Égyptiens. » Exod., X, 5, 6. Ces sauterelles vinrent en effet, amenées par le vent d'est, et bientôt il ne resta plus trace de verdure ni dans les champs ni sur les arbres. Ps. LXXVIII (LXXVII), 46; CV (CIV), 34; Sap., XVI, 9. Ensuite un violent vent d'ouest les rejeta dans la mer Rouge. Les invasions de sauterelles ne sont ni très fréquentes ni très désastreuses en Égypte. Cependant elles n'y sont pas étrangères.



315. — La sauterelle sur les monuments égyptiens.
D'après Wilkinson, *The Manners and Customs of the ancient Egyptians*, t. II, p. 113, fig. 369, n. 21.

Les anciens monuments prévoient que « les sauterelles aient organisé le pillage, » et les voyageurs ont souvent signalé leur apparition dans la vallée du Nil. Cf. Vigouroux, *La Bible*, t. II, p. 339, 340. Les insectes, portés par les vents, passent aisément les mers. Cf. Tite Live, XLII, 10. « Vingt-quatre heures d'un vent violent venant d'est sont plus que suffisantes pour faire lever les sauterelles des déserts qui s'étendent derrière les montagnes de Djedda et les pousser par-dessus l'étroite mer Rouge. Ce vent les jette dans les plaines de l'Égypte, et surtout dans celles de la Basse Égypte et dans les environs de Memphis. » L. de Laborde, *Comment. géogr. de l'Exode*, Paris, 1841, p. 44. Le caractère surnaturel de l'invasion ressort de ce fait qu'elle se produisit et disparut sur l'ordre de Moïse, parlant au nom de Jéhovah; il faut ajouter que le désastre dépassa de beaucoup les limites ordinaires. Exod., X, 12-19. Le pharaon demanda à être débarrassé de « cette mort », *ham-mâvét hazzéh*, c'est-à-dire de cette infection pestilentielle qu'apportent avec elles les sauterelles, surtout quand elles meurent sur place. Exod., X, 17. On peut juger de l'effet produit au dehors et dans les maisons mêmes par la description citée plus haut d'une invasion dans le Sahel, et par ces remarques de Pline, *H. N.*, XI, 35 : « Devenues grandes, elles volent avec un tel bruit d'ailes qu'on les prendrait pour des oiseaux; elles voilent le soleil, pendant que les populations regardent avec inquiétude, craignant



316. — Sauterelles et grenades offertes en tribut au roi d'Assyrie. Bas-relief de Koyoundjik.
D'après Layard, *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon*, 1853, p. 339.

qu'elles ne recouvrent leurs terres. Elles le peuvent en effet, et comme si c'était peu pour elles de franchir les mers, elles traversent d'immenses espaces, les couvrant d'une nuée fatale aux moissons, brûlant tout ce qu'elles touchent et rongeant de leur morsure tout ce qu'elles rencontrent, même les portes des maisons. » Les Arabes appellent les sauterelles *danahsah*, « qui cachent le soleil ».

3° *Les sauterelles comestibles*. — La Loi permet de manger quatre espèces de sauterelles, *'arbéh, hâgâb, hargôl* et *sâl'âm*. Lev., XI, 22. On ne peut dire si cette énumération est exclusive ou si elle comprend les autres sauterelles désignées par des noms différents. Il est probable qu'on ne les mangeait que quand elles avaient atteint leur plein développement. La nourriture de saint Jean-Baptiste au désert se composait de sauterelles et de miel sauvage. Matth., III, 4; Marc., I, 6. Plusieurs

peuples anciens faisaient entrer les sauterelles dans leur alimentation. Cf. Hérodote, IV, 172; Diodore de Sicile, III, 29; Strabon, XVI, 772; Pline, *H. N.*, VI, 35. Saint Jérôme, *Adv. Jovin.*, II, 7, t. XXIII, col. 295, l'atteste pour les Orientaux et les Lybiens. Il est à croire qu'on mangeait aussi des sauterelles chez les Assyriens. Sur une des parois du palais de Sennachérib, à Koyoundjik, on voit représentés des porteurs de différents mets, sans doute destinés à la table royale, et entre autres des serviteurs qui tiennent en mains des brochettes de sauterelles (fig. 316). Sur les invasions de sauterelles en Chaldée, voir Olivier, *Voyage dans l'Empire othoman*, Paris, 1802-1807, t. II, p. 424-425; t. III, p. 441. En Grèce, on vendait des sauterelles au marché, cf. Aristophane, *Acharn.*, 1116, et on les employait en médecine. Cf. Dioscoride, II, 57. En Orient, on les trouve encore sur les marchés et on les mange de différentes manières. On les sèche au soleil, on les réduit en poudre qu'on mélange avec du lait, qu'on pétrit avec de la farine et dont on fait une pâte avec addition de beurre et de sel. D'autres fois, après leur avoir enlevé les pattes, les ailes et la tête, on les fait bouillir ou rôtir; leur goût rappelle alors celui de l'écrevisse. Cf. Pierotti, *La Palestine actuelle et la Palestine ancienne*, Paris, 1865, p. 75. En tous cas, c'est un aliment simple, sain, facile à recueillir et à préparer, à la portée des pauvres et de ceux qui, comme le précurseur, vivent au désert, et d'ailleurs agréable aux Orientaux. Lady Blunt, *Pélerinage au Nedjed, berceau de la race arabe,* dans le *Tour du monde,* 1882, 1er sem., p. 62-63, raconte à ce sujet ce qui suit : « Les sauterelles sont devenues une partie de notre ordinaire de tous les jours... Après en avoir goûté sous plusieurs formes, nous en vînmes à conclure qu'elles étaient meilleures bouillies. On rejette leurs longues jambes, on les tient par les ailes et on les trempe dans du sel avant de les manger. Quant à la saveur de l'insecte, c'est une saveur végétale plutôt que celle de la viande ou du poisson; elle ne diffère pas trop de celle du blé vert qu'on mange en Angleterre. Pour nous, elle remplacerait les végétaux qui nous font défaut... Le matin est le moment favorable pour faire la chasse aux sauterelles; elles sont alors engourdies par le froid et leurs ailes mouillées par la rosée, ce qui les empêche de fuir. On les rencontre à cette heure-là groupées par centaines dans les buissons du désert. Il n'y a que la peine de les ramasser et de les mettre dans un sac ou dans une corbeille. Plus tard, le soleil sèche leurs ailes; elles sont plus difficiles à prendre, car elles ont assez d'intelligence pour se dérober aux poursuites. Leur vol est assez semblable à celui des mouches de mai; elles prennent le vent et savent se diriger comme le poisson... Elles dévorent tous les végétaux, et tous les animaux les dévorent à leur tour, alouettes du désert, outardes, corbeaux, faucons, buses... Les chameaux les mangent avec leur nourriture ordinaire, les levriers les happent au passage tout le long de la journée et en mangent autant qu'ils peuvent en attraper. Les nomades aussi en donnent souvent à leurs chevaux... Cette année un grand nombre de tribus n'ont eu à manger que des sauterelles et du lait de chameau, de sorte que si les sauterelles sont la perte du désert, elles compensent cet inconvénient en servant de nourriture à tous ses habitants. »

4° *Les sauterelles en Palestine.* — Les sauterelles sont indiquées à l'avance comme l'un des fléaux qui doit ravager les récoltes des Israélites infidèles. Deut., XXVIII, 38, 42. On priait au Temple pour que ce fléau fût écarté du pays. III Reg., VIII, 37; II Par., VI, 28; VII, 13. L'auteur des Proverbes, XXX, 27, observe que les sauterelles n'ont pas de roi et sortent par bandes. Amos, IV, 9, signale une invasion de sauterelles en Israël : jardins, vignes, figuiers, oliviers, tout a été dévoré et cependant les coupables ne se sont pas repentis. Le même prophète annonce une autre invasion pour le temps où le regain commence à pousser après la coupe du roi; les sauterelles achèveront de dévorer l'herbe de la terre. Am., VII, 1. Mais c'est le prophète Joël qui décrit avec le plus de détails les ravages des sauterelles :

> Ce qu'a laissé le *gâzâm* a été dévoré par l'*'arbéh*,
> Ce qu'a laissé l'*'arbéh* a été dévoré par le *yéléq*,
> Ce qu'a laissé le *yéléq* a été dévoré par le *hasîl*.

« Car un peuple est venu fondre sur mon pays, peuple puissant et innombrable; ses dents sont des dents de lion et il a des mâchoires de lionne. Il a dévasté ma vigne et il a mis en morceaux mon figuier; il les a dépouillés de leur écorce et les a abattus; les rameaux sont devenus tout blancs... Les champs sont ravagés, le sol est dans le deuil, car le blé est détruit, le vin nouveau est à sec, l'huile languit. Les laboureurs sont confus, les vignerons se lamentent, à cause du froment et de l'orge; car la moisson des champs est anéantie. La vigne est desséchée et les figuiers languissent; grenadier, palmier, tous les arbres des champs sont desséchés. » Joël., I, 4-12. Le Seigneur cependant doit écarter le fléau.

> Celui qui vient du septentrion, je l'éloignerai de vous
> Et je le chasserai vers une terre aride et déserte,
> L'avant-garde vers la mer orientale,
> L'arrière-garde vers la mer occidentale;
> Il s'en élèvera une infection...
> Je vous compenserai les années dévorées par l'*'arbéh*,
> Le *yéléq*, le *hasîl*, et le *gâzâm*,
> Ma grande armée que j'avais envoyée sur vous.
> Jo., II, 20-25.

Cf. Van Hoonacker, *Caractère littéraire des deux premiers chapitres de Joel,* dans la *Revue biblique,* 1904, p. 358-364. On remarquera que, sur les quatre espèces de sauterelles nommées par Joël, il n'y en a qu'une, l'*'arbéh,* qui figure dans l'énumération du Lévitique, XI, 22. Le prophète suppose l'invasion des sauterelles venue par le nord du pays; elles vont être chassées au désert, vers le sud; mais l'invasion était si étendue que ses deux extrémités atteindront la mer Morte, à l'Orient, et la Méditerranée, à l'Occident, et que les sauterelles y périront. « Même de nos temps, dit saint Jérôme, *In Joel.*, II, t. XXV, col. 970, nous avons vu des troupes de sauterelles couvrir la terre de Judée... Puis, comme les rivages des deux mers étaient remplis de monceaux de sauterelles mortes, que les eaux avaient rejetées, leur pourriture et leur puanteur devinrent nuisibles au point d'infecter l'air et d'engendrer la peste pour les animaux et pour les hommes. » Le même Père, col. 955, constate que toute l'industrie humaine était incapable de résister au nombre et à la force des sauterelles. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 306-318.

5° *Les sauterelles dans les comparaisons.* — Les sauterelles sont de petite taille. Les explorateurs envoyés par Moïse en Chanaan reviennent en disant qu'auprès des habitants du pays, de la race des géants, eux-mêmes n'étaient que des sauterelles. Num., XIII, 33. Isaïe, XL, 22, dit que devant Dieu les habitants de la terre sont comme des sauterelles. — Les sauterelles forment des multitudes innombrables. On leur compare les nombreux guerriers des Madianites, Jud., VI, 5; VII, 12, des Assyriens, Judith, II, 11, et des Chaldéens. Jer., XLVI, 23; Nah., III, 15. — A un moment donné, les sauterelles s'envolent; ainsi disparaîtront les défenseurs de Ninive :

> La sauterelle ouvre ses ailes et s'envole :
> Tes gardes sont comme la sauterelle
> Et tes chefs comme un amas de jeunes sauterelles;
> Elles se posent sur les haies en un jour froid;
> Dès que le soleil paraît, elles fuient,
> Et l'on ne connaît plus leur séjour : où sont-elles? Nah., III, 16-17.

Le froid de la nuit engourdit les sauterelles; elles cherchent un abri dans les buissons, puis, réchauffées par les rayons du soleil, prennent leur vol et disparaissent. Cf. S. Jérôme, *In Naum*, III, t. XXV, col. 1268, 1269. « Les bandes d'acridiens voyagent ainsi, tout le jour, à la surface du sol, dévorant la végétation qu'ils rencontrent. Ils s'arrêtent le soir, pour reprendre leur course au matin, dès que les rayons du soleil ont recommencé à réchauffer la terre. » Dastre, *Les sauterelles*, p. 705. Le malheureux est « emporté comme la sauterelle » que le vent pourchasse d'un lieu à un autre. Ps. CIX (CVIII), 23. — La sauterelle ravage tout; ainsi sera ravagé tout ce que possède Assur :

Votre butin sera ramassé comme ramasse la sauterelle,
On se précipitera dessus comme un essaim de sauterelles.
Is., XXXIII, 4.

— Dans l'Ecclésiaste, XII, 5, la sauterelle qui devient pesante, qui s'engraisse et ne peut plus beaucoup se mouvoir, figure le vieillard qui s'alourdit avec le temps. — Le cheval bondit comme la sauterelle. Job, XXXIX, 20. Jéhovah doit remplir Babylone d'ennemis comme de sauterelles et lancer contre elle les chevaux comme des sauterelles hérissées. Jer., LI, 14, 27. Saint Jean voit sortir du puits de l'abîme des sauterelles qui ressemblent à des chevaux. Apoc., IX, 3, 7. Le prophète Joël, décrivant les ennemis sous la figure de sauterelles envahissantes, en fait cette autre peinture qui résume tous les traits précédents :

Le pays est comme un jardin d'Éden devant lui,
Et derrière lui c'est un désert affreux.
Rien ne lui échappe; on les prendrait pour des chevaux
Et ils courent comme des cavaliers.
On entend comme un bruit de chars
Quand ils bondissent sur le sommet des montagnes,
C'est comme le bruit de la flamme qui dévore le chaume;
C'est comme un peuple robuste rangé en bataille...
Ils escaladent la muraille comme des hommes de guerre,
Ils marchent chacun devant soi, sans s'écarter de la route.
Ils ne se poussent point les uns les autres,
Chacun suit son chemin,
Ils se précipitent au travers des traits
Et ne rompent point leurs rangs.
Ils se répandent dans la ville,
S'élancent sur les murs, entrent dans les maisons,
Pénètrent par les fenêtres, comme le voleur. Jo., II, 3-9.

La comparaison de la sauterelle avec le cheval est doublement justifiée, par la vive allure des deux animaux et par la similitude que présentent leurs têtes. Saint Jérôme, *In Joel.*, II, t. XXX, col. 964, dit à propos de cette description : « Nous avons vu cela récemment dans cette province. Quand arrivent les bataillons de sauterelles, occupant l'atmosphère entre le ciel et la terre, elles volent dans un tel ordre, par la volonté de Dieu qui leur commande, que, pareilles à ces petites pierres dont les artisans font des pavages, elles se tiennent à leur place sans s'écarter de l'épaisseur d'un ongle, pour ainsi dire... Rien n'est impraticable aux sauterelles : champs, guérets, arbres, villes, maisons, chambres retirées, elles pénètrent partout. »

6° *Béhémoth et les sauterelles.* — On sait que les anciens commentateurs n'ont pas pu identifier le *behêmôt* de Job, XL, 10-19. Voir BÉHÉMOTH, t. I, col. 1551. Bochart, *Hierozoicon*, Leipzig, 1793, t. II, p. 754, fut le premier, au XVIIe siècle, à y reconnaître l'hippopotame et son identification a été adoptée depuis lors par les interprètes de Job. Les commentateurs égyptiens, qui connaissaient les hippopotames, n'avaient pas eu l'idée de ce rapprochement. Cf. Origène, *Cont. Cels.*, t. XII, col. 1048; S. Athanase, *Fragm. in Job*, t. XXVII, col. 1348; Olympiodore, t. XCIII, col. 424. Les commentateurs syriens, Jacques d'Édesse, au VIIe siècle, Jacques Bar Salibi, au XIe, et Bar-Hébræus, au XIIe, ont identifié à tort *béhémôt* et la sauterelle. Voir E. Nau, « *Béhémoth* » *ou* « *la sauterelle* » *dans la tradition syriaque* dans la *Revue sémitique*, Paris, 1903, p. 73-74.

H. LESÊTRE.

1. SAUVEUR (grec : Σωτήρ), celui qui sauve. Le nom de Jésus signifie « sauveur ». Voir JÉSUS, t. III, col. 1424. Le Nouveau Testament l'appelle souvent σωτήρ. Le latin classique n'avait pas de terme correspondant. *Hoc quantum est?* dit Cicéron, *In Verr.*, II, 63. *Ita magnum ut latino uno verbo exprimi non possit. Is est nimirum* σωτήρ, *qui salutem dedit.* Les premiers chrétiens traduisirent le mot par *Salvator*. Les Grecs l'appliquaient aux dieux, aux rois, aux grands hommes qui avaient été les bienfaiteurs de leur patrie. Les Apôtres l'appliquèrent à Dieu, Luc., I, 47, etc., et spécialement à Notre-Seigneur, l'auteur de notre salut par la rédemption. Luc., II, 11; Joa., IV, 42; Act., V, 31; XIII, 23; II Tim., I, 10; Tit., I, 4; II, 13; III, 6; I Joa., IV, 14; II Pet., I, 11; II, 20; III, 2; IV; Phil., III, 20; Eph., III, 23. Voir RÉDEMPTION, col. 1007.

2. SAUVEUR DU MONDE, titre donné par le pharaon à Joseph, fils de Jacob, en Égypte, *Ṣafenat pa'enêaḥ*. Gen., XLI, 45. Voir JOSEPH 1, t. III, col. 1868. La Vulgate a traduit *Salvator mundi*. Le titre égyptien signifie littéralement « celui qui approvisionne (soutient) la vie ».

SAVÉ [VALLÉE DE] (hébreu : *'éméq Šâvêh*; Septante : τὴν κοιλάδα τοῦ Σαβύ), partie supérieure de la vallée orientale de Salem ou Jérusalem, appelée aussi « vallée du roi ». Gen., XIV, 17. Voir SALEM 1, col. 1371. On retrouve ce dernier nom de « vallée du roi » dans II Sam. (Reg.), XVIII, 18, où il est raconté qu'Absalom s'y fit élever un *yad* (Vulgate : *titulus*). D'après Josèphe, *Ant. jud.*, VII, X, 3, ce *yad* était à deux stades de Jérusalem. Le tombeau connu aujourd'hui sous le nom de tombeau d'Absalom, voir t. I, col. 98, n'est pas authentique. Voir MAIN D'ABSALOM, t. IV, col. 585.

SAVÉ CARIATHAÏM (hébreu : *Šavêh Kiryâṭaïm*; Septante : ἐν Σαυῇ τῇ πόλει), localité où Chodorlahomor battit les Émim. Gen., XIV, 5. D'après plusieurs, ces mots désignent une plaine qui tirait son nom de la ville de Cariathaïm, dans le pays de Moab. Jer., XLVIII, 1, 2, 3; Ezech., XXV, 9. On l'identifie avec *el-Kareiyat*, entre Dibon et Madaba. Voir CARIATHAÏM 1, t. II, col. 270, 271.

SAVEUR (hébreu : *ṭa'am*; Septante : γεῦμα; Vulgate : *sapor*), impression produite sur le palais par les substances que l'on mange ou que l'on boit. — Le jus d'une herbe insipide n'a pas de saveur. Job, VI, 6. — La manne avait la saveur d'un gâteau à l'huile. Num., XI, 8. Elle était appropriée à tous les goûts, γεῦσις, soit qu'elle eût des saveurs différentes selon les goûts de chacun, soit plutôt parce que sa saveur tenait lieu de toutes celles qu'on aurait pu souhaiter. Sap., XVI, 20. — Moab a gardé sa saveur, comme un vin resté sur sa lie, c'est-à-dire il n'a pas émigré de son pays primitif et a toujours conservé son caractère originel. Jer., XLVIII, 11.

H. LESÊTRE.

1. SCANDALE (hébreu : *mikšôl*, *négéf*; Septante : σκάνδαλον, Vulgate : *offendiculum*, *scandalum*), obstacle pouvant causer la chute de quelqu'un.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° Au sens physique, la loi défend de mettre devant l'aveugle le scandale, la petite pierre qui le ferait tomber. Lev., XIX, 14. De là vient qu'au sens moral on appelle « pierre de scandale » tout acte propre à faire tomber le prochain dans le mal. Voir PIERRE, col. 418. — Les fils de Béan plaçaient sur le chemin des obstacles et des embûches

pour faire tomber les Juifs. I Mach., v, 4. — 2o Au sens moral, Jéhovah est pour les deux maisons d'Israël une pierre d'achoppement, πρόσκομμα, *lapis offensionis,* et un rocher de scandale, πτῶμα, *scandalum,* Is., VIII, 14, c'est-à-dire que les événements qu'il permet deviennent pour les Israélites, par leur faute, une occasion de chute. Il veut que, pour le retour, on enlève les obstacles, σκῶλα, *offendicula,* du chemin de son peuple. Is., LVII, 14. Jérémie, VI, 21, dit aussi que Dieu met devant son peuple une pierre d'achoppement, ἀσθένεια, *ruina.* Dieu, pour éprouver le juste, met devant lui le scandale, βάσανος, *offendiculum.* Ezech., III, 20. Les idoles sont un scandale, κόλασις, *scandalum.* Ezech., XIV, 3, 7. Il en est de même de l'iniquité, κόλασις, *ruina,* Ezech., XVIII, 30, et des lévites infidèles à leur devoir. Ezech., XLIV, 12. Les prêtres prévaricateurs ont fait trébucher les Israélites contre la Loi. Mal., II, 8. Mais il n'y a point de scandale pour ceux qui aiment la Loi. Ps. CXIX (CXVIII), 165. — 3o Les versions appellent encore « scandale » la parole calomniatrice, *dăfî,* Ps. L (XLIX), 20, et surtout le *môqêš,* ou piège qui fait tomber dans le mal. Voir PIÈGE, col. 356. Les Égyptiens donnaient ce nom à Moïse, à cause des plaies qu'il déchaînait contre eux. Exod., X, 7. Les Chananéens devaient être une occasion de chute pour les Israélites. Exod., XXIII, 33. Saül donna Michol à David, afin qu'elle devînt l'occasion de sa ruine par les Philistins. I Reg., XVIII, 21. Les idoles sont un piège scandaleux pour les Israélites. Ps. CVI (CV), 36. On souhaite que les persécuteurs trouvent une cause de ruine à leur table même. Ps. LXIX (LXVIII), 23.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Il y a différentes sortes de scandales, selon la cause qui les produit. 1o Certains scandales sont inspirés par la malice de leurs auteurs. Notre-Seigneur maudit ceux qui scandalisent les petits, en les éloignant de Dieu et en les portant au mal. Matth., XVIII, 6; Marc., IX, 41; Luc., XVII, 2. Les scandales du monde sont nécessaires, en ce sens qu'il est impossible qu'ils n'arrivent pas. Notre-Seigneur maudit le monde à ce sujet. Matth., XVIII, 7; Luc., XVII, 1. A la fin du monde, les anges feront disparaître ces scandales et leurs auteurs. Matth., XIII, 41. Saint Jean signale à Pergame des corrupteurs qui renouvellent les scandales de Balaam et de Balac. Apoc., II, 14. — 2o Il y a des scandales qui peuvent être donnés sans mauvaise intention. Le Sauveur veut que si le pied, la main ou l'œil scandalisent, on les sacrifie sans hésiter. Matth., V, 29, 30; XVIII, 8, 9; Marc IX, 42-46. C'est dire qu'il faut renoncer aux choses et aux personnes auxquelles on est le plus attaché, si l'on y trouve une excitation au péché. Pour ne pas causer de scandale, Notre-Seigneur fait un miracle permettant à Pierre de payer en son nom le tribut du Temple. Matth., XVII, 26. Il prédit à ses Apôtres les persécutions, afin qu'ils ne soient pas scandalisés quand elles se déchaîneront. Joa., XVI, 1. Saint Paul recommande de se priver de certains aliments dont les frères pourraient se scandaliser, Rom., XIV, 21; I Cor., VIII, 13, car lui-même est tourmenté quand quelqu'un se scandalise. II Cor., XI, 29. Aussi défend-il au chrétien de rien faire qui scandalise son frère. Rom., XIV, 13. D'ailleurs celui qui aime son frère demeure dans la lumière et il n'y a pas de scandale en lui, I Joa., II, 10, il ne donne ni ne subit le scandale. A Pierre, qui le dissuadait de songer à sa passion, Jésus dit sévèrement : « Tu m'es un scandale. » Matth., XVI, 23. Pierre ne croyait pas mal parler et, d'autre part, le Sauveur ne pouvait pas se scandaliser, mais, en cette circonstance, il importait de redresser vivement une idée fausse. — 3o Les scandales proviennent parfois de la faiblesse des témoins. Notre-Seigneur était venu au monde pour la chute et la résurrection d'un grand nombre et pour devenir un signe en butte à la contradiction. Luc., II, 34. Aussi il déclare heureux ceux qui ne seront pas scandalisés à son sujet, Matth., XI, 6; Luc., VII, 23, c'est-à-dire ceux qui ne trouveront pas dans sa conduite et dans ses humiliations des prétextes pour ne point croire en lui. Quand vient la persécution, ceux-là se scandalisent et s'éloignent, en qui la parole de Dieu n'a pas pris racine. Matth., XIII, 21; Marc., IV, 17. Cf. Matth., XXIV, 10. Le Sauveur prédit à ses Apôtres qu'ils seraient scandalisés à cause de sa passion. Matth., XXVI, 31; Marc., XIV, 17. Pierre se fit fort d'échapper au scandale, Matth., XXVI, 33; Marc., XIV, 29; mais il fut aussi faible que les autres. — 4o Enfin, il y a d'autres scandales qui n'existent que par la malice de ceux qui se scandalisent. Les gens de Nazareth se firent de Jésus une pierre de scandale. Matth., XIII, 57; Marc., VI, 3. Les pharisiens et les Juifs se scandalisaient des paroles du Sauveur. Matth., XV, 12; Joa., VI, 62. La croix devint un scandale pour les Juifs. I Cor., I, 23; Gal., V, 11. Jésus-Christ, pierre fondamentale de l'édifice du salut, est pour les incrédules une pierre de scandale. I Pet., II, 8.

H. LESÊTRE.

2. SCANDALE (MONT DU). IV Reg., XXIII, 13. Voir OFFENSE (MONT DE L'), t. IV, col. 1758.

SCARABÉE, coléoptère de la famille des lamellicornes, ayant un corps ovoïde et convexe, de courtes antennes, de grandes élytres recouvrant les ailes, et pouvant marcher sur la terre ou voler d'un endroit à un autre. — Le scarabée était célèbre chez les Égyptiens, pour une raison tout accidentelle. On adorait le soleil sous différents noms, entre autres sous celui de *Khopri,* « celui qui est ». Or le nom du scarabée, était *khopirrou.* La similitude du nom amena les Égyptiens à représenter le soleil avec la figure d'un scarabée. Tantôt l'insecte figure dans le disque même du soleil, tantôt il sert de tête au dieu Khopri monté sur sa barque. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 103, 139. — Les conditions climatériques de la Palestine sont très favorables aux scarabées. On en a décrit plus de quatre cents espèces, dont quelques-unes, comme les *buprestidæ,* sont remarquables par leur brillant éclat métallique. Quelques-uns ont pensé que le scarabée était désigné en hébreu par le mot *ḥargôl.* Lev., XI, 21. Mais ce nom est celui de la sauterelle qu'il est permis de manger, ce qui ne saurait s'appliquer au scarabée. En réalité, le scarabée n'est pas nommé dans la Bible.

H. LESÊTRE.

SCEAU (hébreu : *ḥôtâm, ḥôtémét, tabbu'at ;* Septante : σφραγίς, ἀποσφράγισμα, δακτύλιος; Vulgate : *annulus, signaculum ;* et dans l'Apocalypse *sigillum*), objet en forme d'anneau ou de plaque, de cylindre, de rouleau, portant ou non une pierre précieuse avec ou sans inscription. A cause de la pierre gravée en creux on l'appelle encore intaille. Voir ANNEAU, t. I, fig. 152, 154, 155, 156, col. 634-635.

317. — Sceau en cornaline saphirine de Hananyahû, fils de 'Azaryahû. Dans une couronne ovale de grenades. Ellipsoïde bombé. Trouvé à Jérusalem par M. Clermont-Ganneau, *Journal asiatique,* 1883, t. I, p. 129.

I. MATIÈRE, FORME, EMPLOI. — Les sceaux des pays bibliques étaient en or, en argent, en bronze, en marbre, en cornaline (fig. 317), calcédoine, cristal de roche, etc., et même en bois. Ils avaient plusieurs formes, ronde, ellipsoïde bombée, scarabéoïde (fig. 318) percée ou non, ou très peu allongée, cylindrique, conoïde, octogonale, etc. L'anneau se portait à l'index de la main

droite. Jer., XXII, 24. Le pharaon le retire du sien pour le mettre à celui de Joseph. Jer., XLI, 42. Assuérus en fait autant pour Aman et pour Mardochée. Esth., III, 10, 12; VIII, 2, 10. Il se portait aussi au cou suspendu à un cordon ou à une chaîne et reposait sur le cœur ou sur le bras. Cant., VIII, 6. C'est l'objet que Thamar réclame à Juda comme gage de sa propre donation, Gen., XXXVIII, 18, 25, et elle le veut attaché à l'*armilla,* c'est-à-dire au cordon comme le portent encore les Arabes. Voir BIJOU, t. I, col. 1907.



318. — Sceau de Karouzi. Hématite en forme de scarabée. D'après M. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale,* 1868, p. 125.

II. LÉGENDE. — Chaque sceau portait une légende. Elle était gravée en une ligne ou plusieurs lignes séparées par un double trait et après chaque mot on mettait un point. L'alphabet employé pour les intailles hébraïques est l'alphabet archaïque dérivé du phénicien ou l'alphabet carré dérivé de l'araméen. Le cachet à double légende sur deux faces servait peut-être aux usages civils et religieux, suivant le besoin et comme le semble indiquer la nature du sujet figuré. Le fait d'avoir un sceau prouve qu'on avait peu l'habitude d'écrire. Les Orientaux illettrés sont de nos jours dans le même cas. Il y a plusieurs sortes de légendes, avec ou sans le *lamed* : 1° Celle avec le nom pur et simple, t. I, fig. 387, col. 1315. 2° Avec le nom accompagné du patronymique (voir t. III, fig. 68, col. 310) ou du nom du mari. 3° Avec le nom pur et simple ou le nom avec le patronymique (voir t. III, fig. 68, col. 310) précédé du lamed d'appartenance (voir t. III, fig. 69, col. 310). 4° Avec le nom suivi du mot hébreu *'ébéd,* serviteur (voir t. III, fig. 66, col. 310). Cette formule vise moins un individu de condition servile qu'un personnage parfois fort important. 5° Avec le nom précédé du mot « sceau », formule spécialement araméo-perse. 6° Avec le nom précédé de « à la mémoire de » suivi du nom propre : formule vraisemblablement israélite. Quelquefois elle peut être mise pour « au nom de » et c'est alors une formule de délégation. 7° Avec l'indication de la fonction par exemple, scribe (voir t. I, fig. 125, col. 518), juge. 8° Avec une formule de prière, une devise, une exclamation.

III. GRAVURES. — Elles représentent des caractères, des symboles, des mythes, des astres, des animaux de toutes sortes et en toutes positions, en général avec beaucoup de symétrie. Il y avait des types consacrés, adoptés dans certaines contrées et à certaines époques qui se reproduisaient continuellement. Une divinité ou une cérémonie sert de thème ordinaire en dehors d'Israël. Les Héthéens introduisent quelques éléments nouveaux; les Kassites réduisent la gravure à un seul personnage et y joignent une longue dédicace à la divinité; les Sémites développent l'art de la glyptique, chacun suivant son genre particulier. Par exemple le sceau d'Hananyahu représente la palmette phénicienne (t. III, fig. 67, col. 310), celui de Raphati (fig. 319) un lion. Le sens de ces symboles est inconnu et on ne peut assurer la vérité des explications avancées par les rabbins. Les Arabes, les Persans et les Hébreux ont imprimé leurs sceaux avec une espèce de couleur blanche, avec de la peinture ou de l'encre. Ezech., IX, 4. — Pour corroborer l'empreinte du sceau le possesseur ajoutait parfois la marque de son ongle sur les contrats assyro-babyloniens, écrits sur des briques non cuites. Voir CONTRAT, t. II, col. 930. — Pour divers sceaux orientaux, voir aussi t. II, fig. 182, col. 528 (Chamosihi); t. V, fig. 35, col. 180 (Phadaïa); fig. 152, col. 577 (empreintes d'estampilles royales).



319. — Sceau de Raphati.

IV. USAGE. — Le sceau était très fréquemment employé en Orient. On en a retrouvé par centaines en Babylonie, en Assyrie, en Égypte, en Perse. — En Palestine, le sceau est le gage de la fidélité du peuple à l'alliance divine, alors il est apposé par les prêtres. II Esd., IX, 38. Beaucoup avaient le leur. Cf. Exod., XXXV, 22. On les gravait avec beaucoup de soin. Eccli., XXXVIII, 28. Hérodote, I, 195, nous dit que chaque Babylonien devait avoir son bâton et son sceau. Reste à savoir si ce sceau n'était pas un talisman dans certains cas, comme chez les Arabes et les Persans d'aujourd'hui. On voit, Exod., XXXV, 22, les hommes et peut-être les femmes offrir leurs anneaux pour exécuter l'œuvre du tabernacle. Cependant il ne paraît pas que la généralité des femmes en aient usé en Palestine avant la captivité de Babylone. Mais c'est un des ornements que Dieu enlève aux filles de Sion dans leur luxe. Is., III, 21. Comme exemple de sceau appartenant à des femmes on peut citer celui d'Abigaïl, femme de 'Asyahou (t. III, fig. 69, col. 310).

Nous en avons de presque toutes les époques. L'époque des rois d'Ur est celle qui nous fournit le plus de cachets datés. Les cylindres datés deviennent rares après la première dynastie babylonienne. Quelques cylindres ou intailles portent en eux-mêmes la précieuse indication de l'époque à laquelle ils furent gravés. Tels contiennent le nom d'un prince, roi ou patesi et doivent être des cylindres royaux. Leur origine peut nous être connue par les emblèmes ou les personnages dont ils sont ornés. — C'est un signe de royauté, Esth., III, 10, 12, d'investiture; Joseph, Gen., XLI, 42, Aman, Mardochée le reçoivent. Esth., VIII, 2, 8, 10. Cf. Cant., VIII, 6; I Math., VI, 15; XV, 22. — C'est une preuve de possession, Jer., XXII, 24; dans les contrats civils on faisait ordinairement deux originaux; l'un demeurait ouvert et conservé par celui au profit duquel était le contrat; l'autre était scellé et mis en dépôt dans un lieu public comme le temple. Jérémie le remet à un de ses disciples. Jer., XXXII, 10, 14. — Si une contestation s'élevait, on l'ouvrait et la teneur de l'acte tranchait le différend. Certains contrats sont signés par un grand nombre de témoins et des plus hauts rangs. L'un d'entre eux est signé par seize personnes dont la plus importante est le roi. D'après le Talmud, *Le Talmud de Jérusalem,* traduct. Schwab, t. V, p. 295-296; t. XI, p. 197, les cachets servaient à distinguer des offrandes faites au temple et garantissaient leur identité. Le sceau, en effet, servait à sceller les documents officiels pour en confirmer l'authenticité. Esth., III, 12; Dan., VI, 17. Jézabel écrit et scelle au nom du roi. III Reg., XXI, 8. Isaïe, VIII, 17, sur l'ordre de Dieu enveloppe, attache et scelle le livre des prédictions. Daniel, XII, 4, reçoit le même ordre afin que personne ne puisse ni lire ni falsifier le contenu de la prédiction jusqu'à son accomplissement ou au temps marqué.

On ne pouvait s'opposer, en Perse, à l'exécution d'un document scellé. Les ordres de Mardochée scellés du sceau royal détruisent ceux d'Aman, venus aussi un peu avant au nom du roi. Esth., VIII, 10. Les prêtres de Bel prièrent le roi de sceller de son anneau la porte du temple de leur dieu. Dan., XIV, 10. Tout objet scellé devient inviolable : telle est la fontaine scellée, Cant., IV, 12; la fosse aux lions où est enfermé Daniel, VI, 17. Le tombeau du Christ, Math., XVII, 66, est scellé par le sanhédrin pour empêcher l'enlèvement du corps. Des

empreintes de sceaux ont été aussi relevées sur des objets de différente nature, par exemple, sur des anses d'amphore, sur des coupes de bronze, sur un gouvernail de bronze, sur une rame autour de laquelle s'enroule un dauphin.

L'importance attachée au sceau nous est prouvée par Aggée, II, 24. Dieu, dit le prophète, gardera Zorobabel comme un sceau (*hôtém*). Dans le Cantique, VIII, 6, l'époux demandant à son épouse un attachement inébranlable lui dit : « Mets-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras. » Dans Jérémie, XXII, 24, le Seigneur dit qu'il rejettera Joachim, même s'il s'attachait à lui comme un anneau s'attache au doigt.

V. Science des sceaux. — Multiples sont les renseignements fournis par les sceaux. La paléographie, l'onomastique, la mythologie, la philologie, l'art de la gravure, le symbolisme, l'histoire et la géographie sont éclairés par les légendes ou leur représentation. La forme et la matière des sceaux doivent être étudiées attentivement, parce qu'elles nous donnent un critérium pour préciser leur âge ou leur origine. C'est ainsi que, d'après les sceaux assyriens, M. Menant partage l'histoire antique de l'Asie occidentale en trois périodes : la première commence 2 200 ans avant notre ère, la seconde 1 100 ans avant J.-C.; la troisième l'an 600. La plupart des noms sémitiques étant formés de noms divins nous avons par là le moyen de retrouver l'origine du possesseur, exception faite pour ceux où entrent les divinités d'une nature générale. L'analogie de détails extérieurs comme le style de la gravure servent alors de guide. Les sceaux araméens découverts dans les fondements du palais de Khorsabad ont fait retrouver les origines de l'écriture carrée. Ces sceaux remontent au VIIIe siècle avant J.-C. A cette époque les sceaux araméens ou hébraïques sont encore presque identiques aux phéniciens. Le sceau araméen ayant pour légende « A Hadraqia', fils de Horbad » est un des plus anciens monuments de l'écriture araméenne remontant au VIIe ou VIIIe siècle avant notre ère. Il est en calcédoine et appartient au British Museum (fig. 320). Un personnage debout en costume assyrien y est représenté. L'inscription prouve qu'à cette époque l'écriture phénicienne et l'écriture araméenne étaient identiques. Sur l'emplacement de l'ancienne Mageddo, le *Paläslina-Verein* a trouvé un sceau datant probablement de Jéroboam II, roi d'Israël, c'est-à-dire du VIIIe siècle avant J.-C. Il a pour légende : « A Schema, serviteur de Jéroboam. »



320. — Sceau de Hadraqia. D'après M. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, in-8°, Paris, 1868, p. 120.

VI. Comparaisons et symboles. — Au sens symbolique le mot sceau revient fréquemment sous la forme de nom, d'adjectif ou de verbe. Job montre à Baldad les étoiles enfermées par Dieu comme sous un sceau. Job, IX, 7. Ailleurs il nous dit que Dieu a scellé ses offenses. Job, XIV, 17. Il compare, XXXVIII, 14, la formation de la terre sous la main divine à de l'argile qui reçoit l'empreinte du sceau. Au Cantique, IV, 22, l'épouse est comparée à une fontaine scellée. Un enchassement d'or embellit un sceau comme un concert embellit un festin où l'on boit du vin. Eccli., XXXII, 7-8. Les sceaux sont un butin offert au Seigneur. Num., XXXI, 50. Dans Ézéchiel, IX, 4, 6, Dieu fait marquer du Thau comme d'un signe ceux qui lui sont restés fidèles. Pour le Psalmiste, IV, 7, la lumière du visage divin s'imprimant sur nous est comparée à un sceau. Il est employé pour symboliser l'incompréhensibilité des visions. Is., XXIX, 11; Deut., XXXII, 34; Dan., IX, 4, 9; Apoc., V, 1, 5, 9; VI, 1. Dans saint Paul la circoncision est le sceau de l'alliance, Rom., IV, 11; la fondation de l'Église sur la doctrine apostolique est sûre puisqu'elle est munie du sceau de Dieu. II Tim., II, 19. Dieu nous marque par sa grâce comme d'un sceau. II Cor., I, 22; Eph., I, 13; IV, 30; I Cor., IX, 2.

VII. Bibliographie. — A.-J. Corbierre, *Catalogue des sceaux orientaux*, dans la *Revue de sigillographie*, 1910; Babelon, *Manuel d'archéologie orientale*, in-12, Paris, 1886; Clermont-Ganneau, *Le Journal asiatique*, an 1883 et 1885; M.-L. Delaporte, *Catalogue des cylindres orientaux du musée Guimet*, Paris, 1909; Id., *La glyptique de Sumer et d'Akkad*, Paris, 1909; de Clercq, *Catalogue de la collection de Clercq*, 2 in-f°, 1886-1890; M. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, in-8°, Paris, 1868; de Sarzec et Heuzey, *Découvertes en Chaldée*, 1885; J. Menant, *Recherches sur la glyptique orientale*, 2 in-8°, Paris, 1883-1886, 3e série; S. Reinach, *Chroniques d'Orient*, 2 in-8°, 1896; Ward, *Cylinders and other oriental seals in the library of P. Morgan*, New-York, 1909; Levy, *Siegel und Gemmen mit aramäischen, phönizischen, althebräischen Inschriften*, in-8°, Breslau, 1867; Low, *Graphische Requisiten und Erzengnisse bei den Juden*, Leipzig, 1870; G. A. Seyler, *Geschichte der Siegel*, in-8°, Leipzig, 1894.

Corbierre.

SCEPTRE (hébreu: *šêbêt;* Septante : σκῆπτρον, ῥάβδος; Vulgate : *sceptrum, virga*), l'un des insignes du pouvoir royal. Le sceptre était originairement un bâton de commandement, que l'on décora de différentes manières à l'usage des rois. Voir Baton, t. I, col. 1509.



321. — Sceptre égyptien. Bibliothèque nationale.

1° *Au sens propre.* — Le roi Assuérus sur son trône tient en main un sceptre d'or, qu'il incline et fait toucher à ceux qui sont l'objet de sa faveur. Esth., VIII, 4; XV, 14. Les rois aiment les trônes et les sceptres. Sap., VI, 22. — Baruch, VI, 13, parle de divinités babyloniennes tenant un sceptre en main, bien que totalement impuissantes.

2° *Au sens figuré.* — Le sceptre est pris pour la puissance même dont il est le symbole. Un sceptre est

attribué à Dieu. Ps. XLV (XLIV), 7; Esth., XIV, 11; Ezech., XX, 37. — Le sceptre symbolise la primauté de la tribu de Juda, Gen., XLIX, 10 (voir JUDA 6, t. III, col. 1770); Num., XXIV, 17; l'autorité de Joseph sur toute l'Égypte, Sap., X, 14, et les différents pouvoirs que Dieu abaissera, parce qu'ils sont ennemis de son peuple. Is., IX, 4; Ezech., XIX, 11, 14; XXX, 18; Hab., III, 14; Zach., X, 11; Eccli., XXXV, 23. Les rois d'Égypte, dont le sceptre est ainsi menacé par Dieu, aimaient à porter cet insigne de la puissance souveraine. La Bibliothèque nationale conserve un sceptre égyptien (fig. 321) en terre vernissée et très soigneusement travaillé. — Le sceptre de fer, Ps. II, 9, est le symbole d'un pouvoir exercé durement.

H. LESÊTRE.

SCEVA (Nouveau Testament : Σκευᾶς), grand-prêtre (ἀρχιερεύς) juif, dont les sept fils essayèrent d'exorciser les démons à Éphèse au nom de Jésus. Act., XIX, 14. Ce fut sans succès. Un des possédés leur répondit : « Je connais Jésus et je connais Paul, mais vous, qui êtes-vous? » et il chassa deux d'entre eux nus et blessés de la maison. Cet événement produisit une grande impression. On apporta à l'Apôtre des livres magiques, d'une valeur de 50 000 drachmes (environ 45 000 francs), et on les livra aux flammes. Act., XIX, 14-19. Voir MAGIE, t. IV, col. 567.

SCHAFIR, ville. Mich., I, 11. Voir SAPHIR 2.

SCHALLÉKETH (hébreu : *Šallékéṭ;* Septante : ἡ πύλη παστοφορίου; Vulgate : *porta quæ ducit* [*ad viam ascensionis*], une des portes du Temple de Jérusalem. I Par., XXVI, 16. Elle était placée à l'ouest de la cour extérieure, derrière l'édifice du temple proprement dit, là où est aujourd'hui *Bâb es-Silsiléh.* Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1355.

SCHANZ Paul, théologien catholique allemand, né le 4 mars 1841 à Horb dans le Wurtemberg, mort à Tubingue le 1er juin 1905. Après avoir commencé ses études classiques dans sa ville natale, il les acheva à Rottweil; puis il suivit les cours de philosophie et de théologie à l'université de Tubingue, où il conquit le grade de docteur avec un grand succès. Le 10 août 1866, il fut ordonné prêtre à Rottenbourg. Après quelques mois de vicariat à Schramberg, il fut appelé, en 1867, à l'internat théologique de Tubingue, comme répétiteur de mathématiques. En octobre 1870, il passa au gymnase supérieur de Rottweil, avec le titre de professeur de mathématiques et de sciences naturelles. Le 21 janvier 1876, il fut chargé d'enseigner l'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté catholique de l'université de Tubingue, en remplacement de son maître Aberle; enfin, au printemps de 1883, il échangea sa chaire d'Écriture sainte contre celle de dogme, où il succéda à Kuhn. Durant l'année scolaire 1899-1900, il remplit les fonctions de recteur de l'université de Tubingue. — Il a composé, sur les questions bibliques et en particulier sur les évangiles, plusieurs ouvrages remarquables, dans lesquels, tout en se conformant d'une manière très fidèle à la tradition, il adopte une méthode franchement scientifique. Nous citerons de lui : *Die Komposition des Matthäusevangeliums*, in-4°, Tubingue, 1877; *Das Alter des menschlichen Geschlechts*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1895; *Commentar über das Evangelium des heiligen Matthäus*, in-8°, Fribourg-en-Br., 1879; *Commentar über das Evangelium des heil. Markus*, in-8°, Fribourg-en-Br., 1881; *Commentar über das Evangelium des heil. Lukas*, in-8°, Tubingue, 1883; *Commentar über das Evangelium des heil. Johannes*, in-8°, Tubingue, 1884-1885. Le Dr Schanz a aussi publié de nombreux articles scripturaires dans le *Literarischer Handweiser* de Munster-en-Westphalie, dans la *Literarische Rundschau* de Fribourg-en-Brisgau, dans la revue *Natur und Offenbarung*, et surtout dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue. — Voir A. Koch, *Zur Erinnerung an Paul von Schanz*, dans la *Theol. Quartalschrift*, 1906, p. 102-123; *Beilage zur (Münchener) allgemeinen Zeitung*, 15 juin 1905, et aussi *Reden gehalten am 3 Juli 1905 anlässlich der Beisetzung der sterblichen Hülle des hochw. H. Dr Paul von Schanz*, Stuttgart, in-8°, 1905.

L. FILLION.

SCHEAR JASUB (hébreu : *Še'âr Yâšûb;* Septante : ὁ καταλειφθεὶς Ἰασοὺβ; Vulgate : *qui derelictus est Jasub*), fils du prophète Isaïe, qui accompagna son père quand il alla à la rencontre du roi Achaz au champ du Foulon. Is., VII, 3. Voir CHAMP 3, t. II, col. 529. Ce nom était prophétique, comme devait l'être celui de son frère, *Maher-schalal-khasch-baz* (t. IV, col. 577); il annonçait par sa signification : « le reste reviendra ou se convertira », que Juda, après avoir été frappé et captif pour ses péchés, aurait un reste qui reviendrait à la terre de ses pères. Is., X, 20-22.

SCHEGG Pierre Jean, théologien catholique allemand, né le 6 juin 1815, dans la petite ville de Kaufbeuren en Bavière, mort à Munich, le 9 juillet 1885. Il fit ses études classiques à Kempten, puis il suivit les cours de philosophie et de théologie à Dillingen et à l'université de Munich, de 1832 à 1837. Il fut ordonné prêtre en 1838. Après avoir fait du ministère pastoral pendant quelques années, 1838-1842, il se lança dans l'enseignement exégétique et philologique, sous l'impulsion du Dr Haneberg (t. III, col. 416). En 1843, il fut nommé répétiteur pour l'exégèse biblique au lycée de Freising; il devint professeur titulaire en 1847. Il fut appelé à l'université de Wurtzbourg, en 1868, comme professeur d'exégèse pour le Nouveau Testament et de langues orientales. Quatre ans après, en 1872, on lui offrait, à la Faculté de théologie à Munich, la chaire d'Écriture sainte, devenue vacante par la mort de Reithmayr (t. V, col. 1031), et il occupa ce poste jusqu'à sa mort. Durant l'année scolaire 1881-1882, il remplit les hautes fonctions de *Rector magnificus* à l'université de Munich. — Le Dr Schegg a publié un assez grand nombre d'ouvrages sur les matières qui furent l'objet de son cours pendant ses quarante-deux ans d'enseignement. On a de lui : 1° sur l'Ancien Testament, *Die Psalmen übersetzt und erklärt für Verständniss und Betrachtung*, 3 in-8°, Munich, 1845 1847; 2e édit., 1857; *Der Prophet Isaias übersetzt und erklärt*, 2 in-8°, Munich, 1850; *Die Geschichte der letzten Propheten, ein Beitrag zur Geschichte der biblischen Offenbarung*, 2 in-8°, Ratisbonne, 1853-1854; *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, 2 in-8°, Ratisbonne, 1854; *Das hohe Lied Salomons von der heiligen Liebe*, in-8°, Munich, 1885; — 2° sur le Nouveau Testament, *Evangelium nach Matthäus übersetzt und erklärt*, 3 in-8°, Munich, 1856-1858; *Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt*, 3 in-8°, Munich, 1861-1865; *Evangelium nach Markus übersetzt und erklärt*, 2 in-8°, Munich, 1870; *Sechs Bücher des Lebens Jesu*, 2 in-12, Fribourg-en-Brisgau, 1874-1875; *Evangelium nach Johannes übersetzt und erklärt*, 2 in-8°, Munich, 1878-1880, ouvrage publié d'après les notes de Haneberg; *Das Todesjahr des Königs Herodes und des Todes Jesu Christi*, in-8°, Munich, 1882; *Jacobus der Bruder des Herrn und sein Brief*, in-8°, Munich, 1883; — 3° sur d'autres sujets bibliques, *Gedenkbuch einer Pilgerreise nach dem heiligen Land über Aegypten und dem Libanon*, 2 in-12, Munich, 1867; *Biblische Archäologie*, ouvrage publié après sa mort par J. B. Wirthmüller, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1887. Malgré certaines longueurs et quelques opinions originales, l'auteur interprète les saints Livres d'une manière remarquable. —

Voir la notice bibliographique placée en tête de la *Biblische Archäologie*, t. I, p. V-XVII; *Allgäuer Geschichtsfreund*, t. VIII, 1895, p. 38-42; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. X, col. 1768-1770; H. Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ*, t. III, 2e édit., Inspruck, 1895, p. 1282-1283; Schanz, dans les *Histor.-politische Blätter*, t. XC, p. 794-798; Schæfer, dans le *Literarischer Handweiser*, *1885*, col. 629.

L. FILLION.

SCHEMINITH (hébreu : *Šeminît*). Ps. VI, 1; XII(XI), 1; I Par., XV, 21. Voir OCTAVE, t. IV, col. 1735.

SCHEOL (hébreu : *Še'ôl*), nom donné au séjour des morts dans l'Ancien Testament. Voir ENFER, t. II, col. 1702; HADÈS, t. III, col. 394.

SCHIBBOLETH (hébreu : *šibbôlét*). Voir SIBBOLETH.

SCHIGGAYON (hébreu : *šiggayôn;* Septante : ψαλμὸς... μετὰ ᾠδῆς; Vulgate : *Psalmus*), terme obscur dans le titre du Ps. VII. On le trouve aussi au pluriel dans Habacuc, III, 1. Comme ce mot dérive de *šâgâh*, « errer », beaucoup de modernes entendent par ce terme un poème ou chant dithyrambique, caractérisé par la variété du rythme, mais la vraie signification est douteuse. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1362; J. Fürst, *Hebräisches Wörterbuch*, t. II, 1876, p. 410.

SCHILÔH (hébreu : *Šilôh*). Dans sa bénédiction prophétique, Jacob dit de son fils Juda :

> Le sceptre ne sera point ôté à Juda,
> Le législateur à sa race
> Jusqu'à ce que vienne *Schilôh*. Gen., XLIX, 10.

Tous les anciens exégètes, juifs et chrétiens, ont entendu le troisième vers du Messie, quoiqu'ils aient traduit le mot *Šilôh* de façons diverses. Septante : ἕως ἐὰν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ, *donec veniant quæ reposita sunt ei;* Vulgate : *donec veniat qui mittendus est*. Saint Jérôme a lu שלוח, avec un *heth*, au lieu de שילה, avec un *hé*. Mais, quoique les traductions soient différentes, tous les anciens ont entendu le mot *Šilôh* du Messie. Les Septante, comme le Targum, Aquila, Symmaque, les versions syriaque et arabe ont divisé le mot שילה en deux et l'ont lu *šé*, « qui, que », et *lôh* ou *lô*, « à lui », entendant ainsi le troisième vers : « jusqu'à ce que vienne celui *que à lui* (le sceptre). » Cette explication est confirmée, d'après beaucoup de commentateurs, par Ézéchiel, XXI, 27, qui paraphrase ainsi ce passage du Pentateuque : *'ad b'ô 'ăšér lô ham-mišpâṭ*, « jusqu'à ce que vienne celui à qui appartient le jugement. » Les exégètes modernes, qui croient à l'existence des prophéties dans l'Ancien Testament, expliquent en général le mot *Schilôh* par « Pacifique », titre qui désigne le Messie, appelé par Isaïe, IX, 6, « prince de la paix ». Voir F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., 1906, t. I, p. 733-738. Les rationalistes soutiennent à tort qu'il faut entendre par *Schilôh* la ville de Silo où fut dressé le Tabernacle du temps de Josué, XVIII, 1.

SCHISME (grec : σχίσμα; Vulgate : *schisma, scissura*), division qui sépare les membres d'une même société.

1° *Dans l'Ancien Testament.* — 1. La première division de ce genre fut celle qui mit en lutte tout Israël contre la tribu de Benjamin et faillit amener la destruction de cette dernière. Jud., XX-XXI. — 2. Durant sept ans, David, sacré roi par Samuel, ne fut reconnu que par Juda et eut Israël contre lui. II Reg., II, 1-V, 1. — 3. Après la révolte d'Absalom, qui avait causé un schisme momentané dans le royaume, Séba en tenta un autre en disant : « Nous n'avons point de part avec David... Chacun à sa tente, Israël ! » II Reg., XX, 1, 2. Cette tentative fut bientôt réprimée par Joab. II Reg., XX, 14-22. — 4. Le schisme le plus grave et le plus durable fut celui qui suivit la mort de Salomon. Il avait pour cause lointaine les antiques prétentions d'Éphraïm à l'hégémonie de la nation. Les services éminents rendus par Joseph, père de cette tribu, le rôle joué par Josué, qui était Éphraïmite, l'arrogance de cette tribu, fière de sa puissance et de son magnifique territoire, Jud., VIII, 1-3; X, 9; XII, 1-6, la longue présence sur son sol de l'Arche et du Tabernacle, à Silo, l'influence prépondérante exercée par elle sur les autres tribus du nord, lui firent supporter avec impatience les règnes de Saül, de la tribu de Benjamin, de David et de Salomon, de la tribu de Juda. Les Éphraïmites n'attendaient donc que l'occasion favorable pour se séparer d'une monarchie dont ils étaient jaloux. — La cause prochaine est indiquée par le texte sacré : ce furent les infidélités de Salomon. III Reg., XI, 11-13. Sur l'ordre du Seigneur, le prophète Abias fit savoir à Jéroboam, un Éphraïmite, que Dieu lui destinait dix tribus, pour n'en laisser qu'une au successeur de Salomon. III Reg., XI, 26-32. Dans le plan divin, la rupture de l'unité nationale ne devait aucunement entraîner l'abandon de la loi religieuse formulée par Moïse. Car il était promis à Jéroboam que, s'il était fidèle à cette loi, Dieu lui bâtirait une maison stable, comme il avait fait pour David. III Reg., XI, 38, 39. La fréquentation du Temple eût parfaitement pu être rendue possible par une entente entre les deux rois d'Israël et de Juda. — Quand Roboam eut manifesté sa volonté d'aggraver encore le régime paternel, l'ancien cri de révolte retentit à nouveau : « Quelle part avons-nous avec David ? Nous n'avons point d'héritage avec le fils d'Isaï ! A tes tentes, Israël ! Quant à toi, pourvois à ta maison, David ! » III Reg., XII, 16. Le schisme fut alors consommé : d'un côté le royaume de Juda, comprenant la tribu de Juda et ce qui, de la tribu de Benjamin, n'en pouvait être séparé, avec Jérusalem pour capitale; de l'autre, tout le reste des tribus, avec un roi siégeant à Samarie à partir du règne d'Amri. — Au point de vue politique, le schisme affaiblit les deux royaumes, en les mettant souvent en lutte l'un contre l'autre, parfois avec appel au concours des étrangers, et en les rendant incapables de résister efficacement aux invasions de ces derniers. Au point de vue religieux, les conséquences furent plus graves encore. Jéroboam prit tous les moyens pour empêcher ses sujets de se rendre à Jérusalem. Le culte qu'il installa en Israël, en opposition avec la loi mosaïque, céda bientôt presque complètement la place aux cultes idolâtriques. Voir JÉROBOAM, t. III, col. 1301. Le royaume schismatique d'Israël compta dix-neuf rois, appartenant à neuf dynasties différentes, et tous infidèles à Jéhovah ; après 254 ans d'existence, il tomba sous les coups des Assyriens. Les rois de Juda, tous de la dynastie de David, ne furent pas non plus toujours fidèles, et leur royaume tomba sous les coups des Chaldéens, 134 ans après le premier. — 5. Après le retour de la captivité, les traces du schisme disparurent; tous les descendants des anciennes tribus ne firent plus qu'un seul peuple. Toutefois, à raison de leur origine, les Samaritains formèrent une sorte de schisme irréductible à côté des Juifs. Voir SAMARITAINS, col. 424. Les Juifs eux-mêmes se divisèrent entre eux et donnèrent naissance à deux partis opposés, qui tenaient plus ou moins du schisme par rapport au judaïsme pur, les Pharisiens et les Sadducéens. Voir PHARISIENS, t. V, col. 205; SADDUCÉENS, col. 1337.

2° *Dans le Nouveau Testament.* — 1. Saint Jean, IX, 16, appelle « schisme » la division qui régnait au sanhédrin, composé d'ailleurs de Pharisiens et de Saddu-

céens. — 2. Saint Paul recommande aux Corinthiens d'éviter les schismes. I Cor., I, 10; XII, 25. Il a appris qu'il en existe parmi eux. I Cor., XI, 18. Ceux dont il parle à l'occasion des repas eucharistiques sont des divisions plus pratiques que doctrinales. Elles consistent dans des inégalités choquantes à l'occasion de ces repas pris en commun, mais où l'on ne partage que la table et non les aliments. Saint Paul avait eu à blâmer des divisions beaucoup plus graves dans l'Église de Corinthe. L'esprit de parti s'y exerçait à un tel point que, parmi les fidèles, les uns tenaient pour Paul, ceux-ci pour Apollos, ceux-là pour Céphas. C'était un commencement de schisme, prenant pour prétexte la diversité des prédicateurs de la foi, et menant à croire à une diversité des doctrines. « Le Christ est-il divisé ? » leur écrit l'Apôtre, I Cor., I, 13, et il coupe court à toute division en rappelant que, quel que soit le prédicateur, c'est toujours le Christ seul dont il annonce le mystère. En conséquence, « que personne ne mette sa gloire dans des hommes; car tout est à vous, et Paul, et Apollos, et Céphas,... mais vous, vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu. » I Cor., IV, 21-23. — 3. Saint Paul eut à combattre beaucoup plus longtemps et plus sévèrement les prédicateurs judaïsants qui, à l'Évangile du Christ, ajoutaient l'obligation des pratiques de la loi mosaïque. Gal., I, 11-IV, 31. Voir JUDAÏSANTS, t. III, col. 1778. — 4. Diotréphès est signalé par saint Jean comme un agent de schisme. III Joa., 9.

H. LESÊTRE.

SCHITTÎM (hébreu : *naḥal haš-Šiṭṭîm;* Septante : ὁ χειμάρρος τῶν σχοίνων; Vulgate : *torrens spinarum*), nom dans Joël, IV(III), 18, d'une vallée située probablement dans le voisinage de Jérusalem et qui devait tirer son nom des acacias (*šiṭṭîm*) qu'on y trouvait. La dernière station des Israélites avant de traverser le Jourdain sous Josué porte le nom de *haš-Šiṭṭîm* dans le texte hébreu. La Vulgate l'appelle *Setim.* Voir SÉTIM.

SCHLEUSNER Johannes Friedrich, lexicographe allemand, né à Leipzig, le 16 janvier 1756, mort à Wittenberg le 21 février 1831. Il devint professeur de théologie à Gœttingue en 1784 et à Wittenberg en 1795. Il s'occupa surtout du grec de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ses principaux ouvrages sont : *Lexicon græco-latinum in Novum Testamentum,* 2 in-8°, Leipzig, 1792; 1819; *Novus Thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes græcos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti,* 5 in-8°, Leipzig, 1820-1821. Ce dernier ouvrage, qui est encore utile, a été réimprimé à Glasgow et à Londres.

SCHOFAR. Voir TROMPETTE.

SCHÔSCHAN (hébreu : שׁוּשַׁן, שׁוֹשָׁן, שׁוֹשַׁן, « lis »). Ce mot se trouve aux titres de quatre Psaumes : *'al-šôšannîm,* Ps. XLV (XLIV), 1; LXIX (LXVIII), 1; *'al-šûšan, 'êdût,* Ps. LX (LIX), 1; *'al-šôšannîm, 'êdût,* Ps. LXXX (LXXIX), 1. Les Septante traduisent, d'après la racine שׁנא, « changer » : ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων, Ps. XLIX, LXVIII, LXXIX, et ἀλλοιωθησομένοις, Ps. LIX; la Vulgate : *pro iis qui commutabuntur* et *immutabuntur.* Ce mot *'êdût* n'est pas en dépendance du mot *šôšannîm* qui le précède au Psaume LXXX (LXXIX); il doit pareillement être disjoint de *šûšan* au psaume LX (LIX). On l'a d'ailleurs interprété isolément. Voir t. II, col. 1598. Quant à *šûšan* et son pluriel *šôšannîm,* qui se présentent construits par *'al* comme les autres noms d'instruments et termes musicaux, il est difficile d'en préciser le sens. Quelques-uns se sont représenté un instrument de musique en forme de lis, d'après la signification usuelle du nom hébreu, qui désigne le lis, la tulipe, l'anémone et généralement les fleurs à calice évasé; telles seraient des sonnettes ou clochettes, ou des cymbales hémisphériques, ou d'après un plus grand nombre, des trompettes, dont le pavillon évasé rappelle le calice de cette fleur : *Quod etiam lilia referantur ad formam instrumentorum musicorum, quæ essent formata in formam lilii repandi, quod Kimhi et post illum Cajetanus volunt, nihil obstat, potius juvat.* G. de Pineda, *De rebus Salomonis,* V, III, 5, Mayence 1616, p. 351 x. Ce mot grec κώδων désigne pareillement l'ouverture de la trompette ou du cor, Suidas *h. v.,* et la trompette elle-même; Sophocle, *Ajax,* v, 17. Cf. κώθων, « pot », κώδεια, « tête du pavot ».

Ce mot pourrait aussi se rapprocher de *šeš,* « six », et en dériver à l'aide de *ân,* suffixe instrumental. Il correspondrait alors à *'âšôr* et à *šemînît.* Mais la formation est douteuse.

La lexicographie syro arabe fournirait d'autres rapprochements, dont on peut retenir سوسم, nom d'un bois précieux, de couleur noire, peut-être l'ébène, et qui servait, selon le Kamus, à la fabrication de meubles et d'objets divers. Le *šûšan* serait ainsi un instrument non déterminé, construit en bois. — D'un autre côté, si l'introduction en Syrie de la musique persane était démontrée, on dériverait de Suse, שׁוּשַׁן, l'instrument, le rythme ou le mode musical indiqué dans ces quatre Psaumes. — On peut retenir encore la racine שׂושׂ, d'où *sasôn,* « joie ». — Le plus grand nombre des interprètes voient dans l'expression *'al-šôšannîm* ou *'al-šûšôn,* les premiers mots d'une formule rappelant un rythme et une mélodie. On applique volontiers cette explication aux titres qu'on ne peut éclaircir autrement. Jusqu'ici on n'a démontré dans ce sens que la formule *'al-tašḥêt.* — Ces données ne constituent que des conjectures, et le terme de *šôšan* demeure énigmatique dans sa signification musicale.

G. PARISOT.

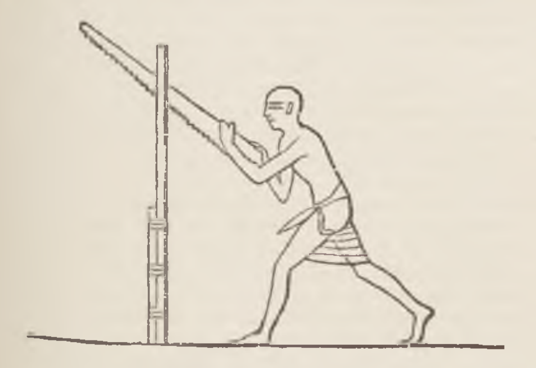
SCIE (hébreu : *megêrâh,* de *gârar,* « scier », *maššôr,* de *šûr,* « scier »; Septante : πρίων; Vulgate : *serra*), outil de métal, formé d'une lame rectiligne pourvue de dents aiguës et qui, par un mouvement de va-et-vient, coupe le bois, la pierre et les substances analogues. — L'usage de la scie remonte aux plus anciens temps. A l'âge préhistorique, les hommes fabriquaient des scies avec des silex. Cf. N. Joly, *L'homme avant les métaux,* Paris, 1888, p. 104. On en a trouvé assez



322. — Scie assyrienne.
D'après Layard, *Discoveries,* p. 195.

fréquemment en Palestine. Cf. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 388. Quand ils surent travailler le métal, ils firent des scies en cuivre, en bronze et en fer (fig. 322) comme on en voit chez les Égyptiens (fig. 323) et chez les Assyriens. Cf. A. Layard, *Discoveries in the ruins of Nineveh,* Londres, 1853, p. 108, 134. Dans la Bible, la première mention des scies remonte à l'époque de David. Après la prise de Rabbath, le roi réduisit en servage les Ammonites, et il mit un certain nombre d'entre eux « sur les scies », c'est-à-dire les préposa aux scies, en fit des scieurs de bois ou de pierre. En traduisant par *serravit,* « il les scia », la Vulgate prête à David une cruauté dont il n'est question ni dans l'hébreu ni dans les Septante. II Reg., XII, 31; I Par., XX, 3. Les pierres du Temple furent soigneusement sciées à la scie. III Reg., VII, 9. — La scie ne peut rien

par elle-même; elle n'a pas à s'élever contre celui qui la meut. Is., x, 15. — Isaïe, xxviii, 27, dit qu'on ne foule pas la nigelle avec le traîneau, *ḥarûṣ*. Les versions traduisent ce mot par σκληρότης, « dureté », et *serra*, « scie ». Ailleurs, il parle d'un chariot à deux tranchants, *baʿal pîfiyôt;* les versions en font un chariot πριστηροειδής, « semblable à une scie », *habens rostra serrantia,* « ayant des éperons en forme de scies ».



323. Scie égyptienne.
D'après Wilkinson, *Manners,* t. iii, pl. lxii.

Is., xli, 15. — L'Épitre aux Hébreux, xi, 37, mentionne des serviteurs de Dieu qui ont été sciés, ἐπρίσθησαν, *secti sunt*. La tradition range le prophète Isaïe parmi les victimes de ce supplice. Voir Isaïe, t. iii, col. 944.

H. Lesêtre.

SCIENCE (hébreu : *daʿaṭ;* Septante : γνῶσις), un des dons du Saint-Esprit, qui éclaire l'homme par la grâce sur la nature de Dieu et sur nos devoirs envers lui. Is., xi, 2. — Dans son acception générale, le mot *scientia* dans la Vulgate a les différentes acceptions de ce mot, connaissance des choses par la raison, l'observation, l'expérience, etc., et il s'applique aussi à Dieu. I Sam. (I Reg.), ii, 3; Jac., i, 5. Sur l'omniscience de Dieu, voir Jéhovah, viii, t. iii, col. 1240. — L'Écriture recommande particulièrement la science des choses saintes et de la religion. Prov., ix, 10 (cf. xxx, 3); Sap., x, 10; Ps. cxviii (cxix), 66; Mal., ii, 7; Ose., iv, 6, etc. — Sur l'arbre de la science du bien et du mal dans le paradis terrestre, voir t. i, col. 896.

SCIO DE SAN MIGUEL Philippe, traducteur de la Bible en espagnol. Voir Espagnoles (Versions) de la Bible, t. ii, col. 1962-1963.

SCORIE (hébreu : *sig* [*chethib*], *sûg;* pluriel, *siggîm*, *sigîm*, *siggim*), matière qui se sépare pendant la fusion des métaux que l'on purifie. Ce mot est employé métaphoriquement dans l'Écriture pour exprimer ce qui est sans valeur. Il est appliqué Ps. cxix (cxviii), 119, aux méchants; à Israël infidèle, Is., i, 22, 25; Ezech., xxii, 18, 19. L'argent qui n'est pas encore purifié est appelé *késéf sigim*, « l'argent des scories ». Prov., xxvi, 25. Le Sage recommande de séparer les scories de l'argent. Prov., xxv, 4.

1. **SCORPION (MONTÉE DU),** montée qui marquait la frontière méridionale de la Palestine. Num., xxxiv, 4; Jos., xv, 3; Jud., i, 36. Voir Acrabim, t. i, col. 151.

2. **SCORPION** (hébreu : *ʾaqrâb*, correspondant à l'assyrien *akrabu;* Septante : σκορπίος; Vulgate : *scorpio*), nom d'un animal, d'un fouet et d'une machine.

I. Scorpion, animal. — 1° *Histoire naturelle.* — Le scorpion (fig. 324) appartient à la classe des arachnides, bien qu'il ait les apparences d'un crustacé. En avant de la bouche, il dispose de deux palpes munies de pinces analogues à celles des homards. Le corps, composé de segments distincts, comprend un tronc pourvu de huit pattes, un abdomen uni au tronc dans toute sa largeur, une queue longue et grêle, formée de six articles dont le dernier s'effile en pointe aiguë. Cette pointe, appelée dard, a vers sa base deux orifices d'où sort un liquide venimeux sécrété par un appareil spécial. Le scorpion est vivipare et carnivore; il se nourrit de vers, d'insectes, de sauterelles et, au besoin, de ses semblables. Il vit sous les pierres, dans les troncs d'arbres et même dans l'intérieur des maisons. Le scorpion d'Europe, *scorpio flavicaudus,* est brun et n'a guère plus de 3 centimètres de long; sa piqûre est rarement dangereuse. Le scorpion d'Afrique, *scorpio occitanus,* est d'un gris roussâtre et atteint jusqu'à 15 centimètres. Sa piqûre peut causer de désagréables accidents, si on ne la combat par la succion, la cautérisation ou par une application d'ammoniaque. Cf. Tertullien, *Scorpiace,* 1, t. ii, col. 121, 122. — Dans l'énu-



324. — Scorpion.

mération des mésaventures qui menaçaient le soldat égyptien, on notait celle-ci : « Un scorpion le blesse au pied et son talon est percé par la piqûre. » *Papyrus Anastasi III*, pl. vi. Le scorpion pullule dans la presqu'île Sinaïtique. Il abonde en certains endroits de la Palestine. Avant de dresser une tente, il faut avoir soin de retourner toutes les pierres si l'on ne veut s'exposer à leurs attaques. On en compte au moins huit espèces, dont la couleur et la dimension varient. La plus dangereuse est noire et a 15 centimètres de long. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 303. Les Arabes distinguent surtout deux espèces, le noir et le *chaqrâ,* dont la piqûre est rarement mortelle. Cf. *Revue biblique,* 1903, p. 246. Il y avait, à la frontière méridionale de la Palestine, une montée d'Acrabim, qui devait son nom à la quantité de scorpions qu'on y rencontrait. Voir Acrabim, t. i, col. 151. De Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1853, t. ii, p. 77, dit, en parlant de l'Ouad-ez-Zouera, au sud-ouest de la mer Morte : « Je défie que l'on retourne un caillou du Nedjd, je dis un seul caillou, sans trouver dessous un de ces désobligeants animaux. Dans notre tente même, ces vilaines bêtes que nous dérangeons se promènent de ci, de là. Au reste, l'habitude est une seconde nature... Il y a un mois, la vue d'un scorpion m'agaçait cruellement les nerfs; aujourd'hui son apparition, même inopinée, ne me cause plus la moindre émotion, et je marche dessus fort tranquillement. Ceci revient à dire que, sans aimer plus tendrement les scorpions, je ne m'en effraie plus. » C'est donc que, pour l'ordinaire, le danger couru n'est ni extrêmement grave, ni sans remède. Quand ils ne trouvent pas de pierres pour s'abriter, les scorpions se creusent dans le sol des galeries en zigzag, communiquant avec l'extérieur par de petites ouvertures d'en-

viron 12 millimètres de diamètre. Par ces ouvertures, ils tiennent leurs pinces ouvertes, prêtes à saisir la proie qui se présente. La multitude de ces ouvertures indique la présence des scorpions de plaine. Ils ne sortent pas en plein jour, restent blottis dans leurs galeries et chassent la nuit de préférence. Le jour, ils ne prennent guère que les insectes qui s'aventurent à l'entrée de leur retraite. Cf. R. P. Féderlin, dans *La Terre sainte,* 15 novembre 1903, p. 343, 344. — Dans le poème de Gilgamès, il est question d'hommes-scorpions, *aqrab-amêlu* (fig. 325), qui gardent, au mont Mâschou, l'entrée du passage ténébreux qui conduit au séjour des dieux infernaux. Cf. Haupt, *Das babylonische Nimrodepos,* p. 59-61; Sauveplane, *Une épopée babylonienne,* tabl. IX, col. II, p. 34, 35; Dhorme, *Choix de textes religieux,* Paris, 1907, p. 16, 23, 35, 39, 271, 273.

2° *Dans la Bible.* — Le désert du Sinaï était un pays de serpents brûlants et de scorpions. Deut., VIII, 15. Les Israélites méchants et impies sont comparés à des scorpions; Dieu dit à son prophète de ne pas les redouter. Ezech., II, 6. Qui possède une méchante épouse, a mis la main sur un scorpion. Eccli., XXVI, 10. Les bêtes féroces, le scorpion et la vipère ont été créés



325. — Les hommes-scorpions.
D'après Lajard, *Culte de Mithra,* pl. XXVIII, n. 11.

pour le châtiment des hommes. Eccli., XXXIX, 36. — Notre-Seigneur donne à ses disciples le pouvoir de fouler aux pieds les serpents et les scorpions, figures de Satan et des ennemis de l'Évangile. Luc., X, 19. Il demande si un père serait assez dénaturé pour donner un scorpion à son fils qui lui demande un œuf. Luc., XI, 12. Quand un scorpion de couleur claire se replie sur lui-même, il peut avoir quelque ressemblance avec un œuf. Cf. Bochart, *Hierozoicon,* Francfort-s.-M., 1675, II, IV, 29, p. 636, 641. Dans une de ses visions, saint Jean voit des sauterelles ressemblant à des scorpions, qui, sans causer la mort, tourmentent par les piqûres faites avec l'aiguillon de leur queue. Apoc., IX, 3, 5, 10.

II. SCORPION, espèce de fouet. — A l'instigation de ses jeunes conseillers, Roboam dit aux Israélites que, si son père les a châtiés avec des fouets, lui les châtiera avec des scorpions. III Reg., XII, 11, 14; II Par., X, 11, 14. Il s'agit ici de fouets ou de verges armés de piquants ou de pointes de fer, pour rendre les coups plus douloureux. Ces scorpions pourraient être aussi des branches épineuses.

III. SCORPION, σκορπίδιον, machine à lancer des traits. — Le roi Antiochus V, assiégeant le Temple de Jérusalem, avait dans son attirail de guerre « des scorpions pour lancer des flèches. » I Mach., VI, 51. Le scorpion servait à lancer des pierres, des balles de plomb et des flèches. C'était une espèce d'arbalète maniée par un seul homme et dont la forme rappelait celle de l'animal. Cf. Végèce, *Mil.,* IV, 22; Ammien, XXIII, 4; Vitruve, X, 1, 3; César, *Bell. gall.,* VII, XXV, 2, 3. H. LESÊTRE.

SCRIBE, Juif qui se consacrait spécialement à l'étude de la Loi.

I. LE NOM. — 1° Celui qui était versé dans la connaissance de la loi mosaïque s'appelait primitivement *sôfêr,* de *sâfar,* « écrire ». Le *sôfêr* fut tout d'abord un secrétaire, II Reg., VIII, 17; XX, 25; IV Reg., XII, 11; XIX, 2; XXII, 3, etc., ou même un chef militaire « inscrivant » et enrôlant des soldats. Jud., V, 14; IV Reg., XXV, 19; Jer., XXXVII, 15; LII, 25, etc. Ce fut ensuite un légiste. Le nom de *sôfêr,* συνετός, *litteratus,* est attribué à Jonathan, oncle de David. I Par., XXVII, 32. Esdras surtout est désigné sous le nom de *sôfêr,* γραμματεύς, *scriba,* I Esd., VII, 6, 11 : « scribe instruit dans les paroles et les préceptes du Seigneur et dans ses cérémonies en Israël, » VII, 12, 21; II Esd., VIII, 1; XII, 26, 36. Esdras était à la fois prêtre et scribe. Mais, avec le temps, des Juifs qui n'étaient pas prêtres s'appliquèrent de plus en plus nombreux à l'étude de la Loi et devinrent ainsi capables d'enseigner le peuple. — 2° A l'époque évangélique, le scribe porte habituellement le nom de γραμματεύς, *scriba,* qui correspond à l'hébreu *sôfêr.* A côté de ce nom, plus communément usité, se rencontrent ceux de νομικός, *legis doctor,* Matth., XXII, 35, *legisperitus,* Luc., VII, 30; X, 25; XI, 45; XIV, 3, et de νομοδιδάσκαλος, *legis doctor.* Luc., V, 17; Act., V, 34. Josèphe appelle les scribes πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων, « ceux qui expliquent les lois des pères », *Ant. jud.,* XVII, VI, 2, σοφισταί, « les sages », *Bell. jud.,* I, XXXIII, 2; II, XVII, 8, 9, et ἱερογραμματεῖς, « ceux qui s'occupent des Saintes Lettres ». *Bell. jud.,* VI, V, 3. La Mischna réserve le nom de *sôfrim* aux anciens scribes qui faisaient encore autorité de son temps et appelle *ḥakâmim,* « sages », les contemporains. *Yebamoth,* II, 4; IX, 3; *Sanhedrin,* XI, 3; *Kelim,* XXII, 7, etc. — 3° On donnait aux scribes, au moins à l'époque de Jésus-Christ, le nom de *rabbi,* « mon maître ». Matth., XXIII, 7. Le Sauveur fut souvent appelé de ce nom par ses disciples, Matth., XXVI, 25, 49; Marc., IX, 4; XI, 21; XIV, 45; Joa., IV, 31; IX, 2; XI, 8, et même par d'autres. Joa., I, 38, 49; III, 2; VI, 25. Saint Jean-Baptiste était aussi appelé *rabbi* par ses disciples. Joa., III, 26. *Rabbi* devenait quelquefois ῥαββουνι, *rabboni,* de *rabbôn* ou *rabbûn,* forme araméenne renforçant *rabbi.* Marc., X, 51; Joa., XX, 16. Ce dernier mot, avec son suffixe personnel, ne s'emploie dans le Nouveau Testament que quand on s'adresse à une personne. Plus tard, il devint un titre dont on faisait précéder le nom d'un docteur, Rabbi Éliézer, Rabbi Akiba, etc., de la même manière que nous mettons les mots « monsieur, monseigneur », devant le nom d'une personne, même sans s'adresser directement à elle. Dans le Nouveau Testament, le mot *rabbi* est souvent remplacé par d'autres : Κύριε, *Domine,* « Seigneur », Matth., VIII, 2, etc.; διδάσκαλε, *magister,* « maître », Matth., VIII, 19, etc.; ἐπιστάτα, *præceptor,* « maître », Luc., V, 5, etc.; καθηγητής, *magister,* « maître », correspondant à l'hébreu *môréh,* « docteur », Matth., XXIII, 10, et πατήρ, *pater,* « père », Matth., XXIII, 9, correspondant à l'araméen *'abbâ',* « père », dont la Mischna fait souvent précéder le nom des docteurs, Abba Saul, *Pea,* VIII, 5; Abba Jose, *Middoth,* II, 6, etc.

II. RÔLE DES SCRIBES. — 1° *Constitution du droit.* — Les scribes travaillaient tout d'abord au développement théorique du droit. La loi mosaïque formulait les préceptes, mais elle n'entrait pas dans le détail. Les scribes examinaient les différents cas qui pouvaient se présenter dans son application et ils les résolvaient en conformité avec l'esprit de la loi. Leur science devenait donc de plus en plus compliquée, à mesure que les solutions s'ajoutaient aux solutions et que les circonstances provoquaient de nouvelles difficultés. Ils transmettaient ces solutions oralement, et non encore par

écrit, comme le firent plus tard les rédacteurs de la Mischna. D'autre part, elles résultaient de l'accord des docteurs, ce qui nécessitait de perpétuelles discussions des uns avec les autres. L'écho de ces discussions se retrouve dans la Mischna, *Pea,* VI, 6; *Terumoth,* V, 4; *Schabbath,* VIII, 7; *Pesachim,* VI, 2, 5, etc. C'est ce qui obligeait les docteurs les plus autorisés à adopter le même séjour, Jérusalem, jusqu'à la ruine de la ville, et plus tard Jabné et Tibériade. Bien que certaines parties du droit ainsi fixé n'eussent qu'une valeur théorique, l'ensemble n'en constituait pas moins un code de vie pratique. Les pharisiens firent prévaloir leurs doctrines dans cette œuvre; ils étaient en réalité comme des législateurs devant lesquels les sadducéens et le sanhédrin lui-même étaient obligés de s'incliner.

2° *Enseignement du droit.* — Les scribes avaient ensuite à enseigner le droit. Chaque Israélite, pour se conduire suivant la loi, devait la connaître. Les docteurs les plus célèbres l'enseignaient après la captivité, et avaient pour auditeurs une nombreuse jeunesse. Josèphe, *Bell. jud.,* I, XXXIII, 2, parle de deux docteurs qui enseignaient ainsi à la fin du règne d'Hérode. Les disciples portaient le nom de *ṭalmîdîm*, I Par., XXV, 8, de *lâmad*, « enseigner ». Ils avaient surtout à apprendre de mémoire les nombreuses décisions des docteurs, dont l'enseignement consistait principalement à répéter, *šânâh*, d'où le nom de Mischna donné à cet enseignement. Voir MISCHNA, t. IV, col. 1127. Puis le docteur posait des cas à résoudre, ou les disciples en apportaient eux-mêmes à leur maître. Tout l'enseignement était strictement traditionnel; le disciple devait retenir ce qu'il avait appris et à son tour l'enseigner aux autres dans les mêmes termes, *bilešôn rabbô,* « avec la langue de son maître », c'est-à-dire avec ses expressions mêmes. *Eduyoth,* I, 3. Un bon disciple était comparé à « une citerne enduite de ciment, qui ne laisse pas perdre une goutte d'eau. » *Aboth,* II, 8. Les scribes enseignaient dans des écoles. Voir ÉCOLE, t. II, col. 1565. A Jérusalem, ils enseignaient dans le Temple. Luc., II, 46; Matth., XXI 23; XXVI, 55; Marc., XIV, 49; Luc., XX, 1; XXI, 37; Joa., XVIII, 20. Saint Paul apprit la loi « aux pieds de Gamaliel ». Act., XXII, 3.

3° *Intervention dans les tribunaux.* — Les scribes remplissaient aussi les fonctions de juges, auxquelles leurs connaissances juridiques les rendaient plus aptes que les autres. Les petits tribunaux n'avaient souvent que des juges laïques; les scribes assistaient ces juges ou jugeaient eux-mêmes, comme ils le faisaient au sanhédrin. On les agréait pour juges au même titre que pour législateurs et l'on avait confiance dans leurs jugements, à cause de leur compétence reconnue, qu'ils fussent seuls, *Baba kamma,* VIII, 6, ou plusieurs opérant ensemble.

4° *Travail sur les Saintes Écritures.* — Bien que spécialement voués à l'étude et à l'interprétation de la loi, les scribes ne pouvaient se désintéresser des autres parties de la Sainte Écriture. A la *Halacha,* qui s'appliquait aux textes législatifs, ils ajoutèrent donc la *Hagada,* qui développait et complétait l'histoire. Leurs travaux furent par la suite consignés dans le Midrasch. Voir MIDRASCH, t. IV, col. 1078. A raison de leur érudition, les scribes prenaient la parole dans les synagogues. Enfin, ils veillaient sur le texte sacré, afin d'en assurer la conservation et l'intégrité. Ils préparèrent ainsi les matériaux qui, à un âge postérieur, furent mis en œuvre par la massore. Voir MASSORE, t. IV, col. 854.

III. SITUATION SOCIALE DES SCRIBES. — 1° *Leur influence.* — La science des scribes et leur autorité de législateurs et d'interprètes de la loi assuraient aux scribes une grande place dans la société juive. Il devait naturellement en être ainsi chez un peuple dont toute la vie religieuse et sociale dépendait du livre sacré, et qui avait d'autant plus besoin d'être authentiquement informé qu'une plus grande importance tendait à s'attacher aux prescriptions extérieures. Les scribes, par les maximes qu'ils mettaient en cours, ne se faisaient pas faute d'attirer à eux les honneurs. Ils disaient : « Les paroles des scribes sont plus aimables que les paroles de la Loi; car, parmi les paroles de la Loi, les unes sont importantes et les autres légères : celles des scribes sont toutes importantes. » *Jer., Berachoth,* f. 3, 2. Par des maximes de ce genre, souvent reproduites dans le Talmud, les scribes se plaçaient au-dessus de Moïse et des prophètes, et à plus forte raison de leurs contemporains. Ils en tiraient les conséquences pratiques : « Le respect pour ton ami va jusqu'à l'honneur dû à ton maître, et l'honneur dû à ton maître touche à l'hommage dû à Dieu. » *Aboth,* IV, 12. En bien des cas, le maître devait être préféré par le disciple à son propre père, à moins que ce dernier ne fût scribe lui-même; car, si le père donnait la vie qui fait entrer dans le monde présent, le maître donnait la sagesse qui fait entrer dans le monde futur. *Baba mezia,* II, 11. « Ils aiment la première place dans les festins, les premiers sièges dans les synagogues, les salutations dans les places publiques, et à s'entendre appeler par les hommes *rabbi.* » Matth., XXIII, 6, 7; Luc., XI, 43. « Ils aimaient à se promener en longues robes. » Marc., XII, 38; Luc., XX, 46. Cf. Matth., XXIII, 5. On leur rendait donc honneur, mais il est douteux que l'amour accompagnât le respect. Nulle part on ne trouve employée à leur adresse la formule « bon maître », dont on se sert pour Notre-Seigneur. Matth., XIX, 16; Marc., X, 17.

2° *Leurs vues intéressées.* — Les scribes faisaient profession de désintéressement. On ne devait pas se servir de l'enseignement de la Loi comme d'un outil avec lequel on gagne de l'argent. *Aboth,* I, 13; IV, 5. Quand on rendait la justice pour de l'argent, le jugement était sans valeur. *Berachoth,* IV, 6. Pour vivre, les docteurs exerçaient un métier, « donnant peu à ce métier, et s'occupant beaucoup de la Loi. » *Aboth,* IV, 10. Saint Paul suivit cette tradition. Act., XVIII, 3; XX, 34, etc. Néanmoins ce désintéressement n'était souvent que de surface. Notre-Seigneur dit des scribes : « Ces gens qui dévorent les maisons des veuves et font pour l'apparence de longues prières, subiront une plus forte condamnation. » Marc., XII, 40, Luc., XVI, 14; XX, 47. On retrouve dans le *Zohar,* I, 91 b, édit. Lafuma, Paris, 1906, p. 521, un écho des prétentions intéressées des scribes : « Nous savons par une tradition, *Pesachim,* 49[a], dit Rabbi Abba, que l'homme est tenu de sacrifier toute sa fortune pour obtenir en mariage la fille d'un docteur de la loi; car c'est aux docteurs de la loi que Dieu confie le dépôt des bonnes âmes. » Cf. Schürer *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.,* Leipzig, t. II, 1898, p. 312-328.

IV. LES SCRIBES CÉLÈBRES. — 1° *Les plus anciens.* — La Mischna, *Aboth,* I, enregistre le nom d'un certain nombre de docteurs dont l'enseignement a fait autorité : Simon le Juste et Antigone de Socho, José ben Joéser et José ben Jochanan, Josué ben Pérachya et Nittaï d'Arbèle, Juda ben Tabbaï et Simon ben Schetach, Schemaya et Abtalyon, Hillel et Schammaï, Gamaliel et son fils Simon. Simon le Juste n'est autre probablement que le grand-prêtre du même nom. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, II, 4. Sur la plupart des autres, on n'a que de vagues renseignements. Gamaliel est mentionné dans les Actes, V, 34; XXII, 3. Voir GAMALIEL, t. III, col. 102.

2° *Hillel et Schammaï.* — Les plus intéressants sont Hillel et Schammaï, dont les doctrines avaient eu un grand retentissement et dont l'influence s'exerçait encore puissamment au temps de Notre-Seigneur. Les deux docteurs vivaient à l'époque d'Hérode le Grand. Cf. S. Jérôme, *In Is.,* III, 8, t. XXIV, col. 119; *Schabbath,* 15 a. Hillel l'Ancien, de la race de David, *Jer. Taa-*

nith, IV, 2, fol. 68a, était venu de Babylone en Palestine. Pauvre, il se louait à la journée pour son entretien et celui de sa famille, ainsi que pour payer ses frais d'instruction. Un jour, n'ayant pu payer son entrée dans l'école, il se hissa à la fenêtre pour entendre la leçon. Comme c'était en hiver, on l'y trouva bientôt tout engourdi. Il acquit des connaissances incroyables sur tous les sujets et devint l'un des docteurs les plus en renom. La douceur et la bonté formaient le fond de son caractère. Schammaï, au contraire, était la rigidité même. Son zèle intransigeant l'entraînait toujours à l'application la plus stricte de la loi. Il ne frayait pas, comme Hillel, avec les Hérodes, et son patriotisme farouche le rendait plus populaire auprès de ceux qui abhorraient la domination étrangère. Il obligeait son fils en bas âge à jeûner le jour de la fête des Expiations. Un petit-fils lui étant né pendant la fête des Tabernacles, il fit enlever le plafond de la maison et le remplaça par des feuillages, afin que l'enfant observât la loi dès son entrée en ce monde. *Sukka,* II, 8. Dès le troisième jour avant le sabbat, il évitait d'envoyer des lettres, afin qu'elles ne voyageassent pas le jour du repos. A un païen qui lui promettait de se convertir s'il pouvait lui enseigner la loi pendant qu'il se tiendrait sur un pied, il répondit par un coup de bâton. Hillel, au contraire, satisfit à la même demande en disant : « Ne fais pas à ton prochain ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît; c'est toute la loi, le reste en découle. » *Bab. Schabbath,* 31 a. Les deux docteurs exigeaient l'accomplissement intégral de la loi, mais l'un en restreignait autant que possible l'obligation, tandis que l'autre l'étendait au maximum. Dans bien des cas cependant, Schammaï se montrait plus large qu'Hillel. Au fond, les deux docteurs tenaient surtout à ne pas donner les mêmes décisions; quand l'un avait pris parti dans un sens, l'autre décidait dans un sens opposé ou différent. Ainsi, sur la question du divorce, Schammaï se montrait fort rigoureux, tandis qu'Hillel le permettait pour la cause la plus futile. Ce fut aussi Hillel qui inventa la προσβολή, formalité qui permettait d'éluder la libération des dettes à l'année sabbatique. Voir SABBATIQUE (ANNÉE), col. 1302. Le même docteur se préoccupa de mettre par écrit la loi orale, c'est-à-dire l'interprétation de la loi mosaïque par les docteurs, ses devanciers. Il classa leurs sentences sous six titres différents et posa ainsi les bases de la Mischna. Au temps de Notre-Seigneur, le recueil rédigé par écrit sous sa direction existait probablement déjà. Hillel formula aussi sept règles d'interprétation qui furent développées par la suite. Ces règles, consignées dans le traité *Sanhedrin,* VII, étaient les suivantes : 1. Conclusion d'un sujet à un autre par *a fortiori.* — 2. Conclusion d'après l'analogie. — 3. Examen d'un principe contenu dans un seul texte. — 4. Comparaison des textes contenant des principes semblables. — 5. Solution d'un cas particulier d'après des cas généraux. — 6. Citation d'exemples. — 7. Sens général résultant de l'ensemble d'un passage. Ces règles étaient sages, mais leur application poussée jusqu'à l'outrance amena souvent des conclusions inacceptables. Hillel n'en exerça pas moins une très grande influence et ses disciples finirent par l'emporter sur ceux de son rival. Ils firent preuve d'une certaine tolérance à l'égard des chrétiens. Héritiers de la rigueur de leur maître, les disciples de Schammaï comptèrent sans nul doute au nombre de ceux qui poursuivirent le Sauveur avec le plus d'acharnement, en lui reprochant son relâchement. Les discussions entre Hillélistes et Schammaïstes furent des plus violentes. Elles frappèrent d'autant plus qu'à l'époque évangélique les scribes ne s'enfermaient plus dans leurs écoles, mais enseignaient dans les rues et les places publiques. Cf. *Pesachim,* f. 26, 1; *Erubin,* f. 29, 1; *Moed Katon,* f. 16, 1.

3° *Les scribes postérieurs.* — Après Hillel et Schammaï, parurent Simon, fils d'Hillel, sur lequel on n'a que des données problématiques, Gamaliel Ier, contemporain de Notre-Seigneur, puis son fils Simon, dont la renommée fut extraordinaire. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, III, 9; *Vit.*, 38, 39, 44, 60. Il vivait à l'époque de la guerre. Après la ruine de Jérusalem, les scribes se réunirent à Jabné et à Tibériade. Ils cessèrent dès lors d'être en contact direct avec les chrétiens. Cf. Schürer, *Geschichte*, t. II, p. 351-366; Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.*, Paris, 1885, p. 273-296. — Parmi les anciens scribes, plusieurs furent sans nul doute des hommes de haute vertu, comme, par exemple, Esdras, Simon le Juste, etc. L'Église le suppose quand, dans l'antienne de *Magnificat* aux premières vêpres de la Toussaint, elle invoque, après les anges, « les patriarches, les prophètes, les saints docteurs de la loi, tous les apôtres, etc. »

4° *Notre-Seigneur indépendant des scribes.* — L'enseignement de Notre-Seigneur, malgré quelques maximes communes dans la forme, ne s'inspire en aucune manière de celui des scribes. On a tenté parfois de rapprocher Hillel de Jésus. Delitzsch conclut son écrit *Jesus und Hillel,* Erlangen, 1879, en disant : « Les tendances de l'un sont aussi loin des tendances de l'autre que le ciel l'est de la terre. Hillel fait de la casuistique pour son peuple, Jésus fait de la religion pour l'humanité. »

V. LES SCRIBES DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Pendant l'enfance de Notre-Seigneur.* — A l'arrivée des Mages à Jérusalem, Hérode consulta les princes des prêtres et les scribes pour savoir d'eux où le Christ devait naître. Matth., II, 4. Les princes des prêtres et les scribes désignent ici le sanhédrin. Cette assemblée comprenait en effet des princes des prêtres, des scribes et des anciens. Voir SANHÉDRIN, col. 1459. A titre de membres du sanhédrin, les scribes sont souvent mentionnés dans l'Évangile, conjointement avec les deux autres ordres. Matth., XVI, 21; XX, 18; XXVI, 57; XXVII, 41; Marc., VIII, 31; X, 33; XI, 18; Luc., IX, 28; XXIII, 10; etc. — A l'âge de douze ans, Jésus resta à Jérusalem après les fêtes de la Pâque, au lieu de retourner à Nazareth avec ses parents. Au bout de trois jours, ceux-ci « le trouvèrent dans le Temple, assis au milieu des docteurs et les interrogeant. Et tous ceux qui l'entendaient étaient ravis de son intelligence et de ses réponses. » Luc., II, 46-47. Les docteurs sont seuls nommés ici, à l'exclusion des prêtres et des anciens, parce que ces derniers ne s'occupaient pas d'enseignement et d'ailleurs n'avaient pas la compétence pour le faire. Jésus était assis au milieu des docteurs, non pas sur un de leurs sièges, mais à leurs pieds, comme Saül aux pieds de Gamaliel, Act., XXII, 3, dans l'attitude qui convenait au disciple. Il interrogeait et il répondait, comme le faisaient habituellement les auditeurs des scribes. L'auteur de l'Évangile arabe de l'enfance, 50-52, prétend savoir que la discussion porta d'abord sur la question du Messie, puis sur la Loi et ses préceptes, les prophéties et leurs mystères, l'astronomie, etc. Il est possible que les interrogations et les réponses aient concerné principalement le Messie attendu; c'est même assez probable. Toutefois l'Évangile n'en dit rien; il se contente de noter l'effet produit par l'intelligence du divin Enfant. Il est certain d'ailleurs que, dans la circonstance, Jésus n'agissait ni par ostentation ni par vaine curiosité, mais pour « être aux affaires de son Père ». Luc., II, 49.

2° *Pendant la prédication de Notre-Seigneur.* — Le Sauveur prêchait son Évangile sans avoir fréquenté les écoles des docteurs, Joa., VII, 15, sans avoir sollicité leur approbation et sans se rattacher à aucune de leurs traditions. Il était inévitable que, dans ces conditions, la susceptibilité des scribes fût froissée, que leur attention fût éveillée et que leur orgueil blessé suscitât à Notre-Seigneur des difficultés et des persécutions. C'est

ce qui arriva. Le Sauveur commença par signifier que, pour faire partie du nouveau royaume qu'il venait fonder, il fallait une justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens. Matth., v, 20. Les deux sont mentionnés ensemble parce que, si les pharisiens ne pouvaient tous être des scribes, ces derniers du moins étaient pharisiens, et que la justice des uns et des autres consistait surtout dans l'observance de leurs traditions humaines, au détriment de la loi divine et morale. Matth., xv, 3. L'enseignement du Sauveur, parlant de sa propre autorité et toujours d'accord avec le bon sens et les sentiments de la conscience, contrastait avec celui des scribes, qui se référaient constamment à l'opinion de leurs devanciers et qui en tiraient des conséquences parfois révoltantes. Le peuple ne tarda pas à en faire la remarque. Matth., vii, 29; Marc., i, 22. Les scribes se pressèrent dès lors sur les pas du Sauveur. Il en venait de Jérusalem, de la Judée et de toutes les parties de la Galilée. Marc., iii, 22; vii, 1; Luc., x, 17. Bien que la juridiction du sanhédrin ne s'étendît pas en Galilée, les scribes de cette assemblée croyaient utile de surveiller le nouveau docteur et au besoin de combattre son influence. Ils témoignaient d'ailleurs des sentiments les plus divers. Quelques-uns venaient avec un sincère désir de s'instruire et se laissaient gagner. Un jour l'un d'eux demanda à suivre Notre-Seigneur. Matth., viii, 19. En lui opposant son propre dénûment, le divin Maître sembla dresser devant le scribe un obstacle que celui-ci n'eut pas le courage de franchir. Plus tard, saint Paul recommandera à Tite un docteur de la loi, Zénas, devenu chrétien. Tit., iii, 13. D'autres scribes interrogeaient Notre-Seigneur. Ils lui demandaient ce qu'il faut faire pour posséder la vie éternelle, Luc., x, 25, quel est le premier commandement de la loi. Matth., xxii, 35; Marc., xii, 28. Ils l'approuvaient d'avoir bien réfuté les sadducéens. Luc., xx, 39. Mais, la plupart du temps, ils cherchaient à le prendre en défaut, en lui posant hypocritement des questions captieuses, comme celle de la femme adultère, Joa., viii, 3, du tribut à César. Luc., xx, 20-26. Ils réclamaient un signe dans le ciel. Matth., xii, 38. Ils jetaient les hauts cris quand il remettait les péchés, Matth., ix, 3; Marc,, ii, 6; Luc., v, 21, quand il allait avec ceux qu'ils appelaient les pécheurs, Marc., ii, 16; Luc., v, 30; xv, 2, quand il guérissait le jour du sabbat, Luc., vi, 7; xiv, 3, quand il laissait ses disciples transgresser leurs traditions, Matth., xv, 1; Marc., vii, 1, 5, quand on l'acclamait à son entrée à Jérusalem sans qu'il l'empêchât. Matth., xxi, 15. Ils attribuaient ses miracles à la puissance du démon. Marc., iii, 22. Quand ils trouvaient les apôtres seuls, ils discutaient avec eux pour les mettre dans l'embarras aux yeux de la foule. Marc., ix, 13.

3° *Condamnation des scribes.* — Les scribes s'étaient abstenus du baptême de Jean. Luc., vii, 30. Ils se montrèrent finalement encore plus hostiles à Notre-Seigneur. Après l'avoir interpellé violemment dans le Temple, Marc., xi, 27, ils poussèrent énergiquement à sa condamnation et vinrent se moquer de lui au pied même de sa croix. Marc., xv, 31. Il était donc nécessaire qu'avant de quitter ce monde Notre-Seigneur prémunît ses disciples contre l'influence néfaste des scribes. Il les traite d'hypocrites, Marc., vii, 5, et un jour adresse au peuple de sévères conseils à leur sujet. Il reconnaît qu'ils sont assis dans la chaire de Moïse et qu'il faut leur obéir, en tant qu'ils interprètent véritablement Moïse. Mais, en même temps, il leur reproche de ne pas faire eux-mêmes ce qu'ils commandent aux autres, d'accabler ceux-ci de fardeaux qu'ils dédaignent de toucher du doigt, de tout faire par ostentation, de rechercher pour eux tous les honneurs, de ne pas vouloir entrer dans le royaume des cieux et d'en interdire l'accès aux autres, de dévorer les maisons des veuves sous prétexte de piété, de se donner mille peines pour faire un prosélyte qu'ils mènent à la damnation, d'être pour le peuple des guides aveugles, de s'attacher à des minuties tout en négligeant les préceptes les plus graves de la loi divine, de n'avoir au fond du cœur que rapine et intempérance, de ressembler ainsi à des sépulcres blanchis pleins de pourriture, enfin de continuer l'œuvre homicide de leurs pères qui ont mis à mort les prophètes. « Serpents, race de vipères, conclut-il, comment éviterez-vous d'être condamnés à la géhenne ? » Matth., xxiii, 2-36; Luc., xi, 45-53. « Gardez-vous des scribes ! » dit-il encore. Marc., xii, 38; Luc., xx, 46. Cf. Rom., ii, 19-24; I Cor., i, 19-20. Ce réquisitoire vise à la fois les scribes et les pharisiens, mais surtout les premiers, parce qu'ils ont la direction morale de la nation et égarent les pauvres âmes dont ils sont les guides. Le Sauveur n'a pas pu exagérer. Il en faut conclure qu'on est obligé de porter au compte des scribes l'hypocrisie, l'orgueil, la dureté, la cupidité, la violence. Notre-Seigneur leur oppose « le scribe versé dans ce qui regarde le royaume des cieux, » c'est-à-dire celui qui possède la science et l'esprit de l'Évangile. Celui-là « ressemble au père de famille qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes. » Matth., xiii, 52. Il tient compte des traditions dans la mesure nécessaire, puisque la loi nouvelle ne fait qu'accomplir et perfectionner l'ancienne; mais il ne se fait pas l'esclave de ces traditions, surtout dans ce qu'elles ont de provisoire et de purement humain, et il ne craint pas d'y adjoindre ce que l'Évangile apporte aux hommes de vérités et de grâces.

VI. Les docteurs de la loi nouvelle. — Les chrétiens n'ont qu'un docteur, le Christ, leur seul maître, διδάσκαλος, καθηγητής. Matth., xxiii, 8, 10. Sous son inspiration et en conformité parfaite avec sa doctrine, d'autres sont docteurs dans l'Église. Il y en avait dans l'église d'Antioche. Act., xiii, 1. Saint Paul fut particulièrement établi prédicateur, apôtre et docteur des gentils. II Tim., i, 11. Après les apôtres et les prophètes, Dieu a institué des docteurs, et c'est là un don particulier que tous ne peuvent avoir. I Cor., xii, 28, 29; Eph., iv, 11. L'évêque doit posséder ce don. I Tim., iii, 2; Tit., i, 9. Quelques nouveaux chrétiens, venus du judaïsme, avaient la prétention d'être des docteurs de la loi, sans rien comprendre de ce qu'ils affirmaient. I Tim., i, 7. Il y eut même beaucoup de faux docteurs dans la primitive Église. II Tim., iv, 3, 4 II Pet., ii, 1-3. Les Apôtres mettent les vrais disciples en garde contre leurs enseignements et leurs exemples. Voir Judaïsants, t. iii, col. 1778. H. Lesêtre.

SCULPTURE, art de tailler des objets en relief dans une matière dure, pierre, bois, etc. La sculpture est appelée par saint Paul χάραγμα τέχνης, *sculptura artis*. Act., xvii, 29. Les objets sculptés prennent les noms de *miqlaʿat*, de *qâla* « tailler », et *pittûaḥ*, de *pâtaḥ*, « ouvrir », au pihel « sculpter ». Les versions rendent ces mots par κολαπτή, ἐγκαλαπτά, *cœlatura*, qui conviennent surtout à la gravure. Voir Gravure, t. iii, col. 308. Le mot *sculptile*, employé souvent par la Vulgate, désigne ordinairement l'idole, qui est un ouvrage de sculpture exécuté plus ou moins artistiquement. — 1° La Loi défendait de faire des images taillées représentant des êtres vivants pour leur rendre un culte. Exod., xx, 4; Lev., xxvi, 1; Deut., iv, 16, 23; v, 8; xxvii, 15. Elle ne prohibait donc la sculpture que quand celle-ci avait un but idolâtrique. Le Seigneur lui-même commanda de sculpter les chérubins de l'Arche. Exod., xxv, 18. Voir Chérubin, t. iii, col. 660. Plus tard, Salomon introduisit dans son Temple différentes représentations sculpturales. Bien que la sculpture en elle-même ne fût pas prohibée, les Hébreux, soit au désert, soit dans les premiers temps de leur établissement en Chanaan, n'eurent pas à s'y exercer. La ciselure

et la gravure leur servirent à préparer différents objets destinés au culte. Exod., XXVIII, 11, 21, 36; XXXIX, 6. La sculpture n'intervient fort sommairement que dans la fabrication hâtive du veau d'or, Exod., XXXII, 4, et dans celle du serpent d'airain. Num., XXI, 9. — 2° Pour l'ornementation sculpturale du Temple, comme pour sa construction, Salomon fit appel aux Phéniciens. Hiram était habile en sculpture, comme en toutes sortes de travaux d'art. II Par., II, 14. Tout l'intérieur de l'édifice reçut des parois de cèdre, qui furent décorées de *miqla'aṭ*, « sculpture », mot qui ne dit pas par lui-même s'il s'agissait de taille du bois en relief ou en creux. Les motifs de sculpture étaient des coloquintes et des guirlandes, soit en très-bas relief, soit en relief plus accentué sur un fond creusé à l'entour. Les versions diffèrent ici dans leur manière d'entendre les mots techniques. III Reg., VI, 18. Salomon fit aussi sculpter



327. — Sculpteur égyptien.
D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, 1845, t. II, pl. 180.

pour le Saint des saints deux chérubins en bois d'olivier, de dix coudées ou environ cinq mètres de haut. Ils avaient des ailes de cinq coudées chacune qui, déployées, allaient d'une muraille à l'autre. Le Saint des saints ayant vingt coudées de large, les deux chérubins occupaient toute cette largeur par leurs ailes déployées. Ils étaient debout sur leurs pieds, la face tournée vers le Temple. II Par., III, 13. Des feuilles d'or recouvraient complètement le bois dont étaient fabriquées ces hautes statues. III Reg., VI, 28. Le texte ajoute ici que sur les murailles, tout autour, on sculpta une ornementation en creux, figurant des chérubins, des palmiers et des guirlandes de fleurs, à l'intérieur et à l'extérieur. III Reg., VI, 29. Cette ornementation ne fut vraisemblablement appliquée qu'au Saint des saints, puisque le reste du Temple en avait une autre un peu différente. III Reg., VI, 18. La mention « à l'intérieur et à l'extérieur » indique que cette partie de l'édifice comportait une décoration plus complète que le reste. La porte du Saint des saints reçut des vantaux en bois d'olivier, avec des sculptures représentant encore des chérubins, des palmiers et des guirlandes de fleurs, le tout rehaussé d'or. III Reg., VI, 32. Des vantaux à deux valves en bois de cyprès, destinés à la porte du Temple, eurent une décoration sculpturale reproduisant les mêmes motifs. III Reg., VI, 34, 35. Cf. H. Vincent, *La description du Temple de Salomon*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 515-542. Les sculpteurs phéniciens travaillèrent encore aux différents objets que contenait le Temple. Ils firent les deux colonnes d'airain, voir COLONNES DU TEMPLE, t. II, col. 856, la mer d'airain, soutenue par douze taureaux et ornée de bas-reliefs sur ses panneaux, ainsi que les dix bassins d'airain. Voir MER D'AIRAIN, t. IV, col. 982-986. Salomon voulut aussi avoir un trône avec deux lions sur les bras et douze autres sur les six degrés. III Reg., X, 19, 20; II Par., IX, 18. Voir LION, t. IV, col. 279. Lorsque les Chaldéens se furent emparés de Jérusalem et du Temple, ils brisèrent à coups de hache « ses sculptures », *pittûḥéyâh*. Ps. LXXIV (LXXIII)



328. — Porte dorée du Temple de Jérusalem.
D'après de Saulcy, *Derniers jours de Jérusalem*, p. 240.

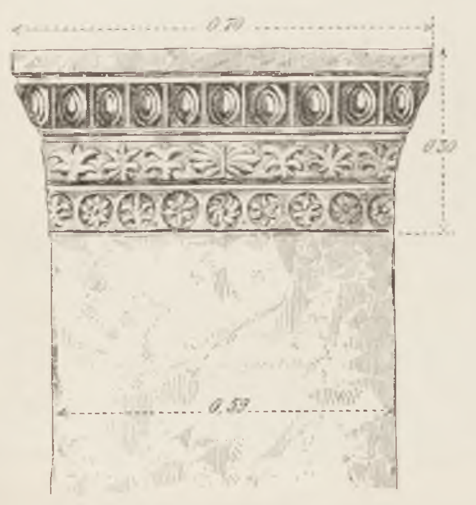
6. Les versions ont traduit « ses portes », comme s'il y avait en hébreu *pithéyâh*. Dans sa description du Temple, Ézéchiel, XLI, 18-20, 25, suppose aussi des chérubins à deux visages d'homme et de lion avec des palmiers sur les murailles de l'édifice et sur les battants des portes du Temple lui-même et du Saint des saints. — Isaïe, XLIX, 13-15, et la Sagesse, XIII, 13, montrent à l'œuvre le sculpteur qui fabrique des idoles (fig. 327). Zacharie, III, 9, parle d'une pierre dont Jéhovah doit sculpter la gravure, probablement la pierre qui doit couronner le fronton du Temple et qui, comme une stèle, sera décorée de bas-reliefs.

3° On ne sait rien de la place, probablement fort minime, que la sculpture occupait dans le second Temple. Mais, après le retour de la captivité, l'opinion juive devint très intransigeante à l'égard des représentations sculpturales. On regarda comme contraires à la Loi les taureaux de la mer d'airain et les lions du trône de Salomon. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VII, 5. On en vint à tenir pour prohibée toute figure divine ou humaine, non seulement dans le Temple, mais encore dans tout

329. — Tombeau des rois. D'après de Saulcy, *Derniers jours de Jérusalem*, p. 214.

330. — Tombeau de Josué. D'après la *Revue biblique*, 1893, p. 613.
Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, fig. 3, p. 17-29.

endroit profane de la contrée. Josèphe, *Bell. jud.*, II, x, 4. De là l'antipathie absolue des Juifs pour les trophées et les enseignes militaires dans lesquels entraient des figures sculptées. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VIII, 1; XVIII, III, 1; V, 3; *Bell. jud.*, II, IX, 2. Sur l'ordre du sanhédrin, on détruisit par le feu le palais que le tétrarque Hérode avait bâti à Tibériade, parce qu'il était



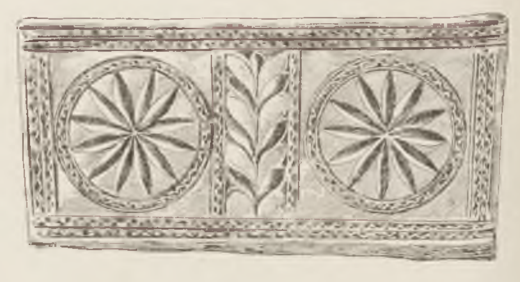
331. — Chapiteau d'un hypogée juif.
D'après la *Revue biblique*, 1899, p. 300.

décoré de figures d'animaux. Josèphe, *Vit.*, 12. On supposait d'ailleurs que la Loi n'interdisait que les représentations d'hommes ou celles d'animaux réels. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VI, 2. Par égard pour le préjugé des Juifs, Hérode s'abstint de faire représenter des figures humaines ou animales sur ses monnaies. Le tétrarque Hérode Philippe II, puis Agrippa Ier et Agrippa II se le permirent. Les procurateurs eux-mêmes ne mirent que des emblêmes végétaux sur les monnaies de cuivre



332. — Ornement d'un soffite d'un hypogée jui
D'après la *Revue biblique*, 1899, p. 300.

qu'ils frappèrent pour l'usage du pays. Voir MONNAIE, t. IV, col. 1246-1250. Mais les monnaies d'or et d'argent frappées en dehors de la Palestine y circulaient librement, bien qu'elles portassent l'image de l'empereur. Matth., XXII, 20; Marc., XII, 16; Luc., XX, 24. Seule, une petite monnaie de cuivre, datant probablement des dernières années d'Hérode Ier, porte un aigle. On sait que sur la fin de son règne, le prince tenait beaucoup moins compte des idées de ses sujets. Cf. Th. Reinach, *Les monnaies juives*, Paris, 1887, p. 32. Il avait aussi fait placer sur la porte du Temple un grand aigle d'or que des zélateurs de la Loi abattirent un jour. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 2; *Bell. jud.*, I, XXXII, 2. On constate néanmoins que la Loi n'était pas toujours comprise d'une manière aussi étroite. Sur le château fort, tout entier de marbre blanc, dont les restes subsistent encore au delà du Jourdain, à Araq-el-Emir, l'ornementation comportait d'énormes animaux sculptés. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 11, en attribue la construction à Jean Hyrcan. Il est à croire que l'édifice est antérieur à ce prince, qui n'aurait fait que le réparer et l'occuper. Cf. *Revue biblique*, Paris, 1893, p. 140; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, t. II, p. 49. Hérode-Agrippa Ier fit reproduire en sculpture l'image de ses filles. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, IX, 1. Les Juifs de la dispersion admettaient volontiers les images



333. — Ossuaire en pierre blanche.
D'après la *Revue biblique*, 1904, p. 262.

d'animaux dans l'ornementation de leurs monuments. Cf. Schürer, *Ibid.*

4° Dans sa restauration du Temple, Hérode dut naturellement s'abstenir de froisser les idées reçues parmi les Juifs de son temps. La sculpture, réduite au minimum, ne comporta probablement que les ornements essentiels à l'aspect archictectural du monument. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 2, dit que les colonnes de marbre blanc qui constituaient les portiques étaient polies avec soin mais n'avaient reçu aucune décoration de peinture ou de sculpture. Les portes étaient ornées



334. — Couvercle d'un sarcophage juif.
D'après V. Ancessi, *Atlas*, pl. XIX.

de plaques d'or et d'argent; mais seule la porte principale du Temple proprement dit avait pour décorer son sommet une gigantesque vigne d'or, dont les grappes avaient la hauteur d'un homme. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 4; *Ant. jud.*, XV, XI, 3. Ailleurs cependant, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5, dit que les colonnes des portiques du Temple, que trois hommes pouvaient embrasser de leurs bras, avaient des chapiteaux corinthiens sculptés d'une manière admirable, et que les boiseries de la toiture étaient ornées de sculptures en haut relief de différentes formes. Cette décoration sculpturale ne

pouvait procéder que de l'art grec, alors prédominant en Palestine. Les pilastres de l'ancienne Porte dorée (fig. 328) sont encore surmontés de chapiteaux corinthiens de l'époque hérodienne.

5° Les sépultures juives ont gardé quelques morceaux de sculpture caractéristiques de l'art palestinien. Les rosaces forment toujours le principal motif de leur décoration. Voir t. II, fig. 146, col. 437. On les retrouve, avec des guirlandes au Tombeau des rois (fig. 329) et beaucoup plus sobrement au Tombeau de Josué (fig. 330). Voir TOMBEAU. Dans un hypogée juif, découvert en 1897, les pilastres ont des chapiteaux à triple rangée de rosaces, de palmettes et d'oves (fig. 331), et un soffite est orné de quatre rosaces différentes (fig. 332). Dans d'autres ossuaires, les rosaces habituelles sont plus simples (fig. 333). Voir *Revue biblique*, 1899, p. 299-301; 1901, p. 449-451; 1902, p. 103; 1904, p. 262, 263; 1907, p. 410, 411. La décoration végétale est la seule qui ait été employée par les sculpteurs juifs; le couvercle d'un sarcophage du Tombeau des rois en offre un riche spécimen (fig. 334). Au tombeau d'Absalom, t. I, fig. 10, col. 98, la frise qui surmonte les chapiteaux ioniques très simples présente une alternance de triglyphes et de métopes ornées de rosaces sculptées, comme dans les monuments grecs. Souvent, d'ailleurs, les ouvriers phéniciens ont dû exécuter, pour le compte des Juifs, des sculptures dans le style composite qui leur était habituel, tout en l'accommodant au goût de leurs clients.

H. LESÊTRE.

SCYTHES (grec : Σκύθης), mot employé par saint Paul, Col., III, 11, non comme terme ethnique, mais



335. — Scythe. Statuette en terre cuite de Kertch. D'après N. Kondakof, *Antiquités de la Russie méridionale*, in-8°, Paris, 1891, p. 204.

comme synonyme de grossier, d'ignorant. Dans II Mach., IV, 47, il désigne le peuple connu sous ce nom (fig. 335), mais il est pris seulement comme terme de comparaison dans le sens de « barbares ». L'auteur du même livre appelle Bethsan « ville des Scythes », XII, 29, Scythopolis. Voir SCYTHOPOLIS.

SCYTHOPOLIS (grec : Σκυθῶν πολίς; Vulgate : *civitas Scytharum*), nom de Bethsan dans II Mach., XII, 29. Elle porte aussi ce nom dans le texte grec de Judith, III, 10. Sur l'origine de cette dénomination, voir BETHSAN, t. I, col. 1738-1739.

SCYTHOPOLITES (grec : Σκυθοπολίται; Vulgate : *Scythopolitæ*), habitants de Scythopolis. II Mach., XII, 30.

SÉAH (hébreu : *se'âh*), mesure hébraïque. C'était le tiers de l'éphi. La Vulgate a traduit ordinairement *se'âh* par *satum*. Voir MESURES, IV, 5°, t. IV, col. 1043.

SEAU (hébreu : *deli* et *dŏli*; Septante : κάδος; Vulgate : *situla*), récipient servant à puiser de l'eau. Le mot hébreu vient de *dâlâh*, « être suspendu »; il indique donc un récipient suspendu (fig. 336). Voir



336. — Seau assyrien attaché à une corde, qu'on fait manœuvrer avec une poulie, d'une forteresse assiégée. Un soldat assiégeant coupe la corde avec son arme. D'après Layard, *Nineveh and its remains*, 1849, t. I, p. 32.

aussi t. III, fig. 181, 182, 184, col. 927, 928. Cf. Eccle., XII, 6; CRUCHE, t. II, col. 1136. La forme et la matière en sont naturellement variables. — Dans un de ses oracles sur Israël, Balaam s'exprime ainsi :

> L'eau déborde de ses deux seaux,
> Sa race croît sur des eaux abondantes. Num., XXIV, 7.

L'eau qui déborde des deux seaux figure la fécondité d'Israël, dont ensuite les fils croissent sur le bord des eaux abondantes, par conséquent dans les meilleures conditions de prospérité. La Vulgate traduit : « L'eau coulera de son seau. » Mais les Septante rendent différemment le passage : « Un homme sortira de sa race et il sera maître de beaucoup de nations. » Plusieurs cependant trouvent qu'il y a quelque incohérence à voir l'eau désigner, dans ces deux vers, tantôt la race elle-même et tantôt la bénédiction qui fait prospérer la race. Ils rattachent donc *deli* à *dâlit*, « rameaux », Jer., XI, 16; Ezech., XVII, 6; etc., et traduisent : « L'eau déborde de ses rameaux, » c'est-à-dire Israël est comme un arbre recevant à la fois les eaux du ciel, qui découlent de ses rameaux et les eaux de la terre, qui arrosent ses racines. Cf. Rosenmüller, *In Num.*, Leipzig, 1798, p. 300; Fr. de Hummelauer, *In Num.*, Paris, 1899, p. 290. La plupart néanmoins s'en tiennent au premier sens. — Isaïe, XL, 15, dit qu'aux yeux de Dieu « les

nations sont comme la goutte suspendue à un seau, » quand il remonte de la fontaine; la moindre secousse la fait tomber. — La Samaritaine dit à Notre-Seigneur, Joa., IV, 11, qu'il n'a pas de seau, ἄντλημα, pour puiser l'eau dans le puits de Jacob qui est profond.

H. LESÊTRE.

SÉBA (hébreu : *Šéba'*; Septante : Σαβεέ), benjamite, fils de Bochri, qui se mit à la tête de la révolte contre David, après la mort d'Absalom. II Sam. (Reg.), XX, 1-22. Il habitait la montagne d'Éphraïm, ℣. 21. Il réussit à soulever toutes les tribus d'Israël, excepté celle de Juda qui resta fidèle. C'était comme le prélude de la révolte de Jéroboam. David donna l'ordre à Amasa de réunir aussitôt les hommes de la tribu de Juda, mais comme ce dernier n'exécuta pas ses ordres tout de suite, le roi, qui sentait qu'il n'y avait pas de temps à perdre, fit poursuivre aussitôt le rebelle par Abisaï, qui fut accompagné par Joab et ses hommes. Joab devait être irrité de voir le commandement des troupes confié à Amasa; l'ayant rencontré près de Gabaon, il le tua et, avec son frère Abisaï (voir t. I, col. 60), il poursuivit sans perdre de temps Séba jusqu'à Abel-Beth Maacha. Là, une femme de la ville fit jeter à Joab la tête du rebelle, sur la promesse que la place serait épargnée. Ainsi finit la révolte.

SÉBÉ (hébreu : *Šéba'*; Septante : Σεβέε), troisième fils d'Abihaïl et petit-fils d'Hnri, un des chefs de la tribu de Gad, dans le pays de Basan. I Par., V, 13.

SÉBÉNIA (hébreu : *Šebanyâhû*, Septante : *Vaticanus* : Σαβανιά; *Alex., Sin.* : Σεβανιά), lévite qui signa l'alliance avec Dieu du temps d'Esdras. II Esd., X, 10. Voir SABANIA 1, col. 1288.

SÉBÉNIAS, nom de deux Israélites, dont le nom n'est pas toujours écrit de la même manière.

1. **SÉBÉNIAS** (hébreu : *Sebanyâhû*; Septante : *Vaticanus* : Σομνιά; *Alexandrinus* : Σωβενιά; *Sinaiticus* : Σοβνειά), prêtre qui vivait du temps de David et jouait de la trompette devant l'arche. I Par., XV, 24.

2. **SÉBÉNIAS** (hébreu : *Sebanyâhû*; Septante : *Vaticanus* : 'Εβανεί; *Alexandrinus* : Σεβανί, II Esd., X, 4; omis dans *Vaticanus*, XII, 14), prêtre ou lévite qui signa l'alliance avec Dieu du temps d'Esdras. Il s'était établi à Jérusalem au retour de la captivité de Babylone. II Esd., XII, 3 (hébreu : *Sekanyâh* [*chetib*] et [*keri*] *Sebanyâh*).

SÉBÉON (hébreu : *Ṣibe'ôn*; Septante : Σεβεγών), troisième fils de Séir l'Horréen, un des *'allouf* de l'Idumée, père d'Aïa et d'Ana (voir AÏA 1, ANA 2, t. I, col. 295, 532), de Dison 2 (t. II, col. 1441) et grand-père d'Oolibama 1, femme d'Ésaü (t. IV, col. 1826). Gen., XXXVI, 2, 14, 20, 24, 29; I Par., I, 38, 40. Il est qualifié, ℣. 2, d'Hévéen, *ha-Ḥivvi*, הַחִוִּי, mais il y a tout lieu de croire que c'est une fausse lecture pour הַחֹרִי, *ha-Ḥôri*, « l'Horréen ». Cf. ℣. 20, 21, 29, 30. Voir HORRÉEN, t. III, col. 758. Ana est appelé ℣. 2 « sa fille » et ℣. 24, « son fils ». Le texte samaritain porte בן, « fils », au lieu de בת, « fille ». Si l'on conserve la leçon « fille », il faut la rapporter, non au nom d'Ana qui précède immédiatement, mais à celui d'Oolibama placé avant Ana. Voir ANA 2, t. I, 532.

SÉBÉTHAÏ (hébreu : *Šabtaï*; Septante : Σασσαθαί), lévite qui vivait du temps d'Esdras. I Esd., X, 15. Son nom est écrit Sabathaï, I Esd., X, 15; Septhaï, II Esd., VII, 8. Voir SABATHAÏ, col. 1290.

SÉBIA, nom d'un homme et d'une femme israélites dans la Vulgate.

1. **SÉBIA** (hébreu : *Ṣibyâ'*; Septante : Σεβιά), benjamite, le second fils qu'eut Saharaïm d'une de ses femmes appelée Hodès, dans le pays de Moab. I Par., VIII, 9.

2. **SÉBIA** (hébreu : *Ṣibyâh*, « gazelle »; Septante : Σαβιά), mère du roi de Juda, Joas. Elle était originaire de Bersabée. IV Reg., XII, 1; II Par., XXIV, 1.

SEBNIA (hébreu : *Sebanyâh*; omis dans les Septante), lévite, II Esd., IX, 5. Il est appelé ailleurs Sabania. Voir SABANIA 2, col. 1288.

SEBOÏM, nom d'une plaine et d'une vallée de Palestine.

1. **SEBOÏM** (hébreu : *Ṣebôïm*, *Ṣebô'im*; Septante : Σεβωίμ), une des cinq cités de la Pentapole voisine de la mer Morte, dont Sodome était la principale, avant la catastrophe qui les engloutit. Gen., X, 19; XIV, 2, 8; Deut., XXIX, 23; Ose., XI, 8. Elle est nommée à côté d'Adama. Elle formait une des limites du pays de Chanaan. Gen., X, 19. Lors de l'invasion de Chodorlahomor et de ses confédérés, Séméber, roi de Seboïm, s'unit aux autres rois de la Pentapole pour tenter de les arrêter, mais il fut battu avec ses alliés dans la vallée de Siddim (Vulgate, *Vallis Silvestris*). Gen., XIV, 2, 8; Voir ADAMA, t. I, col. 207. Le Deutéronome, XXIX, 23, mentionne Seboïm parmi les villes qui furent ruinées avec Sodome. Osée, XI, 9, menace Éphraïm du sort d'Adama et de Seboïm. F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, 2 in-8°, Paris, 1853, t. II, p. 19, croit avoir retrouvé l'emplacement de Seboïm à *Talaa* et *Kharbet Sebâan*, entre la mer Morte et Kérak, mais ce site ne répond point aux données bibliques.

2. **SEBOÏM** (hébreu : *Gê haṣ-Ṣebô'im*, « Vallée des Hyènes »; Septante : Γαὶ τὴν Σαβίμ), gorge des environs de Machmas et probablement à l'est de cette ville, dans la tribu de Benjamin, I Reg. (Sam.), XIII, 18. Une bande de Philistins, du temps de Saül, partit de Machmas, pour ravager le pays « qui regarde la vallée de Seboïm du côté du désert. » Ce désert est sans doute la partie inculte située entre les hauteurs de Benjamin et la vallée du Jourdain. On trouve dans cette région une gorge sauvage qui porte le nom de *Šuq ed-Dubba*, ce qui signifie comme *gê haṣ-Ṣeboïm*, « vallée de l'hyène ». G. Grave, dans Smith's *Dictionary of the Bible*, t. III, 1863, p. 1819. — Le livre de Néhémie nous apprend qu'il y avait dans cette vallée un village portant aussi le nom de Seboïm qui fut habité par des Benjamites au retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 34.

SÉCHEM, nom de deux Israélites dans la Vulgate. Le texte hébreu appelle aussi *Sechém* le fils d'Hamor dont la Vulgate écrit le nom Sichem.

1. **SÉCHEM** (hébreu : *Šékém*; Septante : Συχέμ), descendant de Manassé, par Galaad. De lui vint la famille des Séchémites, Num., XXVI, 31, qui, sous Josué, reçut sa part de la Terre Promise dans l'est du Jourdain. Jos., XVII, 2.

2. **SÉCHEM** (hébreu : *Šékém*; Septante : Συχέμ), de la tribu de Manassé, second fils de Sémida, qui était le frère cadet de Séchem 1. I Par., VII, 19.

SÉCHÉMITE (hébreu : *has-sikmî*; Septante : ὁ Συχεμί), nom de la famille qui eut pour ancêtre Séchem 2. Num., XXVI, 31.

SÉCHÉNIA, SÉCHÉNIAS (hébreu : *Šekanyâh*), nom de huit Israélites dans la Vulgate. En hébreu deux d'entre eux sont appelés *Šekanyâhû*. Un neuvième, II Esd., XII, 3, est nommé en latin Sébénias. Voir SÉBÉNIAS 2, col. 1551.

1. **SÉCHÉNIAS** (Septante : Σεχενίας), fils d'Obdia et père de Sémaïa, descendant de Zorobabel et de David. I Par., III, 21-22.

2. **SÉCHÉNIA** (hébreu : *Šekanyâhû*; Septante : Σεχενίας), chef de la dixième classe des vingt-quatre familles sacerdotales du temps de David. I Par., XXIV, 11.

3. **SÉCHÉNIAS** (hébreu : *Šekanyâhû*; Septante : Σεχονίας), prêtre qui vivait sous le regne d'Ézéchias, un de ceux qui furent chargés de distribuer à leurs frères dans les villes sacerdotales la part qui leur revenait des offrandes faites au Temple. II Par., XXXI, 15.

4. **SÉCHÉNIAS** (Septante : Σαχανίας), ancêtre d'une famille dont cent cinquante membres retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Esdras. I Esd., VIII, 3.

5. **SÉCHÉNIAS** (Septante Σεχενίας), chef d'une famille dont trois cents descendants, sous la conduite d'Ézéchiel, retournèrent de captivité en Palestine avec Esdras. I Esd., VIII, 5.

6. **SÉCHÉNIAS** (Septante : Σεχενίας), fils de Jébiel, des fils d'Élam, qui vivait du temps d'Esdras et lui proposa de couper court à l'abus des mariages étrangers contractés après le retour de la captivité de Babylone. I Esd., X, 2.

7. **SÉCHÉNIAS** (Septante : Σεχενίας), père de Sémaïa. Sémaïa était gardien de la porte orientale du Temple et travailla à la reconstruction des murs de Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone. II Esd., III, 29.

8. **SÉCHÉNIAS** (Septante : Σεχενίας), fils d'Aréa et beau-père de Tobie l'Ammonite, du temps de Néhémie. II Esd., VI, 18.

SÉCHERESSE (hébreu : *baṣṣorét, héreb, ḥoréb, yabbâš*; Septante : ἀβροχία, ξηρόν, ξηρασία; Vulgate : *siccitas, arida*), absence d'humidité. La sécheresse est mentionnée dans la Sainte Écriture comme état normal, comme état transitoire ou comme fléau.

1° Par comparaison avec la mer, la terre est appelée *yabbâš*, (ξηρά, *arida*), ce qui est sec. Gen., I, 9, 10; Matth., XXIII, 15. Cf. Jon., I, 9, 13; II, 11. Le rivage est un endroit sec par rapport au fleuve. Exod., IV, 9; Tob., VI, 4. Certaines parties du continent sont particulièrement désolées par la sécheresse et forment des déserts arides. De là des noms comme ceux de Arabah, « terre stérile », voir ARABAH, t. I, col, 820, Horeb, « terre sèche », voir HOREB, t. III, col. 753; DÉSERT, t. II, col. 1387. Les terres desséchées sont appelées *ḥorbâh*, ἔρημος, *desertum*. Is., XLVIII, 21.

2° Il y a sécheresse relative et momentanée quand les eaux se retirent du lit de la mer ou d'un fleuve pour donner passage à des hommes, comme il arriva à la mer Rouge, Exod., XIV, 16, 21, et au Jourdain pour les Hébreux, Jos., III, 17, puis pour Élie et Élisée. IV Reg., II, 8, 14. A la demande de Gédéon, la rosée laissa à sec tantôt la toison et tantôt l'aire qui était dessous. Jud., VI, 37, 39.

3° La sécheresse est parfois une calamité par laquelle Dieu châtie les hommes. Les Hébreux infidèles auront à souffrir *ḥéréb*, ἐρεθισμός, *æstus*, la sécheresse, *šiddâfôn*, ἀνεμοφθορία, *aer corruptus*, le charbon qui ronge les grains, et *yerâqôn*, ὤχρα, *rubigo*, la nielle qui fait périr les végétaux. Deut., XXVIII, 22. En Palestine, la pluie est de nécessité absolue à certaines époques. Voir PLUIE, col. 470. Sans elle, il n'y a pas de récolte et la famine en est la conséquence. Voir FAMINE, t. III, col. 2173. Au temps d'Achab, Élie annonça une terrible sécheresse sans pluie ni rosée. III Reg., XVII, 1. Le fléau dura trois ans et demi. Jacob., V, 17, 18; III Reg., XVIII, 41-46. Isaïe, L, 2, dit que Dieu enverra une sécheresse telle que la mer et les fleuves n'auront plus d'eau et que les poissons périront. Jérémie, XIV, 3-6, décrit en ces termes les effets d'une sécheresse :

Les grands envoient les petits chercher de l'eau;
Ceux-ci vont aux citernes, ne trouvent pas d'eau,
Reviennent avec des vases vides,
Confus et honteux, et se couvrent la tête.
A cause du sol crevassé, faute de pluie sur la terre,
Les laboureurs confondus se couvrent la tête.
La biche dans la campagne met bas
Et abandonne ses petits, parce qu'il n'y a pas d'herbe;
Les onagres, sur les hauteurs, aspirent l'air comme des chacals,
Leurs yeux s'éteignent, parce qu'il n'y a pas de verdure.

Cf. Joel, I, 18; Am., IV, 7; Agg., I, 11.

L'homme qui se confie en lui-même sera comme celui qui habite les lieux déserts et desséchés. Par contre, celui qui a confiance en Jéhovah sera comme l'arbre planté au bord des eaux : son feuillage reste vert, il ne s'inquiète pas de l'année de sécheresse et il ne cesse de porter du fruit. Jer., XVII, 5-8.

H. LESÊTRE.

SÉCHIA (hébreu : *Šobyâh*; plusieurs manuscrits : *Šokyâh*, *Šokyâʾ*; Septante : Σαβιά), fils du benjamite Saharaïm, né dans le pays de Moab; sa mère s'appelait Hodès. Voir SAHARAÏM, col. 1360.

SÉCHRONA (hébreu : *Šikrônâh*) à la pause; Septante : Σοκχώθ; *Alexandrinus* : 'Ακκαρωνα), ville de la frontière septentrionale de la tribu de Juda. Jos., XV, 11. Elle était située entre Accaron et le mont Baalah, à l'est de Jabnéel. Le site est inconnu.

SECRET (hébreu : *sôd*, *sêtér*, *taʿălumâh*; chaldéen : *râz*; Septante : μυστήριον, κρυπτόν, κρύφιον, κεκρυμμένον; Vulgate : *arcanum*, *secretum*, *absconditum*, *absconsum*, *sacramentum*), ce qui est caché et ne peut ou ne doit pas être connu. Ce mot désigne trois sortes de choses cachées.

1° *Les choses inconnaissables par elles-mêmes.* — Il y a les secrets de la sagesse de Dieu, c'est-à-dire les choses que Dieu seul connaît, Job, XI, 6, les secrets de l'avenir, Dan., XIII, 42, les secrets du gouvernement divin, Eccli., XI, 4; Luc., XIX, 42, les secrets de la vie divine, Eccli., XLIII, 36; II Cor., XII, 4, les secrets de la nature, Job, XXVIII, 11; Is., XLV, 3, les secrets des cœurs que Dieu connait, Ps. XLIV (XLIII), 22, et qu'il manifestera un jour. I Cor., IV, 5. Le Seigneur révèle ses secrets à ses prophètes, Am., III, 7, et à ceux qui en sont dignes. Eccli., IV, 21. Il a révélé à Daniel les secrets des songes. Dan., II, 18, 19, 29, 30, 47; IV, 6; V, 12; Ezech., XXVIII, 3. Notre-Seigneur a révélé tous les secrets utiles au salut de l'homme. Matth., XIII, 35; Marc., IV, 22; Luc., VIII, 17; XII, 2; Joa., XV, 15; Eph., I, 9; III, 3, 9.

2° *Les choses confidentielles.* — Le mot *sôd* signifie originairement « divan », puis « conseil », ou réunion de ceux qui prennent place sur le divan, enfin, par extension, « secret », c'est-à-dire ce qui se traite au conseil et ne doit pas être divulgué. Grand fut l'émoi du roi de Syrie quand il apprit que tout ce qu'il décidait dans son conseil était connu d'Élisée, qui en informait le roi d'Israël. IV Reg., VI, 8-12. Aod prétexte un

secret à communiquer pour arriver jusqu'à Églon. Jud., III, 19. Il ne faut pas révéler le secret du roi, Tob., II, 17, ni celui de ses amis. Prov., XXV, 9; Eccli., XXVII, 17 (19). C'est pourtant ce que font le médisant, Prov., XI, 13, et le bavard. Prov., XX, 19. D'après la Vulgate, « point de secret là où règne l'ébriété. » Prov., XXXI, 4. Au lieu de *le-rôznîm 'ê šêkâr*, « aux princes, où est la liqueur? » elle a lu probablement, en empruntant un mot chaldéen *lo' râzîn 'ê sêkar*, « point de secrets où est la liqueur. » — On envoie des espions en secret. Jer., II, 1. Il y en a qui, en secret, font acception des personnes. Job, XIII, 10. Jésus-Christ n'a jamais parlé dans le secret. Joa., XVIII, 20.

3° *Le lieu secret.* — Dieu cache dans le secret de sa tente ceux qu'il veut protéger. Ps. XXVII (XXVI), 5; XXXI (XXX), 21. Il voit l'homme qui agit dans le secret. Jer., XXIII, 24. Isaïe, XLV, 19; XLVIII, 16, n'a point parlé en secret, dans un lieu obscur. Jérémie, XIII, 17, pleure en secret. Celui qui fait le mal, hait la lumière. Joa., III, 20. Malgré les malédictions de la loi, Deut., XXVII, 15, des Israélites se livraient à l'idolâtrie dans le secret. Job, XXXI, 27; Ezech., VIII, 12. Le méchant se tient aux aguets dans le secret, Ps. X (XI), 9, comme le lion dans son embuscade. Lam., III, 10. — Notre-Seigneur veut que, pour éviter la vaine gloire, son disciple fasse l'aumône, prie et jeûne dans le secret, là où le Père des cieux sera seul à le voir. Matth., VI, 4, 6, 18.

H. LESÈTRE.

SECRÉTAIRE (hébreu : *sôfêr;* Septante : γραμματεύς; Vulgate : *scriba*), écrivain attaché à la personne d'un roi ou d'un grand personnage pour rédiger ses lettres, transmettre ses ordres, etc. Voir SCRIBE, col. 1536. — Plusieurs secrétaires sont nommés dans la Sainte Écriture : Saraïas, secrétaire de David, II Reg., VIII, 17, dont le nom est reproduit sous les formes Siva, II Reg., XX, 25, Susa, I Par., XVIII, 16, et Sisa, III Reg., IV, 3; Élihoreph et Abia, fils de Saraïas, secrétaires de Salomon, III Reg., IV, 3; le secrétaire de Joas, qui, de concert avec le grand-prêtre, comptait l'argent qui était offert au Temple, IV Reg., XII, 10; II Par., XXIV, 11; Sobna, secrétaire d'Ézéchias, que le roi envoya successivement auprès de l'assyrien Rabsacès et du prophète Isaïe, IV Reg., XVIII, 18; XIX, 2; Is., XXXVI, 3, 22; XXXVII, 2; Saphan, secrétaire de Josias, qui alla trouver le grand-prêtre Helcias de la part du roi, rapporta le livre de la loi nouvellement découvert et le lut devant Josias, IV Reg., XXIII, 3-12; II Par., XXXIV, 15, 20; Gamarias, fils de Saphan, secrétaire sous Joakim, ainsi qu'Élisama; tous deux entendent lire les prophéties de Jérémie et le second en donne lecture au roi, Jer., XXXVI, 10, 12, 20-23; Jonathan, secrétaire sous Sédécias; on fait de sa maison une prison pour Jérémie. Jer., XXXVII, 14, 19. Xerxès a des secrétaires pour expédier ses ordres. Esth., III, 12; VIII, 9. Samsaï, secrétaire de la province de Syrie pour le compte du roi de Perse, écrit au roi Artaxerxès au sujet de la reconstruction de Jérusalem. I Esd., IV, 8, 9, 17, 23. — Le prophète Jérémie avait pour secrétaire Baruch, qui transcrivait ses oracles. Jer., XXXVI, 26, 32. — Il y avait aussi des secrétaires attachés au service des prêtres et du Temple, Séméias, au temps de David, I Par., XXIV, 6, et des secrétaires surveillant les travaux du Temple sous Josias. II Par., XXXIV, 13. — Les secrétaires écrivaient avec agilité à l'aide du calame. Ps. XLV (XLIV), 2. Jérémie, VIII, 8, accuse certains secrétaires d'écrire des mensonges. — Sur le magistrat d'Éphèse portant le titre de γραμματεύς, voir GRAMMATE, t. III, col. 294. — Il est possible que plusieurs écrivains sacrés aient eu, comme Jérémie, des secrétaires. Moïse a pu se servir de secrétaires pour rédiger par écrit le Pentateuque. Saint Paul en a eu. Ainsi Tertius a écrit l'Épître aux Romains. Rom., XVI, 22. La première Épître aux Corinthiens a été écrite par un secrétaire, puisque l'Apôtre note que la salutation est de sa propre main. I Cor., XVI, 21. Il en est de même de l'Épître aux Colossiens, IV, 18, et de la seconde aux Thessaloniciens, III, 17. Silvain a écrit la première Épître de saint Pierre, V, 12.

H. LESÈTRE.

SECUNDUS (grec : Σεκοῦνδος), Thessalonicien qui accompagna saint Paul lorsqu'il partit de Philippes. Act., XX, 4. Il fut probablement un de ceux qui portèrent les aumônes des fidèles de Macédoine à Jérusalem. On trouve le nom de Secundus, avec le nom de Sosipater, voir SOPATER, sur une liste de politarques de Thessalonique. Voir *Corpus inscriptionum græcarum*, t. II, n. 1697; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes*, 2e édit., p. 241.

SEDADAH (hébreu : *Ṣedâdâh*, avec hé local; Septante : Σαραδάκ; *Alexandrinus* : Σαδάδακ), localité mentionnée Num., XXXIV, 8, et Ezech., XLVII, 15, pour marquer la limite septentrionale de la Palestine. Quelques critiques, acceptant la leçon *Ṣedâd*, ont essayé d'identifier cette localité avec Sadad, sur la route de Riblah à Qaryaten, mais Sadad est trop septentrional et trop à l'est. Le P. Van Kasteren, dans la *Revue biblique*, 1895, p. 30, a proposé de l'identifier, en acceptant la lecture Sarad, avec *Khirbet Serâdâ*, au nord d'*Abil* et à l'est du *Merdj Ayûn*.

SÉDÉCIAS (hébreu : *Ṣidqiyâhû*, *Ṣidqîyâh;* Septante : Σεδεκία, Σεδεκίας), nom de six Israélites dans le texte hébreu, de sept dans la Vulgate. Voir SÉDÉCIAS 6.

1. SÉDÉCIAS, fils de Chanaana, un des principaux parmi les quatre cents prophètes du roi Achab. III Reg., XXII, 11, 24-25; II Par., XVIII, 10, 23-24. Quand Achab voulut entreprendre sa campagne contre Ramoth Galaad, ses faux prophètes lui prédirent la victoire. Mais son allié, Josaphat, roi de Juda, demanda au roi d'Israël de consulter un prophète de Jéhovah sur l'issue de la guerre. Michée, fils de Jemla, fut appelé. Pendant ce temps, Sédécias, qui s'était fait des cornes de fer, disait à Achab : « Avec ces cornes, tu frapperas les Syriens » qui se sont emparés de Ramoth. A son arrivée, Michée annonça d'abord ironiquement la victoire à Achab, mais il ajouta aussitôt qu'il voyait Israël errer comme un troupeau sans pasteur et il dénonça les mensonges de ses faux prophètes. Sédécias irrité frappa alors Michée sur la joue; celui-ci lui répondit en lui annonçant qu'il serait réduit à se cacher. Nous ne savons plus rien sur Sédécias. Voir MICHÉE 1, t. IV, col. 1062.

2. SÉDÉCIAS (hébreu : *Ṣidqiyâhû;* Septante : Σεδεκίας), dernier roi de Juda (598-587). — Sédécias était fils de Josias, roi de Juda, Jer., XXXVII, 1, frère de Joachaz, qui eut comme lui pour mère Amital, fille de Jérémie de Lobna, IV Reg., XXIII, 31; XXIV, 18, et oncle de Joachin. Ce dernier venait d'être emmené captif à Babylone avec un grand nombre de ses sujets. Voir JÉCHONIAS, t. III, col. 1210. Nabuchodonosor, qui tenait alors Juda dans une étroite vassalité, donna lui-même pour successeur à Joachin un prince de la famille royale, un fils de Josias appelé Mathanias, *Maṭnyâhû*, « don de Jéhovah », dont il changea le nom en celui de *Ṣidqiyâhû*, « justice de Jéhovah », pour bien marquer que le nouveau roi était sa créature. Le pharaon Néchao avait naguère procédé de même lorsque, substituant à Joachaz son frère Éliacim, il avait changé son nom en celui de Joakim. IV Reg., XXIII, 34. Le petit royaume de Juda se trouvait alors en effet comme écrasé entre les deux grandes monarchies d'Égypte et de Chaldée. Pour le moment, la lutte entre ces deux empires avait assuré l'avantage aux Chaldéens. Le salut de Juda n'eût pu être procuré que par l'inter-

vention divine. Malheureusement Sédécias ne travailla guère à l'obtenir. « Il fit ce qui est mal aux yeux de Jéhovah, son Dieu, et il ne s'humilia point devant Jérémie le prophète, qui lui parlait de la part de Jéhovah. » IV Reg., XXIV, 19; II Par., XXXVI, 12. Josèphe, *Ant. jud.*, X, VII, 2, 5, dit que Sédécias devint roi à vingt et un ans, et qu'il méprisait ce qui est juste et honnête, parce qu'il était entouré d'impies, ce qui ne l'empêche pas d'ajouter qu'il avait une bonne nature et l'amour de la justice. Jérémie, XXXVII, 2, résume tout le règne en disant que Sédécias « n'obéit point, ni lui, ni ses serviteurs, ni le peuple du pays, aux paroles que Jéhovah avait prononcées par Jérémie, le prophète, » alors l'organe autorisé de la pensée théocratique.

Habitués de longue date à la suzeraineté égyptienne, et voyant avec terreur l'empire du nord étendre de plus en plus sa domination de leur côté, les hommes de Juda comptaient que l'Égypte serait pour eux une protection efficace. Néchao intervint en effet un moment et réussit à exercer sur Juda un pouvoir plus exigeant que bienveillant. Mais Nabuchodonosor reprit bientôt le dessus, et le « roi d'Égypte ne sortit plus de son pays; car le roi de Babylone avait pris tout ce qui était au roi d'Égypte, depuis le torrent d'Égypte jusqu'au fleuve de l'Euphrate. » IV Reg., XXIV, 7. Joachin, qui avait tenté de s'émanciper du joug chaldéen, avait été déporté après trois mois de règne. Sédécias reçut le pouvoir dans ces circonstances. Tout un parti, composé de faux prophètes et de devins, s'en allait répétant : « Vous ne serez pas assujettis au roi de Babylone. » Jer., XXVII, 9. Jérémie proclamait au contraire que le salut était dans la soumission aux Chaldéens. Il le répéta à Sédécias. Il insista auprès des prêtres et du peuple, auxquels les faux prophètes annonçaient que les vases sacrés déjà emportés à Babylone avec Joachin en reviendraient bientôt. « Soumettez-vous au roi de Babylone et vous vivrez, » Jer., XXVII, 17, leur redisait-il. Il n'était pas écouté. La quatrième année de Sédécias, le faux prophète Hananias annonça que, dans deux ans, Jéhovah ferait revenir les vases sacrés et les captifs. Jérémie réitéra l'assurance du contraire, et, en preuve de ce qu'il avançait, il prédit qu'Hananias mourrait dans l'année. Deux mois après, le faux prophète mourait. Jer., XXVIII, 1-17. Cette année-là même, Sédécias s'était rendu à Babylone pour renouveler ses hommages au puissant suzerain. Jer., LII, 59. L'accueil qu'il reçut fit peut-être concevoir à Hananias de trop belles espérances, qu'il eut la témérité de présenter comme des certitudes.

Le pharaon Ouahibri, Apriès ou Éphrée, venait de monter sur le trône égyptien. Voir ÉPHRÉE, t. II, col. 1882. Jeune et ambitieux, il ne demandait qu'à se mesurer avec l'adversaire chaldéen, dont le domaine arrivait maintenant jusqu'à ses propres frontières. Les espérances que faisait concevoir l'avènement du nouveau pharaon, peut-être même des propositions directes, Ezech., XVII, 15, surexcitèrent les esprits en Juda, à Tyr et chez les Ammonites, Jer., XXVII, 2, 3, tandis qu'Édom, Moab et les Philistins se tenaient sur la réserve. Sédécias, poussé par l'enthousiasme inconsidéré de son entourage, « se révolta contre le roi Nabuchodonosor, qui l'avait fait jurer par le nom de Dieu. » II Par., XXXVI, 13. Le roi chaldéen partit aussitôt en campagne. Ézechiel, XXI, 25-27, le montre au carrefour des chemins qui mènent d'un côté à Rabbath d'Ammon, de l'autre en Juda, et demandant au sort l'indication du parti qu'il doit prendre. Puis il vint camper à Ribla, sur l'Oronte, et envoya de ce point central deux armées, l'une contre Tyr et l'autre contre Juda. Celle-ci, après avoir tout ravagé, se présenta devant Jérusalem, la neuvième année de Sédécias, le dixième mois. Jer., XXXIX, 1.

Sédécias envoya demander à Jérémie de consulter Jéhovah, dans l'espérance de son intervention comme au temps d'Ézéchias. Le prophète ne put qu'annoncer la catastrophe imminente. Jer., XXI, 1-14. Menacé et persécuté par le parti des optimistes, il n'en continuait pas moins à dire la vérité : la ville sera prise, le roi déporté et la résistance inutile. Jer., XXXII, 2-5. Ses menaces étaient cependant accompagnées de la promesse d'une restauration dans l'avenir. Jer., XXXIII, 2-26. Renouvelant ses prophéties, alors qu'en dehors de Jérusalem les Chaldéens n'avaient plus à réduire que Lachis et Azéca, il assurait à Sédécias qu'il tomberait aux mains du roi de Babylone, mais que cependant il ne mourrait pas par l'épée. Jer., XXXIV, 2-7. Au cours du siège, Sédécias provoqua une mesure équitable, l'affranchissement de tous les esclaves de condition hébraïque; mais bientôt après, on revint sur la décision prise, ce qui était contraire à la Loi, ainsi que le rappela Jérémie, en prédisant aux transgresseurs l'esclavage dont ils auraient bientôt à souffrir eux-mêmes. Jer., XXXIV, 8-22. Le prophète suppose l'éloignement de l'armée assiégeante et son retour prochain. Il est à croire que, se croyant délivrés, les habitants se repentirent de la généreuse décision que leur avaient inspirée le malheur du siège.

Éphrée s'était mis en route avec une armée pour refouler les Chaldéens. En l'apprenant, ceux-ci abandonnèrent le siège de Jérusalem pour se porter au-devant des Égyptiens. A Jérusalem, on se crut sauvé. Jérémie cherche à dissiper les illusions : « L'armée du pharaon, qui est sortie pour vous secourir, va retourner au pays d'Égypte; les Chaldéens reviendront combattre contre cette ville, ils la prendront et la brûleront. » Jer., XXXVII, 7. Les deux adversaires n'en vinrent pas aux mains. Éphrée hésita à risquer sa belle armée et se retira, tandis que Nabuchodonosor ne se souciait pas davantage d'affronter un ennemi redoutable. Josèphe, *Ant. jud.*, X, VII, 3, dit que Nabuchodonosor mit les Égyptiens en déroute. Le texte de Jérémie semble plutôt supposer une simple démonstration militaire, suivie d'un retour en arrière sans coup férir.

Le siège de Jérusalem reprit donc. On avait abattu des maisons de la ville et même des constructions royales pour se mettre en état de mieux résister aux machines de guerre et aux assauts de l'ennemi. Jer., XXXIII, 4. Jérémie qui, pendant l'absence de l'armée ennemie, avait voulu sortir pour aller au pays de Benjamin recueillir des biens, avait été accusé de trahison et jeté en prison. Sédécias, voyant la tournure que prenaient les événements, commençait à croire au prophète. Il lui avait naguère envoyé dire : « Intercède pour nous, je te prie, auprès de Jéhovah, notre Dieu. » Jer., XXXVII, 3. Il ordonna de le traiter avec humanité. Il le fit même venir pour l'interroger secrètement. Jérémie lui répéta ses précédentes prédictions et ajouta : « Où sont les prophètes qui annonçaient : Le roi de Babylone ne reviendra pas contre vous, ni contre ce pays? » Jer., XXXVII, 16-18. Au peuple, il faisait dire que l'épée, la famine ou la peste feraient périr ceux qui resteraient dans la ville, tandis que ceux qui passeraient aux Chaldéens auraient la vie sauve. On se récria contre lui, et Sédécias, l'ayant abandonné à la discrétion de ses ennemis, ceux-ci le jetèrent dans une citerne à moitié pleine de boue. Le roi l'en fit tirer et le remit dans la cour des gardes; il lui promit ensuite de ne pas le livrer à ses ennemis. Le prophète lui dit alors que, s'il sortait pour se rendre au roi de Babylone, il aurait la vie sauve avec sa famille et la ville ne serait pas brûlée; dans le cas contraire, la ville serait prise et brûlée et lui-même captif. Sédécias craignait que, sorti de la ville, il fût livré comme un jouet aux Juifs qui avaient passé aux Chaldéens, et peut-être accusé par eux auprès de Nabuchodonosor, qui le mettrait à mort. Josèphe,

Ant. jud., X, VII, 6. Malgré les assurances de Jérémie, il ne sut pas prendre son parti. Jer., XXXVIII, 1-29.

Cependant la famine se faisait de plus en plus sentir dans la ville. Jer., XXXVIII, 2, 9; IV Reg., XXV, 3. La résistance ne pouvait se prolonger. Le quatrième mois de la onzième année de Sédécias, dix-huit mois après le commencement du siège, Jérusalem fut forcée. Les chefs chaldéens se postèrent à la porte du milieu. Mais pendant la nuit, Sédécias et les hommes de guerre s'enfuirent par une autre porte. Cf. Ezech., XII, 2-16. Les Chaldéens les poursuivirent et saisirent Sédécias dans la plaine de Jéricho. Ils le conduisirent à Nabuchodonosor, toujours en résidence à Ribla. Celui-ci, irrité de la longue résistance qui avait arrêté son armée, fit égorger les fils de Sédécias sous les yeux de leur père, ainsi que tous les grands de Juda. Ce fut le dernier spectacle que vit Sédécias, car on lui creva les yeux aussitôt après et on le lia de doubles chaînes d'airain pour l'emmener à Babylone. II Reg., XXV, 3-7; II Par., XXXVI, 11-16; Jer., XXXIX, 2-7; LII, 1-11. Ainsi s'accomplit une double prophétie, celle de Jérémie, XXXII, 5; XXXIV, 3, annonçant que Sédécias serait déporté à Babylone, et celle d'Ézéchiel, XII, 13, disant qu'il ne verrait point la ville, mais qu'il y mourrait. Il y fut tenu en prison jusqu'à sa mort. Jer., LII, 11. Il mourut en paix, on brûla pour lui des parfums comme pour ses pères et on le pleura avec des lamentations. Jer., XXXIV, 5. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. III, p. 538-546. — Sédécias aurait pu se sauver lui-même et prolonger les jours de son royaume. Mais il eût fallu pour cela suivre les conseils de Jérémie, accepter franchement la suzeraineté chaldéenne et en acquitter les charges. Le parti dominant à Jérusalem se crut plus sage en provoquant une rupture et Sédécias n'eut pas assez d'énergie pour lui résister. Il se souvint de Jéhovah dans les circonstances critiques, mais les historiens sacrés donnent clairement à entendre qu'il laissa le champ libre à tous les excès de l'idolâtrie et de l'immoralité. Ézéchiel, XXI, 30-32, lance l'imprécation contre le « profane, le méchant prince d'Israël », auquel la couronne est ôtée et qui ne laisse après lui que bouleversement et ruine complète. Zacharie, XI, 17, résume en ces quelques mots la fin misérable de Sédécias : « Malheur à mon pasteur vil, qui abandonne le troupeau ! Que le glaive frappe son bras et son œil droit ! Son bras se dessèchera, et son œil droit sera frappé de cécité. » Cf. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 678.

H. LESÊTRE.

3. **SÉDÉCIAS** (hébreu : *Ṣidqiyâhû;* Septante : Σεδεκίας), fils de Joakim et petit-fils de Josias, d'après I Par., III, 16. Voir Clair, *Les Paralipomènes*, 1880, p. 87.

4. **SÉDÉCIAS** (hébreu : *Ṣidqiyâhû;* Septante : Σεδεκίας), fils de Maasias et faux prophète de Babylone, où il avait été emmené captif avec le roi Jéchonias. Jérémie, XXIX, 21-23, prédit que Sédécias, ainsi qu'un autre faux prophète, Achab, fils de Colias, parce qu'ils ont prophétisé des mensonges et commis des adultères, seront condamnés à être brûlés par Nabuchodonosor, roi de Babylone.

5. **SÉDÉCIAS** (hébreu : *Ṣidqiyâhû;* Septante : Σεδεκίας), fils d'Ananias, un des principaux de Juda, conseillers du roi Joakim, auxquels Michée, fils de Gamarias, rapporta les paroles de la prophétie de Jérémie que Baruch avait lues devant le peuple et qu'ils se firent lire ensuite par Baruch lui-même. Jer., XXXVI, 12. Voir BARUCH 1, t. I, col. 1475; JOAKIM, t. III, col. 1553-1554.

6. **SÉDÉCIAS** (Septante : Σεδεκίας), bisaïeul du prophète Baruch. Bar., I, 1.

7. **SÉDÉCIAS** (hébreu : *Sidqîyâh;* Septante : Σεδεκίας), prêtre qui signa l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 1.

SEDÉI (grec : Ἀσαδίος), fils d'Helcias, ancêtre du prophète Baruch. Bar., I, 1.

SÉDÉUR (hébreu : *Šedê'ûr;* Septante : Σεδιούρ), père d'Élisur. Ce dernier était le chef de la tribu de Ruben au temps de l'Exode. Num., I, 5; II, 10; VII, 30, 35; X, 18. Le premier élément de ce nom est peut-être *Šaddaï*, « le Tout-Puissant ».

SÉDITION (hébreu : *méréd;* chaldéen : *merad;* Septante : στάσις, ἀποστάσις, ἀκαταστασία; Vulgate : *seditio*), mouvement populaire dans lequel le mécontentement tend à se manifester par la violence. — La Sainte Écriture mentionne un bon nombre de séditions. Au désert, ce sont les séditions des Hébreux pour obtenir de l'eau potable, Exod., XV, 24; XVII, 2, 4; Num., XX, 2, ou des viandes, Exod., XVI, 2; Num., XI, 4-10; celle qui aboutit à la fabrication du veau d'or, Exod., XXXII, 1, 25, celle qui suivit le retour des explorateurs envoyés en Chanaan, Num., XIV, 1-4, la révolte de Coré et de ses partisans, Num., XVI, 1-15, la sédition sur la route d'Édom. Num., XXI, 4, 5. Cf. Deut., IX, 1-24. Sous les Juges, la tribu d'Éphraïm se soulève contre le reste d'Israël, Jud., XII, 1-6, et les tribus s'unissent pour combattre Benjamin. Jud., XX, 1-48. Une sédition, suscitée par Absalom, oblige David à prendre la fuite, II Reg., XV, 7-37, et un soulèvement de dix tribus, sous Roboam, cause le schisme d'Israël. III Reg., XII, 12-24. Artaxerxès fait allusion aux séditions dont Jérusalem a été le théâtre. I Esd., IV, 19. D'autres séditions sont mentionnées à l'époque des Machabées. II Mach., IV, 30; XIV, 6. — Barabbas avait pris part à une sédition avec des complices. Marc., XV, 7; Luc., XXIII, 19, 25. Le Sauveur prédit que la ruine de Jérusalem serait précédée de guerres et de séditions. Luc., XXI, 9. Sur l'accomplissement de cette prédiction, voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1393-1395. Des séditions se produisent, à l'occasion de saint Paul, à Thessalonique, Act., XVII, 5, 9, à Corinthe, Act., XVIII, 12, à Éphèse, Act., XIX, 23-40, à Jérusalem. Act., XXI, 27-36. L'Apôtre rappelle les émeutes au milieu desquelles il s'est trouvé. II Cor., VI, 5. Il ne veut pas que de pareils mouvements existent parmi les chrétiens. II Cor., XII, 20.

H. LESÊTRE.

SÉDUCTION (hébreu : *maddûḥîm*, Lam., II, 14; Grec : ἀπάτη; Vulgate : *seductio*), action exercée sur quelqu'un pour lui persuader le mal ou l'erreur. En hébreu, les verbes *hâbal, zânâh, ḥâṭâ', ṭâ'âh, nâdaḥ, nâššâ', šâgâh*, qui marquent des actes répréhensibles, ont à l'hiphil le sens de séduire, c'est-à-dire de faire accomplir le mal. Il en est de même de *pâṭâh* au niphal. La séduction peut entraîner à des maux de différentes sortes, qui sont :

1° *Le péché.* — Ève, la première, se laissa séduire par Satan, caché sous la forme du serpent, et désobéit à Dieu. Gen., III, 13; II Cor., XI, 13; I Tim., II, 14. Beaucoup d'autres, à sa suite, ont été séduits et portés au mal. Is., IX, 16; II Esd., I, 7; Eccli., XIII, 10, 11. Jacob fut préservé de la séduction par la sagesse. Sap., X, 12. Dieu connaît les séducteurs et les séduits. Job, XII, 16. Satan et ses adeptes chercheront, surtout à la fin des temps, à séduire les hommes. II Thess., II, 10; II Joa., 7; Apoc., II, 20; XII, 9; XIII, 14; XIX, 20; XX, 3, 7, 9.

2° *L'impureté.* — La courtisane séduit les hommes. Prov., VII, 21. Il faut se défendre contre cette séduction. Prov., V, 20. Job, XXXI, 9, l'a fait avec succès. L'Israélite qui avait séduit une jeune fille était tenu ensuite à l'épouser. Exod., XXII, 16.

3° *L'idolâtrie.* — La Loi défendait formellement les unions avec des étrangères, qui auraient pu séduire les Israélites et les entraîner à l'idolâtrie. Exod., XXIII, 33; XXXIV, 16; Deut., VII, 4. Il y avait des faux prophètes séducteurs qui entraînaient à l'dolâtrie. Deut., XIII, 13; Jer., XXIII, 16; Lam., II, 14. Plusieurs rois sont accusés d'avoir exercé ce genre de séduction, Jéroboam, IV Reg., III, 3; Nadab, III Reg., XV, 26; Amri, III Reg., XVI, 26; Manassé. IV Reg., XXI, 9; II Par., XXXIII, 9.

4° *L'erreur.* — Les faux prophètes séduisaient le peuple pour lui persuader le contraire de ce que Dieu faisait annoncer. Jer., XIV, 14; XXIII, 26, 32; XXIX, 8; L, 6; Ezech., XIII, 10. Les ennemis de Jésus-Christ le traitèrent de séducteur. Matth., XXVII, 63; Joa., VII, 12. 47. Les Apôtres furent traités de même. II Cor., VI, 8. Simon le magicien fut un vrai séducteur des foules. Act., VIII, 9. Les faux docteurs s'appliquèrent à séduire les premiers chrétiens. II Tim., III, 13; Tit,, I, 10; I Joa., II, 26. Les Apôtres recommandent de ne pas se laisser séduire par les discours de ces docteurs. Eph., V, 6; Col., II, 18; II Thes., II, 3; I Joa., III, 7. Les séducteurs seront particulièrement nombreux et dangereux aux derniers temps du monde. Matth., XXIV, 4, 5, 11; Marc., XIII, 5, 6, 22; Luc., XXI, 8.

5° *L'illusion.* — Le rabsacès assyrien dit à Ézéchias de ne pas se séduire lui-même, en comptant sur son Dieu pour le protéger. IV Reg., XVIII, 29; XIX, 10; Is., XXXVI, 14. L'Idumée a été séduite par son propre orgueil. Jer., XLIX, 16. Les chrétiens ne doivent pas se séduire eux-mêmes, en se faisant des illusions trompeuses. I Cor., III, 18; XV, 33; Gal., VI, 3; Jacob., I, 26; I Joa., I, 8.

H. LESÊTRE.

SEGOND Jean-Jacques-Louis, théologien protestant, Suisse, né, de parents français, à Plainpalais, banlieue de Genève, le 3 mai 1810, mort à Genève, le 18 juin 1885. Après avoir terminé ses études littéraires et théologiques dans cette ville, Segond suivit les cours de la faculté de théologie à l'université de Strasbourg où il prit les grades de bachelier, licencié et docteur (1834-1836). Aussitôt après, il professa un cours libre d'exégèse de l'Ancien Testament à la faculté de théologie de Genève (1836-1340). Nommé pasteur de Chênes-Bourgeries en 1840, il dirigea cette paroisse jusqu'en 1864. A cette date il fut rappelé à Genève pour y travailler à la version de l'Ancien Testament, à laquelle Segond doit sa notoriété. Pendant ce temps il devint professeur titulaire d'exégèse de l'Ancien Testament à la faculté de théologie de Genève. On a de lui : *Ruth, étude critique*, 1834; *L'Ecclésiaste, étude critique et exégétique*, 1835; *De voce* SCHEOL *et notione* ORCI *apud Hebræos*, 1835; *De la nature de l'inspiration*, 1836; *Traité élémentaire des accents hébreux*, 2° édit., 1874; *Chrestomathie biblique*, 1864; *Le prophète Isaïe*, 1866; *L'Ancien Testament, traduction nouvelle d'après le texte hébreu*, 2 in-8°, 1874, plusieurs éditions; *Le Nouveau Testament, traduction nouvelle d'après le texte grec*, 1880, plusieurs éditions. — Cf. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XIII, 1882, p. 196.

O. REY.

SÉGOR (hébreu : *Ṣô'ar*, « petitesse »; Septante : Σηγώρ, Σήγωρ, Ζόγορα, Σογόρ), ville de la Pentapole.

I. IDENTIFICATIONS. — Les opinions sont diverses. — 1° Cl. R. Conder croit avoir retrouvé le nom de Ségor au *tell eš-Saghûr*, à 12 kilomètres au nord-est de la mer Morte et à 2 à l'est de *'er-Râméh*. *Handbook to the Bible*, Londres, 1873, p. 38; Id., *Heth and Moab*, Londres, 1880, p. 154-155. Les explorateurs anglais ont généralement accepté cette identification. Cf. G. Armstrong, *Names and Places in the Old Testament*, 1887, p. 185; *Pal. Expl. Fund, Quarterly Statement*, 1879, p. 15. — 2° La plupart des auteurs modernes s'accordent à chercher Ségor vers le sud de la mer Morte. Outre les arguments généraux déterminant à placer la Pentapole et par conséquent Ségor dans la partie la plus méridionale du Ghôr, il en est plusieurs de spéciaux pour cette ville. — 1° Elle était « voisine » de Sodome, Gen., XIX, 20, que l'on doit chercher à proximité du *djebel 'Esdoum*. Et, en effet, parti de Sodome vers l'aurore, Lot arriva à Ségor au soleil levant, ℣. 15, 23. Bien que l'expression *haš-šahar 'alâh* puisse s'entendre : « l'aurore approchait, » et avec assez d'ampleur, comme les crépuscules du pays atteignent à peine 1 heure, on ne peut guère attribuer plus de deux heures à la fuite de Lot. — 2° Ségor sert à marquer la limite méridionale extrême de « la région du Jourdain » ou du Ghôr. Gen., XIII, 10; Deut., XXXIV, 3. Cf. Reland, *Palaestina*, Utrecht, 1714, p. 360. — 3° Dans Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VIII, 4, Zoara d'Arabie (Ségor) marque l'extrémité méridionale du lac Asphaltite. Cf. Eusèbe, *Onom.*, au mot Θάλασσα ἡ ἁλυκή, édit. Larsow, p. 212.

Les modernes qui placent Ségor au sud, le cherchent les uns du côté occidental, les autres du côté oriental du Ghôr. — *A*). Les premiers le placent à *éz-Zûeirat et-Tahtâ* ou à *ez-Zûeirat el-Fôqâ*, le dernier à deux kilomètres environ au nord-ouest du *djébel 'Esdoum*; l'autre à 6 ou 7 plus haut au nord-est, sur les hauteurs qui dominent à l'ouest, la partie inférieure de la mer Morte. Ed. Robinson, *Bibl. Researches*, Boston, 1841, t. II, p. 480-481, fait remarquer que *Zûeirah*, manquant du *'aïn* ('), n'est pas identique avec *Sô'ar*, qui d'ailleurs est indiqué au pays de Moab ou à l'Orient, Gen., XIX, 30, 37; Is., XV, 5; Jér., XLVIII, 34. — *B*) La plupart des savants modernes conviennent qu'il faut placer Ségor dans la partie méridionale de Moab et vers le sud de la mer Morte. Les uns la cherchent au Ghôr eṣ-Ṣâfiéh. Burckhardt, *Travels in Syria and Holy Land*, Londres, 1822. p. 391, semble l'avoir reconnu dans la localité d'*eṣ-Ṣâfiéh*. D'après Kitchener, *P. E. F. Quarterly Statements*, 1884, p. 126, on ne trouve point là des ruines anciennes; le seul lieu de la région où se voient des restes importants est le *Khirbet-Labrush*, au pied de la montagne du même nom. Riehm propose *Qal'at eṣ-Ṣâfiéh*, *Handwörterbuch des bibl. Altertums*, art. *Zoar*, 1844, p. 1874. M. Clermont-Ganneau aime mieux les *Ta'ouahîn es-Sukkar*, dont le nom peut s'interpréter « les moulins de Sughar » ou de Ségor. *P. E. F.*, *Quart. Stat.*, 1886, p. 19-22. Al. Musil s'arrête à *el-Qarêiyé*, ruine située non loin de la précédente, à l'issue du *seil el-Qérâhi*, qui termine le *'ouâd'el-Ḥésâ*. Les Bédouins de l'endroit s'appellent, dans leur cri de guerre, « enfants de Zughar ». *Arabia Petræa, Moab*, t. I, in-8°, Vienne, 1907, p. 70, 74, note 4. — D'autres cependant, parmi lesquels Raumer, Ritter, E. Robinson, Neubauer, croient que Ségor doit être cherché vers l'embouchure de l'*ouadi Kérak-Ḍera a*, ou au *Lisân* actuel. La mer Morte des textes indiquant Ségor à son extrémité ne s'étendait pas au delà. Elle ne pouvait, au temps que subsistait au nord « la langue (*lasôn*) de la mer », Jos., XV, 5; XVIII, 19. figurée encore sur la carte de Mâdaba et dont l'îlot aujourd'hui disparu était le reste, avoir franchi le seuil la séparant du territoire de la Pentapole décrit par ces textes. Le *Ghôr eṣ-Ṣâfiéh* est distant d'au moins 20 kilomètres de ce seuil. Dans l'étendue de 580 stades (= 108 kilomètres) attribuée par Josèphe, *loc. cit.*, au lac Asphaltite, ses eaux se seraient avancées, il est vrai, au sud surtout, bien au delà des limites actuelles et elles auraient même submergé le *Ghôr eṣ-Ṣâfiéh* tout entier; mais les chiffres de l'historien juif sont sujets à caution et souvent exagérés. Ils sont ici rectifiés par la description de la Sodomitide, *ibid.*, identique au fond à celle de ces textes et ne pouvant s'appliquer qu'au territoire aujourd'hui inondé s'étendant au sud du *Lisân*. Une carte du XIV° siècle, conservée à Florence, représente Ségor à l'extrémité

méridionale de cette presqu'île et vers l'est de *Petra deserti*, c'est-à-dire du Kérak. Dans *Zeitschrift des deutschen Palätina-Vereins*, t. XIV, pl. I.

Les explorateurs qui cherchent au Lisan le site de Ségor, le voient les uns, avec Irby et Mangle, *Travels*, p. 448, à *Derâ'a*, les autres, avec Robinson, *loc. cit.*, au *Mezra'a* où l on trouve aussi des ruines appelées *ṭaouahin es-Sukkar*, « moulins à sucre », comme on en rencontre d'ailleurs sur divers points du Ghôr. — Le nom de Sughar, صُغَر, presque toujours employé par les anciens écrivains arabes pour désigner la ville de Lot, paraît bien avoir été le nom usité dans le pays, comme le montre le cri de guerre traditionnel des gens d'*el-Qereiyé*. Le fait que ces habitants du *Ghôr* n'appliquent point ce nom à cet endroit ni à aucun autre du *Ghôr es-Sâfieh* n'est-il pas l'indice qu'ils l'ont apporté d'une émigration et comme on ne le retrouve nulle part ailleurs, ne doit-on pas induire de là qu'ils ont dû émigrer devant les eaux envahissantes de la mer Morte qui, après avoir franchi le seuil séparant le bassin du lac des terres de l'ancienne Pentapole, ont fini par gagner le territoire de Ségor et la ville elle-même? Comprendrait-on autrement comment une ville toujours en vue dans l'histoire et jusqu'après les croisades, et dont le nom s'est perpétué dans le souvenir des *Ghoârnéh*, a pu tout d'un coup disparaître, au point que l'on ne sache même plus où retrouver son site? Il nous semble donc inutile de la rechercher au *Ghôr es-Sâfieh* pas plus qu'au *Lisân* : elle devait plus probablement, semble-t-il, se trouver au sud de ce dernier territoire.

II. DESCRIPTION ET HISTOIRE. — « Bala qui est Ségor », nommée la dernière parmi les villes de la Pentapole et dont le nom du roi n'est pas prononcé, Gen., XIV, 2, était sans doute la moindre, « la petite », Gen., XIX, 20, τό ὀλίγον, Josèphe, *Ant. jud.*, I, XI, 4, selon l'expression par laquelle Lot la désigna et qui resta son nom. C'est à la prière de Lot demandant aux anges de lui permettre de s'y réfugier, qu'elle dut d'échapper au cataclysme qui frappa ses voisines. Gen., XIX, 19-23, 29. Il craignit cependant de s'y arrêter et se retira dans la montagne voisine où il donna naissance à Moab à qui Ségor resta en partage, 30, 37. Son territoire avait paru à Lot, l'observant des montagnes, pareil à celui de l'Égypte. Gen., XIII, 10. N'ayant point été bouleversé avec les régions voisines et étant arrosé par les courants descendant des montagnes de l'Est, le pays de Ségor conserva ses avantages. C'est sans doute à cet état de prospérité et à la vie commode que menaient les habitants de Ségor que font allusion les prophètes, Is., XV, 5; Jer., XLVIII, 34, quand ils l'appellent « une génisse de trois ans »; mais c'est aussi aux vices qui en sont souvent la conséquence et qui étaient déjà ceux des anciens habitants de la Pentapole, l'orgueil, la paresse, les excès de table et la débauche. Ils lui annoncent, comme aux autres villes de Moab, la douleur et la désolation qui en seront le châtiment. — Ségor fut enlevée aux Arabes et soumise aux Juifs par Alexandre Jannée. *Ant. jud.*, XIII, XV, 4. Elle est une des douzes villes qu'Hyrcan II promit au roi de Pétra, Arétas, de lui rendre, s'il l'assistait contre son frère Aristobule. *Ibid.*, XIV, I, 4. — Elle dut être évangélisée dès les premiers temps et devint un siège épiscopal dépendant de Pétra, qui paraît s'être maintenu jusque vers l'époque des croisades. Cf. Lequien, *Oriens chritianus*, Paris, 1740, t. III, *Ségor*, p. 738-746. — Les Romains avaient placé à Ségor une garnison. *Onomasticon*, au mot *Bala*, p. 94, 95. Ségor est figurée sur la carte de Madaba (fig. 337), comme une forteresse à tours nombreuses et élevées, au bord de la mer, dans une plaine plantée d'arbres, parmi lesquels domine le palmier. A l'entrée de la montagne voisine, à l'est, une église près de laquelle un grand bâtiment représente sans doute un monastère, était dédiée à un saint dont il reste seulement l'initiale L(A). On a supposé qu'elle consacrait la mémoire de Lot. Cf. E. Stevenson, *Di un insigne pavimento in musaico*, dans *Nuovo Bulletino di Arch. Crist.*, 3e année, n. 1 et 2, tirage à part, Rome, 1897, p. 56. Le monument renfermait vraisemblablement la grotte où Lot s'était retiré, Gen., XIX, 30, et que sainte Paule paraît avoir visitée, en 383. S. Jérôme, *Ep.* CVIII, t. XXII, col. 887. Le culte de Lot, dans les églises orientales, est attesté par les anciens ménologes. Cf. *Acta sanct.*, t. IV octobris, p. 565. Le baume était cultivé à Ségor, *Onomasticon*, *loc. cit.* Mais son principal produit était la datte, *poma palmarum*. *Ibid.*, p. 97. Elle est appelée « la ville des Palmiers », dans la Mischna, *Yebamoth*, XVI, 10, et les



337. — Ségor. D'après la carte mosaïque de Madaba. Au-dessus le monastère en l'honneur de L[ot].

Talmuds, *Schebiith*, VII. Il était permis, l'année sabbatique, de manger des dattes jusqu'à ce qu'il n'en restât plus à *Ṣô'ar*. Talmud Bab., *Pesahim*, 53 *a*. — Le nom de « mer de Zughar » était un de ceux usités chez les Arabes pour désigner la mer Morte. Elle ne cessait d'être sillonnée par les barques qui transportaient les dattes de Sughar. Edrisi, *Geogr.*, édit. Gildemeister, Bonn, 1855, p. 3. Le commerce de la substance sucrée de ce fruit appelée par les Arabes *suqan* ou *ṣugar*, et particulier à Ségor, avait depuis longtemps répandu au loin son nom, qui devait demeurer aux produits similaires. Cf. MOAB, t. IV, col. 1155. — Au XIIe et au XIIIe siècle, les Croisés admiraient encore les plantations de palmiers de Ségor et l'appelaient aussi « la ville, le pays des Palmiers », *Palmer, Paumier*. Cf. Foulques de Chartres, Guillaume de Tyr, Jacques de Vitry, dans Bongars, *Gesta Dei per Francos*, Hanau, 1611, p. 306, 307, 405, 1041, 1076. Le roi Baudouin Ier, en 1100, parcourant les régions au sud de son royaume, paraît avoir trouvé encore Ségor à l'extrémité de la mer. C'est au XIVe siècle ou au XVe qu'il semble avoir disparu. Voir Ed. Robinson, *Zoar*, dans *Biblical Researches in*

Palestine, in-8°, Boston, 1841, t. ii, p. 648-651; Ad. Neubauer, *Çoar*, dans *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 256-257; de Luynes, *Ségor et la Pentapole*, dans *Voyage d'exploration à la mer Morte*, t. i, Appendice iv, p. 358-375; Clermont-Ganneau, *Gomorrhe, Ségor et les filles de Lot*, dans la *Revue archéologique*, 1877, p. 193-199; Birch, *Zoar*, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1879, p. 15-18, 99-101, 144-154; Guy le Strange, *Zughar and the Cities of Lot*, dans *Palestine under the Moslems*; Londres, 1890, p. 286-292 Max Blankenhorn, *Zoar*, dans *Zeitschrift des deutschen Palestina-Vereins*, Leipzig, t. xix (1896), p. 54-55.

L. Heidet.

SEGUB (hébreu : *Segûb*), nom de deux Israélites.

1. SEGUB (hébreu : *Segûb* [*kerî*], *Śegîb* [*chethib*]; Septante : Σεγοὐϐ), le plus jeune fils d'Hiel, qui rebâtit la ville de Jéricho. Il mourut lorsque son père éleva les portes de la ville, III Reg., xvi, 34, en exécution de la malédiction qui avait été portée contre celui qui entreprendrait de relever Jéricho de ses ruines. Jos., vi, 26.

2. SEGUB (Septante : Σερούχ; *Alexandrinus* : Σεγούϐ), fils d'Hesron et père de Jaïr, de la tribu de Juda. I Par., ii, 21, 22.

SÉHÉSIMA (hébreu : *Šahăṣûmâh* [*ketib*]; *Šahaṣimâh* [*keri*], avec *hé* local; Septante : Σαλεὶμ κατὰ θάλασσαν, la finale a été prise pour יָמָּה, *yammâh*, « près de la mer »), localité de la tribu d'Issachar entre le mont Thabor et le Jourdain, à la frontière orientale de cette tribu. Jos., xix, 22. Le site précis est inconnu.

SÉHON (hébreu : *Sîḥôn;* Septante : Σηών), roi des Amorrhéens, du temps de Moïse. Son royaume était situé à l'est du Jourdain et avait Hésébon pour capitale. Num., xxi, 21. C'était un ennemi redoutable pour les Israélites, à qui il barrait l'entrée de la Terre Promise à leur sortie de la péninsule du Sinaï et du pays de Moab. Peu de temps auparavant, il avait conquis sur les Moabites une partie de leur territoire et les avait refoulés au sud de l'Arnon. Les Israélites lui demandèrent le droit de passage, en s'engageant à respecter ses champs et ses vignes et à ne pas boire l'eau de ses puits. Il refusa et marcha contre eux à Jasa. Il fut battu et son royaume, depuis l'Arnon jusqu'au Jaboc et à la frontière des Ammonites, tomba entre les mains de ses vainqueurs, qui célébrèrent cet événement par un chant de triomphe conservé dans le livre des Nombres, xxi, 21-30. C'était, en effet, un grand succès dont nous retrouvons l'écho dans le Deutéronome, i, 4; ii, 24-32; xxix, 27; xxxi, 4, dans Josué, ii, 10; ix, 10; xii, 2; xiii, 10, 21, 27; dans les Juges, xi, 19; dans III Reg., iv, 19; dans Jérémie, xlviii, 45; dans II Esd., ix, 22, et dans les Psaumes cxxxiv (cxxxv), 11; cxxxv (cxxxvi), 19. Son nom est écrit Séon dans Jérémie, xlviii, 45.

SEIGNEUR, traduction dans les Septante, Κύριος, et dans la Vulgate, *Dominus*, du nom propre de Dieu Jéhovah. Voir Jéhovah, t. iii, col. 1220. — Le mot *Dominus* traduit aussi dans notre version latine l'hébreu *'Adonaï*, qui se dit de Dieu, voir Adonaï, t. i, col. 223, et *'âdôn* qui est employé par respect en s'adressant à un personnage respectable ou en parlant de lui. Cf. Maître 1, 1°, t. iv, col. 597. La femme appelle son mari *'âdôn*, Gen., xviii, 12, etc.; les enfants, leur père, Gen., xxxi, 35, etc.

SEIN (hébreu : *ḥob, ḥôq, ḥêq, ḥêṣén, ḥoṣén;* Septante : κόλπος; Vulgate : *sinus*), la partie extérieure du corps qui est formée par la poitrine et peut être entourée par les deux bras.

1° *Au sens propre*, le sein de la mère est la place ordinaire des petits enfants. Ruth, iv, 16; III Reg., iii, 20; xvii, 19; Lam., ii, 12. Le nourricier porte aussi l'enfant sur son sein. Num., xi, 12. Cf. Is., lxvi, 12. Une brebis ou des agneaux peuvent être portés sur le sein de celui qui les aime. II Reg., xii, 3; Is., xl, 11. C'est de cette manière que les nations ramèneront un jour les exilés d'Israël, Is., xlix, 22. — Reposer sur le sein de quelqu'un, c'est lui être lié par une union légitime, Gen., xvi, 5; Deut., xiii, 6; xxviii, 54, 56; II Reg., xii, 8; III Reg., i, 2; Cant., i, 12; Mich., vii, 5; Eccli., ix, 1, ou même illégitime. Prov., v, 20. — A la dernière Cène, saint Jean reposa sur le sein de Jésus, en signe de tendre affection. Joa., xiii, 23.

2° *Par extension*, on appelle sein la cavité plus ou moins ample formée par la partie antérieure du vêtement. Les Orientaux portent de larges vêtements ordinairement relevés et serrés au moyen d'une ceinture. Ces vêtements ont leur ouverture par devant, de sorte que, entre la poitrine et la robe, sont ainsi ménagées comme des poches dans lesquelles on place les objets les plus divers. Moïse reçut ordre de mettre la main dans son sein et il la retira toute blanche de lèpre, puis guérie. Exod., iv, 6. Celui qui tient la main dans son sein ne peut agir; il faut qu'il la retire pour faire acte d'énergie. Ps. lxxiv (lxxiii), 11. On cache dans son sein les objets que l'on veut donner en présents. Prov., xvii, 23; xxi, 14. « De là ce geste, si commun chez les Orientaux, de saisir leur vêtement sur la poitrine entre le pouce et l'index de chaque main, et de le secouer pour dire : Je n'ai rien, tu le vois; — ou bien : Je ne suis pour rien dans l'affaire dont tu parles; elle ne me concerne pas. Néhémie fit le même geste dans une circonstance solennelle. Au temps de la famine, il avait promis, lui et les siens, de ne rien réclamer de leurs débiteurs; les principaux du peuple, assemblés, avaient fait la même promesse, les prêtres l'avaient juré. « Après cela, dit Néhémie, je secouai le vêtement de mon sein et je dis : Que Dieu secoue de la sorte tout homme qui n'accomplira pas cette parole, le rejetant loin de sa maison et le privant du fruit de ses travaux; qu'ainsi secoué, il reste vide de tous biens. » II Esd., v, 13; Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 253. On mettait dans son sein des provisions, des épis, Ps. cxxix (cxxviii), 7, ou du grain, Luc., vi, 38, comme font encore les Bédouines d'aujourd'hui. On n'y aurait pu mettre du feu sans brûler ses vêtements. Prov., vi, 27. C'est dans le sein, ou dans un pan de la robe formant poche, qu'on plaçait les cailloux pour tirer au sort. Prov., xvi, 33.

3° *Au sens figuré*, le sein désigne la conscience, Job, xxxi, 33, l'âme elle-même, Job, xix, 27; Ps. xxxv (xxxiv), 13; Eccle., vii, 10. Verser le châtiment dans le sein de quelqu'un, c'est lui faire porter la peine de fautes commises par lui ou par d'autres. Ps. lxxix (lxxviii), 12; lxxxix (lxxxviii), 51; Is., lxv, 6, 7; Jer., xxxii, 18. — Le fils de Dieu est dans le sein du Père, Joa., i, 18, c'est-à-dire ne faisant qu'un avec lui. — Sur le sein d'Abraham, Luc., xvi, 22, voir t. i, col. 83. — On appelle encore « sein » la cavité d'un char, III Reg., xxii, 35, celle de l'autel, Ezech., xliii, 13, et même une baie maritime. Act., xxvii, 39.

H. Lesêtre.

SEINE (Vulgate : *sagena*). Voir Filet, t. ii, col. 2248.

SEINS (hébreu : *daddîm, šaddim;* Septante : μαστοί; Vulgate : *ubera, mammæ*), organes de l'allaitement. Ces organes s'appellent aussi mamelles. Ils se forment au temps voulu, Cant., viii, 8; Ezech., xvi, 7, pour préparer la nourriture du petit enfant. L'enfant à la mamelle, Ps. viii, 3; Jo., ii, 16, est celui qui n'a pas encore été sevré. Is., xxviii, 9. Voir Sevrage. Job,

III, 12, se plaint d'avoir trouvé des mamelles à sucer, c'est-à-dire d'avoir été nourri et d'avoir été ainsi maintenu dans la vie. Un sein stérile et des mamelles desséchées sont une malédiction. Ose., IX, 14. Des femmes se frappent ou se déchirent les seins sous l'empire du chagrin. Is., XXXII, 12; Ezech., XXIII, 34. Pendant la persécution d'Antiochus Épiphane, deux enfants ayant été circoncis malgré la défense du tyran, on les attacha aux seins de leurs mères, et celles-ci furent traînées par la ville et précipitées du haut des murs. II Mach., VI, 10. — Les mamelles de l'Épouse sont célébrées dans le Cantique, I, 1, 3; IV, 5, 10; VII, 3, 7, 8; VIII, 10. Il est parlé des seins à propos de l'amour légitime, Prov., V, 19, ou illégitime. Ezech., XXIII, 3, 8, 21; Ose., II, 2. — Sucer le sein de la mère de quelqu'un, c'est être son frère. Cant., VIII, 1. Recevoir une grâce dès les mamelles de sa mère, c'est la recevoir dans le plus bas âge. Ps. XXII (XXI), 10. Une femme proclame heureuses les mamelles qui ont allaité Notre-Seigneur, Luc., XI, 27, félicitant ainsi celle qui a été sa mère. Le Sauveur déclare au contraire heureuses les mamelles qui n'auront pas allaité, c'est-à-dire les femmes qui n'auront pas eu d'enfants au moment du siège de Jérusalem. Luc., XXIII, 29. — Isaïe, LXVI, 11, promet aux amis de Jérusalem qu'ils seront « allaités et rassasiés à la mamelle de ses consolations, » c'est-à-dire qu'ils auront part aux faveurs dont elle sera l'objet. — A Joseph sont promises « les bénédictions des mamelles et du sein. » Gen., XLIX, 25. Les monstres marins présentent leurs mamelles à leurs petits et les allaitent, ce que n'ont pu faire les mères pour leurs enfants pendant le siège de Jérusalem. Lam., IV, 3. Voir CACHALOT, t. II, col. 6. — D'après le code d'Hammourabi, art. 194, on conpait les seins à la nourrice qui, après la mort d'un enfant qu'on lui avait confié, en acceptait un autre sans que les père et mère fussent instruits du premier accident.

H. LESÊTRE.

1. SÉIR (hébreu : *Śe'ir*, « velu »; Septante : Σηείρ), Horréen, chef du pays qui s'appela de son nom et qui prit ensuite le nom d'Édom ou d'Idumée. Gen., XXXVI, 20-21.

2. SÉIR (hébreu : *Śe'ir;* Septante : Σηείρ), appelé souvent mont Séir, parce qu'il désigne la partie montagneuse qui s'étend de la mer Morte au golfe Élanitique, le long du côté oriental de la vallée de l'Arabah. Son nom vient-il du chef horréen, Séir, ou bien celui du chef, du pays qu'il possédait? Il est difficile de le décider. Le pays peut avoir tiré son nom de son aspect rude et sauvage. Josèphe, *Ant. jud.*, II, I, 2; Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.*, édit. Larsow et Parthey, 1864, p. 230, 231, 210, 211, 336, 337, l'appellent Gabalène ou Gébalène, « le montagneux ». Il était borné à l'ouest par l'Arabah, Deut., II, 1, 8; et s'étendait au sud jusqu'au golfe d'Akabah, ℣. 8. La frontière septentrionale n'est pas déterminée d'une façon précise dans l'Écriture. Cf. Jos., XI, 17. Avant qu'Ésaü s'établit dans cette région, elle était habitée par les Horréens. Voir HORRÉEN, t. III, col. 757. Quand le frère de Jacob se fut emparé du pays, l'histoire de Séir se confondit avec celle des Iduméens. Voir IDUMÉENS, t. III, col. 834. Ceux-ci occupèrent la place des Horréens. Deut., II, 12. Les livres historiques rappellent le nom du pays, Jos., XI, 17; XII, 7; XV, 10; XXIV, 4; Jud., V, 4; I Par., IV, 42; II Par., XX, 10. Du temps de Josaphat, les habitants de Séir s'unirent aux Moabites et aux Ammonites contre Juda. Ils furent battus et Moab et Ammon se tournèrent alors contre les Séirites. ℣. 22-23. Nous lisons dans Isaïe, XXI, 11-12, une prophétie obscure dans laquelle une voix de Séir annonce des malheurs à Duma. Ezéchiel, XXV, 8-14, prophétise contre Séir et l'Idumée, et surtout, XXXV, 1-15, où il prédit la désolation et la ruine de ce pays, dont son état actuel atteste l'accomplissement. L'auteur de l'Ecclésiastique, L, 27-28, nous fait connaître l'aversion que les habitants de Séir avaient inspirée aux Juifs :

> Mon âme hait deux peuples...
> Ceux qui demeurent sur le mont Séir,
> Et les Philistins...

SÉIRA (hébreu : *Ṣā'irâh*, avec hé local; Septante : Σιώρ), ville inconnue de l'Idumée, s'il n'y a pas de faute de lecture dans le seul endroit où ce nom se rencontre, IV Reg., VIII, 21. Dans le passage parallèle, II Par., XXI, 9, au lieu de ce nom propre, on lit : « avec ses princes », et de même dans Josèphe, *Ant. jud.*, IX, V, 1. Quelques critiques pensent que cette diversité provient de ce que si les uns ont lu *Ṣā'irâh* comme le porte le texte massorétique des Rois; d'autres ont lu : *'im-Śârâv*, « avec les princes », comme le portent les Paralipomènes. Une autre hypothèse, en faveur de laquelle on peut s'appuyer sur la Vulgate, *Séira*, et sur la version arabe, *Sa'ir*, c'est que *Ṣā'irâh* est une altération de *Śê'ir* et désigne le pays appelé Séir et non une ville. Quoi qu'il en soit, sous le règne de Joram, fils de Josaphat, Édom se révolta contre l'autorité de Juda et se donna un roi. Joram marcha contre les Iduméens avec ses chars, mais il paraît avoir été enveloppé par eux et ne s'être sauvé que grâce à ses chars pendant la nuit. C'est ainsi qu'Édom s'affranchit de la domination des rois de Juda. IV Reg., VIII, 20-22; II Par., XXI, 8-10.

SÉIRATH (hébreu : *haṣ-Śe'irah*, avec l'article; Septante : Σετειρωθα; *Alexandrinus* : Σεειρῶθα), localité où se réfugia Aod, juge d'Israël, après avoir tué Églon, roi de Moab. Jud., III, 26. Le site n'en a pas été retrouvé. Nous savons seulement que Seirath se trouvait dans la partie montagneuse de la tribu d'Éphraïm et il est à croire qu'elle n'était pas loin de Galgala où Aod avait frappé l'oppresseur de son peuple. Voir AOD, t. I, col. 714.

SEL (hébreu : *mélaḥ;* Septante : ἅλς, ἅλας; Vulgate : *sal*), substance composée de chlore et de sodium, chimiquement appelée chlorure de sodium. Elle se trouve en dissolution dans l'eau de mer, qui en renferme 3 pour 100, dans l'eau de certains lacs et de quelques sources, et à l'état solide, dans les mines de sel gemme, résultant d'anciens dépôts marins. Le sel sert à bon nombre d'usages, particulièrement à assaisonner les aliments, à conserver les substances organiques, etc. Par contre, sa présence dans une terre peut constituer un obstacle à la végétation. La Sainte Écriture parle du sel à différents points de vue.

1° *Dans l'alimentation.* — L'Ecclésiastique, XXXIX, 1, range le sel parmi les objets de première nécessité, et Job, VI, 6, demande comment on peut se nourrir de mets fades et sans sel. Le sel est, en effet, nécessaire à l'homme, mais le besoin n'en est pas aussi général qu'on pourrait le croire. On a remarqué que les peuples qui mènent la vie pastorale et se nourrissent du lait et de la chair de leurs troupeaux se passent volontiers de sel; les peuples agricoles, qui vivent surtout de végétaux, en ont au contraire un pressant besoin. La même constatation peut s'étendre aux animaux; les carnivores dédaignent le sel, les herbivores l'aiment et le recherchent. La nourriture naturelle est par elle-même faiblement salée, et le sel est nécessaire à l'organisme humain, dans lequel il existe partout; ainsi le sang a un goût de sel, toutes les sécrétions sont salées, la salive, qui tire son nom du sel, les larmes, etc. Au point de vue physiologique, le sel ne rend pas seulement plus facile et plus agréable l'absorption des aliments; il active la sécrétion du suc gastrique dans l'estomac et fournit les éléments chlorés qui entrent

dans la composition de ce suc. Il est donc nécessaire qu'un minimum de sel entre dans l'alimentation, et l'expérience montre que le régime végétal en fait sentir le besoin beaucoup plus impérieusement que le régime animal. Cf. A. Dastre, *Le sel,* dans la *Revue des Deux Mondes,* 1er janvier 1901, p. 197-211. Les Hébreux, dont la vie en Palestine était surtout agricole, avaient donc besoin de sel. Ils l'empruntaient à la mer Morte. Dans sa description de la nouvelle Terre Sainte, Ézéchiel, XLVII, 11, prévoit que les eaux de cette mer seront assainies et nourriront des poissons, mais que les lagunes et les mares seront abandonnées au sel. De décembre à avril, le niveau monte dans la mer Morte, à cause de l'apport plus considérable des torrents et du Jourdain. Quand il baisse ensuite, l'eau demeure dans certaines dépressions environnantes et s'y évapore peu à peu à la grande chaleur du soleil. Comme la proportion du sel y atteint plus de 6 pour 100, celui-ci se dépose en grande quantité. Voir MORTE (MER), t. IV, col. 1294, 1300; F.-M. Abel, dans la *Revue biblique,* avril 1910, p. 217-222. « Manger le sel du palais, » I Esd., IV, 14, c'était être nourri aux frais du prince. Il en était ainsi particulièrement des soldats auxquels on donnait de l'argent pour s'acheter du sel; cet argent s'appelait *salarium,* « salaire », nom qui, à partir d'Auguste, servit à désigner toute espèce de soldes et d'appointements. Cf. Dion Cassius, LII, 23; LXXVIII, 22; Pline, *H. N.*, XXXI, 7, 41; XXXIV, 3, 6. Les rois ne manquèrent pas de tirer profit du besoin que les populations avaient du sel. Le roi de Syrie, Démétrius II, touchait des droits sur le sel et sur les marais salants; il voulut bien en exempter les Juifs. I Mach., X, 29; XI, 35.

2° *Dans les sacrifices.* — Il était prescrit de mettre du sel sur toute oblation présentée au Seigneur. Lev., II, 13. Ezech., XLIII, 24; Marc., IX, 48. Le parfum destiné à être brûlé devant l'Arche devait également être salé, *memullâh.* Exod., XXX, 35. Les versions traduisent par μεμιγμένον, *mixtum,* « mélangé », ce qui donne à penser qu'elles ont lu *mimsâk.* Les prescriptions de la loi mosaïque sur l'emploi du sel étaient si connues, que les rois de Perse, Darius et Artaxerxès, ordonnèrent de fournir à Esdras tout le sel nécessaire pour le service du Temple. I Esd., VI, 9; VII, 22. Le sel ne paraît pas avoir été employé dans le culte des Égyptiens et des Assyriens; il le fut plus tard dans celui des Grecs et des Romains. Comme il préserve de la corruption, il était un symbole de pureté et de vie incorruptible. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 326, 336. On mettait du sel sur tout ce qui s'offrait à l'autel, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, III, IX, 1, excepté le vin des libations, le sang et le bois. Cf. *Siphra,* f. 78, 2; 79, 2. Les victimes le recevaient sur la rampe même qui conduisait à l'autel, cf. *Gem. Menachoth,* 21, 2; au sommet de cette rampe et auprès de l'autel même, on salait la farine, l'encens, les gâteaux offerts par les prêtres, ceux qui accompagnaient les libations et les holocaustes d'oiseaux. On se servait de préférence de sel de Sodome, c'est-à-dire de celui qui provenait de la mer Morte et dont les qualités étaient plus appréciées. A défaut de ce sel, on en faisait venir d'Ostracine et du lac Sirbon, sur la côte d'Egypte, entre Péluse et Rhinocolure. Voir la carte, t. II, col. 1606. Cf. Reland, *Palæstina illustrata,* Utrecht, 1714, p. 60. Dans le second Temple, il y avait au nord une chambre du sel, pour l'usage de l'autel. Dans une chambre voisine, appelée Parva, on salait les peaux des victimes qui revenaient aux prêtres. Cf *Gem. Pesachim,* 57, 1. Comme la rampe qui menait à l'autel était fort lisse et devenait glissante par le fait de la pluie ou des matières adipeuses qui tombaient des victimes, on y jetait du sel afin que les prêtres pussent s'y tenir sans danger. Cf. *Erubin,* X, 14; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 52, 54, 165.

3° *Dans les alliances.* — Le sel qui doit être mêlé aux offrandes est appelé *mélah berît,* ἅλας διαθήκης, *sal fœderis,* « sel de l'alliance ». Lev., II, 13. Cette expression se retrouve ailleurs sous une autre forme. Le don que Dieu fait à Aaron et à ses fils de certains prélèvements sur les choses saintes est appelé *berît mélah,* « alliance de sel », dans le sens de convention perpétuelle et irrévocable. Num., XVIII, 19. Il est dit également que Dieu a attribué la royauté à David et à ses fils par une « alliance de sel ». II Par., XIII, 5. Le sel est un principe conservateur contre la corruption; à ce titre, il peut donc symboliser la durée et la fidélité d'une alliance que rien ne pourra et ne devra corrompre ni altérer. Cf. Bähr, *Symbolik,* t. II, p. 324. Mais le sens de cette expression est plus clairement expliqué par les coutumes arabes. Chez les Arabes, « ceux qui mangent la même nourriture sont censés avoir le même rang. La nourriture prise en commun confirme la parenté et la fait naître, quoique à un degré moindre. C'est l'alliance du sel, qui unit ceux qui ont pris part au même repas. » Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 252. « Ils ont une grande vénération pour le pain et pour le sel, en sorte que lorsqu'ils veulent faire une instante prière à quelqu'un avec qui ils ont mangé, ils lui disent : Par le pain et par le sel qui est entre nous, faites cela. Ils se servent encore de ces termes pour jurer en niant ou en affirmant une chose. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 137. Cet usage est encore en vigueur. « Deux Arabes qui veulent prendre un engagement réciproque, conclure un traité, cimenter leur amitié, trempent deux bouchées de pain dans le sel et les mangent ensemble. L'alliance ainsi conclue est indissoluble. A celui qui tenterait de la rompre, ils répondraient infailliblement : C'est impossible, il y a entre nous le pain et le sel. Dans leur langage, manger ensemble le pain et le sel signifie faire un traité ou se jurer amitié. Les Persans parlent de même; pour flétrir le traître, ils l'appellent traître jusqu'au sel. » Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 273. Il est fort présumable que cette coutume était en vigueur chez les anciens Hébreux, comme chez leurs voisins du désert, et que l'expression biblique doit s'expliquer dans ce sens. Le sel avait la même signification symbolique chez les Grecs. « Avoir mangé ensemble un boisseau de sel » voulait dire : « être de vieux amis ». Plutarque, *Moral.*, édit., Dübner, 94a. Cf. Bahrdt, *De fœdere salis,* Leipzig, 1761; Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland,* Leipzig, 1818, t. II, p. 150.

4° *Pour la conservation.* — On frottait de sel le corps des enfants à leur naissance. Ezech., XVI, 4. Saint Jérôme, *In Ezech.*, IV, 16, t. XXV, col. 127, dit que les nourrices agissent ainsi pour sécher et raffermir le corps. Galien, *De sanit.*, I, 7, observe que cette pratique rendait plus épaisse et plus solide la peau de l'enfant. Aujourd'hui encore, « dans le but de fortifier les membres de l'enfant nouveau-né, les Arabes font dissoudre du sel dans de l'huile (ou, à son défaut, dans de l'eau) et avec cette solution oignent le corps de l'enfant, jusqu'à l'âge d'un an. » A. Jaussen, *Coutumes arabes,* dans la *Revue biblique,* 1903, p. 245. — On salait les poissons. Les Hébreux mangeaient beaucoup de poissons séchés ou salés. Tels étaient ceux qui servirent à la multiplication des pains. Matth., XIV, 17; XV, 34. Il n'est pourtant question qu'une seule fois de saler un poisson, celui que le jeune Tobie a pris dans le Tigre. Tob., VI, 6. — Le prophète Élisée assainit la fontaine de Jéricho en y jetant du sel. IV Reg., II, 20, 21. Voir ÉLISÉE (FONTAINE D'), t. II, col. 1696; JÉRICHO, t. III, col. 1285. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VIII, 3, dit qu'auparavant l'eau de cette fontaine produisait toutes sortes d'effets pernicieux. Le sel employé par le prophète ne put être la cause de l'assainissement; il n'en

fut que le symbole et le prophète dut faire appel à son pouvoir miraculeux.

5° *Pour la destruction.* — Le sel marin, en petite quantité, est un amendement employé en agriculture comme stimulant de la végétation. En grande quantité, il devient une cause de stérilité pour une terre. Dans le poème babylonien *Éa et Atarhasis,* II, 33; III, 48, la plaine se couvre de sel, pour empêcher la plante de sortir et de germer. Cf. Dhorme, *Choix de textes religieux,* Paris, 1907, p. 131, 137. Ainsi quand fut creusé le canal de Suez, on crut que le canal d'eau douce pratiqué latéralement permettrait le développement d'une végétation luxuriante. Tout commença bien, en effet. Mais quand les racines atteignirent le sous-sol, saturé de sel marin, la végétation languit, se dessécha et finit par disparaître. L'eau douce s'infiltrait d'ailleurs dans le sable et, sous l'influence du soleil d'Égypte, venait s'évaporer à la surface en entraînant avec elle le sel dont elle s'était chargée. Cf. Jullien, *L'Égypte,* p. 110-112. Les anciens s'étaient facilement rendu compte que « tout sol où l'on trouve du sel est stérile et ne produit rien. » Pline, *N. H.,* XXXI, 7. Cf. Virgile, *Georg.,* II, 238. Les régions qui avoisinent la mer Morte ont toujours été pour les Hébreux le type de ces terres stériles, à cause de la forte proportion de sel qu'elles contenaient. Ils donnaient à ces terres le nom de *melêḥah,* ἁλμυρίς, *salsugo.* Job, XXXIX, 6; Ps. CVII (CVI), 34; Jer., XVII, 6. Le sol renferme, surtout au sud-ouest, de considérables dépôts de sel gemme, dont se saturent les torrents qui descendent à la mer, ce qui explique la forte salure de cette dernière. Voir MORTE (MER), t. IV, col. 1305, 1306. Les terrains imprégnés de sel à dose considérable sont nécessairement impropres à toute végétation. Seuls, les roseaux apparaissent au bord de la mer, et, à travers les rochers arides, quelques bouquets de verdure signalent la présence des fontaines ou les bas-fonds bien arrosés. A cause de la méchanceté de ses habitants, Dieu a changé ce pays fertile en plaine de sel. Ps. CVII (CVI), 34; Eccli., XXXIX, 23. Il menace les Israélites infidèles de faire de leur pays une terre de soufre et de sel, comme l'emplacement de Sodome. Deut., XXIX, 22. Moab deviendra, comme Sodome, une carrière de sel. Soph., II, 9. Au *Djébel Usdum,* au sud-ouest de la mer Morte, des masses énormes de sel gemme alternent avec des brèches de marbre et des blocs de jaspe vert foncé; c'est une vraie carrière de sel. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 433. Là se trouve la colonne de sel que les Arabes appellent « la femme de Lot ». Gen., XIX, 26. Voir LOT (LA FEMME DE), t. IV, col. 365. Les déserts arides et salés servaient de demeure aux onagres. Job, XXXIX, 6. L'homme qui se confie en l'homme plutôt qu'en Dieu mérite d'y habiter. Jer., XVII, 6. Quand Abimélech eut pris Sichem, « il rasa la ville et y sema du sel ». Jud., IX, 45. Les rois assyriens avaient aussi coutume de semer du sel sur l'emplacement des villes qu'ils avaient rasées. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. II, 1897, p. 638, 655. Cet acte n'avait évidemment pas pour but d'empêcher une ville de se relever de ses ruines, ni de rendre son sol impropre à la culture. Il marquait seulement que, dans la pensée et les désirs du vainqueur, l'emplacement de cette ville devait rester à l'état de champ stérile et de lieu inhabité.

6° *Dans les comparaisons.* — Le sel est assez lourd; il pèse un dixième de plus que le volume d'eau équivalent. Le sable, le sel, le fer sont moins lourds à porter que le sot. Eccli., XXII, 18. — Le givre répandu sur la terre ressemble à du sel. Eccli., XLIII, 21. — Notre-Seigneur dit à ses disciples : « Vous êtes le sel de la terre. Si le sel perd sa vertu (μωρανθῇ, « devient fou », *evanuerit*), avec quoi le salera-t-on? Il n'est plus bon à rien qu'à être jeté dehors et foulé aux pieds. » Matth., V, 13; Luc., XIV, 34. Le sel peut devenir ἄναλον, *insulsum,* « non salé ». Marc., IX, 49. Pline, *H. N.,* XXXI, 39, 44, parle de *sal iners,* « sel inactif », et dit que *sal tabescit,* « le sel se dissout », devient impropre à saler. Cet effet pouvait se produire quand le sel restait longtemps exposé à la chaleur du soleil, ou que, plus ou moins mélangé à des matières terreuses, il fondait en ne laissant subsister que ces dernières. Le sel représente ici la sagesse chrétienne personnifiée dans les disciples et les apôtres. Si, en ceux qui sont chargés de conserver et de propager cette sagesse, elle devient folie, μωρανθῇ, comment les rendra-t-on sages eux-mêmes? Si la grâce perd en eux son efficacité, comment la communiqueront-ils aux autres? Aussi le Sauveur dit-il : « Ayez en vous le sel, » Marc., IX, 49, c'est-à-dire ce qui doit préserver de la corruption et de la folie, vous et les autres. « Que votre parole soit toujours assaisonnée de sel, » c'est-à-dire de sagesse, « en sorte que vous sachiez comment il faut répondre, » dit aussi saint Paul. Col., IV, 6. Dans sa liturgie, l'Église emploie le sel à la bénédiction de l'eau, pour le « salut des croyants » et la « santé de l'âme et du corps ». Au baptême, elle l'appelle « sel de la sagesse » devant acheminer à la vie éternelle. L'imposition du sel était particulière au rit romain. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1903, p. 297. H. LESÊTRE.

2. SEL (MER DE) ou **TRÈS SALÉE**. Voir MORTE (MER), t. IV, col. 1289.

3. SEL (VILLE DE) (hébreu : *'Ir ham-mélaḥ;* Septante : αἱ πολεῖς Σαδων; Vulgate : *civitas Salis*), ville de Juda, située dans le désert appelé du nom de cette tribu. Jos., XV, 62. Elle pouvait être dans le voisinage de la mer Morte non loin d'Engaddi qui la suit dans l'énumération des six villes du désert de Juda. Le site précis en est incertain. Des savants la placent dans la vallée des Salines où Amasias, roi de Juda, battit les Édomites, IV Reg., XIV, 7; II Par., XXV, 11, ou bien près de cette vallée. Voir col. 1373. On connaît maintenant à l'est de Bersabée une vallée du sel, ouadi *Milḥ* ou *Melḥ* qui passe au pied du *Tell Melḥ,* « la colline du sel » (voir JUDA 6, carte, t. III, col. 1156), et divers savants localisent en cet endroit la défaite des Édomites. Voir F.-M. Abel, dans la *Revue biblique,* avril 1910, p. 229. Ce site paraît trop éloigné d'Engaddi pour y placer la ville de Sel.

SÉLA, nom d'homme et nom de ville, dans la Vulgate. — Pour la capitale de l'Idumée, qui est appelée *has-Sela',* dans le texte hébreu, voir PÉTRA, col. 166.

1. SÉLA (hébreu : *Šêlâh;* Septante : Σηλώμ), le plus jeune fils de Juda et d'une Chananéenne, dont le père se nommait Sué; petit-fils de Jacob. Gen., XXXVIII, 5; XLVI, 12; Num., XXVI, 20; I Par., II, 3; IV, 21. Ses descendants furent appelés Sélaïtes. Num., XXVI, 20. Une partie d'entre eux est énumérée, I Par., IV, 21-23. Juda avait promis à Thamar, sa belle-fille, qui était veuve, de lui donner Séla comme époux, quand il aurait grandi, mais il ne tint pas sa promesse Gen., XXXVIII, 10-11, 14, 26.

2. SÉLA (hébreu : *Ṣêla';* omis dans l'édition sixtine des Septante, Jos., XVIII, 28; dans II Reg. (Sam.), XXI, 14, Septante : πλευρά; Vulgate : *latus*), ville de la tribu de Benjamin, nommée entre Tharéla et Éleph (t. II, col. 1657) et située dans la partie sud-ouest de cette tribu. C'est là qu'était le tombeau de la famille de Cis, père du roi Saül. David, après l'exécution des fils de Respha, fit transporter dans ce tombeau familial les restes de Saül et de Jonathas et les y fit ensevelir avec les fils de Respha. II Reg. (Sam.), XXI, 12-14. Les Sep-

tante et la Vulgate ont pris *Séla'* pour un nom commun dans ce passage, dont le sens véritable paraît avoir été oublié de bonne heure. L'identification de la localité est d'ailleurs très problématique. Plusieurs ont proposé d'identifier Séla avec le village actuel de *Beit Djala*, à l'ouest de Bethléhem, mais il est plus probable que le tombeau de la famille de Saül était plus au nord dans le voisinage de Rama de Benjamin. Voir RAMA 1, col. 941.

SÉLAH (hébreu : סֶלָה; Septante : διάψαλμα) terme indiquant une pause du chant.

I. PASSAGES OU EST EMPLOYÉ SÉLAH. — Cette indication se lit soixante-quatorze fois dans le texte hébreu de la Bible, soit soixante-et-onze fois dans trente-neuf Psaumes et trois fois au cantique d'Habacuc. Ps. III, 3, 5, 9; IV, 3, 5; VII, 6; IV, 17, 21; XX, 4; XXI, 3; XXIV, 6, 10; XXXII, 4, 5, 7; XXXIX, 6, 12; XLIV, 9; XLVI, 4, 8, 12; XLVII, 5; XLVIII, 9; XLIX, 14, 16; L, 6; LII, 5, 7; LIV, 5; LV, 8, 20; LVII, 4, 7; LIX, 6, 14; LX, 6; LXI, 5; LXII, 5, 9; LXVI, 4, 7, 15; LXVII, 2, 5; LXVIII, 8; 20, 33; LXXV, 4, LXXVI, 4, 10; LXXVII, 4, 10, 16; LXXXI, 8; LXXXII, 2; LXXXIII, 9; LXXXIV, 5, 9; LXXXV, 3; LXXXVII, 3, 6; LXXXVIII, 8, 11; LXXXIX, 5, 38, 46, 49; CXL, 4, 6, 9; CXLIII, 6. Hab. III, 3, 9, 13. Les Septante donnent soixante-sept fois διάψαλμα comme équivalent de l'hébreu *sélah*, mais ce mot a été omis par les traducteurs, ou plutôt a disparu par la faute des copistes au dernier verset des Ps. III, XXIII (XXIV), XLV (XLVI) et au ℣. 11 du Ps. LXXXVII (LXXXVIII). On le trouve par contre aux Psaumes II, 4; XXIII (XXIV), 11, et XCIII (XCIV), 15, où il manque dans le texte massorétique. Enfin au Psaume IX, 37, le traducteur grec s'est servi de la tournure ᾠδὴ διαψάλματος pour rendre *higgâyôn, sélah*. Voir MUSIQUE DES HÉBREUX, I, 2, t. IV, col. 1348. Parmi les autres interprètes grecs, quelques-uns font du terme διάψαλμα le même usage que les Septante. La version des Hexaples d'Origène (LXX), t. XVI, col. 578, l'indique au Ps. II, 4. La cinquième version donne διηνεκῶς, Ps. XX, 3, col. 669. La sixième version a εἰς τέλος, Ps. III, 3, 9; εἰς τὸ τέλος, col. 582. Les autres versions grecques ont διάψαλμα, εἰς ἀεί, φθέγγος ἀεί, Théodotion, Ps. IX, 17, μηλώδημα ἀεί, col. 614. On rencontre enfin le διάψαλμα dans le texte grec du Psautier de Salomon (XVII, 31; XVIII, 10). Fabricius, *Codex pseudepigraphus V. T.*, t. I, p. 966, 971.

Le *diapsalma* était aussi exprimé dans les anciennes versions latines. On peut voir, pour l'ancien Psautier romain, Tommasi, *Opera omnia*, édit. Vezzosi, Rome, 1749, t. II, p. 4 sq., et pour le Psautier gallican, Tommasi, *ibid.*, et t. III, p. 4 sq.; Bible de Vence, *Dissertation sur Lamenazeah et Sela*, 1829, t. IX, p. 452, note. Ces versions suivent généralement la disposition des Septante. Au Psautier gallican, *diapsalma* se lit soixante-seize fois, spécialement, en plus des endroits où il répond au *sélah* original, Ps. II, 4; III, 9; XXXII, 10; XLV, 12; LXXVII, 4, 14, 26; LXXXVIII, 11. L'ancien romain l'ajoute Ps. XXXII, 10, LXVII, 1, 4, 26; LXXXVII, 11, 15. Il l'omet Ps. III, 2; XXIII, 10; XLV, 12. Le diapsalma s'est conservé dans le Psautier mozarabe; on l'y retrouve trente-sept fois, notamment aux psaumes II, 4; LXXVIII, 8; LXXIX, 9, où les Septante, non plus que les autres versions grecques, ne le contiennent pas. Voir Lorenzana, *Breviarium gothicum secundum regulam S. Isidori*, Madrid, 1775, p. I et suiv. Ximénès avait laissé de côté le *diapsalma*, dans son édition du Psautier mosarabe. *Patr. lat.*, t. LXXXVI, col. 21. On le rétablit parce qu'il servait de point de repère dans les divisions de la psalmodie. Son usage est attesté en outre par Optat, *Contra Parmen.*, IV, 3, t. XI, col. 1030-1031; Haimon, *In Ps. XXXIII*, t. CXVI, col. 330, et Cassiodore, dont le texte est décisif pour l'usage du diapsalma dans la psalmodie en dehors du cursus romain. « Ce mot s'intercale bien là où l'on reconnaît un changement de sens ou de personne; c'est pourquoi nous faisons régulièrement les divisions partout où le *diapsalma* peut se trouver dans les Psaumes. Pour les autres divisions, nous cherchons à les faire de la meilleure manière possible, au moins dans les endroits où nous nous croyons autorisés à placer ce mot. » *In Psalterium Præfatio*, XI, t. LXX, col. 17. D'autre part, le *diapsalma* n'existe ni dans le Psautier romain ni dans l'ambrosien. Les Psaumes se disent sans divisions dans l'office romain; de là, inutilité du signe de coupure. A Milan, au contraire, les divisions des Psaumes multipliées, pour ainsi dire, à l'infini, rendirent le *diapsalma* insuffisant; de là, sans doute, son absence dans le Psautier milanais.

D'après la *Synopsis Scripturæ*, l'indication διάψαλμα se lisait aussi, comme dans les Hexaples, au Psaume II, 3, où nous avons vu que les Psautiers gothique et gallican l'ont conservée; quatre fois, au lieu de trois, au Ps. LXVII et cinq au Ps. LXXXVIII. Elle manquait au contraire dans les passages suivants : Ps. III, 9; IX, 21; XIX, 4; XX, 3; XXIII, 10; XXXI, 7; XLV, 12; XLIX, 6; LXXXIII, 9; LXXXVII, 8 et 11. *Patr. gr.*, t. XXIII, col. 337 sq., ce qui donne seulement soixante-cinq διαψάλματα au lieu du nombre indiqué plus haut. Voir toutefois saint Jérôme, *Epist. XXVIII, ad Marcell.*, *De diapsalmate*, t. XXII, col. 433-435. L'omission de ce mot à la fin des Ps. III, XXIII et XLV dans ces versions grecques est peut-être volontaire : elle s'explique si ce mot est pris pour une pause au milieu du Psaume.

II. OPINIONS SUR LA SIGNIFICATION DE SÉLAH ET DE SES TRADUCTIONS. — On relève trop de diversités entre les explications que les auteurs donnent du terme *sélah*, pour que l'on puisse penser à tirer parti de chacune d'elles. On éliminera par conséquent celles qui manquent de fondement, pour retenir les plus probables et voir jusqu'à quel point elles peuvent être rapprochées et conciliées. Une première série d'interprètes rattachent *sélah* et *diapsalma* au texte lui-même; les autres tiennent ces termes pour une indication, ou, si l'on veut, une rubrique, indépendante du texte.

1° Sélah *et* diapsalma *rattachés au contexte.* — 1. La tradition juive, représentée par les targums et un grand nombre de rabbins, explique communément *sélahm :* — *a*) par *le'ôlâm*, *le'ôlâmîm*, « à jamais », « dans les siècles ». Voir Buxtorf, *Lexicon hebraicum*, au mot סלה. La Peschito a suivi la tradition juive en rendant *sélah* par *le'ôlâm* et *le'ôlâmîn*. On trouvera ci-dessous l'explication du *diafsalma* de la version hexaplaire syrienne. — *b*) par des expressions synonymes telles que *lenéṣaḥ*, *in finem* (Aben Esra, *Commentaire sur le Psaume III*), dont il faut rapprocher les traductions citées ci-dessus de la sixième version : εἰς τέλος, εἰς τὸ τέλος, διαπαντός; de la cinquième version, διαπαντός, διηνεκῶς, ἀεί; Aquila suit la même tradition et donne ἀεί, tandis que la quatrième version transcrit sans traduire : σελά. Cf. σελ. *Origenis Hexapl.*, t. XVI, col. 579, 583, 595; *Selecta in Psalmos*, t. XII, col. 1059. Saint Athanase adopte la traduction ἀεί, *De titulis Ps.*, t. XXVII, col. 657. Saint Jérôme, après avoir exposé les autres opinions, retient l'interprétation d'Aquila et traduit *semper*. *Divina Bibliotheca*, t. XXVIII, col. 1190 sq.; *Comment. in Habacuc*, III, 3, t. XXV, col. 1311. Voir aussi S. Isidore de Séville, *Etymol.*, VI, 19, t. LXXXII, col. 253. Les Juifs continuent de nos jours à employer *sélah* comme synonyme de *le'ôlâm*, dans leurs formules de prières et dans leurs inscriptions tumulaires. Si en certains cas la signification de *semper* ou *in æternum* a paru convenir assez bien au sens général pour qu'on ait pu joindre au texte cette expression comme si elle en faisait partie, et la transporter même dans les versions, Ps. LXI, 9, dans la Vulgate, Ps. LI, 7, dans Symmaque, t. XVI, col. 845, il ne manque pas de passages où ce sens devient difficile à défendre. Voir par exemple Ps. XXXII, 4; LXXXI (LXXX), 8.

2. D'autres exégètes juifs prennent *sélah* pour une interjection ou une exclamation analogue aux mots *'amên*, « *fiat* », ou *'émét*, « *veritas* ». Voir Aben Esra, *In Ps. III*; David Kimchi, *In Ps. III;* Vatable, *Bibliotheca sacra,* au mot *sélah*. Peut-être cette explication s'accorderait-elle plus facilement que la précédente avec le contexte. Voir cependant Ps. IV, 3, 5; LXXXIX (LXXXVIII), 49, où l'on attend une négation. Puis on se demande pourquoi le mot *sélah* ne se rencontre que dans certaines pièces lyriques. Enfin, ici encore, la preuve grammaticale fait défaut.

2° Ceux qui considèrent *sélah* comme un mot en dehors du texte en font soit un signe grammatical ou prosodique, soit une abréviation, soit une indication musicale. — 1. A l'exception des lettres 'פ et 'ס, qui, soigneusement distinguées du texte, servent dans le Pentateuque à établir les divisions pour la lecture publique, *petûḥôt* et *setûmôt,* la Bible hébraïque ne contient d'autres signes de lecture, de ponctuation grammaticale ou de notation que les accents massorétiques, placés en dehors du texte. Si le mot *sélah* n'est qu'une indication de cette sorte, ou s'il n'équivaut qu'à un signe prosodique, à une formule ou à une exclamation pour réclamer l'attention, on se demande pourquoi il se rencontre uniquement dans des pièces lyriques déterminées et pourquoi il y est reproduit un si grand nombre de fois, tandis qu'on ne le lit nulle part ailleurs dans l'Écriture. Au reste, nulle preuve n'est apportée à l'appui de cette assertion, et l'exclamation *ḥăzaq,* dans les formules finales des copistes hébreux, n'a pas d'analogie avec *sélah.*

2. La clé de l'abréviation de *sélah,* supposé être un signe acrologique, est proposée de façons multiples. En voici quelques-unes : *Sélah Lânû* (ou *Lî*) *Hassém* « Le Nom (divin), aide-nous (ou aide-moi) ! » H. Gottlieb Reine. *De voce Selah*, dans Ugolini, *Thesaurus,* t. XXII, p. *accxxvij*. Plusieurs auteurs se sont ingéniés à découvrir dans l'énigmatique *sélah* les initiales de mots représentant un verset de l'Écriture, entre autres celui-ci des Nombres : *Selah-nâ La'ăvôn Ha'âm hazzéh* « Remets le péché de ce peuple. » Num., XIV, 19. On peut voir d'autres solutions du problème acrologique dans Noldius, *Concordantia particularum hebraicarum,* au mot סלה. Il est difficile d'accepter ces suppositions, dont les unes n'ont aucun rapport avec le texte ou l'exécution des pièces où elles se trouvent, et les autres sont affirmées gratuitement ou manquent de vraisemblance. De plus, les signes et abréviations, fréquents à l'époque talmudique, ne se rencontrent pas dans la Bible elle-même. Nous signalerons toutefois les deux explications suivantes, à cause de leur rapport avec les significations musicales qui seront proposées ci-après : *Sîmân Lišĕnôt Haqqôl*, « signe pour changer de voix » ou de « ton »; ou bien : *Sôb Lĕma'ălâh, Hassar,* « Chantre, élève le ton ».

3° Il nous reste à examiner les arguments de ceux qui considèrent *sélah* comme une indication musicale. C'est l'interprétation commune des interprètes grecs et latins, mais ces auteurs sont loin d'être d'accord sur la définition qu'il convient de retenir, et le désaccord entre eux est d'autant plus sensible qu'ils s'efforcent de préciser davantage. Ainsi : — *a*) parmi les Juifs, quelques rabbins ont accepté, ou du moins mentionné cette première définition musicale : « élévation de la voix », David Kimchi, *cit.* Mais cet auteur allègue comme racine סלל, qui grammaticalement aurait donné un dérivé à consonne redoublée. Il conviendrait de se rapporter à סלה, « élever ». Cf. *mâśâh,* Rac. נשא, I Par., XV, 27; Zach., XII, 1. — *b*) D'autre part, סלה, « étendre, prosterner », donnerait « abaissement (de la voix) », d'où, selon Buxtorf, « repos, silence ». *Lexic. hebraic.*, au mot סלה. On doit, en effet, comparer שׁלה, שׁלו, « reposer » سلا et سلو, « être en suspens, attentif, silencieux », et cette comparaison confirme le sens attribué à *sélah* ou à sa traduction διάψαλμα par les interprètes que l'on va citer. Pour saint Grégoire de Nysse, διάψαλμα est une pause, ἐπηρέμεσις. *Tract. II in Ps. X*, t. LXIX, col. 703, et pour saint Augustin : *interpositum in canendo silentium, Enarrat. in Ps.* IV, t. XXXVI, col. 80, en opposition avec σύμψαλμα, l'accord des voix et des instruments. On trouve de même : *intervalla psalmorum.* J. Meursy, *Glossarium græco-barbarum,* au mot *Diapsalma.* Voir Eusèbe, *De diapsalmate,* dans Tommasi, *cit.*, t. II, p. *viij*; « division ou coupure » de la psalmodie, διακοπὴ τῆς ψαλμῳδίας, Scarlatus de Byzance, *Lexicon,* Athènes, 1852, au mot διάψαλμα; « pause de pseaume, » *Glossarium latino-gallicum,* dans Ducange, *Glossarium novum, supplem.*, t. II, Paris, 1766, p. 92; ou encore « signe de séparation entre deux versets, servant à faire observer une pause dans la psalmodie et à régler le chant en écoutant les notes musicales. » Voir Lorenzana, *Breviarium gothicum,* dans Préface. *Patr. lat.*, t. LXXXVI, col. 22 *xxi.* Ceci semble se rappporter à l'usage moderne, toutefois H. Estienne avait déjà fourni l'explication de « mélodie musicale », μουσικὸν μέλος, d'après Origène, *Selecta in Ps.*, t. XII, col. 1060, qu'il faut rapprocher de l'une des explications données par Euthyme : ἀναβολήν τινα κρούματος, « prélude des instruments ». Dans Schleussner, *Novus thesaurus sive Lexicon in LXX*, Londres, 1822, t. I, p. 597. L'intervalle des repos strophiques pouvait, en effet, être rempli par le jeu des instruments. Voir encore R. Cornely, *Introd. spec.*, t. II, Paris, 1887, p. 95; Munk, *Palestine,* Paris, 1845, p. 457; Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus,* t. I, p. 890.

3° D'autres auteurs ajoutent à ces données. Scarlatus de Byzance représente διάψαλμα comme une « exclamation » intercalée dans le psaume : ἐπιφώνημα, τὸ ὁποῖον ἐψάλλετο ἐν τῷ μεταξὺ τὸ καθ'αὑτὸ ψαλμοῦ. *Lexicon. cit.* D'après la préface sur les Psaumes, que l'on trouve à la suite des œuvres de saint Jean Chrysostome, c'est un « changement de chœur », t. LX, col. 533; ou encore un « changement de mélodie ou de rythme », Origène, dans Pitra, *Analecta sacra,* Frascati, 1883, t. II, p. 435; voir aussi Théodoret, *Præf. in Ps.*, t. LXXX, col. 864, 865; un « changement de sens et de mélodie », Euthyme, dans Schleussner, *loc. cit.*; Maxime, *Quæst.*, XVIII, t. XX, col. 800; μέλους ἐναλλαγή, Suidas, du mot διάψαλμα; *demutationem aut personæ aut sensus, sub conversione metri musici.* S. Hilaire, *Prologus in Ps. XXIII,* t. IX, col. 246. Cf. *Tractat. in Ps.*, col. 319, 366, 419, 431. Le *diafsalma,* ܕܝܐܦܣܠܡܐ, ܕܝܐܦܣܠܡܐ, ou *diafsalmôn* ܕܝܐܦܣܠܡܘܢ, de la version syra-hexaplaire du Psautier, transcription du mot grec en lettres syriaques, est aussi interprété comme un changement de sens et de mélodie par le lexicographe Barali. Payne Smith, *Thesaurus syriacus,* col. 871, 882, 889. D'après Bar Bahlul, c'est « le changement d'une voix (ou d'un ton) à un autre, » ou un intermède, une sorte de refrain, *ûnitâ.* Voir REFRAIN, col. 1016; R. Duval, *Lexicon syriacum, auctore H. Bar Bahlule,* Paris, 1890, p. 557.

III. SIGNIFICATION DE *SÉLAH*. — Ces dernières citations nous amènent à établir d'une manière très vraisemblable la signification de *sélah* et *diapsalma* comme une indication musicale destinée à marquer les repos et à diviser les strophes : ἐπηρέμεσις, *intervalla,* διακοπή. Dans la musique arabe, les strophes ou les incises du chant sont coupées par de longues pauses, que remplissent au besoin un intermède instrumental ou une sorte de vocalise fredonnée, ou bien des exclamations ou des soupirs. La tradition juive elle-même prouve que les chanteurs du Temple séparaient par

des intervalles les divisions des psaumes. *Thamid,* 7. « Les trois psaumes intermédiaires du chant [du sacrifice] étaient remplis chacun par trois sonneries de trompettes, en tout neuf sonneries. » J. Weiss, *Die musikalischen Instrumente in den heiligen Schriften des A. T.,* Graz, 1895, p. 98. Cette signification ressort des racines سلو. سلا, סלה, סלא, שלה, « repos, silence, abaissement de la voix », indiquées ci-dessus, et la traduction des Septante, διάψαλμα répond à ce sens d'une manière très suffisante, sans qu'il soit nécessaire de recourir aux corrections διχάψαλμα, « à chanter deux fois », ἀνάψαλμα, « à chanter à nouveau », proposées à titre de conjecture par Meibomius (Schleussner, *Thesaurus, loc. cit.*), et qui équivaudraient à notre signe « bis »; et l'on peut considérer διάψαλμα comme synonyme de (δια)ψηλάφημα (ἀφή, « tact »). Voir Vincent, *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi,... publiés par l'Institut de France,* t. XVI, 1re partie : *Notice sur divers manuscrits grecs relatifs à la musique,* note O, p. 218. Il désigne ainsi l'interlude, μουσικὸν μέλος, κροῦμα, la vocalise, l'exclamation ou le refrain, ἐπιφώνημα, *'ûnitâ,* exécuté pendant l'interruption momentanée du chant entre les strophes, après quoi la strophe suivante était reprise, soit par les mêmes chanteurs, soit par un chœur alternant. Ainsi s'expliquent d'autre part les traductions ἀλλῳ χόρῳ.... διαδοχὴ τοῦ ψαλμοῦ, *demutatio personæ,* et aussi, jusqu'à un certain point, μέλους ou ῥυθμοῦ μεταβολή, *conversione modi musici,* μετάβασις. L'unité de composition du psaume ou de l'ode n'exige pas nécessairement que le mètre, le rythme et la mélodie soient les mêmes pour toute une pièce; ces éléments peuvent varier, à titre exceptionnel. En fait les chants orientaux sont construits parfois sur différents rythmes, et assez souvent, malgré un même rythme, sur des mélodies différentes. Voir J. Parisot, *Rapport sur une mission scientifique en Turquie d'Asie,* dans les *Nouvelles archives des Missions scientifiques et littéraires,* t. IX, Paris, 1899, n. 238, 257, 284, 289; t. X, p. 209-222. Voir aussi Id., *Note sur un très ancien document liturgique,* dans la *Science catholique,* 1890, p. 250. Cette ritournelle instrumentale pouvait être remplacée par un trait mélodique exécuté avec la voix, faisant suite à la mélodie de la strophe chantée. L'usage des instruments de musique était exclu de la synagogue et ne passa pas dans le service ancien de l'Église. C'est pourquoi le *diapsalma,* s'il était autre chose qu'une pause, ne pouvait représenter ici qu'une mélodie vocale. Mais la substitution à cette modulation sans paroles de la reprise par l'assistance d'un mot ou d'un texte, faisait de cet intermède un refrain, lequel est devenu l'antienne de la psalmodie ecclésiastique.

Par analogie avec les autres termes musicaux employés dans la Bible, *sélah* ne se lit que dans le Psautier et au cantique d'Habacuc. Il manque totalement au quatrième livre des Psaumes dans le texte hébreu et ne se présente que quatre fois dans le cinquième. Cette anomalie s'explique de la même manière que l'absence aux mêmes livres du Psautier d'une autre indication musicale *lamnaṣéah,* qui par contre se trouve fréquemment dans les autres livres, voir CHEF DES CHANTEURS, t. II, col. 646; par le fait que la collection des cinq livres des Psaumes n'a pas été faite dans les mêmes circonstances de temps et de lieu. Quant à l'usage de cette indication dans la Bible, il faut reconnaître que, laissée de côté ou employée arbitrairement par les copistes ou les traducteurs, à mesure que les traditions musicales et la signification des termes spéciaux tombaient dans l'oubli, non seulement elle ne marque plus exactement les divisions strophiques, mais encore elle se lit parfois à contre-sens. Voir Ps. LV (LIV), 20; LVII (LVI), 4; LXVII (LXVI), 2; LXXXVII (LXXXVI), 6; Hab, III, 3, 9.

CONCLUSION. — *Sélah* doit être considéré comme une sorte de rubrique musicale, destinée à marquer les divisions des strophes et les pauses du chant psalmique, pauses remplies, dans la liturgie du Temple, par le jeu des instruments, et au défaut de ceux-ci par une modulation vocale ou un refrain. Dans la liturgie chrétienne, le *diapsalma* servit à la division des psaumes en sections. Il n'en est pas fait usage dans la psalmodie romaine. J. PARISOT.

SÉLA' HAM-MAHLEKÔT, nom hébreu du rocher appelé par les Septante πετρὰ ἡμερισθεῖσα et par la Vulgate : *Petra dividens.* I Sam. (Reg.), XXIII, 28. Voir PIERRE 5, 3°, col. 415.

SELAHI (hébreu : *Šeilḥî;* Septante : Σαλί), père de la reine Azuba, qui fut la mère de Josaphat, roi de Juda. II Par., XX, 31. Voir AZUBA 1, t. I, col. 1311.

SÉLAÏTES (hébreu : *has-Šêlânî;* Septante : ὁ Σηλωνί), descendants de Séla, fils de Juda et petit-fils de Jacob. Num., XXVI, 20. Voir SÉLA 1.

SELCHA (hébreu : *Salkâh;* Septante : 'Ελχά-Σελά), ville de la tribu de Gad. Deut., III, 10; I Par., V, 11. Ce nom est écrit ailleurs Saléclia. Voir SALÉCHA, col. 1369.

SELDEN John, jurisconsulte et érudit protestant anglais, né à Salvington, dans le comté de Sussex, le 16 décembre 1584, mort le 30 novembre 1654. Il fut un des hommes les plus instruits de son temps dans les antiquités sacrées et profanes. Il publia de nombreux ouvrages écrits en latin et en anglais. Après sa mort, Wilkins recueillit ses *Opera omnia,* 3 in-f°, Londres, 1726, parmi lesquelles on remarque : *De diis Syris syntagmata duo* (1617), sur les fausses divinités adorées en Syrie et mentionnées dans l'Écriture; *De successione in bona defuncti ad leges Ebræorum,* publié en 1631; une nouvelle édition de cette œuvre imprimée en 1636 contenait en plus *De successione in pontificatum Ebræorum,* et le tout fut retouché dans une autre édition en 1638; *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebræorum libri septem,* 1640; *Uxor hebraica; seu de nuptiis et divortiis ex jure civili, id est, divino et talmudico, veterum Ebræorum tres libri,* 1646; *De synedriis et præfecturis juridicis veterum Ebræorum,* 1650. Il y a accepté avec trop de crédulité les dires des rabbins. La plupart de ces ouvrages sont à l'*Index.* On trouve sa biographie dans l'édition de ses Œuvres par Wilkins.

SÉLÉBIN (hébreu : *Šaʿălbîn;* Septante : Σαλαμίν), ville de la tribu de Dan. Jos., XIX, 42. Son nom est écrit ailleurs SALÉBIM. Jud., I, 35; III Reg., IV, 9. Voir col. 1369.

SÉLEC (hébreu : *Ṣéléq;* Septante : Σελή, I Par., XI, 39), Ammonite (Vulgate : *de Ammoni,* dans II Reg. (Sam.), XXIII, 27), un des vaillants soldats de David, II Reg. (Sam.), XXIII, 27; I Par., XI, 39.

SÉLÉMIA, SÉLÉMIAS (hébreu : *Šélémyâhû;* dans Jer., XXXVII, 4, 13; I Esd., X, 39; II Esd., III, 30; XIII, 13, *Šélémyâh,* « récompensé par Yah »; Septante : Σελεμίας, Σελεμία), nom, dans le texte hébreu, de neuf Israélites. Dans la Vulgate, le nom de deux d'entre eux est écrit Salmias, I Esd., X, 39 (voir col. 1379), et Sélémiaü, I Esd., X, 41.

1. SÉLÉMIA, portier du Temple de Jérusalem. I Par., XXVI; 14. Il est appelé Mésélémia I Par., XXVI, 1, 2, t. IV, col. 1021; Mosollamia, I Par., IX, 21, t. IV,

col. 1323; et aussi, d'après plusieurs, Sellum, I Par., IX, 17, 31; I Esd., II, 42; X, 24; II Esd., VII, 45. Voir SELLUM 9, col. 1585. Cf. MÉSÉLÉMIAS, t. IV, col. 1021.

2. **SÉLÉMIAS,** père d'Hananias, qui rebâtit une partie des murs de Jérusalem du temps de Néhémie. II Esd., III, 30. Voir HANANIAS 6, t. III, col. 415.

3. **SÉLÉMIAS,** prêtre qui fut chargé avec quelques autres par Néhémie de la garde des greniers ou magasins qui contenaient les dîmes de froment, de vin et d'huile offertes par les Israélites. II Esd., XIII, 13.

4. **SÉLÉMIAS,** fils de Chusi et père de Nathanias. Jer., XXXVI, 14. Voir NATHANIAS 3, t. IV, col. 1484.

5. **SÉLÉMIAS,** fils d'Abdéel, un des personnages qui furent chargés par le roi Joakim d'arrêter Baruch et le prophète Jérémie qu'ils ne trouvèrent point. Jer., XXXVI, 26.

6. **SÉLÉMIAS,** père de Juchal, qui vivait du temps du prophète Jérémie, XXXVII, 3; XXXVIII, 1. Voir JUCHAL, t. III, col. 1755.

7. **SÉLÉMIAS,** fils d'Hananias et père de Jérias. Ce dernier arrêta Jérémie sortant de Jérusalem. Jer., XXXVII 12. Voir JÉRIAS, t. III, col. 1281.

SÉLÉMIAÜ (hébreu : *Sélémyâhû;* Septante : Σελεμία), descendant de Bani. Il avait épousé une femme étrangère. Esdras le força à la répudier. I Esd., X, 41.

SÉLÉMITH (hébreu : *Selômôṭ* [kerî : *Šelômiṭ*]; Septante : Σαλωμώθ), lévite, descendant d'Éliézer et de Moïse. Sous le règne de David, il fut chargé avec ses frères de la garde des trésors des choses saintes. Son père s'appelait Zéchri. I Par., XXVI, 25, 26, 28.

SÉLEPH (hébreu : *Šâlâf;* Septante : Σελέφ), père de Hanun. Ce dernier vivait du temps d'Esdras et fut un de ceux qui travaillèrent au relèvement des murs de Jérusalem. II Esd., III, 30.

SÉLÉTHAI (hébreu : *Silṭaï;* Septante : Σαλαθί), le cinquième fils de Séméi, de la tribu de Benjamin, un des chefs de famille qui habitèrent Jérusalem. I Par., VIII, 20. — Un autre Israélite qui porte en hébreu le même nom est appelé par la Vulgate Salathi. Voir SALATHI, col. 1368.

SÉLEUCIDES. On donne ce nom à la dynastie royale fondée par Séleucus, un des généraux d'Alexandre le Grand. Elle régna depuis l'an 312 jusqu'à l'an 65 avant J.-C. Antioche fut la capitale du royaume des séleucides. L'étendue de ce royaume varia aux diverses époques de son histoire. La Palestine en fit partie pendant un certain temps, et les Juifs adoptèrent l'ère dite des Séleucides qui est usitée dans les livres des Machabées. Voir ÈRE DES SÉLEUCIDES, avec la chronologie des rois de cette dynastie, t. II, col. 1906-1908. Les rois séleucides nommés par leur nom ou désignés sans être nommés expressément dans l'Écriture sont : Séleucus Ier Nicator, Antiochus II Théos, Séleucus II Callinicus, Séleucus III Céraunus, Antiochus III le Grand, Séleucus IV Philopator, Antiochus IV Épiphane, Antiochus V Eupator, Démétrius Ier Soter, Alexandre Ier Bala, Démétrius II Nicator, Antiochus VI Dionysios, Tryphon et Antiochus VII Sidétes. Voir ces noms. — Voir Reineccius, *Familiæ Seleucidarum,* in-8°, Wittemberg, 1571; Fay-Vaillant, *Seleucidarum Imperium,* 2e édit., La Haye, 1732; Frœlich, S. J., *Annales compendiarii regum et rerum Syriæ nummis veteribus illustrati,* Vienne, 1744; Id., *De fontibus historiæ Syriæ in libros Machabæorum Prolusio in examen vocata,* Vienne, 1746 (contre E. F. Wernsdorff, *Prolusio de fontibus historiæ Syriæ in libris Machabæorum,* Leipzig, 1746); P. Gardner, *Catalogue of Greek Coins. The Seleucid Kings of Syria,* in-8°, Londres, 1878; E. Babelon, *Les rois de Syrie,* in-4°, Paris, 1890; J. N. Strassmaier, *Einige chronologischen Daten aus astronomischen Rechnungen,* dans la *Zeitschrift für Assyriologie,* t. VII, Berlin, 1892, p. 201-202; E. R. Bevan, *The House of Seleucus,* 2 in-8°, Londres, 1902; B. Niese, *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten aus der Schlacht bei Cheronæa,* 3 in-8°, Gotha, 1893-1903; Kaerst, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters,* in-8°, Leipzig, 1901.

F. VIGOUROUX.

SÉLEUCIE (grec : Σελεύκεια), ville de Syrie (fig. 338). Elle reçut son nom de son fondateur, Séleucus Ier Nicator, qui la construisit presque en même temps qu'Antioche, sa capitale, afin qu'elle lui servit de port de mer, en 300 avant J.-C., non loin et au nord de l'embouchure de l'Oronte. Pour la distinguer de plusieurs autres villes qui portèrent également le nom de Séleucie, on l'appela aussi *Seleucia ad Mare,* ἡ παραθαλασσία, I Mach., XI, 8, à cause de sa situation sur la Méditerranée, et *Seleucia Pieria,* à cause du voisinage du mont Piérius. C'était une place très forte qui n'était facilement accessible que par la mer, et sa position entre Cypre, la Cilicie et la Phénicie, aux portes d'Antioche, en avait fait un centre de commerce très important sous la domination des Séleucides et puis des Romains. C'était pour elle la source de grandes richesses et elle fut remarquable par la beauté de ses monuments. Elle comprenait la ville commerçante, la ville royale, la forteresse et une nécropole taillée dans le roc avec de nombreux tombeaux. Sous la domination romaine, elle devint ville libre, *urbs libera.* Pline, *H. N.,* V, 18. Elle fut prise par le roi d'Égypte Ptolémée Évergète, I Mach., XI, 8, mais reconquise par Antiochus Épiphane. Elle tomba au pouvoir des Romains en 64 avant J.-C. et continua à être très florissante sous leur administration. Saint Paul s'y embarqua avec Barnabé à son premier voyage de mission pour l'île de Cypre. Act., XIII, 4. Elle conserva de l'importance jusqu'au VIe siècle de notre ère. On n'en voit plus que les ruines au nord-ouest du port de Soueidiéh, près du village de Kepse.



338. — Monnaie de Séleucie Piéria.

Tête laurée d'Auguste à droite. — ℞. ΣΕΛΕΥΚΕΩΝ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΚΑΙ ΑΥΤΟΝΟΜΟΥ. Foudre posé sur un coussinet muni de bandelettes que supporte un trône.

F. VIGOUROUX.

SÉLEUCUS (grec : Σέλευκος), nom de plusieurs rois de Syrie. Voir SÉLEUCIDES. Un seul, Séleucus IV Philopator, est désigné nommément dans l'Écriture, mais trois autres, Séleucus Ier, II et III, sont prophétisés par Daniel.

1. **SÉLEUCUS Ier NICATOR,** fondateur de la dynastie des Séleucides (fig. 339). Il était né en 354 avant J.-C. et fut d'abord un des lieutenants d'Alexandre le Grand. A la mort du conquérant, il reçut seulement, en 323, le commandement de la cavalerie alliée, mais s'étant

uni avec Antigone, surnommé le Cyclope, qui avait obtenu le gouvernement de la Lydie, de la Phrygie et de la Pamphylie, et qui disputait à Perdiccas la puissance suprême, il réussit à obtenir la province de Babylonie (320), après la défaite d'Eumène, qui combattait pour la cause de Perdiccas. Il la perdit cependant en 315, mais il la recouvra après avoir remporté une victoire à Gaza (312) et obtint en plus en 311 l'Assyrie et la Médie, et ensuite la Perse et la Bactriane jusqu'à l'Indus à l'est. Il prit le titre de roi en 306. Le gain de la bataille d'Ipsus en 301 lui valut la confirmation de ce titre et la possession de la Syrie, de la Phrygie, de l'Arménie et de la Mésopotamie. La défaite de Lysimaque en 282 à Cyropédion lui permit d'ajouter à son empire la Macédoine, la Thrace et ce qu'il n'avait pas



339. — Tétradrachme de Séleucus Ier Nicator.

Tête de Zeus laurée, à droite. — ℞ ΒΑΣΙΛΕΩΣ | ΣΕΛΕΥΚΟΥ. Athênê brandissant un foudre, debout, sur un char traîné, à droite, par quatre éléphants cornus. Dans le champ, une ancre, le monogramme Ѧ et la lettre Θ.

encore de l'Asie Mineure. Sept mois après, il fut assassiné par Ptolémée Céraunus, fils de Ptolémée Ier, qu'il avait reçu à sa cour. — Daniel, XI, 5, avait prédit la grande puissance que devait acquérir Séleucus Ier : « Le roi du midi (d'Égypte), avait-il dit, deviendra fort, mais un de ses princes (Séleucus Ier) sera plus fort que lui et dominera ; sa domination sera puissante. » Le royaume de Syrie fut en effet le plus fort de ceux qui furent fondés par les successeurs d'Alexandre. Il faut observer du reste que tous les interprètes n'appliquent pas à Séleucus Ier les paroles de Daniel, mais à quelqu'un de ses successeurs. Voir Trochon, *Daniel*, 1882, p. 231. — Séleucus avait été un grand roi. Il avait donné à son royaume Antioche pour capitale, fondé ou agrandi beaucoup de villes, Séleucie, Apamée sur l'Oronte, Laodicée, Édesse, Bérée. Il établit des Juifs à Antioche et dans plusieurs des autres villes qu'il avait élevées et leur conféra le droit de cité. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 1; *Cont. Apion.*, II, 4.

2. **SÉLEUCUS II CALLINICUS** (le Victorieux), troisième roi de Syrie, 246-226 avant J.-C. (fig. 340), fils



340. — Tétradrachme de Séleucus II Callinicus.

Tête de Séleucus, à droite, diadémée. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ || ΣΕΛΕΥΚΟΥ. Apollon, nu, debout, à gauche, tenant une flèche et s'accoudant sur un trépied surmonté de la cortine. Dans le champ, deux monogrammes.

d'Antiochus II Théos et de Laodice. Celle-ci était sœur d'Antiochus II. Son frère la répudia en 250 pour épouser Bérénice, fille de Ptolémée II, roi d'Égypte. Après la mort de Ptolémée, Antiochus II rappela Laodice, mais irritée contre son mari et voulant protéger ses deux fils Séleucus II et Antiochus Hiérax contre un nouveau caprice possible de leur père, elle l'empoisonna. Séleucus II monta sur le trône de son père et fit assassiner Bérénice et son fils. Le roi d'Égypte, Ptolémée III Évergète, voulut venger sa sœur : il envahit la Syrie et fit périr Laodice en 240. Daniel, XI, 7-9, avait prophétisé les victoires de Ptolémée III. Voir PTOLÉMÉE 3, col. 849. Ce roi avait pris Séleucie qui resta assez longtemps au pouvoir des Égyptiens. Séleucus II chercha plus tard à prendre sa revanche et entreprit une expédition contre l'Égypte, mais sa tentative échoua. L'empire séleucide se démembra sous son règne : Antiochus Hiérax, son frère, se créa un royaume en Asie Mineure; la Perse reprit son indépendance sous Arsace : la Bactriane sous Théodote. Il fut enfin vaincu par les Parthes et mourut, dit-on, prisonnier, mais la fin de son règne est mal connue.

3. **SÉLEUCUS III CÉRAUNUS** (le Foudre), quatrième roi de Syrie, 226-222 avant J.-C. (fig. 341), fils de Sé-



341. — Monnaie de Séleucus III Céraunus.

Tête diadémée de Séleucus III Céraunus, avec des favoris. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΣΕΛΕΥΚΟΥ. Apollon, nu, la tête laurée, assis à gauche sur l'omphalos, sa chlamyde sous lui et ramenée sur la jambe droite. Ses cheveux, relevés en chignon, retombent en tresse sur ses épaules. Dans la main droite étendue il tient une flèche et de l'autre il s'appuie sur son arc posé à terre. Dans le champ, deux monogrammes.

leucus II et frère d'Antiochus III le Grand. Daniel, XI, 10, dit en parlant des deux frères : « Ses fils (de Séleucus II) se mettront en campagne contre l'Égypte. » Séleucus III, d'après ce que l'on sait de son court règne, ne combattit pas directement contre l'Égypte, mais il fit contre l'Asie Mineure une expédition qui peut être considérée comme le commencement de la guerre égyptienne. Il périt empoisonné par deux de ses officiers au cours même de son expédition asiatique. Voir Trochon, *Daniel*, in-8°, Paris, 1882, p. 233.

4. **SÉLEUCUS IV PHILOPATOR,** roi de Syrie, 187-175 avant J.-C., fils d'Antiochus III (fig. 342). Il est le seul des Séleucus désigné par son nom dans l'Écriture. I Mach., VII, 1; II Mach., III, 3; IV, 7; V, 18; XIV, 1. Daniel, XI, 20 (d'après le texte hébreu), résume ainsi son règne sans le nommer : « Celui qui le remplacera (Antiochus III) fera venir un exacteur (Héliodore) dans la gloire du royaume (la Palestine), et en quelques jours il sera brisé et ce ne sera ni par la colère ni par la guerre. » La traduction de la Vulgate ne rend pas exactement la première partie du texte original : « Un homme très vil et indigne de la majesté royale s'élèvera à sa place et en peu de jours il sera brisé, non par la colère ni dans le combat. » Le qualificatif « très vil » n'est ni dans l'hébreu ni dans les Septante. Le peu de jours qui suffirent pour le briser ne doit pas s'entendre de la durée totale de son règne, qui fut de douze ans, mais du temps qui s'écoula entre le pillage du Temple de Jérusalem, lequel devait le rendre particulièrement odieux aux Juifs, et son assassinat. Le premier livre des

Machabées, VII, 1; et II Mach., XIV, 1, le nomment seulement comme père de Démétrius Ier Soter; mais II Mach., raconte en détail l'acte de cupidité qui avait si profondément blessé tout Israël. Séleucus IV, accablé sous le poids du tribut que les Romains avaient imposé à son père, I Mach., VIII, 7, cherchait partout avec rapacité à ramasser de l'argent. Il avait d'abord, sous le pontificat d'Onias III, contribué aux dépenses des sacrifices offerts dans le Temple. II Mach., III, 3. Plus tard, à l'instigation



342. — Tétradrachme de Séleucus IV Philopator.

Tête de Séleucus à droite diadémée. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΣΕΛΕΥΚΟΥ. Apollon, nu, assis à gauche, les cheveux relevés en chignon, la main droite tenant une flèche, la gauche appuyée sur un arc. Dans le champ à gauche, une palme et une couronne.

d'Apollonius, gouverneur de la Cœlésyrie, voir APOLLONIUS 4, t. I, col. 777, il envoya Héliodore à Jérusalem pour en piller le trésor sacré, mais une intervention miraculeuse empêcha son envoyé d'accomplir sa mission. II Mach., III, 4-40; V, 18. Plus tard, Séleucus IV périt assassiné par cet Héliodore. Appien, *Syriac.* 45. Voir HÉLIODORE, t. III, col. 570-571. A part cette tentative de rapine, il s'était montré bienveillant pour les Juifs, dans l'espoir sans doute de s'en faire des auxiliaires contre les Ptolémées d'Égypte.

F. VIGOUROUX.

SÉLIM (hébreu : *Šilḥîm;* Septante : Σαλή), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 32. Elle apparaît sous le nom de Sarohen dans Jos., XIX, 6, et de Saarim dans I Par., IV, 31. Voir SAROHEN, col. 1492; SAARIM, col. 1284.

1. SELLA (hébreu : *Ṣillâh;* Septante : Σελλά), seconde femme de Lamech. Gen., IV, 19. Elle fut la mère de Tubalcaïn et de Noéma, ꝟ. 22. La Genèse, ꝟ. 23-24, a conservé un chant adressé par Lamech à ses deux femmes. Voir LAMECH, 1, t. IV, col. 41.

2. SELLA (hébreu : *Sillâ';* Septante : Σελά). Le roi de Juda, Joas, fut assassiné par Josachar et Jozabad, ses serviteurs, « dans la maison de Mello, qui est à la descente de Sella. » IV Reg., XII, 20. Le site est incertain. Voir MELLO 2, t. IV, col. 948.

SELLAÏ (hébreu : *Sallaï*), nom de deux Israélites.

1. SELLAÏ (Septante : Σηλί), un des chefs benjamites qui s'établit à Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone avec 928 Israélites de sa tribu. II Esd., XI, 8.

2. SELLAÏ (Septante : Σαλαί), un des chefs des prêtres qui retournèrent en Palestine avec Zorobabel. II Esd., XII, 20. Au ꝟ. 6 (hébreu, 7), il est appelé Sellum.

SELLE DE CHAMEAU (hébreu : *kar hag-gâmâl;* Septante : σάγματα τῆς καμήλου; Vulgate : *stramenta cameli*), appareil à l'usage des femmes qui voyagent à dos de chameau. Voir t. II, fig. 179, col. 523. Cette selle ne se compose pas seulement de tapis, comme le dit la Vulgate; ce sont des σάγματα, tout un attirail permettant d'être assis commodément et peut-être aussi à l'abri du soleil. En Perse, en Égypte, on se sert de selles de ce genre. A des espèces d'anneaux fixés de chaque côté, sont attachés des rideaux qui dérobent la voyageuse aux regards et la préservent de la chaleur. Cf. Kæmpfer, *Amœnitat. exotic.*, Lemgow, 1712, p. 724; Rosenmüller, *In Genes.*, Leipzig, 1795, p. 275. — Quand Laban poursuivit Jacob et ses filles, il réclama ses téraphim qu'on lui avait dérobés. Rachel les avait emportés, en effet, et les avait cachés dans son *kar.* Cette selle ne comportait vraisemblablement pas de pavillon, car on l'avait mise dans la tente de Rachel qui s'était assise dessus. Mais le siège avait assez d'ampleur pour qu'à l'intérieur on pût cacher certains objets. En tous cas, ce n'était pas une selle plate ou pleine, comme celle qui servait pour les chevaux. Gen., XXXI, 34, 35. On mettait aussi des selles aux chameaux pour leur faire porter des fardeaux, mais il n'en est pas question dans la Bible.

H. LESÊTRE.

SELLEM (hébreu : *Sillêm;* Septante : Σελλήμ), quatrième et dernier fils nommé de Nepthali, chef de la famille des Sellémites, petit-fils de Jacob. Num., XXVI, 49. Son nom est écrit Sallem (col. 1374), Gen., XLVI, 24, et Sellum, I Par., VII, 13.

SELLÉMITES (hébreu : *has-Sillêmî;* Septante : ὁ Σιλλημί), descendants de Sellem. Num., XXVI, 49.

SELLÈS (hébreu : *Šêleš;* Septante : Σελλής), le troisième (d'où peut-être son nom) des quatre fils d'Hélem, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 35.

SELLUM, nom dans la Vulgate de quinze Israélites. Le nom de Sellum 13, 14, 15 est écrit différemment en hébreu.

1. SELLUM (hébreu : *Sallûm;* Septante : Σελλούμ), roi d'Israël (772). Zacharie, fils de Jéroboam II, régnait depuis six mois à Samarie, lorsque Sellum, fils de Jabès, le frappa à mort devant le peuple, à la suite d'une conspiration, et occupa le trône à sa place, la trente-neuvième année d'Ozias, roi de Juda. Il ne régna qu'un mois et subit lui-même le sort qu'il avait infligé à son prédécesseur. Il fut assassiné à Samarie par Manahem, fils de Gadi, qui prit sa place. IV Reg., XV, 10-15. C'est tout ce que l'on sait de Sellum. Osée, VII, 3-7, fait allusion au règne sanglant et rapide de Sellum. Cf. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 72.

H. LESÊTRE.

2. SELLUM (hébreu : *Sallûm;* Septante : Σελλούμ), le plus jeune fils de Nephthali. I Par., VII, 13. Il est appelé Sallem, Gen., XLVI, 24, et Sellem, Num., XXVI, 49. Voir SELLEM.

3. SELLUM (hébreu : *Sallûm;* Septante : Σελλήμ), fils de Thécua, mari de la prophétesse Holdah, du temps du roi Josias. Il était gardien des vêtements sacerdotaux. IV Reg., XXII, 14; II Par., XXXIV, 22. Plusieurs croient qu'il est le même que l'oncle de Jérémie de ce nom. Jer., XXXII, 7.

4. SELLUM (hébreu : *Sallûm;* Septante : Σαλούμ), fils de Sisamoï et père d'Icamia, de la tribu de Juda, descendant de Sésan. I Par., II, 40-41.

5. SELLUM (hébreu : *Sallûm;* Septante : Σαλοώμ), fils de Joas, roi de Juda. I Par., III, 15; Jer., XXII, 11. Il fut roi de Juda, sous le nom de Joachaz. Voir JOACHAZ 2, t. III, col. 1549.

6. **SELLUM** (hébreu : *Sallûm;* Septante : Σαλέμ), fils de Saül et père de Mapsam, de la tribu de Siméon. I Par., IV, 25.

7. **SELLUM** (hébreu : *Šallûm;* Septante : Σαλώμ), fils de Sadoc et père d'Helcias, de la descendance d'Aaron, et grand-prêtre. I Par., VI, 12-13. Il est appelé Mosollam, I Par., IX, 11; II Esd., XI, 11. Voir MOSOLLAM 6, t. IV, col. 1321. Cf. GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 305, n° 26. Il fut un des ancêtres d'Esdras le scribe. I Esd., VII, 27.

8. **SELLUM** (hébreu : *Sallûm;* Septante : Σαλώμ), lévite, fils de Coré, chef des portiers chargés de la garde du sanctuaire du temps de David. I Par., IX, 17, 19, 31. C'est vraisemblablement le même dont les descendants retournèrent de la captivité de Babylone à Jérusalem avec Zorobabel. I Esd., II, 42; II Esd., VII, 46.

9. **SELLUM** (hébreu : *Šallûm;* Septante : Σελλήμ), père d'Ézéchias l'éphraïmite. II Par., XXVIII, 12. Voir ÉZÉCHIAS 3, t. II, col. 2148.

10. **SELLUM** (hébreu : *Sallûm;* Septante : Σολμήν), lévite, un des portiers du temple de Jérusalem qui fut obligé du temps d'Esdras de renvoyer la femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., X, 24.

11. **SELLUM** (hébreu : *Sallûm;* Septante : Σελλούμ), prêtre de la descendance de Bani qui avait épousé une femme étrangère. Esdras l'obligea à la renvoyer. I Esd., X, 42.

12. **SELLUM** (hébreu : *Sallûm;* Septante : Σαλλούμ), fils d'Alohès. Du temps de Néhémie, il rebâtit avec ses filles une partie des murs de Jérusalem. Il est appelé chef de la moitié du district (hébreu : *pélek*) de Jérusalem. II Esd., III, 12.

13. **SELLUM** (hébreu : *Sallûm;* Septante : Σαλωμών), fils de Choloza, chef d'un district (hébreu : *pélek*) de Maspha, travailla du temps de Néhémie à la reconstruction de Jérusalem. Il répara la porte de la Fontaine (voir JÉRUSALEM, plan, au sud-est, fig. 249, t. III, col. 1355-1356) et fit le mur de l'étang de Siloé. II Esd., III, 15.

14. **SELLUM** (hébreu : *Sallu';* Septante : Σηλώ), benjamite, fils de Mosollam, qui s'établit à Jérusalem au retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 7. La Vulgate écrit son nom Salo. I Par., IX, 7. Voir SALO, col. 1379.

15. **SELLUM** (hébreu : *Sallû;* Septante : Σαλού), prêtre qui retourna de captivité en Palestine. II Esd., XII, 6 (hébreu, 7). Au ỹ. 20, il est appelé Sellaï. Voir SELLAÏ 2, col. 1583.

SELMAÏ (hébreu : *Salmâï;* Septante : Σελμει), un des chefs des Nathinéens dont les descendants retournèrent de la captivité de Babylone avec Zorobabel. II Esd., VII, 48. Dans I Esd., II, 46, la Vulgate écrit son nom Semlaï.

1. **SELMON** (hébreu : *Salmôn;* Septante : Ἐλλών), Ahonite (voir t. I, col. 296), un des vaillants guerriers de David. II Sam. (Reg.), XXIII, 28. Dans I Par., XI, 29, il est appelé Ilaï. Voir ILAÏ, t. III, col. 841.

2. **SELMON** (hébreu : *Ṣalmôn;* Septante : Σελμών; *Alexandrinus* et manuscrit du *Vaticanus :* Ἑρμών), montagne boisée des environs de Sichem où Abimélech coupa les branches d'arbre qui lui servirent à mettre le feu à la tour de Sichem, faisant ainsi périr mille personnes qui s'y étaient réfugiées. Jud., IX, 48. Voir ABIMÉLECH 3, t. I, col. 57. On donne aujourd'hui le nom de *Suleimiyéh* à la partie sud-est du mont Hébal. Voir Rosen, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellchaft,* t. XIV, p. 634. — Le nom de Selmon se retrouve dans un passage difficile du Ps. LXVII (hébreu LXVIII), 14, qu'on interprète diversement. On peut traduire le texte hébreu : « Quand le Tout-Puissant dispersa les rois, la terre devint blanche comme la neige du Selmon. » L'événement auquel le Psalmite fait allusion est incertain; une des explications qui paraissent les plus vraisemblables de la métaphore de la neige est que les osssements desséchés des ennemis vaincus blanchirent le sol comme la neige sur le Selmon. Cf. *Æn.,* XII, 36 : *campi ossibus albent;* Ovide, *Fast.,* I, 558; *humanis ossibus albet humus.* Certains interprètes placent le Selmon du Psalmiste dans le pays de Basan, où Ptolémée, V, 15, mentionne le mont Asalmanos et voient dans ce paysage une allusion à une victoire remportée sur Og, roi de Basan, à l'entrée des Hébreux dans la Terre Promise. Voir H. Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch,* 1903, p. 738.

SELOMITH (hébreu : *Selômît;* Septante : Σελιμούθ), chef de famille dont les descendants, au nombre de cent soixante hommes, retournèrent en Palestine avec Esdras sous la conduite de Josphia. I Esd., VIII, 10. La leçon des Septante est différente. Voir JOSPHIA, t. III, col. 1684. — D'autres personnes portent en hébreu le même nom. Voir SALOMITH, col. 1382.

SELSAH, localité de la frontière méridionale de la tribu de Benjamin. Samuel dit à Saül cherchant les ânesses de son père : « Quand tu m'auras quitté, tu trouveras deux hommes près du tombeau de Rachel à *Ṣelṣah.* » Les Septante ont traduit *Selṣah* par ἀλλομένους μεγάλα, « courant vite »; Vulgate : *in meridie,* « au midi ». I (Reg.) Sam., X, 8. Le tombeau de Rachel se trouve sur la route de Jérusalem à Bethléhem, non loin de cette dernière ville. Voir B. Meistermann, *Nouveau Guide de Terre Sainte,* 1907, p. 209. Certains commentateurs placent *Selṣah* au village actuel de *Beit Djala,* mais les opinions sont très partagées sur ce point; l'exacte correction du texte actuel est révoquée en doute et la diversité des traductions anciennes rend bien difficile de trancher le problème. Voir *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. IV, p. 249.

SEM (hébreu : *Šêm,* « nom »; Septante. Σήμ), fils de Noé. Gen., V, 32. Il se maria à l'âge de 98 ans et, au moment du déluge, il n'avait pas encore d'enfant. Il entra dans l'arche avec sa femme, son père, ses frères et ses belles-sœurs et quand la terre fut desséchée et qu'il fut sorti de l'arche, il reçut la bénédiction de Dieu en même temps que son père et ses frères. Gen., IX, 1. A l'âge de cent ans, il eut un fils appelé Arphaxad et plus tard d'autres enfants. Gen., XI, 10. Le respect qu'il témoigna pour son père que l'ivresse avait fait tomber dans un état de sommeil indécent, lui valut la bénédiction du patriarche, qui bénit aussi son autre fils Japhet, mais maudit Cham avec Chanaan, fils de ce dernier, parce qu'ils l'avaient tourné en dérision. Gen., IX, 20-28. Sem mourut à l'âge de 600 ans, XI, 10-11. Parmi ses nombreux descendants, X, 21-31; XI, 10-26, se trouve Héber, père des Hébreux, ancêtre d'Abraham et de Notre-Seigneur Jésus-Christ. La plupart des commentateurs ont cru que Sem était le fils aîné de Noé, parce qu'il est nommé le premier, avant Cham et Japhet, ses frères, Gen., V, 31; VI, 10; VII, 13; IX, 18, 23; XX, 1; quelques-uns cependant soutiennent que c'est seulement par honneur qu'il est nommé le premier, quoique Gen., X, 1, comme V, 33; VI, 2,

s'entende naturellement de l'ordre chronologique. La prophétie de Noé relative à Sem annonce que Chanaan, fils de Cham, sera le serviteur ou l'esclave de ses frères. Gen., IX, 26. Elle se réalisa d'abord en faveur de Sem, quand les Hébreux, ses descendants, conquirent la Palestine sous la conduite de Josué. Cf. II Par., VIII, 8-9. Noé ajoute, ỷ. 27, d'après l'interprétation commune : « Que Dieu étende (les possessions de) Japhet et qu'il habite dans les tentes de Sem, » ce qui s'explique par la conquête de la Palestine par les Romains et par la conversion des Gentils. Eph., III, 6. Certains interprètes veulent cependant que les mots *habitet in tabernaculis Sem* aient Dieu pour sujet et signifient que Dieu habita d'une manière spéciale au milieu des Juifs, de la race desquels est issu Notre-Seigneur. — Sur les pays habités par les descendants de Sem énumérés dans Genèse, X, 21-31, voir les articles qui leur sont consacrés. — Le nom de Sem, en dehors de la Genèse, ne se lit plus que dans I Par., I, 4, 17, 24; Eccli., XLIX, 12, et dans la généalogie de Jésus-Christ, Luc., III, 36.

SEMAATH (hébreu : *Šimeʿât;* Septante : Ἰεμονάθ), femme ammonite, mère de Josachar, un des deux meurtriers de Joas, roi de Juda. IV Reg., XII, 21; II Par., XXIV, 26. Dans ce dernier passage, Josachar est appelé Zabad. Voir JOSACHAR, t. III, col. 1647.

SÉMAÏA, nom de deux Israélites, que la Vulgate a écrit exceptionnellement ainsi, au lieu de Séméia. Voir SÉMÉIAS.

1. SÉMAÏA (hébreu : *Semaʿeyâh;* Septante : Σαμαΐα), fils de Séchénias, gardien de la porte orientale de Jérusalem, au retour de la captivité. Il travailla à la réparation des murs de la ville sous Néhémie. II Esd., III, 29.

2. SÉMAÏA (hébreu : *Šemiʿeyâh;* Septante : Σεμεΐ), fils de Dalaïa, faux prophète, soudoyé par Tobie et Sanaballat afin d'empêcher Néhémie de restaurer les murs de Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone. Il conseilla à Néhémie de s'enfermer dans le Temple pour échapper à une conjuration imaginaire, mais il ne réussit pas à le tromper et son piège fut déjoué. II Esd., VI, 10-13.

SEMAILLES (hébreu : *zêraʿ;* Septante : σπέρμα, σπόρος; Vulgate : *sementis*), opération agricole consistant à jeter la semence dans le sol. — En Palestine, les semailles suivaient la première pluie, qui commence en octobre et devient plus fréquente en novembre. Cette pluie ameublissait le sol et permettait le labour préparatoire aux semailles. En mars et en avril, la seconde pluie arrosait le grain déjà en herbe, Is., XXX, 23; d'elle dépendait la moisson. Voir PLUIE, col. 472. — 1° Après le déluge, Dieu promit que les semailles et la moisson suivraient désormais leur cours régulier. Gen., VIII, 22. Il faut semer le matin et encore le soir, car on ne sait pas ce qui viendra. Eccle., XI, 6. C'est ce que fait le semeur diligent. Matth., XIII, 3; Marc., IV, 3; Luc., VIII, 5 (fig. 343). Voir t. II, fig. 214, col. 603. Mais celui qui s'amuse à observer le vent ne sème pas. Eccle., XI, 4. Le désert est une région qu'on n'ensemence pas, Jer., II, 2, mais on est heureux quand on peut semer près des eaux. Is., XXXII, 20. Quand les récoltes sont abondantes, les vendanges rejoignent les semailles. Lev., XXVI, 5. Mais il n'en est pas toujours ainsi. Si l'Israélite est infidèle à Dieu, il sème en vain, Lev., XXVI, 16; il sème du froment et récolte des épines, Jer., XII, 13; il sème et ne récolte pas, Mich., VI, 15; il sème beaucoup et récolte peu. Agg., I, 6. En général, on moissonne ce qu'on a semé, Gal., VI, 8; II Cor., IX, 6. Le semeur n'est pas toujours celui qui moissonne, mais tous deux ont droit au salaire, Joa., IV, 36, 37, d'autant plus que le semeur n'a que de la peine, et que l'on sème dans les larmes tandis que l'on moissonne dans l'allégresse. Ps. CXXVI (CXXV), 5. Joseph donna aux Égyptiens du grain pour faire leurs semailles. Gen., XLVII, 23. En Égypte, on faisait piétiner par des troupeaux le champ ensemencé. Voir t. II, fig. 265, col. 694. Job, XXXI, 8. demande que, s'il est coupable, un autre récolte ce qu'il a semé. — 2° La Loi ne permettait de faire les semailles que pendant six ans consécutifs; la septième année ou année sabbatique, la terre se reposait. Exod., XXIII, 10; Lev., XXV, 3. On ne devait pas semer dans le même champ deux espèces de grains mélangés les uns aux autres, Lev., XIX, 19, ni semer du grain dans une vigne. Deut., XXII, 9. Cette prohibition était sans doute édictée pour faire entendre aux Israélites qu'ils ne devaient pas eux-mêmes mêler leur race avec celle des étrangers. Le contact du cadavre d'un animal impur ne rendait pas le grain impropre aux semailles, autrement il y aurait eu de trop grands dommages causés aux cultivateurs. Mais la souillure atteignait le grain sur lequel on mettait de l'eau, c'est-à-dire sur celui dont on se servait pour les usages culinaires. Lev., XI, 37, 38. — 3° Au figuré, on sème la discorde, Prov., VI, 19, la justice, Prov., XI, 18, l'injustice, Prov., XXII, 8, ou dans les sillons de l'injustice, Eccli., VII, 3, et l'on en récolte les fruits. Job, IV, 8. Le fruit de justice se sème dans la paix. Jacob., III, 18. Qui sème le vent récolte la tempête, Ose., VIII, 7, c'est-à-dire qui pose une cause mauvaise doit s'attendre à des effets de même nature. Les Juifs ont été semés parmi les autres peuples. Zach., X, 9. Saint Paul a semé les biens spirituels. I Cor., IX, 11. Un maître qui entend récolter ce qu'il n'a pas semé est un maître exigeant. Matth., XXV, 24; Luc., XIX, 21,

H. LESÊTRE.



343. — Les semailles en Égypte. A gauche : 1. Un Égyptien met la semence dans une corbeille; 2. Un autre ensemence le champ; 3. Un troisième laboure le champ avec une paire de bœufs, précédé d'un chien. — D'après Wilkinson, *A popular Account of the ancient Egyptians,* 1854, t. II, p. 40, fig. 366.

SEMAINE (hébreu : *šabûʿă, šabbât;* Septante : ἑβδομάς; Vulgate : *hebdomas, hebdomada*), division septennaire du temps.

1° *Chez les Égyptiens.* — Les Égyptiens partageaient

leurs mois en trois décades, avec cinq jours complémentaires à la fin de l'année. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 208. Ce n'est donc pas chez eux qu'il faut chercher l'origine de la semaine, malgré l'affirmation de Dion Cassius, XXXVII, 18.

2° *Chez les Babyloniens.* — Le nombre sept jouait un rôle considérable chez ces derniers. Il figure constamment dans les monuments, non comme simple abstraction, mais comme la forme consacrée d'importantes réalités concrètes. Dans les poèmes chaldéens, les périodes septennaires sont beaucoup plus fréquentes que les autres. On compte sept planètes et sept grands dieux. Cependant, l'association des planètes et des dieux ne fut plus tard que le résultat des spéculations alexandrines; à Babylone, on n'y songea jamais. Les dieux y deviennent les patrons des jours, mais sans aucune trace de spécification septennaire. Ainsi, sur un calendrier du mois intercalaire Élul, le 12 du mois est consacré à Bel et à Beltis, le 13 à la Lune, le 14 à Beltis et à Nergal, le 15 à Šamaš, le 16 à Mardouk et à Zirbanit, le 17 à Nébo et à Tašmit, le 18 à Sin et à Šamaš, le 19 à Goula. Cf. Rawlinson, *Cun. Inscr. West. As.*, t. IV. pl. 32, 33; Schrader, *Der babyl. Ursprung der siebentägigen Woche*, dans *Theol. Stud. und Kritik.*, 1874, p. 343-353; *Die Keilinschriften und das A. T.*, 1883, p. 18-22. Il n'apparaît nullement ici que les jours soient divisés par périodes septennaires avec des noms distinctifs. On sait aussi que certains sacrifices étaient prescrits et des abstentions commandées les 7, 14, 21, 28 du mois, et en plus le 19, c'est-à-dire le 49e (7×7) jour après le commencement du mois précédent. Voir Sabbat, col. 1292. La division septennaire est ici manifeste; mais elle ne constitue pas encore la semaine proprement dite, puisqu'elle reprend un nouveau point de départ au début de chaque lunaison. Il n'est point prouvé d'ailleurs que la signification de ces dates ait eu quelque valeur en dehors du domaine liturgique. Un manuscrit grec, publié par M. de Mély pour l'Académie des sciences, contient la description, par le grammairien alexandrin Harpocration, de ce qui restait à son époque du Birs Nimroud, restauré par Nabuchodonosor. Voir Babel (Tour de), t. I, col. 1347. La tour se composait de six étages surmontés d'un petit sanctuaire, soit en tout sept étages. On accédait au sanctuaire par 365 marches, dont 305 en argent et 60 en or. Les 365 jours de l'année sont donc représentés; mais les sept étages figurent les sept dieux ou les sept planètes, nullement les sept jours de la semaine. Pour que cette dernière fût rappelée clairement, il eût fallu à la tour non pas 7, mais 52 étages. En somme, les anciens Hébreux purent emporter de Chaldée une inclination très accentuée pour les divisions septennaires; rien ne permet d'affirmer qu'ils y aient pris la semaine proprement dite, sinon peut-être comme coutume particulière à une tribu, mais dont rien n'indique l'origine.

3° *Chez les Hébreux.* — La semaine est en usage chez les Hébreux antérieurement à la législation mosaïque. Exod., XVI, 26. Ceux-ci ne l'ont certainement pas empruntée aux Égyptiens. Il la connaissaient donc avant d'occuper la terre de Gessen et ont dû régler leur vie d'après cette division septennaire, au moins tant qu'ils ont joui de la liberté. Il est difficile d'admettre que la semaine ait été, à leurs yeux, une conséquence de la lunaison. Sans doute, les grands luminaires du ciel étaient destinés à marquer « les époques, les jours et les années. » Gen., I, 14. Dieu « a fait la lune pour marquer les temps. » Ps. CIV (CIII), 19. Mais le rôle de cet astre se borne à « indiquer les temps de l'année » et à « donner le signal des fêtes. » Eccli., XLIII, 6, 7. D'elle dépendent les néoménies et la date des solennités. Mais les unes et les autres demeurent toujours indépendantes de la division septennaire, et cette dernière a pour caractéristique de se poursuivre sans discontinuité et d'enjamber sur les mois. En cela, elle diffère radicalement de toutes les périodes septennaires des Babyloniens. La semaine divise le mois en quatre parties d'une manière trop imparfaite pour en être dérivée directement. Les Hébreux tenaient le nombre sept en aussi grande estime que leurs ancêtres. Voir Nombre, t. IV, col. 1689, 1694. Il est donc probable que, l'ayant adopté pour la division du temps, ils appliquèrent le système septennaire beaucoup plus exclusivement que ne l'avaient fait leurs devanciers. Moïse consacra cette antique division par l'application qu'il en fit au récit de la création. Dans le poème chaldéen de la création, V, 17, 18, il est question d'un septième et d'un quatorzième jour de la lune. Mais la division en sept jours est tout à fait inconnue. Cf. Dhorme, *Choix de textes religieux*, Paris, 1907, p. 61. Moïse est le premier à diviser l'œuvre créatrice en six jours, suivis d'un jour de repos. L'intention de donner ainsi une base religieuse à l'institution de la semaine est d'autant plus accusée que l'écrivain sacré énumère huit œuvres distinctes. Il en réunit deux ensemble au troisième et au sixième jour. Il aurait pu noter huit jours de création au lieu de six s'il l'avait voulu. C'est donc qu'il tenait à faire de la semaine divine le type de la semaine hébraïque. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 218-235; Durand, *La semaine chez les peuples bibliques*, dans les *Études religieuses*, 15 juin 1895, p. 214-222; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 292-294; J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat*, Leipzig, 1907. — La division septennaire se reproduit sous différentes formes dans le calendrier hébraïque. La semaine a sept jours. Les fêtes de la Pâque et des Tabernacles durent sept jours. Lev., XXIII, 8, 34. Celle de la Pentecôte a lieu sept semaines après le sabbat de la Pâque. Lev., XXIII, 15. Pour cette raison, on l'appelle la Fête des semaines. Exod., XXXIV, 22; Deut., XVI, 10, etc. Les fêtes des Expiations et des Tabernacles sont fixées au septième mois. Lev., XXIII, 27, 34. Dans le Temple, les prêtres et les lévites exerçaient leurs fonctions à tour de rôle par semaines, I Par., XXIV, XXV; Luc., I, 8. La septième année est l'année sabbatique. Voir Sabbatique (Année), col. 1302. Sept semaines d'années aboutissent à l'année jubilaire. Voir Jubilaire (Année), t. III, col. 1750. Dans sa prophétie sur le Messie, Daniel, IX, 24-27, compte par semaines d'années. Voir Daniel, t. II, col. 1277.

4° *Chez les Grecs et les Romains.* — Les Grecs divisaient leurs mois, alternativement de 30 et de 29 jours, en trois périodes de dix jours, la troisième n'en ayant que neuf dans les mois de 29 jours. Ce système, analogue à celui des Égyptiens, n'avait rien de commun avec la semaine. Chez les Romains, le premier du mois portait le nom de calendes; les ides tombaient le 13 ou le 15, et les nones, huit jours avant les ides. Cette division s'inspire approximativement des phases de la lune, mais demeure tout à fait étrangère à l'idée de semaine. L'usage de la semaine hébraïque ne prévalut d'ailleurs que tardivement en Orient; les Arabes eux-mêmes l'empruntèrent aux Hébreux. Cf. Schrader, dans les *Stud. und Kritik.*, 1874, p. 344. La diffusion du christianisme entraîna peu à peu l'adoption de la semaine dans le monde gréco-romain. Les chrétiens, obligés de férier le dimanche, qui succédait pour eux au sabbat hébraïque, ne pouvaient se dispenser de diviser les jours en semaines. On garda aux sept jours les noms des planètes, à la manière babylonienne. Mais le langage chrétien substitua toujours le nom de « jour du Seigneur » ou dimanche à celui de « jour du soleil ». Voir Dimanche, t. II, col. 1430. Cf. Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, Paris, 1877, p. 729. En grec, le mot ἑβδομάς désigne soit le nombre sept, soit un groupe-

quelconque de sept, soit une période de sept jours. Il ne prend le sens de semaine que dans les Septante. Il en est de même du latin *hebdomas,* qui désigne une simple période de sept jours quelconques dans le latin classique. Le mot *septimana,* d'où vient « semaine », appartient à la basse latinité. H. Lesêtre.

SEMAINES (FÊTE DES), un des noms de la fête de la Pentecôte. Exod., xxxiv, 22; Deut., xxi, 10. Voir Pentecôte, col. 119. Elle était ainsi appelée, parce qu'elle se célébrait sept semaines après la Pâque.

SÉMARITH (hébreu : *Šimrît;* Septante : Σαμαρηθ), femme moabite, mère de Jozabad, un des deux meurtriers de Joas, roi de Juda. II Par., xxiv, 26. Dans IV Reg., xii, 21, elle est appelée Somer, qui est le même nom dont la terminaison a disparu.

SÉMATHÉENS (hébreu : *haš-Šumâṭî;* Septante : Ἠσαμαθιμ), nom d'une des quatre familles originaires de Cariathiarim. I Par., ii, 53. On ne peut dire si les membres de cette famille tiraient leur nom de leur ancêtre ou du lieu où elles s'établirent.

SÉMÉBER (hébreu : *Šém'éber;* Septante : Συμοβορ), roi de Séboïm, le quatrième des rois des environs de la mer Morte qui furent vaincus du temps d'Abraham par Chodorlahomor, roi d'Élam, et ses alliés. Gen., xiv, 2.

SÉMÉGARNABU (hébreu : *Samgar-nebû;* Septante : Σαμαγώθ), un des chefs de l'armée de Nabuchodonosor qui assiégèrent et prirent Jérusalem sous le roi Sédécias. Jer., xxxix, 3. Son nom peut signifier « Nébo, sois bienveillant », mais il n'est pas sûr que la véritable orthographe en ait été conservée, les manuscrits grecs ne reproduisant ce nom qu'avec des variantes très différentes.

SÉMÉI, nom de plusieurs Israélites, au nombre d'environ 17 dans la Vulgate. Leur nom n'est pas tou-



344. — Sceau de *Semâyâhû.*
Taureau passant, entre deux lignes d'écriture.
Cône de calcédoine.

jours écrit de la même manière en hébreu. — Un sceau, publié par M. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale,* p. 131, porte le nom de *Šemâyâhû,* fils d'*Azriâhû* (fig. 344).

1. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'i;* Septante : Σεμεεί), second fils de Gerson et petit-fils de Lévi. Exod., vi, 17; Num., iii, 18; I Par., vi, 17; xxiii, 7, 10, 11. Son nom se lit aussi I Par., xxiii, 9, mais ou bien ce nom est altéré dans ce verset où il désigne un autre Séméi, descendant de Léédam (Lebni), comme le porte la fin du verset. Cf. Zach., xii, 13, et Séméi 17.

2. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'i;* Septante : Σεμεϊ), fils de Géra, de la tribu de Benjamin, qui habitait Bahurim sous le règne de David. Quand ce prince s'enfuit de Jérusalem au moment de la révolte d'Absalom, Séméi, qui était très irrité contre lui, parce qu'il avait supplanté sur le trône la famille benjamite de Saül, lui lança des pierres et l'accabla d'insultes. Abisaï voulut le mettre à mort, mais David s'y opposa. II Sam. (Reg.), xvi, 5-13. Effrayé des conséquences que devait avoir son insolence, lorsque David revint après la défaite et la mort d'Absalom, Séméi fut le premier à aller audevant de lui près du Jourdain pour solliciter sa grâce. Le roi empêcha une seconde fois Abisaï de lui ôter la vie et usa de clémence à son égard, xix, 16-23. Cependant les outrages qu'il en avait reçus au moment de sa fuite lui avaient été sensibles, et sur son lit de mort, il les rappela à Salomon son fils, et le chargea de les punir. III Reg., 8-9. Salomon interna Séméi à Jérusalem et lui défendit de retourner à Bahurim. Il se soumit, ℣. 36-38. Cependant trois ans après, des esclaves de Séméi, au nombre de deux porte le texte hébreu, ℣. 39, s'étant enfuis et réfugiés auprès d'Achis, roi de Geth, leur maître partit à leur poursuite et les ramena. Salomon le fit mettre à mort par Banaïas, pour avoir violé son serment, ℣. 39-46.

3. **SÉMÉI** (hébreu : *Šammaï;* Septante : Σαμαί), fils d'Onam, descendant de Jéraméel, de la tribu de Juda. Il eut pour fils Nadab et Abisur. I Par., ii, 28. L'hébreu et la Vulgate le nomment une seconde fois au ℣. 32, comme frère de Jada, mais dans ce second passage, les Septante, au lieu de *'ăḥi Šammaï,* « frère de Sammaï », font un seul nom propre de ces deux mots : Ἀχισαμάς.

4. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'i;* Septante : Σεμεϊ), fils de Phadaïa, frère cadet de Zorobabel, et petit-fils de Jéchonias, roi de Juda, descendant de David. I Par., iii, 19.

5. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'i;* Septante : Σεμεΐ), fils de Zachur, qui eut seize fils et six filles. Il était de la tribu de Siméon. I Par., iv, 26-27.

6. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'i;* Septante : Σεμεϊ), fils de Gog, et père de Micha, de la tribu de Ruben. I Par., v, 4.

7. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'i;* Septante : Σεμεΐ), lévite, descendant de Mérari, fils de Lobni et père d'Oza I Par., vi, 29 (hébreu, 14).

8. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'i;* Septante : Σεμεΐ), lévite, fils de Jeth et père de Zamma, un des ancêtres d'Asaph qui fut chez des chantres et des musiciens du temps de David. I Par., vi, 42-43. Voir Asaph 1, t. i, col. 1056.

9. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'i;* Septante : Σαμαΐθ; *Alexandrinus :* Σαμαϊ), chef d'une famille benjamite établie à Jérusalem. I Par., viii, 21. Cette famille avait d'abord habité Aïalon, et Séméi doit être le même que le chef de famille d'Aïalon appelé Sama ℣. 12. Voir Sama 2, col. 1399.

10. **SÉMÉI** (hébreu : *Šema'eyâh;* Septante : Σαμαίας), lévite, fils aîné d'Obédédom. I Par., xxvi, 4, 6, 7, aux ℣. 4 et 7, la Vulgate l'appelle Séméias. Lui et ses fils furent portiers de la maison du Seigneur. Voir Séméias 8.

11. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'i;* Septante : Σεμεΐ), lévite, descendant d'Héman. Il vivait du temps du roi Ézéchias et prit part à la purification du Temple. Il est peut-être le même que Séméi 12. II Par., xxix, 14.

12. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'i;* Septante : Σεμεΐ), lévite, qui sous le règne d'Ezéchias, fut chargé comme second de son frère Chonénias de la garde des offrandes et des dîmes qui étaient apportées au Temple. II Par., xxxi, 12-13. Il n'est peut-être pas différent de Séméi 11.

13. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'i;* Septante : Σαμού), lévite qui, au retour de la captivité, du temps d'Esdras,

renvoya la femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., x, 23.

14. **SÉMÉI** (hébreu : *Šimeʿi;* Septante : Σεμεΐ), un des descendants d'Hasom qui renvoya du temps d'Esdras la femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., x, 33.

15. **SÉMÉI** (hébreu : *Šimeʿi;* Septante : Σεμεΐου), benjamite, fils de Cis et père de Jaïr, un des ancêtres de Mardochée. Esth., II, 5; XI, 2.

16. **SÉMÉI** (hébreu : *Šemaʿeyahû;* Septante : Σαμαίου), père du prophète Urie, de Cariathiarim. Jer., XXVI, 20.

17. **SÉMÉI** (hébreu : *has-Šimeʿâ;* Septante : Συμεών), famille lévitique descendant de Gersom, mentionnée dans Zacharie, XII, 13. Voir SÉMÉI 1.

18. **SÉMÉI** (grec : Σεμεΐ), fils de Joseph et père de Mathathias, dans la généalogie de Notre-Seigneur. Luc., III, 26. Divers commentateurs l'identifient avec Séméia, I Par., III, 22.

SÉMÉIAS, nom, dans la Vulgate, de vingt-quatre Israélites, dont le nom n'est pas toujours écrit de la même manière en hébreu. La version latine n'a pas, de plus, une orthographe régulière dans la transcription des noms hébreux *Šemaʿeyâh* (fig. 344), *Šimʿi; Šemaʿ.* Voir SAMAÏAS, SAMAA, SÉMAÏA, SÉMÉIAS, SÉMÉI.

1. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šemaʿeyâh;* Septante : Σαμαίας), prophète qui vivait sous le règne de Roboam. Lorsque ce roi eut assemblé une armée nombreuse pour soumettre les dix tribus qui s'étaient révoltées et avaient mis à leur tête Jéroboam, Séméias, au nom de Dieu, empêcha cette guerre fratricide. III Reg., XII, 21-24; II Par., XI, 1-4. — La cinquième année du règne de Roboam, Sésac, pharaon d'Égypte, prit plusieurs villes de Juda et alla mettre le siège devant Jérusalem. Séméias annonça au roi et aux princes réunis dans la ville que Dieu les avait abandonnés aux mains du roi d'Égypte. Ils s'humilièrent alors devant le Seigneur qui leur promit par son prophète de ne pas tarder à les secourir. Sésac, se contenta, en effet, de piller les trésors du temple et du palais royal. II Par., XII, 2-9. — Séméias écrivit une chronique du règne de Roboam. II Par., XII, 15. — Une addition qu'on lit dans les Septante, III Reg., X, II, à la suite du ℣. 24, fait donner à Jéroboam par Séméias dix parts sur douze de son manteau. Dans III Reg., XI, 28-31, cette action symbolique est attribuée à Ahias le Silonite.

2. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šemaʿeyâh;* Septante : Σαμαΐα), fils de Séchénias, père de Hattus, de Jégaal, de Baria, de Naaria et de Saphat. Le texte ajoute « au nombre de six », quoique cinq seulement soient énumérés. Les uns appliquent à Séchénias le nombre de six; d'autres l'expliquent d'autres manières. Le syriaque et l'arabe nomment Hazarias pour sixième fils. I Par., III, 22. Il était de la tribu de Juda et descendait de Zorobabel.

3. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šemaʿeyâh;* Septante : Σαμαΐα), lévite, fils d'Hasub, descendant de Mérari, qui habitait Jérusalem après la captivité. II Par., IX, 14. Il fut chargé avec quelques autres lévites de la direction des travaux qui furent faits à l'extérieur du Temple. II Esd., XI, 15.

4. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šemaʿeyâh;* Septante : Σαμαΐα), fils de Galal et père d'Obdia, lévite. Son fils Obdia habita « dans les villages de Nétophati », après le retour de la captivité de Babylone. I Par., IX, 16. Son nom est écrit Samua, II Esd., XI, 17, et celui de son fils, Abda (t. I, col. 19).

5. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šemʿeyâh;* Septante : Σεμεΐ), lévite, descendant d'Élisaphan et chef, sous le règne de David, de la famille lévitique de ce nom, comprenant deux cents hommes, qui prirent part au transport de l'arche, de la maison d'Obédédom à Jérusalem. I Par., XV, 8, 11.

6. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šemaʿeyâh;* Septante : Σαμαιας), lévite, fils de Nathanael, scribe de la tribu de Lévi, qui enregistra officiellement les divisions des vingt-quatre familles sacerdotales, selon l'ordre fixé par le tirage au sort, du temps de David. I Par., XXIV, 6.

7. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šimaʿi;* Septante : Σεμενία), lévite, chef de la dixième division des musiciens, comprenant douze de ses fils et de ses frères, au temps de David. I Par., XXV, 17. Il était un des fils d'Idithun, dont cinq seulement sont nommés au ℣. 3, quoique le total soit donné au nombre de six. Le *Codex Alexandrinus* et quelques manuscrits grecs le nomment le cinquième au ℣. 3.

8. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šemaʿeyâh;* Septante : Σαμαίας), l'aîné des huit fils d'Obédédom, de la tribu de Lévi. Il eut plusieurs fils remarquables par leur force, Othni, Raphaël, Obed, Elzabad et aussi Éliu et Samachias, qui remplirent les fonctions de portiers ou gardes de la maison du Seigneur. I Par., XXVI, 4, 6-7. Voir SÉMÉI 10.

9. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šimeʿî;* Septante : Σεμεΐ), intendant ou chef des vignerons de David. Il était originaire de Rama de Benjamin. Voir ROMATHITE, col. 1177. I Par., XXVII, 27.

10. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šemaʿeyâhû;* Septante : Σαμαιας), un des lévites qui, sous le règne de Josaphat, accompagnèrent les princes et les deux prêtres que ce roi avait chargés d'instruire le peuple de la loi du Seigneur. II Par., XVII, 8. Séméias est nommé le premier parmi ces lévites.

11. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šemaʿeyâh;* Septante : Σαμαιας), lévite descendant d'Idithun, qui vivait sous le règne d'Ézéchias et prit part aux cérémonies de la purification du Temple. II Par., XXIX, 14.

12. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šemaʿeyâhû;* Septante : Σεμεΐ), un des lévites qui, sous le règne d'Ézéchias, fut chargé de distribuer les dîmes à leurs frères dans les villes sacerdotales. II Par., XXI, 15. Il n'est peut-être pas différent de Séméias 11.

13. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šemaʿeyâhu;* Septante : Σαμαίας), un des principaux lévites qui, sous le règne de Josias, fournirent aux autres lévites cinq mille têtes de bétail et cinq cents bœufs pour la célébration solennelle de la Pâque. II Par., XXXV, 9.

14. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šemaʿeyâh;* Septante : Σεμεΐα), un des principaux Juifs captifs à Babylone qu'Esdras réunit près du fleuve qui coule vers Ahava, afin qu'ils amenassent de Casphia des lévites et des Nathinéens pour le service du temple de Jérusalem. I Esd., VIII, 16.

15. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šemaʿeyâh;* Septante : Σαμαΐα), un des prêtres « des fils de Harim », qui avait

épousé une femme étrangère et qui la répudia au retour de la captivité de Babylone. I Esd., x, 21.

16. SÉMÉIAS (hébreu : *Šemaʿeyâh* ; Septante : Σαμαῖας), Israélite « des fils de Hérem », qui, après le retour de la captivité, répudia une femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., x, 31.

17. SÉMÉIAS (hébreu : *Šemaʿ* ; Septante : Σαμαίας), un des principaux Juifs qui se tinrent à la droite d'Esdras quand il fit au peuple la lecture solennelle de la Loi. II Esd., VIII, 4.

18. SÉMÉIA (hébreu : *Šemaʿeyâh;* Septante : Σεμεΐας), un des chefs des prêtres qui retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. II Esd., XII, 6, 16. Il signa le renouvellement de l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., x, 8.

19. SÉMÉIA (hébreu : *Šemaʿeyâh;* Σαμαίας), un des chefs de Juda qui prit part à la procession organisée par Néhémie sur les murs de Jérusalem quand on en fit la dédicace après leur réédification. II Esd., XII, 33 (hébreu, 34).

20. SÉMÉIA (hébreu : *Šemaʿeyâh;* Septante : Σαμαΐα), père ou ancêtre de Zacharie, le premier nommé des prêtres qui jouèrent de la trompette à la solennité de la dédicace des murs de Jérusalem par Néhémie. II Esd., XII, 34 (hébreu, 35). Voir JONATHAN 13, t. III, col. 1616.

21. SÉMÉIA (hébreu : *Šemaʿeyâh;* Septante : Σαμαΐα), prêtre musicien qui prit part à la dédicace des murs de Jérusalem quand ils eurent été rétablis au retour de la captivité. II Esd., XII, 35 (hébreu, 36).

22. SÉMÉIA (hébreu : *Šemaʿeyâh;* Septante : Σεμεΐας), un des prêtres qui assistèrent à la fête de la dédicace des murs de Jérusalem et s'arrêtèrent avec Néhémie dans la maison de Dieu. II Esd., XII, 41 (hébreu, 42).

23. SÉMÉIAS (hébreu : *Šemaʿeyahû;* Septante : Σαμαίας), faux prophète qui, de Babylone, écrivit au prêtre Sophonie et aux habitants de Jérusalem contre Jérémie, afin de le faire mettre en prison. Jérémie lui prédit les châtiments de Dieu et l'anéantissement de sa postérité. Jer., XXIX, 24-32.

24. SEMÉIAS (hébreu : *Šemaʿeyahû;* Septante : Σελεμίου), père de Dalaïas. Dalaïas était un des grands de la cour de Joakim devant qui Baruch lut les prophéties de Jérémie. Jer., XXXVI, 12. Voir DALAÏAS, t. II, col. 1208.

SÉMÉITIQUE (FAMILLE) (hébreu : *has-Šimʿeî;* Septante : δῆμος τοῦ Σεμεΐ; Vulgate : *familia Semeitica*), une des deux familles issues de Gerson, de la tribu de Lévi, par Séméi, fils cadet de Gerson. Voir SÉMÉI 1, col. 1591.

SEMENCE (hébreu : *zéraʿ;* chaldéen : *zeraʿ;* Septante : σπέρμα; Vulgate : *semen, sementis*), graine du végétal jeté en terre en vue de la reproduction.

I. SENS PROPRE. — 1° *La semence proprement dite.* — Dieu a créé les végétaux, herbes, plantes, arbres, etc., ayant en eux la semence destinée à les reproduire, Gen., I, 11, 12, 29. On se sert de cette semence pour faire les semailles. Gen., XLVII, 19; Lev., XI, 37; Eccli., XI, 6, etc. Chaque semence a son caractère propre, selon la plante d'où elle provient et qu'elle doit reproduire; jetée en terre, elle s'y transforme, se décompose et donne naissance au germe par lequel commence le végétal. « Ce que tu sèmes ne reprend pas vie, à moins de mourir auparavant. Ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps qui sera un jour, c'est un simple grain, soit de blé, soit de quelque autre semence; mais Dieu lui donne un corps comme il l'a voulu, et à chaque semence il donne le corps qui lui est propre. » I Cor., XV, 36-38. Cf. Matth., XIII, 4-8, 24, 25, 31 ; etc. — 2° *Le produit de la semence.* — La dîme est prélevée sur les semences, Lev., XXVII, 30, c'est-à-dire sur ce qu'elles ont produit. Cf. I Reg., VIII, 15; Is., XXIII, 3; Job, XXXIX, 12; Zach., VIII, 12. — 3° *Le rejeton végétal.* — Dieu a planté une vigne dont le plant était franc. Jer., II, 21. Il a pris du plant du pays, et il l'a planté comme un saule et il est devenu un cep de vigne. Ezech., XVII, 5.

II. SENS FIGURÉ. — Le mot *zéraʿ* a un sens physiologique, Gen., XXXVIII, 9; Lev., XV, 16; XVIII, 21; XIX, 20; XXII, 4; Sap., VII, 2, etc., duquel dérivent divers autres sens. — 1° *La descendance,* les enfants, la postérité issue d'un même homme; la race de la femme, Gen., III, 15, c'est-à-dire toute l'humanité; Seth, semence donnée à Ève à la place d'Abel, Gen., IV, 25; cf. I Reg., I, 11; la semence ou postérité d'Abraham, Gen., XII, 7; XIII, 15; XV, 5; XVI, 10, celle d'Isaac, Gen., XXI, 12; XXVI, 3, 4, 24, celle de Jacob, Gen., XXVIII, 4, 14; XXXII, 12; XLVIII, 4, celle de Joseph, Gen., XLVIII, 11, celle d'Onan, Gen., XXXVIII, 8, 9, celle de Job, V, 25, etc. Les descendants d'un personnage sont appelés sa semence : la semence d'Abraham, Ps. CV (CIV), 6; Is., XLI, 8; Jer., XXXIII, 25; Joa., VIII, 33; etc., la semence d'Aaron, Lev., XXI, 21; XXII, 4, la semence d'Israël, IV Reg., XVII, 20; Is., XLV, 25; Jer., XXXI, 36, 37; II Esd., IX, 2, la semence d'Éphraïm, Jer., VII, 15, la semence de David, III Reg., XI, 39; Jer., XXXIII, 22; Rom., I, 3; II Tim., II, 8. La loi du lévirat oblige un parent à susciter au défunt une semence, c'est-à-dire une postérité. Gen., XXXVIII, 8; Ruth, IV, 12; Matth., XXII, 24; etc. Voir une semence, c'est avoir une postérité. Is., LIII, 10. La semence de la semence, ce sont les petits-enfants. Is., LIX, 21. Il y a également la semence de l'adultère, c'est-à-dire les fils nés hors du mariage. Is., LVII, 3. — 2° *La similitude de race.* — Être de semence royale, c'est avoir eu des rois pour ancêtres. IV Reg., XI, 1 ; XXV, 25; Jer., XLI, 1; Dan., I, 3. La semence mède désigne la nation des Mèdes. Dan., IX, 1. — 3° *La similitude morale.* — La semence sainte désigne Israël. Is., VI, 13; I Esd., VI, 13. Les hommes fidèles à Dieu sont appelés semence des justes, Prov., XI, 21, semence des serviteurs de Jéhovah, Ps. LXIX (LXVIII), 37, semence des bénis de Jéhovah, Is., LXV, 23. La même expression se prend souvent en mauvaise part. La semence du serpent, ce sont ceux qui agissent sous l'inspiration de Satan. Gen., III, 15. Ils sont encore appelés semence de méchants, Is., I, 4; Ps. XXXVII (XXXVI), 28, semence de menteurs. Is., LVII, 4.

III. COMPARAISONS. — Dans ses paraboles, Notre-Seigneur compare à la semence la parole de Dieu, qui produit plus ou moins de fruits suivant les dispositions de l'âme dans laquelle elle tombe, Matth., XIII, 18-23; Marc., IV, 13-20; Luc., VIII, 11-15; le développement de l'Évangile qui se produit par une force indépendante de l'homme, Marc., IV, 26-29; la prédication de l'erreur, qui est comme l'ivraie semée au milieu du bon grain, Matth., XIII, 24-30, 36-43; le progrès de l'Église, qui ressemble à celui du grain de sénevé. Matth., XIII, 31-33; Marc., IV, 30-32; Luc., XIII, 18, 19. Saint Jean dit que « la semence de Dieu », c'est-à-dire la vie divine produite par la grâce, demeure en celui qui est né de Dieu et ne commet point le péché. I Joa., III, 9.

H. LESÊTRE.

SÉMER, orthographe du nom de Somer dans certaines éditions de la Vulgate. III Reg., XVI, 24. Voir SOMER.

SÉMÉRIA (hébreu : *Semaryâh*, « gardé par Yâh »; Septante : Σαμαρία), un « des fils de Bani » qui répudia, après le retour de la captivité, la femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., x, 41. — Trois autres personnages qui portent le même nom dans le texte hébreu sont appelés dans la Vulgate Samaria, I Par., xii, 5; Somorias, II Par., xi, 19; et Samarias, I Esd., x, 32.

SÉMERON, nom d'une ville et d'une montagne, dont le nom est différent en hébreu.

1. **SÉMERON** (hébreu : *Šimrôn*, « [lieu de] garde ou d'observation » ; Septante : Συμοών; Al. : Σερμών), ville de Palestine qui fut attribuée à la tribu de Zabulon après la conquête du pays. Jos., xix, 15. Elle est nommée entre Naalol et Jédala. C'est la même ville, d'après l'opinion générale, qui est appelée *Simrôn Merʿôn*, dans Josué, xii, 20. Septante : Ἀμαρών; Vulgate : *Semeron*. Le site en est incertain. Baedeker, *Palestine et Syrie*, 1882, p. 446, la place au nord de Ptolémaïde, sur la route de cette dernière ville à Tyr, et l'identifie avec le *Casale Somelaria Templi* des Croisés, l'*es-Séniriyéh* actuel, au nord du *Nahr Séniriyéh*, mais ce territoire appartenait à la tribu d'Aser et non à celle de Zabulon. Voir la carte d'Aser, t. i, vis-à-vis col. 1083-1084. D'autres ont tenté de le reconnaître dans le *Simonias* de Josèphe, *Vita*, 24, édit. Didot, t. i, col. 804, le *Sémuniyéh* d'aujourd'hui à deux heures à l'ouest de Nazareth ; d'autres à *Marôn*, à l'ouest du lac de Houléh, ou à *Mérôn*, à l'ouest de Safed (Séphet), mais toutes ces opinions sont fort contestables. Voir *Palestine Exploration Fund, Memoirs*, t. i, p. 339. — Le roi de Séméron entra dans la confédération des rois de Palestine qui, sous la conduite de Jabin, roi d'Asor, essaya d'arrêter la marche conquérante de Josué et il fut défait avec ses alliés. Jos., xi, 1; xii, 20.

2. **SÉMERON** (hébreu : *Semâraîm ;* Septante : Σομόρων), montagne en Éphraïm qui tirait vraisemblablement son nom de la ville de Samaraïm dont le nom est identique en hébreu. II Par., xiii, 4. Le roi de Juda, Abia, harangua du haut de cette montagne Jéroboam Ier, roi d'Israël. Voir Abia 5, t. i, col. 43; Samaraïm, col. 1400.

SÉMIDA (hébreu : *Semidaʿ ;* Septante : Συμαέρ, Σαμαρίμ, Συμαρά), le cinquième et avant-dernier fils de Galaad, de la tribu de Manassé, de qui vint la famille des Sémidaïtes. Num., xxvi, 32; Jos., xvii, 2. Il eut pour fils Ahin, Séchem, Lécie et Aniam. I Par., vii, 19.

SÉMIDAÏTES (hébreu : *has-Semidâʿi ;* Septante : ὁ Συμαερί), descendants de Sémida, de la tribu de Manassé. Num., xxvi, 32. Cf. Jos., xvii, 2.

SÉMIRAMOTH (hébreu : *Semîrâmôt ;* Septante : Σεμιραμώθ), nom de deux lévites.

1. **SÉMIRAMOTH**, lévite, un des musiciens du second ordre, qui jouait du nébel au temps de David dans les cérémonies religieuses. I Par., xv, 18, 20; xvi, 5.

2. **SÉMIRAMOTH**, un des lévites que Josaphat, roi de Juda, chargea, la troisième année de son règne, d'aller enseigner dans les villes de son royaume la loi de Moïse. II Par., xvii, 8.

SÉMITIQUES (LANGUES), nom donné aux langues parlées par les Hébreux et autres descendants de Sem. Cette dénomination n'est pas tout à fait exacte, comme l'était moins encore celle de langues orientales qu'on leur donnait autrefois, car tous ceux qui les ont parlées ne sont pas des Sémites, les Phéniciens, par exemple, mais l'usage s'en est encore conservé pour la commodité du langage. Ce nom fut proposé par Schlözer, en 1781, et recommandé par Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek der Biblischen Literatur*, t. vi, 50, p. 772 sq. Cf. E. Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, Paris, 1855, p. 1-2. Sur la subdivision des langues sémitiques, voir Arabe (Langue), t. i, col. 835, et sur chacune des langues sémitiques en particulier, voir Hébraïque (Langue), t. iii, col. 465-512; Arabe (Langue), t. i, col. 835-845; Assyrienne (Langue), t. i, col. 1169-1174; Éthiopienne (Langue), t. ii, col. 2014-2020; Syriaque (Langue). Voir Frd. Delitzsch, *Studien über indo-germanisch-semitische Würzelverwandtschaft*, in-12, Leipzig, 1873.

SEMLA (hébreu : *Samlâh ;* Septante : Σαμαδά, Gen., xxxvi, 36; Σεσλά, I Par., i, 47, 48), roi d'Édom, successeur d'Adad et prédécesseur de Saül l'Iduméen. Il était de Masréca et régna avant que les Israélites eussent des rois. Voir Masréca, t. iv, col. 852.

SEMLAÏ (hébreu : [*chetib*] *Samlaï ;* [*keri*] *Salmaï*, I Esd., ii, 46; Septante : Σελαμί), chef d'une famille de Nathinéens dont les descendants retournèrent en Palestine avec Zorobabel. Dans II Esd., vii, 48, son nom est écrit Selmaï. Voir Selmaï, col. 1585.

SEMMA (hébreu : *Sammâh*), nom de trois vaillants soldats de David dans la Vulgate. L'hébreu nomme deux autres *Šammâh* dont la Vulgate a écrit le nom plus exactement Samma. Gen., xxxvi, 13, et I Sam. (Reg.), xvi, 9.

1. **SEMMA** (Septante : Σαμαΐα), fils d'Agé, d'Arari, un des plus braves soldats de David. Le peuple s'étant enfui devant les Philistins, Semma leur tint tête dans un champ de lentilles et leur résista avec succès. II Reg. (Sam.), xxiii, 11-12; I Par., xi, 13-14, qui contient le récit du même fait. Dans ce second passage, le champ où a lieu le combat est planté d'orge, au lieu de lentilles, soit qu'il y eût les deux à côté, soit qu'il se soit glissé dans le texte original une faute de copiste ou une erreur de lecture, parce que la confusion entre l'orge, שערים, *seʿôrîm*, et les lentilles, עדשים, *ʿădasîm*, est très facile. Cet exploit eut pour théâtre Phesdommim. I Par., xi, 13. Voir Phesdommim, col. 252. — Dans les Paralipomènes, par suite d'une lacune dans le texte, le fait d'armes de Semma se trouve attribué à Éléazar fils de Dodo. Voir Éléazar 3, t. ii, col. 1650-1651.

2. **SEMMA** (Septante : Σαιμά), surnommé le Harodite, un des vaillants soldats de David. II Sam. (Reg.), xxiii, 25. Voir Harodi, t. iii, col. 433. Dans I Par., xi, 27, il est appelé Sammoth l'Arorite. Voir Sammoth, col. 1431. Des commentateurs l'identifient aussi avec Samaoth le Jézérite, un des généraux de David. I Par., xxvii, 8. Voir Samaoth, col. 1400.

3. **SEMMA** (Septante : Σαμνάν), un des braves de David. Dans la liste de II Sam. (Reg.), xxiii, 33, il semble y avoir une lacune entre les versets 33 et 34, où nous lisons : « Les fils de Jassen, Jonathan, Semma d'Orori, » car dans le texte parallèle, I Par., xi, 33, nous lisons dans la Vulgate : « Les fils d'Assem le Gézonite, Jonathan, fils de Sagé l'Ararite, etc. » Les hébraïsants, dans les deux passages, au lieu de traduire « les fils de Jassen » ou « les fils d'Assem », ce qui ne convient guère au contexte, considèrent Benê-Assem et Benê-Jassen comme un nom propre d'homme dans les deux passages, *benê* formant le premier élément du nom de ce soldat de David, tandis que la Vulgate (et les Septante dans les Rois), l'ont pris pour un nom commun, « fils ». — Pour Orori et Ararite, voir ces mots, t. iii, col. 1897; t. i, col. 882.

SEMMAA (hébreu : *Šimʿâh ;* Septante : Σαμαά), frère de David, père de Jonathan et de Jonadab. II Sam. (Reg.), XXII, 3, 32. Il est appelé Samma, I Sam. (Reg.), XI, 9; Simma, I Par., II, 13, et Samaa, II Reg., XXI, 21 ; I Par., XX, 7. Voir SAMAA 1, col. 1399.

SEMMAATH (hébreu : *Šimʿât ;* Septante : Σαμαάθ), femme ammonite, mère de Zabad, un des deux assassins de Joas, roi de Juda. II Par., XXIV, 26 ; IV Reg., XII, 21. Dans ce dernier passage, son fils est appelé Josachar.

SEMRAMITES (hébreu : *has-Šimrônî ;* Septante : ὁ Σαμβραμί), famille issue de Semran, fils d'Issachar, Num., XXVI, 24.

SEMRAN (hébreu : *Šimrôn;* Septante : Σαμράμ), quatrième et dernier fils d'Issachar et petit-fils de Jacob, chef de la famille des Semranites. Num., XXVI, 24. Son nom est écrit Semron, Gen., XLVI, 13.

SEMRI (hébreu : *Šimrî*), nom de deux Israélites dans la Vulgate. Dans l'hébreu, deux autres Israélites portent aussi le nom de *Šimrî.* La Vulgate les appelle Samri, I Par., XI, 45, et II Par., XXIX, 13. Voir SAMRI 1 et 2, col. 1431.

1. **SEMRI** (Septante : Σεμρί), un des principaux chefs de la tribu de Siméon, fils de Samaïa et père d'Idaïa. I Par., IV, 37.

2. **SEMRI** (Septante : φυλάσσοντες, l'hébreu *Šimrî* ayant été lu *šomrê*), lévite, fils de Hosa, descendant de Mérari, établi par son père chef de ses frères, quoiqu'il ne fût pas l'aîné, un des portiers de l'arche, du temps de David, gardant le côté de l'occident. I Par., XXVI, 10, 16.

SEMRON, fils d'Issachar. Gen., XLVI, 13. Son nom est écrit Semram dans Num., XXXI, 24. Voir SEMRAN.

SEN (hébreu : *haš-Šên,* « la dent »; Septante : ἡ παλαιά), localité ou rocher mentionné seulement. I Sam. (Reg.), VII, 12. Samuel éleva entre Masphath et Sen une pierre commémorative de la victoire remportée en ce lieu sur les Philistins. Cette pierre fut appelée *'Ében hâ-ʿÉzér*, Vulgate : *Lapis adjutorii.* Voir ÉBEN-ÉZER, t. II, col. 1526.

SENAA (hébreu : *Senâʾâh ;* Septante : Σεναά), peut-être nom d'homme, mais plus probablement nom d'une ville, d'ailleurs inconnue, de Palestine, dont les anciens habitants ou plutôt leurs descendants retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 35; II Esd., VII, 38. Ils étaient au nombre de 3 630 d'après le premier passage et de 3930 d'après le second; le chiffre peut avoir été exagéré par les copistes dans les deux endroits. Ils rebâtirent à Jérusalem la Porte des Poissons. Voir JÉRUSALEM, t. IV, col. 1364 [2°]. II Esd., III, 3. Dans ce passage, le nom de Senaa est précédé en hébreu de l'article *has-Senâʾâh*, ce qui est cause que la Vulgate a transcrit le nom en cet endroit Asnaa. Voir ASNAA, t. I, col. 1104.

SÉNAT (grec : γερουσία), mot qui traduit dans la Bible grecque l'expression *ziqnê Isrâʾêl,* « les anciens d'Israël ». Exod., III, 16, 18 ; IV, 29; XII, 21, etc. Les auteurs classiques employaient cette expression spécialement pour désigner un corps délibérant ou législérant. Γερουσία, πρεσβυτεριόν, πλῆθος γερόντων, dit Hésychius. Dans les livres deutérocanoniques, γερουσία, se dit du sanhédrin. Judith., IV, 8 (7); XV, 9 (8); II Mach., I, 10; IV, 44. La Vulgate a traduit le mot grec par Sénat dans II Mach., I, 10, et IV, 44. Le Nouveau Testament grec, Act., V, 21, emploie le mot γερουσία pour désigner le sanhédrin. La Vulgate a traduit par *concilium.* Le sénat romain s'appelait aussi en grec γερουσία, mais il n'est pas nommé dans l'Écriture. Voir SANHÉDRIN, col. 1459.

SÉNÉ (hébreu : *Senéh,* « buisson » ; Septante : Σεννά), un des deux rochers entre lesquels passa Jonathas, fils de Saül avec son écuyer pour aller attaquer les Philistins. L'autre rocher s'appelait Bosès. Voir BOSÈS, t. I, col. 1856. I Sam. (Reg.), XIV, 4. Le ravin qu'escalade Jonathas est l'ouadi Soueinet, qui sépare Gabaa de Machmas. Il est très escarpé. « De l'un et de l'autre côté se dressent deux collines rocheuses qui se répondent l'une au nord, l'autre au sud, » dit V. Guérin. *Judée,* t. III, 1869, p. 64. Voir Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 2e édit., 1856, t. I, p. 441 ; R. Conder, *Tentwork in Palestine,* Londres, 1879, t. II, p. 112-114.

SÉNEVÉ (grec : σίναπι; Vulgate : *sinapis*), plante dont la graine sert à faire la moutarde.

I. DESCRIPTION. — C'est le nom vulgaire de la plante dont les graines fournissent la moutarde. Le *Sinapis*



345. — *Sinapis nigra.*

nigra (fig. 345) est une grande herbe annuelle de la famille des Crucifères, croissant dans les lieux vagues, surtout au bord des eaux, dans la plupart des régions tempérées de l'ancien monde, et qui abonde notamment en Palestine. Ses caractères morphologiques la rapprochent du genre des choux, dont elle diffère par son feuillage hérissé, sans teinte glauque, et surtout par la saveur brûlante développée dans la graine quand on la broie avec de l'eau. Il se produit alors une huile essentielle très âcre et rubéfiante par la réaction réciproque de deux substances localisées dans des cellules différentes des tissus de l'embryon, la myrosine et le

myronate de potassium que l'écrasement suffit pour mettre en présence. La tige, qui dans les endroits favorables peut dépasser deux mètres, se termine par des rameaux étalés, à feuilles toutes pétiolées, les inférieures découpées-lyrées, celles du sommet presque entières. Les fleurs jaunes, en grappes plusieurs fois ramifiées, ont 4 sépales étalés en croix, autant de pétales à long onglet, et 6 étamines dont 2 plus courtes. A la maturité le fruit forme une silique appliquée contre l'axe, conique, un peu bosselée et glabre, surmontée d'un bec grêle 4 fois plus court que les valves, qui sont marquées d'une forte nervure sur le dos. Les graines sont noires et globuleuses, nettement ponctuées à la surface, et sur un rang dans chaque loge. F. Hy.

II. Exégèse. — Le sénevé n'est point mentionné dans l'Ancien Testament; il se rencontre seulement dans une comparaison et dans une parabole des Évangiles synoptiques. « Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, est-il dit dans Matth., xvii, 20, vous diriez à cette montagne : Passe d'ici là et elle y passerait. » La comparaison est analogue dans Luc., xvii, 5. « Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à ce mûrier : Déracine-toi et plante-toi dans la mer, et il vous obéirait. » C'est l'exiguité du grain de sénevé qui sert ici comme terme de comparaison : un peu de foi ferait faire à l'homme des choses humainement impossibles. — Dans la parabole des synoptiques, Matth., xiii, 31-32; Marc., iv, 31-32; Luc., xiii, 18-19, le royaume de Dieu est comparé à un grain de sénevé, semé dans un jardin, qui croît et devient un arbre où les oiseaux du ciel viennent se reposer. Avec la petitesse de la graine, ce qui est souligné ici c'est de plus sa force d'expansion. Les textes précédents mettent en relief les caractères suivants du sénevé : C'est une graine extrêmement petite, non pas absolument la plus petite de toutes les semences, mais la plus petite de celles qu'on a l'habitude de semer; et cette petitesse est mise en opposition avec la grandeur des résultats, c'est-à-dire l'expansion relativement considérable de cette plante. Elle devient un arbre. Il y a lieu de remarquer que les plus anciens et les meilleurs manuscrits, ℵBDL etc., dans saint Luc n'ont pas l'adjectif μέγα, « grand », joint à δένδρον, « arbre ». Ce que le texte veut faire ressortir, c'est qu'une graine si petite, presque microscopique donne naissance à un arbre : on oppose un *arbre* à des plantes qui ne sont que des légumes et non pas un grand arbre à de petits. La moutarde atteint en Orient, et même parfois dans le midi de la France, la grandeur de nos arbres fruitiers : elle s'élève à la hauteur de plus de deux mètres : avec sa tige semi-ligneuse, ses branches bien étalées, c'est vraiment l'aspect d'un arbre. W. M. Thomson, *The Land and the Book*, in-8°, Londres, 1885, p. 414. Cette disproportion entre cette quasi invisible semence et la grandeur de son développement, peint admirablement le royaume de Dieu si faible et exigu à son origine et dont l'épanouissement final couvrira le monde. La graine de sénevé, *Ḥardal*, était employée proverbialement chez les anciens rabbins pour désigner une chose très petite, et on parle dans le Talmud de Jérusalem, *Pea*, 7, d'un plant de sénevé ayant les proportions d'un figuier, où le Rabbi Siméon ben Colaphta avait l'habitude de monter, et dans le Talmud de Babylone, *Ketub.*, iii[b], d'un sénevé qui avait produit neuf cabs de graines et était capable de couvrir de son bois la maison d'un potier. Quelles que soient les exagérations du Talmud, il est bien certain qu'on donnait le nom d'arbre à des plants de sénevés largement développés. Tout s'explique donc naturellement dans la comparaison et la parabole de l'Évangile.

Certains auteurs cependant, croyant que le sénevé ne répondait pas suffisamment à la qualification d'arbre et surtout de « grand arbre », et aux exagérations des rabbins, ont voulu voir dans le σίναπι de l'Évangile le *Salvadora persica*. C'est le Dr Royle, dans un article paru dans le *Journal of the R. asiatic Society*, en 1844, qui lança cette idée, en prétendant que cet arbre était appelé arbre à moutarde par les Arabes, et qu'il croissait sur les bords du Jourdain et du lac de Tibériade. Mais qui jamais a rangé cet arbuste parmi les plantes potagères, λαχάνων, comme il est dit du σίναπι dans Matth., xiii, 32? Cela suffit à écarter le *Salvadora persica*. De plus, comme le remarque très justement G. E. Post, dans Hastings' *Dictionary of the Bible*, t. iii, p. 463, cette plante ne se trouve pas, comme le prétendait le Dr Royle, sur les bords du lac de Génésareth, mais seulement autour de la Mer Morte; elle ne pouvait donc être bien connue des auditeurs du divin Maître et être prise par lui comme terme de comparaison dans ses paraboles. On ne la sème pas non plus dans les jardins; ce n'est pas une plante annuelle dont on puisse remarquer la rapide croissance et il ne semble pas exact que les Arabes lui aient appliqué le nom de *Khardal*, « moutarde ». Le *Salvadora persica* est appelé *Arac* par les Arabes et son fruit *Kebath*. H. B. Tristram, *The natural History of the Bible*, in-12, Londres, 1889, 8e édit., p. 473. O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-12, Amsterdam, 1748, t. ii, p. 253-259. E. Levesque.

SENNA (hébreu : *Sinnâh*, avec hé local; Septante : Ἐννάκ; *Alexandrinus* : Σεεννάκ), orthographe du nom du désert de Sin dans la Vulgate. Num., xxxiv, 4. Voir Sin.

SENNAAB (hébreu : *Šin'âb*; Septante : Σενναάρ), roi d'Adama, à l'époque de l'invasion de la Palestine par Chodorlahomor. Gen., xiv, 2. Voir t. ii, col. 711.

SENNAAR (hébreu : *Šin'âr*; Septante : Σενναάρ, Σεναάρ), nom donné à la Babylonie dans la Genèse et dans quelques prophètes. Avant le déchiffrement des inscriptions cunéiformes, on avait fait toute sorte d'hypothèses sur l'origine de ce mot. Les documents assyriens ont mis les assyriologues à même de constater que Sennaar n'est que l'ancienne forme du mot Sumer qu'on lit si fréquemment sur les monuments antiques du pays, *mât Sumeri u Akkadi*, « terre de Sumer et d'Accad ». Dans les lettres de Tell el-Amarna, H. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, t. ii, 1898, p. 107, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 238, le nom est écrit *Sanḫar*, d'après une explication assez vraisemblable. La langue sumérienne paraît avoir été parlée en Babylonie avant qu'un idiome sémitique, celui que nous désignons sous le nom d'assyrien, y fût en usage.

Le royaume primitif de Nemrod comprenait Babylone, Arach, Achad et Chalanné, dans la terre de Sennaar. Gen., x, 10. Avant de se disperser, les hommes rassemblés dans la plaine de Sennaar, lorsqu'ils se furent multipliés après le déluge, y élevèrent la tour de Babel. Gen., xi, 9. Voir Babylone, t. i, col. 1351. — Amraphel, c'est-à-dire Hammurabi, un des rois confédérés qui firent la guerre en Palestine, ayant à leur tête Chodorlahomor, était roi de Sennaar. Gen., xiv, 1-9. Voir le portrait d'Hammurabi, t. iv, fig. 108, col. 336. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., 1906, t. i, fig. 51, p. 475. — On ne retrouve plus le nom de Sennaar dans l'Écriture qu'à l'époque des prophètes. Isaïe, xi, 11, appelle la Babylonie Sennaar. Daniel, i, 2, et Zacharie, v, 11, font de même. — Voir Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, 1878, p. 533-534; Weissbach, *Zur Lösung der Sumerischen Frage*, Leipzig, 1897; G. Pinches, *Languages of the early Inhabitants of Mesopotamia*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1884, p. 301 sq.; Id., *Sumerian or Cryptography*, dans la même revue, 1900, p. 25 sq., 343, 351.

SENNACHÉRIB (hébreu : סַנְחֵרִיב, *Sanḥêrîb;* Septante : Σενναχηρείμ ; assyrien : *Sin-aḥi-erib,* c'est-à-dire «(le dieu lunaire) Sin a multiplié les frères »), roi d'Assyrie, fils et successeur de Sargon, et qui régna de 705 à 681 (fig. 346). Son règne nous est connu par les textes bibliques, les extraits des historiographes grecs, et surtout de nombreuses inscriptions cunéiformes dont un bon nombre rédigées par Sennachérib même, et dont les renseignements peuvent être contrôlés, complétés et même corrigés par l'important document dit *Chronique babylonienne :* malheureusement ces inscriptions sont presque toutes antérieures aux dernières années de son règne, sur lesquelles nous sommes par conséquent moins bien renseignés. Le principal de ces documents est l'inscription du prisme hexagonal, dit de Taylor, du nom de son premier propriétaire, actuellement au Musée britannique



346. — Cylindre de Sennachérib.
D'après Layard, *Discoveries in the ruins of Nineveh,* in-8°, Londres, 1853, p. 160.

et publié dans Rawlinson, *The cuneiform Inscriptions of the Western Asia,* t. I, pl. 37-42; rédigé en forme d'annales, il nous conduit jusqu'à la fin de la neuvième campagne de Sennachérib; les lacunes peuvent être partiellement comblées par les autres inscriptions, spécialement par le cylindre du Musée britannique n. 103000 publié par King dans le t. XXVI des *Cuneiform Texts* du *British Museum.*

Sennachérib s'attacha à continuer la politique de Sargon vis-à-vis de Babylone qu'il finit par soumettre, et du côté de l'Occident vis-à-vis de l'Égypte, qui essayait sans cesse d'ébranler la domination assyrienne en Phénicie, en Palestine et en Philistie; de ce côté Sennachérib fut moins heureux. Comme d'ordinaire, la mort du conquérant Sargon et l'avènement du nouveau monarque excitèrent parmi tous les peuples conquis ou menacés des mouvements hostiles contre l'Assyrie ou des velléités de révolte. Mérodach-Baladan, précédemment détrôné, avait ressaisi la royauté en Babylonie et s'était hâté d'envoyer une ambassade à Ézéchias de Jérusalem, moins apparemment pour le féliciter de sa guérison, que pour ébranler sa fidélité au suzerain de Ninive et constater quelles étaient les ressources et les forces du royaume de Juda : on sait quel accueil on lui fit à Jérusalem, et le mécontentement et les oracles d'Isaïe qui en furent la suite. Là aussi un parti national voulait faire rejeter le joug assyrien, en recourant à l'appui de l'Égypte malgré les avertissements du prophète : Ézéchias se laissa entraîner, et cessa d'envoyer le tribut annuel, payé à l'Assyrie depuis Achaz.

Dès sa première campagne, c'est-à-dire vraisemblablement vers l'année 704 ou 703, Sennachérib entreprit de réduire la Babylonie : après une période de luttes mentionnée dans le Canon de Ptolémée comme un interrègne de deux ans, aidé par les Élamites, Mérodach-Baladan de (Bet)-Yakin était remonté sur le trône : l'Élam jouait à Babylone le même rôle que l'Égypte en Palestine, excitant la révolte et fournissant des troupes pour garantir sa propre indépendance; mais Sennachérib survenant à l'improviste écrasa les coalisés à Kiš, au sud de Babylone; Mérodach-baladan se réfugia une fois encore dans les marais inaccessibles de la Basse-Chaldée, puis en Élam, tandis que son vainqueur pillait ses palais et ses trésors, or, argent, pierres précieuses, objets de prix, femmes et officiers, esclaves des deux sexes; il s'emparait de 89 villes fortes outre des localités moins importantes sans nombre; il plaçait sur le trône Bel-ibni, le Belibus des historiographes, et rentrait en Assyrie traînant à sa suite 208 000 captifs, 7 200 chevaux et mulets, 11 113 ânes, 5 230 chameaux, 80 100 bœufs, 800 500 brebis, etc.

L'année suivante, une deuxième campagne mit sous le joug ou fit rentrer dans l'obéissance les tribus de Bisi et de Yasubigalli, puis le pays d'Ellipi, et même les contrées éloignées qu'habitaient les Mèdes, c'est-à-dire l'Aram du moyen Euphrate, puis les régions montagneuses du Nord et de l'Est de la Mésopotamie : il y fit beaucoup de butin et y construisit quelques forteresses où il laissa des gouverneurs assyriens, mais vraisemblablement sans grand profit réel, au moins pour ce qui concerne les régions les plus éloignées et les plus inaccessibles.

La troisième campagne fut d'une bien autre importance, et d'un plus grand intérêt; elle eut pour théâtre le pays des Hatti, c'est-à-dire la Syrie, la Palestine, la Phénicie et les royaumes voisins. Arvad, Gebal, Azot, Accaron étaient demeurées fidèles à l'Assyrie, mais Sidon, Ascalon et Juda avaient cessé de payer le tribut imposé par Sargon : Ce que voyant, les gens d'Accaron se révoltèrent également, se saisirent de leur prince Padi qui voulait rester fidèle à Sennachérib, l'enchaînèrent et le livrèrent à Ézéchias, pour qui un pareil hôte ne pouvait qu'être fort compromettant. Au fond ces quatre petits royaumes ne pouvaient espérer de lutter avantageusement contre l'Assyrie sans l'appui de l'Égypte, l'inspiratrice habituelle de toutes ces coalitions. Selon Maspero, le pharaon était alors Šabitkou, fils de Sabacon, nommé Séthos par Hérodote; selon M. de Rougé, Oppert, Sayce et Rawlinson, d'accord avec le texte biblique, Tharaqa ou Tirhakah, également de la dynastie éthiopienne, l'avait déjà remplacé; les textes assyriens mentionnent simplement le roi d'Éthiopie et les princes d'Égypte sans donner aucun nom. Suivant son habitude le roi d'Assyrie déjoua la coalition par son apparition subite en Palestine, à la tête d'une puissante armée. Les pays demeurés fidèles, et ceux qui étaient restés hésitants comme Moab, Amon et Édom, se hâtèrent de faire leur soumission et d'envoyer à l'envahisseur des tributs, et sans doute aussi des troupes de renfort. Quant à Luli-Elulæus, roi de Sidon, il se réfugia par delà la mer, tandis que Sennachérib dévastait à loisir ses possessions continentales et lui donnait pour successeur Tubal (Ethbaal ou Ithobal). La Philistie subit un sort analogue : le territoire d'Ascalon fut ravagé, Zidqa son roi fait prisonnier et Sar-lu-dari mis à sa place; Beth-Dagon, Joppé, Benê-Baraq et Hazor, qui dépendaient d'Ascalon, furent prises et dévastées au passage. Il arrivait à Accaron quand survint l'armée égyptienne, les princes d'Égypte avec la cavalerie, les chars et les archers de Méroé. On choisit pour livrer la bataille Altaqu, l'Elteqê de Joseph, *Ant. jud.*, XIX, 44, dans la tribu de Dan, aux environs de Thamnath et d'Accaron : « Mettant ma confiance dans le dieu Assur mon maître, écrit Sennachérib dans ses Annales, je les attaquai et les défis ; les chefs des chars et les princes d'Égypte, les chefs des chars du roi de Meroé (*Mutsru, Miluḫḫu*

ma main les prit au milieu de la bataille. » Altaqu et Thamnath furent emportées d'assaut, et tout aussitôt après Accaron, où les chefs et les grands, auteurs de la révolte et coupables d'avoir livré Padi à Ézéchias, furent mis à mort et empalés autour de la ville, les habitants qui avaient participé à la rébellion, emmenés en captivité, et Padi remis en liberté par Ézéchias sans qu'on nous dise en quelles circonstances, replacé sur le trône moyennant un nouveau tribut. De toute la coalition, il ne restait plus que le roi de Juda. Sennachérib (701) commença par dévaster systématiquement son royaume : 46 grandes villes, des places fortes sans nombre furent attaquées par le fer et la flamme; 200150 hommes réduits en esclavage, rien ne fut épargné : c'est de ces dévastations que nous trouvons soit l'annonce, soit la peinture dans Isaïe, I-X et XXXIII. Cf. II Reg., XVIII, 20. Le roi de Ninive, sans doute pour menacer à la fois Tirhakah et Ézéchias, descendit jusqu'à Lachis (*Tell el-Hésy* près de *Umm-Lachis*) sur le chemin de Gaza à Jérusalem, à la jonction des routes d'Égypte, de Palestine et de la Philistie septentrionale : un bas-relief conservé au Musée britannique de Londres nous représente le monarque recevant les envoyés et les dépouilles de Lachis (voir LACHIS, t. IV, fig. 11 et 12, col. 23-24); c'est là également qu'Ézéchias effrayé lui envoya ses ambassadeurs pour solliciter la paix. Déjà les territoires ravagés avaient été attribués par le conquérant aux princes philistins restés fidèles, à Mitinti d'Azot, à Padi roi rétabli d'Accaron, à Ismi-Bel roi de Gaza. Ézéchias offrait en outre 38 talents d'or, 800 talents d'argent (ou 300 selon le texte hébreu, divergence résultant soit d'un changement de chiffre, soit même de la différence du talent hébreu et du babylonien), quantité d'objets précieux, de pierreries, et quantité d'esclaves. D'après le texte assyrien, tout cela fut envoyé à Ninive par Ézéchias, détail qui cadre assez mal avec les lignes précédentes où Sennachérib est précisément représenté assiégeant Jérusalem et y tenant Ézéchias « enfermé comme un oiseau dans sa cage, après le blocus de la cité, et toute sortie par la grande porte coupée aux habitants de la ville. » On se demande ensuite pourquoi l'ennemi aurait abandonné le siège au lieu de prendre la ville d'assaut, de la livrer au pillage, d'en emmener la population en captivité, d'en détrôner le roi, comme il le fit dans toutes les autres capitales révoltées, à Sidon, à Ascalon et à Accaron : cette clémence du vainqueur serait d'autant plus inexplicable qu'Ézéchias était le plus compromis, et le plus persévérant dans sa révolte. On est de la sorte amené à reconnaître ici l'un de ces insuccès sur lesquels les annales officielles sont obstinément muettes, et qu'il faut apprendre par la relation des adversaires : un peu plus tard Sennachérib nous en fournira un exemple analogue, en s'attribuant dans ses annales le gain de la bataille de Ḥalulê, alors que la victoire est au contraire attribuée aux Élamites dans la Chronique babylonienne. La Bible nous donne une explication de ces réticences assyriennes, et présente les faits dans un ordre tout différent : tandis que Sennachérib est à Lachis, Ézéchias sollicite la paix et envoie son tribut; le tribut est accepté, mais la paix est refusée : au même instant on signale l'approche de Tirhakah et de l'armée égyptienne; Sennachérib remonte jusqu'à Lobna et Altaqu; mais il envoie d'abord ses officiers exiger la reddition de Jérusalem : Ézéchias refuse et le rabsacès va rapporter ce refus au roi d'Assyrie à Lobna; nouvelles menaces de destruction de la ville et de déportation pour le peuple : oracle d'Isaïe assurant à Ézéchias que Sennachérib ne tirera même pas une flèche contre Jérusalem; désastre final de l'armée assyrienne : « Et il arriva la nuit même que l'ange de Jahvéh sortit et tua 185 000 hommes du camp assyrien; et quand on se leva le matin ce n'étaient que des cadavres. Et Sennachérib leva son camp, s'en alla et se tint à Ninive. » L'Écriture ne précise pas davantage le lieu ni le mode de cette intervention surnaturelle. Du même coup l'Égypte, menacée depuis la défaite de son armée à Altaqu, se voyait délivrée de toute crainte d'invasion assyrienne; elle attribua cet anéantissement des forces ennemies à l'intervention du dieu Ptah, Vulcain dans le récit d'Hérodote, lequel sollicité par le pharaon Séthos de lui venir en aide au moment où la caste militaire l'abandonnait sans ressources devant l'invasion de Sennachérib, roi des Arabes et des Assyriens, « envoya une multitude prodigieuse de rats de campagne qui rongèrent les carquois, les arcs et les courroies des boucliers dans le camp ennemi... On voit encore aujourd'hui dans le temple de Vulcain une statue qui représente ce roi ayant un rat sur la main, avec l'inscription : *Qui que tu sois, apprends en me voyant à respecter les dieux.* » On sait le rôle attribué aux rats dans la transmission de la peste : peut-être est-ce la statue qui a donné naissance à la légende rapportée par Hérodote, II, 141. Josèphe explique également par une peste surnaturelle la destruction de l'armée assyrienne. *Ant. jud.*, X, II, 5. Voir ÉZÉCHIAS. Quant à Tharaca, l'adversaire de Sennachérib, suivant de Rougé, Sayce, et Oppert, il mentionne parmi les peuples qu'il a vaincus *Assur* et *Naharain*, les Assyriens et les troupes de Mésopotamie. E. de Rougé, *Étude sur les monuments de Tahraka*, p. 13. Rawlinson place de même ces événements sous Tharaca, mais il dédouble en deux campagnes (701 et 699) l'invasion palestinienne, le siège de Jérusalem et la lutte contre l'Égypte; et il fait de Shabatok et de Séthos deux vice-rois de la Basse-Égypte sous la dépendance de Tharaca. *History of ancient Egypt*, 1881, t. II, p. 450. Mais les annales assyriennes, dans le prisme de Taylor et dans l'inscription des Taureaux de Koyoundjik, renferment toujours tous ces événements dans la troisième campagne exclusivement.

Le texte hébreu termine son récit en ces termes : « Sennachérib retourna à Ninive... et y demeura. — Et pendant qu'il adorait Nesroch son dieu dans son temple, Adramméleck et Sarasar ses fils le tuèrent à coups d'épée. » Le texte juxtapose les deux événements parce que seuls ils intéressent désormais l'histoire juive; il est certain que Sennachérib retourna à Ninive aussitôt après le désastre survenu à son armée; mais sa mort n'eut lieu qu'en 685; dans l'intervalle il conduisit encore plusieurs expéditions contre différents adversaires, mais aucune contre la Palestine ni l'Égypte.

Les menées de Mérodach-Baladan de (Bit)-Yakin, tant de fois détrôné déjà, rappelèrent les Assyriens en Babylonie : avec le secours des Élamites, ce prince avait chassé de Babylone Bel-ibni et s'était de nouveau emparé du pouvoir. Dans une quatrième campagne Sennachérib reparut en Chaldée et mit en fuite Mérodach-baladan, le poursuivit sans l'atteindre jusque dans le Bet-Yakin qu'il ravagea : les villes furent rasées, les habitants réduits en esclavage, le pays changé en désert; finalement il mit sur le trône son propre fils Assur-nadin-(šum), qui ne fut pas plus heureux que ses prédécesseurs. Aussi une sixième, une septième et une huitième campagnes (la cinquième fut dirigée par Sennachérib dans les régions montagneuses et peu accessibles du nord de la Mésopotamie, sans résultats bien intéressants) furent encore nécessaires contre les mêmes ennemis toujours vaincus, s'il faut croire le témoignage des annales ninivites, mais jamais découragés, Nergal-usezib et Musezib-Marduk (le Suzub des Annales), remontés sur le trône de Babylone, et leurs auxiliaires Kudur-Nahunti et Umman-minanu, rois d'Élam. Sous ce dernier les Élamites aidés des tribus de Parsua, d'Anzan, d'Ellipi et du bas Euphrate organisèrent avec les Babyloniens une vaste

coalition : Sennachérib rencontra leurs troupes à Halulé sur le Tigre (690) et prétend, par la protection d'Assur et des autres grands dieux, les avoir battues, avoir fait un grand carnage et un butin plus grand encore : mais la Chronique babylonienne attribue au contraire la victoire aux Élamites : ce fut évidemment une lutte terrible, et sans résultat décisif, après laquelle chacun des adversaires épuisé se hâta de retourner dans ses terres. — L'année suivante, Umman-minanu ayant été réduit à l'extrémité par la maladie, Sennachérib en profita pour tomber à l'improviste sur Babylone : cette fois Musezib-Marduk, incapable de résister seul, se rendit, et Sennachérib saccagea et rasa la ville « renversant tout, des fondations au faîte, sapant,



347. — Le roi Sennachérib sur son trône devant Lachis.
D'après Layard, *Discoveries in the ruins of Nineveh*, 1860, p. 150. Pour les eunuques qui entourent le roi et les autres détails de la scène, voir LACHIS, t. IV, fig. 11, col. 23.

brûlant, abattant les remparts, les temples des dieux, les *ziggurat* ou pyramides, et comblant le grand canal de l'Euphrate de tous ces débris. » Les détails de ce dernier siège sont contenus non plus dans le prisme de Taylor qui fut rédigé sous l'éponymat du *limu* Belimur-ani, c'est-à-dire en 691-690, la quinzième année du règne, mais dans l'inscription de Bavian de date postérieure. Le conquérant laissa pour régner sur ces ruines un autre de ses fils, *Assur-ah-iddin,* Asarhaddon, qui devait neuf ans plus tard lui succéder à Ninive.

Vers la fin de son règne Sennachérib mena encore une expédition contre les Arabes, s'empara d'une ville du nom d'Adumu, s'y assujettit un roi appelé Hazailu et une reine dont le nom et le pays sont illisibles : au nord, il paraît même avoir fait envahir la Cilicie par ses troupes et avoir pris contact avec les Grecs d'Asie. *Cuneiform texts* du *British Museum,* t. XXVI, pl. 15, col. IV; P. Dhorme, *Les sources de la Chronique d'Eusèbe,* dans la *Revue biblique,* avril 1910, p. 235.

Au prestige de la victoire qui lui faisait commencer ses inscriptions en ces termes : « Assur, le maître souverain, m'a confié la royauté de tous les peuples, il a étendu ma domination sur tous les habitants de la terre depuis la mer supérieure du soleil couchant jusqu'à la mer inférieure du soleil levant, » Sennachérib joignit le faste des grandes constructions pour lesquelles il utilisa les immenses richesses et les esclaves sans nombre, ramenés de ses lointaines et multiples expéditions. Ninive surtout, délaissée par Sargon, son père, fut son séjour favori : il en répara les murailles, les quais, les édifices publics et surtout le palais des rois ses prédécesseurs qu'il décora de cèdre et de reliefs d'albâtre, où il fit représenter avec un réalisme puissant et une infinie variété ses conquêtes, les pays lointains qu'il avait traversés, les constructions monumentales qu'il avait fait ériger, et jusqu'aux détails de sa vie quotidienne : des légendes cunéiformes expliquent le contenu des bas-reliefs; les grands vides entre les ailes et les jambes des *Kirubi* et des *nirgalli,* les taureaux et les lions protecteurs, sont couverts de longues inscriptions; les plus considérables recouvraient des prismes d'argile enfouis dans les fondations de ses palais. Des bas-reliefs, il faut citer principalement celui qui représente la reddition de Lachis en Palestine. Voir LACHIS, t. IV, fig. 11, col. 23. La Bible parlait de cet événement que les annales assyriennes n'avaient pas mentionné, II Reg., XVIII, 14 : le roi, de très haute stature, siège sur un trône élevé, ayant sur la tête une couronne en forme de tiare d'où pendent deux fanons, vêtu d'une tunique frangée recouverte d'une sorte de chasuble richement brodée, portant de splendides bijoux, bracelets et boucles d'oreilles, élevant d'une main une flèche, et s'appuyant de l'autre sur l'arc royal (fig. 347) : derrière lui, les eunuques agitent les *flabellum;* par devant, plusieurs Juifs sont agenouillés, d'autres élèvent les mains d'une façon suppliante : le croisillé du fond indique une région montagneuse; les arbres qu'on y a représentés semblent être principalement des vignes et des figuiers. — La Bible, IV Reg., XIX, 37; Is., XXXVII, 38; les historiographes et les textes cunéiformes sont una-

nimes sur la tragédie qui mit fin à ce règne glorieux. Les Livres Saints, comme nous l'avons vu col. 1606, racontent comment Adrammélech et Saréser ses fils tuèrent Sennachérib à coups d'épée. Asarhaddon son fils régna à sa place. Voir ces noms. — La Chronique babylonienne lit de même : « Le 20 (du mois) de Tebet, Sennachérib fut tué dans une révolte par son fils. Durant (24) années Sennachérib avait gouverné le royaume d'Assur : depuis le 20 Tebet jusqu'au 2 Adar la révolte continua en Assur. Le 18 Adar, Asarhaddon son fils s'assit sur le trône d'Assur. »

Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e éd., t. IV, p. 7-65; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform inscriptions and the Old Testament*, 1885-1888, t. I, p. 278-310; t. II, p. 1-17; G. Maspéro, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. III, p. 272-345; J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, 1874, p. 225-230; Bezold, dans Eb. Schrader, *Keilinschiftliche Bibliothek*, t. II, p. 80-113; *Records of the Past*, Ire série, t. I, p. 23-32; 2e série, t. IV, p. 21-28; H. Rawlinson, *The cuneiform Inscriptions of the Western Asia*, t. I, pl. 16-43; t. III, p. 13 sq.; Pinches, *The Babylonian Chronicle*, p. 2, 3, 21-24; G. Rawlinson. *The five great monarchies*, 1879, t. II, p. 155-185; G. Smith, *History of Sennacherib*, 1878; Sayce, dans Hasting's *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 436; Pognon, *L'inscription de Bavian*, fasc. 39 et 42 de la *Bibliothèque des Hautes Études*.

E. PANNIER.

SENNÉSER (hébreu : *Sén'aṣṣar ;* Septante : Σανεσάρ), fils du roi de Juda, Jéchonias. I Par., III, 18.

SENNIM (hébreu : *Ṣa'ănanîm ;* Septante : πλεονεκτούντων), orthographe dans la Vulgate, Jud., IV, 11, de la localité dont elle écrit ailleurs le nom Saananim. Voir SAANANIM, col. 1283.

SENS, organes au moyen desquels l'homme entre en rapport avec les êtres matériels qui l'entourent. — La Bible parle, à l'occasion, soit des sens, soit de leurs opérations. Voir MAIN, t. IV, col. 580; ŒIL, col. 1748; OREILLE, col. 1857. A propos d'un enfant sans vie, il est dit qu'il n'a plus de *qéšéb,* « attention », ἀκρόασις, *sensus*. IV Reg., IV, 31. La Vulgate mentionne une fois le « sens des oreilles », c'est-à-dire l'impression faite sur les oreilles, là où le grec parle seulement d'audition. Judith, XIV, 14. Les idoles n'ont pas l'usage des sens, le sentiment, αἴσθησις, *sensus*. Bar., VI, 41. Cette pensée est reproduite avec le dénombrement des sens qui manquent aux idoles, malgré l'apparence d'organes. Ps. CXV (CXIII), 5-7; Sap., XV, 15. Les sens, au moyen desquels on peut distinguer ce qui est bon et ce qui est mauvais, sont une fois appelés αἰσθητήρια, *sensus*. Heb., V, 14. Le même mot se trouve déjà dans les Septante, Jer., IV, 19, pour désigner l'intérieur de l'homme qui sent la douleur. Cf. Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig, 1861, p. 233. — Dans d'autres passages, la Vulgate emploie le mot *sensus* pour rendre des termes qui se rapportent à l'intelligence et à la pensée, comme *lêb*, νοῦς, νόημα, etc. — Sur les différents sens de la Sainte Écriture, voir ALLÉGORIE, t. I, col. 368; LITTÉRAL (SENS), t. IV, col. 294; MYSTIQUE (SENS), col. 1369; MYTHIQUE (SENS), col. 1376.

H. LESÊTRE.

SENS DE L'ÉCRITURE. — I. NOTION. — Le mot « sens », qui dérive du latin *sensus*, a les mêmes acceptions que le terme latin qu'il traduit. L'une d'elles est l'idée, la pensée, et elle comprend non seulement l'idée conçue dans l'esprit, mais aussi et surtout l'idée exprimée et manifestée au dehors par des signes, le geste, la parole, l'écriture. La manifestation de la pensée par le geste, quoique parfois très expressive, est la plus imparfaite. Sauf dans le langage non articulé des sourds-muets et dans la mimique elle n'est employée qu'accessoirement et d'ordinaire les gestes accompagnent seulement la parole ou la lecture pour en fortifier et augmenter l'expression. Régulièrement, la manifestation de la pensée intérieure se fait donc par la parole ou l'écriture; l'orateur et l'écrivain communiquent leurs idées, leurs sentiments leurs volontés au moyen des mots d'une langue comprise de leurs auditeurs et de leurs lecteurs. Ces mots expriment les concepts, les idées, que l'orateur et l'écrivain qui les emploient, veulent manifester et ils présentent par suite le sens déterminé qu'on a l'intention de leur donner en les proférant par la parole ou en les écrivant sur le papier. Ce sens, fixé par le contexte et par l'ensemble de la phrase, est l'une des significations diverses que les mots employés ont d'après leur étymologie ou l'usage et qui sont indiquées par les lexiques ou dictionnaires. De soi, un mot peut avoir et prend souvent des acceptions diverses ; mais, dans une phrase prononcée ou écrite, il n'a normalement, sauf le cas d'amphibologie voulue, qu'un sens, celui que l'orateur ou l'écrivain a voulu lui donner et manifester par lui dans l'emploi particulier qu'il en fait. Ce sens unique, qu'il soit propre ou figuré, selon que le mot est pris dans une acception primitive ou détournée, représente la pensée de l'orateur ou de l'écrivain, le concept ou l'idée qu'il a voulu communiquer à ses auditeurs ou à ses lecteurs. C'est cette idée que ceux-ci doivent saisir et comprendre, à moins d'entendre à contresen la phrase parlée ou écrite.

L'Écriture Sainte étant, par définition, la parole de Dieu écrite par l'intermédiaire des écrivains inspirés, le sens qu'elle présente et qu'elle exprime, est l'idée, la pensée, que l'Esprit inspirateur a voulu ou a laissé, sous sa garantie, manifester aux hommes par les auteurs sacrés des livres bibliques. Le sens de l'Écriture est donc la vérité religieuse, morale, historique, etc., que le Saint-Esprit, auteur principal des Livres Saints, a eu l'intention de faire communiquer en langage humain aux hommes, auxquels s'adressaient ces livres, par l'organe des écrivains qu'il inspirait.

II. ESPÈCES. — 1° *Sens véritables et authentiques.* — 1. *Sens littéral.* — Comme tout livre, les Livres Saints présentent un sens direct, qui est exprimé immédiatement par le texte sacré, par sa lettre. Aussi est-il dit le sens *littéral*. Il est conforme aux règles de la langue employée, et il est *propre* ou *métaphorique,* selon que les mots sont usités dans leur signification première ou dans une des significations détournées que l'usage leur a données. Ce sens est unique et se distingue des conclusions qu'on en tire logiquement, conclusions qui expriment ce que l'on appelle parfois le sens *conséquent* du texte. Voir t. IV, col. 294-300. C'est à ce sens conséquent qu'il faut rapporter, si l'on veut l'entendre exactement, le sens *théologique* de la Bible, que quelques critiques récents ont distingué du sens *biblique.* Correctement interprétée, cette dénomination ne peut désigner que les conclusions que les théologiens tirent légitimement du sens réellement exprimé dans les Livres Saints.

2. *Sens spirituel.* — Une particularité des Livres Saints est que, indépendamment de la lettre et par le moyen des choses exprimées par la lettre, l'Esprit inspirateur a voulu parfois faire énoncer une autre idée, cachée sous la lettre signifiée médiatement par elle et saisie par l'esprit du lecteur dans les vérités qui résultent du sens littéral. C'est le sens *spirituel, mystique* ou *typique* de l'Écriture. Ce sens ne se trouve pas dans tous les passages de l'Écriture inspirée, mais seulement dans quelques-uns, et par la volonté formelle de l'Esprit inspirateur. Son existence ne se présuppose pas; elle a besoin d'être démontrée, et les sens spirituels certains de l'Écriture doivent être soigneusement distingués des interprétations mystiques.

proposées par les Pères et les exégètes. Voir t. IV, col. 1369-1376.

2° *Sens conventionnels ou faux.* — A ces deux sens véritables on a joint un sens d'application dit sens *accommodatice,* qui n'est pas exprimé par la lettre, ni par conséquent voulu par le Saint-Esprit, mais qu'on tire de la lettre elle-même par extension ou par simple allusion, et parfois à contresens. Voir t. I, col. 112-115, et J.-V. Bainvel, *Les contresens bibliques des prédicateurs,* 2e édit., Paris, 1906; et une interprétation fausse de certains passages de l'Écriture que l'on considère comme des mythes et auxquels on attribue un sens *mythique,* qu'ils n'ont pas. Voir t. IV, col. 1376-1424.

III. LA THÉORIE DES SENS SCRIPTURAIRES EXPOSÉE DANS LES TRAITÉS D'INTRODUCTION GÉNÉRALE OU DANS CEUX D'HERMÉNEUTIQUE. — Bien que l'herméneutique, prise en rigueur, soit réservée à l'exposé des règles de l'interprétation biblique, voir t. III, col. 612-613, on y introduit généralement la théorie des sens scripturaires en vertu de cette liaison logique que ces règles ont pour but d'aider à faire découvrir le véritable sens de l'Écriture. Mais les lois de la logique amènent quelques théoriciens à la distinguer de cette partie de l'*herméneutique,* qu'ils désignent sous le nom de *heuristique* (art de trouver le vrai sens), et à lui donner le titre spécial de *propédeutique,* V. Zapletal, *Hermeneutica biblica,* Fribourg (Suisse), 1897, p. 11-57, ou de *normatique,* S. Székely, *Hermeneutica generalis secundum principia catholica,* Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 28-50. Plus généralement les auteurs des traités d'herméneutique négligent ces dénominations techniques et se bornent à placer la théorie des sens bibliques avant l'exposé des règles d'interprétation. Les auteurs d'Introductions générales à l'Écriture Sainte font de même et traitent seulement des sens bibliques dans un chapitre spécial de leurs ouvrages. Pour la bibliographie du sujet, voir les traités d'herméneutique cités, t. III, col. 628-633, et les Introductions générales mentionnées *ibid.,* col. 915-919.

E. MANGENOT.

SENSENNA (hébreu : *Sansennâh;* Septante : Σεθεννάκ; *Alexandrinus :* Σανσαννά), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 31. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 172-173, l'identifie, mais avec hésitation, à Hasersusa. Voir t. III, col. 447. « Parmi les villes antiques du district montagneux de Juda, dit-il, il n'en est aucune dont le nom se rapproche de celui de *Sousiéh,* mais, au nombre de celles qui étaient assignées à la tribu de Siméon, il en est une appelée... en latin *Hasersusa,* Jos., XIX, 5; *Hasarsusim,* I Par., IV, 31... Le nom de *Sousa,* au pluriel *Sousim,* a un rapport frappant avec celui de *Sousiéh;* d'un autre côté, le Khirbet Sousiéh semble plutôt avoir appartenu à la tribu de Juda qu'à celle de Siméon. Cette identification est donc douteuse. » Sousiéh est situé à l'est-nord-est d'*es-Semu'a* (Isthemo). Cf. HASERSUSA, t. III, col. 447.

SENSIBILITÉ, faculté qu'a l'âme d'être impressionnée par les objets extérieurs, grâce à l'intermédiaire des sens. — Les Hébreux ne distinguaient pas avec beaucoup de précision les facultés et les opérations diverses de l'âme. Ils appelaient *bétén* le sens intérieur en tant que siège de la sensibilité, sans exclusion de l'intelligence et de la volonté. Job, XV, 35. On souhaite que les douleurs fondent sur l'impie et que son ventre, *bitnô,* γαστήρ, *venter,* en soit rempli. Job, XX, 23. Habacuc, III, 16, dit : « Mon ventre a tressailli, » *bitnî,* κοιλία, *venter,* c'est-à-dire : ma sensibilité a été ébranlée. Les choses qui émeuvent fortement vont jusqu'aux *ḥadrê bétén,* aux « chambres du ventre », au plus intime de la sensibilité. Prov., XVIII, 8; XXVI, 22. Le ventre, κοιλία, *venter,* s'émeut à la recherche de la sagesse. Eccli., LI, 21 (29). Voir ENTRAILLES, t. II, col. 1818. Cf. Frz. Delitzsch, *System der bibl. Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 265. Sur les causes qui émeuvent la sensibilité, voir PLAISIR, col. 456; SOUFFRANCE; DEUIL, t. II, col. 1396. Cf. Eccli., XXXVIII, 17-20.

H. LESÊTRE.

SENSUALITÉ, inclination qui porte à rechercher et à se procurer avec excès les plaisirs des sens. Voir PLAISIR, col. 456. Au point de vue de ses appétits sensuels, l'homme est désigné dans la Sainte Écriture par le mot « chair », qui marque la prédominance déréglée de la partie matérielle sur l'esprit. Voir CHAIR, t. II, col. 487. L'homme qui suit les instincts de la sensualité est appelé « vieil homme », par opposition avec l'homme nouveau qui obéit à la grâce, Rom., VI, 6; Col., III, 9, « homme animal », par opposition avec l'homme spirituel, I Cor., II, 14, et « homme terrestre », par opposition avec l'homme qui vient du ciel. I Cor., XV, 47. Les désirs grossiers de la concupiscence sont sa loi. Rom., VI, 12; Gal., V, 24; Jacob., IV, 1, 3; II Pet., III, 3; I Joa., II, 16. Saint Paul appelle « corps du péché » cette inclination de la nature déchue qui fait des hommes les « esclaves du péché », et que Jésus-Christ est venu détruire. Rom., VI, 6.

H. LESÊTRE.

SENTINELLE (hébreu : *ṣôfêh, šomêr;* Septante : σκοπός, φύλαξ; Vulgate : *custos, speculator*), celui qui est chargé de veiller pour avertir du danger. — A la guerre, des sentinelles sont chargées de veiller sur un camp ou sur un poste, afin d'avertir les soldats de l'approche des ennemis. Quand Gédéon et ses hommes arrivèrent au camp des Madianites au milieu de la nuit, on venait de relever les sentinelles, c'est-à-dire que les sentinelles qui avaient monté la garde pendant une veille étaient allées réveiller celles qui devaient prendre la garde pendant la veille suivante. Le moment était donc favorable pour faire invasion dans le camp. Jud., VII, 19. — Pendant que les Philistins et les Israélites campaient en face les uns des autres, les premiers à Machmas, les seconds à Gabaa, les sentinelles de Saül remarquèrent le tumulte occasionné dans le camp ennemi par l'exploit de Jonathas et elles en donnèrent avis. I Reg., XIV, 16. Après le meurtre d'Amnon par Absalom, une sentinelle vit venir de loin la troupe des autres fils du roi. II Reg., XIII, 34. A la suite de la défaite d'Absalom dans la forêt d'Éphraïm, une sentinelle placée à la muraille vit accourir un homme et cria pour avertir David; elle en vit ensuite un autre et reconnut en lui Achimaas, fils de Sadoc, qui apportait la nouvelle de la victoire. II Reg., XVIII, 24-27. Pendant que les deux rois Joram et Ochozias étaient à Jezraël, la sentinelle placée sur la tour signala l'arrivée d'une troupe, puis l'attitude imposée aux deux cavaliers envoyés successivement vers elle, enfin l'approche de Jéhu qu'elle reconnut au train désordonné de son char. IV Reg., IX, 17-20. Dans le Cantique, V, 7, il est question de gardes qui font la ronde dans la ville et veillent sur les murailles. Les Assyriens mirent des sentinelles auprès des sources de Béthulie, afin d'empêcher les Hébreux d'y venir puiser. Judith, VII, 9. Après son exploit, Judith, XIII, 13, cria aux sentinelles de la ville de lui ouvrir les portes. Averti que les Syriens devaient le suspendre pendant la nuit, Jonathas commanda aux siens de se tenir sur pied et détacha des sentinelles avancées tout autour de son camp. I Mach., XII, 27. — Dans sa prophétie contre Babylone, Isaïe, XXI, 5-9, met en scène une sentinelle qui fait le guet, crie aux armes et, debout tout le jour et toute la nuit sur la tour, décrit l'arrivée des envahisseurs. Dans la prophétie contre Édom, on demande à la sentinelle : « Où en est la nuit? » Elle répond que le matin vient, mais refuse d'en dire plus long. Is., XXI, 11, 12. Les sentinelles de Sion élèvent leur voix joyeuse, car elles voient revenir Jéhovah

dans sa ville. Is., LII, 8. Sur les murs de Jérusalem, Dieu placera des sentinelles qui ne se tairont ni jour ni nuit et imploreront le secours de Jéhovah pour la restauration de la ville. Is., LXII, 6. Jéhovah a mis des sentinelles sur son peuple pour qu'il soit attentif aux sons de la trompette, et le peuple a répondu : « Nous n'y ferons pas attention ! » Jer., VI, 17. Ces sentinelles sont les prophètes qui ont mission d'annoncer les châtiments divins. Un jour viendra, après la restauration, où les sentinelles postées sur les montagnes d'Éphraïm crieront : « Allons à Sion ! » Jer., XXXI, 6. Le prophète invite les ennemis de Babylone à élever leurs étendards, à renforcer le blocus, à poser des sentinelles et à dresser des embuscades pour forcer la ville. Jer., LI, 12. Ézéchiel, III, 17, a été donné pour sentinelle à la maison d'Israël, afin de l'avertir d'avoir à se convertir. Quand la sentinelle sonne de la trompette pour signaler l'approche des ennemis, ceux qui ne tiennent pas compte de son avertissement sont responsables de leur sort. Mais si la sentinelle ne sonne pas de la trompette quand elle voit venir les ennemis, c'est elle qui est responsable. Ezech., XXXIII, 2-6. Osée, IX, 8, est aussi établi pour être la sentinelle d'Israël. — Les gardes postés au sépulcre du Sauveur ont mal fait leur devoir de sentinelles, si, comme on leur fit dire, les disciples ont pu enlever le corps. Matth., XXVII, 66; XXVIII, 4, 11. — Des gardiens étaient chargés de faire fonction de sentinelles pour protéger les cultures dans les champs et les vignes. Voir TOUR, VIGNE. — Sur les sentinelles placées à la porte des prisons, voir GEOLIER, t. III, col. 193.

H. LESÊTRE.

SENUA (hébreu : *Hassenû'âh ;* Septante : Ἀσανά), père de Judas, contemporain de Néhémie. II Esd., XI, 9. Voir JUDAS 1, t. III, col. 1790.

SÉON (hébreu : *Si'ôn ;* Septante : Σιωνά), ville d'Issachar. Jos., XIX, 19. Elle est nommée seulement dans ce passage, où elle est placée entre Apharaïm et Anaharath. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 341, disent qu'on la montrait de leur temps près du mont Thabor. Divers géographes la placent aujourd'hui à *Ayûn esch-Schaïn,* à 5 kilomètres environ à l'est de Nazareth, à 4 kilomètres au nord-ouest du Thabor. Le Talmud mentionne une ville de *Sihin* près de Sepphoris : Ad. Neubauer, *La Géographie du Talmud,* 1868. p. 202. — Jérémie, XLVIII, 45, dans la Vulgate, parle de « la ville de Séon » (hébreu : Sihon). Il s'agit, non de la ville d'Issachar, mais de la ville d'Hésébon, capitale du royaume de Séhon, comme le montre le parallélisme. Cf. HÉSÉBON, t. III, col. 662.

SÉOR (hébreu : *Ṣôḥar;* « lumière, splendeur »; Septante : Σαάρ), père d'Éphron. Ephron habitait Hébron et vendit à Abraham la caverne de Macpélah qui lui servit à ensevelir Sara. Gen., XXIII, 8; XXV, 9. Voir MACPÉLAH, t. IV, col. 520. — Deux Israélites portent le même nom en hébreu. Ils sont appelés dans la Vulgate : Sohar, Gen., XLVI, 10, etc., et Isaar (*keri*), I Par., IV, 7. Voir ISAAR 2, t. III, col. 936.

SEORIM (hébreu : *Śe'ôrîm,* « orge »; Septante : Σεωρίμ), chef de la quatrième des vingt-quatre divisions établies par David parmi les enfants d'Aaron pour l'accomplissement des fonctions sacerdotales dans le sanctuaire. I Par., XXIV, 8.

SÉPHAATH (hébreu : *Ṣefat;* Septante : Σεφέθ), nom chananéen de la ville que les Hébreux, à l'époque de l'Exode, appelèrent Horma. Jud., I, 17. Voir HORMA 1, t. III, col. 754.

SÉPHAM (hébreu : *Suppim;* Septante : Σαπφίν), nom d'un descendant de Benjamin, frère de Hapham et fils de Hir. I Par., VII, 12. Ce nom est diversement écrit dans l'Écriture. Voir HAPHAM, t. III, col. 420.

SÉPHAMA (hébreu : *Šefâmâh,* avec le *hé* locatif; Septante : Σεπφαμάρ), localité indiquée dans les Nombres, XXXIV, 10, 11, comme une des frontières orientales de la Palestine. Le site est inconnu. Le Targum du Pseudo-Jonathan l'identifie avec Apamée, mais cette ville est trop au nord. — L'intendant des celliers de David, Zabdias, était de Sépham[a], d'après le texte hébreu, I Par., XXVII, 27 (Vulgate : *Aphonites*), selon quelques interprètes, mais, selon d'autres, il faut entendre *has-Sifmî* de Séphamoth, ville du sud de la Palestine, et non de Séphama. Voir APHONITE, t. I, col. 735.

SEPHAMOTH (hébreu : *Šifmôt;* Septante : Σαφί, Σαμαμώς), ville du sud de Juda, aux habitants de laquelle David, après avoir défait les Amalécites, à la fin de la persécution de Saül, envoya une partie du butin qu'il avait pris à ses ennemis. I Reg. (Sam)., XXX, 28. Elle est nommée entre Aroër et Esthamo. Le site en est inconnu et elle ne figure pas dans l'*Onomasticon* d'Eusèbe et de saint Jérôme. — Sur la patrie de Zabdias, voir SÉPHAMA.

SEPHAR (hébreu : *Sefârâh,* avec *hé* locatif; Septante : Σαφηρά; *Alexandrinus* : Σωφήρα), montagne qui marque une des limites des Jectanides qui s'étendirent en Arabie « depuis Messa jusqu'à Séphar. » Gen., X, 30. Ptolémée, VI, VII, 25, 41, mentionne Σάπφαρα; cf. Pline, *H. N.*, VI, 26, en Arabie, et les voyageurs modernes signalent deux *Zafâr,* dans l'Arabie du sud. L'une est la capitale des Himyarites « près de Sanaa dans l'Yémen, » l'autre est une ville de la côte sud-est qu'Ibn Batuta appelle « la ville la plus lointaine de l'Yémen. » R. von Riess, *Biblische Geographie,* 1872, p. 83. Voir Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie des Arabiens,* t. II, 1890, p. 437.

SÉPHARAD (hébreu : *Sefârâd ;* Septante : Ἐφραθά; Vulgate : *Bosphorus*), nom de lieu dans la prophétie d'Abdias, ỳ. 20. Des Juifs étaient captifs dans ce pays. Les plus anciens traducteurs de la Bible ignoraient ce qu'était Sépharad. *Ubi nos posuimus* BOSPHORUM, dit saint Jérôme, *in Hebraico habet* SAPHARAD : *quod nescio cur Septuaginta Ephratha transferre voluerint, cum et Aquila et Symmachus et Theodotion cum hebraica veritate concordent. Nos autem ab Hebræo, qui nos in Scripturis sanctis erudivit, didicimus Bosphorum sic vocari : et quasi Judæus. Ista inquit, est regio, ad quam Hadrianus captivos transtulit. In Abd.*, ỳ. 20, t. XXV, col. 1115. Pour trouver le Bosphore, dans Abdias, les Juifs devaient considérer la préposition *b,* placée devant *Sefârâd* comme partie intégrante du nom propre et supprimer le *d* final Ils entendirent aussi par ce nom l'Espagne et imaginèrent à ce sujet beaucoup de fables. Voir Calmet, *Dictionnaire de la Bible, Sepharad,* édit. Migne, t. IV, col. 451. Le Targum de Jonathan et la Peschito voient l'Espagne dans Sepharad et c'est par suite de cette interprétation que les Juifs d'Espagne portent le nom de *Sepharadim,* pour se distinguer des Juifs d'Allemagne appelés *Aschkenazim.* — Les inscriptions assyriennes fournissent la clef du passage d'Abdias. Il s'agit d'un pays habité par un peuple dont le nom *Saparda* apparaît pour la première fois, d'après ce qui en est connu jusqu'ici, du temps d'Asarhaddon, roi d'Assyrie, et qu'on trouve établi en Asie Mineure, dans les inscriptions de Darius, fils d'Hystaspe, à Béhistoun et à Naksch-i-Roustam. Le pays de Saparda paraît avoir été situé dans la partie septentrionale de l'Asie Mineure. Voir A. Sayce, *The Land of Sepharad,* dans *Expository Times,* mars 1902.

SÉPHARVAÏM (hébreu : *Sefarvaïm;* Septante : Σεπφαρουαΐμ), ville d'où Sargon II, roi d'Assyrie, après la conquête de la Samarie et la déportation de ses habitants, fit venir des colons pour la repeupler. On l'identifie avec la ville babylonienne de Sippar. IV Reg., XVII, 24-31.

Sippar (Sippara) est le nom sémitisé de l'antique cité sumérienne de Zimbir. F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients,* Erste Hälfte, Munich, 1904, p. 341; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 210. Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 3e édit., Berlin, 1902, p. 532; *Encyclopædia biblica,* Londres, 1903, t. IV, col. 4371. C'était une ville très importante dont le site a été reconnu, en 1880-1881, par Hormuzd Rassam, à *Abou-Habba,* au nord de Babylone et à environ 30 milles anglais dans le sud-ouest de Bagdad, à peu près à mi-chemin entre ces deux localités. Ses ruines occupent, sur la rive gauche de l'Euphrate, une étendue considérable, de plus de 3 kilomètres de circonférence, et elles sont limitées, au sud-ouest, par le canal desséché de Ruthwanieh. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, p. 572; Frd. Delitzsch, dans Calwer, *Bibellexikon,* 1885, p. 865; Eb. Schrader, *loc. cit.,* p. 367. L'opinion la plus généralement admise voit dans Sippar une double ville, F. Vigouroux, *loc. cit.,* p. 572; Frd. Delitzsch, Calwer, *Bibellexikon* et *Wo lag das Paradies? ibid.,* partagée par l'Euphrate qui passait, à cette époque lointaine, 12 kilomètres plus à l'est que son cours actuel, et que les inscriptions appellent : « le fleuve de Sippar ». F. Hommel, *loc. cit.,* p. 341. L'une de ces villes avait nom : *Si-ip-par sa Sa-mas :* la Sippar de Samas (le dieu Soleil), et l'autre : Si-ip-par sa A-nunit : la Sippar d'Anounit (la déesse Istar, étoile du matin). F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 209. Les tells d'*Abou-Habba,* où Hormuzd Rassam a découvert d'importants documents se rapportant au culte du soleil, occuperaient spécialement l'emplacement de la ville de Sippar proprement dite, la Sippar de Šamas. La Sippar d'Anounit est identifiée par les assyriologues avec une autre antique cité, celle d'Aganê ou Agadê, dont le nom en se sémitisant est devenu Akkad. Le Dr Ward veut placer cette seconde ville à peu de distance de Sufeira, dans l'ouest-nord-ouest de Bagdad, aux ruines d'el-Anbar, qui représenteraient à la fois la Sippar d'Anounit et Agadê. Les tells de cette région témoigneraient en faveur d'une cité encore plus importante que ceux d'Abou-Habba, rattachée à l'Euphrate par un canal. J. P. Peters, *Nippur or Explorations and Adventures on the Euphrates,* New-York et Londres, 1897, t. I, p. 176, 335. Mais cette opinion n'est pas admise sans réserves. A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients,* 2e édit., Leipzig, 1906, p. 545. On veut même ne reconnaître dans Sippar qu'une seule ville, désignée sous deux vocables différents. *Encyclopædia biblica,* t. IV, col. 4371. Quoi qu'il en soit, il ne semble pas qu'on puisse, avec autorité, l'appuyer sur la leçon massorétique du texte hébreu : ספרוים; si même on doit considérer cette lecture comme une forme duelle authentique. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 211; *Encyclopædia biblica,* t. IV, col. 4371. A ce sujet, il y a lieu de rappeler que le Dr P. Haupt a proposé la correction de ספרוים en ספר מים (ou ספר) : la Sippar des eaux (du fleuve). Cf. IV Reg., XVIII, 34, Σεπφαρουμαιν (dans B[1]), que l'on peut rapprocher de la dénomination de l'Euphrate : « le fleuve de Sippar ».

L'histoire de Sippar, d'après les vieux récits transmis par Bérose, remonte au delà du déluge. C'est en cette ville que Xisuthrus, sur le conseil de Kronos, s'en fut cacher les écrits mystérieux antérieurs à ce grand événement. La première mention de cette ville, dans les textes historiques originaux, est de Lugalzaggisi, roi d'Erech, et on en retrouve d'autres dans les inscriptions archaïques de Gudéa, patési de Lagaš, de Maništusu, roi de Kis, ainsi que de Sargon l'Ancien, roi d'Agadê. Les premiers chefs de la dynastie d'Hammourabi firent leur capitale de cette antique Sippar, qui, après avoir perdu son autonomie, garda néanmoins un rang important parmi les villes babyloniennes. F. Hommel, *loc. cit.,* p. 341. Elle fut du nombre de celles dont la révolte mit à l'épreuve la valeur du monarque assyrien Assurbanipal. *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, 1890, p. 192. Nabonide, vers la fin du second empire chaldéen, y releva son célèbre temple, et ses inscriptions nous ont gardé le souvenir des travaux que Naramsin, le fils de Sargon l'Ancien, y avait fait antérieurement exécuter, car sa fondation doit être de beaucoup plus ancienne. F. Hommel, *loc. cit.,* p. 342.

Ce temple, qui était le centre du culte du Soleil pour le nord de la Babylonie, s'appelait l'*E-Babbara,* « la maison blanche », désignation que portait également celui de Larsa, centre du même culte pour les villes du sud. F. Hommel, *loc. cit.,* p. 342; Eb. Schrader, *loc. cit.,* p. 367; A. Jeremias, *loc. cit.,* p. 106. Les premiers habitants sumériens de l'endroit y adoraient le soleil, sous le nom d'*Utu,* que les Sémites conquérants changèrent en celui de *Samas,* nom qui se retrouve dans les autres langues sémitiques. Eb. Schrader, *loc. cit.,* p. 367. Avec *Samaš,* l'Illuminateur et le Juge suprême, son épouse *Aia,* et ses enfants, *Kettu,* « le Droit », et *Mêsaru,* « la Justice », voire même le conducteur de son char *Bunênê,* recevaient dans Sippar les hommages des pieux fidèles. Eb. Schrader, *loc. cit.,* p. 367; A. Jeremias, *loc. cit.,* p. 106. Quant au temple d'Anounit, dans la Sippar de ce nom, il s'appelait l'*E-ul-maš.* F. Hommel, *loc. cit.,* p. 343, 400. — Il y avait encore d'autres villes de Sippar, mais elles ne nous sont, pour ainsi dire, connues que par leurs noms : la Sippar du dieu Amnanu et la Sippar de la déesse-mère Aruru. F. Hommel, *loc. cit.,* p. 344; Eb. Schrader, *loc. cit.,* p. 430.

Au point de vue assyriologique, quelques difficultés s'élèvent, tant au sujet de l'identification de la Sépharvaïm de IV Reg., XVII, 24, avec la cité babylonienne de Sippar, que de la colonisation de la Samarie par ses habitants, sur l'initiative de Sargon II. Aussitôt après la prise de Samarie (722), le roi d'Assyrie eut à lutter contre Mérodach-Baladan, roi du Bît-Yakin, qui, soutenu par le roi d'Élam Ummanigas, avait envahi la Babylonie. Cette première campagne de 721 fut plutôt malheureuse, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 276, et il ne semble pas que Sargon ait pu, à la suite de cette opération militaire, organiser l'émigration officielle des gens de Sippar, en Samarie. Lorsque ce roi effectua le repeuplement de la terre d'Omri, dont il avait exilé les habitants, il le fit, nous dit-il lui-même, au moyen de tribus arabes conquises, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 42. Il ne put prendre sa revanche sur Mérodach-Baladan qu'en 709, et, alors, on trouve bien, dans les textes originaux, la mention expresse des habitants de Sippar et d'autres villes babyloniennes, mais Sargon se donne, en quelque sorte, comme leur libérateur, et il déclare qu'il les rétablit en possession de leurs terres et de leurs biens. *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 72, 276. Ailleurs, il se flatte d'avoir richement doté la ville de Sippar, et quelques autres. *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 40, 52.

Si le texte de IV Reg., XVII, 24-31, où des villes babyloniennes bien authentiques se rencontrent avec des villes syriennes, autorise, jusqu'à un certain point, l'ancienne interprétation, il n'en est pas de même des autres textes où Sépharvaïm est citée, et qui n'offrent guère qu'une énumération de villes syriennes : IV Reg., XVIII, 34, et XIX, 13, rapprochés de leurs parallèles :

Is., XXXVI, 19, et XXXVII, 13. Aussi le problème ne paraît pas résolu pour tous les exégètes. *Encyclopædia biblica*, IV, col. 4372; A. Jeremias, *loc. cit.*, p. 545. A propos d'Adramélech et d'Anamélech, divinités auxquelles les gens de Sépharvaïm immolaient leurs enfants par le feu, nous avons vu, plus haut, que la grande divinité de la Sippar babylonienne était *Samas*, « le Soleil ». Ajoutons que le premier élément du second de ces deux noms a été seul lu, avec certitude, dans les textes cunéiformes : Anu, le dieu du Ciel et le père des dieux. Il se manifeste actuellement une tendance à voir dans Adramélech et Anamélech des divinités syriennes, A. Jeremias, *loc. cit.*, p. 546, et à reporter dans la même région la Sépharvaïm de IV (II) Reg., XVII, 24-31, elle-même, en ne séparant pas cette citation des autres passages de la Bible, où Sépharvaïm est mentionnée.

Y. LE GAC.

SEPHATA (hébreu : *Sefâtâh*), vallée située dans le territoire de la tribu de Juda, d'après l'hébreu et la Vulgate. Les Septante, au lieu de *Ṣefâtâh* ont lu *Sefônâh*, κατὰ βορρᾶν Μαρησά, « au nord de Marésa ». Ce mot ne se retrouve pas ailleurs comme nom propre et les Septante l'ont pris pour un nom commun, II Par., XIV, 10, ce qui porte plusieurs critiques à douter que Sephata soit une expression géographique. On l'accepte cependant communément comme telle. Ed. Robinson, *Biblical Researches*, t. II, 1856, p. 31, rapproche hypothétiquement Sephata du *Tell es-Safiéh* actuel. On objecte contre cette identification la trop grande distance de *Tell es-Safiéh* à Marésa. Voir MARÉSA 3, t. IV, col. 757; MASPHA 3, col. 837-838. C'est dans la vallée de Séphata que le roi de Juda, Asa, remporta une grande victoire contre Zara l'Éthiopien. II Par., XIV, 10.

SÉPHATIA (hébreu : *Sefatyâh*; Septante : Σαφατια). Les « fils de Séphatia » revinrent au nombre de 372 de la captivité de Babylone en Palestine. I Esd., II, 4. La Vulgate écrit ce nom propre Saphatia dans II Esd., VII, 59. Voir SAPHATIA 8.

SÉPHÉI (hébreu : *Sife'i*; Septante : Σαφαΐ), fils d'Allon et père de Ziza, de la tribu de Siméon, l'un des chefs de famille de cette tribu. II Par., IV, 37. Du temps du roi Ézéchias, Ziza avec d'autres membres de sa tribu alla attaquer les descendants de Cham qui habitaient à Gador et qui, s'étant emparés de leurs pâturages, s'y établirent. ℣. 39-41.

SÉPHÉLAH (hébreu : *haš-sefêlâh*, avec l'article, « la plaine » ou mieux : « le pays bas »; grec : τὸ πεδίον, Deut., I, 7; Jos., XI, 2; XII, 8; I Mach., III, 24; XIII, 13; ἡ πεδινὴ (γῆ), Jos., IX, 1; X, 40; XI, 16; XV, 33; Jud., I, 9; I (III) Reg., X, 27; I Par., XXVII, 28; II Par., I, 15; XXVIII, 18; Jer., XVII, 26; Zach., VII, 7; I Mach., III, 40; Σεφηλα, II Par., XXVI, 10; Jer., XXXII, 44; XXXIII, 13; Abd., 19; I Mach., XII, 38; Vulgate : *humiliora loca*, Deut., I, 7; *campestria*, Jos., IX, 1; XI, 2; XV, 33; Jud., I, 9; III Reg., X, 27; I Par., XXVII, 28; II Par., I, 15; XXVI, 10; Abd., 19; Zach., VII, 7; *campestris* (*terra*), Jos., X, 40; I Mach., III, 40; *campestres* (*urbes, civitates*), II Par., XXVIII, 18; Jer., XVII, 26; XXXII, 44; XXXIII, 13; *campus*, I Mach., III, 24; XIII, 13; *planities*, Jos., XI, 16; *plana*, Jos., XII, 8; *Sephela*, I Mach., XII, 38), plaine du sud-ouest de la Palestine, dont le nom se trouve une seule fois dans la Vulgate, I Mach., XII, 38; mais qui est mentionnée, sous forme de nom commun, en plusieurs endroits de la Bible. Le même mot, *šefêlâh*, de la racine *šâfêl*, « être bas », se rencontre partout en hébreu; mais, les versions, on le voit, l'ont rendu par différents synonymes.

I. SITUATION, ÉTENDUE. — Le mot *sefêlâh* est employé dans l'Écriture conjointement avec ceux de *har*, « montagne »; *négéb*, « midi »; *'ârâbâh*, « vallée » (du Jourdain), pour indiquer les différents caractères topographiques de la Palestine. Cf. Deut., I, 7; Jos., IX, 1; X, 40. Il ne désigne donc pas une plaine en général, et c'est ainsi qu'il n'est jamais appliqué, par exemple, à la plaine d'Esdrelon. Voir ESDRELON, t. II, col. 1945. Mais il détermine une région spéciale du territoire. D'après l'étymologie, il signifie « pays bas », et se distingue de *biq'âh*, de *mîšôr*, etc. Voir PLAINE, col. 454. Il désigne la plaine qui s'étend de Jaffa à Gaza et est le prolongement méridional de celle de Saron. Mais il ne serait pas exact de restreindre la Séphélah à cette bande de terrain. Elle comprend aussi l'ensemble des basses collines qui forment comme les premiers contreforts de la montagne judéenne. La preuve est facile à tirer de Jos., XV, 33-47, où l'auteur sacré, énumérant les villes de la tribu de Juda, et distinguant celles qui appartenaient au *négéb* ou « midi », à « la montagne », au « désert », de celles qui faisaient partie de la « séphélah », place dans cette dernière des cités qui dominaient la mer de trois à quatre cents mètres et occupaient un niveau moyen entre la plaine maritime et l'arête montagneuse, dont l'altitude va de sept à huit cents mètres. Telles sont Saréa, Azéca, Céila, etc. Voir JUDA 6, *Villes de la plaine*, t. III, col. 1759. Il ne faudrait pas cependant, d'un autre côté, restreindre la dénomination de *šefêlâh* à ces collines basses situées entre la montagne et la plaine maritime. C'est ce que fait à tort G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, Londres, 1894, p. 201 sq. Il prétend d'abord que les villes assignées à la Séphélah par l'Ancien Testament, Jos., XV, 33-47; II Par., XXVIII, 18, étaient toutes situées sur les basses collines et non dans la plaine. Cette assertion est fausse en ce qui concerne le dernier groupe, ℣. 45-47, c'est-à-dire Accaron (*'Aqir*), Azot (*Esdûd*) et Gaza. Notre auteur s'en tire, il est vrai, en attribuant ce groupe à une addition postérieure. Il faudrait premièrement prouver cette interpolation. En second lieu, fût-elle démontrée, il n'en résulterait pas moins que, au temps de l'interpolateur, l'usage donnait au mot *šefêlâh* l'extension qu'on lui reconnaît généralement. On peut ajouter que, I Mach., XII, 38, la ville d'Adiada est représentée comme bâtie par Simon ἐν τῇ Σεφηλα, « dans la Séphélah »; or, elle est bien identifiée aujourd'hui avec le village de *Hadithéh*, qui se trouve dans la plaine, près de Ludd-Lydda. Voir ADIADA, t. I, col. 216. — Smith s'appuie ensuite sur deux autres passages de l'Écriture : II Par., XXVIII, 18, il est dit que les Philistins firent une incursion dans les villes de la Séphélah, qui devait donc être distincte de leur propre pays, la plaine maritime; Zach., VII, 7, il est question du temps où les Juifs habitaient la Séphélah; or, ils n'habitèrent jamais la plaine côtière. Les passages cités prouvent bien que la Séphélah s'étendait jusqu'à la région moyenne où se trouvaient Bethsamès, Socho, Thamna etc., mais ils ne prouvent pas qu'elle y était exclusivement restreinte. — Smith rapporte enfin cette division de la Judée d'après la Mischna, *Schebiith*, IX, 2, en « montagne (*har*), plaine (*sefêlâh*) et vallée (*'éméq*) ». Mais le Talmud de Jérusalem porte ici *négéb*, « midi », au lieu de *'éméq*. L'auteur ajoute ces paroles de R. Yohanan : « Depuis Béthoron jusqu'à Emmaüs, c'est la montagne; d'Emmaüs à Lod, la plaine (*šefêlâh*); de Lod jusqu'à la mer, la vallée. » Ces distinctions géographiques du Talmud ne sont pas si claires qu'elles en ont l'air. C'est ainsi qu'on lit dans un autre endroit : « Les montagnes de la Judée sont le mont Royal; sa plaine est la plaine de Darom; le pays entre Jéricho et En-Gédi, c'est la vallée de la Judée. » Or, le Darom talmudique est la plaine de la Judée en général; il s'étend de Lod jusqu'au sud. Ce dernier passage donne donc la triple divi-

sion de la Judée : plaine ou *šefêlâh* à l'ouest; vallée à l'est; montagne entre les deux. On peut alors conclure avec A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 61; « La contrée depuis Beth-Horon jusqu'à la mer a en effet ses trois subdivisions si on la considère isolément; dans l'ensemble, elle est prise comme pays de plaine de la Judée. »

Smith a en outre contre lui : 1° les Septante, qui traduisent toujours *šefêlâh* par πεδίον, ἡ πεδινή (γῆ), « la plaine », mots dont ils se servent aussi pour rendre *biq'âh*, *'êméq*, « vallée ; » *mišôr*, « plateau », et qu'ils n'auraient pu employer s'il s'était agi uniquement d'une région accidentée comme celle des basses collines de Juda ; — 2° Eusèbe et saint Jérôme, qui, dans l'*Onomasticon*, Gœttingue, 1870, p. 154, 296, nous apprennent que, jusqu'à leur époque, on appelait *Séféla* toute la plaine qui s'étend aux environs d'Éleuthéropolis et se dirige vers le nord et l'occident. On pourrait croire que l'expression *hôf hay-yâm*, « le rivage de la mer », qui, Deut., I, 7; Jos., IX, 1, rentre dans les traits caractéristiques du pays, indique la plaine côtière, par opposition à la *šefêlâh* ; mais elle désigne plutôt la plaine maritime qui, au sud de cette contrée, se dirige vers l'*ouadi el-Arisch*, frontière de la Palestine, ou celle qui va vers le nord, du côté du Liban. Le mot *šefêlâh* s'applique même en deux endroits, Jos., XI, 2, 16, à la plaine côtière qui s'étend au-dessous ou au-dessus du Carmel; il est question, au ŷ. 16, de « la montagne d'Israël et de sa *šefêlâh*, » c'est-à-dire de la partie basse qui la séparait de la mer comme la montagne de Juda. — Jusqu'où s'étendait la Séphélah du côté du nord? Il est impossible de déterminer la limite d'une façon exacte. On peut la chercher cependant du côté de Adiada et dans les environs de Jaffa.

II. Description. — La Séphélah est donc le *lowland*, « le pays bas », de la Palestine. Elle peut se partager en trois zones parallèles. C'est d'abord une plage sablonneuse qui court le long de la mer, mais cette région des dunes est susceptible de culture, et les villes qu'elle renferme, Gaza, Azot (*Esdûd*), Jamnia (*Yebna*), etc., sont entourées de jardins et de bosquets d'arbres fruitiers, bien que l'envahissement des sables et les ruines donnent souvent à cette partie un aspect désolé. Vient ensuite une large étendue de plaines boisées par endroits et arrosées par des rivières encombrées de roseaux. C'est, sur une longueur d'environ 75 kilomètres, une vaste plage légèrement ondulée, qui, aux dernières époques géologiques, émergea du sein des eaux, quand la mer cessa de battre le pied des montagnes de Juda. Parsemée de hauteurs qui vont de 50 à 60, 80 mètres et plus au-dessus du niveau de la Méditerranée, elle est composée d'une arène fine et rougeâtre que la pluie ou de fréquentes irrigations transforment en un véritable terreau extrêmement fertile. L'eau s'y trouve à quelques mètres seulement de profondeur. Aussi, malgré la déchéance du pays, la richesse de ses produits rappelle-t-elle l'Égypte. A certains moments de l'année, les moissons y forment une immense nappe verte ou jaune suivant leur degré plus ou moins avancé. D'endroits en endroits, l'uniformité de la plaine est coupée par des bouquets de verdure qui marquent les villages. Ceux-ci sont placés sur de petits monticules, collines souvent artificielles composées par les restes des anciennes habitations écroulées. Ils sont entourés de palmiers élancés, de figuiers, de sycomores et d'impénétrables haies de cactus. Les maisons sont bâties en pisé ou terre mélangée de paille hachée. Cette contrée est, en somme, comme le prolongement du delta égyptien. Après elle, vient enfin la région de la basse montagne, qui est en quelque sorte le premier étage du massif judéen. Elle s'étend comme en amphithéâtre au-dessus de la plaine. Les collines qui la composent ne se rattachent pas aussi étroitement à l'arête montagneuse que celles qui bordent la plaine de Saron. Elles en sont séparées par une série de vallées, tantôt larges, tantôt étroites, qui courent vers le sud, et laissent au massif moyen son groupement à part. Aussi, quiconque les possédait n'était pas pour cela maître du territoire de Juda. Elles en formaient comme les avant-postes; c'était comme un rempart de bastions qui le défendait de ce côté; mais, pour arriver au cœur du pays, il fallait s'engager dans d'étroits défilés et escalader la montagne. Elles sont également coupées de l'est à l'ouest par de nombreux torrents qui descendent dans la plaine. Voir Juda 6, *Description*, t. III, col. 1767.

III. Histoire. — On voit dès lors quelle fut l'importance historique de la Séphélah. Sa situation et sa fertilité devaient attirer des étrangers comme les Philistins, dont elle fit plus tard tout à la fois la richesse et l'orgueil. L'Écriture parle des sycomores, des oliviers et des figuiers qui y croissaient, des troupeaux qu'on y élevait. Cf. I Reg., X, 27; I Par., XXVII, 28; II Par., I, 15; XXVI, 10. Mais en même temps, elle devait être un perpétuel champ de bataille entre Philistins et Hébreux. C'est dans les immenses moissons de blé de la plaine, alors que le soleil desséchait la paille et les épis mûrs, que Samson lança ses chacals. Jud., XV, 1-5. Toute l'histoire de ce héros, du reste, se rattache à cette contrée. Voir Samson, col. 1434. Il en est de même pour certains épisodes de la vie de David. Voir David, t. II, col. 1311; Philistins, col. 286. Les grandes vallées qui coupent les collines de la Séphélah étaient des voies naturelles conduisant au cœur du pays, et c'est par là que les armées ennemies cherchaient à y pénétrer. Mais la plaine elle-même a une importance assez considérable dans l'histoire, parce qu'elle fut un tronçon de la grande route qui allait d'Égypte en Syrie et en Assyrie. Voir Routes, col. 1229. — Cf. Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, p. 255-260; G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, Londres, 1894, p. 201-244; C. R. Conder, *Tent Work in Palestine*, Londres, 1889, p. 273-288. A. Legendre.

SÉPHER (hébreu : *Šâfér*, à la pause; Septante : Σαφάρ), montagne auprès de laquelle campèrent les Israélites pendant leur séjour dans le désert. Elle est nommée entre Céélatha et Arada. Num., XXXIII, 23, 24. L'identification en est incertaine. Le P. Lagrange, *Itinéraire des Israélites du pays de Gessin aux bords du Jourdain*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 278, propose le *Djébel 'Araïf*, montagne isolée et abrupte, à six heures au nord de l'*ouadi Qoureyé*. « De loin, dit-il, il ressemble à une pyramide; de près on peut penser avec les Arabes qu'il a la forme d'un gigot. Aucun rapport ni de sens ni de consonnance avec [*Šâfêr*], mais il faut avouer que cette montagne intéressante se rencontre ici à point nommé. »

SÉPHET, ville de la tribu de Nephthali, nommée seulement dans la Vulgate. « Tobie, de la tribu et de la ville de Nephthali, qui est dans la Haute-Galilée, au-dessous de Naasson, derrière le chemin qui conduit à l'occident, ayant à gauche la ville de Séphet. » Tob., I, 1. On ne connaît pas de ville ayant porté le nom de Nephthali. Il faut donc entendre que Tobie était originaire d'une localité peu connue de la tribu de Nephthali dont la situation est indiquée par rapport à Naasson (inconnue, voir Naasson 2, t. IV, col. 1430) et à Séphet, ville encore importante pour les Juifs de nos jours. Ni Naasson ni Séphet ne sont nommés dans le texte grec qui porte : « Tobie,... de Thisbé, qui est à droite de Cydios (à lire : Cédès) de Nephthali en Galilée... » Les divers manuscrits grecs diffèrent d'ailleurs entre eux dans les noms et l'énumération de ces noms propres.

Séphet ne peut être que la ville appelée aujourd'hui Safed (fig. 348), où habite, à côté des musulmans et de

quelques chrétiens, une colonie juive importante. Le climat en est très sain, à cause de sa situation élevée, à 845 mètres d'altitude. Une inscription placée sur l'entrée de l'église catholique, assimile Safed à la ville « située sur la montagne » dont parle Notre-Seigneur dans le discours qu'il prononça sur le mont des Béatitudes, Matth., V, 14, parce que de cette montagne on peut voir la ville de Safed et que les habitants supposent que Jésus montrait leur cité en s'exprimant de la sorte. Voir E. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* 3 in-12, 1890, t. II, p. 258-265.

SÉPHI, nom de deux Iduméens dans la Vulgate. Ils ne s'appellent pas de la même manière en hébreu.

des Séphonites. Gen., XLVI, 16; Num., XXVI, 15. Dans ce dernier passage, son nom est écrit Séphon.

SÉPHO (hébreu : *Sefô;* Septante : Σωφάρ), chef iduméen. Gen., XXXVI, 23. Son nom est écrit Séphi, I Par., I, 40. Voir SÉPHI 2.

SÉPHON (hébreu : *Sefôn;* Septante : Σαφών), fils aîné de Gad. Num., XXVI, 15. Il est appelé Séphion, Gen., XLVI, 16. Voir SÉPHION.

SÉPHONITES (hébreu : *haṣ-Sefônî;* Septante : ὁ Σαφωνί), famille gadite, descendant de Séphion ou Séphon. Num., XXVI, 15.



348. — Safed (Séphet). D'après une photographie de M. L. Heidet.

1. **SÉPHI** (hébreu : *Sefî;* Septante : Σωφάρ), le troisième des sept fils d'Éliphaz, un des fils d'Ésaü. I Par., I, 36. La Genèse, XXXVI, 11, ne nomme que cinq fils d'Éliphaz. Elle écrit le nom de Séphi, Sépho et, X, 15, elle le nomme parmi les chefs (*'allufim*) iduméens.

2. **SÉPHI** (hébreu : *Šefî;* Septante : Σωφί), le quatrième nommé des cinq fils de Sobal, descendant de Séir l'Iduméen. I Par., I, 40. Dans la Genèse, XXXVI, 23, il est appelé Sépho.

SÉPHIM (hébreu : *Suppim;* Septante : omis), lévite qui fut chargé avec Hosa de la garde de la porte šallékét, du coté de l'occident, lorsque l'arche eut été transportée à Jérusalem du temps de David. I Par., XXXVI, 16. Voir HOSA 2, t. III, col. 759.

SÉPHION (hébreu : *Sifyôn;* Septante : Σαφων), fils aîné de Gad et petit-fils de Jacob, chef de la famille

SÉPHOR (hébreu : *Ṣippôr,* « passereau »; Septante : Σεπφώρ), père de Balac, roi de Moab. Num., XXII, 2, 10, 16; XXIII, 18; Jos., XXIV, 9; Jud., XI, 25. Voir BALAC, t. I, col. 1399.

SÉPHORA, nom, dans la Vulgate, de deux femmes qui portent un nom différent en hébreu.

1. **SÉPHORA** (hébreu : *Šifrâh;* Septante : Σεπφωρά), une des deux sages-femmes égyptiennes, chargées par le pharaon de faire périr les enfants mâles des Hébreux au moment de leur naissance. Exod., I, 15. Voir PHUA 2, col. 336.

2. **SÉPHORA** (hébreu : *Ṣippôrâh,* forme féminine de *ṣippôr,* « passereau »; Septante : Σεπφωρά), une des filles de Jéthro ou Raguël, prêtre de Madian, femme de Moïse et mère de Gersom et d'Éliézer. Exod., II, 21-22. Moïse, s'étant enfui d'Égypte dans le désert du Sinaï, y protégea les sept filles de Jéthro contre les bergers des pays et fit boire leurs troupeaux. C'est à la

suite de ce service qu'il épousa Séphora. Lorsqu'elle accompagna son mari en Égypte, elle circoncit en chemin son fils Gersam. Exod., IV, 24-26. Sur ce fait, dont les circonstances sont obscures, voir MOÏSE, t. IV, col. 1194-1195. A l'époque de la sortie d'Égypte, Moïse avait renvoyé sa femme et ses enfants à son beau-père. Celui-ci les lui ramena dans le désert. Exod., XVIII, 2-3, 6. Voir t. IV, col. 1200.

SEPHTAN (hébreu : *Siftân;* Septante : Σαβαθά), un des chefs de la tribu d'Éphraïm du temps de Moïse. Num., XXXIV, 24. Il était père de Camuel.

SEPHUPHAN (hébreu : *Šefûfân*; Septante : Σεφουφάμ; *Alexandrinus :* Σοφαν), fils de Balé et petit-fils de Benjamin, chef d'une famille benjamite. I Par., VIII, 5. Ce nom est écrit Mophim, Gen., XLVI, 21; Sepham, I Par., VII, 12; Supham, Num., XXVI, 39, d'après l'explication commune. Voir ces noms, t. IV, col. 1258; t. V, col. 1613.

SEPT, nombre. Voir NOMBRE, t. IV, col. 1089, 1094-1095.

SEPTANTE (VERSION DES), la première de toutes les traductions de l'Ancien Testament hébreu, faite en grec vulgaire avant l'ère chrétienne.

I. IMPORTANCE. — Son importance provient de l'antiquité même de cette version, qui est la première en date. Aristobule, dans un fragment conservé de son Ier livre à Ptolémée VI Philométor, écrit vers 170-150, a bien prétendu qu'avant Démétrius de Phalère, avant Alexandre, avant même la domination des Perses, ce qui concernait les événements postérieurs à la sortie d'Égypte, la conquête de la Palestine et la législation hébraïque, avait été traduit en grec. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 22, t. VIII, col. 889; Eusèbe, *Præp. evang.*, XIII, 12, t. XXI, col. 1097. Mais le but qu'il se proposait, à savoir montrer que Platon avait tiré une partie de sa sagesse des livres de Moïse, rend son témoignage douteux. D'ailleurs, il ne parlait peut-être pas d'une traduction grecque du Pentateuque, mais seulement d'un abrégé grec des origines et de la loi du peuple juif. Voir t. I, col. 965. Quoi qu'il en soit, la version des Septante, comprenant toute la littérature hébraïque, a pour nous plus de valeur que cette soi-disant traduction antérieure du Pentateuque, que nous ne connaissons pas autrement.

Multiples sont les avantages à retirer de l'étude de cette version. — 1° Comme elle représente le texte hébreu de l'Ancien Testament à un stade bien antérieur à la fixation du texte massorétique, la traduction des Septante a une importance considérable pour la reconstitution du texte original de la plupart des livres de l'ancienne alliance. — 2° Comme elle a été employée et citée par les apôtres et les écrivains du Nouveau Testament, *nascentis Ecclesiæ roboraverat fidem,* dit saint Jérôme, *Præf. in l. Paralip.*, t. XXVIII, col. 1323, son texte doit servir à confirmer une partie des témoignages apostoliques et des fondements de la foi chrétienne. — 3° Comme elle a été faite dans la même langue, le grec vulgaire, que les livres du Nouveau Testament, son texte aide à comprendre, non seulement le style, mais encore le sens de beaucoup de passages de ces écrits. Voir Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek,* Cambridge, 1900, p. 433-461. — 4° Comme elle a été citée et commentée par les Pères grecs, qui pour la plupart n'ont connu l'Écriture Sainte des Juifs que par son intermédiaire, ce même texte avec ses particularités et ses leçons propres peut seul rendre compte du sens que les écrivains ecclésiastiques de langue grecque ont reconnu à la Bible juive. Swete, *op. cit.*, p. 462-477. — 5° Comme les plus anciennes versionse latines de l'Ancien Testament ont été faites directement sur la Bible des Septante, les plus anciens Pères latins ont connu, cité et commenté indirectement le texte biblique de cette version grecque, voir t. IV, col. 99-102, et la connaissance de la Bible grecque est ainsi fort utile pour l'intelligence de la littérature patristique latine. — 6° Comme cette version a servi aussi de prototype à plusieurs traductions syriaques, éthiopiennes, coptes, arabe, arménienne, géorgienne, gothique et slavonne, l'étude de son texte sert donc aussi à l'intelligence des citations bibliques dans toutes les littératures ecclésiastiques de ces diverses langues. 7° Enfin, le rôle que ces versions dérivées jouent dans la critique biblique pour la reconstitution du texte original de l'Ancien Testament montre indirectement l'influence exercée durant des siècles par la traduction des Septante, et par suite l'importance de son étude.

II. NOM. — Cette première traduction grecque de la Bible hébraïque a été désignée dans l'Église catholique sous le nom de *version* ou de *traduction des Septante,* en sous-entendant *vieillards,* ou *interprètes,* ou *traducteurs.* La traduction latine de saint Irénée, *Cont. hær.*, III, 21, n. 4, t. VII, col. 950, 951, la désigne par les mots : *in senioribus,* ou *seniores.* Tertullien, *Apologet.*, 18, t. I, col. 380, dit : *In septuaginta et duobus interpretibus.* Origène l'appelle τὴν ἑρμηνείαν τῶν *O'*, *Ad Africanum*, 5, t. XI, col. 60, ou en parle en disant deux fois, παρὰ τοῖς ἑβδομήκοντα. *In Matth.*, tom. XV, 14, t. XIII, col. 1293. Eusèbe de Césarée emploie aussi cette dernière indication. *In Psalmos,* Ps. II, t. XXIII, col. 81. Saint Jérôme dit couramment *Septuaginta interpretes* ou *translatores, Præfat. in Isaiam, in Job, in l. Par., in Ezram,* t. XXVIII, col. 772, 1079, 1323, 1403; *Commentarioli in Ps.*, IV, IX, XXI, CXV, CXXXIII, dans Morin, *Anecdota Maredsolana,* Maredsous, 1895, t. III *a*, p. 11, 21, 33, 83, 91; *Tractatus de Ps.*, IX, *ibid.*, 1897, t. III *b*, p. 26, ou *Septuaginta* tout court. *Commentarioli in Ps.*, XV, CXXXI, CXLIV, *ibid.*, t. III *a*, p. 26, 90, 98. En parlant des 72 docteurs envoyés à Alexandrie par le grand-prêtre Éléazar, saint Augustin dit d'eux : *Quorum interpretatio ut Septuaginta vocetur jam obtinuit consuetudo. De civitate Dei,* XVIII, 42, t. XLI, col. 603. La version porte aussi ce nom dans les anciens manuscrits grecs. Ainsi la suscription de la Genèse dans le *Vaticanus* B est : κατα τους εβδομηκοντα; en tête et à la fin des Proverbes dans l'*Ephræmiticus* E, on lit : παρα εβδομηκοντα. Une note du *Marchalianus* Q sur Isaïe l'appelle : ἡ τῶν ἑβδομήκοντα ἔκδοσις. Le nom courant de cette version dans les manuscrits est : ἡ τῶν ο' (ou οβ') ἑρμηνεια (ou ἔκδοσις), et on la désigne ordinairement par les signes : οἱ ο' ou οβ'. Ce nom a passé dans toutes les langues, et en français on dit : *la version des Septante,* ou *les Septante.* Par ellipse, les protestants français disent souvent : *la Septante,* désignation qui n'a pas encore été admise dans le *Dictionnaire de l'Académie française.* Ce nom d'un emploi universel provient évidemment de la légende des 72 traducteurs du Pentateuque. La conjecture de Richard Simon, que ce nom lui vient, non pas des septante interprètes qui en furent les auteurs, mais des septante juges du Sanhédrin qui l'approuvèrent pour l'usage des Juifs hellénistes dans leurs synagogues ou au moins dans leurs écoles, *Histoire critique du Vieux Testament,* l. II, c. II, Rotterdam, 1685, p. 191, est sans aucun fondement et contraire à toute vraisemblance. M. Trochon, *Introduction générale,* Paris, 1886, t. I, p. 365, note 5, l'a acceptée trop facilement. Si le fait avait eu lieu, le pseudo-Aristée l'eût relaté pour faire valoir la version grecque du Pentateuque.

Les critiques modernes, qui ne peuvent tenir compte de la légende des 72 traducteurs, proposent de nommer la version dite des Septante « version alexandrine »,

parce qu'elle a été faite à Alexandrie, ou au moins pour les Juifs d'Alexandrie. Cette dénomination est juste, mais elle n'a pas prévalu contre l'usage reçu, et ces critiques suivent eux-mêmes le courant et parlent avec tout le monde de la version des Septante.

III. ORIGINE D'APRÈS LA LÉGENDE. — La première mention de cette légende se rencontre dans la Lettre du pseudo-Aristée à son frère Philocrate. Voir t. I, col. 963-964. Deux éditions critiques de cette Lettre ont paru récemment : Thackeray, *The Letter of Aristeas*, en appendice à *An Introduction to the Old Testament*, Cambridge, 1900, p. 501-574; Wendland, *Aristeæ ad Philocratem epistola cum cæteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis*, Leipzig, 1900. Ce dernier en avait publié une traduction allemande, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tubingue, 1900, t. II, p. 4-31. M. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., Leipzig, 1898, t. III, p. 468-470, place la composition de cette Lettre aux alentours de l'an 200 avant Jésus-Christ. Aristobule la connaissait déjà de 170 à 150. L'auteur ne sait rien de la domination des Séleucides sur la Palestine, domination qui commença en 187; il ne parle que du grand-prêtre juif et ne connaît pas les princes Machabéens à Jérusalem, il semble ignorer la persécution d'Antiochus et il présente la Judée tranquille et heureuse sous le gouvernement des Ptolémées. Cf. Ed. Herriot, *Philon le Juif*, Paris, 1898, p. 58. Wendland, dans Kautzsch, *op cit.*, t. II, p. 34, la reporte à la seconde moitié du Ier siècle, de 96 à 63, plus près de 96 que de 63. Grætz la rabaissait même au début de notre ère, aux années 15-20, *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1876, p. 289, et Willrich, *Judaica*, Gœttingue, 1900, p. 111-130, après l'an 33. Ces dates semblent trop basses, car la Lettre d'Aristée manifeste une connaissance très exacte de l'époque des Ptolémées, telle que nous l'ont révélée les inscriptions et les papyrus du temps. « Chose frappante : il n'est pas un titre de cour, une institution, une loi, une magistrature, une charge, un terme technique, une formule, un tour de langue remarquable dans cette lettre, il n'est pas un témoignage d'Aristée concernant l'histoire civile de l'époque, qui ne se trouve enregistré dans les papyrus ou les inscriptions et confirmé par eux. » Lombroso, *Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides*, Turin, 1870, p. XIII. Les découvertes plus récentes n'ont pas infirmé cette conclusion et ont montré que la lettre était écrite dans le grec vulgaire alexandrin, qui est la langue des inscriptions et des papyrus. Les arguments des critiques, qui rabaissent la date d'apparition de cette Lettre, sont peu solides et n'infirment pas les précédents.

Or, cette Lettre, qui est un panégyrique de la loi juive, de la sagesse juive, du nom juif, est l'œuvre d'un Juif alexandrin, sous le couvert d'un écrivain païen, qui rend hommage au judaïsme. Officier des gardes de Ptolémée Philadelphe, très estimé du roi, Aristée est un des envoyés du prince qui, sur le conseil de Démétrius de Phalère, voulait enrichir sa bibliothèque, déjà très riche en volumes, de la traduction grecque de la législation hébraïque. Après avoir rendu à la liberté les 100 000 Juifs que son père avait ramenés captifs en Égypte, Philadelphe écrivit au grand-prêtre Éléazar pour lui faire part de son désir et lui demander des traducteurs instruits. Aristée décrit longuement la ville de Jérusalem et les cérémonies du temple. Il réussit dans son ambassade. Le grand prêtre choisit 72 Israélites, six de chaque tribu, dont les noms sont donnés, et les envoya en Égypte avec un exemplaire de la loi juive, transcrit en lettres d'or, et des présents. Philadelphe reçut avec honneur les députés juifs. Pendant sept jours, il leur offrit de grands repas, et leur posa toute sorte de questions difficiles, auxquelles ils répondirent avec sagesse, à la grande admiration du roi. Ces fêtes terminées, les 72 envoyés furent conduits dans l'île de Pharos et placés dans un palais royal pour y accomplir dans le silence leur travail de traduction. Chaque jour, ils en faisaient une partie, qu'ils comparaient entre eux pour se mettre d'accord sur le sens à donner au texte. Au bout de 72 jours leur tâche fut terminée. La traduction tout entière fut lue aux Juifs assemblés, qui louèrent son exactitude et sa fidélité. On la lut au roi, qui admira la législation hébraïque et fit mettre la version dans sa bibliothèque. Il chargea enfin les traducteurs de présents pour eux-mêmes et pour le grand-prêtre, avant de les congédier.

Dans un fragment, conservé par Eusèbe, *Præp. evang.*, XIII, 12, t. XXI, col. 1097, de son *Explication de la loi mosaïque*, Aristobule rappelait à Ptolémée Philométor que, sous son aïeul Philadelphe, une traduction entière de la législation juive avait été faite par les soins de Démétrius de Phalère. Ce dernier renseignement prouve qu'Aristobule connaissait la Lettre d'Aristée, et il est peu vraisemblable qu'il parlait ainsi d'après une tradition indépendante du pseudo-Aristée. Philon, *De vita Mosis*, II, 5-7, édit. Mangey, t. II, p. 138-141, a connu le fond de cette légende, sans nommer pourtant Aristée. Il l'a toutefois modifiée en un point important. Il a prétendu que tous les traducteurs, travaillant chacun séparément, se trouvèrent d'accord non seulement pour le sens, mais encore par l'emploi d'expressions absolument identiques, comme s'ils avaient été inspirés par Dieu lui-même. Il ajoute encore qu'on célébrait chaque année, en souvenir de cet événement mémorable, une fête dans l'île de Pharos, où beaucoup de Grecs se rendaient avec les Juifs. L'historien Josèphe reproduisit presque mot pour mot une bonne partie de la Lettre d'Aristée, en résumant le tout. *Ant. jud.*, XII, 2, édit. Dindorf, t. I, p. 435. Voir aussi *Ant. jud.*, proœm., 3, p. 2; *Cont. Apion.*, II, 4, t. II, p. 371.

Le récit d'Aristée, connu directement ou par l'intermédiaire de Philon et de Josèphe, trouva créance parmi les chrétiens. Saint Justin en rapporte le fond, mais avec des erreurs, en faisant, par exemple, envoyer des ambassadeurs à Hérode par Ptolémée Philadelphe. *Apol.*, I, 31; *Dial. cum Tryphone*, 71, t. VI, col. 376, 641-644. L'auteur de la *Cohortatio ad Græcos* (ouvrage qu'on a attribué à saint Justin, mais qui plus probablement n'est pas de lui), 13, *ibid.*, col. 265, 268, apporte aux récits de Philon et de Josèphe cette variante, qui aura du succès : il dit que les 72 interprètes furent enfermés isolément dans des cellules distinctes, dont il a vu les vestiges dans l'île de Pharos, et que, par une influence spéciale du Saint-Esprit, leurs traductions se trouvèrent parfaitement identiques. Saint Irénée admet la même légende des cellules, *Cont. hær.*, III, 21, n. 3, 4, t. VII, col. 949-950, ainsi que Clément d'Alexandrie, qui parle de Ptolémée Lagus. *Strom.*, I, 22, t. VIII, col. 889-893. Tertullien, *Apologet.*, 18, t. I, col. 378-381, reconnaît l'inspiration des Septante. Anatolius de Laodicée, dans Eusèbe, *H. E.*, VII, 32, t. XX, col. 728, met Aristobule au nombre des Septante. Eusèbe lui-même cite textuellement une bonne partie de la Lettre d'Aristée. *Præp. evangel.*, VIII, 1-5, 8, 9; IX, 34, t. XXI, col. 588-597, 624-636, 757. Cf. *Chronic.*, an. 1736, *Pat. Lat.*, t. XXVII, col. 485. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 34, t. XXXIII, col. 497, admet le fond de la légende d'Aristée, ainsi que saint Hilaire de Poitiers, *In Psalmos*, prol., 8; Ps. II, 2, 3; CXVIII, litt. IV, 6, t. IX, col. 238, 262-264, 529, en considérant les Septante comme des interprètes très sérieux, mais laissés à leurs propres lumières. Saint Épiphane rapporte des détails nouveaux; il dit notamment que les Septante, enfermés deux à deux en 36 cellules, s'étaient partagé les 22 ou 27 livres de la Bible hébraïque,

puis, leur besogne terminée, avaient contrôlé avec l'original leur propre traduction, qui s'était trouvée absolument exacte, ce qui supposait qu'ils avaient reçu l'inspiration divine. *De mensuris et ponderibus*, 3, 6, 9-11, 17, t. XLIII, col. 241, 246, 249-256, 265; *De LXX interpretibus*, col. 373-376. Le *Dialogue de Timothée et d'Aquila*, qu'on rapporte au v[e] siècle, se rapproche beaucoup de saint Épiphane, quoiqu'il soit plus précis que lui sur les détails; comme lui, il dit que les Septante furent enfermés deux à deux en 36 cellules et il fonde leur inspiration divine sur l'accord de leur traduction. F. Conybeare, *The Dialogues of Athanasius and Zachæus and of Timothy and Aquila*, dans *Anecdota Oxoniensia*, classical series VIII, Oxford, 1898, p. 90-91. Saint Jérôme a repoussé vivement la légende des cellules séparées, n'y voyant qu'une invention mensongère : *Nescio quis primus auctor Septuaginta cellulas Alexandriæ mendacio suo extruxerit quibus divisi eadem scriptitarent, quum Aristæas, ejusdem Ptolemæi* ὑπερασπιστής, *et multo post tempore Josephus nihil tale retulerint : sed in una basilica congregatos contulisse scribant, non prophetasse. Aliud est enim vatem, aliud esse interpretem. Ibi Spiritus ventura prædicit, hic eruditio et verborum copia ea quæ intelligit transfert. Præfatio in Pentateuchum*, t. XXVIII, col. 150-151. Plus tard, il reproduisit ce texte pour répondre au bruit calomnieusement répandu qu'il avait réprouvé ce sentiment. *Apologia adversus lib. Rufini*, 24, 25, t. XXIII, col. 448, 449. Il n'admettait donc pas l'inspiration des Septante, car dans sa préface au Pentateuque il ajoute : *Illi interpretati sunt ante adventum Christi, et quod nesciebant dubiis protulere sententiis.* Aussi Érasme a-t-il conjecturé avec quelque vraisemblance que, lorsque dans sa lettre à Domnatianus et à Rogatianus, il écrit qu'il n'attribue pas d'erreur aux Septante, *qui, Spiritu Sancto pleni, ea quæ vera fuerunt transtulerunt*, mais aux copistes, il parlait selon la pensée de ses correspondants plutôt que selon son sentiment personnel. *Præfatio in lib. Paral.*, t. XXIX, col. 402. Il aimait à faire ressortir les différences du texte hébreu et de la version grecque. Cf. *Epist.* LVII, *ad Pammach.*, 7-11, t. XXII, col. 572-578; *Comment. in Jer.*, l. V, c. XXIX, 10, 11, t. XXIV, col. 855, 856, etc. Bien qu'il sût que, suivant Aristée, Josèphe et tous les Juifs, les Septante n'avaient traduit que les cinq livres de Moïse, dont le texte (il l'avait constaté) se rapprochait le plus de l'hébreu, *Liber hebraic. quæst. in Gen.*, præf., t. XXIII, col. 936-937, il pensait cependant que leur version comprenait toute la Bible hébraïque, *Comment. in Ezech.*, l. II, VI, 12, 13, t. XXV, col. 55, et il déclarait qu'ils ont modifié la traduction du titre du Ps. IX, 1, *quoniam Ptolomeo gentili regi interpretabantur. Tractatus de Ps. IX*, dans *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1897, t. III *b*, p. 26. Une fois néanmoins, il doute que la version grecque de Michée soit des Septante : *Si tamen Septuaginta est. Comment. in Mich.*, I, c. II, 9, 10, t. XXV, col. 1171. Saint Augustin admettait l'inspiration des Septante, malgré le désaccord de leur texte d'avec l'hébreu. *De Civitate Dei*, XVIII, 42, 43, t. XLI, col. 602-604. Cette inspiration résultait de la tradition des cellules, *ut fertur;* tradition qui n'était pas indigne de foi; elle n'était pourtant pas certaine, puisque Aristée disait que les traducteurs s'étaient concertés. *De doctrina christiana*, l. II, c. XV, t. XXXIV, col. 46. Ailleurs, il fonde cette inspiration sur leur admirable fidélité de traduction. *Enar. in Ps.* LXXXVII, 10, t. XXXVII, col. 1115-1116. Ébranlé par les raisons de saint Jérôme, il se borne à reconnaître aux Septante la plus grande autorité. *Epist.*, XXVIII, *ad Hieronymum*, II, 2, t. XXXIII, col. 112. Saint Chrysostome savait que Ptolémée Philadelphe a fait traduire en grec toute la Bible hébraïque, et qu'il a déposé cette version dans le temple de Sérapis. *Adversus Judæos*, I, 6, t. XLVIII, col. 851; *In Gen.*, c. I, homil. IV, 4, t. LIII, col. 42; *De prophetiarum obscuritate*, II, 2, t. LVI, col. 178. Il n'a jamais dit un mot de l'inspiration des Septante, et il reconnaissait seulement à leur œuvre l'autorité de traducteurs dignes de foi. *In Matth.*, homil. V, 2, t. LVII, col. 57. Théodore de Mopsueste, *In Soph.*, I, 4-6, t. LXVI, col. 452-453, et saint Cyrille d'Alexandrie, *Adversus Julianum*, l. I, t. LXXVI, col. 521, 524, résument les données de la Lettre d'Aristée, et par conséquent ne parlent pas de l'inspiration des Septante. Théodoret croyait à cette inspiration, *In Psalmos*, præf., t. LXXX, col. 864, comme saint Philastre de Brescia, sur la foi de la légende des cellules. *Hær.*, 142, t. XII, col. 1277-1278. Saint Isidore de Séville est du même sentiment. *Etym.*, VI, III, 5; IV, 1, 2, t. LXXXII, col. 236; *De ecclesiasticis officiis*, I, XII, 4, 5, t. LXXXIII, col. 747-748. Le pseudo-Athanase, *Synopsis Scripturæ Sacræ*, 77, t. XXVIII, col. 433, admet seulement le fond de la Lettre d'Aristée, aussi bien que Cosmas Indicopleuste, *Topographia christiana*, XII, t. LXXXVIII, col. 460. Nicétas d'Héraclée, *Catena*, t. LXIX, col. 700, est renseigné par Philon et le pseudo-Justin, il connaît les deux traditions de la réunion des Septante dans un palais et de leur isolement dans des cellules séparées. Saint Julien de Tolède, *De comprobatione ætatis sexti*, III, 16, t. XCVI, col. 576-578, suit le sentiment de saint Épiphane et de saint Augustin. Raban-Maur, *De universo*, V, 4, t. CXI, col. 121-122, ne parle des cellules distinctes que sur l'affirmation de quelques-uns (*ut quidem asserunt*). Remi de Saint-Germain, *Enarratio in Psalmos*, t. CXXXI, col. 143, et Bernon de Reichenau, *De varia psalmorum atque canticorum modulatione*, 2, t. CXLII, col. 1131-1133, rapportent les opinions divergentes de saint Augustin et de saint Jérôme. Jean Malalas, *Chronographia*, VIII, t. XCVII, col. 309, fait remonter cette version au règne de Ptolémée Lagus et dit qu'elle a été faite en 72 jours. Le *Chronicon pascale*, t. XCII, col. 425, admet les cellules séparées. Georges le Syncelle joint aux détails de la Lettre d'Aristée la mention des 36 cellules et reconnaît l'inspiration des traducteurs. *Chronographia*, édit. Dindorf, Bonn, 1829, t. I, p. 516-518. George Cedrenus, *Hist. compendium*, t. CXXI, col. 325, rapporte que cette version a été faite à l'instigation de Démétrius de Phalère et en 72 jours. Jean Zonaras, *Annal.*, IV, 16, t. CXXXIV, col. 360-364, a pris ses renseignements dans Josèphe. Hugues de Saint-Victor, *De Scripturis et scriptoribus sacris*, c. IX, t. CLXXV, col. 17; *Adnotat. elucidatoriæ in Pentateuchon*, c. I, *ibid.*, col. 31-32; *Erudit. didascaliæ*, l. IV, c. V, t. CLXXVI, col. 781, se range résolument du côté de saint Jérôme et répète sa parole que les Septante n'ont pas été plus inspirés du Saint-Esprit que Cicéron, lorsqu'il traduisait en latin des ouvrages grecs. Hugues de Saint-Cher est du même avis. *Opera omnia in universum V. et N. T.*, t. I, p. 308, 309; t. V, p. 2. Au contraire, Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale*, l. XVII, c. XL, t. II, col. 1576, admet l'inspiration des Septante. Galland, *Bibliotheca veterum Patrum*, Venise, 1788, t. II, p. 805-824, a réuni la plupart des témoignages des anciens Pères sur la version des Septante. Tous croyaient que les Septante avaient traduit la Bible hébraïque en entier, et ceux qui admettaient qu'ils avaient travaillé dans des cellules séparées, attribuaient leur accord merveilleux à l'action évidente du Saint-Esprit; aussi plaçaient-ils les interprètes alexandrins à côté des prophètes et des apôtres. Au XV[e] siècle, Denys le Chartreux réfute les arguments de saint Jérôme, que Henri de Hesse avait adoptés, et pense que l'autorité de saint Augustin est sur ce point supérieure à celle de son contradicteur. *In Genesim enarratio*, 1-3, dans *Opera omnia*, Montreuil, 1896, t. I, p. 5-12. Mais son contemporain,

Alphonse Tostat, niait l'inspiration des Septante. Au XVIe siècle, Sixte de Sienne l'admettait, *Bibliotheca sancta*, l. VIII, hær. XIII, ainsi que Ange Rocca. *Opera*, t. I, p. 276; t. II, p. 8. Le futur cardinal Sirlet, en 1546, s'appuyait sur l'autorité de Philon; mais, en 1575, Bellarmin lui exposait dans une lettre le sentiment opposé, fondé sur la comparaison critique du texte des différents livres. H. Höpfl, *Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament*, dans les *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. XIII, fasc. 2, p. 6, note. Bellarmin avait donc changé d'avis. Cf. J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 16. Dans la préface à l'édition romaine de 1587, Pierre Morin écrivait encore des Septante : *Constat enim eos Interpretes, natione quidem Judæos, doctos vero græce, trecentis uno plus annis ante Christi adventum, cum in Egypto regnaret Ptolemæus Philadelphus, Spiritu Sancto plenos sacra Biblia interpretatos esse*, et de leur version : *nimirum quæ instinctu quodam divinitatis elaborata bono generis humani prodierit in lucem*. D'autres écrivains du même siècle et du siècle suivant ont maintenu ce sentiment, qui n'est plus reçu aujourd'hui par personne et qui n'a jamais été dans l'Église qu'une opinion particulière.

Le Talmud de Babylone, traité *Meghilla*, I, fol. 9 *a*, admet la légende des 72 cellules. Les Samaritains l'admettent aussi. Voir un extrait de la Chronique samaritaine, dans Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*, t. I, p. 347, 348.

Jusqu'au XVIe siècle, la Lettre d'Aristée fut tenue pour authentique. Louis Vivès émit le premier des doutes dans une note sur le *De civitate Dei*, XVIII, 42, de saint Augustin, Bâle, 1522. Son sentiment finit par prédominer. Voir t. I, col. 963-964. Il n'est plus nécessaire aujourd'hui de prouver l'inauthenticité de cette Lettre. On sait depuis longtemps que Démétrius n'était plus en charge sous le règne de Ptolémée Philadelphe; il avait été banni d'Alexandrie immédiatement après la mort de Ptolémée Lagus. Voir Hemippus, cité par Diogène Laerce, V, 78, dans Müller, *Fragmenta hist. græc.*, t. III, p. 47. La victoire navale, remportée par Philadelphe sur Antigone, n'a probablement pas eu lieu. L'intervention officielle du roi et celle du grand-prêtre paraissent invraisemblables. La distinction des tribus n'existait plus depuis la captivité des Juifs à Babylone. On se demande seulement si la Lettre pseudonyme est purement fictive et constitue un roman historique, ou bien si la fiction ne contient pas quelques faits réels. Nous nous efforcerons plus loin d'en dégager le fond historique. Il n'est plus nécessaire non plus de prouver la non-inspiration des Septante. Il suffit de noter que cette inspiration n'a jamais été enseignée par l'Église. Elle a été admise par quelques Pères seulement sur la foi de la légende des cellules séparées et dans le dessein de justifier contre les Juifs qui s'appuyaient exclusivement sur la « vérité hébraïque », les passages et les leçons, propres à la traduction grecque. Saint Jérôme l'a vivement combattue et saint Chrysostome n'en a pas parlé. Les modernes la rejettent avec raison et se rangent au sentiment de saint Jérôme, suivant lequel les traducteurs grecs ont été des interprètes et non des prophètes. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 81-84.

IV. ORIGINE D'APRÈS LES VRAISEMBLANCES HISTORIQUES. — 1° La traduction grecque de la Bible hébraïque ne s'est pas faite d'un seul coup, et les divers livres ont été traduits par divers auteurs et à des époques différentes. Les interprètes n'ont pas suivi les mêmes principes de traduction ni employé les mêmes mots grecs pour rendre les mêmes termes hébraïques. Le Ps. XVII (héb. XVIII) n'est pas traduit dans le psautier de la même manière qu'au IIe livre de Samuel, XXII. Les passages parallèles qu'on lit dans les Rois ou les Paralipomènes, dans les Rois ou Isaïe et Jérémie, dans les Psaumes et les Paralipomènes, appartiennent à des versions différentes. Le même terme a été différemment compris. Les noms divins n'ont pas été rendus de la même façon. Voir Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, dans *L'enseignement biblique*, 1893, p. 21, 143-145. Ainsi encore פלשתים est toujours traduit Φυλιστιείμ dans le Pentateuque et le livre de Josué, et ἀλλόφυλοι dans les autres livres. פסח est rendu par πάσχα dans tous les livres, sauf les Paralipomènes et Jérémie où il est rendu par φασέκ. אנכי est traduit par ἐγώ εἰμι dans les Juges, Ruth et les Rois et par ἐγώ seul partout ailleurs. כנור est rendu dix-sept fois par κινύρα, qui n'est que la forme grécisée du nom hébreu, et vingt fois par κιθάρα, une fois par ὄργανα et une autre fois par ψαλτήριον. Voir F. Vigouroux, *La Sainte Bible polyglotte*, Paris, 1903, t. IV, p. 644, note 9. נבל est rendu ordinairement par νάβλα, dix fois par ψαλτήριον, deux fois par ὀργάνον et une fois par ψαλμός. *Ibid.*, p. 645, note 5. אורים est traduit δήλωσις ou δῆλοι dans le Pentateuque, mais φωτίζοντες, φωτίσων dans les livres d'Esdras. תמים devient ἀλήθεια dans l'Exode et τέλειον dans le Ier livre d'Esdras. קהל est rendu συναγωγή dans les quatre premiers livres de Moïse et dans les prophètes, mais ἐκκλησία dans le Deutéronome (sauf une exception) et dans les derniers livres historiques. Beaucoup d'autres exemples ont été recueillis par Hody, *De Bibliorum textibus originalibus, versionibus græcis et latina vulgata*, Oxford, 1705, p. 204-217. Le caractère de la traduction, dans les différents livres, est très variable, tantôt libre, tantôt littéral à l'excès et très lourd. Saint Jérôme avait déjà remarqué que celle du Pentateuque était la plus fidèle. *Liber hebraic. quæst. in Gen.*, præf., t. XXIII, col. 937. Celle des autres livres historiques, quoique moins soignée que la précédente, l'emporte cependant en exactitude sur celle des livres poétiques. Pour ceux-ci, la traduction des Proverbes est la meilleure; celle des Psaumes est trop littérale et peu poétique, quoique suffisante; celle de l'Ecclésiaste est parfois inintelligible. On y trouve σύν pour traduire את. Celle de Job est très médiocre dans les parties poétiques. Les livres des prophètes n'ont pas toujours été compris, et la version est obscure. Origène et saint Jérôme avaient constaté que celle de Jérémie est fort défectueuse. Celle d'Isaïe présente les mêmes défauts. Ézéchiel et les petits prophètes sont mieux interprétés. Daniel était si mal rendu que l'Église grecque adopta la version de Théodotion pour ce livre. Voir Trochon, *Introduction générale*, t. I, p. 372-375. On n'a pas encore étudié le texte de tous les livres. Nous indiquerons plus loin les ouvrages publiés sur chacun d'eux au point de vue de la valeur critique.

2° *La version du Pentateuque.* — C'est la plus ancienne et la seule qu'Aristée, Philon, Josèphe et tous les Juifs aient attribuée aux Septante. Les critiques qui tiennent la Lettre d'Aristée pour purement fictive, n'admettent même pas qu'elle ait été faite sous le règne de Ptolémée Philadelphe. Grätz retient seulement des sources helléniques et talmudiques qu'elle a eu un Ptolémée pour promoteur, et il ne voit que Ptolémée VI Philométor (180-145 avant Jésus-Christ), qui ait témoigné un véritable intérêt aux Juifs hellénistes et au judaïsme. Aussi place-t-il la version grecque du Pentateuque sous ce roi, ami des Juifs. *Histoire des Juifs*, trad. Wogue, Paris, 1884, t. II, p. 406-407. Selon lui, Philométor en aurait chargé le Juif Aristobule. *Sinaï et Golgotha*, trad. Hess, Paris, 1867, p. 81-84. Cf. *Jewish Quarterly Review*, t. III,

p. 150-156, où Grätz prétend que la traduction du Lev., XXIII, 16, indique une différence d'opinion entre les Sadducéens et les Pharisiens sur la date de la Pâque. Voir t. IV, col. 2101. Plus généralement cependant, on la rapporte au règne de Ptolémée Philadelphe. Quelques-uns pensent qu'elle avait déjà été commencée sous Ptolémée Soter, fils de Lagus, parce que quelques Pères nomment ces rois en parlant des Septante.

Il paraît plus vraisemblable qu'elle a vu le jour sous Ptolémée Philadelphe. La Lettre d'Aristée la rattache à ce prince. Or, quels qu'aient été les embellissements de la légende, on peut reconnaître au récit d'Aristée un fond de vérité. En effet, si cette Lettre a été rédigée vers 200, cinquante ans environ après la mort de Philadelphe, elle n'aurait guère pu être reçue et se répandre si tout le contenu en était fictif et si l'époque indiquée ne répondait même pas à la réalité. La fiction sans aucun fondement historique n'aurait eu aucun succès; il fallait qu'elle gardât au moins quelque vraisemblance. Ptolémée Philadelphe aurait été mentionné dans la Lettre, parce que la version avait été réellement faite sous son règne. Le Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla,* I, 9, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 213, qui reconnaît que la seule langue étrangère permise pour la transcription de la Loi est le grec, parce que, après examen, on a observé que le texte peut le mieux être traduit en cette langue, ajoute, p. 217-218, que les sages ont modifié pour le roi Ptolémée 13 passages bibliques : Gen., I, 1, 25, 27; II, 2; XI, 7; XVIII, 12; XLIX, 6; Exod., IV, 20; XII, 40; Lev., XI, 6; Num., XVI, 15; Deut., IV, 9; XVII, 3. La raison de ces modifications n'est indiquée que pour le 10e : « Au lieu du mot *lièvre* (Lev., XI, 6), dans l'énumération des animaux impurs, on dit « la bête aux courtes pattes »; car la mère du roi Ptolémée portait le nom d'Arnatha. » On pense que ce nom ressemblait assez à celui d'*arnebeth,* « lièvre », pour que le roi ait pu s'offenser de la traduction littérale. M. Wogue y a vu sans raison suffisante une allusion à Ptolémée Soter, dont la mère était femme de Lagus (λαγώς, lièvre). *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* Paris, 1881, p. 138-139. Les traducteurs y ont pu préférer le nom δασύπους à λαγώς par respect pour n'importe quel prince Lagide.

Il est moins sûr que le désir de Ptolémée Philadelphe d'enrichir sa bibliothèque de la traduction de la législation hébraïque ait été l'occasion de la version du Pentateuque. Ce désir lui aurait été attribué à cause de sa magnificence à accroître les collections de la bibliothèque du Musée, qu'avait fondée Ptolémée Soter. Tout en admettant la possibilité de ce désir du roi, Munk ajoutait : « Mais l'origine immédiate de la version est suffisamment motivée par les besoins religieux des Juifs d'Égypte. Quoique nous ne sachions dire de qui elle est émanée, il est certain qu'elle est l'œuvre d'un ou de plusieurs Juifs d'Égypte, d'éducation grecque. » *Palestine,* Paris, 1881, p. 487. Les Juifs, en effet, étaient fort nombreux alors en Égypte, et notamment à Alexandrie. Voir t. I, col. 353-354, 355-356. Ils avaient un temple à Léontopolis, et il leur importait de posséder dans la seule langue que la plupart connaissaient, leur loi qu'ils ne comprenaient plus en hébreu. La traduction grecque du Pentateuque a donc été faite par des Juifs alexandrins et pour les Juifs alexandrins. On eût peut-être difficilement trouvé à Jérusalem des hommes sachant assez de grec pour traduire le Pentateuque en cette langue. La version porte la marque d'une connaissance peu parfaite de l'hébreu; elle est faite dans l'idiome vulgaire, parlé à Alexandrie. On y a même relevé des mots d'origine égyptienne, tels que ἄχει, Gen., XLI, 2, 3; Jer., XIX, 7; κόνδυ, Gen., XLIV, 2; ἶβις, Lev., XI, 17; Deut., XIV, 16; βύσσος, Exod., XXV, 4; XXVI, 1; θῖβις, Exod., II, 3, etc. Mais l'emploi de ces mots ne prouve rien, puisqu'ils appartenaient à la langue vulgaire, parlée même en dehors de l'Égypte. Cependant, les traducteurs de la lettre des *Purim* dans Esther et du livre de l'Ecclésiastique étaient des Juifs palestiniens; mais le dernier vivait en Égypte depuis longtemps. Certaines particularités de la traduction du Pentateuque répondent aux idées répandues dans le monde hellénique à l'époque des premiers Ptolémées. Ainsi, les traducteurs ont atténué les anthropomorphismes. Au lieu de se repentir d'avoir fait l'homme, Gen., VI, 6, Dieu pense et réfléchit qu'il l'a créé. Tandis que, dans le texte hébreu, Moïse prie Dieu de se repentir du mal qu'il voulait infliger à son peuple et que Dieu s'en repentit réellement, Exod., XXXII, 12, 14, dans la version grecque, Moïse lui demande seulement d'avoir pitié du malheur de ce peuple, et Dieu en a pitié. Au lieu de voir « la face » de Dieu, Num., XII, 8, on ne voit que sa « gloire ». On a cru remarquer que les deux récits de la création avaient été traduits en conformité avec des idées platoniciennes qu'on retrouve dans Philon. La terre était « invisible », Gen., I, 2; Dieu se reposa dé toutes les œuvres qu'il avait *commencé* à faire, Gen., II, 3, etc. Trochon, *Introduction générale,* t. I, p. 372. Mais cette observation est contestable, et il est plus probable que la philosophie grecque n'a pas eu d'influence directe sur les traducteurs de la Bible. A. Loisy, *op. cit.,* p. 146-149. Cf. Freudenthal, *Are there traces of greek philosophy in the Septuagint?* dans *Jewish Quarterly Review,* 1890, t. II, p. 205-222. Plusieurs critiques modernes pensent que les auteurs de cette version n'avaient aucune mission officielle. D'abord œuvre simplement individuelle, la traduction grecque du Pentateuque a été bientôt adoptée par la communauté juive. M. Nöldeke cependant la regarde comme l'œuvre de la communauté et comme le modèle de la traduction des autres livres de l'Ancien Testament. *Histoire littéraire de l'Ancien Testament,* trad. franç., Paris, 1873, p. 359-360.

Le traité *Sopherim,* c. I, du Talmud de Babylone dit que chacun des cinq livres de Moïse aurait été traduit par un traducteur spécial, et on a remarqué que le même mot hébreu est rendu par des mots grecs différents dans plusieurs de ces livres et dans le même livre. Ainsi גֵּר, « étranger », est traduit tantôt par γειώρας, Exod., XII, 19, tantôt par προσήλυτος, Exod., XII, 48, 49; Lev., XIX, 34. הִין est simplement transcrit ἶν, Lev., XXIII, 13, mais traduit par χοῦς, Lev., XIX, 36. שַׁבָּת est traduit ἀνάπαυσις, Exod., XXIII, 12, et σάββατα, Exod., XXXI, 13, et les deux traductions sont réunies, Exod., XVI, 23; XXXI, 15; XXXV, 2; Lev., XVI, 31; XXIII, 3; XXV, 4. Cf. Grätz, *Geschichte der Juden,* t. III, p. 620. Cela prouve seulement que le traducteur, s'il n'y en a qu'un, n'avait pas de principes arrêtés d'interprétation.

Quoi qu'il en soit et à supposer que la traduction grecque du Pentateuque n'ait pas été faite sous le règne de Ptolémée Philadelphe et pour la bibliothèque de ce roi, elle remonte néanmoins au IIIe siècle. Des écrivains juifs du IIe et du Ier siècle s'en sont servis. On cite l'historien juif Démétrius, qui écrivait sous Ptolémée IV (222-204); cf. Schürer, t. III, p. 350; le philosophe Aristobule dans son explication de la loi mosaïque, qui n'était qu'une libre reproduction du texte du Pentateuque, et le poète juif Ézéchiel qui, à l'imitation d'Euripide, a composé en vers grecs un drame sur la sortie d'Égypte, intitulé : Ἐξαγωγή.

3° *Les autres livres.* — Nous manquons de renseignements précis sur la date de la traduction des autres livres de la Bible hébraïque. Le plus sûr nous est fourni par le prologue de la version de l'Ecclésiastique. En l'an 38 de Ptolémée Évergète, le petit-fils de Jésus, étant en Égypte, constata, après un assez long

jour, que tous les Livres Saints de la Bible hébraïque n'étaient pas encore traduits en grec. Il laisse entendre que la loi, les prophètes et une partie au moins des autres livres, c'est-à-dire des hagiographes ou *ketûbîm*, avaient déjà passé en cette langue, puisque les étrangers mêmes peuvent devenir par leur moyen très habiles à parler et à écrire, puisque ces livres aussi présentent une très grande différence, lorsqu'on les lit dans leur propre langue. Cependant, quelques livres hébreux, qui contiennent une grande et estimable doctrine, ont été laissés sans traduction. De ce nombre était l'ouvrage de son aïeul Jésus, qu'il a pris soin de publier en grec en faveur de ceux qui veulent s'instruire et apprendre de quelle manière ils doivent régler leurs mœurs, quand ils ont résolu de mener une vie conforme à la loi du Seigneur. Ces dernières paroles nous apprennent quel mobile poussait les traducteurs israélites à donner leurs Livres Saints dans une langue étrangère. L'auteur nous apprend aussi quelles difficultés il a dû vaincre pour mener son œuvre à bonne fin, surtout relativement au choix des termes, car les mots hébreux perdent de leur force, lorsqu'ils sont traduits dans une autre langue. Il a constaté cette particularité dans la traduction de la loi, des prophètes et des autres livres, antérieure à celle qu'il a faite du livre de son grand-père. Puisque ce traducteur écrivait la 38e année, non de son âge, mais du règne d'un Ptolémée Évergète, il ne peut être question que de Ptolémée Évergète II ou Physcon (170-117) qui seul a régné plus de 38 ans, et non de Ptolémée III (247-222). Voir t. II, col. 1445; t. V, col. 851, cf. col. 856. Loin d'être superflue, comme on le prétendait, la préposition ἐπὶ après ἔτει est couramment employée dans les inscriptions de l'époque. Voir Deissmann, *Bibelstudien*, Marbourg, 1895, p. 255-257. La traduction grecque de l'Ecclésiastique a donc été faite en 132. Il en résulte que la version grecque de la majeure partie de la Bible hébraïque existait en 132. Les livres qui n'étaient pas encore traduits appartenaient à la série des *ketûbîm*. Or, nous possédons des renseignements sur la version de quelques-uns d'entre eux.

Eupolème, qui vivait sous Démétrius Soter (162-150) et qui écrivait en 158-157, s'est servi de la version grecque des Paralipomènes, puisqu'il a tiré de II Par., II, 2-15, la correspondance de Salomon avec Hiram, ainsi que l'a démontré Freudenthal, *Alexander Polyhistor*, 1875, p. 119. Cf. Schürer, t. III, p. 311, 353. Les deux livres d'Esdras et de Néhémie, qui ont été longtemps réunis aux Paralipomènes, ont peut-être été traduits en même temps qu'eux. L'historien Aristée, qui est antérieur à Polyhistor et qui vivait au plus tard dans la première moitié du Ier siècle, s'est servi de la version grecque du livre de Job, dont il connait la finale inauthentique. Freudenthal, p. 139; Schürer, t. III, p. 311, 357. Selon une note du *Codex Alexandrinus*, le livre de Job aurait été traduit sur la Bible syriaque. Dans la suscription du texte grec d'Esther, XI, 1 (Vulgate), Lysimaque de Jérusalem est désigné comme le traducteur de la lettre concernant la fête de Purim, et la version aurait été apportée à Alexandrie par le prêtre Dosithée, la 4e année du règne de Ptolémée et de Cléopâtre. On pense généralement que ce roi est Ptolémée Philométor (181-175), sans que ce soit absolument certain, voir col. 855, parce que quatre Ptolémées (V, VI, VII et VIII) ont eu chacun une femme du nom de Cléopâtre. Quelques critiques pensent à Ptolémée VIII et placent la traduction d'Esther à l'année 114. Willrich, *Judaica*, Gœttingue, 1900, p. 2, a même voulu y voir, quoique sans grand fondement, Ptolémée XIV (48-47). Le Psaume LXXVIII (LXXIX), 2, est cité en grec. I Mach., VIII, 17. Or, la version grecque du Ier livre des Machabées a probablement été faite au Ier siècle avant notre ère. On attribue la traduction du Psautier en grec à la première moitié du IIe siècle.

Il faut noter que la version grecque, dite des Septante, a compris, dès l'origine, les livres et les parties deutérocanoniques, dont le texte primitif était hébreu. Ainsi la version d'Esther avait les additions de cette nature, quelle qu'en soit d'ailleurs la provenance. Les fragments de Daniel sont écrits en grec dans la même langue que la version du livre protocanonique. C'est donc vraisemblablement le même interprète qui a traduit le tout vers le milieu du IIe siècle avant notre ère. A. Bludau, *De alexandrinæ interpretationis libri Daniel indole critica et hermeneutica,* Munster, 1891, p. 5; *Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 8. La version de Jérémie était complétée par celle du livre de Baruch et de la Lettre de Jérémie. Il y a une allusion à cette Lettre, Baruch, VI, dans II Mach., II, 2, 3. Notre IIIe livre d'Esdras, qui est apocryphe, est le Ier de ce nom dans la Bible grecque.

Cette Bible existait dans son entier au Ier siècle avant notre ère. Elle a été utilisée dans la partie juive des Oracles sybillins. Philon, qui vivait à cette époque, se servait de la version grecque des Livres Saints, quoique L. Cohn en ait douté, *Neue Jahrbücher für das klass. Alterthum,* 1898, t. I, p. 521 sq., et il en a cité de nombreux passages. On n'a relevé dans ses œuvres aucune citation de Ruth, de l'Ecclésiaste, du Cantique, d'Esther, des Lamentations, d'Ézéchiel et de Daniel. C. F. Hornemann, *Specimen exercitationum criticarum in versionem LXX interpretum ex Philone,* Gœttingue, 1773; C. Siegfried, *Philo und der überlieferte Text der LXX,* dans *Zeitschrift für wissenchaftliche Theologie,* 1873, p. 217 sq., 411 sq., 522 sq.; Ryle, *Philo and Holy Scripture,* Londres, 1895, p. XXXI-XXXII. Mais ces livres existaient alors en grec : Ruth était joint aux Juges, et les Lamentations à Jérémie. De ce que Philon ne les a pas cités, on ne peut pas conclure qu'ils n'étaient pas encore traduits en grec, pas plus qu'il n'en résulte qu'ils n'étaient pas alors reconnus comme sacrés et canoniques. Les écrivains du Nouveau Testament citent souvent les livres de la Bible hébraïque d'après la version grecque, sauf Esdras, Néhémie, Esther, l'Ecclésiaste, le Cantique et quelques petits prophètes. qu'ils n'ont pas eu l'occasion de citer. Il faut en conclure que la version grecque circulait parmi les Juifs de Palestine. Voir plus loin. Josèphe a connu cette version et s'en est servi; il ne nous a malheureusement rien transmis sur son contenu ni sur son origine, en dehors de la Lettre d'Aristée. Spittler, *De usu versionis alexandrinæ apud Josephum,* Gœttingue, 1779; Scharsenberg, *De Josephi et versionis alexandrinæ consensu,* Leipzig, 1780; A. Mez, *Die Bibel des Josephus untersucht für Buch V-VIII der Archäologia,* Bâle, 1895. Cf. Swete, *op. cit.,* p. 369-380.

V. LANGUE. — Tout le monde admet que la traduction grecque de la Bible hébraïque a été faite dans le grec vulgaire ou la κοινὴ διάλεκτος, et elle apparait à l'époque où cette langue domine dans le bassin de la Méditerranée. Nous n'aurions pas à revenir sur l'origine et les caractères de cette langue, qui ont été exposés à l'article GREC BIBLIQUE, t. III, col. 315-319, si depuis la publication de cet article on n'avait émis sur sa nature, à la suite de la découverte de nombreux papyrus grecs, des considérations nouvelles, qu'il est nécessaire d'indiquer au moins sommairement ici.

On a voulu souvent faire du grec dans lequel l'Ancien Testament a été écrit un idiome particulier, qu'on qualifiait ou bien d'idiome hellénistique (grec de synagogue, disait Richard Simon; grec judaïque, a-t-

on dit depuis), ou bien de grec biblique, différencié par quelques-uns en grec des Septante et en grec du Nouveau Testament, et étendu par d'autres jusqu'au grec chrétien ou même ecclésiastique. Le grec des Septante est pour M. Viteau, t. III, col. 316, « le grec hébraïsant tel qu'on le parlait à Alexandrie au sein de la communauté juive; » c'est le grec vulgaire d'Alexandrie avec « un énorme mélange d'hébraïsmes. » Pour M. Swete, *An Introduction to the Old Testament in greek,* p. 9, c'est le patois des rues et des marchés d'Alexandrie, coloré de sémitismes et d'hébraïsmes sur les lèvres de la colonie juive. M. Deissmann rejette à bon droit toutes ces qualifications et il ne retient que celle de *grec hellénistique. Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3e édit., t. VII, p. 627-639. Le grec des Septante n'est, à ses yeux, que le grec vulgaire avec ses particularités propres, à peu près sans hébraïsmes. Son argument est la ressemblance parfaite de la langue de cette version avec celle des papyrus et des inscriptions de la même époque au double point de vue phonétique et morphologique. C'est la κοινή toute pure du temps. Des mots, qui passaient pour uniquement bibliques, ont été retrouvés dans les papyrus ou les ostraka. Cf. Deissmann, *Bibelstudien,* p. 76-168; *Neue Bibelstudien,* Marbourg, 1897, p. 22-95; *Licht vom Osten,* Tubingue, 1908, p. 45-95. Voir t. IV, col. 2092-2093. La syntaxe des Septante, qui n'a pas son équivalent dans les papyrus, semblerait justifier, de prime abord, l'existence d'une langue spéciale, du grec hébraïsant. Deissmann remarque que cette particularité de syntaxe provient de ce que les Septante sont une version et que leur langue est un grec de traduction de livres hébraïques. Le IVe livre des Machabées, les Épîtres de saint Paul, la Lettre d'Aristée, les écrits de Philon, toutes œuvres d'écrivains juifs, sont écrits dans le grec vulgaire, et non dans le prétendu grec hébraïsant. Le prologue de l'Ecclésiastique et celui du troisième Évangile sont en grec vulgaire sans sémitismes. Si les livres, dont ils sont la préface, ont des hébraïsmes, c'est que l'un est une traduction d'un ouvrage hébreu et que l'autre repose sur des sources hébraïques ou araméennes. Les hébraïsmes de la version des Septante ne sont pas des hébraïsmes usités dans la langue, mais des hébraïsmes exceptionnels provenant de la traduction plus ou moins littérale d'un texte hébraïque. On a donc écarté un grand nombre de sémitismes qu'on croyait retrouver dans les Septante, ce ne sont que des vulgarismes, et on conclut que cette version est un excellent monument littéraire de la κοινὴ διάλεκτος. Deissmann et Moulton sont portés à réduire au minimum le nombre des hébraïsmes; ils ne veulent voir partout que des vulgarismes. Deissmann, *Bibelstudien,* p. 61-76. Cette tendance, peut-être trop rigoureuse, a été combattue de divers côtés et pour des raisons différentes. Les uns pensent que les Juifs fort nombreux en Égypte ont exercé une forte influence sur le grec parlé et y ont introduit de véritables hébraïsmes, qui sont entrés dans la langue vivante et littéraire. Les autres croient que, dans l'œuvre même de traduction, il s'est introduit des hébraïsmes, provenant non pas de la traduction d'un original hébraïque, mais faisant réellement partie de la langue des traducteurs. Il faudrait donc reconnaître de réels hébraïsmes dans la version des Septante, qui ne serait pas un monument de la κοινὴ διάλεκτος aussi pur que le grec des papyrus. Cf. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament,* Paris, 1908, p. 321-334; J. Psichari, *Essai sur le grec de la Septante,* dans la *Revue des études juives,* avril 1908, p. 161-208. Cependant, G. Schmidt, *De Flavii Josephi elocutione observationes criticæ,* dans Fleck, *Jahrbücher Suppl.,* t. XX (1894), p. 514 sq., n'a trouvé en Josèphe, qui a traduit ses œuvres de l'hébreu en grec, qu'un unique hébraïsme, l'emploi de προστίθεσθαι pour rendre יסף. Quoi qu'il en soit, le nombre de ce qu'on croyait être des hébraïsmes dans la Bible grecque, doit être beaucoup réduit.

VI. Histoire du texte. — 1o *Diffusion chez les Juifs et les chrétiens.* — Bien que la traduction grecque de chacun des livres de la Bible hébraïque, sauf peut-être celle du Pentateuque, ait été une entreprise privée, comme cela est évident pour l'Ecclésiastique, cependant les différents livres, traduits en grec, ne tardèrent pas à être groupés et à prendre un caractère officiel parmi les Juifs de langue grecque. Il y eut donc bientôt une Bible grecque à l'usage des Juifs hellénistes. Philon, rapportant l'origine légendaire de la version du Pentateuque, insiste beaucoup sur sa conformité avec le texte hébreu. « Lorsque des Hébreux qui ont appris le grec ou des Grecs qui ont appris l'hébreu lisent les deux textes, dit-il, *De vita Mosis,* II, Paris, 1640, p. 658 sq., ils admirent ces deux éditions et les vénèrent comme deux sœurs, ou plutôt comme une seule personne. » Il ajoute que, chaque année, les Juifs faisaient une fête joyeuse dans l'île de Pharos en commémoration de la traduction du Pentateuque par les Septante. Il s'est servi lui-même, nous l'avons déjà dit, non seulement de la version grecque des cinq livres de Moïse, mais aussi de celle de la plupart des autres livres de l'Ancien Testament. Tous les Juifs hellénistes s'en servaient pareillement, et nous avons cité les écrivains qui ont utilisé le texte grec de différents livres.

Cette version a été aussi connue et employée par des Juifs palestiniens. Les écrivains inspirés du Nouveau Testament, qui étaient des Juifs de Palestine, l'ont citée, en écrivant dans le monde gréco-romain. Plus tard, Josèphe, qui est un palestinien, croit au récit d'Aristée, sur l'origine du Pentateuque grec, et se sert de toute la Bible grecque. Mais Josèphe a hellénisé, et l'usage qu'il fait de la version grecque ne prouve pas absolument un usage semblable de la part des Juifs de Palestine. On a prétendu que le texte grec avait été lu officiellement dans les synagogues de ce pays. On s'est appuyé sur un passage du Talmud de Jérusalem, traité *Sota,* VII, 1, trad. Schwab, Paris, 1885, t. VII, p. 297, mais il ne s'agit que de la récitation du *Schema,* faite en grec, ἑλληνιστί, à la synagogue de Césarée. D'ailleurs, on y rappelle qu'à la fête de Purim il est permis aux seuls particuliers qui ne savent pas l'hébreu, de lire le livre d'Esther en toute langue étrangère. Cf. traité *Meghilla,* II, 1, t. VI, p. 228. L'Épître aux Hébreux, qui est adressée à l'Église de Jérusalem et qui cite l'Ancien Testament grec, montre que la version des Septante était reconnue en Palestine, au moins parmi les Juifs palestiniens qui parlaient grec. La légende d'Aristée a été reçue en Palestine, et les rabbins ont reconnu plus tard que les Livres Saints pouvaient être traduits en grec. Les Juifs palestiniens n'avaient pas de motif de rejeter la version des Septante, tant qu'elle ne fut pas employée par l'Église chrétienne. Ils la tenaient donc en estime, bien qu'elle n'eût chez eux aucun caractère officiel.

En tous cas, il est certain que les Juifs hellénistes lisaient partout la traduction grecque des Livres Saints. L'exemple de saint Paul suffirait à le montrer. Kautzsch, *De V. T. locis a Paulo apostolo allegatis,* Leipzig, 1869; Monnet, *Les citations de l'A. T. dans les Épîtres de S. Paul,* Lausanne, 1874; Vollmer, *Die alttest. Citate bei Paulus,* Fribourg-en-Brisgau, 1895; F. Prat, *La théologie de saint Paul,* Paris, 1908, p. 35-44. Saint Justin affirme cet emploi même dans les synagogues, *Apol.,* I, 31; *Dial. cum Tryphone,* 72, t. VI, col. 376, 645, aussi bien que l'auteur de la *Cohortatio ad Græcos,* 13, *ibid.,* col. 268, et que Tertullien, *Apologet.,* 18, t. I, col. 381 : *Judæi,* dit ce dernier, *palam lectitant.* Des mains des Juifs hellénistes, la

Bible des Septante passa tout naturellement à celles des apôtres et des premiers missionnaires de l'Évangile. C'est à elle que sont empruntées la plupart des citations de l'Ancien Testament qui sont faites dans le Nouveau. L. Cappel, *Quæstio de locis parallelis V. et N. T.*, appendice de la *Critica sacra,* 1650; Surenhusius, *Loca ex V. in N. T. allegata,* Amsterdam, 1713; Rœpe, *De V. T. locorum in apost. libris allegatione,* 1827; Tholuck, *Das Alte Testament im N. T.,* 1836; 3e édit., Hambourg, 1849; Böhl, *Die alttestamentlichen Citate im N. T.*, Vienne, 1876; Toy, *Quotations in the New Testament,* New-York, 1884; Clemen, *Der Gebrauch des A. T. in den neutest. Schriften,* Gütersloh, 1895; Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek,* Cambridge, 1900, p. 381-405; Hühn, *Die alttestamentl. Citate und Reminiscenzen im N. T.*, Tubingue, 1900; Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo,* Gœttingue, 1903. Elle fut lue dans les communautés chrétiennes de langue grecque et elle devint l'Ancien Testament de l'Église. Sur les citations des Septante chez les premiers Pères de l'Église, voir Swete, *op. cit.*, p. 406-432. Plusieurs Pères crurent à son inspiration, et ils faisaient valoir cette croyance, commune aux Juifs et à eux, dans la polémique avec les Juifs qui repoussaient les interprétations chrétiennes des prophéties en s'appuyant sur le texte hébreu. Voir S. Justin, *Dial. cum Tryphone,* 68, 71, 84, t. VI, col. 632, 644, 674; S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 21, n. 1, t. VIII, col. 946. Parce qu'elle était en crédit parmi les chrétiens, la Bible des Septante tomba en défaveur chez les Juifs. La controverse entre les Juifs et les chrétiens attira l'attention des premiers sur un texte que leurs adversaires leur opposaient victorieusement. Ils remarquèrent ses imperfections et les différences qu'il présentait comparativement au texte hébreu. Quelques-uns entreprirent des traductions plus littérales, nommément Aquila et Théodotion, les Juifs citèrent leur texte aux chrétiens, qui interprétaient les Septante au sens messianique. Saint Justin, *Dial. cum Tryphone,* 71, t. VI, col. 644, et saint Irénée, *Cont. hær.*, III, 21, t. VII, col. 946, le constatent. Voir t. I, col. 811, 812. Certains rabbins en vinrent même à dire que les ténèbres couvrirent le monde pendant trois jours lorsque les Septante firent leur version sous le roi Ptolémée, *Megilla Taanith,* Bâle, 1518, f. 50, et que le jour où les cinq traducteurs écrivirent la Loi en grec pour ce prince fut pour Israël un jour aussi néfaste que le jour où fut fabriqué le veau d'or. Talmud de Babylone, traité *Sopherim,* c. I.

La diffusion de la version grecque chez les juifs hellénistes et chez les chrétiens ne fut pas favorable à la pureté du texte. Les citations, faites par Philon et par Josèphe, présentent déjà des variantes. Comme il arrive pour tous les textes fréquemment copiés, la transmission de l'Ancien Testament grec introduisit dans les copies des altérations involontaires, et probablement même des corrections, faites à dessein par des lecteurs qui comparaient le grec à l'hébreu, soit en recourant directement à l'original, soit par l'intermédiaire des versions plus littérales d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque. On cherchait à rapprocher le plus possible le grec de l'hébreu ou à rendre clairs les passages obscurs. C'est à ces causes qu'il faut sans doute rapporter l'existence de doubles leçons de certains passages des Septante avant Origène. Les chrétiens, d'autre part, pour des raisons analogues, on fait subir au texte des modifications. Ils ont abandonné, au moins à partir de saint Irénée, la version de Daniel pour celle qui est attribuée à Théodotion. Bien plus, des citations antérieures du texte de Daniel, qui se rapprochent plus de Théodotion que des Septante, si elles n'ont pas été corrigées plus tard par les copistes, ce qui paraît impossible en nombre de cas, proviennent plutôt d'une version antérieure de Daniel, que Théodotion n'aurait que retouchée. Cf. A. Bludau, *Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 8-19; Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek,* p. 47-49. On a donc pu parler avec beaucoup de vraisemblance d'une Bible grecque de Théodotion, antérieure à Théodotion. Voir THÉODOTION. Les exemplaires dont se servaient les anciens Pères, étaient déjà défectueux, et l'usage augmenta les fautes. Montfaucon, *Hexaplorum quæ supersunt, Pat. gr.*, t. XV, col. 65-68; Grabe, *De vitiis LXX interpretibus ante Origenis ævum illatis,* Oxford, 1710. Aussi on sentit à la longue la nécessité de corriger un texte si altéré et de le ramener le plus possible à sa pureté première. C'est pourquoi divers essais de correction furent tentés.

2° *Corrections critiques d'Origène, de Lucien et d'Hésychius.* — 1. *Recension d'Origène.* — C'est pour corriger le texte des Septante altéré dans les manuscrits, et le rapprocher le plus possible du texte hébreu, comme il l'a déclaré lui-même, *Epist. ad Africanum,* 5, t. XI, col. 60; *In Matth.*, tom. XV, 14, t. XIII, col. 1293, qu'Origène entreprit l'œuvre gigantesque des Hexaples. Voir t. III, col. 689-701. Dans la cinquième colonne, réservée à la version des Septante, il ne s'est pas borné à reproduire le texte purement et simplement d'après les meilleurs manuscrits du temps, il y a marqué d'obèles ce que ce texte avait en plus que l'hébreu, et il y a ajouté les leçons qu'avait en plus le texte original lui-même, en empruntant la traduction grecque à la version de Théodotion, qui était la meilleure. Mais pour qu'on distinguât ces additions, il les avait fait précéder d'un astérisque et suivre d'un métobèle. « de façon qu'on puisse les négliger, si l'on veut, et que, si l'on s'en trouve choqué, on soit libre de les accepter ou non. » Il adopta, parmi les variantes des manuscrits grecs, celles qui se rapprochaient le plus de l'hébreu. Il avait fait aussi des transpositions de texte, lorsque l'ordre des Septante n'était pas le même que celui de l'hébreu. Il avait adopté l'ordre du texte original, suivi par les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Il avait donc voulu donner une édition des Septante aussi conforme que possible au texte hébreu, dont il disposait, tout en gardant le texte entier de la version grecque. Des signes critiques, empruntés aux grammairiens d'Alexandrie, indiquaient les différences de l'hébreu et du grec. Au fond, selon le mot de saint Jérôme, *Præfatio in Par.*, t. XXVIII, col. 1325, Origène a eu l'audace de mêler les leçons de Théodotion, représentant le texte hébreu, aux leçons des Septante. Son travail altérait le texte grec, et préparait pour l'avenir, en raison des modifications des signes critiques, des altérations plus grandes encore.

La recension hexaplaire des Septante ne se répandit qu'à la fin du IIIe siècle. Le martyr Pamphile et Eusèbe, évêque de Césarée, firent copier la cinquième colonne des Hexaples qui contenait le texte des Septante avec les signes critiques. Ils y joignirent des notes ou scolies, qu'ils empruntaient aux Hexaples et dont quelques-unes ont été reproduites dans des manuscrits postérieurs. Ces copies furent reçues dans les églises de Palestine, au témoignage de saint Jérôme. *Ibid.* Elles y étaient lues à la fin du IVe siècle. Elles constituèrent une recension des Septante, qu'on appelle *hexaplaire,* pour la distinguer du texte antérieurement reçu, dit la κοινή, l'édition *vulgate* ou *anté-hexaplaire.* Les témoins de cette recension se trouvent dans les citations bibliques faites par les écrivains ecclésiastiques de Palestine, notamment Eusèbe de Césarée et Procope de Gaza, cf. E. Lindl, *Die Oktateuchcatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung,* Munich, 1903, dans les manuscrits grecs où sont reproduits les asté-

ristiques et les obèles (onciaux : le *Sarravianus G*, pour l'Octateuque, et le *Marchalianus Q*, pour les prophètes; cursifs : le *Barberinus*, pour les prophètes (Holmes 86), et le *Chisianus* (Holmes 88), pour les grands prophètes, dans la version syro-hexaplaire, de Paul de Tella, calquée sur le texte d'Origène, enfin dans les citations latines des Septante que saint Jérôme a faites dans ses commentaires et dans ses travaux sur Job et le Psautier de l'ancienne Italique. Voir *Vetus Testamentum græce codicis Sarraviani Colbertini quæ supersunt in bibliothecis Leidensi Parisiensi Petropolitana*, reproduits par la phototypie avec une préface de H. Omont, in-f°, Leyde, 1897; *Prophetarum codex græcus Vaticanus 2125*, reproduit par héliotypie sous la direction du P. J. Cozza-Luzi, et avec une introduction de Mgr Ceriani, *De codice Macchaliano* (publiée séparément), Rome, 1890. Cf. O. Frocksch, *Studien zur Geschichte der Septuaginta, I. Die Propheten*, Leipzig, 1910.

2. *Recension de Lucien.* — Du temps de saint Jérôme, elle était usitée à Constantinople et à Antioche. Voir t. IV, col. 403-407. Voir aussi E. Hautsch, *Der Lucianext des Ockateuch*, Berlin, 1910.

3. *Recension d'Hésychius.* — A la même époque, elle était reçue à Alexandrie et en Égypte. Voir t. III, col. 665-667.

3° *Manuscrits.* — Des notions générales sur les manuscrits des Septante ont été données, t. IV, col. 679-682. Les principaux ont été déjà ou seront décrits dans des articles spéciaux. Pour les papyrus, voir t. IV, col. 2087-2088. Cf. G. Brady, *Les papyrus des Septante*, dans la *Revue de philologie*, oct. 1909, p. 255-264. Sur l'*Alexandrinus*, voir t. I, col. 363-364; l'*Ephræmiticus*, t. II, col. 1872; le *Coislianus*, col. 829-830; le *Cottonianus*, col. 1058; le *Marchalianus*, t. IV, col. 745-746; le *Petropolitanus*, t. V, col. 174. Voir SINAITICUS, VATICANUS.

4° *Éditions.* — 1. *Éditions complètes.* — *a*) L'édition *princeps* est celle de la Polyglotte de Complute ou d'Alcala. Voir t. V, col. 516-517.

b) L'édition *aldine*, bien qu'imprimée après la précédente, parut avant elle. Commencée par Alde Manuce, elle fut achevée, après la mort de ce dernier (1515), par son beau-père André Asolanus et parut à Venise au mois de février 1518 (nouveau style, 1519), en 3 in-f°. L'éditeur, dans la dédicace au cardinal Ægidius, dit avoir collectionné beaucoup de manuscrits très anciens, avec le concours d'hommes très instruits. On ne sait pas au juste quels sont ces manuscrits. Il est vraisemblable qu'on a consulté le manuscrit de Bessarion conservé à la bibliothèque Saint-Marc de Venise (Holmes 68), et deux autres manuscrits (II et III) de la même bibliothèque (Holmes 29 et 121). Le texte se rapproche de l'édition de Rome plus que celle de Complute. L'édition aldine a été plusieurs fois réimprimée : par Jean Lonicer, Strasbourg, 1526-1528; avec une préface de Mélanchthon, Bâle, 1545; par H. Guntius, Bâle, 1550, 1582; par Draconites, *Biblia Pentapla*, Wittenberg, 1562-1565; par F. du Jon (Junius) ou F. Sylburg, Francfort, 1597; par N. Glycas, Venise, 1687.

c) L'édition la plus importante est celle qui fut préparée à Rome et publiée par l'autorité du pape Sixte V, en 1587. Le 17 mars 1546, on avait proposé au concile de Trente, en congrégation générale, les remèdes à apporter aux abus signalés relativement à l'Écriture sainte. Or, au second abus, qui était la corruption des manuscrits, on devait obvier, en dehors de la correction de la Vulgate latine, *curando etiam ut unum codicem græcum, unumque hebræum, quod fieri potest, correctum habeat Ecclesia sancta Dei.* A la congrégation générale du 1er avril, le cardinal Polus demanda que le concile approuvât un texte hébreu et un texte grec, *ut omnibus Ecclesiis consulatur.* Quand on passa aux votes, la plupart des Pères exclurent la correction des textes hébreu et grec et ne votèrent qu'une édition corrigée de la Vulgate. A. Theiner, *Acta authentica SS. œcumenici concilii Tridentini*, Agram (1874), t. I, p. 65, 83. L'idée du cardinal Polus devait cependant être réalisée au moins pour le texte grec de l'Ancien Testament. On ne s'occupa que de la Vulgate jusqu'au pontificat de Grégoire XIII. En 1578, le cardinal de Montalte, qui devait être bientôt après le pape Sixte V, suggéra à son prédécesseur le projet d'éditer la Bible des Septante. Une commission comptant Pierre Morin, Antoine Agellius, Emmanuel Sa, Flaminius Nobilius, fut nommée sur les conseils du cardinal Sirlet, et eut pour président le cardinal Carafa, préfet de la bibliothèque Vaticane. Celui-ci fit rechercher les manuscrits des plus célèbres bibliothèques de l'Italie et en relever les variantes. Ces variantes, comparées avec le *Vaticanus B*, permirent de constater que son texte, d'accord d'ailleurs avec les citations bibliques des anciens écrivains ecclésiastiques (voir les manuscrits *1232*, *1244* du fonds grec à la Vaticane), était le meilleur texte des Septante. On résolut donc de l'éditer, sinon mot à mot, du moins après l'avoir complété et corrigé, en l'accompagnant de notes. Deux autres manuscrits, au témoignage de Pierre Morin, furent utilisés : un oncial, provenant de Venise et ayant appartenu à la bibliothèque du cardinal Bessarion; un autre, venu de la Grande-Grèce et appartenant alors au cardinal Carafa. Ce dernier a passé à la bibliothèque Vaticane avec tous les manuscrits de Carafa; il est conservé sous le n° 1238. Cf. *Bulletin critique*, 1889, t. X, p. 113-114. On disposa encore des collations tirées de deux manuscrits de la bibliothèque des Médicis à Florence (*Mediceus*, X, 8, sur les prophètes; V, 38, sur le Pentateuque). Elles sont conservées au Vatican, fonds grec, *1242*, *1244*, *1241*, t. II. Les premiers manuscrits servirent à combler les lacunes du *Vaticanus B* et à corriger les fautes du copiste et les passages suspects d'erreur; on ne tint pas compte des corrections manuscrites faites par d'autres mains que la première. Selon Nestle, *Septuagintastudien*, I, p. 9; II, p. 12, les 46 premiers chapitres de la Genèse auraient été suppléés d'après le *Chisianus R*, VI, 38 (Holmes 19). Des notes tirées des manuscrits et de leurs scholies, indiquaient les principales variantes anciennes, ou justifiaient les leçons adoptées, ou expliquaient les passages obscurs. Les livres étaient disposés dans l'ordre même du *Vaticanus B;* on y avait introduit cependant la division moderne des chapitres, mais non celle des versets.

Le cardinal de Montalte put sanctionner de l'autorité pontificale, dont il était revêtu sous le nom de Sixte V, l'édition des Septante dont il avait suggéré le dessein, huit ans plus tôt à Grégoire XIII. Le 8 octobre 1586, en la seconde année de son pontificat, il publiait ce décret : *Cupientes, quantum in nobis est, commissi nobis gregis saluti quacumque ratione ac via prospicere, ad pastoralem nostram curam pertinere vehementer arbitramur Sacræ Scripturæ libros, quibus salutaris doctrina continetur, ab omnibus maculis expurgatos integros purosque pervulgari.* Après avoir résumé les phases principales de l'exécution de cette édition, il concluait : *Volumus et sancimus ad Dei gloriam et Ecclesiæ utilitatem, ut Vetus Græcum Testamentum juxta Septuaginta ita recognitum et expolitum ab omnibus recipiatur ac retineatur, quo potissimum ad Latinæ vulgatæ editionis et veterum sanctorum Patrum intelligentiam utantur. Prohibentes ne quis de hac nova Græca editione audeat in posterum vel addendo vel demendo quicquam immutare. Si quis autem aliter fecerit quam hac nostra sanctione comprehensum est, noverit se in Dei omnipotentis beatorumque apostolorum Petri et Pauli indignationem incursurum.* L'édition romaine des Septante, sans avoir l'authenticité doctrinale que le concile de Trente a reconnue à la Vulgate latine, est donc officielle et elle a été officiellement présentée au monde catholique par

Sixte V. Pie IX et Léon XIII ont approuvé de nouvelles éditions du *Vaticanus B;* ils ne les ont pas présentées comme devant servir à l'usage des catholiques comme Sixte V l'a fait pour l'édition de 1586.

L'impression fut achevée en 1586, et cette date est inscrite au frontispice de l'édition. Celle-ci ne fut mise en circulation que l'année suivante. Le bref du pape, accordant privilège pour dix ans au libraire Georges Ferrario, est daté du 9 mai 1587. A la suite des documents que nous avons analysés, vient le texte grec, qui remplit 783 pages in-folio, à deux colonnes, avec deux pages d'additions et de corrections. Le texte du *Vaticanus* n'est pas reproduit aussi fidèlement que le dit Pierre Morin dans la préface; il a été corrigé en un assez grand nombre de passages. Les éditeurs romains ne se proposaient pas de faire une édition critique, comme on l'entend aujourd'hui. Comme ils avaient à la base de leur travail un excellent manuscrit, ils ont donné des Septante l'édition qui, sans comparaison, est la meilleure de toutes celles qui l'ont précédée et suivie jusqu'au milieu du XIXe siècle. Elle est devenue le *textus receptus* de l'Ancien Testament grec.

Elle a été souvent rééditée, par le P. Jean Morin, Paris, 1628, 1641; par R. Daniel, in-4° et in-8°, Londres, 1653; Cambridge, 1653; par B. Walton, dans la Polyglotte de Londres, 1657, voir t. v, col. 522-523; dans une édition faite à Cambridge, 1665; par J. Leusden, Amsterdam, 1683; à Leipzig, 1697 (avec des prolégomènes de Frick); par L. Bos, Francfort, 1709; par J. Mill, Amsterdam, 1725; par C. Reineccius, Leipzig, 1730; à Halle, 1759-1762 (avec une préface de J. G. Kirchner); par Holmes et Pearsons, Oxford, 1798-1827; à Oxford, 1817 (avec une introduction de J. G. Carpzow); par F. Valpy, Londres, 1819; dans la Polyglotte de Bagster, Londres, 1821, 1826, 1831, 1851, 1869, 1878; à Venise, 1822; à Glasgow et à Londres, 1827, 1831; par L. Van Ess, Leipzig, 1824, 1835, 1855, 1868, 1879, 1887; à Londres, 1837; par l'abbé Jager, Paris, 1839, 1840, 1848, 1855, 1878, 1882; à Oxford, 1848, 1875; par Tischendorf, Leipzig, 1850, 1856, 1860, 1869, 1875, 1880. Beaucoup des premières éditions sont plus défectueuses que l'édition romaine, parce qu'on n'a pas tenu compte des *errata*. Celles de Tischendorf, au contraire, ont été revues sur le *Vaticanus B*, dont elles sont des éditions critiques plutôt que des rééditions de la Bible grecque de Sixte V. Cf. E. Nestle, *Septuagintastudien*, I, 1886; II, 1896; P. Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul V, d'après des documents nouveaux*, Paris, 1890, p. 82-94.

d) Édition de Grabe. — Jean-Ernest Grabe prépara une édition des Septante d'après le *codex Alexandrinus*, qui se trouvait déjà à Londres, maintenant au British Museum. Elle forma 4 volumes in-fol., dont Grabe publia lui-même à Oxford le Ier, qui contient l'Octateuque (1707), et le IVe, comprenant les livres poétiques (1709). Après sa mort (1712), deux de ses amis, F. Loe et W. Wigan, publièrent les deux autres : le IIe, contenant les livres historiques (1719), et le IIIe, les prophètes (1720). L'éditeur reproduit assez exactement le texte du manuscrit, sauf pour l'orthographe qui est partout corrigée ainsi que les fautes de copiste. Il adopte les corrections exécutées sur le manuscrit, quand elles lui paraissent fondées, sans indiquer les leçons primitives. Il s'est, en outre, assez souvent écarté de son texte, sans aucune explication. Les lacunes du manuscrit étaient comblées par des emprunts, faits aux éditions précédentes de Rome ou de Complute; un caractère particulier signalait les compléments. Afin de reproduire aussi fidèlement que possible le texte hexaplaire, Grabe, pour imiter Origène, marquait d'un astérisque les passages qu'il supposait avoir été ajoutés d'après Théodotion, et d'un obèle ceux qui manquaient dans l'hébreu. L'édition donne donc finalement un texte éclectique et mélangé plutôt qu'elle n'est la reproduction soignée de l'*Alexandrinus*. D'importants prolégomènes, en tête de chaque volume, indiquent la méthode suivie et les principes critiques de l'éditeur. L'édition a été reproduite par Breitinger, 4 in-4°, Zurich, 1730-1732, par Reineccius, dans *Biblia sacra quadrilinguia,* Leipzig, 1750-1751 et dans la Bible grecque, imprimée à Moscou en 1821, par ordre du Saint-Synode. Enfin, Field l'a prise pour base de son *Vetus Testamentum græce juxta LXX interpretes,* Oxford, 1859. Il en a revu le texte non seulement sur l'*Alexandrinus,* mais aussi d'après d'autres manuscrits, en sorte que l'édition contient un texte mélangé arbitrairement de leçons d'origine différente.

e) Édition de Holmes et de Pearsons. — Elle reproduit l'édition sixtine, mais on y a joint en notes les variantes de 207 manuscrits, des éditions antérieures, des citations des Pères et des versions anciennes, qui dérivent des Septante. La préparation de cette œuvre immense fut commencée en 1788 par Robert Holmes, professeur à Oxford. Ses notes recueillies de 1789 à 1805, forment 164 volumes, mss. *16455-16617* de la bibliothèque Bodléenne. La Genèse parut à part en 1798, et la même année, le tome Ier, contenant le Pentateuque entier sous le titre général : *Vetus Testamentum græcum cum variis lectionibus.* Après la mort de Holmes (12 novembre 1805), J. Pearsons édita la suite : t. II, Josué-II Par., 1810; t. III, II Esd.-Cantique, 1823; t. IV, les prophètes, 1827; t. V, I Esd., III Mach., 1827, avec la liste des manuscrits collationnés. Tous ces matériaux ne sont guère utilisables, parce que les collations ont été faites avec peu de soin et que leur classement est fort défectueux.

f) Édition de Tischendorf. — Tischendorf se proposait de publier une édition manuelle des Septante, sur un plan aussi simple que judicieux. Il a pris le texte de l'édition romaine, mais en le revisant et en corrigeant les fautes nombreuses, laissées ou introduites dans les rééditions successives. Il y a joint les variantes de l'*Alexandrinus*, de l'*Ephræmiticus* et du *Friderico-Augustanus* (partie du *Sinaiticus*, éditée en 1846). L'ouvrage parut à Leipzig en 1850, sous le titre : *Vetus Testamentum græce juxta LXX interpretes,* en 2 in-8°. Une seconde édition, munie d'une longue introduction et augmentée du Daniel des Septante d'après l'édition de 1772, parut en 1856. Deux rééditions suivirent en 1860 et 1869, contenant les variantes du *Sinaiticus* entier et des modifications d'après l'édition du *Vaticanus* par le cardinal Mai. La 5e édition fut publiée en 1875 après la mort de l'auteur. M. Nestle a revisé la 6e, en 1880, et la 7e, en 1887, en y ajoutant un *Supplementum,* édité aussi à part, comparant les divers manuscrits entre eux.

g) Édition de Swete. — En 1883, M. Swete fut chargé, sous la direction d'un comité de savants anglais, de préparer une nouvelle édition des Septante d'après un plan esquissé en 1875 par Scrivener. Elle devait être fondée sur le texte du *Vaticanus* complété, et reproduire les variantes des principaux manuscrits onciaux. Elle parut en 4 in-12 à Cambridge, de 1887 à 1894 : *The Old Testament in Greek according to the Septuagint.* Une seconde édition revisée a été commencée en 1895 et terminée en 1900. L'*apparatus criticus* est plus développé que celui de la première; il contient les variantes de tous les manuscrits onciaux, d'un nombre considérable de cursifs, choisis parmi différents types de texte, de l'ancienne Italique, des versions copte, syro-hexaplaire et arménienne, des citations de Josèphe, de Philon et de beaucoup de Pères. Cf. E. Nestle, *Septuagintastudien,* v, Stuttgart, 1907.

MM. Brooke et Mac Lean ont commencé la publication d'une grande édition des Septante, dont le titre est : *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus* (complété par les autres manuscrits

onciaux et accompagné de nombreuses variantes). Du tome I : *The Octateuch,* il n'a encore paru que *Genesis,* in-4°, Cambridge, 1906.

2. *Éditions partielles.* — Nous suivrons l'ordre des livres de la Bible plutôt que l'ordre des temps. — *Genèse.* — G. A. Schumann, *Pentateuchus hebraice et græce,* 1829, t. I (comprenant la Genèse seule); P. de Lagarde, *Genesis græce e fide editionis Sixtinæ addita Scripturæ discrepantia e libris manu scriptis a se collatis et editionibus Complutensi ac Aldina adcuratissime enotate,* Leipzig, 1868 (les manuscrits collationnés sont les onciaux ADEFGS et les cursifs 29, 31, 44, 122, 130, 135). — *Deutéronome.* — C. L. F. Hamann, *Canticum Moysi ex Psalterio quadriplici... manu scripto quod Bambergæ asservatur,* Iéna, 1874. — *Josué.* — A. Masius (Maes), *Josuæ imperatoris historiæ,* Anvers, 1574 (avec les leçons du manuscrit syro-hexaplaire de la bibliothèque Ambrosienne de Milan). — *Juges.* — J. Ussérius (Ussher), *Syntagma,* 1655, dans *Works,* t. VII (sur deux colonnes parallèles, les textes du *Vaticanus* et de l'*Alexandrinus*); O. F. Fritzsche, *Liber Judicum secundum LXX interpretes,* Zurich, 1867; P. de Lagarde, *Septuaginta-Studien,* 1891, t. I (texte des c. I-V, d'après le *Vaticanus* et l'*Alexandrinus*); A. E. Brooke et N. Mac Lean, *The Book of Judges in Greek, according to the text of Codex Alexandrinus,* Cambridge, 1891. — *Ruth.* — Drusius, 1586, 1632; L. Bos, *Ruth ex versione LXX interpretum secundum exemplar Vaticanum,* Iéna, 1788; O. F. Fritzsche, Ῥοὺθ κατὰ τοὺς Ο', Zurich, 1867. — *Psaumes.* — Éditions du Psautier grec, Milan, 1481; Venise, 1486; Venise, avant 1498 (Alde Manuce); Pellicanus, *Hieronymi opera,* Bâle, 1516, t. VIII; Justinianus, *Octaplum Psalterium,* Gênes, 1516; J. Potken, *Psalterium in IV linguis,* Cologne, 1518; autres éditions, 1524, 1530 (*Psalterium sextuplex*), 1533, 1541, 1543, 1549, 1557, 1559, 1571, 1584, 1602, 1618, 1627, 1632, 1643, 1678 (de l'*Alexandrinus*), 1737, 1740 (par Bianchini, texte du *Veronensis*), 1757, 1825, 1852, 1857, 1879 (en quatre langues, par E. Nestle), 1880; Lagarde, *Novæ psalterii græci editionis specimen,* 1887; Swete, *The Psalms in Greek according to the LXX with the Canticles,* 1889, 1896; Lagarde, *Psalterii græci quinquagena prima,* 1892. — *Job.* — Patrick Young, *Catena of Nicetas,* 1657; Franeker, 1663. — *Esther.* — J. Ussher, *Syntagma,* 1655, dans *Works,* t. VII (deux textes, dont l'un est le texte hexaplaire d'après le manuscrit d'Arundel, Holmes 93); 2e édit., Leipzig, 1695; O. F. Fritzsche, Ἐσθήρ, Zurich, 1848 (deux textes); les parties deutérocanoniques ont été publiées par lui dans *Libri apocryphi V. T. græci,* Leipzig, 1871. — *Osée.* — J. Philippeaux, Paris, 1636 (les c. I-IV du *Marchalianus*); D. Parens, *Hoseas commentariis illustratus,* Heidelberg, 1605. — *Amos.* — Vater, Halle, 1810. — *Jonas.* — S. Münster, 1524, 1543. — *Isaïe.* — S. Münster, 1540 (hébreu, grec et latin); J. Curter, *Procopii commentarii in Iesaiam,* Paris, 1580 (texte du *Marchalianus*). — *Jérémie.* — S. Münster, 1540; G. L. Spohn, *Jeremias vates e versione Judæorum alexandrinorum ac reliquorum interpretum græcorum,* Leipzig, 1794; 2e édit., 1824; Kyper, *Libri tres de re grammatica hebraicæ linguæ,* Bâle, 1552 (contient les Lamentations en hébreu, en grec et en latin). — *Ézéchiel.* — Vincent de Regibus, Ἰεζεκιὴλ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα ἐκ τῶν Τετραπλῶν Ὠριγένους, in-f°, Rome, 1840 (œuvre posthume reproduisant le texte grec du *Chisianus* avec le texte latin et des notes). — *Daniel.* — Le texte de Théodotion a été édité à part par Mélanchthon, en 1546, et par Wells, en 1716. Celui des Septante, d'après le *Chisianus,* a été préparé par Vincent de Regibus et édité par Simon de Magistris, *Daniel secundum LXX ex tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari Chisiano codice,* Rome, 1772. Il a été réédité par Michaelis, Gœttingue, 1773, 1774; par Segaar, Utrecht, 1775; par Bugati, Milan, 1788; par Hahn, Leipzig, 1845, et par Drach, *Pat. gr.,* t. XVI, col. 2767-2928 (où on a reproduit même les fautes de l'édition romaine). Cozza a reproduit plus exactement le *Chisianus* dans *Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta,* Rome, 1877, t. III. — *Deutérocanoniques.* — J. A. Fabricius, *Liber Tobias, Judith, Oratio Manasse, Sapientia et Ecclesiasticus* (grec et latin), Francfort et Leipzig, 1691; Francfort, 1694; Leipzig, 1804, 1837; O. F. Fritzsche, *Libri apocryphi V. T. græci,* Leipzig, 1871; Reusch, *Libellus Tobit e codice Sinaitico,* Bonn, 1870; Baruch a été édité par Kneucker, Leipzig, 1879; D. Hœschel, *Sapientia Sirachi seu Ecclesiasticus,* Augsbourg, 1604; Linde, *Sententiæ Jesu Siracidæ ad fidem codicum et versionum,* Dantzig, 1795; Bretschneider, *Liber Jesu Siracidæ,* Ratisbonne, 1806. Cf. Lelong, *Bibliotheca sacra,* édit. Masch, t. II, p. 262; Fabricius, *Bibliotheca græca,* édit. Harless, t. III, p. 673; Rosenmüller, *Handbuch,* t. I, p. 47; Frankel, *Vorstudien zu Septuaginta,* p. 242; Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek,* p. 171-194.

VII. Valeur critique du texte. — Malgré les nombreux travaux de détail dont elle a été déjà l'objet, la version des Septante n'a pas encore été étudiée en détail sous le rapport de sa fidélité à rendre le texte original. Du reste, le travail de comparaison est très difficile et très délicat. Nous ne pouvons comparer le texte grec des Septante qu'avec le texte hébreu massorétique. Or, nous ignorons au juste dans quelle mesure ce texte hébreu reproduit l'original. D'autre part, le texte grec lui-même a souffert, dans sa transmission, bien des altérations involontaires et volontaires; les manuscrits diffèrent entre eux et ils représentent des éditions dont le classement et l'étude ne sont pas encore définitifs. Les critiques ne sont pas même complètement d'accord sur les principes à suivre dans la reconstitution du texte grec primitif. Il y a donc beaucoup à faire dans ce travail critique et il est impossible de donner des conclusions absolument certaines.

Néanmoins, le travail déjà accompli est loin d'avoir été stérile, et on a multiplié les constatations de différences de textes. La comparaison du texte grec avec le texte hébreu a fait voir de nombreuses divergences tant dans l'ordre des récits que dans leur sujet lui-même. Les divergences ne sont pas de même nature dans tous les livres et elles diffèrent en chacun d'eux. Elles proviennent ou de l'état des anciens manuscrits hébreux, qui ne reproduisaient pas le même texte, disposé dans le même ordre que celui qu'ont fixé les massorètes, ou des fautes et des erreurs des copistes et même des traducteurs. Quand on a fait la part des divergences qui ont cette dernière cause, et cette part est considérable en quelques livres, il y a encore une somme très notable de variantes plus ou moins graves : additions, omissions, transpositions, qui ne sont pas imputables aux traducteurs, mais qui existaient déjà dans le texte hébreu qu'ils ont traduit. On ne peut pas dire que, dans l'ensemble, les manuscrits que ces traducteurs avaient à leur disposition aient été moins bons que ceux des massorètes. Pour certains livres et sur des points particuliers, ils étaient meilleurs. Aussi la version des Septante, nous l'avons déjà dit, est d'une grande importance pour l'étude du texte primitif.

1° *Différences dans la disposition et l'ordre des textes.* — Swete, *op. cit.,* p. 231-242, les a toutes notées. Les plus importantes se trouvent Exod., XXXV-XL; III Reg., IV-XI, 8; Prov., XXIV-XXXI; Jer., XXV-XLI. Pour Jérémie, voir t. III, col. 1277-1278, et pour les Proverbes, t. V, col. 792-793. Elles sont telles qu'il faut en conclure que, pour ces passages, les traducteurs grecs avaient une recension de l'hébreu, différente de celle qu'ont connue et fixée les massorètes.

2° *Différences dans les récits eux-mêmes.* — Swete, *op. cit.,* p. 242-262. Les plus notables se rencontrent

dans les livres de Samuel et des Rois et dans celui de Jérémie. La recension grecque de Samuel et des Rois offre tantôt un texte plus court, tantôt un texte plus développé. Ce texte est plus court dans les récits des premières relations de Saül et de David. I Sam., XVIII, 6-XIX, 1. L'abbé Paulin Martin a constaté que la recension grecque présente les faits avec plus de cohérence et de vraisemblance que le texte hébreu. *De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1886-1887, t. I, p. 67. Le Ier (III) livre des Rois contient, au contraire, dans la version grecque de nombreuses additions, dont il est très difficile d'expliquer l'origine. Indépendamment de la différence de plan, il y a aussi, dans le livre de Jérémie, de nombreuses différences de détails entre le grec et l'hébreu, et certaines additions de l'hébreu ressemblent à des interpolations postérieures. Voir t. V, col. 116. Cf. A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, dans *L'enseignement biblique*, 1892, p. 110-126. Le texte grec de Job, tel qu'il était reçu couramment au temps d'Origène, était beaucoup plus court que le texte massorétique. Les omissions se remarquent surtout dans la seconde partie du livre, dans les passages les plus difficiles. Tantôt un seul vers a été laissé de côté, tantôt plusieurs. Origène, *Epist. ad Africanum*, 4, t. XI, col. 55; S. Jérôme, *Præfatio in Job*, t. XXVIII, col. 1080. On admet généralement que le plus grand nombre des lacunes est imputable au traducteur, qui abrégeait l'original, soit parce qu'il ne le comprenait pas, soit pour une autre cause. Cependant, le texte hébreu a bien pu subir un remaniement postérieurement à la version grecque. Deux additions, le discours de la femme de Job, après II, 9, et la généalogie du patriarche, à la fin du livre, après XLII, 17, semblent être des interpolations faites après coup dans la version grecque. Voir t. III, col. 1564. Cf. A. Loisy, *Le livre de Job*, p. 17-19. Il suffit de rappeler aussi les parties deutérocanoniques de Daniel et d'Esther. Voir t. II, col. 1271, 1977.

3° *Diversités qui proviennent du fait des traducteurs.* — Elles sont de deux sortes : les unes résultent de la lecture du texte hébreu qu'ils avaient sous les yeux, les autres de leurs principes et de leur méthode d'interprétation.

1. *Différences de lecture du texte hébreu.* — La version des Septante représente le texte hébreu tel qu'il existait au IIIe et au IIe siècle avant notre ère. Or, à cette époque, ce texte était transcrit, non plus en caractères phéniciens, mais déjà en caractères carrés, d'une façon continue et sans voyelles. Ces trois circonstances ont produit des lectures du texte différentes des leçons massorétiques. — *a*) Dans la nouvelle écriture, il était très facile de confondre certaines consonnes, dont la forme extérieure était peu distincte. Ainsi ר aurait été lu י : I Reg., II, 29, ὀφθαλμῷ (עין pour עון); XII, 3, ἀποκρίθητε κατ'ἐμοῦ (ענו בי pour עינו בי); Is., XXIX, 13, μάτην δὲ σέβονταί με (ותהו יראתם אתי pour ותהי יראתם אתי); כ aurait été lu pour ב et י pour ו; I Reg., VI, 20, διελθεῖν (לעבר pour לעמד); Jer., XXVI (XLVI), 25, τὸν υἱὸν αὐτῆς (בנה pour מנא); I Reg., IV, 10, ταγμάτων (דגלי pour רגלי); XXI, 7, Δωὴκ ὁ Σύρος (דאג הארמי pour דאג האדמי). L'écriture défective, lorsque ו et י représentaient des voyelles longues, a produit de semblables erreurs de lecture. Ainsi, I Reg., XII, 8, καὶ κατῴκισεν αὐτούς (וישיבם pour וישיבום); Ps. V, 1, ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης (אל הנחלת pour אל הנחילות); Job, XIX, 18, εἰς τὸν αἰῶνα (עלם pour עוילים); Jer., VI, 23, ὡς πῦρ (כאש pour כאיש). Des erreurs de nombres ont probablement pour cause aussi la confusion de consonnes employées comme chiffres. Ainsi, II (Sam.) Reg., XXIV, 13, τρία ἔτη, vient de ce que ג a été lu pour ז. — *b*) L'écriture continue, sans séparation ni intervalle entre les mots, a amené une coupe différente des mots juxtaposés. Ainsi, Gen., XLIX, 19, 20, αὐτῶν κατὰ πόδας. Ἀσήρ suppose la lecture : עקבם:אשר au lieu de עקב:מאשר; Deut., XXVI, 5, Συρίαν ἀπέβαλεν dérive de אדם יאבד, alors que le texte massorétique a ארמי אבד; I Reg., I, 1, ἐν Νασείβ, traduisant בנציב, alors qu'on lit dans l'hébreu בן צופ; Ps. XLIII (XLIV), 5, ὁ θεός μου ὁ ἐντελλόμενος, traduction de אלהי מצוה, au lieu de אלהים צוה; Jer., XXVI (XLVI), 15, διὰ τί ἔφυγεν ἀπὸ σοῦ ὁ Ἆπις, qui rend מדוע נס חף, tandis que les massorètes ont lu מדוע נסחף; Zach., XI, 7, εἰς τὴν Χαναανίτην, traduction de לכנעני, lu au lieu de לכן עניי. — *c*) L'absence de ponctuation a produit des vocalisations différentes des mêmes consonnes. Ainsi, Gen., XV, 11, καὶ συνεκάθισεν αὐτοῖς suppose וַיֵּשֶׁב אִתָּם au lieu de וַיַּשֵּׁב אֹתָם; Num., XVI, 5, ἐπέσκεπται rendant בִּקֵּר en la place de בֹּקֶר; I Reg., XII, 2, καθήσομαι, répondant à יָשַׁבְתִּי, alors qu'on lit en hébreu וְשַׂבְתִּי; Nahum, III, 8, μερίδα Ἀμμών, traduction de מָנָת אָמוֹן, tandis que la leçon actuelle est מִנֹּא אָמוֹן; Is., IX, 8, θάνατον, traduisant דֶּבֶר, au lieu de דָּבָר. La différence de vocalisation est encore plus fréquente et plus apparente dans les noms propres. Ainsi Μαδιάμ reproduit מִדְיָן; Βαλαάμ, בִּלְעָם; Γόμορρα, עֲמֹרָה; Χοδολλογόμορ, כְּדָרְלָעֹמֶר; Φασγά, פִּסְגָּה; Σάμψων, שִׁמְשׁוֹן. Cependant les monuments assyriens établissent que l'orthographe des noms propres étrangers est en général plus exacte dans les Septante que dans le texte hébreu actuel. La prononciation s'en était sans doute conservée assez fidèlement dans la tradition, tandis qu'elle s'était de plus en plus altérée à l'époque des massorètes.

2. *Différences dérivant du mode et de la méthode d'interprétation.* — Les premiers traducteurs grecs de la Bible hébraïque étaient en face de graves difficultés à vaincre. Ils avaient à rendre un original sémitique en grec, dont le génie était très différent de celui de l'hébreu; ils n'avaient pas de précédent ni de tradition interprétative ou exégétique; ils ne savaient peut-être pas tous l'hébreu d'une façon fort approfondie. D'ailleurs, ils ne voulaient pas faire une œuvre scientifique; leur but était d'ordre pratique : ils voulaient faire servir leur traduction des Livres Saints à l'instruction religieuse de leurs contemporains. Il en résulte qu'ils n'ont pas appliqué la même méthode, non seulement dans des livres différents, mais encore dans le même livre, traduisant tantôt de la manière la plus servile, tantôt avec la plus grande liberté. Cependant dans l'ensemble, la version des Septante est plutôt littérale, quoique dans une mesure inégale. Leur fidélité au texte, lorsqu'elle est servile, les a portés à ne pas tenir compte des règles propres de la langue grecque, et elle explique ce que Deissmann appelle leurs hébraïsmes de traduction. Le chapitre Ier de la Genèse, par exemple, est traduit très littéralement. בי est rendu ἐν ἐμοί. I Reg., I, 26. Par excès de littéralité, des sentences entières sont inintelligibles dans certains livres, tels que le Psautier et Isaïe. Certains mots hébreux ont été simplement transcrits, par exemple ἀλληλουιά, ἀμήν. D'autres ont été tantôt transcrits tantôt traduits, parfois dans le même livre. Ainsi בערבה est transcrit Ἀραβά, Deut., I, 7; II, 8; III, 17; IV, 49; Jos., III, 16; XII, 8, tantôt traduit par ἐπὶ δυσμῶν, πρὸς δυσμαῖς. Deut., I, 1; XI, 30; Jos., XI, 16. Quelques-unes des transcriptions prouvent que les traducteurs ignoraient le sens de l'original. Ainsi ἐν ταῖς ἀβαρκηνείν, Jud., VIII, 7; ἀφφώ, IV Reg., II, 14; πάντες ἀσαρημὼθ ἕως ναχαλ Κεδρών, Jer., XXXVIII (XXXI), 40.

La littéralité des Septante n'est pas à comparer à celle d'Aquila. Comme les targumistes, ils ont fait des additions au texte et quelques omissions; ils ont expliqué l'original d'après le contexte; ils ont modifié la construction grammaticale des phrases et parfois le sens de

certaines métaphores. Leur traduction est donc souvent paraphrastique et quelquefois plus concise que l'original. Ils ne se sont pas fait scrupule d'introduire quelques changements dans la personne et le nombre des pronoms ou des verbes, de substituer l'actif au passif et réciproquement, lorsqu'ils croyaient mieux rendre le sens. On leur attribue l'insertion de λέγων avant les citations. Ils ont suppléé le sujet ou le complément, sous-entendus dans l'hébreu. Gen., XXIX, 9; XXXIV, 14. Comme exemples de métaphores dont le sens seul a été retenu, nous pouvons citer ἄλογός εἰμι, traduisant « incirconcis de lèvres », Exod., VI, 12; τὸ ὕδωρ τοῦ ἐλέγμου, pour « les eaux d'amertume », Num., V, 18; εὐχή pour exprimer la consécration du nazaréen, Num., VI, 1 sq.; ἑωσφόρος ἀνατέλλων, pour « les paupières de l'aurore », Job, III, 9. On a signalé des euphémismes. Gen., XV, 4; XLIX, 10; Deut., XXIII, 14, grec, 13; XXVIII, 30. Nous avons déjà indiqué la suppression ou l'atténuation des anthropopathismes dans le Pentateuque. Il y en a aussi dans Job, I, 9; II, 2, 3.

L'exégèse de l'époque a influencé la traduction de quelques passages. Ainsi, Jos., XIII, 22, la leçon ἐν τῇ ῥοπῇ s'expliquerait par l'hagadah juive, selon laquelle Balaam, s'étant élevé dans les airs par un procédé magique, serait tombé par l'effet des prières de Phinéas. Le titre de roi, attribué aux amis de Job, est emprunté à la tradition. L'influence de la philosophie grecque sur les traducteurs est moindre qu'on ne l'a prétendu quelquefois. La version des Septante est une œuvre purement juive, et ses auteurs n'auraient été atteints que très superficiellement par les idées grecques. Les mots ψυχή, νοῦς, φρόνησις et autres semblables qu'ils emploient n'ont pas sous leur plume la même signification que dans les écrits des philosophes grecs et même de Philon. Ils étaient d'ailleurs dans l'usage courant de l'idiome helléniste dans lequel les traducteurs écrivaient. Ces mots grecs rendent indifféremment le mot לב. La traduction des Septante n'a pas été dominée par un principe philosophique étranger à la Bible.

Bien qu'elle soit de valeur inégale, elle est substantiellement fidèle à l'original, même dans ses parties les plus faibles. Le sens général est toujours conservé, et les défauts ne portent que sur les détails de l'interprétation. Ce qu'on appelle couramment les contre-sens des Septante ne sont guère que des imperfections provenant des circonstances historiques dans lesquelles cette version a été faite. On en a exagéré le nombre et il en existe de pareilles dans toutes les anciennes traductions de la Bible, même dans celle de saint Jérôme. Elles n'empêchent pas que les Septante aient fidèlement rendu en grec le texte hébraïque de leur époque et qu'on ne puisse se fier à eux pour la représentation de ce texte. Cf. Swete, *op. cit.*, p. 315-341.

4° *Différences qui sont l'œuvre des copistes.* — Les divergences qui existent entre la version des Septante et le texte hébreu massorétique ne sont pas toutes imputables aux traducteurs; beaucoup sont le fait des copistes. Nous avons déjà dit que le texte grec avait été altéré, dans sa transmission, durant les premiers siècles de son existence. Les corrections d'Origène, de Lucien et d'Hésychius, loin d'être utiles à sa pureté, lui ont plutôt été nuisibles. Les copistes, en effet, ne se sont pas bornés à reproduire avec plus ou moins de fidélité le texte de chacune de ces recensions; ils ont mêlé leur texte dans une proportion plus ou moins grande, en sorte qu'aux corruptions accidentelles sont venues se joindre des corrections volontaires. Par l'intermédiaire des Hexaples ou de la recension hexaplaire, des leçons des versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion ont pénétré dans le texte des Septante. Aucun des manuscrits qui nous sont parvenus ne reproduit fidèlement le texte dont il est le témoin; les altérations de détails y sont nombreuses et c'est le travail des critiques modernes de les constater et de les relever. Ces critiques en sont réduits à distinguer les meilleures copies, à les classer en raison de leur conformité présumée avec le texte primitif et à exposer les règles de leur emploi pour reconstituer le mieux possible l'original. Cf. Swete, *op. cit.*, p. 478-497.

En dehors donc des distractions des scribes, des fautes de lecture et de transcription, dues à la négligence, à l'étourderie, à la maladresse, il y a, dans les manuscrits, des additions, des omissions, des transpositions, qui sont dues à des corrections voulues du texte transcrit. Parmi les additions assez étendues, il faut signaler celles qui ont été empruntées à des passages parallèles, complétés l'un par l'autre, et celles qui ont le caractère de gloses explicatives ou de doubles traductions. Elles proviennent pour la plupart des recenseurs et des copistes. Les mots κατὰ γένος répétés Gen., I, 11, 12, peuvent bien n'être qu'une double traduction de למינו. Τὰ διχοτομήματα αὐτῶν, Gen., XV, 11, sont probablement une glose explicative du mot σώματα. Deux leçons sont réunies, Gen., XXII, 13: ἐν φυτῷ σαβέκ. Le traducteur avait simplement transcrit l'hébreu : ἐν σαβέκ; un correcteur a inséré en marge ou dans le texte la traduction : ἐν φυτῷ; un copiste enfin a réuni les deux. On trouve I Reg., II, 10, une longue addition, qui est une citation libre de Jérémie. L'interpolation, introduite Ps. XIII (XIV), 3, est formée de différents textes et est due sans doute au même procédé. Au début du Ps. XXVIII (XXIX), il y a une double traduction du même vers hébreu. Chaque cas particulier doit être spécialement examiné, et la solution de l'origine de la variante dépend de la comparaison des textes.

Aussi, il faut faire suivre ces indications générales de la liste, rangée par ordre des livres bibliques, des monographies nombreuses ou des travaux qui ont été consacrés à l'étude critique et comparative des rapports du texte des Septante avec l'hébreu massorétique. Les lecteurs pourront y recourir pour leurs études spéciales. — *Pentateuque.* — Amersfoordt, *Dissertatio philologica de variis lectionibus Holmes. Pentateuchi*, 1815; L. Hug, *De Pentateuchi versione alexandrina commentatio*, Fribourg, 1818; Töpler, *De Pentateuchi interpretationis alexandrinæ indole critica et hermeneutica*, Halle, 1830; J. Thiersch, *De Pentateuchi versione alexandrina libri tres*, Erlangen, 1841; Frankel, *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, 1851; Howorth, *The LXX and Samaritan vers. the Hebrew text of the Pentateuch*, dans *Academy*, 1894. — *Genèse.* — P. de Lagarde, *Genesis græce*, 1868; Deutsch, *Exegetische Analecten zur Genesisübersetzung der LXX*, dans *Jüd. Litt. Blatt*, 1879; Spurrell, *Genesis*, 2e édit., 1898. — *Exode.* — Selwyn, *Notæ criticæ in versionem Septuagintaviralem, Exod.*, I-XXIV, 1856. — *Nombres.* — Selwyn, *Notæ criticæ... Liber Numerorum*, 1857; Howard, *Numbers and Deuteronomy according to the LXX translated into English*, 1887. — *Deutéronome.* — Selwyn, *Notæ criticæ... Liber Deuteronomii*, 1858; Howard, *op. cit.*; Driver, *Critical and exegetical Commentary on Deuteronomy*, Edimbourg, 1895. — *Josué.* — J. Hollenberg, *Der Charakter der alex. Übersetzung des Buches Josua und ihr textkritischer Wert*, Mörs, 1876. — *Juges.* — Fritzsche, *Liber Judicum secundum LXX interpretes*, Zurich, 1867; Schulte, *De restitutione atque indole genuinæ versionis græce Judicum*, 1889; P. de Lagarde, *Septuagintastudien*, I, Gœttingue, 1891 (Jud., I-V, d'après l'*Alexandrinus* et le *Vaticanus*); Moore, *Critical and exegetical Commentary on Judges*, Édimbourg, 1895. — *Ruth.* — Fritzsche, Ῥοὺθ κατὰ τοὺς Ο', Zurich, 1867. —

Ier et IIe livres de Samuel ou des Rois. — J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis untersucht,* Gœttingue, 1871; F. H. Woods, *The light thrown by the LXX on the Books of Samuel,* dans *Studia biblica,* Oxford, 1885, t. I, p. 21-38; Driver, *Notes on the hebrew text of the Books of Samuel,* 1890; Steinthal, *Zur Geschichte Sauls und Davids,* 1891; Kerber, *Syrohexaplarische Fragmente zu den beiden Samuelisbücher,* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1898 J. Méritan. *La version grecque des livres de Samuel,* Paris, 1898; H. P. Smith, *Critical and exegetical commentary on the Books of Samuel,* Édimbourg, 1889. Voir t. V, col. 1143-1144. — *IIIe et IVe livres des Rois.* — S. Silberstein, *Über den Ursprung der im Codex Alexandrinus und Vaticanus des dritten Königsbuches der alexandrinische Übersetzung überlieferten Textgestalt,* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1893, p. 1-75; A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien.* I. *Studien zu den Konigsbüchern,* Gœttingue, 1904. Voir t. V, col. 1161. — *Ier et IIe livres des Paralipomènes, Esdras et Néhémie.* — Howorth, *The true LXX version of Chronicles-Ezra-Nehemiah,* dans *Academy,* 1893; E. Nestle, *Marginalien,* 1893, p. 29 sq. — *Psaumes.* — Sinker, *Some remarks on the LXX version of the Psalms,* 1879; Baethgen, *Der text-kritischer Werth der alten Übersetzung zu den Psalmen,* 1882; P. de Lagarde, *Psalterii græci specimen,* 1887; *Psalmorum quinquagena prima,* 1892; Jacob, *Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen,* 1896; A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien.* II. *Der Text des Septuaginta-Psalters,* Gœttingue, 1907. Voir t. V, col. 828. — *Proverbes.* — P. de Lagarde, *Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien,* Leipzig, 1863; Pinkuss, *Die syrische Übersetzung der Proverbien... in ihrem Verhältniss zu dem Mass. Text, den LXX und dem Targ. untersucht,* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1894. — *Cantique.* — W. Riedel, *Die Auslegung des Hohenliedes,* Leipzig, 1898, p. 105-109. — *Ecclésiaste.* — Wright, *The book of Koheleth,* 1883; Grätz, *Koheleth,* 1884; E. Klostermann, *De libri Coheleth versione Alexandrina,* Kiel, 1892; Döllmann, *Ueber die Gr. Übersetzung des Koheleth,* 1892; H. M. Neile, *Introduction to Ecclesiastes,* Cambridge, 1904, appendix I. — *Job.* — Köhl, *Observationes ad interpret. gr. et lat. vet. libri Job,* 1834; G. Bickell, *De indole ac ratione versionis Alexandrinæ in interpretando libro Jobi,* Marbourg, 1862; *Der ursprüngliche LXX Text des Buches Hiob,* dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1886, p. 557-563; Hacht, *On Origenis revision of the Book of Job,* dans *Essays in biblical greek,* Oxford, 1889; A. Dillmann, *Textkritisches zum Buche Ijob,* dans *Sitzungsberichte der Berliner Akademie,* 1890, p. 1345-1373; Maude, *Die Peschittha zu Hiob nebst einem Anhang über ihr Verhältniss zu LXX und Targum.,* 1892; G. Beer, *Der Text des Buches Hiob,* 1895; *Textkritische Studien zum Buche Job,* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1896, p. 297-314; 1897, p. 97-122; 1898, p. 257-286. — *Esther.* — B. Jacob, *Esther bei den LXX, ibid.,* 1890, p. 241-298; G. Jahn, *Das Buch Esther nach den LXX,* Leyde, 1901; J. Scheftelowitz, *Zur Kritik des griechischen und massoretischen Buches Esther,* dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* t. XLVII (1903), p. 24-37; Willrich, *Esther und Judith,* dans *Judaica,* Gœttingue, 1900, p. 1-39. — *Les douze petits prophètes.* — K. A. Vollers, *Das Dodekapropheton der Alexandriner,* Berlin, 1880 (Nahum-Malachie), continué dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1883, p. 219-272 (introduction, Osée, Amos); 1884, p. 1-20 (Michée, Joël, Abdias, Jonas); Stekhoven, *De alex. Vertaling van het Dodecapropheton,* 1887; L. Treitel, *Die alexandrinische Übersetzung des Buches Hosea,* Karlsruhe, 1887; continué dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* Breslau, 1897, p. 433-454; Ryssel, *Untersuchungen über den Textgestalt des Buches Micha,* 1887; Taylor, *The Mass. text and the ancient versions of Micah,* Londres, 1891; Seydel, *Vaticinium Obadiæ ratione habita translationis Alexandrinæ,* 1869; L. Reinke, *Zur Kritik der älteren Versionen des Proph. Nahums,* Munster, 1867; Sinter, *Psalm of Habakkuk,* 1890; Lowe, *Commentary on Zechariah,* 1882. — *Isaïe.* — A. Scholz, *Die Alexandrinische Übersetzung des Buches Jesaias,* Wurzbourg, 1880; Weiss, *Peschitta zu Deuterojesaia und ihr Verhältniss zu Mass. Text, LXX und Targum.,* 1893; A. Zillessen, *Zur alex. Übersetzung des Jes. c. 40-66,* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1902, p. 238-263; *Die crux temporum in den griech. Übersetzungen des Jes. c. 40-66 und ihren Zeugen,* 1903, p. 49-86; R. Ottley, *The book of Isaiah according to the Septuagint.* II. *Text and notes,* Cambridge, 1906. — *Jérémie.* — F. C. Movers, *De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiæ.... indole et origine,* Hambourg, 1837; J. Wichelhaus, *De Jeremiæ versionis Alex. indole et auctoritate,* Halle, 1847; Schulz, *De Jeremiæ textus hebraici et græci discrepantia,* 1861; A. Scholz, *Der massoret. Text und die LXX Übersetzung des Buches Jeremias,* Ratisbonne, 1875; E. Kühl, *Das Verhältniss der Massora zur Septuaginta im Jeremia,* Halle, 1882; G. C. Workman, *The text of Jeremiah or a critical investigation of the Greek and Hebrew with the variations in the LXX,* Edimbourg, 1889; Coste, *Die Weissagungen in den Propheten Jeremias,* 1895; A. W. Streane, *The double text of Jeremiah,* Cambridge, 1896; J. Thackeray, *The Greek translation of Jeremiah,* dans *Journal of theological studies,* 1903, p. 245-266, 398-411; *The greek translation of the Prophetical books, ibid.,* p. 578-585; Goldwitzer, *Übersetzung mit Vergleichung der LXX* (Lamentations), 1828. — *Ezéchiel.* — A. Merx, *Der Werth der LXX für die Textkritik des A. T. am Ezechiel aufgezeigt,* dans *Jahrbücher für protestantische Theologie,* 1883, p. 65-77; Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel,* Leipzig, 1886; G. Jahn, *Das Buch Ezechiel auf Grund der LXX,* Leipzig, 1905. — *Daniel.* — Hahn, *Daniel secundum LXX interpretes,* Leipzig, 1845; A. Bludau, *De alexandrinæ interpretationis Danielis indole,* I, Munster, 1891; *Die Alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel,* dans *Biblische Studien,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. II, fasc. 2 et 3; Bevan, *The Book of Daniel,* Cambridge, 1892; M. Lohr, *Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniel,* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1895, p. 75-103, 193-225; 1896, p. 17-39; Riessler, *Das Buch Daniel,* Stuttgart, 1899, p. 52-59; G. Jahn, *Das Buch Daniel,* Leipzig, 1904. — E. Nestle, *Septuagintastudien,* III, Stuttgart, 1899 (prière de Manassé et Tobie); IV, 1903 (prière de Manassé, Tobie, Baruch, lettre de Jérémie, II Mach.); M. Löhr, *Alexandrinus und Sinaiticus zum Buche Tobit,* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1900, t. XX, p. 243-263; A. Schulte, *In welchem Verhaltnis steht der Cod. Alex. zum Cod. Vat. im Buche Tobias,* dans *Biblische Zeitschrift,* 1908, t. VI, p. 262-265; B. Niese, *Kritik der beider Makkabäerbücher,* Berlin, 1900. — Sur les deutérocanoniques, voir Fritzsche, *Old Testament in Greek,* t. II et III.

VIII. BIBLIOGRAPHIE. — La bibliographie sur les Septante, si elle était complète, serait immense. Elle serait, d'ailleurs, peu utile, car beaucoup d'études anciennes n'ont plus aucune valeur. Nous nous bornerons donc à indiquer ici les principaux travaux d'ensemble, en dehors de ceux qui ont été cités déjà au cours de l'article. — L. Cappel, *Critica sacra,* in-f°, 1651; J. Pearson, *Præfatio parænetica,* 1655; Ussher, *Syntagma,* 1655; B. Walton, *Prolegomena,*

Londres, 1657; Hottinger, *Dissertationum fasciculus,* 1660; Isaac Vossius, *De LXX interpretibus,* La Haye, 1661-1663; J. Morin, *Exercitationum biblicarum de hebræi græcique textus sinceritate libri duo,* Paris, 1669; R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* t. II, c. II-VIII, Rotterdam, 1685, p. 186-232; H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus, versionibus græcis et latina vulgata,* Oxford, 1705; J. G. Carpzov, *Critica sacra V. T.,* Leipzig, 1728, p. 481-551; H. Owen, *Enquiry into the text of the LXX,* Londres, 1769; *Brief account of the LXX,* 1787; J. White, *Letter to the Bishop of London,* Oxford, 1779; Fabricius, *Bibliotheca græca,* édit. Harless, 1793, t. III, p. 658; R. Holmes, *Episcopo Dunelmensi epistola,* 1795; *Præfatio ad Pentateuchum,* 1798; Schleusner, *Opuscula critica,* Leipzig, 1812; Th. Studer, *De versionis Alexandrinæ origine, historia, usu et abusu critico,* Berne, 1823; Grinfield, *Apology for the LXX,* Londres, 1850; Z. Frankel, *Vorstudien zur der LXX,* Leipzig, 1841; *Über den Einfluss der palästinische Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik,* Leipzig, 1851; *Über palästinische und alexandrinische Schiftforschung,* Breslau, 1854; Const. Oikonomos, Περὶ τῶν Ο' ἑρμηνευτῶν, 4 vol., Athènes, 1844-1849; Churton, *On the Influence of the LXX upon the progress of christianity,* 1861; C. Tischendorf, *Prolegomena,* dans *Vetus Testamentum græce,* 6e édit., Leipzig, 1880, t. I, p. XIII-LXXVIII; Buhl, *Kanon und Text des A. T.,* Leipzig, 1891, p. 109-150; A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible,* dans *L'enseignement biblique,* Paris, 1893, p. 3-163; Robertson Smith, *Old Testament in the Jewish Church,* 2e édit., 1892; E. Klostermann, *Analecta zur Septuaginta,* Leipzig, 1895; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 3e édit., Leipzig, 1898, t. III, p. 308-317; B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in greek,* Cambridge, 1900; 2e édit., 1903. — On peut consulter aussi les Introductions générales à l'Ancien Testament, qui s'occupent toutes plus ou moins longuement de la version des Septante. Nommons seulement parmi les catholiques, Danko, *De sacra Scriptura,* Vienne, 1867, p. 157-168; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 183-199; Ubaldi, *Introductio in Sacram Scripturam,* 2e édit., Rome, 1882, t. I, p. 535-554; R. Cornely, *Introductio generalis,* 2e édit., Paris, 1894, p. 337-375; C. Trochon, *Introduction générale,* Paris, 1886, p. 363-377; C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale,* Paris, s. d. (1898), p. 285-313. — On trouvera aussi d'utiles indications dans les encyclopédies théologiques ou Dictionnaires de la Bible : *Kirchenlexikon,* t. XI, p. 147-159; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* t. III, p. 2-21; *Encyclopædia biblica* de Cheyne, t. IV, col. 5016-5022; *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. IV, p. 437-454. E. MANGENOT.

SEPTHAÏ (hébreu : *Sabtaï;* omis dans les Septante), lévite contemporain d'Esdras. II Esd., VIII, 7. Il est appelé Sébéthaï, I Esd., X, 15; Sabathaï, II Esd., XI, 16. Voir SABATHAÏ, col. 1290.

SÉPULCRE (SAINT), tombeau où fut déposé le corps de Notre-Seigneur quand il fut descendu de la croix. Les mots employés par les Évangélistes pour le désigner sont : μνημεῖον, Matth., XXVII, 60; XXVIII, 8; Marc., XV, 46; XVI, 2, 3, 5, 8; Luc., XXIII, 55; XXIV, 2, 9, 12, 22, 24; Joa., XIX, 41, 42; XX, 1, 2, 3, 4, 6, 8, 11; μνῆμα, Luc., XXIII, 53; XXIV, 1; τάφος, Matth., XXVII, 61, 64, 66; XXVIII, 1. Son emplacement a été l'objet de longues discussions, mais on peut dire que jusqu'ici elles n'ont rien enlevé à l'autorité de l'opinion traditionnelle. Les découvertes archéologiques sont plutôt venues donner un appui à celle-ci. Nous ne pouvons présenter ici qu'un aperçu de la question.

I. DONNÉES SCRIPTURAIRES. — Nous savons par saint Paul, Heb., XIII, 12, que Notre-Seigneur « a souffert hors de la porte » de la ville, et par saint Jean, XIX, 20, que « le lieu où fut crucifié Jésus était près de la ville. » Or, « au lieu où il fut crucifié, il y avait un jardin, κῆπος, et dans le jardin un sépulcre neuf, où personne n'avait encore été mis. » Joa., XIX, 41. C'est « parce que ce sépulcre était tout près » du Calvaire, « qu'on y déposa le corps du Sauveur, à cause de la Préparation des Juifs. » Joa., XIX, 42. Le tombeau appartenait à Joseph d'Arimathie. Matth., XXVII, 57; Marc., XV, 42; Luc., XXIII, 50-51; Joa., XIX, 38. Il était taillé dans le roc, Matth., XXVII, 60; Marc., XV, 46; Luc., XXIII, 53. Une grosse pierre en ferma l'entrée, lorsque la dépouille mortelle de Jésus y eut été déposée. Matth., XXVII, 60; Marc., XV, 46. Elle fut scellée, à la demande des Juifs. Matth., XXVII, 66. Mais, au jour de



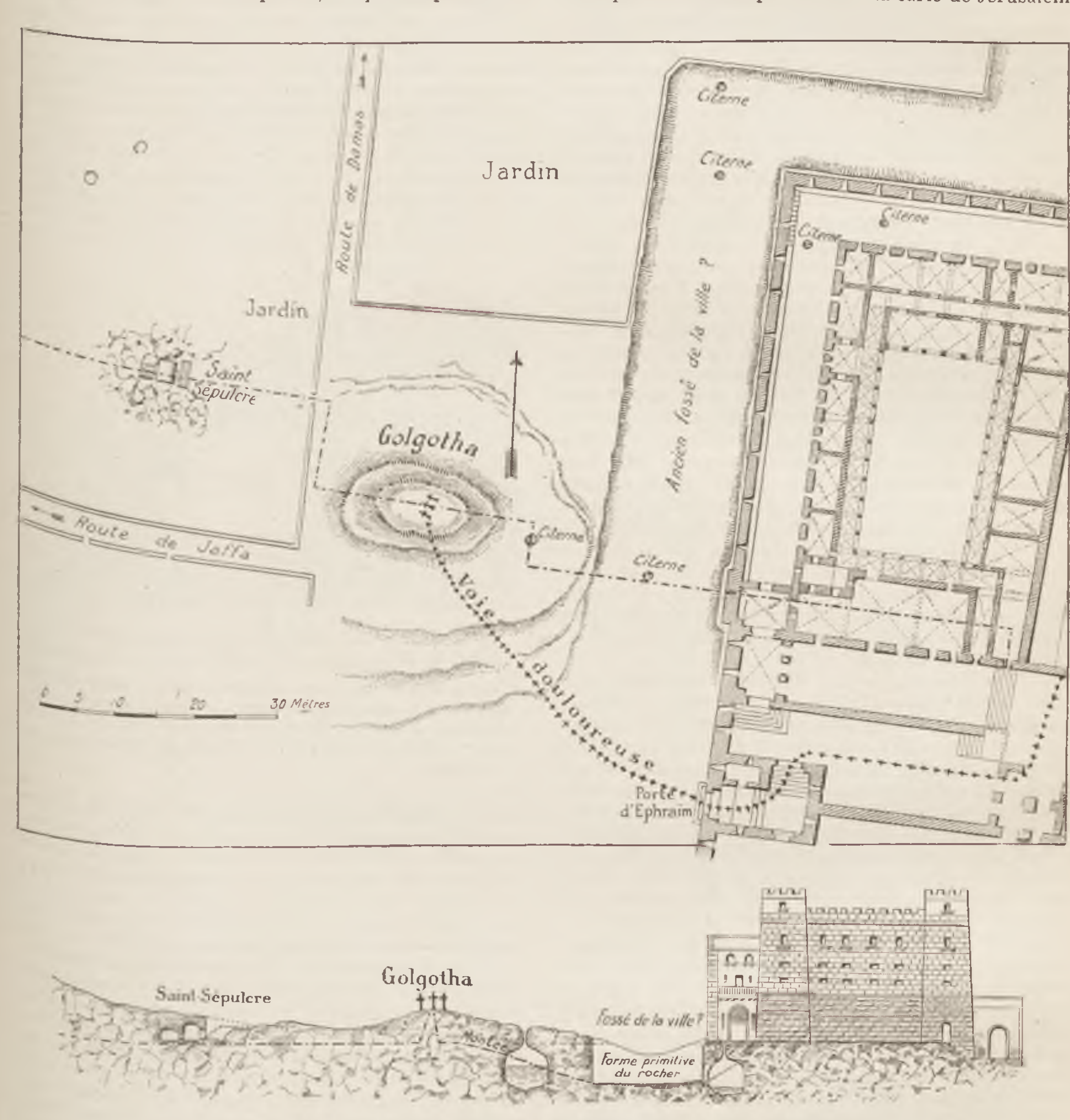
347. — L'édicule du Saint-Sépulcre.

la résurrection, « un ange du Seigneur, étant descendu du ciel, vint la rouler, ἀπεκύλισεν τὸν λίθον, et s'assit dessus. » Matth., XXVIII, 2; Luc., XXIV, 2; Joa., XX, 1. Les saintes femmes et les disciples « entrèrent dans le sépulcre, » qui était ainsi précédé d'une chambre ouverte. Marc., XVI, 5; Luc., XXIV, 3; Joa., XX, 6. Mais, pour voir l'endroit où avait été mis le corps du Sauveur, il fallait se baisser, Joa., XX, 5, 11, ce qui suppose une porte basse donnant accès au tombeau proprement dit. Ajoutons que le Calvaire était situé près d'une voie fréquentée, d'où l'on apercevait les corps des suppliciés, et « les passants, branlant la tête, blasphémaient le Christ. » Matth., XXVII, 39; Marc., XV, 29. Ces détails précis nous transportent donc *en dehors,* mais *près* d'une des portes de Jérusalem, dans un jardin ou verger, situé *près* du Calvaire, et bordé par une colline rocheuse dans laquelle avait été creusé un sépulcre. Les dispositions de ce sépulcre répondent bien à celles des tombes juives en général.

II. DONNÉES TRADITIONNELLES. — La tradition n'a pu oublier l'emplacement du saint Tombeau. La foi et l'amour qui, au lendemain de la Passion, poussaient vers ce lieu désormais sacré Marie-Madeleine et saint Jean,

ne furent-ils pas aussi forts chez les autres disciples du Sauveur, alors même qu'ils n'espéraient plus y rencontrer le glorieux ressuscité? Le nier serait méconnaître une des lois les plus intimes et les plus puissantes du cœur humain, le culte du souvenir. Pendant trois siècles, les chrétiens, tranquilles ou persécutés, vivant à Jérusalem ou dispersés, ne purent perdre un souvenir qui leur était cher et que transmirent, du reste, des témoignages non interrompus. La haine même servit la cause des Lieux Saints, comme le prouve le monument païen élevé par Hadrien sur le Golgotha et le Saint-Sépulcre. Pour l'ensemble de ces données traditionnelles, voir CALVAIRE, t. II, col. 79. La ruine de Jérusalem par Titus, la dispersion des juifs et des chrétiens, et d'autres objections semblables n'ont pu infirmer l'autorité de la tradition. Cf. Mac Coll, *The site of Golgotha and the Holy Sepulchre*, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres, 1901, p. 273-299. Le témoignage des siècles a pris corps dans un monument qui, depuis Constantin jusqu'à nos jours, a été l'objet d'une vénération universelle, et que des théories récentes, plus ou moins spécieuses, n'ont pu dépouiller de sa gloire.

III. EMPLACEMENT. — Le Tombeau de Notre-Seigneur est enfermé aujourd'hui, comme le Calvaire, dans la basilique du Saint-Sépulcre. Voir la carte de Jérusalem moderne, t. III, col. 1344. Après avoir décrit son état actuel, nous verrons s'il répond aux données de l'histoire et de l'archéologie.



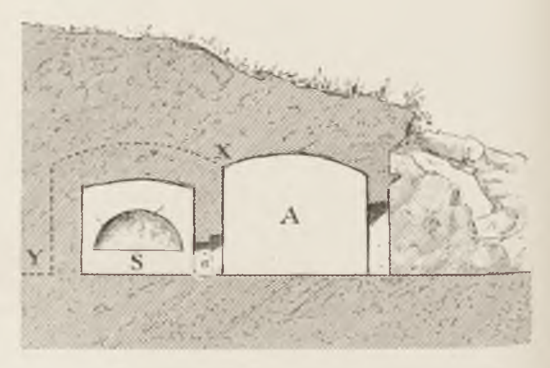
348, 349. — Le Calvaire et le Saint-Sépulcre en dehors de la seconde enceinte.
D'après M. Schick, dans *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. VIII, 1885, pl. IX.

1° *État actuel*. — L'édicule qui recouvre aujourd'hui le saint Tombeau se trouve au centre de la rotonde par laquelle se termine à l'ouest la basilique du Saint-Sépulcre; il est à 25 mètres au nord-ouest du Calvaire. Bâti par les Grecs en 1810, et d'un goût médiocre, il est de forme rectangulaire à l'est, de forme pentagonale à l'ouest. Voir fig. 347. Il mesure 8 mètres 25 de long, sur 5^{m}55 de large et 5^{m}50 de haut. Revêtu de marbre blanc et jaune, il est orné à l'extérieur de pilas-

tres en pierre calcaire rougeâtre du pays; il est couronné d'une balustrade en colonnettes massives et surmonté d'un dôme sphéroïdal supporté par des piliers carrés. La façade, qui regarde l'orient, est décorée de quatre colonnes torses. L'intérieur est divisé en deux parties. La première est la *Chapelle de l'Ange,* ainsi appelée parce que ce fut là que l'ange du Seigneur annonça aux saintes femmes la résurrection du Sauveur. Matth., XXVIII, 2-7; Marc, XVI, 5-7; Luc, XXIV, 4-7; Joa., XX, 12-13. Les parois sont ornées de panneaux sculptés en marbre blanc, de pilastres et de colonnettes. Le centre est occupé par la *Pierre de l'Ange,* fragment de celle qui fermait l'entrée du Saint-Sépulcre, enchâssé dans un piédestal de marbre. A l'extrémité de cette première chapelle, une petite porte cintrée, haute de 1m33 sur 0m66 de large, conduit dans la chambre du saint Tombeau, simple réduit, long de 2m07 sur 1m95 de large, avec des pilastres peu saillants aux quatre angles. Les parois intérieures sont revêtues de plaques de marbre blanc qui cachent le rocher. Au-dessus du pavement, à droite et à la hauteur de 0m65, se trouve la couche funèbre où fut déposé le corps du divin Crucifié. Elle est inhérente à la masse rocheuse, mais le dessus et le devant sont également masqués par des dalles de marbre blanc. La voûte a malheureusement disparu par suite des bouleversements qu'a subis ce lieu saint; mais le rocher est demeuré sous le revêtement de marbre à une hauteur d'environ 1m50 tout autour de la chambre sépulcrale. Il est sans doute regrettable que le pèlerin ne puisse contempler de ses yeux et baiser de ses lèvres le rocher lui-même; mais la piété, en l'enchâssant ainsi, n'a fait que suivre un des penchants les plus irrésistibles du cœur pour les souvenirs qui lui sont chers. Il nous est, du reste, facile de suivre les transformations que les siècles ont apportées ici et de retrouver dans le monument actuel les vestiges exacts du passé.

2e *État primitif.* — Le Saint-Sépulcre est aujourd'hui englobé dans l'intérieur de Jérusalem, mais, à l'époque de Notre-Seigneur, l'emplacement qu'il occupe était en dehors des murailles de la ville. La seconde enceinte, en effet, ne s'étendait pas aussi loin vers le nord et l'ouest que l'enceinte actuelle, et l'angle qu'elle faisait laissait sans défense de petites collines entourées de jardins, de villas et de tombeaux, que de nouveaux murs enfermèrent quelques années plus tard. Voir JÉRUSALEM, *deuxième enceinte,* t. III, col. 1351, et carte de Jérusalem ancienne, col. 1355. Tout près du rempart et de la porte d'Éphraïm, un pli de terrain se déroulait du nord au sud entre deux petites collines rocheuses, dans le flanc desquelles s'ouvraient deux excavations (fig. 348 et 349). D'un côté s'élevait le Golgotha, percé d'une grotte, appelée aujourd'hui *Chapelle d'Adam;* de l'autre, le rocher dans lequel Joseph d'Arimathie avait fait creuser son tombeau. Le petit vallonnement situé entre les deux était le jardin dont parle saint Jean, XIX, 41. A l'extrémité occidentale, le tombeau comprenait un vestibule ou salle creusée dans le roc et laissée ouverte sur le devant (fig. 350). Au fond de cet atrium, une entrée très basse donnait accès dans la chambre sépulcrale, dont la moitié, en largeur, était occupée par le banc rocheux destiné à recevoir le corps du défunt. A quelques pas de ce tombeau, s'en trouvait un autre dont nous parlerons tout à l'heure. De ce point, le rocher montait assez rapidement vers l'ouest. Signalons enfin tout près du Calvaire, à l'est, une des nombreuses citernes qui percent le sol de Jérusalem. C'est dans celle-ci que furent jetés les instruments de la Passion, le soir du Vendredi-Saint.

3o *Sous Constantin.* — Lorsque sainte Hélène vint à Jérusalem pour découvrir, purifier et restaurer les Lieux Saints, que l'empereur Hadrien avait cru détruire à jamais, elle trouva l'emplacement nettement indiqué. Elle n'eut qu'à déblayer le sol factice qui les recouvrait pour voir aussitôt apparaître la roche du Golgotha et celle du Saint-Sépulcre. Cf. Eusèbe, *H. E.,* III, 28; t. XX, col. 1087. Constantin voulut les enfermer dans une magnifique basilique. Mais pour cela, il fallait disposer le terrain. Les premiers travaux furent consacrés au Saint-Sépulcre. Il était difficile de l'enchâsser dans le marbre sans porter atteinte au rocher dans lequel il était taillé. Pour l'isoler et en faire un oratoire distinct, on découpa le flanc de la colline et on nivela le sol alentour. Le pic, il faut le dire avec regret, alla trop loin. Pour donner au monument, avec une certaine régularité, une forme circulaire ou polygonale, on crut devoir raser la première grotte, qui servait de vestibule au tombeau. Nous en avons un témoignage important dans ces paroles de saint Cyrille, évêque de Jérusalem, *Catech.* XIV, 9, t. XXXIII, col. 833 : « L'entrée du Saint-Sépulcre, dit-il, était taillée dans le rocher

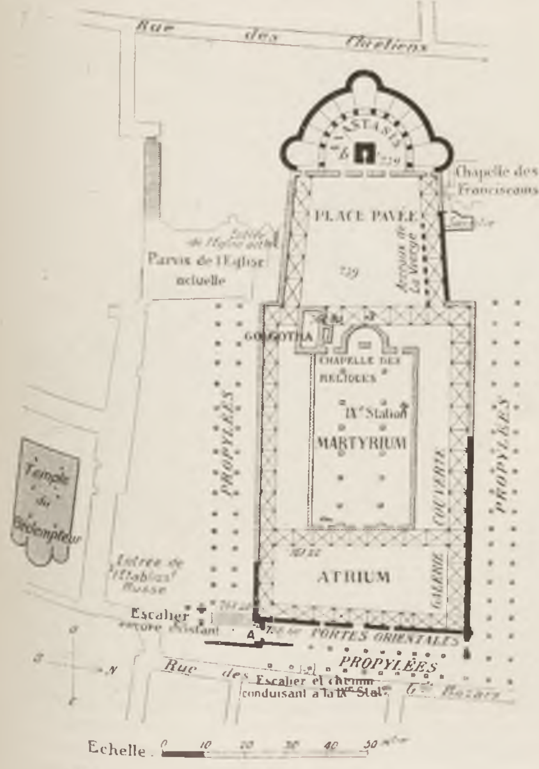


350. — Coupe du Saint-Sépulcre dans son état primitif. D'après M. de Vogüé, *Les Églises de Terre Sainte,* p. 125.

A, vestibule, restitué d'après les sépulcres de la vallée de Hinnom; S, chambre sépulcrale, avec, au fond, l'auge funéraire ou la banquette et l'arcade supérieure qui est détruite; *a*, feuillure où venait se loger la pierre destinée à fermer l'entrée du tombeau.

comme celle des tombeaux du pays; elle n'est plus visible depuis que la première grotte a été détruite pour les besoins de l'ornementation actuelle. Mais avant que le sépulcre eût été embelli par une magnificence royale, il y avait un vestibule devant la porte de pierre. » Il ne resta plus ainsi que la chambre sépulcrale, c'est-à-dire la partie du rocher dont la forme générale est indiquée, fig. 350, par la ligne ponctuée XY. Ce fut assurément une modification regrettable. Mais l'étude attentive des lieux actuels et les témoignages anciens nous montrent parfaitement que nous sommes bien en possession du tombeau de Notre-Seigneur, tombeau ne renfermant qu'une ouverture funéraire, puisqu'il n'avait encore servi à personne, Matth., XXVII, 60; Joa., XIX, 41, et situé près du Golgotha. L'existence du noyau rocheux, aujourd'hui caché à nos yeux par les placages de marbre, a été constatée dans la suite des âges par de nombreux et irrécusables témoins. Vers 670, Arculfe remarquait à l'intérieur du monument les traces des outils qui avaient creusé le Saint-Sépulcre; il nous dit que le rocher était blanc, veiné de rouge, sorte de pierre appelée aujourd'hui dans le pays *melki,* « pierre royale ». Arculfe, *Relatio de Locis Sanctis,* lib. I, cap. IV; cf. T. Tobler, *Itinera Terræ Sanctæ,* Genève, 1877, t. I, p. 150. D'autres pèlerins attestent l'avoir vu, aux VIIIe, XIIe, XIIIe et XVIe siècles. Le sol extérieur qui, vers l'ouest, s'élève de huit ou neuf mètres au-dessus du sol intérieur de la basilique, indique à peu près le niveau de la colline primitive, qui fut évidée tout autour du noyau qu'on voulait garder.

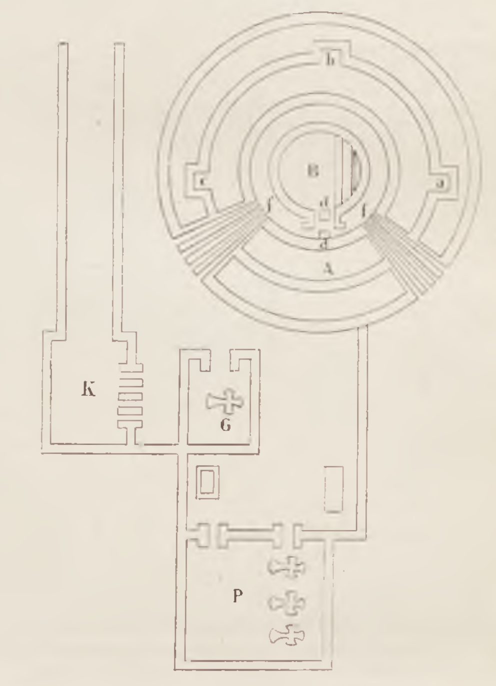
Les préparatifs une fois terminés, on se mit à la construction de l'édifice, qui comprit trois parties distinctes, l'*Anastasis*, le *Golgotha* et le *Martyrium*, reliées entre elles par une série de galeries et d'atriums. La figure 351 est un essai de reconstitution qui répond assez bien aux données de l'histoire et permet de comprendre ce que nous dirons dans la suite. Le saint Tombeau occupa le centre de l'*Anastasis*. D'après Eusèbe, *De vita Constantini*, III, 34, t. XX, col. 1095, la munificence impériale le décora, comme étant le point principal, avec des colonnes de prix et des ornements de toute nature. La chambre sépulcrale, dégagée comme nous l'avons montré, forma un petit édifice



351. — Le Saint-Sépulcre à l'époque byzantine.
D'après *La Palestine* par des professeurs de N.-D. de France, in-16, Paris (1904), p. 81. — Noms anciens en majuscules : ANASTASIS, etc. — Noms modernes en minuscules : chapelle des Franciscains. — Restes encore visibles ▬▬ –. — Lignes reconstituées ▬ ⊠. — Rues actuelles ═══. — A, Ruines situées dans l'établissement russe. — *b*, Édicule du Saint-Sépulcre. — 759, 761. Chiffres indiquant l'altitude en mètres.

séparé, qui fut bien, suivant l'expression de l'évêque de Césarée, ὡσανεὶ τοῦ παντὸς κεφαλήν, « comme la tête du tout ». La surface extérieure du rocher reçut à l'occident la forme polygonale et à l'orient la forme concave qu'elle conserva jusqu'à l'incendie de 1808. Les parois furent couvertes de plaques de marbre, et les angles garnis de colonnes. Voir, pour d'autres détails, Antonin de Plaisance, *De Locis Sanctis*, XVIII; cf. T. Tobler, *Itinera Terræ Sanctæ*, t. I, p. 101; *S. Silviæ Peregrinatio*, édit. Gamurrini, Rome, 1888, p. 46. Devant l'entrée se trouvait la pierre qui servit de porte au Tombeau. Cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* XIII, 29, t. XXXIII, col. 820; Antonin, *De Locis Sanctis*, XVIII, dans T. Tobler, *Itinera*, t. I, p. 101. L'*Anastasis* se terminait à l'ouest par un hémicycle à trois absidioles, et l'on reconnaît généralement que cette forme et les dimensions n'ont pas changé dans les diverses restaurations, et que les vieilles murailles de l'œuvre constantinienne servent encore de soubassement à la rotonde actuelle.

4° *Après l'invasion des Perses* (614). — Toutes les merveilles de la basilique de Constantin disparurent, l'an 614, sous les coups d'une formidable invasion de Perses, conduits par Chosroès II. Cependant un moine, nommé Modeste, abbé du couvent de Saint-Théodore, entreprit la restauration de l'insigne église. Mais ne pouvant couvrir l'ensemble des Lieux Saints d'un monument semblable au premier, il dut se borner à construire sur chaque emplacement vénéré un sanctuaire aux proportions réduites, sauf pour la rotonde, qui fut refaite sur les mêmes bases. Trois pèlerins des VIIe, VIIIe et IXe siècles, Arculfe (vers 670), saint Willibald (723-726) et Bernard le Sage (vers 870), nous montrent



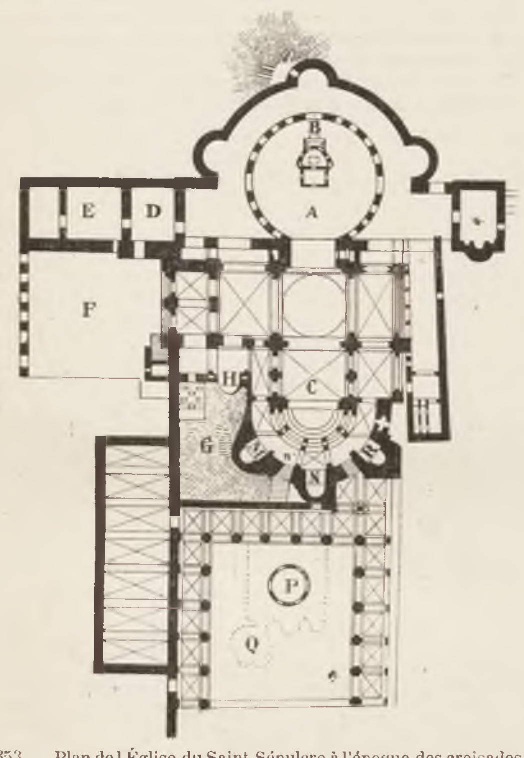
352. — Fac-simile du plan d'Arculfe.

A. Église de la Résurrection. — B. Édicule du Saint-Sépulcre. — G. Église du Golgotha. — K. Église de Sainte-Marie. — P. Église de l'Invention-de-la-Croix. — *a*, *b*, *c*, autels. — *d*, *d'*, autels portant les fragments de la pierre du Sépulcre. — *f*, baies.

ce que fut cette reconstruction. Le premier surtout, qui visita les Lieux Saints quarante ou cinquante ans après leur restauration, nous en a laissé une description détaillée, avec un plan assez grossièrement exécuté, mais néanmoins très important (fig. 352). Quatre églises distinctes remplacèrent l'édifice de Constantin : celle de l'*Anastasis*, avec le Saint-Sépulcre; celle du Golgotha; celle de l'Invention-de-la-Croix; celle qui fut dédiée à la Vierge, au sud, et qui recouvrait probablement la Pierre de l'Onction.

5° *Sous Constantin Monomaque*. — Les églises relevées avec tant de peine par Modeste, restées pendant quatre siècles sans grande modification, tombèrent sous le marteau et la torche du khalife Hakem (1010). Bientôt cependant on put réparer les ruines. Le plan de Modeste servit de base pour la restauration; les sanctuaires furent rebâtis séparément; mais, après l'achèvement de la grande rotonde, l'argent ayant probablement manqué, les trois autres édifices furent réduits

à la dimension de simples oratoires. C'est ce que constatèrent les croisés. D'après Guillaume de Tyr, *Hist. rerum transmarin.*, l. VIII, c. III, t. CCI, col. 408, l'église de la Résurrection était de forme ronde, et située sur le versant d'une colline, de telle sorte que la déclivité du terrain, égalant presque la hauteur des murs, rendait l'intérieur très sombre. Le toit était fait de longues poutres élevées dans les airs, assemblées avec art comme une sorte de couronne dont l'intérieur, ouvert à l'air libre, laissait entrer dans l'église la



353. — Plan de l'Église du Saint-Sépulcre à l'époque des croisades. D'après M. de Vogüé, avec quelques additions du P. Germer-Durand, *Revue biblique*, 1896, p. 327.

A. Anastasis. - B. Édicule du Saint-Sépulcre. — C. Chœur. — D. Cloches. — E. Baptistère. — F. Parvis. — G. Golgotha. — H, M, N, R. Chapelles. — P. Coupole. — Q. Lieu de l'Invention de la Sainte-Croix. — n. Escalier de la chapelle de Sainte-Hélène.

lumière nécessaire; sous cette ouverture était le Tombeau du Sauveur. Sur l'état des Lieux Saints avant les travaux des croisés, cf. *Relatio de peregrinatione Sæwulfi ad Hierosolymam et Terram Sanctam*, Manusc. Corpus Christi coll. Cambridge, n° III, 8; Michel et Wright, *Relations des voyages de Guillaume de Rubruk, Bernard le Sage et Sæwulf*, 237-74; fragment dans le *Survey of Western Palestine, Jerusalem*, Londres, 1884, p. 34-38.

6° *Sous les croisés.* — Le mérite des nouveaux restaurateurs fut de mettre de l'unité dans cet ensemble de constructions relevées avec grande peine de leurs ruines et simplement reliées entre elles par quelques pans de murailles. Leur but fut d'enfermer comme dans une châsse unique les reliquaires que les siècles précédents avaient si constamment vénérés. Guillaume de Tyr, *Hist. rerum transmar.*, l. VIII, c. III, t. CCI, col. 408. Faisant disparaître, avec l'église de Sainte-Marie ou l'oratoire de la Pierre de l'Onction, l'abside qui terminait à l'orient la rotonde de la Résurrection, ils construisirent, dans l'emplacement occupé par la cour, le transept et le chevet d'une église française du XIIe siècle. Nous ne pouvons en donner la description complète. Voir fig. 353. Le Saint-Sépulcre subit d'importantes modifications. La forme ronde, ou plutôt polygonale, de l'édicule fut conservée; mais le revêtement extérieur du rocher, composé de beau marbre, fut orné d'une élégante arcature ogivale, en harmonie avec le chœur, et entouré de douze colonnettes. Devant la petite porte, on construisit un portique carré avec deux entrées : par l'une on faisait passer ceux qui arrivaient au Tombeau, et par l'autre ceux qui en sortaient; en face du chœur s'ouvrait une troisième porte. Cf. Jean de Wurtzbourg, *Descriptio Terræ Sanctæ*, c. IX, t. CLV, col. 1080; Ernoul, *La citez de Jherusalem*, dans les *Itinéraires à Jérusalem*, publiés par la Société de



354. — L'édicule du Saint-Sépulcre de 1555 à 1808. D'après M. de Vogüé, *Les Églises de Terre Sainte*, p. 185.

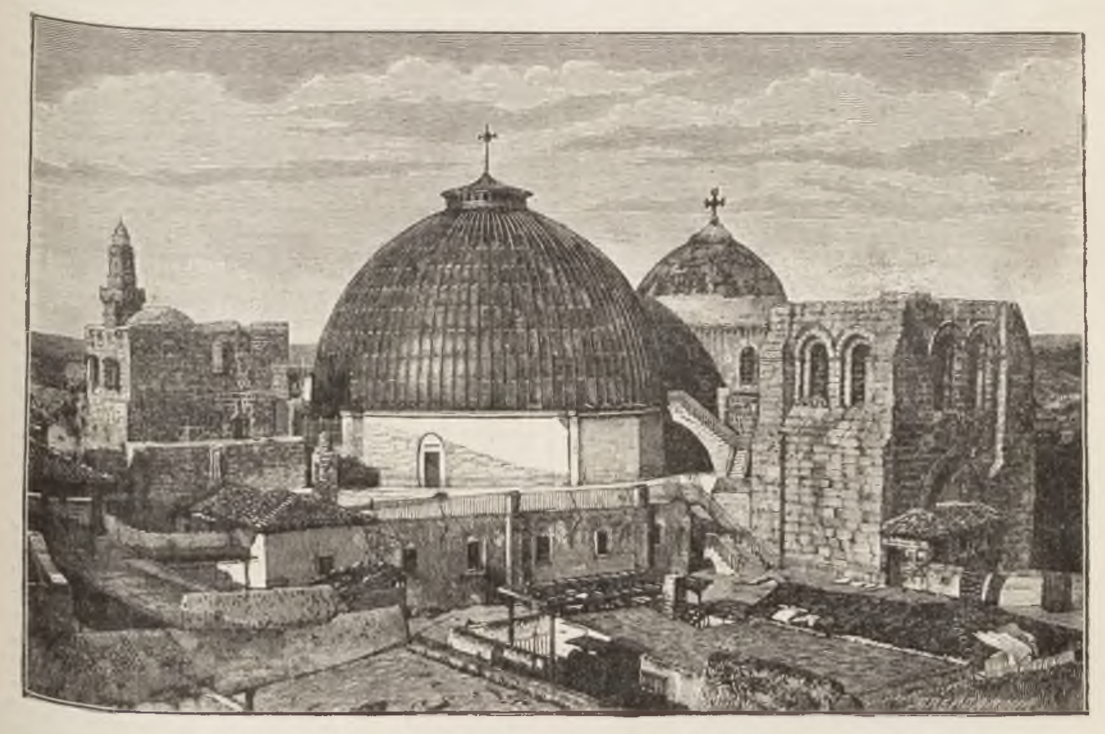
l'Orient latin, Genève, 1882, p. 36. La forme du monument différait peu de la forme actuelle.

7° *Des croisés à nos jours.* — Parmi les restaurations que le Saint-Sépulcre eut à subir après les croisés, la plus importante est celle de Boniface de Raguse qui, en 1555, sur l'ordre de Jules III, renouvela presque entièrement l'édicule. Pour rebâtir plus solidement, il dut jeter à terre le revêtement extérieur qui tombait déjà. Alors apparut à ses yeux le Tombeau du Sauveur taillé dans le rocher. Quand il eut enlevé l'une des plaques d'albâtre que sainte Hélène avait placées dessus pour qu'on pût y célébrer le saint sacrifice de la messe, il contempla « le lieu ineffable dans lequel reposa pendant trois jours le Fils de l'homme. » Cf. Quaresmius, *Terræ Sanctæ elucidatio*, Venise, 1881, t. II, p. 387-388. Il la recouvrit d'une nouvelle table de marbre, qui subsiste encore aujourd'hui. La forme qu'il donna au saint monument différa peu de celle qu'avaient adoptée les croisés. Voir fig. 354. Cette nouvelle construction dura jusqu'à l'incendie de 1808. C'est à la suite de ce triste événement que les Grecs crurent devoir restaurer le saint édicule, que les flammes avaient pourtant respecté. Telle est l'origine du monument dans sa forme actuelle (fig. 355).

IV. Authenticité. — La description que nous venons de faire est à elle seule une démonstration. Elle prouve que le Tombeau du Sauveur, malgré les modifications qu'il a subies avec le temps, est resté le même et qu'il correspond exactement aux données de l'Écriture et de l'histoire. Aucun des autres sites où l'on a prétendu

le retrouver ne peut présenter de pareils témoignages. Nous n'avons pas seulement ici une tradition écrite ininterrompue; c'est un monument de pierre qui se dresse comme témoin pendant bientôt seize siècles. L'archéologie vient ajouter ici le poids de son autorité. Les découvertes récentes, en effet, nous permettent de relier le présent au passé et de résoudre certaines difficultés.

Une des grandes objections soulevées contre l'authenticité du Saint Sépulcre est tirée de la direction de la seconde enceinte, qui, d'après les adversaires, devait englober le terrain sur lequel s'élève la basilique actuelle. Le tracé qui a été établi à l'article Jérusalem, t. iii, col. 1359-1363, non sur des raisonnements *a priori* ou de simples conjectures, mais sur un examen attentif du sol, donne à cette objection une réponse qui, sans être absolue et définitive, n'en satisfait pas moins les exigences d'une méthode scientifique. Il laisse parfaitement en dehors de la deuxième muraille le Golgotha et le Tombeau du Sauveur; il les laisse juste à la proximité voulue par les données scripturaires. A ceux qui regarderaient comme un tracé fautif cette ligne brisée de la seconde enceinte, nous opposerons le témoignage d'un homme qui joignait à la connaissance du terrain la science et l'expérience d'un stratégiste : le général C. W. Wilson remarque contre cette théorie qu' « il y a en Asie Mineure quelques villes grecques dont les remparts ou sections de murailles sont tout aussi mal tracés d'après nos idées modernes. » Cf. C. W. Wilson, *Golgotha and the holy Sepulchre,* dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1903, p. 247, n. 1. Il aurait pu citer aussi, beaucoup mieux encore, les vieilles cités chananéennes et juives. Il a tort cependant d'attribuer la même incertitude au système topographique qui met les Lieux Saints en dehors du second mur et à celui qui les enferme dans l'enceinte. *Ibid.*, p. 246. Nous croyons que, présentement, le premier est de beaucoup le mieux appuyé.


355. — L'église actuelle du Saint-Sépulcre. D'après une photographie.

La découverte d'anciens murs dans l'établissement russe (voir Jérusalem, t. iii, col. 1361-1363, fig. 252) s'est complétée depuis 1907 par celle qu'ont amenée les travaux effectués dans les dépendances du patriarcat copte. Ces travaux ont mis à jour le prolongement de la muraille antique qui est regardée à bon droit comme la façade de l'atrium constantinien. La nouvelle section présente les restes d'un grand mur dont la paroi orientale est en magnifique appareil à refends, très soigné, mais percé de petits trous quadrangulaires, vestiges d'un placage ancien. Une large baie, qui devait être jadis munie d'une porte à double battant, coupe la muraille; mais certaines particularités anormales font penser qu'elle y a été pratiquée après coup. Pour en créer les montants, on avait régularisé les deux bords de la brèche en changeant la position de quelques blocs, en entamant quelques autres plus ou moins profondément. A quelques mètres plus loin, vers le nord, on a commencé à déblayer une autre porte moins grande, mais qui correspond exactement, comme distance et dimensions, à celle qu'on avait déjà découverte, au sud, sur le terrain russe. Nous avons donc là le groupe des trois baies symétriques qui décoraient la façade de l'église constantinienne, comme le montre la mosaïque de Mâdaba (fig. 356). Ainsi aux vestiges des propylées que nous connaissions déjà viennent s'ajouter d'autres détails archéologiques qui permettent de reconstituer la partie orientale de la basilique de Constantin.

Mais ne peut-on pas aller plus loin et rattacher le mur dont nous parlons à la seconde enceinte de Jérusalem? Quelques savants le pensent, en particulier le P. H. Vincent : « On peut, dit-il, faire la démonstration que le refend du vieux mur qui nous occupe n'est pas médiéval, pas byzantin à coup sûr, probablement même pas romain. De ce chef on acquiert le droit de le raccorder à une construction d'époque juive comme est le second mur de Jérusalem. » Cf. H. Vincent, *Un*

vestige des édifices de Constantin au Saint-Sépulcre, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 603; *A travers Jérusalem, notes archéologiques*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 276. Les architectes de Constantin auraient donc



356. — L'église du Saint-Sépulcre sur la mosaïque de Mâdaba.

Ce dessin est détaché du plan de Jérusalem représenté sur la carte géographique de Mâdaba. Voir PROCURATEURS ROMAINS, fig. 180. Pris sur l'original en novembre 1897 par C. Mommert (*Die heilige Grabeskirche zu Jerusalem*, Leipzig, 1898, frontispice), il reproduit la basilique de Constantin vue de face et non par derrière comme on la voit sur la mosaïque. L'auteur de la carte ne pouvait donner qu'une perspective générale du monument; elle suffit pour en reconstituer les principales parties. La façade, sans les propylées, présente les trois portes dont parle Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 37, t. XX, col. 1097 : πύλαι δὲ τρεῖς πρὸς αὐτὸν ἀνίσχοντα ἥλιον εὖ διακείμεναι, τὰ πλήθη τῶν εἴσω φερομένων ὑπεδέχοντο, « trois portes équidistantes tournées vers le soleil levant recevaient la foule de ceux qui entraient ». Le fronton est triangulaire, et le toit, sur la mosaïque, est marqué en rouge comme celui des autres monuments de la Ville sainte. Cette première partie figure le *Martyrium* et le *Golgotha* (voir fig. 351). L'*Anastasis* est parfaitement marquée par la rotonde qui termine la basilique.

utilisé les restes de la vieille muraille. « Aussi bien, dit encore le P. H. Vincent, s'ils bâtirent eux-mêmes cet angle de murailles, pourquoi auraient-ils adopté un autre mode de construction que dans les parties supérieures? pourquoi l'avoir érigé à grands frais en matériaux magnifiques et d'un travail très fini pour le dissimuler ensuite sous un revêtement de métal ou de marbre ? pourquoi surtout ne l'avoir pas mis dans le même axe que leur monument? On a dit, il est vrai, sur ce dernier point, qu'ils avaient voulu mettre cette façade à l'alignement de la grande colonnade d'Ælia; mais cela paraît vain, car il suffisait alors de déplacer d'une quantité peu notable l'axe général de leur édifice. L'orientation en était à peine modifiée et l'on sait quelle latitude on se donnait en ce temps-là avec une loi que l'usage a rendue beaucoup plus stricte. » H. Vincent, *La deuxième enceinte de Jérusalem*, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 48.

M. Schick a essayé, dans un double dessin, plan et élévation, de représenter l'aspect de ce coin de Jérusalem au temps de Notre-Seigneur. Cf. *Zeitschrift der Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. VIII, 1885, pl. IX et X. Mais le tracé minutieux du fort qu'il place en cet endroit relève trop de la conjecture, au moins dans ses détails. De même il n'est pas sûr que le fossé eût la régularité et l'étendue qu'il lui donne. Ce qu'il est permis de retenir de cette restitution et des données archéologiques, c'est que les fortifications de la ville appuyaient cet angle nord-ouest, protégées par certaines coupures du terrain, qui servaient de défense. Une des portes de la cité, dont quelques vestiges subsistent peut-être à l'angle sud-est du vieux mur, s'ouvrait sur les jardins qui avoisinaient le Golgotha et le Saint Sépulcre (fig. 348, 349). Les ressauts du terrain peuvent encore être assez facilement vérifiés aujourd'hui, et les différences de niveau qui marquaient le sol primitif se retrouvent en plus d'un endroit sous les débris du passé. C'est ainsi qu'on peut suivre le relief depuis les anciens propylées jusqu'au delà de la basilique du Saint-Sépulcre, en passant par la chapelle de Sainte-Hélène, le Calvaire, le Saint Tombeau, pour remonter aux quartiers plus élevés. Pour les cotes, cf. A. Kuemmel, *Materialien zur Topographie des Alten Jerusalem*, Halle, 1906, p. 27-29, et la grande carte jointe à cet ouvrage. Mais plusieurs de ces cotes doivent être complétées ou modifiées par suite des fouilles. Cf. H. Vincent, *Un vestige des édifices de Constantin au Saint-Sépulcre, Revue biblique*, 1907, p. 587, coupe transversale sur les propylées et l'atrium oriental, et p. 592, n. 2.

L'existence d'hypogées juifs aux abords du Saint-Sépulcre est une autre preuve d'authenticité. A l'extrémité occidentale de la rotonde, se trouve une petite chapelle syrienne, d'où l'on pénètre obliquement par une entrée peu spacieuse dans une salle de dimensions restreintes, qui a été gravement modifiée par le gros mur de la basilique. Cette salle est une chambre funéraire taillée dans le roc, et autour de laquelle sont des ossuaires et des tombeaux juifs réellement anciens. La tradition chrétienne y a vu le tombeau de Joseph d'Arimathie. Cf. Clermont-Ganneau, *L'authenticité du Saint-Sépulcre et le tombeau de Joseph d'Arimathie*, Paris, 1878; *Survey of Western Palestine, Jérusalem*, Londres, 1884, p. 319-331. Il y a là une réponse péremptoire à une autre objection formulée contre l'authenticité du Saint-Sépulcre, à savoir qu'il ne pouvait y avoir de tombe en cet endroit, enfermé dans la ville. — Une autre chambre sépulcrale, plus importante encore, a été découverte en 1885 au nord de l'endroit de la basilique qu'on a appelé la *Prison du Christ*. Elle est tout entière creusée dans le roc. Une porte donne entrée dans un caveau de deux mètres en longueur, largeur et hauteur, renfermant à droite et à gauche deux bancs funéraires taillés dans la paroi. Une seconde ouverture, faisant face à la première, conduit dans une chambre plus petite, dont les trois côtés sont également occupés par des banquettes. Cf. C. Schick, *Neu aufgedeckte Felsengräber bei der Grabeskirche in Jerusalem*, dans *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, t. VIII, 1885, p. 171-

173; pl. v. Il est donc désormais bien établi que plusieurs familles juives avaient leurs tombeaux dans ce voisinage de la ville sainte.

V. Bibliographie. — Nous en avons dit assez pour montrer que la piété chrétienne ne s'est pas trompée au cours des siècles et ne se trompe pas plus aujourd'hui en allant vénérer le tombeau du Sauveur à l'endroit marqué par une tradition ininterrompue. L'authenticité de ce lieu, le plus saint du monde, acceptée sans contestation jusqu'au XVII[e] siècle, attaquée depuis par quelques protestants, est admise actuellement par la majorité des savants, non seulement catholiques, mais hétérodoxes et rationalistes. Des découvertes ultérieures pourront éclairer d'un nouveau jour l'état de la question ; nous ne croyons pas qu'elles le changent jamais. Une bibliographie complète est impossible ici. En dehors des travaux indiqués au cours de cet article, et sans remonter jusqu'à T. Tobler et E. Robinson, nous ne mentionnerons que les suivants : Melchior de Vogüé, *Les Églises de la Terre Sainte*, Paris, 1860 ; Ch. Warren. *The Temple or the Tomb*, Londres, 1880 ; H. Guthe, *Die zweite Mauer Jerusalems und die Bauten Constantins am heiligen Grabe*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. VIII, 1885, p. 245-287, pl. VI-XIII ; *Zur Topographie der Grabeskirche in Jerusalem*, dans la même revue, t. XIV, 1891, p. 35-40 ; B. Manssurov, *Die Kirche des Heiligen Grabes zu Jerusalem in ihrer ältesten Gestalt*, trad. A. Bœhlendorff, Heidelberg, 1888 ; *Russische Ausgrabungen in Jerusalem*, Heidelberg, 1888 ; V. Guérin, *Jerusalem*, Paris, 1889, p. 305-340 ; A. Legendre, *Le Saint-Sépulcre depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Le Mans, 1898 ; Germer-Durand, *La basilique du Saint-Sépulcre*, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 321-334 ; *La basilique de Constantin au Saint-Sépulcre*, dans les *Échos d'Orient*, Paris, 1898, p. 204 sq. ; C. Mommert, *Die heilige Grabeskirche zu Jerusalem in ihrem ursprünglichen Zustande*, Leipzig, 1898 ; *Golgotha und das heil. Grab zu Jerusalem*, Leipzig, 1900 ; C. W. Wilson, *Golgotha and the Holy Sepulcre*, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1902, p. 66-77, 142-155, 282-297, 376-384 ; 1903, p. 51-65, 140-153, 242-249 ; 1904, p. 26-41 ; G. Quénard, *Le Saint-Sépulcre*, dans les *Échos d'Orient*, nov.-déc. 1903. A. Legendre.

SÉPULCRES DE CONCUPISCENCE (hébreu : *Qibrôt-hatta'ăvâh ;* Septante : Μνήμα της ἐπιθυμίας ; Vulgate : *Sepulcra concupiscentiæ*), station des Israélites dans le désert. Num., XI, 34 ; Deut., IX, 22. Elle fut ainsi appelée, parce que les Israélites, dégoûtés de la manne, désirèrent manger de la viande. Dieu leur envoya des cailles (voir Caille, t. II, col. 33), mais pour les punir de leurs murmures, il frappa « d'une grande plaie » les murmurateurs sur le lieu même, d'où le nom qu'on lui donna de Tombeaux ou Sépulcres de concupiscence. Num., XI. Sur l'identification de cette station, le P. Lagrange, *L'Itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 275, dit : « Une seule conjecture paraît avoir de la valeur, c'est celle de Palmer... En quittant la Sinaï, on suit pendant environ dix heures le monotone ouadi *Saal*. Déjà les dernières heures offrent un spectacle pittoresque : on aperçoit de très vieux seyals devant le Djébel Tih dont un sommet de forme conique attire les regards : au moment où l'on arrive à l'ouadi *Khebebé*, c'est comme un chaos de petites collines, en partie du moins artificielles, de débris et de groupes de pierres... Palmer a relevé partout des traces de feu et de charbons enfouis dans le sol. Les Bédouins lui ont affirmé que c'était là le campement d'une caravane de pèlerins (le pèlerinage de la Mecque ne saurait suivre cet itinéraire), qui ensuite s'étaient égarés dans le désert. Il considère cette légende comme une tradition authentique. Sans aller aussi loin, on peut reconnaître ici vraiment tout ce qui pouvait faire nommer ce lieu soit *Tabe éra*, soit *Qibroth Hattaava.* » Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6[e] édit., t. II, p. 563-564.

SÉPULTURE (hébreu : *qebûrâh ;* Septante : ταφή ; Vulgate : *sepultura*), mise au tombeau du corps d'un défunt.

I. Son importance chez les anciens. — 1° *Chez les Égyptiens.* — On sait de quels soins compliqués les Égyptiens entouraient la dépouille de leurs morts. Dans leur idée, l'âme continuait à vivre au tombeau, avec les mêmes habitudes, les mêmes occupations et les mêmes besoins que pendant la vie terrestre. Il était donc nécessaire que le corps demeurât habitable pour elle ; de là, les précautions prises pour assurer la conservation de ce corps et procurer au mort ce dont il avait besoin pour se nourrir, s'occuper et se distraire comme pendant la vie. Autrement l'âme quittait le tombeau pendant la nuit sous forme de fantôme et venait chercher sur terre, au grand effroi des vivants, ce qui lui était indispensable pour subsister. Pour répondre à ce besoin des morts, on leur portait des offrandes de toutes sortes, ou l'on se contentait de représenter ces objets en peinture dans leurs tombeaux, ce qui équivalait à la réalité. Les combinaisons les plus ingénieuses étaient prises pour empêcher que le mort ne fût dérangé dans sa tombe. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 113-115 ; t. II, p. 508-524. Les petites gens, enterrés à la fosse commune, n'étaient point dépourvus cependant des objets indispensables. On suppléait au reste par un procédé dont l'efficacité paraissait suffisante aux Égyptiens : « Ils faisaient de petites poupées en bois, qui de loin ressemblaient à des momies ; sur ces poupées, ils faisaient écrire leur nom, et, après les avoir enroulées dans un chiffon de toile, ils les déposaient dans un petit cercueil. Ce petit cercueil était ensuite légèrement enfoui devant l'entrée d'un grand tombeau ; on espérait qu'ainsi le mort, représenté par sa figurine en bois, bénéficierait du bonheur qui attendait l'inhumé du grand tombeau. » A. Erman, *La religion égyptienne*, trad. Ch. Vidal, Paris, 1907, p. 197, 198. Pendant leur vie, les riches se préoccupaient de se ménager une sépulture conforme à leur rang. Cf. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris, 3[e] édit., p. 109.

2° *Chez les Chaldéens.* — Les Chaldéens ne tenaient pas à conserver dans son intégrité le corps des défunts. Après l'avoir fait passer par le feu, ils plaçaient dans des urnes les os et les cendres, et dans des fosses le corps insuffisamment consumé, avec les débris d'armes et d'ustensiles dont le mort avait besoin dans l'autre vie. Des tuyaux de poterie, s'élevant de la tombe jusqu'à fleur de terre, permettaient à l'eau de parvenir jusqu'au mort pour le désaltérer. Si l'on négligeait de le pourvoir de nourriture et des objets nécessaires, l'esprit du défunt, au lieu de protéger les vivants, attirait sur eux toutes sortes de maux. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 687-689. La sépulture du mort était donc une garantie de sécurité pour les vivants, mais, en même temps, elle assurait le sort du défunt. « Le monde était, aussi loin que nous conduisent les textes, divisé en trois royaumes : celui des dieux, celui des vivants et celui des morts. Celui des morts était sous terre. L'esprit du défunt lui appartenait naturellement. D'autre part, tout lien n'était pas rompu entre le corps et l'âme. Le corps demeurant exposé à l'air, l'âme était empêchée de descendre aux enfers, et se trouvait condamnée à errer sur la terre, dans un domaine qui n'était plus le sien. Le corps enseveli, l'âme pouvait à son gré lui tenir compagnie ou rejoindre

les autres âmes. » Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 331. Le sort de celui qui gisait sans être enseveli était déplorable. Le poème de Gilgamès se termine par cette remarque : « Celui dont le cadavre gît dans la campagne, l'as-tu vu? — Je l'ai vu : son ombre ne repose pas dans la terre! — Celui dont l'ombre n'a pas quelqu'un qui s'en occupe, l'as-tu vu? — Je l'ai vu : les rogatons du pot, les restes de la nourriture qui gisent dans la rue, il mange! » Cf. P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyriens-babyloniens,* Paris, 1907, p. 325. La dépouille du mort ne devait pas être changée de place. Il fallait empêcher que la lumière du soleil pénétrât jusqu'à elle. On tenait enfin à ce que le mort fût enseveli auprès de ses ancêtres. Assurbanipal dit des rois d'Élam, contre lesquels il exerçait sa vengeance : « J'ai emporté leurs ossements en Assyrie; j'ai privé leurs esprits de repos, je les ai privés d'aliments et de libations. » Cf. *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 206. Les Égyptiens étaient également convaincus de la nécessité d'inhumer ensemble et dans leur pays ceux d'une même famille. Dans le conte de Satni-Khamoïs, l'aventure se termine par l'ordre donné au violateur d'une tombe de ramener à Memphis les momies d'Ahouri et de Maïhêt en exil à Coptos, et de réunir ceux que la colère de Thot avait tenus séparés. Cf. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne,* p. LXI, 129.

3° *Chez les Grecs et les Romains.* — Les idées du monde oriental sur la nécessité de la sépulture ont été complètement partagées par le monde gréco-romain. « L'âme qui n'avait pas son tombeau n'avait pas de demeure; elle était errante. En vain aspirait-elle au repos, qu'elle devait aimer après les agitations et le travail de cette vie; il lui fallait errer toujours, sous forme de larve ou de fantôme, sans jamais s'arrêter, sans jamais recevoir les offrandes et les aliments dont elle avait besoin. Malheureuse, elle devenait malfaisante... On craignait moins la mort que la privation de sépulture. C'est qu'il y allait du repos et du bonheur éternel. Nous ne devons pas être trop surpris de voir les Athéniens faire périr des généraux qui, après une victoire sur mer, avaient négligé d'enterrer les morts... Dans les cités anciennes, la loi frappait les grands coupables d'un châtiment terrible, la privation de sépulture. On punissait l'âme elle-même, en lui infligeant un supplice presque éternel. » Fustel de Coulanges, *La cité antique,* Paris, 1890, p. 10-12. Les chrétiens épurèrent ces idées à la lumière de la foi. Cf. H. Leclercq, *Amendes dans le droit funéraire,* dans le *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie,* t. I, col. 1575-1598. — Ces idées sur la nécessité de la sépulture n'étaient pas spéciales aux anciens peuples dont les mœurs nous sont connues. Elles règnent encore chez la plupart des non-civilisés. A leurs yeux, la sépulture procure un double avantage : elle procure la paix aux morts et elle garantit les vivants contre les incursions malfaisantes des esprits mécontents de voir leurs corps privés de la sépulture convenable. Cf. A. Bros, *Le problème de la mort chez les non-civilisés,* dans la *Revue du clergé français,* 1er octobre 1908, p. 46-56.

II. LA SÉPULTURE CHEZ LES HÉBREUX. — 1° Ceux qui en ont le moyen s'assurent la possession d'une sépulture de famille. Ainsi fait Abraham. Gen., XXIII, 4-20. Dans la caverne de Macpelah, à Hébron, viennent successivement reposer Sara, Abraham, et Isaac, ainsi « réuni à son peuple ». Gen., XXXV, 29. Jacob, qui passe les dernières années de sa vie en Égypte, tient aussi à être réuni à son peuple et est inhumé dans la caverne de ses pères. Gen., XLVII, 29; XLIX, 29; L, 5, 13. Joseph veut qu'un jour les Hébreux emportent ses ossements pour les faire reposer dans le pays que Dieu leur donnera. Gen., L, 25; Exod., XIII, 19; Jos., XXIV, 32. On tenait beaucoup à être « réuni à son peuple », c'est-à-dire à reposer avec les siens, dans le tombeau de famille. Gen., XXV, 17; XXXV, 29; XLIX, 32; I Mach., II, 69; XIV, 30. Il est fréquemment rapporté que des personnages importants, surtout des rois, se sont couchés avec leurs pères, ou ont été ensevelis dans le sépulcre de leur père. II Reg., II, 32; VII, 12; XVII, 23; XIX, 37; III Reg., I, 21; II, 10; XI, 21, 43; XIV, 20; XV, 8, 24; XVI, 6, 28; XXII, 40, 51; IV Reg., VIII, 24; IX, 28; X, 35; XII, 21; XIII, 9, 13; XIV, 16, 20, 22; XV, 7, 22, 38; XVI, 20; XX, 21; XXI, 18; XXIV, 5. — 2° C'était un châtiment que de ne pas entrer dans le sépulcre de ses pères; on cherchait du moins à être enseveli en sainte compagnie. III Reg., XIII, 22, 31. — 3° On devait toujours donner la sépulture aux morts. Comme l'âme est dans le sang, voir SANG, col. 1451, le sang répandu, même celui d'un animal, devait être recouvert de terre. Lev., XVII, 13; Ezech., XXIV, 7; cf. Gen., IV, 10. Le supplicié devait être enterré le soir même. Deut., XXI, 23. On ne refusait pas la sépulture à des étrangers, II Mach., IV, 49; Matth., XXVII, 7, ni même à des ennemis. IV Reg., IX, 34. A plus forte raison la procurait-on aux autres. Les gens de Jabès, en Galaad, inhumèrent Saül et ses fils, tués à la bataille par les Philistins, et David leur en sut grand gré. I Reg., XXXI, 11-13; II Reg., II, 5-7. A la suite des combats, on donnait la sépulture aux morts. III Reg., XI, 15; II Mach., XII, 39-43. Tobie exerçait la charité envers les morts, en leur procurant la sépulture, et il en fut récompensé. Tob., I, 21; II, 4-9. Il était recommandé expressément de donner les soins nécessaires au corps des morts et de ne pas négliger leur sépulture. Eccli., XXXVIII, 16. Notre-Seigneur ne contrevient pas à cette loi quand il recommande de laisser les morts ensevelir leurs morts. Matth., VIII, 22; Luc., IX, 60. Il veut seulement que celui qui aspire à le suivre pour mener une vie parfaite ne s'attarde pas aux longues cérémonies des funérailles et ne s'expose pas au contact des morts, qui entraînait une impureté légale et séparait momentanément de la société. Ces choses n'avaient pas d'inconvénients pour les morts, c'est-à-dire pour ceux qui ne vivaient pas de la vraie vie spirituelle. — 4° La privation de sépulture constituait une peine très grave. Elle fut infligée à Jézabel. IV Reg., IX, 10. L'impie la mériterait, ainsi l'Ecclésiaste, VIII, 10, s'étonne-t-il que les impies soient ensevelis et entrent dans le repos. Isaïe, XIV, 19, 20, annonce au roi de Babylone un sort semblable à celui qu'Assurbanipal devait infliger au roi d'Élam :

> Roi, on t'a jeté loin de ton sépulcre,
> Comme un rameau qu'on méprise...
> Comme un cadavre qu'on foule aux pieds...
> Tu ne seras pas avec eux dans la tombe.

Amos, II, 1, reproche à Moab, comme une chose abominable, d'avoir brûlé les ossements du roi d'Édom pour en faire de la chaux, au lieu de les ensevelir. Jérémie menace fréquemment les Israélites infidèles de la privation de sépulture. Les os des rois, des prêtres et des prophètes seront tirés de leurs tombeaux, exposés devant le soleil et la lune qu'ils ont adorés et réduits à l'état d'engrais. Jer., VIII, 1, 2. Par la famine et l'épée mourront ceux qui écoutent les faux prophètes, et personne ne leur donnera la sépulture. Jer., XIV, 16. Les coupables mourront, ils n'auront ni larmes ni sépulture, ils seront comme du fumier sur le sol et les bêtes de proie les dévoreront. Jer., XVI, 4, 6; XXV, 33. Le roi Joakim sera enterré comme on enterre un âne, qu'on traîne et qu'on jette hors des portes de la ville, et dont les chacals, les hyènes et les autres animaux de proie font leur pâture. Jer., XXII, 19. Un pareil sort semblait si déplorable qu'au jugement de l'Ecclésiaste, VI, 3, un avorton est plus heureux que celui qui, après une vie sans joie, est privé de sépulture. Les persé-

cutés qui subissent ce sort s'en plaignent au Seigneur. Ps. LXXIX (LXXVIII), 3; I Mach., VII, 17. Sous Antiochus Épiphane, les Juifs fidèles furent privés de sépulture, mais le persécuteur ne fut pas enseveli dans le tombeau de ses pères. II Mach., V, 10; IX, 15. Sans doute, les Hébreux ne partageaient pas les idées de leurs voisins sur la fréquentation du cadavre par l'âme que la mort en avait séparé. Rien, dans les textes bibliques, n'appuierait cette croyance un peu enfantine. Néanmoins, ils regardaient la sépulture comme un bien nécessaire dont le défunt ne pouvait être privé sans détriment pour lui. L'obligation d'inhumer les restes des morts était d'ailleurs la conséquence de la loi qui attachait une impureté légale au contact de ces restes. Voir MORTS, t. III, col. 1316. — 5° Les Juifs avaient un certain nombre d'usages concernant la sépulture. On ne pouvait inhumer à Jérusalem que les rois de la race de David et les prophètes. Cf. *Schebuoth*, II, 2; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 133. On inhumait volontiers dans un jardin, même contigu à la maison. IV Reg., XXI, 18, 26; Joa., XIX, 41. Les sépultures étaient inviolables. Les musulmans de Palestine ont rigoureusement conservé cette tradition, d'où l'impossibilité de faire des fouilles partout où se trouvent des tombeaux. Hors de Palestine, les Juifs, à l'imitation des autres peuples, portaient des amendes contre ceux qui violaient leurs sépultures ou y introduisaient des étrangers. Cf. Schürer, *Geschichte*, t. III, p. 16, 54. Le sanhédrin avait deux sépultures pour les condamnés à mort, l'une pour ceux qui avaient été lapidés ou brûlés, l'autre pour ceux qui avaient subi la décollation ou la strangulation. Quand les chairs étaient consumées, on transférait les ossements dans une sépulture de famille privée. On enterrait avec les condamnés tous les objets qui avaient servi à leur supplice. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 425. La sépulture du Sauveur ne fut pas astreinte à ces règles, parce que le supplice avait été infligé par l'autorité romaine et que le sort du cadavre dépendait de Pilate. Joa., XIX, 38. Mais les instruments du supplice durent être enfouis en terre avec ceux qui avaient servi aux deux larrons. — 6° Outre les cadavres humains, il fallait encore enterrer : les victimes vouées au sacrifice qui mouraient avant d'arriver à l'autel; celles qui avortaient, à moins qu'elles ne donnassent un second produit qui était brûlé à leur place; le bœuf lapidé, Exod., XXI, 28, ainsi que tous les animaux nuisibles parmi les animaux domestiques ou sauvages et les oiseaux; la génisse mise à mort à l'occasion d'un meurtre, Deut., XXI, 4; l'oiseau du lépreux, Lev., XIV, 6; les cheveux du Nazaréen impur; le premier-né de l'âne; la viande cuite dans le lait, Exod., XXIII, 19; XXXIV, 26; Deut., XIV, 21; les animaux profanes ou sauvages immolés dans le parvis. *Temura*, VII, 4. Il était d'ailleurs interdit, en général, d'enterrer ce qui devait être brûlé ou de brûler ce qui devait être enterré. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, p. 168, 169. Tous ces règlements relatifs à l'inhumation avaient pour but de faire disparaître aux regards ce qui pouvait souiller les vivants d'une manière quelconque. Ils pourvoyaient en même temps aux exigences de l'hygiène, dans un pays où les contagions étaient si redoutables.

H. LESÊTRE.

SER (hébreu : *Ṣêr*; Septante : Τυρός), ville fortifiée de la tribu de Nephthali, nommée seulement Jos., XIX, 35. On peut induire de la liste des villes avec lesquelles elle est énumérée qu'elle était située au sud-ouest du lac de Génésareth, mais son site n'a pas été retrouvé.

SERANIM, titre donné dans le texte hébreu aux chefs des cinq principales villes des Philistins. Voir PHILISTINS, col. 289-290.

SÉRAPHINS (hébreu : *śerafim*; Septante : Σεραφίμ; Vulgate : *Seraphim*), êtres célestes décrits par Isaïe, VI, 2-6, dans une de ses visions. — Le mot *śerafim* vient de *śâraf*, « brûler ». Il désigne donc des êtres brûlants, enflammés. Le même mot sert à nommer une espèce de serpents brûlants, voir SERPENT, et Isaïe, XIV, 29; XXX, 6, parle aussi d'un *śârâf me'ôfêf*, « serpent ailé » ou dragon. Les séraphins ne sont pas des serpents, mais des êtres intelligents et merveilleux. Ils se tiennent au-dessus du trône de Dieu. Ils ont chacun six ailes, deux pour se couvrir la face, deux pour se couvrir les pieds et deux pour voler. Ils chantent la sainteté de Jéhovah. Comme le prophète se reconnaît pécheur, un des séraphins prend un charbon ardent avec des pincettes sur l'autel, lui touche la bouche et ainsi le purifie du péché. Les séraphins apparaissent dans ce passage, le seul où il soit question d'eux, comme des êtres chargés de proclamer la sainteté de Dieu et de détruire dans l'homme le péché qui outrage cette sainteté. Isaïe emprunte des éléments divers aux êtres visibles pour représenter les séraphins, comme le fait Ézéchiel pour représenter les chérubins. Voir CHÉRUBIN, t. II, col. 662. On connaît les taureaux ailés qui ont servi de base à la description symbolique de ce dernier. Isaïe a pu emprunter la sienne à d'autres éléments ayant cours à son époque. On sait que certains génies chaldéens étaient représentés avec quatre ailes. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 633, 635; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 430. — Dans la hiérarchie angélique, le nom de séraphins est devenu celui des anges du second chœur.

H. LESÊTRE.

SÉRARIUS Nicolas, théologien et exégète jésuite, né le 5 décembre 1555, à Rambervillers (Vosges), mort à Mayence le 29 ou le 30 mai 1609. Il entra dans la compagnie de Jésus en 1573, s'appliqua à l'étude des langues et à l'enseignement. Pendant 20 ans, il professa la théologie et l'Écriture Sainte à Würzbourg et à Mayence. On a de lui, entre autres publications, *In sacros divinorum Bibliorum libros, Tobiam, Judith, Esther, Machabæos commentarius*, in-4°, Mayence, 1609; in-f°, 1610, 1611 (des parties de ce commentaire ont été réimprimées par Migne [Tobie, etc.], dans son *Cursus Scripturæ Sacræ*, t. XII, XIII); *Josue ab utero ad ipsum usque tumulum*, in-f°, Mayence, 1609, 1610; *Judices et Ruth explanati*, in-f°, Mayence, 1609; in-f°, Paris, 1611; *Prolegomena biblica et commentaria in omnes Epistolas canonicas*, in-f°, Mayence, 1612; Lyon, 1689; *In libros Regum et Paralipomenon. Commentaria posthuma*, in-f°, Mayence, 1617; Lyon, 1618. — Voir C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VII, 1896, col. 1134-1145.

SÉRÉBIA (hébreu : *Šérébyâh*), lévite qui vivait du temps d'Esdras et prit part à ses réformes. II Esd., VIII, 7; IX, 5; X, 12; XII, 24. Son nom est écrit aussi dans la Vulgate Sarabia et Serebia. Voir SARABIA, col. 1476.

SÉRÉSER (hébreu : *Sar'éṣér*), personnage babylonien. Voir NÉRÉGEL-SÉRÉSER, t. IV, col. 1602.

SÉRETH (hébreu : *Séréṭ*; Septante : Σερέθ), fils d'Assur, fondateur de Thécué, et de la première de ses femmes nommée Halaa. I Par., IV, 5, 7.

SERGIUS PAULUS (grec : Σέργιος Παῦλος), proconsul de l'île de Cypre lorsque saint Paul y fit son premier voyage pour y prêcher l'Évangile. Act., XIII, 7-11. Il résidait à Paphos. Il avait auprès de lui un devin ou magicien juif appelé Élymas (Barjésu). Voir BARJÉSU, t. I, col. 1461. Lorsque saint Paul fit connaître

au proconsul la religion nouvelle, Élymas s'efforça d'empêcher le magistrat romain de se convertir, mais l'Apôtre le frappa de cécité et Sergius Paulus embrassa le christianisme. C'est à l'occasion de ce récit que Saül est nommé pour la première fois Paul dans les Actes, ce qui a fait croire à beaucoup d'exégètes que c'était en souvenir de la conversion du proconsul que l'Apôtre avait changé son nom. Voir Paul, t. iv, col. 2189. Cf. Proconsul, col. 686; Cypre, t. ii, col 1170. Saint Luc qualifie Sergius Paulus de συνετός, *prudens*, « intelligent ». Act., xiii, 7. On a trouvé à Soles en Cypre une inscription datée de son proconsulat. Voir di Cesnola, *Cyprus*, in-8°, Londres, 1877, p. 425. D'après une ancienne tradition, Sergius Paulus s'attacha dans la suite à saint Paul, il l'accompagna en Espagne, et il fut établi enfin par l'Apôtre évêque de Narbonne, où il mourut. Sergius Paulus appartenait à une grande famille patricienne de Rome. Virgile, *Eneid.*, v, 121. Voir F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes*, 2e édit., 1896, p. 201-209. Sur saint Paul, évêque de Narbonne, voir *Acta Sanctorum*, 22 mars, t. iii martii, p. 371-376.

SERMENT. Voir Jurement 2, t. iii, col. 1868.

SÉRON (grec : Σήρων), général d'Antiochus Épiphane qui commanda les troupes de ce roi contre les Machabées. Il fut battu par Judas Machabée à Béthoron. I Mach., iii, 13-23. Cf. II Mach., viii, 5-7. Voir Ed. R. Bevan, *The House of Seleucus*, 2 in-8°, Londres, 1902, t. ii, p. 176, 298.

SÉROR (hébreu : *Serôr;* Septante: Ἰαρέδ), benjamite, ancêtre de Cis, le père de Saül. I Reg. (Sam.), ix, 1.

SERPENT (hébreu : *nâḥâš*, *śârâf*, *tannin*, *'aksûb*, *séfa'*, *ṣif'onî*, *'êf'éh;* Septante : ὄφις; Vulgate : *serpens*, *coluber*), reptile dont le corps allongé, cylindrique et sans pieds, se meut au moyen de replis sur le sol. C'est un animal très souple et très agile. Ses yeux sans paupières ont une grande fixité, sa langue est fendue en deux. Plusieurs espèces sont ovipares et les autres ovovivipares, c'est-à-dire faisant éclore leurs œufs dans le sein même de la mère. Les serpents vivent surtout dans les pays chauds; la plupart passent l'hiver cachés dans quelque trou et saisis par un engourdissement léthargique. Beaucoup de serpents sont pourvus d'une glande qui produit du venin. Ce venin est conduit à deux dents, appelées crochets, courbes, très pointues, munies d'un canal étroit et placées à la mâchoire supérieure. Les crochets, habituellement repliés et entourés par la gencive, se redressent quand l'animal veut mordre.

I. Les serpents de Palestine. — Les serpents sont très nombreux en Palestine; les conditions climatériques et la nature du sol leur sont en effet des plus favorables. Une vingtaine d'espèces ont été reconnues, mais il y en a beaucoup d'autres qui n'ont pas été décrites. Treize d'entre elles sont inoffensives. Voir Couleuvre, t. ii, col. 1071. Cependant il y a de grosses couleuvres noires, *coluber atro-virens*, qui, à raison de leur taille et des dimensions de leur gueule, peuvent faire des blessures très profondes. Mais comme elles sont très craintives et fuient l'approche de l'homme, elles ne cherchent à mordre que quand on veut les prendre. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 314. Les serpents venimeux appartiennent aux genres suivants : le cobra ou aspic, voir Aspic, t. i, col. 1124; cinq espèces de vipéridés : deux vipères proprement dites, *vipera euphratica* et *vipera ammodytes;* la *daboia xanthina*, qui est appelée basilic par les versions, voir Basilic, t. i, col. 1495, le céraste, voir Céraste, t. ii, col. 432, et le scytale ou *echis arenicola*. Voir Vipère. A part la daboia, tous ces serpents ne se trouvent guère que dans la faune méditerranéenne et nord-africaine. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 269-280.

II. Les serpents de la Bible. — 1° *Le serpent du paradis*. — Ce serpent est appelé du nom général de *nâḥâš*, qui ne désigne aucune espèce particulière. Il était « le plus rusé des animaux des champs ». Gen., iii, 1. Il parle à la femme pour la disposer à manger le fruit défendu et, avec habileté, il lui inspire le doute au sujet du commandement et de la menace de Dieu et finit par la persuader. Comme il n'est dans la nature du serpent ni de raisonner ni de parler, il ne faut voir ici dans cet animal que l'instrument ou la représentation d'un être supérieur capable d'entrer en communication avec la femme pour lui parler et la tenter de défiance et d'insoumission envers le Créateur. Cet être est clairement désigné dans d'autres passages bibliques. « C'est par l'envie du diable que la mort est venue dans le monde. » Sap., ii, 24. Satan « a été homicide dès le commencement. » Joa., viii, 44. « Le serpent ancien », c'est « celui qui est appelé le diable et Satan. » Apoc., xii, 9; xx, 2. Sur un cylindre babylonien, t. iv, fig. 564, col. 2124, deux personnages sont assis de chaque côté d'un arbre qui paraît être un palmier et qui porte deux fruits au-dessous du feuillage. Les personnages sont vêtus. Derrière le second personnage se dresse un serpent. Il est difficile de ne pas voir là une allusion à la tentation du paradis. Dans le poème de Gilgamès, quand le héros a trouvé la plante de vie, « un serpent sortit et lui ravit la plante. » Cf. Sauveplane, *Une épopée babylonienne*, tabl. ii, v. 305, p. 62; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. i, p. 276-282. La sentence portée par Dieu contre le serpent le condamne à être maudit entre tous les animaux, à marcher sur son ventre et à manger la poussière tous les jours de sa vie. Gen., iii, 14. Josèphe, *Ant. jud.*, I, i, 4, conclut du récit biblique que, pour punir le serpent, Dieu lui a ôté la voix dont il avait si mal usé et l'a privé des pieds sur lesquels il marchait auparavant. Cette interprétation est trop servile. Dieu n'a pas changé la nature du serpent, il s'est contenté d'attacher une idée défavorable à sa démarche rampante. De même, « manger la poussière » veut seulement dire avoir la tête au niveau du sol, comme si l'animal mangeait de la poussière. L'inimitié établie entre la postérité de la femme et celle du serpent ne concerne pas ce dernier, mais seulement celui qui s'en est servi pour tenter.

2° *Les verges changées en serpents*. — Pour donner à Moïse une preuve de la mission qu'il lui confère, Dieu lui ordonne de jeter son bâton à terre; ce bâton devient serpent, *nâḥâš;* il lui commande de saisir ce serpent par la queue, et celui-ci redevient bâton. Exod., iv, 3, 4. Devant le pharaon, Moïse et Aaron exécutent le même prodige; mais les magiciens égyptiens changent aussi leurs bâtons en serpents; seulement celui d'Aaron dévore ceux des magiciens. Exod., vii, 9-12. Il y a un miracle divin du côté de Moïse et un prestige diabolique du côté des magiciens. Ceux-ci sont fort experts en prestiges. Il importe que les envoyés de Dieu triomphent d'eux sur leur propre terrain. Ceux qui les imitent aujourd'hui sont plus habiles à tromper les spectateurs qu'à exécuter des choses réellement merveilleuses. Voir Charmeur de serpents, t. ii, col. 595. « Dans un de nos voyages au Caire, en 1894, nous n'avions pu découvrir les procédés réels employés par les charmeurs de serpents de nos jours. Dans un nouveau voyage en 1899, nous avons eu la preuve qu'ils ne prenaient pas d'autres serpents que ceux qu'ils avaient habilement cachés ou dissimulés. Le P. E. Chautard, qui prit part avec nous à l'expérience, l'a racontée dans

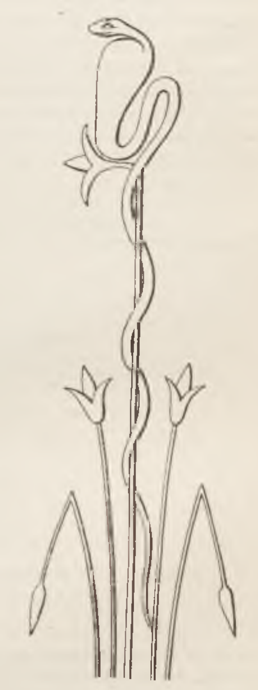
son livre *Au pays des pyramides,* in-4°, Tours, 1896, p. 112-116 » (F. Vigouroux).

3° *Les serpents brûlants.* — Au désert, les Hébreux murmurent à cause de la longueur du chemin et de la monotonie de la nourriture. Alors Dieu envoie des serpents brûlants qui les mordent et en font périr un grand nombre. Num., XXI, 6, 8; Deut., VIII, 15. Ces serpents sont appelés *śerâfîm,* ὄφεις οἱ θανατοῦντες, « des serpents mortels », *igniti serpentes.* Ce nom de *śerâfîm* vient de *śâraf,* « brûler ». On ne peut dire à quelle espèce appartenaient ces serpents. Mais la presqu'île sinaïtique abonde en serpents très dangereux. Les Hébreux furent effrayés des blessures cuisantes et mortelles qu'ils en reçurent. Pour arrêter le fléau, Moïse dressa le serpent d'airain. Voir SERPENT D'AIRAIN, col. 1674. Cf. Judith, VIII, 25; I Cor., x, 9.

4° *Les serpents volants.* — Isaïe, XIV, 29, dans son oracle sur les Philistins, dit que, si la verge qui les frappait a été brisée, de la race du serpent sortira un basilic, dont le fruit sera un *śârâf me'ôfêf,* « un serpent volant ». Ce serpent représente les fléaux qui châtieront les Philistins. Les Septante traduisent par ὄφεις πετάμενοι, « serpents ailés », et la Vulgate par *absorbens volucrem,* « dévorant l'oiseau ». Ailleurs, le prophète énumère, parmi les animaux qui infestent le désert entre la Palestine et l'Égypte, le *śârâf me'ôfêf,* ἔκγονα ἀσπίδων πετομένων, *regulus volans,* « le serpent volant ». Is., XXX, 6. Hérodote, II, 75; III, 107, 109, parle aussi de serpents ailés qui, au commencement du printemps, volent d'Arabie en Égypte, mais sont arrêtés et tués par les ibis. Il ajoute que ces serpents gardent les arbres à encens en Arabie, et qu'on les en écarte en brûlant du styrax. On ne connaît pas de serpents ailés. Il existe seulement un petit saurien, appelé dragon, *draco* ou *dracunculus,* pourvu de deux membranes latérales formées par un repli de la peau. Le dragon ne peut pas se servir de ces appendices pour voler; il les utilise seulement pour se maintenir en l'air quand il saute de branche en branche. Ce dragon n'habite pas les déserts, mais les forêts, comme le suppose Hérodote qui en fait le gardien des arbres. Il suit de là que les serpents auxquels Isaïe fait allusion sont simplement des serpents de sable, qui se meuvent avec une grande rapidité, à moins que le prophète ne prête des ailes à certains serpents pour marquer qu'ils sont plus agiles et plus dangereux que toutes les autres espèces connues. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* p. 278.

5° *Traits bibliques sur les serpents.* — 1. Il est souvent question du venin des serpents. Deut., XXXII, 33, Ps. LVIII (LVII), 5, etc. Voir VENIN. C'est en mordant que le serpent inocule le venin contenu dans ses crochets; du reste, pour y réussir, le serpent frappe plutôt avec ses crochets qu'il ne mord. Am., IX, 3; Sap., XVI, 5. — 2. Les serpents ont la langue très effilée et très mobile. Les méchants aiguisent leur langue comme le serpent; mais le venin est sous leurs lèvres et non au bout de leur langue. Ps. CXL (CXXXIX), 4. — 3. Le serpent fait entendre un sifflement qui effraie, surtout dans les ténèbres. Sap., XVII, 9. — 4. Les serpents rampent dans la poussière. Deut., XXXII, 24. Pour caractériser cette attitude, les auteurs sacrés disent qu'ils mangent ou lèchent la poussière, Is., LXV, 25; Mich., VII, 17, comme nous disons de quelqu'un qui est tombé dans le combat, qu'il mord la poussière. — 5. Le serpent fréquente les rochers; mais il est impossible de reconnaitre sa trace sur le roc. Prov., XXX, 19. On s'expose à la morsure du serpent quand on met la main sur le mur de pierres sèches où il se cache, Am., V, 19, ou qu'on renverse ce mur. Eccle., X, 8. Du reste, le serpent est extrêmement rusé pour fuir le danger. Gen., III, 1. Notre-Seigneur recommande à ses disciples d'être prudents comme le serpent, Matth., X, 16, car le serpent ne s'expose jamais au péril et il se dérobe à la moindre menace. — 6. Le serpent venimeux est toujours à craindre et à fuir. Il faut fuir le péché comme le serpent, Eccli., XXI, 2, et se défier du vin, qui finit par mordre comme le serpent. Prov., XXIII, 32. Un père se garde bien de donner un serpent à son fils qui lui demande un poisson. Matth., VII, 10; Luc., XI, 11. Notre-Seigneur traite les scribes et les pharisiens de serpents et de race de vipères, à cause de leur influence néfaste sur le peuple. Matth., XXIII, 33. Il faut une protection particulière de Dieu pour fouler aux pieds ou saisir impunément les serpents. Ps. XCI (XC), 13. Le Sauveur donne ce pouvoir à ses disciples, Marc., XI, 18; Luc., X, 19, indiquant par là qu'il les prémunit contre la malice de tous les ennemis. — 7. Saint Jean voit des chevaux qui ont des queues semblables à des serpents, par conséquent très dangereuses. Apoc., IX, 19. Il voit aussi Satan sous la forme d'un grand serpent. Apoc., XII, 9, 14, 15; XX, 2. — Sur le serpent tortueux de Job, XXVI, 13, voir DRAGON, t. II, col. 1504, et sur celui d'Isaïe, XXVII, 1, voir LÉVIATHAN, t. IV, col. 213. Sur le *qippôz,* dans lequel les versions voient un hérisson, Is., XXXIV, 15, et beaucoup d'auteurs un serpent, le *serpens jaculus,* voir DUC, 3°, t. II, col. 1509. H. LESÊTRE.

SERPENT D'AIRAIN, serpent fabriqué au désert sur l'ordre de Dieu. — Quand les serpents brûlants firent périr en grand nombre les Israélites révoltés, Moïse reçut l'ordre de fabriquer un *śârâf* semblable à ceux qui attaquaient les coupables et de l'élever sur un poteau; ceux qui étaient mordus et le regardaient devaient conserver la vie. Moïse fit donc un serpent d'airain, l'exposa comme le Seigneur l'avait ordonné et arrêta ainsi le fléau. Num., XXI, 7-9. Les Égyptiens, chez lesquels le culte du serpent était en honneur, cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 120, 121, représentaient le serpent dressé sur une tige de lotus (fig. 357). Cf. Lepsius, *Denkm.,* Abth, III, t. VI, pl. 120. Cette représentation apparaît dès la fin de la XVIIIe dynastie, comme symbole de la royauté sur l'Égypte du nord (uræus) et du sud (lotus), dans une scène de Silsilis, où le roi Horemheb est allaité par la déesse Hathor. Chez les Assyriens, on trouve aussi Nergal désigné sous le nom de *šarrapu,* le même mot que *śârâf.* Cf. Buhl, *Gesenius' Handwört.,* p. 810.



357. — Le serpent uræus, enroulé sur le lotus. L'uræus et le lotus sont les symboles de l'Égypte du nord et de l'Égypte du sud.

D'après Ancessi, *Atlas,* pl. VII

Les deux Gémeaux, désignés sous les noms de *birdu* et *šarrapu,* étaient considérés comme deux manifestations de Nergal, et figurés par deux serpents enroulés autour d'une perche que surmonte une boule, aux côtés de laquelle leur tête se dégage (fig. 358). Cf. Thureau-Dangin, *Le serpent d'airain,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* Paris, t. I, 1896

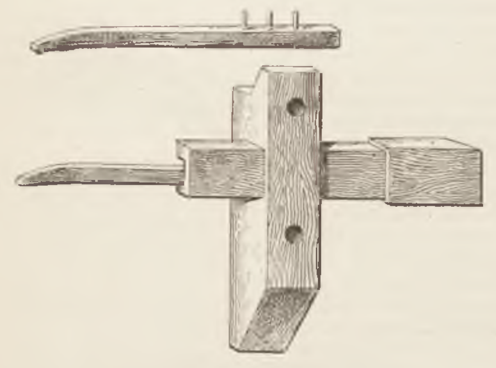
p. 151-158. Étant donné que Dieu voulait que les blessés fussent guéris miraculeusement par la seule vue de l'image d'un serpent, il était naturel que ce serpent fût élevé sur un poteau assez haut pour pouvoir être aperçu de tout le camp. — Ézéchias « mit en pièces le serpent d'airain que Moïse avait fait, car les enfants d'Israël avaient jusqu'alors brûlé des parfums devant lui. » IV Reg., XVIII, 4. Voir NOHESTAN, t. IV, col. 1668.



358. — Les Gémeaux en Assyrie. D'après la *Revue d'histoire et de littérature*, t. I, p. 152.

Notre-Seigneur a indiqué lui-même le caractère figuratif du serpent d'airain : « Comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, il faut de même que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. » Joa., III, 14, 15. Notre-Seigneur sera donc dressé sur sa croix comme le serpent sur son poteau. Mais, tandis que le serpent n'était pour les Israélites qu'un « signe de salut », Sap., XVI, 6, Jésus-Christ sera la cause même du salut, non plus pour les corps, mais pour les âmes. H. LESÊTRE.

SERRURE (grec : κλεῖθρον; Vulgate : *clausura*), appareil servant à tenir une porte fermée. — Les anciens fermaient ordinairement les portes des habitations au moyen de barres et de verrous. Voir BARRE. t. I, fig. 453, col, 1468; VERROU. Ce genre de fermeture suffisait pour clore une porte de l'intérieur. Quand il était placé à l'extérieur, tout le monde pouvait ouvrir. La serrure permettait de clore une porte du dehors,



359. — Clef et serrure moderne de Palestine. D'après Lortet, *La Syrie*, p. 252.

tout en réservant au propriétaire de la maison d'ouvrir seul au moyen d'une clef. On trouve aujourd'hui en Palestine des serrures s'ouvrant avec une clef d'après un système ingénieux (fig. 359). Voir CLEF, t. II, fig. 290, col. 800. « Ces machines primitives, qui datent évidemment d'une haute antiquité, peuvent être brisées, mais sont difficiles à crocheter. Elles sont, en général, construites en bois de noyer ou de mûrier. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 352. Des serrures analogues étaient en usage en Égypte. — Baruch, VI, 17, dit que les temples des idoles étaient munis de serrures et de verrous, par crainte des voleurs. — Dans les autres passages bibliques, la fermeture au moyen de barres et de verrous est seule mentionnée. Les serrures sont cependant supposées chaque fois qu'il est question de clef. H. LESÊTRE.

SERUG (hébreu : *Śerûg;* Septante : Σερούχ), orthographe du nom de l'ancêtre d'Abraham, dans I Par., I, 26. Il est appelé ailleurs Sarug. Voir SARUG, col. 1495.

SERVITEUR (hébreu : *'ébéd, na'ar, mešârêt;* Septante : δοῦλος, παῖς, παιδάριον, θεράπων, λειτουργός; Vulgate : *servus, puer, minister*), celui qui est au service d'un autre.

1° *Serviteur d'un homme.* — Les fonctions remplies par ceux que nous appelons aujourd'hui serviteurs ou domestiques étaient autrefois confiées aux esclaves. Les Hébreux avaient des esclaves, soit de leur nation, soit étrangers. Ceux d'entre eux qui étaient assez riches pour en posséder les employaient à différents travaux dans la maison ou dans la propriété familiale. Voir ESCLAVE, t. II, col. 1921. Ceux qui n'avaient pas d'esclaves se servaient eux-mêmes ou utilisaient leurs enfants. Matth., XXI, 28. Pour les travaux nécessaires qu'on ne pouvait exécuter dans la famille, on recourait aux ouvriers. Voir ARTISANS, t. I, col. 1044; MERCENAIRE, t. IV, col. 990. En réalité, ceux auxquels les textes donnent le nom de *'ébéd*, δοῦλος, *servus*, sont presque exclusivement des esclaves et non des serviteurs libres. Même dans le Nouveau Testament, il en est ainsi; le serviteur proprement dit n'y a pour ainsi dire pas de place. Cf. Schwalm, *La vie privée du peuple juif à l'époque de J.-C.*, Paris, 1910, p. 206-261, 433-484. — Parfois cependant, le nom de serviteur est attribué à des hommes qui ne sont pas des esclaves. Josué est le serviteur de Moïse, son *na'ar*, νέος, *puer*, et son *mešârêt*, θεράπων, *minister*. Exod., XXXIII, 11. Le nom de *na'ar*, παιδάριον, *puer*, est encore donné à Giézi, serviteur d'Élisée, IV Reg., IV, 12; V, 20; VI, 16; VIII, 4; aux serviteurs des prêtres, I Reg., II, 13; aux serviteurs des chefs de provinces, III Reg., XX, 15, et aux serviteurs du roi d'Assyrie. IV Reg., XIX, 6. Le nom de *mešârêt*, « servant », désigne Josué, παρεστηκώς, *minister*, Exod., XXIV, 13, le serviteur d'Amnon, παιδάριον, *puer*, II Reg., XIII, 17, 18, le serviteur d'Élisée, λειτουργός, *minister*, IV Reg., IV, 43; VI, 15, et les prêtres en général, λειτουργοῦντες, *ministri*. Is., LXI, 6; Jer., XXXIII, 21; Jo., I, 9, 13; II, 17. Voir MINISTRE, t. IV, col. 1105. — L'office de serviteur ou de servante est rempli par les anges vis-à-vis du Sauveur après la tentation, Matth., IV, 11; Marc., I, 13; par la belle-mère de Pierre après sa guérison, Matth., VIII, 15; Marc., I, 31; Luc., IV, 39; par les saintes femmes qui prenaient soin de Notre-Seigneur et des Apôtres, Luc., VIII, 3; Matth., XXVII, 55; Marc., XV, 41; par Marthe à l'égard de Jésus et de ses disciples, Luc., X, 40; Joa., XII, 2; par le Sauveur à l'égard de ses Apôtres, Luc., XXII, 27, et par les disciples de saint Paul vis-à-vis de leur maître. Act., XXIV, 23. Notre-Seigneur témoigne qu'il est venu lui-même pour servir et non pour être servi. Matth., XX, 28; Marc., X, 45.

2° *Serviteur de Dieu.* — Le nom de « serviteur de Jéhovah », *'ébéd yehovâh*, désigne trois sortes de personnes : 1. Celui qui honore Dieu et le sert en lui obéissant. Tels ont été Abraham, Ps. CV (CIV), 6, 42; Josué, Jos., XXIV, 29; Jud., II, 8; Job, I, 8; II, 3; XLII, 8; David, Ps. XVIII (XVII), 1; XXXVI (XXXV), 1; LXXXIX (LXXXVIII), 4, 21; Daniel, Dan., VI, 20; etc. Ce nom convient aussi aux Israélites, en tant que peuple de Dieu, I Esd., V, 11; II Esd., I, 10, et à tous les hommes pieux, en général, Ps. XXXIV (XXXIII), 23; LXIX (LXVIII), 37; CXIII (CXII), 1; CXXXIV (CXXXIII), 1; Is., LXIII, 17; LXV, 8, 9; etc. — 2. Celui qui exécute une mission de la part de Dieu. A ce titre sont appelés serviteurs de Dieu les anges, Job, IV, 18; Moïse, Deut., XXXIV, 5; Jos., I, 1; Isaïe, Is., XX, 3; les prophètes, Jer., VII, 25; XXV, 4; XXVI, 5; XXIX, 19; XXXV, 15; Amos, III, 7; Zach., III, 8, et même le roi de Babylone, en tant qu'exécuteur des arrêts de la justice divine. Jer., XXV, 9; XXVII, 6; XLIII, 10. — 3. Le Messie lui-même qui, par excellence, honore Jéhovah et remplit

en son nom sa mission rédemptrice. Voir SERVITEUR DE JÉHOVAH.

H. LESÊTRE.

SERVITEUR DE JÉHOVAH, nom attribué au Messie dans quatre passages d'Isaïe, XLII, 1-9; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12. — Dans ces passages, il est question d'un serviteur innocent et juste, qui délivre les captifs, meurt pour son peuple, est la lumière des nations et annonce la loi divine aux peuples lointains. Toute l'ancienne exégèse, juive ou chrétienne, a reconnu le Messie dans ce serviteur.

Pour éluder la portée messianique de ces textes, les rabbins du moyen âge ont enseigné que ce serviteur n'était autre que le peuple d'Israël, cf. Driver and Neubauer, *The fifty-third Chapter of Isaiah according to the jewish interpreters,* Oxford, Londres, 1877, et beaucoup de critiques rationalistes ont adopté leur interprétation, quitte à modifier les textes pour la rendre plausible. Cf. Reuss, *Les prophetes,* Paris, 1876, t. II, p. 280; Giesebrecht, *Der Knecht Jahves des Deuterojesaia,* Königsberg, 1902; C. Workman, *The Servant of Jehovah,* Londres, 1907. Comme il est impossible de justifier l'application des textes à une collectivité, d'autres ont préféré les entendre d'une individualité, Zorobabel ou le roi Joachin, cf. E. Sellin, *Serubbabel,* Leipzig, 1898, *Der Knecht Gottes bei Deuterojesaia*, Leipzig, 1901; *Das Rätsel des Deuterojesajanischen Buches,* Leipzig, 1908, ou encore un prophète. Cf. W. Staerk, *Bemerkungen zu den Ebed Jahwe-Liedern,* dans la *Zeitschrift für wissench. Theologie,* 1908, p. 28. Mais aucun de ces personnages ne réalise ce qui est dit de la mission d'enseignement du serviteur, Is., XLIX, 1, 2; L, 4, ni surtout de ses souffrances rédemptrices. Is., LII-13-LIII, 12. — A les prendre dans leur sens naturel, les termes employés par le prophète ne conviennent exactement qu'à Jésus-Christ. Cf. H. Monnier, *La mission historique de Jésus,* Paris, 1906, p. 278-283. L'application formelle lui en est faite par les auteurs du Nouveau Testament : Is., XLII, 1-4; Matth., XII, 18-21; III, 17; XVII, 5; Marc., I, 11; Luc., III, 22; — Is., XLIX, 6; Act., XIII, 47; — Is., L, 6; Matth., XXVI, 67; — Is., LIII, 1-12; Matth., VIII, 17; XXVI, 63; Marc., IX, 11; XV, 28; Luc., XXII, 37; XXIII, 34, Joa., XII, 38; Act., VIII, 32; Rom., X, 16; I Cor., XV, 3; I Pet., II, 22; I Joa., III, 5. Les Pères n'interprètent pas ces passages autrement. Un rabbin du XIVe siècle, Mosé Kohen ibn Crispin, déclare que l'interprétation collective détourne les passages d'Isaïe de leur sens naturel, et que lui-même les entend du Roi-Messie, conformément à la doctrine des anciens maîtres. Cf. Driver and Neubauer, *The fifty-third Chapter of Is.,* XXIV, p. 99. — Voir ISAÏE (LE LIVRE d'), t. III, col 981; Knabenbauer, *In Is. proph.,* Paris, 1887, t. II, p. 331-338; Feldmann, *Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40-55,* Fribourg-en-Br.; Condamin, *Le livre d'Isaïe,* Paris, 1905, p. 334-341; *Le serviteur de Iahvé,* dans la *Revue biblique,* 1908, p. 162-181; Van Hoonacker, *L'Ebed Iahvé,* dans la *Revue biblique,* 1909, p. 497-528.

H. LESÊTRE.

SÉSAC, nom dans la Vulgate d'un roi d'Egypte et d'un Israélite dont le nom est écrit différemment en hébreu.

1. SÉSAC (hébreu : *Šišaq;* Septante : Σουσακίμ), roi d'Égypte. — I. SON ORIGINE. — Dès l'Ancien Empire, les Libyens sont en contact avec la vallée du Nil, comme tribus pillardes, soumises ou mercenaires. Principalement sous le nom de *Timihou,* et de *Tinihou,* plus tard, de *Libou* et de *Masaouša,* ils errent dans les vastes solitudes du Sahara. A la XIXe dynastie et à la XXe, ils se multiplient aux portes de l'Égypte, s'unissent aux peuples de la mer et s'abattent sur le Delta occidental. Ménephtah, puis Ramsès III arrêtent leurs flots envahisseurs. Les Libyens, dès lors plus connus sous le nom de *Masaousa,* l'une de leurs principales tribus, deviennent les soldats privilégiés de l'Égypte, et ce qu'ils n'avaient pu obtenir par la force, ils l'obtiennent par une lente et pacifique pénétration. Leurs chefs, généraux de l'armée égyptienne et vrais barons féodaux, ne cessent de grandir à mesure que s'accentue la décadence de la famille royale. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. II, 1897, p. 766-768. Or, vers la fin de la XXe dynastie ou au début de la XXIe, parmi les Libyens fixés sur le sol d'Égypte, se trouvait un certain Bouiouaoua, dont nous pouvons suivre la longue filiation. *Stèle d'Horpasen,* dans Mariette, *Le Serapéum de Memphis,* 1857, pl. XXXI. Ses descendants furent d'abord généraux des *Masaousa* et prêtres d'Arsaphès dans Héracléopolis-la-Grande. Scheschanq, le quatrième d'entre eux, épousa une femme de sang royal, Mehetnouskhit. Son petit-

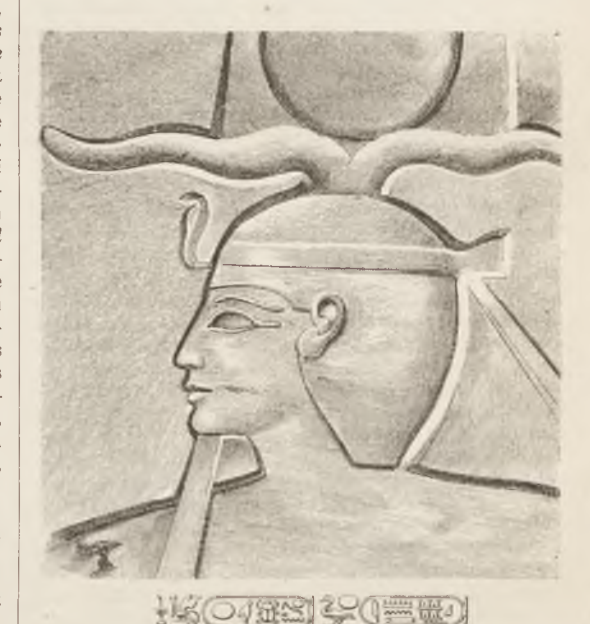


Fig. 360. — Portrait de Sésac.
D'après Lepsius, *Denkmaler,* Abth. III, pl. 300, n. 76.

fils, s'appelant aussi Scheschanq, effaça tous ses prédécesseurs. Il fut le premier roi de la dynastie bubastite. C'est notre [cartouche], *Sašanq,* Scheschanq ou Scheschonq Ier, le Σεσώγχις de Manéthon, le *Sisaq* de l'hébreu par assimilation de l'*n,* le Sésac de la Vulgate, le fondateur de la XXIIe dynastie (fig. 360). C'est en vain que Birch d'abord, *Observations on two egyptian cartouches found at Nimroud,* dans *Transactions of the Society of litterature,* IIe série, t. III, 1850, p. 165, puis Brugsch, *Geschichte Aegyptens,* 1877, p. 644, 651-659, et quelques autres, rapprochant les noms d'Osorkon, Takelot et Nimerat, de Sargon, Tiglat et Nimrod, ont voulu donner à cette dynastie une origine babylonienne. Petrie, *A History of Egypt,* t. III, 1905, p. 232, forçant encore ces rapprochements, demeure partisan de cette origine envers et contre tous. Il suffira de rappeler qu'à l'avènement de la XXIIe dynastie, l'Assyrie sortait à peine d'une crise d'impuissance et qu'elle n'avait aucun moyen de s'imposer à l'Égypte. Cf. Goodspeed, *A History of Babylonians and Assyrians,* 2e édit., 1906, p. 185-187. D'ailleurs entre les deux pays, s'interdosait le royaume prospère de David et de Salomon.

A peine monté sur le trône, Sésac se hâta de légitimer sa succession en faisant épouser à son fils Osorkon Kamara, la fille du dernier roi tanite de la XXIe dynastie, Pasebkhanou ou Psousennès II. Cf. G. Legrain, *Le dossier de la famille Nibnoutirou,* dans *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes,* t. XXX, 1908, p. 160 et tableau. De ce fait, il devenait le suzerain incontestable du Delta, et, comme il possédait déjà le fief d'Héracléopolis, comprenant la Moyenne Égypte, de Memphis jusque vers Siout, il ne restait plus en dehors de son influence que le domaine ou la portion d'Amon, c'est-à-dire Thèbes et la Haute Égypte. Pas plus tard que l'an V, cette principauté lui échut en partage, et il établit Aoupout, son second fils, grand-prêtre d'Amon, Cf. Maspero, *Momies royales de Deir el-Bahari,* dans *Mémoires de la mission française au Caire,* t. I, 1884, p. 573.

II. CAMPAGNE EN PALESTINE. — Le fait saillant du règne est l'invasion du royaume de Juda. Par malheur la date nous en est inconnue. W. M. Müller, *Eine neue Inschrift zu den asiatischen Zügen des Pharao Schischaq,* dans *Orientalische Litteratur-Zeitung,* t. IV, 1901, p. 280-282, et art. *Shishak,* dans Cheyne-Black, *Encyclopedia biblica,* t. IV, col. 4485-4487, pense qu'il est plus naturel de supposer que Scheschanq entreprit son expédition peu après son intronisation, suivant l'usage de plusieurs pharaons. Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, p. 773, note 1, la place vers l'an XVIII, et Breasted, *Ancient Records of Egypt,* t. IV, 1906, p. 348, vers 926, dans la dernière moitié du règne. D'après Breasted, *A History of Egypt,* 1905, p. 529, Sésac aurait été le beau-père de Salomon, tandis que d'après d'autres, c'était Psousennès II. Voir JÉROBOAM Ier, t. III, col. 1301. C'est aussi près de Sésac que se réfugia Jéroboam. III Reg., XI, 40. De son invasion en Palestine la Bible nous donne la raison supérieure : l'abandon du Seigneur par Roboam. III Reg., XIV, 24-25; II Par., XII, 1-2, 5. Les querelles intestines de Juda et d'Israël étaient d'ailleurs pour Sésac une occasion propice de consolider son trône en jouant aux grands pharaons de naguère et en affirmant à nouveau les prétentions de l'Égypte sur la Palestine. Donc, « la cinquième année du règne de Roboam, Sésac, roi d'Égypte, monta à Jérusalem, » III Reg., XIV, 25, « avec douze cents chars de guerre et soixante mille cavaliers, et la multitude qui était venue d'Égypte avec lui ne pouvait se compter; c'étaient des Libyens, des *Sukkim* (Vulgate, Troglodytes) et des Éthiopiens. Et il prit les places fortes de Juda et s'avança jusqu'à Jérusalem. » II Par., XII, 3, 4. « Et il enleva les trésors de la maison du Seigneur, et les trésors du roi, et pilla tout. Il prit aussi les boucliers d'or que Salomon avait faits. » III Reg., XIV, 26; cf. II Par., XII, 9. Pour les troupes auxiliaires du pharaon, voir ÉTHIOPIE, t. II, col. 2007-2013; LIBYE, t. IV, col. 238-241; TROGLODYTES. Sur le fait qu'à l'encontre des livres de Moïse le roi d'Égypte est désigné ici par son nom, voir PHARAON, col. 192.

III. SES CONSTRUCTIONS. — Ses coffres remplis par le pillage, Sésac pouvait reprendre les grandes constructions interrompues au grand temple de Karnak depuis deux siècles. En l'an XXI, son fils Aoupout, le grand-prêtre d'Amon, dépêcha des ouvriers pour ouvrir une nouvelle carrière à Silsiléh. Le plan royal était de contribuer à l'embellissement de Karnak par l'érection d' « un très grand pylône » dont « les doubles portes monteraient à des myriades de coudées. » Derrière le pylône et « pour la demeure de son père Amon-rā, le roi des dieux, » s'étendrait « une cour entourée d'une colonnade et destinée à la célébration des fêtes jubilaires. » *Stèle de Silsiléh,* dans Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, Bl. 254 *c,* lig. 1-11. La cour existe encore en avant de la grande salle hypostyle et du second pylône actuel. Elle a cent trois mètres de largeur sur quatre-vingt-quatre de profondeur. A l'ouest, la colonnade a été remplacée par le premier pylône dû aux Ptolémées. Mais elle subsiste aux côtés nord et sud. De ce dernier côté elle franchit le temple de Ramsès III. Entre ce temple et le second pylône, à l'angle sud-est de la cour, s'ouvre la porte de Scheschanq Ier, plus connue sous le nom de « Portique des Bubastites » et où les rois et les grands-prêtres de la XXIIe dynastie ont gravé leurs annales. A l'extérieur et à droite du portique, sur la face sud du second pylône, dans le voisinage des exploits syriens de Ramsès II, Sésac consigna (fig. 361) le souvenir de sa campagne en Palestine, donnant ainsi au récit biblique une confirmation éclatante. Voir NO-AMON, t. IV, col. 1645-1646, le plan de Karnak. A droite de la scène, Sésac saisit par les cheveux un groupe de Sémites aux mains levées en signe de merci, et brandit sa massue au-dessus de leurs têtes. A gauche arrive Amon présentant de la main droite la *harpé* au pharaon et, de la gauche, tenant en laisse cinq rangées de soixante-cinq captifs. Au-dessous, la déesse protectrice de Thèbes en autant de rangées amène quatre-vingt-onze autres prisonniers. L'on a donc cent cinquante-six captifs. Chacun d'eux symbolise une ville fortifiée de la Palestine dont le nom est enclos dans un ovale crénelé. Du captif on ne voit, au-dessus de l'ovale, que les épaules et le profil hardiment sémite. Les deux bras liés pendent en arrière. Malheureusement beaucoup de noms ont disparu sous l'action du temps et des vandales. Il n'en reste que soixante-quinze environ. Faute de ressources ou de temps, les autres constructions de Sésac ne furent pas considérables. C'est à peine si elles se révèlent par de rares fragments à Memphis, à Bubaste, à Phithom, et à Tanis. Près d'El-Hibbéh, dans la Moyenne Égypte, il éleva cependant un temple aujourd'hui à peu près disparu où se voyait une deuxième édition de son triomphe. *Annales du service des antiquités,* t. II, 1901, p. 84, 154.

IV. LA LISTE DES VILLES. — La Bible nous dit seulement que le pharaon « prit les places fortes de Juda et s'avança jusqu'à Jérusalem. » II Par., XII, 4. Mais les villes de Juda ne sont pas les seules dans la liste. Celles d'Israël en occupent la première partie surtout. En parcourant cette liste mutilée et en nous en tenant aux noms géographiquement déterminables, on reconnaît, en effet, *Rabboth, Thanach, Sunem, Rohob, Hapharaïm, Mahanaïm, Béthoron, Mageddo,* toutes villes du royaume d'Israël et qui, dans Lepsius, *Denkmäler,* 252, 255 *a,* figurent respectivement sous les n. 13-18, 22, 24 et 27. Il faut y ajouter le n. 32, *Arouna,* qui nous est connue par les *Annales* de Thotmès III, Lepsius, *loc. cit.,* 31 *b,* lig. 57, 69, 70, et qui se trouvait sur la pente méridionale du Carmel; et le n. 56, *Adima,* qui pourrait bien être l'*Édema* de la tribu de Nephthali. Jos., XIX, 36. Au royaume de Juda reviennent les n. 19, 23, 26, 38, *Aduram, Gabaon, Aïalon* et *Socho.* Gabaon appartenait à la tribu de Benjamin, les trois autres sont de celles que Roboam avait fortifiées. II Par., XI, 7-10. Mais il y avait deux Socho, l'une dans la Séphélah, vers les monts de Juda, l'autre au sud-ouest d'Hébron, sans parler d'une troisième située près de Ramatha, la patrie de Samuel. Cf. W. M. Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* 1893, p. 161. Il y avait également une seconde Aïalon, dans la tribu de Dan. Le n. 59, *Yrouzaa,* n'est autre que la *Yeraza* des *Annales* de Thothmès III, lig. 12, à chercher dans le nord-ouest de la Judée. La liste nous fournit ensuite un certain nombre de noms composés divisés en deux cartouches, une fois même en trois (n. 107, 108, 109), dont le plus intéressant est, s'il était certain, n. 71-72, *Pa-houkrouaabaram,* « le champ d'Abraham », Breasted, *The American Journal of semitic Languages and Litteratures,*



361. — Fragment de la liste géographique de Sésac à Karnak. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 252.

(Pour chaque ville, à côté du nom égyptien, dans l'explication donnée ci-dessous des cartouches royaux, on a mis le nom biblique hébreu et le nom arabe moderne entre parenthèses).

14. Taánaku (Hébr. : *Ta'ănăk*, ar. : *Ta'annuk*). — 15. Šanamáa (Hébr. : *Šunem*, ar. : *Solâm*). — 16. Bitšanla (Hébr. : *Bêtše'an*, ar. : *Beisân*). — 17. Rohaba (Hébr. : *Reḥob*, ar. : *Tell Rehab*, au sud de Beisân). — 18. Hapuroma (Hébr. : *Ḥapâraim*, ar. : *Khirbet el-Farriyeh*). — 19. Idolmim (Hébr. : *Id'ălah*, ar. : *El Huwarah*). — 20. ...... — 21. Šaoudi (ar. : *Tell Shadoud*). — 22. Mâhanemá (Hébr. : *Maḥaneh*, à l'ouest de Cariathiarim, ou selon d'autres *Mahanaïm* au delà du Jourdain). — 23. Kibeana (Hébr. : *Gib'ôn*, ar. : *El Djib*). — 24. Bithaouaron (Hébr. : *Bêṭ Hôrôn*, ar. : *Bet'our*). — 25. Qadatim (ar. : *Ketanneh*). — 26. Aiulon (Hébr. : *Ayalon*, ar. : *Yalo*). — 27. Makidaou (ar. : *El Mughor* à l'ouest d'Aïalon, ou selon d'autres *Mageddo*). — 28. Adiro (Hébr. : *Ataroṭ*, ar. : *Khirbet-ed-Dariyéh*). — 29. Yehudhamalek (ar. : *Tell Yehoudiyéh*). — 30. .... — 31. Haanim (Hébr. : *Bêṭ Ḥanan*, ar. : *Khirbet Hanouneh*). — 32. Alona (ar. : *Khirbet ouady âlin ?*). — 33. Biloma (Hébr. : *Bil'am*, ar. : *Ba'alin*). — 34. Zadiputir (ar. : *Sidoun*, au sud de Djézer). — 35. ...... — 36. Bit âlomat (ar. : *Beit 'alam*). — 37. Qaqali (Hébr. : *Qe'ilâh*, ar. : *Khirbet Qila*). — 38. Šaouqa (Hébr. : *Sekôṭ*, ar. : *Khirbet Suweikéh*). — 39. Bittupu (Hébr. : *Bêt-Taṗpuaḥ*, ar. : *El-Taffouh*).

oct. 1904, p. 22-36; Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme,* 1907, p. 266; cf. *Revue biblique,* 1908, p. 457, tous noms d'obscures bourgades de Juda destinés, semble-t-il, à allonger la liste et qu'on ne peut identifier. Il demeure à glaner le n. 100, *Adraa,* sans doute *Adar* ou *Addar* en Juda; les n. 108 et 110, deux *Aarouda,* dont l'une doit être l'*Arad* du désert méridional de Juda; le n. 124, la *Beth-Anath* de Nephtali, Jos., XIX, 33, ou mieux la *Beth-Anoth* de Juda, Jos., XV, 59; et le n. 125, la *Sarohen* de Juda, mais appartenant à la tribu de Siméon, Jos., XIX, 6, la *Saruhen* égyptienne de l'*Inscription d'El-Kab,* lig. 15, dans Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie,* t. I, p. 656, et des *Annales* de Thothmès III, lig. 12. Récemment deux nouveaux registres ont été mis au jour et on y a lu les noms du *Jourdain;* de *Raphia;* de *Leban,* la *Lebna* (aussi *Lobna* et *Labana*), une des stations de l'Exode, Num., XXXIII, 20-21, ou plutôt une place de la Séphélah, Jos., XV, 42, de *Ham* ou *Yehem, Annales* de Thothmès III, lig. 12, entre Gaza et Arouna, car il ne peut guère être question de la *Ham* transjordanienne, Gen. (texte hébreu), XIV, 5. Jérusalem devait se trouver dans l'un des cartouches mutilés ou disparus, peut-être le n. 133.

Reste le n. 29 que nous avons réservé à cause des discussions dont il a été l'objet : *You-d-h-melek.* Voir ROBOAM, fig. 237, col. 1103. Par une erreur bien explicable à son époque, Champollion, *Lettres écrites d'Égypte,* 2e édit., 1833, p. 99-100, le traduisit par « royaume de Juda ». Il fut suivi par Rosellini, *Monumenti storici,* t. II, p. 79-80; t. IV, p. 158-159, qui lut « roi de Juda », et par E. de Rougé, *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien,* datant de 1859, mais publié seulement en 1874, p. 53, et l'on voulut voir dans la tête qui surmontait l'ovale le portrait de Roboam. Cependant, depuis Brugsch, *Geographische Inschriften,* t. II, 1858, p. 62-63, les égyptologues sont unanimes à ne reconnaître là qu'un nom de ville, tout comme dans les noms qui précèdent et dans ceux qui suivent, portant comme eux le déterminatif d'une *contrée,* non d'une personne, dans l'ovale crénelé qui caractérise les places fortifiées. « Les deux interprétations — roi ou royaume de Juda — sont impossibles, dit Sayce, *The Egypt of the Hebrews,* 3e édit., 1902, p. 109. *Mélék,* il est vrai, signifie « roi » en hébreu, mais pour « roi de Juda » nous devrions avoir *mélék-Yehoudah,* et pour « royaume de Juda », *malkout-Yehouda,* dans les langues sémitiques le génitif suivant nécessairement le nom qui le gouverne. » Où il y a divergence entre les égyptologues, c'est dans la manière d'expliquer ce nom. Brugsch, *loc. cit.,* avait déjà cru trouver dans le 𓉔, *h* égyptien, la transcription de l'article hébreu. W. M. Müller, *The supposed name of Judah in the list of Sheshonq,* dans *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* t. X, 1887-1888, p. 81, et *Asien und Europa,* p. 163, admet aussi que 𓉔 est l'article hébreu, et, de plus, il lit la première partie du nom יד, *yad,* ce qui donnerait יד־הַמֶּלֶךְ, *yad-ham-mélék,* « la *main* ou le fort du roi ». Mais une pareille lecture pour la première partie ne répond pas à l'égyptien 𓇋𓇋𓂝𓏏, *youd,* et, de plus, comme chez Brugsch, elle implique la *transcription* de l'article sémitique par le scribe égyptien, tandis que dans les listes de ce genre, et dans celle de Sésac en particulier, il y a toujours *traduction* de l'article : הַ, *ha,* devient 𓅮, *pa.* Cf. n. 71, 77, 87, 90, 92, 94, etc. Breasted, *Ancient Records of Egypt,* t. IV, p. 351, note *d.* Il est donc préférable, et le nom égyptien nous y invite, de rattacher 𓉔 au premier composant et de lire יְהוּד, *yehoud* (*-mélék*), que, après Blau, Brugsch, *loc. cit.,* et Maspero, *Histoire ancienne, loc. cit.,* p. 773, note 3, rapprochent de la *Yehoud, Jud* de la tribu de Dan, Jos., XIX, 45, aujourd'hui *el-Yehoudieh* au sud-est de Jaffa. Le titre qui lui est adjoint, Yehoud *du roi,* la désignerait comme étant un apanage de la couronne. Sayce, *loc. cit.* On pourrait encore songer à la ville de *Jota, Yuttâh,* Jos., XV, 55, de la tribu de Juda, à dix kilomètres au sud d'Hébron. Mais l'on ne voit pas très bien d'après quel principe philologique le scribe égyptien de *Yuttâh* aurait fait *Yud-h,* à moins qu'on admette que le ט, *t,* = 𓏏.

Au sujet des villes d'Israël mêlées à celles de Juda dans la liste de Sésac, un point d'histoire a été soulevé : Quelle fut la part de Jéroboam dans l'invasion? Ou il ne fit aucun appel au pharaon, Stade, *Geschichte des Volkes Israel,* t. I, 1881, p. 354; ou, s'il fit appel, le pharaon conquit les villes d'Israël pour son allié. C. Niebuhr, *Chronologie der Geschichte Israels* 1896, p. VIII-IX; Winckler, *Geschichte Israels,* t. I, 1895, p. 160. On ne peut guère douter que Jéroboam ne fût l'allié de Sésac qui avait reçu le fugitif à sa cour, III Reg., XI, 40, et dont il était même le beau-père, s'il faut en croire les Septante. III Reg., XII, 24. Au milieu des embarras que lui suscitait son rival, Jéroboam implora tout naturellement le secours de l'Égypte. La présence des villes d'Israël dans la liste ne nous oblige nullement à supposer que ces villes aient été attaquées ou prises par Sésac, même pour le compte de son allié, ni que la campagne ait dépassé les limites indiquées par le récit biblique. « En fait, dit Maspero, *loc. cit.,* Sheshonq se borne à suivre l'usage égyptien, d'après lequel toutes les contrées et toutes les villes qui paient le tribut à un pharaon, ou qui reconnaissent sa suzeraineté, figurent ou peuvent figurer sur les listes triomphales, qu'elles aient été prises ou non : la présence de Mageddo, de Makhanaïm et des autres prouve, non pas qu'elles aient été *conquises* par Sheshonq, mais que le prince auquel elles appartenaient était l'allié ou le tributaire du roi d'Égypte. » Cf. W. M. Müller, *Asien und Europa,* p. 166, et art. *Shishak, loc. cit.,* § 2.

Voir, pour le texte de la liste de Scheschanq, outre Lepsius déjà cité, Champollion, *Monuments,* pl. CCXXXIV-CCLXXXV; Rosellini, *Monumenti storici,* pl. CXLVIII; Mariette, *Voyage dans la Haute Égypte,* t. II, pl. 42; Pour l'étude du texte, Blau, *Sisaq's Zug gegen Juda aus den Denkmäler,* dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. XV, 1875, p. 233-250; Brugsch, *Geographische Inschriften,* t. II, p. 56-57, et *Geschichte Aegyptens,* p. 661-663; Maspero, *Notes sur différents points de grammaire et d'histoire,* dans *Zeitschrift fur ägyptische Sprache,* t. XVIII, 1880, p. 44-49; id., *Etude sur la liste de Sheshonq à Karnak,* dans *Transactions of Victoria Institute,* t. XXVII, 1893-1894, p. 63-122; W. M. Müller, *Asien und Europa,* p. 166-172; Breasted, *Ancient Records of Egypt,* t. IV, p. 348-354.

C. LAGIER.

2. **SÉSAC** (hébreu : *Šâšaq;* Septante : Σωσήκ), un des fils de Baria, de la tribu de Benjamin. Ses descendants habitèrent Jérusalem. I Par., VIII, 14, 25.

SÉSACH (hébreu : *Šêšak;* omis dans *Vaticanus; Alexandrinus :* Σησάχ), désignation cryptographique de Babylone, selon l'explication la plus commune. D'après le procédé désigné sous le nom d'athbasch, consistant à mettre la dernière lettre de l'alphabet à la place de la première, et ainsi de suite, le *s* = *b* et le *c* = *l,* c'est-à-dire Babel. Jer., XXV, 26; LI, 41. Dans ce dernier passage, Sésach est mis, en effet, en parallélisme avec Babylone. Saint Jérôme, *In Jer.,* XXV, 26, explique en détail comment Sésach = Babel, Babylone, t. XXIV, col. 838-839. Cf. A. Berliner, *Beiträge zur hebräischen*

Grammatik im Talmud, in-8°, Berlin, 1879, p. 12-14. Voir Athbasch, t. i, col. 1210.

SÉSAÏ (hébreu : *Sêsai ;* Septante : Σεσσεί, Σουσαεί, Σεσσεί), un des Énacites qui habitaient à Hébron à l'époque de la conquête de la Palestine et qui en fut chassé par Caleb. Num., xiii, 23 (Vulgate : *Sisai*); Jos., xv, 14; Jud., i, 10. Quelques commentateurs croient que le nom de Sésaï, comme celui des autres fils d'Énac qui lui sont associés, Ahiman et Tholmaï, désigne une tribu ou un clan. Voir Ahiman 1, t. i, col. 293; Énacites, t. ii, col. 1766.

SÉSAN (hébreu : *Sêšân ;* Septante : Σωσάν), descendant de Jéraméel, le fils d'Hesron, de la tribu de Juda. Sésan était fils de Jési. Il eut une fille appelée Oholaï, qu'il maria à un de ses esclaves d'origine égyptienne, Jéraa. I Par., ii, 31, 34. Voir Oholaï, t. iii, col. 1760; Jéraa, t. iii, col. 1256.

SETH (hébreu : *Šêṭ;* Septante : Σήθ), troisième fils d'Adam, Ève l'appela de ce nom disant : « Dieu m'a donné, *šât,* un autre fils à la place d'Abel que Caïn a tué. » Gen., iv, 25. Il fut le père d'Énos, ŷ. 26 (voir Énos, t. ii, col. 1812) qu'il engendra à l'âge de 105 ans. Il mourut à l'âge de neuf cent douze ans. Gen., v, 38; I Par., i, 1; Luc., iii, 38. L'Ecclésiastique, xlix, 16, rappelle comme glorieux son nom avec celui de Sem (le texte hébreu a de plus le nom d'Énos). — Dans les Nombres, xxiv, 17, la Vulgate traduit un vers de la prophétie de Balaam de la manière suivante : « (Une verge d'Israël) ruinera tous les enfants de Seth. » Beaucoup de commentateurs modernes entendent par *benê-šêt,* « les enfants de tumulte », c'est-à-dire les belliqueux enfants de Moab, nommés expressément dans le membre parallélique du verset. Jérémie, xlviii, 45, appelle d'une façon analogue les Moabites *benê šâ'ôn,* Vulgate : *filii tumultus.*

SÉTHAR (*Sêṭâr;* grec Σαρσαθαῖος), un des sept grands de Perse qui avaient le privilège d'approcher de la personne du roi (fig. 362). Esth., i, 14. Le roi Assuérus les consulta pour avoir leur avis sur le traitement qu'il devait infliger à la reine Vasthi, rebelle à ses ordres. Cf. I Esd., vii, 14; Ctésias, *Persica,* 14, édit. Didot, p. 48-49; Hérodote, iii, 84, édit. Didot, p. 165. D'après J. Oppert, *Comm. du livre d'Esther,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* janvier 1864, t. lxviii, p. 25, Séthar serait le perse *Saïtar,* « dominateur ».



362. — Un grand de Perse. D'après une pierre précieuse. C. Kossowiez, *Inscriptiones palæopersicæ,* in-8°, Saint-Pétersbourg, 1872, *Inscriptionum transcriptio,* p. 39.

SÉTHRI (hébreu : *Siṭri;* Septante : Σεγρεί), lévite, troisième fils d'Oziel, de la descendance de Caath. Exod., vi, 22. Voir Oziel 1, t. iv, col. 1947.

1. SÉTIM, SETTIM, localité dont le nom complet est Abelsatim. La Vulgate écrit Settim, Num., xxv, 1, et Sétim, Jos., ii, 1; iii, 1; Mich., vi, 5. Voir Abelsatim, t. i, col. 33.

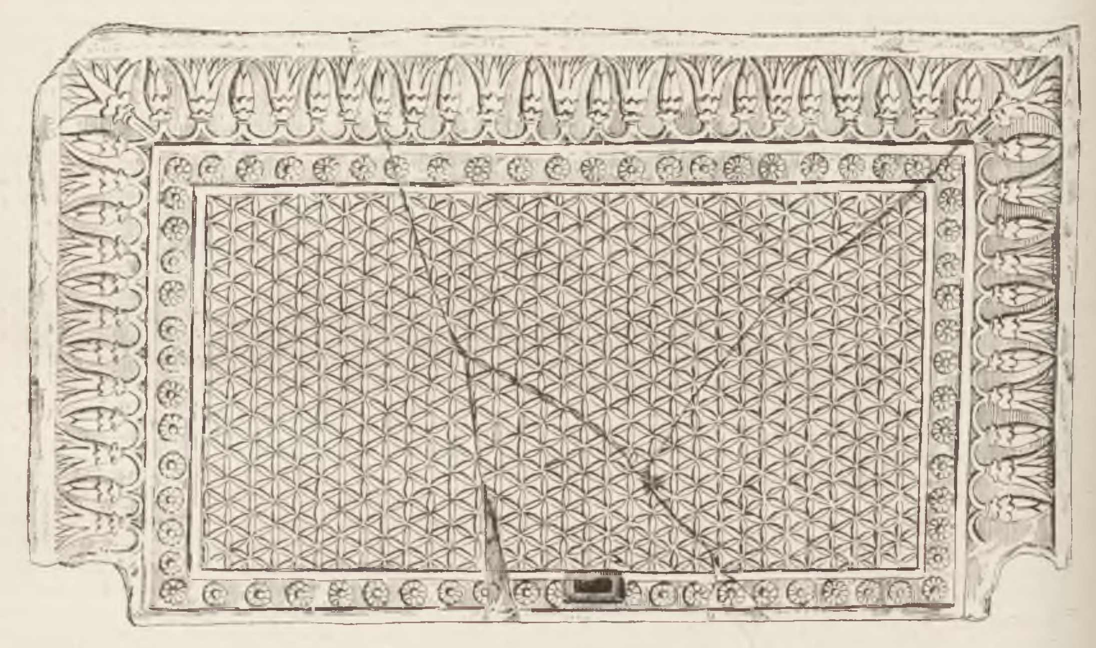
2. SÉTIM (BOIS DE), Exod., xxv, 5, etc. Voir Acacia, t. i, col. 101.

SÉTRAÏ (hébreu : *Sitraï* (*chetib*), *Sirtaï* (*qerî*); Septante : Σατραί), Saronite, chargé de faire paître les troupeaux du roi David dans la plaine de Saron. I Par., xxvii, 29.

SEUIL (hébreu : *saf, miftân;* Septante : φλιά, πρόθυρον, πρόπυλον; Vulgate : *limen*), pièce de bois ou de pierre placée sur le sol, en travers de l'ouverture d'une porte (fig. 363). — Le lévite d'Éphraïm trouva sa femme morte, étendue à l'entrée de la maison, les mains sur le seuil. Jud., xix, 27. Après l'introduction de l'Arche dans le temple de Dagon, la tête et les mains de l'idole furent trouvées sur le seuil. I Reg., v, 4. Le seuil était considéré comme l'habitation des esprits. Dans le poème de la *Descente d'Istar aux enfers,* XIV, *verso,* 26, la déesse infernale prononce cette malédiction : « Les seuils des portes, qu'ils soient ton habitation ! » Cf. Dhorme, *Les livres de Samuel,* Paris, 1910, p. 56. La femme de Jéroboam franchissait le seuil de sa maison, à Thersa, quand son enfant mourut. III Reg., xiv, 17. — Dans une vision, Isaïe, vi, 4, constate que, dans la demeure de Dieu, la voix des séraphins ébranle « les fondements des seuils », *'ammôṭ has-siffîm,* τὸ ὑπέρθυρον, « le linteau », *superliminaria cardinum,* « les linteaux des gonds ». Amos, ix, 1, entend le Seigneur ordonner que les seuils d'un temple soient ébranlés. Mais comme ils doivent tomber sur la tête des impies, il est possible qu'au lieu de *siffîm,* « seuils », il y ait à lire *siffûn,* « plafonds ». Cf. V. Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* Paris, 1908, p. 278. Dans Zacharie, xii, 2, les versions traduisent : « Je ferai de Jérusalem un seuil d'ébranlement. » Mais *saf* veut dire à la fois « seuil » et « coupe », et le second sens convient ici, *saf-ra'al,* « coupe de vertige. » Sophonie, i, 9, annonce le châtiment de ceux qui « sautent par-dessus le seuil » de la maison de leurs maîtres. Plusieurs pensent qu'il s'agit là d'une superstition empruntée aux Philistins : après la mésaventure arrivée à leur idole, ceux-ci évitaient de poser le pied sur le seuil de son temple. I Reg., v, 5. Saint Jérôme, *In Soph.,* t. xxv, col. 1346, mentionne cette interprétation, et le Targum parle ici de « ceux qui vivent d'après les institutions des Philistins. » Mais la persistance d'un pareil usage parmi les Israélites au temps de Josias est fort problématique. Comme le verbe *dâlag* signifie non pas « sauter par-dessus », mais simplement « sauter », le prophète a vraisemblablement en vue ceux qui sautent sur le seuil des princes, c'est-à-dire les serviteurs qui se montrent empressés et joyeux pour satisfaire leurs caprices impies. Cf. V. Hoonacker, *Ibid.,* p. 512, 513. Sophonie, ii, 14, dit encore que la dévastation, *horéb,* sera sur le seuil du palais d'Assur. Les versions ont lu *'orêb,* κόρακες, *corvus,* le « corbeau ». — Ézéchiel parle plusieurs fois de seuils dans ses visions et sa description du Temple. Il voit la gloire de Dieu venir sur le seuil du Temple et s'en retirer. Ezech., ix, 3; x, 4, 18. Les Septante traduisent ici, comme plus loin, xlvii, 1, par αἴθριον, qui est une appropriation grecque du latin *atrium,* Le seuil du portique du Temple a une canne (3m217) de largeur. Ezech., xl, 6, 7. Les Septante emploient ici et xlvi, 2, le mot αἰλαμ, transcription de l'hébreu *'êlâm,* terme d'architecture qui revient plusieurs fois dans ce chapitre xl, mais dont le sens précis n'est pas connu. Les seuils du Temple sont recouverts de bois. Ezech., xli, 16. Le jour du sabbat et de la néoménie, le prince se prosternera sur le seuil du portique. Ezech., xlvi, 2. Le prophète voit des eaux jaillir de dessous le seuil du Temple. Ezech., xlvii, 1. Le Seigneur se plaint de ce que, du temps du premier Temple, les rois avaient mis leur seuil auprès de son seuil, leurs poteaux auprès de ses poteaux, souillant ainsi sa demeure sainte par leurs prostitutions, leurs cadavres et leurs hauts lieux. Ezech., xliii, 7, 8. Le palais royal était en effet contigu à l'enceinte du Temple. Voir le plan, t. iii,

col. 1356. — Au *miftân,* seuil inférieur, correspond le *masqôf,* seuil supérieur ou linteau. La Vulgate l'appelle *superliminare,* mais emploie aussi ce mot pour désigner le seuil proprement dit. Is., VI, 4; Am., IX, 1; Zach., XII, 2. Les Septante devraient le nommer ὑπέρθυρον, mais ils ne se servent de ce mot que dans Isaïe, VI, 4. Il est question du linteau au moment de la première Pâque : les Hébreux doivent le marquer avec le sang de l'agneau pascal. Exod., XII, 7, 22, 23. Voir LUSTRATION, t. IV, col. 425. — Au substantif *saf* se rattache le verbe *sâfaf,* « se tenir sur le seuil ». Le Psalmiste préfère se tenir sur le seuil de la maison de Jéhovah plutôt que d'habiter sous les tentes des pécheurs. Ps. LXXXIV (LXXXIII), 11. Les versions ont traduit par παραριπτεῖσθαι, *abjectus esse,* « être méprisé », en prenant le verbe hébreu dans un sens moral. — Le nom de *somê has-saf,* « gardiens du seuil », οἱ φυλάσσοντες τὸν σταθμόν, *qui custodiunt ostia,* est donné aux portiers du Temple, IV Reg., XII, 9; XXII, 4; XXIII, 4; XXV, 18; I Par., IX, 19; II Par., XXXIV, 9; Jer., XXXV, 4; LII, 24, et à ceux du palais de Suse. Esth., II, 21; VI, 2.

H. LESÊTRE.



363. — Seuil assyrien. Musée du Louvre.

SÉVÉRITÉ (grec : ἀποτομία; Vulgate : *severitas*), rigueur dans les procédés dont on use envers quelqu'un. — Ézéchiel, XXXIV, 2-4, reproche aux pasteurs d'Israël la sévérité égoïste qu'ils ont exercée à l'égard de leur peuple. Daniel, II, 15, trouve sévère, *mehahsefâh,* ἀναιδής, *crudelis,* la sentence royale qui condamne à mort tous les sages de Babylone. Une sentence semblable envoya à la fournaise les trois jeunes hommes. Dan., III, 22. Dieu a châtié les Égyptiens en roi sévère, Sap., XI, 11, et il réserve aux puissants un jugement sévère. Sap., VI, 6. Les pharisiens étaient sévères pour les autres, mais indulgents pour eux-mêmes. Matth., XXIII, 3, 4. Dieu se présente comme un maître sévère, qui demande un compte rigoureux des biens qu'il a confiés à l'homme. Matth., XXV, 24; Luc., XIX, 21, 22. Il est sévère contre ceux qui font le mal. Rom., XI, 22. Son jugement sera sans miséricorde pour ceux qui auront été sans miséricorde. Jacob., II, 13. Voir JUGEMENT DE DIEU, t. III, col. 1837. Saint Paul recommande l'exercice de la sévérité dans les exhortations et les reproches, mais avec patience et de manière à instruire. II Tim., IV, 2. Cette sévérité sera rigoureuse à l'égard des Crétois, Tit., I, 13, mais elle doit être absente des avertissements donnés aux vieillards. I Tim., V, 1.

H. LESÊTRE.

SEVRAGE, suppression du lait maternel à un enfant. Cette suppression est indiquée par le verbe *gâmal,* ἀπογαλακτίζειν, *ablactare,* « sevrer ». — Le sevrage des enfants est assez tardif en Orient. « Il n'est pas rare en Palestine et en Syrie de voir des enfants jouer en mangeant une galette de pain, et quitter leur jeu pour aller boire au sein de leur mère. Les femmes bédouines donnent le sein à leurs enfants jusqu'à l'âge de cinq et même de sept ans. Cet allaitement mixte et prolongé a sa raison hygiénique dans un pays où les affections intestinales font périr un grand nombre d'enfants; aucune nourriture sans doute n'est aussi salutaire que le lait maternel. » Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 263. Voir ENFANT, t. II, col. 1787. — Quand Isaac eut grandi, on le sevra et, à cette occasion, Abraham fit un grand festin. Gen., XXI, 8, 9. Quand Moïse eut été sevré par sa mère, on le conduisit à la fille du pharaon qui l'adopta et le fit élever. Exod., II, 9. Anne sevra son fils Samuel et ensuite le mena dans la maison du Seigneur, à Silo, pour l'y consacrer. I Reg., I, 22-24. Adad, de la race royale d'Édom, reçut pour épouse en Égypte Taphnès, belle-sœur du pharaon. Le fils qu'il en eut, Génubath, une fois sevré, fut élevé à la cour égyptienne. III Reg., XI, 19, 20. Cf. Ose., I, 8. Moïse, Samuel et Génubath furent nécessairement sevrés à un âge assez tardif, alors qu'ils pouvaient se passer des soins immédiats de leur mère. Sous Ézéchias, on exemptait des distributions lévitiques ceux qui servaient dans le Temple et y recevaient le nécessaire pour eux et leurs enfants de trois ans et au-dessus. II Par., XXXI, 16. Les enfants au-dessous de trois ans n'avaient rien à recevoir, parce qu'ils n'étaient pas encore sevrés. La mère des sept frères martyrisés par Antiochus Épiphane rappelle à son plus jeune fils

qu'elle l'a allaité durant trois ans. II Mach., VII, 27. Les Hébreux ne sevraient donc leurs enfants que vers l'âge de trois ans. Les Égyptiens faisaient de même. Voir t. II, col. 1787. Mahomet, *Koran,* II, 233, veut que les mères allaitent leurs enfants deux ans complets, si le père veut que le temps soit complet. — Dans sa description de l'âge messianique, Isaïe, XI, 8, dit que l'enfant à peine sevré mettra sa main, sans dommage, sur la prunelle du basilic. Les Israélites de son temps accusent le prophète de répéter toujours les mêmes choses, comme s'il voulait enseigner la sagesse à des enfants à peine sevrés et détachés de la mamelle. Is., XXXVIII, 9. Pour exprimer son humilité et sa confiance en Dieu, l'auteur du Psaume CXXXI (CXXX), 2, s'exprime ainsi :

> Je tiens mon âme dans le calme et le silence,
> Comme un enfant sevré sur le sein de sa mère,
> Comme l'enfant sevré, mon âme est en moi.

Le petit enfant qui vient d'être sevré se tient tout humble sur le sein de sa mère; il attend avec confiance qu'elle remplace par une autre nourriture celle dont elle vient de le priver.

H. LESÊTRE.

SIAA (hébreu : *Sî'ăhâ;* Septante : Σιαά), chef d'une famille de Nathinéens revenue de la captivité avec Zorobabel en Palestine. I Esd., II, 44; II Esd., VII, 48 (hébreu : *Sî'â',* II Esd., VII, 47). Voir SIAHA.

SIAHA (hébreu : *Ṣiha;* manque dans les Septante), chef ou ancêtre éponyme d'une famille de Nathinéens qui habitèrent à Ophel au retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 21. Ce nom peut être identique à Siaa.

SIBA (hébreu : *Ṣibâ',* Septante : Σιβά Σιβαα), serviteur de la maison de Saül. Il avait lui-même quinze fils et vingt serviteurs ou esclaves. David, à cause des promesses qu'il avait faites à son ami Jonathas, fils aîné de Saül, s'informa auprès de lui du sort des enfants de Jonathas et il apprit qu'un de ses fils, infirme et boiteux, nommé Miphiboseth, vivait à l'est du Jourdain dans le pays de Galaad. Le roi fit venir ce dernier à Jérusalem, lui rendit les biens de Saül, lui fit partager sa table et chargea Siba d'administrer ses biens. II Sam. (Reg., IX). Siba fut infidèle à son maître au moment de la révolte d'Absalom. Il amena au roi fugitif les ânes et les provisions de Miphiboseth et lui dit que le petit-fils de Saül était resté à Jérusalem pour remonter sur le trône de son grand-père. David le crut et donna à Siba tous les biens du malheureux fils de Jonathas. II Sam., XVI, 1-4. Celui-ci n'eut pas de peine à se justifier au retour de David à Jérusalem, mais le roi ne lui rendit cependant que la moitié de ses biens et laissa l'autre à l'intendant infidèle, II Sam., XIX, 24-30, voulant sans doute réparer l'injustice qu'il avait commise envers lui, mais récompenser aussi en même temps le service que lui avait rendu Siba en l'approvisionnant dans sa détresse.

SIBAN, orthographe dans la Vulgate, Esth., VIII, 9, du nom du troisième mois hébreu appelé Sivan. Voir SIVAN.

SIBBOLETH (hébreu : *Sibbôlét*), prononciation défectueuse du mot *Sibbolêt,* « épi », qui fit reconnaître les Éphraïmites par les Galaadites au gué du Jourdain. Jud., XII, 6. Voir JEPHTÉ, t. III, col. 1256.

SIBYLLINS (ORACLES). Sous le titre de « Oracles des sibylles » (οἱ Σιβυλλιακοὶ χρησμοί), il existe un recueil de vers en quatorze livres, qui par ses morceaux les plus anciens appartient à la littérature hellénistique juive, et qui a été longtemps tenu pour un authentique recueil d'oracles des sibylles païennes. Michel-Ange a peint cinq de ces sibylles à côté de sept prophètes de l'Ancien Testament, à la voûte de la chapelle Sixtine.

On avait dès longtemps, en effet, cru à l'existence de recueils d'oracles des sibylles. Varron, dans un passage de ses *Libri divinarum rerum* cité par Lactance, raconte que les livres sibyllins ne sont pas d'une seule sibylle, mais qu'on les appelle sibyllins parce que chez les anciens (les anciens de Varron) toutes les femmes qui vaticinaient portaient le nom de sibylles. Ce nom leur venait de la sibylle de Delphes, suppose Varron. Une étymologie est risquée par Varron : en dialecte éolien, dit-il, on disait σιούς pour θεούς et βούλλαν pour βουλήν : sibylle était donc synonyme de θεοβούλη, volonté ou décret des dieux. Cette étymologie est controuvée, mais on n'en a pas proposé de plus sortable depuis Varron, et le mot sibylle reste d'origine inconnue.

Varron énumère, dans ce même passage cité par Lactance, les sibylles qu'il connaît, au nombre de dix : — la sibylle de Perse, la sibylle de Libye, la sibylle de Delphes, la sibylle Cimmérienne (en Italie), la sibylle d'Érythrée (en Ionie), la sibylle de Samos, la sibylle de Cumes, la sibylle d'Hellespont, la sibylle de Phrygie, enfin la sibylle de Tibur. Varron rapporte encore que la sibylle de Cumes vint trouver Tarquin l'Ancien et lui offrit neuf livres de prophéties pour trois cents pièces d'or. Le roi ayant refusé de les payer si cher et ayant traité la sibylle de folle, celle-ci jeta trois de ses livres au feu, et offrit les six restants au roi pour le même prix que d'abord. Le roi refusa de plus belle. La sibylle jeta trois autres livres au feu, et offrit les derniers restants toujours pour le même prix. Du coup, le roi se décida à les payer. Tel est le récit de Varron. Lactance, *Divin. Institut.,* I, 6, édit. Brandt, t. I, p. 20-23.

Un auteur du temps d'Auguste, cité là même par Lactance, Fenestella, rapporte que le temple de Jupiter Capitolin, qui avait été incendié en 83 avant notre ère, ayant été relevé, le sénat fit quérir les *vaticinia* de la sibylle d'Érythrée et recueillit ainsi environ mille vers qui furent apportés à Rome. Lactance ajoute, et ce témoignage vaut pour son temps, c'est-à-dire le commencement du IVe siècle : *Harum omnium Sibyllarum carmina et feruntur et habentur, prætérquam Cymææ, cujus libri a Romanis occultantur, nec eos ab ullo nisi a quindecimviris inspici fas habent, et sunt singularum singuli libri.* Lactance, *ibidem.* Quoi qu'il en soit des oracles de la sibylle de Cumes soi-disant réservés aux seuls *Quindecim viri sacris faciundis,* Lactance connaissait des *carmina* des sibylles qui étaient dans le domaine public. Il en cite de ceux que nous possédons.

Nos *Oracula sibyllina* ont été édités pour la première fois par Xystus Betulejus à Bâle en 1545; réédités en 1555, en 1599, en 1689; insérés par Gallandi au tome Ier de sa *Bibliotheca veterum Patrum,* Venise, 1788. Remarquable édition par Alexandre, *Oracula sibyllina,* Paris, 1841-1856, et *editio minor,* 1869. Une édition critique récente a été donnée par J. Geffken, *Die Oracula sibyllina,* Leipzig, 1902, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller* de l'Académie de Berlin. On doit à M. Geffken un mémoire qui a pour titre *Komposition und Entstehungszeit der Oracula sibyllina,* Leipzig, 1902. Consulter aussi l'article de Bousset, *Sibyllen und sibyllinische Bücher,* dans la *Realencyklopädie* de Hauck, t. XVIII (1906); O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* Fribourg, 1903, t. II, p. 651-625; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu,* 3e édit., Leipzig, 1898, t. III, p. 421-450.

Les *Oracula sibyllina* nous sont parvenus dans un grand désordre et avec bien des lacunes. On n'a long-

temps connu que les huit premiers livres. Le cardinal Mai a le premier publié les livres XI-XIV, les livres IX-X manquent. Les manuscrits qu'on possède des *Oracula sibyllina* se partagent en trois familles, dont les deux premières ne donnent que les livres I-VIII; la troisième famille est celle qui a fourni à Mai les livres XI-XIV. Un livre XV est mentionné, dont on n'a rien. Voir F. Blass, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments,* Tubingue, 1900, t. II, p. 181.

Le recueil des *Oracula sybillina* s'ouvre par un prologue en prose, introduction qui d'ailleurs n'est donnée que par une famille de manuscrits sur trois. L'auteur de cette introduction expose l'intérêt qu'ont pour un chrétien ces oracles païens où le Christ est annoncé. Il énumère dix sibylles, empruntant ses informations à Lactance, qu'il prend pour un philosophe païen, prêtre du Capitole. Ce prologue a dû être écrit après la fin du ve siècle, avant la fin du VIe. L'auteur est sûrement un Byzantin, car il appelle Rome Ῥώμη πρεσβυτέρα, expression qui l'oppose à la nouvelle Rome, Constantinople.

Les oracles eux-mêmes sont en vers hexamètres et écrits dans le dialecte qu'on est convenu d'appeler homérique, eu égard à ce que de vieilles sibylles païennes ne devaient pas s'exprimer autrement qu'Homère : nous avons affaire à un pastiche, qui n'est pas pourtant une œuvre sans beauté, car çà et là on y rencontre des développements animés d'un véritable souffle poétique. Si l'on veut comprendre l'origine première de ces faux oracles, il faut penser à ce qu'était le judaïsme alexandrin, à la prétention qu'il eut d'helléniser la religion juive, de lui donner une sorte de droit de cité grecque, en propageant l'idée que les maîtres de la pensée grecque, Héraclite, Pythagore, Platon, et les autres, n'étaient que des disciples de Moïse. Ce fut là, a pu dire M. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter,* Berlin, 1903, p. 74, le dogme fondamental du judaïsme hellénisé. Pour le mieux établir, on attribua à Orphée, à Homère, à Hésiode, à Pindare, à Eschyle, à Sophocle, à Euripide, etc., des textes apocryphes ou frelatés qui les accordaient avec Moïse pour la plus grande gloire du judaïsme. Il y eut plus encore : à la littérature apocalyptique palestinienne dont le *Livre d'Henoch* est le spécimen le plus remarquable, littérature violemment nationaliste, s'oppose une littérature alexandrine, d'inspiration universaliste, elle aussi tournée vers l'avenir pour le prophétiser, et de cette littérature les *Oracles sibyllins* sont le monument. Renan a dit : « La forme de l'apocalypse alexandrine fut ainsi le sibyllisme. » *Les Évangiles,* p. 162. Et il ajoute : « Quand un juif ami du bien et du vrai, dans cette école tolérante et sympathique, voulait adresser aux païens des avertissements, des conseils, il faisait parler une des prophétesses du monde païen, pour donner à ses prédications une force qu'elles n'auraient pas eue sans cela... A côté de la fabrique juive de faux classiques, dont l'artifice consistait à mettre dans la bouche des philosophes et des moralistes grecs les maximes qu'on désirait inculquer, il s'était établi, dès le IIe siècle avant Jésus-Christ, un pseudo-sibyllisme dans l'intérêt des mêmes idées. » Cf. Schürer, t. III, p. 420. Ce sibyllisme juif n'eut que trop de succès, car il fut accepté sans défiance par des écrivains chrétiens, et il se trouva même parmi eux des lettrés assez entreprenants pour continuer le sibyllisme dans l'intérêt des idées chrétiennes. Ainsi se forma anonymement et collectivement cette collection de poèmes, qui, telle qu'elle est, a dit Schürer, est un chaos désordonné que la critique la plus sagace n'arrivera jamais à passer au crible et à mettre en ordre. Il n'est même pas possible de séparer sûrement les éléments chrétiens des éléments purement juifs. Les plus anciens morceaux sont en tout cas juifs, mais peut-être contiennent-ils quelques oracles préexistants d'origine païenne. Schurer, p. 433.

a) On est d'accord pour considérer le livre III des *Oracula sibyllina* comme la portion la plus ancienne du recueil. Ce livre III n'est d'ailleurs qu'un reste; en tête on lit ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου et on y compte 829 vers, alors que la suscription de certains manuscrits en annonce 1034. Théophile d'Antioche (*Ad Antolyc.,* II, 36, t. VI, col. 1109) cite des vers de la sibylle (84 au total) sur la foi monothéiste, vers que l'on ne retrouve pas dans les manuscrits et que l'on pense avoir figurés primitivement en tête du poëme que constitue notre livre III. Par contre, ce livre III a aujourd'hui en tête des vers qui ne lui appartenaient primitivement pas : le morceau 63-96 est d'une main chrétienne; le morceau 1-62 est à retrancher aussi du reste du livre. L'origine de ce morceau 1-62 semble juive : les vers 46-62 peuvent dater de l'an 70 de notre ère.

Mais le livre III (97-829), pour le reste, est juif et il constitue ce que Bousset appelle la plus ancienne, la plus importante et la plus riche des sibylles. Sous forme de prophétie de l'avenir, car la sibylle se donne elle-même pour la belle-fille de Noé (v. 827), toute l'histoire juive est décrite à grands traits, en commençant au récit de la tour de Babel et de la confusion des langues, et en menant de front l'histoire du peuple de Dieu et l'histoire de l'humanité telle que les Grecs la racontaient, le règne de Cronos, la révolte des Titans, puis les grands royaumes, Égypte, Perse, Médie, Éthiopie, Assyrie, Macédoine, Égypte à nouveau, Rome enfin. Il y a des redites et des retours, car l'unité de composition est ce qui manque le plus à ce poème : mais il y a insistance sur la gloire d'Israël, sur sa vocation providentielle qui est d'être la lumière des nations pour la connaissance du vrai Dieu. Les épreuves ne manqueront pas à Israël, mais un roi se lèvera un jour, envoyé de Dieu pour détruire les ennemis de son peuple, et la fin des choses viendra après sa victoire. Nous avons là les thèmes bien connus de l'apocalyptique juive. La venue du roi sauveur est annoncée comme devant se produire sous un roi grec d'Égypte, qui est le septième de sa race (v. 608-614), et que les critiques identifient avec Ptolémée VII Physcon (145-117 avant J.-C.). On en conclut que le sibylliste du livre III a dû écrire son poème, vers 140, en Égypte.

Cette datation, qui est celle qu'adopte Schürer, paraît probable. Néanmoins, on a voulu reconnaître parmi les événements prédits par le sibylliste du livre III quelques événements plus récents que Ptolémée VII, et faire de l'auteur un contemporain des derniers temps des Machabées, eu égard notamment à ce qu'il viserait la guerre des Romains contre Mithridate, en 88. Schürer, p. 434-439; P. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs,* Paris, 1909, p. 81-83; Geffken, *Komposition,* p. 88.

Dans le livre III, les vers 63-96 sont un morceau chrétien, décrivant, sous forme apocalyptique, la mission d'un faux Messie, Béliar, sorti de Samarie. Ce Béliar serait, pour M. Geffken, p. 15, Simon le magicien; la date de cette petite apocalypse serait indéterminable.

b) Le livre IV (192 vers) est un poème court, mais complet. Il contient un éloge de la justice : Dieu vengera un jour les justes des persécutions qu'ils ont à supporter. Toutes les péripéties de l'histoire se déroulent avant ce jour de Dieu. Suit une description de la fin. Saint Justin (*Apolog.,* XX, 1, t. VI, col. 357) fait allusion à cette description de la fin du monde par le feu. L'auteur de cette petite apocalypse, qui est sûrement un juif, connaît la légende de la survivance supposée de Néron, la ruine de Jérusalem par Titus, l'éruption du Vésuve en 79. On suppose qu'il a écrit en 80. Schürer, p. 441-442; Lagrange, p. 64-65; Geffken, p. 20.

c) Le livre V (531 vers) est un conglomérat de divers

oracles ou fragments d'oracles, dans lequel on distingue cependant un auteur principal, qui est, semble-t-il, un juif d'Égypte : il parle de la ruine de Jérusalem en 70 comme d'un événement qui est arrivé sous ses yeux : il peut avoir écrit sous Domitien ou Nerva, dans les deux derniers *decennia* du premier siècle. D'autres morceaux sont plus récents : en tête (1-51) figure une revue des empereurs romains qui va jusqu'à Hadrien, l'auteur est un juif du temps de Marc Aurèle. En guise de conclusion (512-531), peut-être a-t-on affaire à un morceau d'une apocalypse gnostique. Çà et là, quelques interpolations chrétiennes. Schürer. p. 442-443 ; Geffken, p. 22-29.

d) Le livre VII (162 vers) est une pièce très curieuse, chrétienne d'origine, pas catholique, venue probablement de quelque milieu judéo-chrétien, vers le milieu du second siècle, si nous en croyons M. Geffken, p. 33-37.

e) Le livre VI (28 vers) est une prophétie de la mission du Christ, de ses miracles, de sa mort sur la croix. M. Geffken l'appelle un hymne, l'attribue au second siècle, et y voit l'œuvre d'un hérétique, sans qu'il puisse déterminer à quelle hérésie il appartient. Geffken, p. 31-32. Ce morceau était célèbre : il a été cité par Lactance, *Divin. Institut.*, IV, 13, 21, édit. Brandt, p. 322.

f) Le livre VIII (500 vers) est, au jugement de Geffken, un vrai modèle du genre. L'auteur est un chrétien. Son poème a été connu par Lactance; mieux encore, par Théophile d'Antioche, ce qui nous reporte à la fin du second siècle; ce serait donc au plus tard peu avant 180 que le poème aurait été mis en circulation. Il est pour une part fait de pièces plus anciennes, que Geffken analyse comme suit : 1° une pièce païenne, fragmentaire (131-138, 151-159, 160-168); 2° une pièce chrétienne, moitié historique, moitié eschatologique (50-72, 139-150, 169-216, 337-358); 3° une pièce chrétienne violemment anti-romaine, en partie eschatologique (1-49, 73-130); 4° la fameuse pièce, eschatologique, formant acrostiche sur les mots : Ἰησοῦς Χρειστὸς θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός (217-250); 5° un long morceau résumant l'histoire évangélique (251-323), un autre moral (324-336, 480-500), un autre eschatologique (359-428), un autre sur l'incarnation du Verbe (429-479). Si cette répartition des sources du livre VIII est acceptée, ce livre apparaît comme un agrégat de morceaux très divers et cependant bien fondus dans l'unité de style que lui a donnée le rédacteur final. Ce rédacteur semble devoir être cherché au second siècle, à l'époque des apologistes, vers 150-160; c'est un contemporain de saint Justin, au jugement de Geffken, p. 46. M. Bousset, cependant, croit que le compilateur du livre VIII est plus récent, il le date du IIIe siècle, et en fait un contemporain de la reine Zénobie, vers 270. Bousset, *art. cit.*, p. 275.

La pièce acrostiche est peut-être le morceau le plus célèbre des *Oracula sibyllina*. Au dire de Cicéron les anciennes sibylles usaient d'acrostiches comme d'une forme énigmatique à donner à leurs oracles (*De divinatione*, II, 54) : en conséquence, on voyait dans l'acrostiche sur le Sauveur un bon signe de l'authenticité de la prophétie attribuée à la sibylle Érythrée. Saint Augustin raconte, *De Civ. Dei*, XVIII, 23, t. XLI, col. 579, que son ami Flaccianus, qui avait été proconsul et qui était un homme fort instruit, lui montra un jour un manuscrit grec qui se donnait pour des *carmina Sibyllæ Erythrææ*, et où se lisait notre acrostiche. Augustin rapporte là même qu'il connaissait une version latine *versibus male latinis et non stantibus*, faite par un inconnu, de cet acrostiche fameux. Et il en cite une version latine meilleure et en vers corrects. Eusèbe dans le discours *Ad sanctorum cœtum* qu'il prête à l'empereur Constantin, cite tout au long l'acrostiche, comme une prophétie faite du Christ par la sibylle Érythrée, prêtresse d'Apollon, dans la sixième génération après le déluge. Eusèbe, *Ad sanctorum cœtum*, 18, édit. Heikel, p. 179-181. Eusèbe sait que beaucoup de bons esprits ne croient pas à l'authenticité du prétendu oracle de cette sibylle, mais, pour lui, il n'estime pas ces doutes justifiés, car il sait que, avant la naissance du Christ, Cicéron a connu cette pièce acrostiche et qu'il l'a traduite et insérée dans ses propres écrits. *Ibid.*, 19. Cette assertion d'Eusèbe est sans fondement. L'acrostiche de notre sibylliste a été très populaire au moyen âge. C'est à lui que fait allusion le *Dies iræ* (Thomas de Celano, XIIIe siècle) : *...solvet sæclum in favilla, teste David cum Sibylla.*

g) Les livres Ier (400 vers) et II (347 vers) forment un tout, qui serait une réfection chrétienne exécutée dans la seconde moitié du IIIe siècle, d'un écrit sibylliste juif de date indéterminée. Bardenhewer, p. 653. Geffken, p. 52. Au livre Ier, les vers 319-400 présentent une prophétie de la venue du fils de Dieu parmi les hommes, de sa prédication, de ses miracles, de sa résurrection. Le rédacteur de ce morceau emprunte au livre VIIIe. Ce même rédacteur a interpolé la première partie du livre Ier d'emprunts aux livres VII et VIII. Dans le livre II, les vers 34-153 sont une suite de maximes de morale, d'une inspiration qui peut être juive ou stoïcienne. Le morceau II, 238-347, est une description du jugement présidé par le Christ. Parmi les pécheurs punis le sibylliste signale des prêtres et des diacres prévaricateurs. Le châtiment des pécheurs ne durera qu'un temps, et ils seront à la fin pardonnés et réunis aux élus dans la vie éternelle des champs Élysées. Sur quoi un lecteur orthodoxe a interpolé sept vers de protestation contre cette erreur et contre Origène qui en est l'auteur.

M. Bousset identifie l'auteur de III, 63-96, avec l'auteur du remaniement du livre II, et retrouve dans III, 77 sq., des allusions à Zénobie survivant (267-273) au meurtre de son mari Odenath. Bousset, p. 275.

h) Les livres XI, XII, XIII (324, 299 et 173 vers) semblent à M. Bardenhewer former une suite et avoir été écrits par la même plume : le sibylliste déroule l'histoire universelle depuis l'ancienne Égypte jusqu'au règne de Gallien. Il était chrétien et appartient à la seconde moitié du IIIe siècle. Le livre XIV (361 vers) est peut-être du même écrivain que les livres XII et XIII. Geffken, p. 61-62, rattache XII et XIII au christianisme du temps et de l'entourage de Zénobie; mais XI serait d'une plume juive du IIIe siècle, XIV également et du IVe siècle au plus tôt. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 655.

L'histoire littéraire témoigne du crédit dont ont joui jadis les *Oracula sibyllina*. Ils sont connus et cités par Alexandre Polyhistor, vers 80-40, avant notre ère. Schürer, p. 444. Il est douteux que Virgile, dans sa fameuse quatrième églogue doive rien aux sibyllistes juifs. *Ibid.*, p. 445. Sur l'usage que les Pères de l'Église ont fait d'eux, voyez Vervorst, *De carminibus sibyllinis apud sanctos Patres disceptatio*, Paris, 1844; Besançon, *De l'emploi que les Pères ont fait des oracles sibyllins*, Montauban, 1851; et Schürer, p. 446-447. Pour la bibliographie détaillée du sujet, Schürer, p. 448-450.

P. BATIFFOL.

SICELEG (hébreu : *Ṣiqlag;* Septante : Σεκελάκ, Σικελάκ), ville de la tribu de Juda, Jos., XV, 21, qui fut donnée à la tribu de Siméon. Jos., XIX, 5; I Par., IV, 30. — 1° Le site n'en a pas été reconnu d'une manière certaine. Les explorateurs anglais ont proposé de l'identifier avec les ruines de *Zouheilikéh*, à l'est-sud-est de Gaza. Ces ruines couvrent trois collines basses, à six kilomètres environ au nord de l'ouadi *es Serî'a*, qu'on croit être le Besor de I Sam. (Reg.), XXX, 9, 10, 21. Voir la carte de la tribu de Juda, t. III, vis-à-vis col. 1759. Cf. BESOR, t. I, col. 1641. — 2° Siceleg

était au pouvoir des Philistins du temps de Saül. Achis, roi de Geth, en donna la possession à David qui s'était réfugié auprès de lui pour échapper à la persécution de Saül et c'est ainsi que cette ville entra dans le domaine des rois de Juda. I Sam. (Reg.), XXVII, 6-7. David y résida jusqu'à la mort de Saül. Quand les Philistins rassemblèrent leurs forces dans la plaine de Jezraël pour combattre le roi d'Israël, Achis emmena avec lui David et ses compagnons. Les autres chefs philistins ne voulurent point les avoir au milieu d'eux. David revint donc à Siceleg, mais, à son arrivée, il trouva la ville dévastée et pillée par les Amalécites. Il se mit aussitôt à leur poursuite avec ses hommes, dont le nombre s'était augmenté à Siceleg même depuis qu'il s'y était établi, I Par., XII, 1, 20, et il enleva aux pillards tout ce qu'ils lui avaient pris. I Sam. (Reg.), XXX. C'est là, au retour de cette expédition contre les Amalécites, qu'il apprit la mort de Saül. II Sam. (Reg.), I, 1; IV, 10. — Siceleg n'est plus nommée qu'une fois dans l'Écriture : des descendants de Juda s'y établirent au retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 28.

SICHAR (Nouveau Testament : Συχάρ), localité de Samarie, où habitait la Samaritaine qui allait puiser de l'eau au puits de Jacob. Joa., IV, 5. Voir SAMARITAINE, col. 1424. Sichar n'est nommée que dans ce seul passage. Saint Jérôme, dans sa version de l'*Onomasticon* d'Eusèbe, t. XXIII, col. 923, s'exprime ainsi sur sa situation : *Sichar, ante Neapolim, juxta agrum quem dedit Jacob filio suo Joseph, in quo Dominus... Samaritanæ mulieri ad puteum loquitur, ubi nunc Ecclesia fabricata est.* Les ruines de cette église ont été retrouvées; elle vient d'être relevée par les Grecs, et les pèlerins peuvent boire maintenant de l'eau du puits qui a été très longtemps obstrué. Voir fig. 291, col. 1425; cf. JACOB (PUITS DE), t. III, col. 1075. L'opinion qui a soutenu pendant longtemps que Sichar était un nom donné par dérision à Sichem n'est plus soutenable. L'eau abonde à Sichem et la Samaritaine ne serait pas allée la chercher au puits de Jacob, si elle l'avait eue sous la main près de sa demeure. Joa., IV, 15. Le pèlerin de Bordeaux, en 333, distingue nettement Sichar de Sichem, *Itiner.*, t. VIII, col, 790. On peut affirmer aujourd'hui avec la plus grande vraisemblance que Sichar est *el-'Askar*, village situé sur les dernières pentes du mont Hébal. Voir A. Neubauer, *Géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 169-171 ; Lightfoot, dans la *Contemporary Review*, mai 1875, p. 860-863.

1. SICHEM (hébreu : *Šekém*; Septante : Συχέμ), fils d'Hémor l'Hévéen, du temps de Jacob. Il enleva Dina, fille de Jacob, et ses frères, pour la venger, persuadèrent au ravisseur de se circoncire avec tous les habitants de la ville de Sichem, puis les massacrèrent lorsqu'ils ne pouvaient se défendre. Gen., XXXIII, 19; XXXIV, 2-26. Voir DINA, t. II, col. 1436. — Sichem est encore nommé comme fils d'Hémor dans Jos., XXIV, 32 ; Jud., IX, 28 ; Act., VII, 16.

2. SICHEM (hébreu : *Šekém*; Septante : Συχέμ; [τα] Σίκιμα; Σηκιμα, Gen., XXXV, 4 et 5; *Vaticanus* : ἡ Σίκιμα, III Reg., XII, 25), ville de la tribu d'Éphraïm, remplacée par Néapolis.

I. IDENTIFICATION ET SITUATION. — L'identité de Sichem avec Naplouse est communément admise. Cf. Midrasch Rabboth, *Bamidbar*, c. XXIII, Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 169; S. Épiphane, *Contra hær.*, LXXVIII, 24; LXXX, 1, t. XLII, col. 735, 758. On soulève quelques difficultés sur le site précis de l'antique Sichem, mais on admet que Naplouse, établie sur le territoire de la ville biblique, lui a succédé et se trouve l'héritière de ses souvenirs comme de ses possessions. Cf. F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique*, Paris, 1877, p. 287.

II. DESCRIPTION. — A distance égale entre les anciennes frontières de Dan et de Bersabée et sur la ligne de faîte divisant le versant oriental du Jourdain du versant méditerranéen, c'est-à-dire au milieu de l'antique pays de Chanaan, s'élèvent par-dessus toutes les hauteurs de la Samarie, remarquables par les dimensions de leur masse, les deux célèbres sommets d'Ébal au nord et de Garizim au sud. Une vallée les divise, s'ouvrant à l'est au *sahel Makhnéh* dont le nom fait songer à la Machméthath de Josué, XVI, 6. Elle court vers l'ouest inclinant un peu au nord sur une largeur de cinq à six cents mètres, s'étendant parfois, comme à son origine entre le puits de Jacob et 'Askar, jusqu'à mille mètres : c'est le territoire de la ville de *Nablus*. Le terrain est de la plus grande fertilité et très apte à former de gras pâturages. Cf. *Ant. jud.*, II, II, 4; Théodote, dans Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 22, t. XXI, col. 721. Le nombre des sources et des courants d'eau qui arrosent toute la région lui donnent un caractère spécial qui a toujours fait l'admiration de ceux qui la décrivent. Cf. Théoderich, édit. Tobler, Saint-Gall, 1865, XLII, p. 93-94, etc. Toutes les espèces de légumes et tous les arbres fruitiers prospèrent dans ses jardins et ses vergers et les bosquets d'oliviers toujours verts couvrent le reste de la campagne. Au-dessus de cette verdure compacte s'élève *Nablus* s'étendant dans le sens de la vallée, à la base du Garizim et dominé par ses rochers, sur une étendue de plus d'un kilomètre. C'est la ville arabe avec ses édifices massifs à voûtes et à toit plat ou en dôme, parmi lesquels commencent à se montrer quelques constructions de forme exotique et à toit de tuiles rouges. On ne voit plus que des fragments de l'ancienne enceinte, débordée d'ailleurs de toute part par des bâtisses nouvelles. La grande rue traverse la ville, en ligne presque droite, de la porte orientale à la porte occidentale. Vers l'extrémité du sud-ouest, on atteint le quartier des Samaritains, aux rues voûtées et sombres, étroites et malpropres. Près de leur petite synagogue est la résidence de leur grand-prêtre. Suivant eux, la mosquée voisine, *djâmë' el-Khadrâ*, dont le style est celui des églises du XII[e] siècle et dont le minaret carré où se voit une inscription en caractères samaritains, rappelle la tour de Ramléh, serait leur ancienne synagogue. Dans le quartier occidental, sur la grande artère et près d'une cour entourée d'un portique dont les colonnes sont antiques, est « la grande mosquée », *djâmë' el-Kebir*. Son portail attire l'attention par sa ressemblance avec celui du Saint-Sépulcre. C'est une église des Croisés, bâtie à la place d'une basilique byzantine. Plusieurs autres mosquées sont bâties avec les débris de monuments du XII[e] siècle, ou des V[e] et VI[e] et avec des pierres de bel appareil rappelant l'époque romaine. Le canal amenant les eaux à *ras el-'Aïn*, d'où elles sont distribuées ensuite par la ville, paraît de la même époque.

Le mosaïste de Madaba a représenté *Neapolis* au nord de Jérusalem, et au pied du Garizim comme une grande ville, avec des édifices considérables (fig. 361). A l'est de la montagne, dans la plaine, un monument figure l'église « où [est] la fontaine de Jacob. » A côté et au nord, une petite localité, figurée par une porte flanquée de deux tourelles et d'un bâtiment, est intitulée : ΣΥΧΕΜ Η Κ[ΑΙ] ΣΥΚΙΜΑ Κ[ΑΙ] ΣΑΛΕΜ, « Sichem qui [est] Sicima et Salem », et à côté, à gauche : ΤΟ ΤΟΥ ΙΩΣΗΦ, « le [sanctuaire] de Joseph. Au-dessus de cette inscription et au nord de la localité précédente, une seconde porte flanquée de deux tours est marquée de l'inscription mutilée [ΣΥ]ΧΑΡ Η ΝΥΝ [ΣΥ]ΧΧΩΡΑ, « Sychar qui est maintenant Sychchora ». C'est l'illustration, par un artiste connaissant le pays, du texte de l'*Onomasticon* et de la tradition locale, au

IVe et au VIe siècles. La figure 365 représentant Sichem se rapporte, selon toute apparence, à ce site où se voit aujourd'hui le village de *Balâțah* et le tombeau de Joseph, et où l'on trouve des restes qui semblent appartenir aux temps voisins du premier siècle de l'ère chrétienne. Cf. MÔRÉH (CHÊNE DE), I, t. IV, col. 1269. Immédiatement au nord de cette localité, au milieu de la vallée, se remarque un *tell* circulaire, à la partie supérieure aplatie et semblable à la plupart des *tells* où l'on a découvert d'anciennes villes chananéennes. Sur le pourtour ouest, on voit un fragment de mur formé de grosses pierres pareilles à celles dont sont bâties ces villes ou leurs principales constructions. Les terres du *tell* sont mêlées de nombreux fragments de poteries et de pierres, qui ont appartenu à des constructions. Les ingénieurs anglais Conder et Kitchener la désignent comme « ruines », sur leur grande carte, *Map of Western Palestine*, Londres, 1880, fo XI. Est-ce ce lieu qu'avait en vue le mosaïste en figurant Sychar sur sa carte, ou Sichem ? Il nous semble plutôt que c'est « la ville déserte » de Jacob, Sichem, à laquelle font allusion Eusèbe et saint Jérôme, *Onomasticon*, p. 346. Les nombreuses cavernes sépulcrales, du caractère le plus ancien, dont est percée la base de l'Hébal au-dessus du *tell*, formaient sans doute la nécropole de cette ville. Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que nous ne soyons en présence des restes d'une cité antique qui peut être la Sichem primitive. Des fouilles pourraient fournir des renseignements plus positifs et plus certains. *Balâțah*, « la ville du chêne », qui en était d'abord le faubourg, comme peut-être aussi le petit village d'*El-'Askar*, lui aura ensuite succédé, puis plus tard Néapolis. — Entre Naplouse et Balâțah, dans le voisinage de *'aïn Dafné*, on rencontre un groupe d'établissements militaires turcs. A leur place et aux alentours on a trouvé des pierres taillées, quelques tronçons de colonnes et des fragments de mosaïques. Ces débris isolés et épars de villas ou de constructions particulières de la période romaine montrent que la ville n'a jamais occupé cette situation.



364. — Vue de Sichem, d'après une photographie.

III. HISTOIRE. — *I. JUSQU'A LA RUINE DU ROYAUME DE JUDA.* — 1o A l'arrivée d'Abraham dans la terre de Chanaan, Sichem n'existait pas encore. Cf. Gen., XII, 6. Elle est nommée par anticipation pour déterminer l'emplacement d'Elôn et Môrêh, où s'établit d'abord le patriarche hébreu. Elle paraît avoir été fondée quelques années avant le retour de Jacob de la Mésopotamie par Hémor l'hévéen qui lui donna le nom de son fils Sichem. Gen., XXXIII, 18. La passion que ce dernier conçut pour Dina, fille de Jacob et de Lia, amena la dévastation de la ville. Voir DINA, t. II, col. 1436. Ce qui obligea Jacob de s'éloigner de la terre de Môrêh qu'il avait achetée. Gen., XXXIV, XLIX, 5, 6. Voir MORÉH, I, t. IV, col. 1269. W. Max Müller croit avoir reconnu le nom de Sichem sur l'itinéraire de l'officier égyptien de Ramsès II, où il le transcrit, *Sa-Ka-mu*, [hiéroglyphes] *Asien und Europa*, Leipzig, 1893, p. 394. Cf. F. Chabas, *Voyage d'un Égyptien au XIVe siècle avant notre ère*, Chalon-sur-Saône et Paris, 1866, p. 182. — 2o Dans le partage de la terre de Chanaan, Sichem fut comprise dans le lot des fils d'Éphraïm. Désignée pour ville de refuge, elle fut attribuée aux lévites de la famille de Caath. Jos., XX, 7; I Par., VI, 67. Il semblerait que ceux-ci n'en prirent pas possession, car on la trouve occupée par les Éphraïmites. I Par., VII, 28. Au temps d'Abimélech, fils de Gédéon, ses habitants pratiquaient le culte chananéen de Baal et se nommaient « hommes d'Hémor, père de Sichem. » Jud., IX, 28; cf. 4, 27, 46. — 3o Né d'une femme de Sichem, Abi-

mélech complota avec les parents de sa mère et les autres habitants de Sichem la ruine de la maison de son père et l'établissement de la royauté en sa faveur. Jud., IX, 1-6. La discorde ne tarda pas d'éclater entre les Sichémites et leur roi, d'où une guerre civile qui ne se termina que par la mort d'Abimélech. Jud., IX. Voir ABIMÉLECH 3, t. I, col. 54; JOATHAM 1, t. III, col. 1558; BAAL-BERITH, col. 1236; MELLO, t. IV, col. 947. — 4° Après la mort de Salomon, Sichem avait été désignée pour la tenue de l'assemblée où Roboam devait être reconnu roi par tout Israël. L'ineptie du prince, favorisant les intrigues de Jéroboam, y fit éclater le schisme. III Reg., XII, 1. Accepté pour roi par les tribus du nord, Jéroboam restaura Sichem dont il fit d'abord sa résidence, mais il ne devait pas tarder à l'abandonner. III Reg., XII, 25; XIV, 17; cf. II Par., X, 1; *Ant jud.*, VIII, VIII, 4. — soit le même que Josèphe appelle Manassé, à qui il attribue l'établissement du temple de Garizim et auquel il fait remonter l'origine de la secte samaritaine proprement dite. Cf. *Ant. jud., ibid.*, 2 et 4; GARIZIM, t. III, col. 111. La Chronique samaritaine est d'accord avec la Bible pour faire remonter à Sanaballat et aux premiers temps après le retour de Babylone la restauration (c'est-à-dire l'origine) du culte samaritain. *Edit. Iuynboll,* ch. XLV, p. 46-47. — Le fils de Joïada conçut le projet d'opposer Sichem à Jérusalem. Sichem avait pour la recommander des titres divers. C'est « au lieu de Sichem » qu'Abraham avait élevé dans la Terre Promise le premier autel à Jéhovah. Gen., XII, 7. Jacob avait acheté l'endroit et relevé l'autel. Gen., XXXIII, 19-20. Moïse avait désigné positivement ce lieu pour y établir l'autel des sacrifices et y proclamer la loi. Deut., XI, 29-30; XXVII. Josué



365. — Sichem et ses environs. Carte mosaïque de Madaba. D'après une photographie.

5° Au temps de Nabuchodonosor et au moment de la ruine du temple de Jérusalem et de la captivité des Juifs, Sichem avait une population sinon tout entière israélite, du moins en partie et ralliée au culte légitime. Sur les 80 pèlerins se rendant de la Samarie à Jérusalem, en habit de deuil, pour offrir au temple des présents et de l'encens et qui furent presque tous égorgés à Maspha le surlendemain de l'assassinat de Godolias par Ismahel, un grand nombre étaient de Sichem. Jer., XLI, 5.

II. SICHEM ET LES SAMARITAINS. — Dépossédée depuis longtemps de l'hégémonie politique transférée à Thersa par Jéroboam, puis à Samarie par Amri, Sichem devait acquérir la suprématie religieuse sur toute la Samarie et devenir la rivale de Jérusalem. Quand Esdras et Néhémie, après le retour de Babylone, expulsèrent les prêtres et les autres Juifs compromis par des mariages mixtes, II Esd., XIII, 23-30, ceux-ci se retirèrent « à Sichem au pied du Garizim ». *Ant. jud.*, XI, VIII, 6, 7. A leur tête se trouvait le fils même du grand-prêtre Joïada qui avait épousé la fille de Sanaballat le Horonite, satrape de la Samarie pour le roi de Perse. II Esd., XIII, 28. — On ne peut guère douter, le fait et toutes les circonstances essentielles étant identiques, qu'il ne n'avait pas manqué d'établir à Sichem « le sanctuaire de Jéhovah » et d'en faire le lieu des réunions. Jos., VIII, 30-35; XXIII, XXIV, 1-27.

D'ailleurs, par sa situation et sa disposition, Sichem paraissait créée tout exprès pour cette destination. Ces arguments dont jusqu'aujourd'hui se prévalent les Samaritains en faveur de la prééminence de Sichem, devaient frapper les Israélites. Cf. *Chronique samaritaine, loc. cit.* L'appui du gouverneur et probablement en même temps, comme le disent les Samaritains, *ibid.*, l'approbation des rois des Perses, avec des concessions aux superstitions des diverses populations implantées en Samarie, ne pouvaient manquer de les rallier bientôt toutes à Sichem. La première concession de ce genre et la plus marquante fut la translation du sanctuaire de Moréh au sommet du Garizim, où sans doute l'élément non israélite de Sichem avait établi son haut-lieu, peut-être là même où antérieurement se trouvait le temple de Baal-Bérith. Ainsi le Garizim devait devenir « la montagne bénie », et Sichem « la ville sainte », comme s'expriment les Samaritains. Moins d'un siècle après Esdras, le groupement de tous les cultes si disparates des colonies de la Samarie s'était fait autour de Sichem, et, dès avant l'arrivée des

Grecs (330 avant J.-C.), tous « les habitants de la Samarie reconnaissaient Sichem pour métropole. » *Ant. jud.*, XI, VIII, 6. Cette unification dont la ville de Sichem était le centre, et la haine de Jérusalem et du juif fidèle, l'âme, n'en restait pas moins une agglomération incohérente pour laquelle l'auteur de l'Ecclésiastique dit, L, 28 : « Deux nations me répugnent, et une troisième qui n'est pas un peuple : les habitants de Seïr et ceux de la terre des Philistins et la nation insensée réunie autour de Sichem. » — En apprenant qu'Alexandre était en Judée, les Sichimites, espérant obtenir pour leur ville les prérogatives accordées par lui à Jérusalem, allèrent à sa rencontre l'inviter à venir visiter Sichem. Le prince macédonien les renvoya poliment, en remettant à plus tard cette visite. *Ant. jud., loc. cit.* La *Chronique sam.*, c. XLVI, p. 46-47, rapporte à Sichem tout ce que l'histoire raconte du passage du conquérant à Jérusalem. Cf. J. Derenbourg, *Histoire de la Palestine,* c. III, Paris, 1867, p. 41. — Menacés non moins que les Juifs par le dessein d'Antiochus IV d'abolir le culte de Jéhovah, II Mach., V, 23, VI, 1-2, les Sichimites s'empressèrent d'écrire « au roi Antiochus, au dieu Épiphane ». Ils le priaient d'avertir le gouverneur Apollonius de ne pas les confondre avec les Juifs, avec lesquels ils n'avaient rien de commun, pas plus de mœurs que d'origine. Ils offraient de consacrer leur temple à Jupiter hellénique et de se conformer aux usages des Grecs. Ils se nommaient eux-mêmes « Sidoniens de Sichem », en invoquant comme preuve de cette origine les actes publics. Par ces bassesses Sichem et la Samarie échappèrent à la persécution. *Ant. jud.*, XII, V, 5. — Le trait caractéristique de la Sichem samaritaine, c'est qu'elle fut toujours le refuge assuré de tous les Juifs violateurs de la loi qui voulaient échapper au châtiment. *Ant. jud.*, XI, VIII, 7. Jean Hyrcan, laissé libre par la mort d'Antiochus VII (128 avant J.-C.), mit fin à cet état de choses en s'emparant de Sichem. Il en emmena les Cuthéens qui s'y trouvaient et l'assujettit aux Juifs. *Ibid.*, XIII, IX, 1. Elle fut, avec toute la Samarie, annexée à la province romaine de Syrie, lors de la déposition d'Archélaüs (6 après J. C.).

III. SICHEM DU TEMPS DE NOTRE-SEIGNEUR ET DEPUIS. — La première année de sa vie évangélique, le Sauveur retournant de Jérusalem en Galilée avec ses disciples s'arrêta sur le territoire de Sichem, au puits de Jacob, près de Sichar. Joa., IV, 3-23. Cf. JACOB (PUITS DE), t. III, col. 1075, et SICHAR. Quel que soit le site de Sichar, les habitants de Sichem ne purent ignorer, pendant les deux jours que Jésus s'arrêta en ce lieu, la présence du prophète de Galilée qui se disait le Messie, et il est impossible qu'ils ne soient pas de ceux qui vinrent pour l'entendre. Ainsi, il y a tout lieu de croire qu'au moins un certain nombre d'entre eux sont désignés par les mots « un beaucoup plus grand nombre crurent en lui. » 41. — Ils étaient les premiers que les apôtres et les prédicateurs de l'Évangile, après la Pentecôte, devaient visiter, afin de développer en eux le germe de la foi que le Maître avait lui-même jeté dans leur âme. Cf. Act., VIII, 1-25. — Le christianisme fit dès lors de nombreux disciples à Sichem et dans son territoire, mais une partie des habitants resta attachée à la secte des Samaritains qui n'avait cessé de s'y perpétuer. — Ceux-ci, poussés à bout par les exactions des gouverneurs romains et par leur intolérable orgueil, et malgré leur tendance à faire toujours le contraire des Juifs, semblaient vouloir suivre le mouvement insurrectionnel commencé en Judée. Une multitude d'entre eux se réunirent en armes au Garizim. Vespasien, alors occupé au siège de Jotapata (67), envoya Céréalis, chef de la ve légion, pour comprimer ce mouvement. *Bell. jud.*, III, VII, 32. Les troupes romaines occupèrent tout le pied du Garizim et par conséquent Sichem, afin d'empêcher toute communication avec la montagne. C'est en cette occasion, selon toute apparence, que l'antique Sichem finit par disparaître avec son nom. — La Galilée était écrasée, la plaine du littoral de la Judée dévastée et le chemin de Jérusalem du côté de l'occident gardé par la ve légion établie à Emmaüs, à l'entrée des montagnes; Vespasien songeait à établir une garde analogue à Jéricho, sur le chemin montant de l'Orient à Jérusalem. « Quittant Emmaüs où il était revenu avec le reste de son armée, il traversa la Samarie et vint près de la localité appelée Néapolis, et Mabortha par les indigènes ». *Ibid.*, IV, VIII, 1. Est-ce en cette occasion que le général romain fonda, à côté de Sichem déserte, la « Ville neuve »? Plusieurs le pensent. Il n'était pas moins nécessaire, en effet, que la route du nord et le « défilé » de Sichem fussent gardés que les passages commandés par Emmaüs et Jéricho, et qu'on y laissât un corps de troupes permanent, si toutefois cette mesure n'avait pas été prise déjà. Le récit de l'historien juif suppose la préexistence de Néapolis à l'arrivée de Vespasien. Il est bien probable qu'aussitôt après le massacre du Garizim, Céréalis avait laissé là une garnison pour surveiller les Samaritains et les empêcher de se réunir de nouveau et que ce fut l'origine de la « nouvelle ville ». La colonie romaine qui s'y établit, ajouta au nom de Néapolis celui de la famille Flavia de laquelle sortait Vespasien, sans doute après la promotion de celui-ci à l'empire. Voir S. Justin, *Apolog.*, I, 1, col. 329; les médailles frappées par la ville, t. III, fig. 17, col. 110; Mionnet, *op. cit.*, t. V, p. 499; Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, p. 1005-1006. — On voit, par l'exemple de saint Justin, que le christianisme avait pénétré de bonne heure à Néapolis, même parmi les païens. On trouve le nom de « Germain de Néapolis de Palestine » apposé aux actes du concile d'Ancyre tenu en 314, de celui de Néocésarée de la même année et de Nicée en 325. Labbe, *Concilia,* t. I, col. 1475, 1488; t. II, col. 325. Les chrétiens de Néapolis eurent plus d'une fois à subir de cruelles vexations de la part des Samaritains. Le christianisme y demeura néanmoins florissant jusqu'à l'occupation de la ville par les Arabes mahométans (636). Il y reprit quelque éclat avec les Croisés. Néapolis recouvra alors son titre épiscopal, mais uni à celui de Sébaste, et un grand synode s'y tint en 1120. Guillaume de Tyr, *Historia transmarina,* l. XII, c. XIII; cf. IX, XI; XIV, XXVII; XVII, XIV; XIX, XII; XXI, IV; XXII, VII; XXIII, XVIII. Voir Lequien, *Oriens christianus,* Paris, 1740, t. III, p. 645-680, 1289-1290.

IV. ÉTAT ACTUEL. — Depuis la conquête arabe, *Nâblus* n'a point cessé d'être à la tête du territoire qui fut l'ancienne province de Samarie et elle est aujourd'hui le chef-lieu du *mutsarrifiéh* (préfecture) de son nom, dépendant du gouvernement général de Beyrouth. Grâce à la richesse de son sol, elle a toujours joui d'une grande aisance et exercé un commerce assez actif. Les fruits, l'huile d'olive, le coton, la laine, les cuirs font l'objet de ce commerce, mais particulièrement le savon d'huile d'olive. Plus de vingt fabriques sont constamment occupées à le préparer.

La population y est d'environ 25000 habitants, presque tous mahométans. On n'y trouve plus que 150 samaritains et 700 chrétiens, dont 500 attachés au schisme de Photius avec un évêque de leur rite, une centaine de catholiques latins et autant de protestants anglais, américains et autres. Jusqu'à ces dernières années, les juifs avaient toujours redouté de s'approcher de Naplouse. « Il n'y a point de juifs là, » disait rabbi Benjamin, de Tudèle, en 1173. *Itinéraire,* édit. Lempereur, Leyde, 1633, p. 38. Quelques familles y sont maintenant établies. *Balâṭah* et *el-'Askar* sont réputés

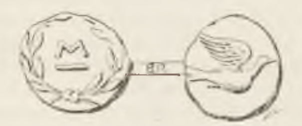
faubourgs de Naplouse et leur population, d'environ 200 âmes, est toujours recensée avec celle de la ville. — Les musulmans de Naplouse semblent avoir hérité du vieil esprit d'hostilité des samaritains à l'égard des juifs et des chrétiens.

V. Bibliographie. — V. Guérin, *Samarie,* t. i, p. 370-423; F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1883, t. ii, p. 411-426; *Voyage en Terre Sainte,* Paris, 1865, t. ii, p. 244-253; Liévin de Hamme, *Guide-indicateur de la Terre Sainte,* Jérusalem, 1887, t. iii, p. 45-52; Tristram, *The Land of Israel,* c. vii, Londres, 1865, p. 159-162; Cl. R. Conder, *Tent-Work in Palestine,* c. ii, Londres, 1885, p. 14-42; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1882, t. ii, p. 160-168, 203-210; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* Boston, 1841, t. iii, 93-96, 113-136; Guy de Strange, *Palestine under the Moslems,* in-8°, Londres, 1890, p. 511-514. L. Heidet.

SICHIMITES (hébreu : *'anšê Šêkem;* Septante : ἄνδρες Συχέμ), habitants de Sichem. Jud., ix, 57.

SICLE (hébreu : *šéqél;* Septante : σίκλος), poids et monnaie chez les Hébreux. — 1° *Poids.* — Le sicle était l'unité de poids des Hébreux. Gen., xxiv, 22; Exod., xxx, 23; Num., vii, 13, etc. Il valait environ 14 gr. 20. Voir Poids, col. 485. — 2° *Valeur monétaire.* — Le sicle était aussi l'unité monétaire. Avant l'invention de la monnaie frappée, le sicle s'entend simplement d'un poids déterminé d'argent. Voir Monnaie, t. iii, col. 1236-1240. Simon Machabée fut le premier qui frappa monnaie en Palestine. Le poids du sicle monétaire hébreu est d'un peu plus de 14 grammes. Voir Monnaie, t. iii, col. 1243-1252.

SICYONE (grec : Σικυών), ville du Péloponèse, située sur un plateau peu élevé, à 2 milles environ du golfe de Corinthe. Elle avait un port bien fortifié (fig. 366). Elle paraît avoir tiré son nom de ses



366. — Monnaie de Sicyone.

Couronne de laurier. Dans le champ, ΣΙ. — ℟. Colombe volant, à droite.

« concombres ». C'était une ville très ancienne; elle occupa une place importante dans les arts ainsi que dans l'histoire politique de la Grèce. Elle est seulement nommée dans l'Écriture. I Mach., xv, 23. A l'époque des Machabées, les Romains, pour lesquels elle avait pris parti, lui avaient confié la direction des jeux isthmiques et elle paraît avoir été le centre du pouvoir romain à cette époque pour cette partie du monde. Le consul Lucius écrivit aux Sicyonites (139 avant J.-C.), en faveur des Juifs de Palestine et pour leur demander de livrer au grand-prêtre Simon les Juifs fugitifs qui s'étaient réfugiés chez eux afin d'échapper au châtiment de leurs crimes. Cette lettre écrite en même temps à plusieurs autres villes et contrées est rapportée I Mach., xv, 16-21.

SIDDIM (hébreu : *haš-Siddîm;* Septante : ἡ φάραγξ ἡ ἁλυκή; ἡ κοιλὰς ἡ ἁλυκή; Vulgate : *vallis Silvestris*), vallée (*'éméq*) des bords de la mer Morte où Chodorlahomor et ses alliés battirent le roi de Sodome et ses confédérés. Gen., xiv, 3-10. Elle était située au sud-est de la mer Morte. Voir Morte (Mer), t. iv, col. 1306-1309 et fig. 356, col. 1296. Voir aussi Silvestre (Vallée).

SIDÉ (Septante : Σίδη), ville de Pamphylie (fig. 367). Le Sénat romain lui envoya des lettres en faveur de Simon Machabée et des Juifs. I Mach., xv, 23. Elle avait été colonisée par les Cyméens d'Éolide. Plus tard, elle se soumit à Alexandre le Grand et reçut une garnison macédonienne. Ce fut dans ses eaux que la flotte d'Antiochus le Grand, roi de Syrie, fut défaite par les Rhodiens. Tite Live, xxxv, 13, 18; xxxvii,



367. — Monnaie de Sidé.

Tête de Néron laurée, à droite. ΚΑΙϹΑΡ ΝΕΡΩΝ. — ℟. Minerve debout, appuyée sur sa lance et tenant une Victoire; à ses pieds un serpent; dans le champ, ϹΙΔΗ | Τω[Ν].

23, 24. A l'époque où les pirates étaient les maîtres de la Méditerranée, c'était Sidé qui était leur port principal et qui leur servait de marché pour vendre leurs prises. Strabon, XIV, iii, 3. Du temps de l'empire romain, elle continua à être une ville très importante. Sur le site de Sidé, appelée aujourd'hui Esky Adalia, « Vieille Adalia », on trouve de nombreuses ruines. Voir Ch. Texier, *Asie Mineure,* in-8°, Paris, 1862, p. 721-723; Elisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle,* t. ix, 1884, p. 650.

SIDON (hébreu : *Ṣîdôn;* Septante : Σιδών), aujourd'hui Saïda, ville de Phénicie, située à 30 kilomètres environ au nord de Tyr et à peu près à la même distance au sud de Béryte (Beyrouth) (fig. 368), port



368. — Monnaie de Sidon.

Tête de Néron laurée, à gauche; dans le champ, le *lituus.* — ℟. Europe enlevée par le taureau. ΛΕΟΡ [179] (an 64 de J.-C.) ΣΙΔΩΝΟΣ.

sur la côte orientale de la Méditerranée. Elle s'étend entre la mer et le Liban, dans une plaine étroite d'environ deux milles de large, extrêmement fertile (fig. 369). Son éclat s'est affaibli, son antique gloire n'est plus qu'un souvenir, mais « si l'ancienne métropole du vaste empire colonial des Phéniciens n'a plus de monuments, du moins est-elle, comme aux temps d'autrefois, *Sidon la Fleurie;* aucune autre ville syrienne, si ce n'est peut-être Damas, n'est entourée de plus beaux jardins, nulle n'a de plus belles fleurs et de meilleurs fruits; depuis quelques années Sidon fait concurrence à Jaffa pour la production des oranges. C'est en dehors de la ville, dans la nécropole qui s'étend au sud-est, à la base des coteaux calcaires que se trouvent les restes les plus curieux de l'antique Sidon, puits, caveaux et sarcophages... Dans le voisinage immédiat, sur les plages qui se prolongent au nord et au sud, s'élèvent, en amas énormes, des couches de coquillages laissées par les fabricants de pourpre, jadis les plus fameux et les plus riches représentants de l'industrie sidonienne. Un tas composé uniquement de

coquilles de *murex trunculus*, qui servait à teindre les étoffes grossières, n'a pas moins de 120 mètres de longueur sur une hauteur de 7 à 8 mètres; d'autres amoncellements, fort nombreux, consistent en débris de *murex brandaris* et *purpura hemastoma*, qu'on employait pour la teinture des tissus somptueux. Une ville située au nord de Sidon, sur une plage de sable fin, avait pris le nom de Porphyrion ou *Cité de la Pourpre*, à cause de ses teintureries : c'est la côte sur laquelle, d'après juifs et musulmans de la Syrie méridionale, le prophète Jonas aurait été vomi par [le poisson] : de là le nom de Khan-Nebi-Jounas donné au



369. — Sidon et ses environs.
D'après Pietschmann, *Geschichte der Phönizier*, p. 55.

village voisin... Les Sidoniens étaient aussi fort adroits dans l'art de fabriquer le verre,... leurs usines se trouvaient dans la ville de Sarepta ou de la *Fusion*, située à trois heures de marche vers le sud. Le village moderne de Sarfend est voisin des ruines. » Élisée Reclus, *Nouvelle Géographie universelle*, t. IX, 1884, p. 781-782.

HISTOIRE. — Sidon est une ville très ancienne. Elle est déjà mentionnée dans la table ethnographique de la Genèse, x, 19. Elle reçut son nom du fils aîné de Chanaan, dit Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 12. D'autres veulent trouver l'étymologie de Sidon dans l'abondance du poisson qu'on pêchait dans ses eaux. Gesenius, *Thesaurus*, col. 1153. Le papyrus Anastasi I dit que le poisson est aussi nombreux à Sidon que les grains de sable. — Dans Josué, elle est appelée, XI, 8; XIX, 28, « Sidon la Grande »; sur ses monnaies, elle prend le titre de « métropole ». — Homère a parlé de Sidon, *Il.*, XXIII, 743; *Odys.*, XV, 425; XIII, 285, et ne nomme pas Tyr. Elle a été en effet la plus ancienne cité phénicienne. Cf. Strabon, XVI, II, 22. — La Genèse, x, 19, place à Sidon la frontière septentrionale du pays de Chanaan. — Jacob, en bénissant ses douze fils, attribue à Zabulon, dans le partage de la Terre Promise, un territoire qui s'étendra jusqu'à Sidon. Gen., XLIX, 13. Les Hébreux ne furent jamais maîtres de la grande ville. Cf. Jos., XIII, 3, 6; XIX, 28; Jud., I, 31; III, 3; x, 12, XVIII, 7.

1° La suprématie de Sidon subsista jusqu'à l'époque où les Philistins brisèrent sa puissance en s'emparant de Dor (1252 avant J.-C.). Depuis lors elle fut éclipsée par Tyr, mais conserva néanmoins son indépendance. — Elle est encore nommée quelquefois dans l'Écriture, mais l'éclat de sa puissance s'est évanoui. L'auteur de III Reg., XVI, 31, reproche à Achab, roi d'Israël, son mariage avec la Sidonienne Jézabel comme un plus grand crime que celui de Jéroboam, l'auteur du schisme. — Joel, III, 5, s'élève avec force contre Sidon qui veut vendre les Israélites comme esclaves et profane les vases sacrés. — Jérémie, XXV, 22, lui prédit qu'elle boira la coupe de la colère du Seigneur. — Ézéchiel, XXXII, 30, la montre abattue et rejetée avec l'Assyrie, l'Élam et l'Égypte. — Une seule fois, les Sidoniens apparaissent à l'époque des rois comme rendant service au peuple de Dieu, et c'est dans l'intérêt de leur commerce lorsqu'ils transportent avec les Tyriens au roi David les bois nécessaires pour la construction du Temple de Jérusalem. I Par., XXII, 4.

2° Sidon eut à souffrir des armes de l'Assyrie comme toute l'Asie antérieure. Elle fut obligée de payer tribut à Salmanasar II et à Salmanasar IV (727 avant J.-C.). Sennachérib la soumit en 701. Asaraddon s'empara de Sidon vers 676, changea son nom en celui de Ir-Asaraddon ou ville d'Asaraddon, mit à mort son roi 'Abd-Melqarth, fit périr un grand nombre d'habitants et transporta en Assyrie le reste de la population.

3° Lorsque Babylone eut supplanté l'Assyrie (606), Sidon eut un moment de répit et elle s'allia avec Tyr. Ezech., XXVII, 8. Nabuchodonosor fit porter à Tyr la peine de la rébellion et Sidon recouvra une partie de son ancienne puissance jusqu'à la chute de Babylone. Cyrus laissa la Phénicie en paix; ses successeurs lui permirent de s'administrer à son gré et se contentèrent de lui imposer un léger tribut et de lui demander quelques vaisseaux pour leur service. En 351, quand la puissance de la Perse commençait à décliner, Sidon se mit à la tête de la révolte du pays contre Artaxercès Ochus. Elle paya cher son audace : elle fut assiégée, prise et réduite en cendres; 40 000 de ses habitants périrent dans les flammes, après les avoir allumées eux-mêmes pour ravir sa proie au vainqueur. Diodore de Sicile, XVI, XLI-XLVI. — Sidon passa ensuite sous la domination d'Alexandre le Grand, après la bataille d'Issus (333). Sous ses successeurs, elle fut soumise tantôt aux Lagides, tantôt aux Séleucides, et ses murs virent fleurir une école de philosophie. Elle passa plus tard sous la domination romaine, et elle lui était soumise du temps de Notre-Seigneur. — Le bruit des miracles du Sauveur attira des Sidoniens auprès de lui en Galilée, Marc., III, 8, et, en comparant leur foi à l'incrédulité des habitants des bords du lac de Génésareth, il déclara ces derniers plus coupables, Matth., XI, 21-22; Luc., x, 13-14. Il visita lui-même le pays de Tyr et de Sidon, Matth., XV, 21; Marc., VII, 24, et c'est dans ce voyage qu'il guérit la fille de la Syro-phénicienne. Matth., XV, 22-28; Marc., VII, 25-30. Saint Marc nous apprend, VII, 31, qu'il passa par Sidon après ce miracle. — Les Actes, XII, 20, nous apprennent que les Sidoniens envoyèrent des députés à Hérode Agrippa Ier à Césarée pour calmer sa colère contre eux. Voir HÉRODE 6, t. III, col. 650. — Saint Paul passa à Sidon quand il fut amené prisonnier à Rome. Act., XXVII, 3. C'est dans ce passage que Sidon est nommée pour la dernière fois.

SIDONIE (Σιδωνία), pays et territoire de Sidon. Dans le Nouveau Testament grec, Sarepta, Luc., IV, 26, est

appelée « Sarepta de Sidonie ». Le nom de Sidonie se trouve aussi dans Homère, *Odys.*, XIII, 285.

SIDONIENS (hébreu : *Sidônîm ;* Septante : Σιδώνιοι), habitants de Sidon et, par extension, Phéniciens en général. — Les Sidoniens appellent l'Hermon Sirion. Deut., III, 9. — Maara, Jos., XIX, 4, et Sarepta, III Reg., XVII, 9, sont des villes sidoniennes. — Les Sidoniens savaient travailler le bois, III Reg., V, 6; ils adoraient Astarthé et Astaroth. III Reg., XI, 5, 33; IV Reg., XXIII, 13. — Salomon épousa des Sidoniennes. III Reg., XI, 1. Ethbaal, père de Jézabel, était roi des Sidoniens. III Reg., XVI, 31. — Voir aussi Jos., XIII, 4, 6; Jud., III, 3; X, 12; XVIII, 7; I Par., XXII, 4; I Esd., III, 7; Act., XII, 20.

SIDRACH (hébreu : *Sadrak ;* Septante : Σεδραχ), nom chaldéo-assyrien donné à Ananie, un des trois compagnons de Daniel. Voir ANANIE 5, t. I, col. 540. Ce nom peut être le babylonien *Sudur-Aku,* « commandement du (dieu) Lune ». Voir Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 2e édit., p. 429.

SIÈCLE (hébreu : *'ôlâm;* Septante : αἰων; Vulgate : *sæculum*), long espace de temps, passé ou futur. L'idée de siècle équivalant à une durée de cent ans est étrangère à la Sainte Écriture.

1° *Le passé.* — Le mot *'ôlâm* s'applique à une durée indéfinie dans le passé. On a ainsi les jours du passé, Deut., XXXII, 7; Mich., V, 1; Is., LXIII, 9; les années du passé, Ps. LXXVII (LXXVI); 6; les morts du passé, qui le sont depuis longtemps, Ps. CXLIII (CXLII), 3; le peuple du passé, maintenant dans le *schéôl,* Ezech., XXVI, 20; les montagnes du passé, les antiques montagnes, Gen, XLIX, 26; Deut., XXXIII, 15; Hab., III, 6; les portes du passé, les anciennes portes, Ps. XXIV (XXIII), 7, 9; etc.

2° *L'avenir.* — Le même mot désigne aussi un avenir plus ou moins long, mais indéterminé. L'esclave *'ôlâm* l'est à perpétuité. Exod., XXI, 6; Deut., XV, 17. La durée supposée par ce mot est naturellement plus longue quand il s'agit d'un peuple. Deut., XXIII, 4; II Esd., XIII, 1. On souhaite que le roi vive *'ôlâm,* c'est-à-dire le plus longtemps possible. III Reg., I, 31; Dan., II, 4; III, 9; II Esd., II, 3. Samuel est consacré à Dieu, *'ad 'ôlâm,* pour toujours, pour toute sa vie. I Reg. (Sam.), I, 22. La durée est beaucoup plus considérable et peut même égaler celle de l'humanité sur la terre, quand il est question des promesses ou des institutions divines. Exod., XV, 18; I Reg., II, 30; XIII, 13; II Reg., VII, 16; Ps. XVIII (XVII), 51; Is., XXXV, 10; LI, 11; LXI, 7; Jer., VII, 7; etc.

3° *L'éternité.* — Quand il s'agit de Dieu lui-même, *'ôlâm* désigne la durée sans limites. Gen., III, 22; XXI, 33; Job, VII, 16; Is., IX, 6; XL, 28; Dan., XII, 7; Eccli., XXXVI, 19; etc. Voir ÉTERNITÉ, t. II, col. 2001. — L'éternité est encore indiquée par les expressions suivantes : *le 'ôlâm vâ'ed,* εἰς τον αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, *in sæculum sæculi,* « pour le siècle du siècle », Ps. IX, 6; ἐπ'αἰῶνα καὶ ἔτι, *in æternum et ultra,* « éternellement et au delà », Exod., XV, 18; Mich., IV, 5; *in perpetuas æternitates,* « pour des éternités sans fin », Dan., XII, 3; — *'ădê-'ad,* εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰωνος, *in sæculum sæculi,* « jusqu'à toujours », Ps. LXXXIII (LXXXII), 18; — *ledôr vâdôr,* ἀπὸ γενεων εἰς γενεάς, « pour la génération et la génération ». Ps. XXXIII (XXXII), 11; — *'ad 'âlmâ' ve'ad 'âlam 'âlmayyâ',* ἕως αἰωνος τῶν αἰώνων, « pour le siècle et le siècle du siècle », Dan., VII, 18; — εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, « dans les siècles des siècles », Gal., I, 5; Phil., IV, 20; I Tim., I, 17; II Tim., IV, 18; Heb., XIII, 21; I Pet., IV, 11; V, 11; Apoc., I, 6, etc. — Saint Jude, 25, donne cette formule de l'éternité : πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος, καὶ νῦν, καὶ εἰς πάντας τους αἰῶνας, « avant tout siècle, maintenant et dans tous les siècles (des siècles) ». Ces expressions évoquent l'idée d'une durée sans commencement ni fin, telle qu'elle convient à l'éternité de Dieu.

4° *Le présent.* — Le mot *'olâm* n'a jamais le sens de « temps présent » dans l'Ancien Testament; il ne le prend que dans l'hébreu post-biblique. Par contre, les mots αἰῶν, *sæculum,* sont employés avec la signification de « temps présent » et, par extension, de « monde », le monde n'étant que la génération qui vit dans le temps présent. Dans le livre de la Sagesse, XIII, 9; XIV, 6, XVIII, 4, le « siècle » désigne déjà le monde physique et l'humanité. Dans le Nouveau Testament, le terme se rapporte à l'humanité présente, avec ses idées, ses mœurs et ses vices. Les sollicitudes du siècle sont les mille liens qui attachent les hommes aux choses de la vie présente. Matth., XIII, 22; Marc., IV, 19. Les fils de ce siècle, Luc., XVI, 8, les princes de ce siècle, I Cor., II, 8, les riches de ce siècle, I Tim., VI, 17, sont ceux qui vivent selon les maximes en cours dans le monde présent et ne visent que les intérêts de la terre. Les amis de ce siècle sont donc ennemis de Dieu. Jacob., IV, 4. La justice de ce siècle, II Cor., VII, 10, la règle du siècle de ce monde, Eph., II, 2, sont choses mauvaises, car le siècle présent est mauvais. Gal., I, 4. Le chrétien ne doit donc pas se conformer à ce siècle, Rom., XII, 2; il doit se conserver pur de ce siècle, Jacob., I, 27, et vivre pieusement dans ce siècle au milieu duquel il est placé. Tit., II, 12. Voir MONDE, t. IV, col. 1234.

H. LESÊTRE.

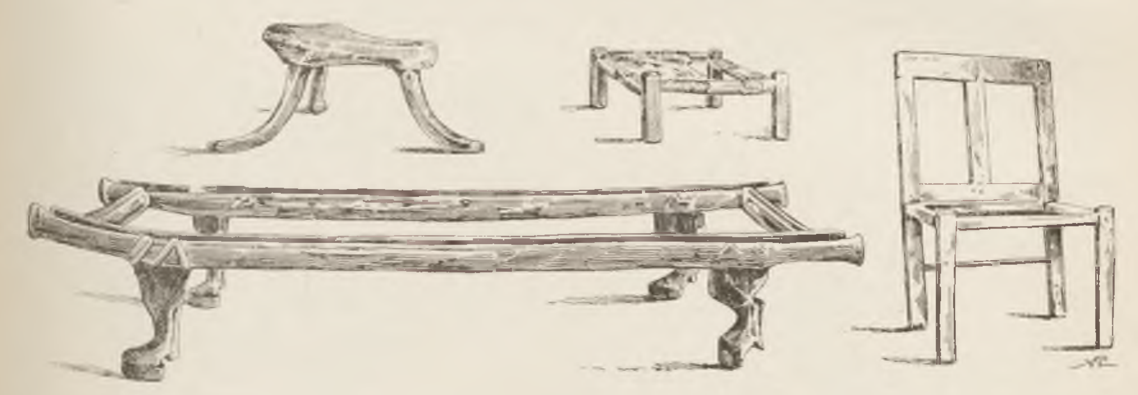
SIÈGE (hébreu : *kissê, môšâb;* Septante : δίφρος, καθέδρα, θρόνος; Vulgate : *cathedra, sella, sedes, sedile*), meuble dont on se sert pour s'asseoir. — Le siège des rois et celui de Dieu prennent le nom de trône. Voir TRÔNE. — Les anciens Égyptiens avaient des sièges ressemblant à nos chaises et à nos tabourets (fig. 370). Les gens du peuple se passaient de ce genre de meubles; ils se contentaient de s'accroupir à terre. Cf. t. IV, fig. 104, col. 303. Les sages-femmes égyptiennes, en attendant le moment de l'accouchement, se tenaient assises sur un siège bas appelé *'ébén,* « pierre » ou double pierre, semblable à la roue des potiers et encore en usage aujourd'hui. Exod., I, 16. Cf. Gesenius, *Thesaurus, Addenda,* p. 63. Les versions ne rendent pas ce mot et certains commentateurs pensent qu'il se rapporte plutôt au sexe des nouveau-nés. Cf. de Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 35. — Chez les Hébreux, les sièges ordinaires étaient au moins aussi simples qu'en Égypte et en Chaldée. Voir t. IV, fig. 123, col. 422. D'après les Septante et la Vulgate, les Philistins accablés de fléaux à cause de la présence de l'Arche se firent des sièges, ἕδρας, *sedes,* de peaux. I Reg., V, 9. Il n'est pas fait mention de ces sièges dans le texte hébreu. Le grand-prêtre Héli avait son siège à la porte du sanctuaire. I Reg., I, 9; IV, 13. Il en tomba à la renverse quand on lui apprit la prise de l'Arche. I Reg., IV, 18. Saül avait le sien, placé près du mur, dans sa salle de festin. I Reg., XX, 25. Quand la femme de Sunam voulut meubler une chambre pour recevoir Élisée, elle y mit un lit, une table, un siège et un chandelier. IV Reg., IV, 10. On prépara deux sièges d'honneur pour l'entrevue de Nicanor et de Judas Machabée. II Mach., XIV, 21. Notre-Seigneur renversa dans le Temple les sièges des vendeurs. Matth., XXI, 12; Marc., XI, 15. Il reprocha aux scribes et aux pharisiens de s'attribuer les premiers sièges dans les synagogues. Matth., XXIII, 6; Marc., XII, 39; Luc., XI, 43; XX, 46. — La sagesse est assise sur un siège élevé, du haut duquel elle invite les hommes à venir à elle. Prov., IX, 14. Il est recommandé de ne pas solliciter du roi un siège d'honneur. Eccli., VII, 4, et de ne pas placer un ennemi à sa droite, de peur qu'il ne s'empare du siège de son hôte. Eccli., XII, 12. — Les scribes sont assis sur les sièges de Moïse, c'est-à-dire enseignent à sa place. Matth.,

XXIII, 2. — Le siège est aussi la place occupée par le juge. Eccli., XXXVIII, 38 (33). Job, XXIX, 7, avait son siège sur la place publique. A Jérusalem étaient établis les sièges de la justice. Ps. CXXII (CXXI), 5. Les apôtres prendront place un jour sur douze sièges, comme assesseurs du souverain Juge. Matth., XIX, 28. — Vingt-quatre sièges sont réservés dans le ciel pour les vieillards qui entourent le trône de Dieu. Apoc., IV, 4.

H. LESÈTRE.

SIÈGE D'UNE VILLE (hébreu : *mâṣôr*, de *ṣûr*, et *ṣârar*, « assiéger »; Septante : περιοχή, συγκλεισμός; Vulgate : *obsidio*), attaque d'une place protégée par des murs et des fortifications. Voir fig. 371. Voir aussi le siège de Lachis, t. IV, fig. 4, col. 15-16; d'Ascalon, t. I, fig. 286, col. 1061-1062.

I. PRESCRIPTIONS LÉGALES. — Il fut ordonné aux Hébreux d'assiéger les villes de Chanaan, mais seulement après leur avoir offert la paix. Deut., XX, 10, 12. Quand on entreprenait un siège, il était défendu de détruire les arbres fruitiers; on ne pouvait se servir contre la ville que de bois provenant des autres arbres.



370. — Sièges égyptiens.

Deut., XX, 19, 20. — Si les Israélites sont infidèles, Dieu enverra contre eux une nation impitoyable qui dévorera tous leurs biens, assiégera toutes leurs villes et les réduira eux-mêmes à se nourrir du fruit de leurs entrailles. Deut., XXVIII, 49-53. — Salomon demanda que le peuple assiégé, venant prier dans le Temple, fût exaucé par le Seigneur. III Reg., VIII, 37.

II. LES OPÉRATIONS D'UN SIÈGE. — Beaucoup de villes de Palestine étaient fortifiées. Voir FORTIFICATIONS, t. II, col. 2318. Dans un temps où les invasions se produisaient avec tant de fréquence et d'imprévu, il était important de mettre à l'abri d'un coup de main les personnes et les biens. Faute de cette précaution, des bandes de Philistins et d'Arabes purent impunément enlever les richesses, les fils et les femmes de Joram, roi de Juda. II Par., XXI, 17. Les anciennes villes chananéennes, que Josué et les Hébreux eurent à assiéger et à prendre, étaient pourvues de fortifications bien conçues, caractérisées par les trois éléments suivants : murs assez épais pour résister à la sape et permettre d'utiliser la crête pour la défense, socle de pierre et glacis à la base du rempart, et enfin tracé à saillies suffisantes pour protéger la base de la muraille dans toute son étendue. Ce système défensif se distinguait nettement de la fortification égyptienne, à hautes et longues murailles nues pourvues d'un faible parapet, et se rapprochait beaucoup, au contraire, de la fortification chaldéenne à laquelle elle avait emprunté ses inspirations. Cf. H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 83, 84 (fig. 372). Les Hébreux se heurtèrent pour la première fois à des murailles de ce genre à Jéricho, et ce ne fut pas leur attaque, mais un miracle qui en vint à bout.

1° *Les assiégés.* — Ils se mettaient à l'abri de leurs murs, flanqués de tours. II Par., XXVI, 15; XXXII, 5; Soph., I, 16. Les murailles étaient percées çà et là de portes voûtées, garnies de barres solides. Deut., III, 5. Sur les tours et aux angles, quand on le pouvait, on plaçait des machines pour lancer des flèches et de grosses pierres et empêcher l'ennemi d'approcher du pied de la fortification. II Par., XXVI, 15. Voir MACHINE DE GUERRE, t. IV, col. 505. En avant de la muraille était ménagé un fossé, protégé lui-même par un petit mur, *ḥêl*, προτείχισμα, περίτειχος, *antemurale.* II Reg., XX, 15; Is., XXVI, 1; Lam., II, 8; Nah., III, 8. Cf. III Reg., XXI, 23; Ps. XLVIII (XLVII), 14. Quelques villes avaient des forteresses détachées. Jud., IX, 46, 51; II Reg., V, 7; II Par., XXVII, 4. On veillait à pourvoir la place de vivres et de munitions. Judith, IV, 4; I Mach., XIII, 33. La famine était le plus grand danger couru par une place assiégée; si forte fût-elle, elle succombait fatalement à la faim quand le siège se prolongeait. Voir FAMINE, t. II, col. 2175. La question de l'eau avait aussi une importance capitale. Nah., III, 14. Pour assurer l'eau à Jérusalem en cas de siège, Ézéchias fit creuser le tunnel de Siloé. IV Reg., XX, 20; II Par., XXXII, 30; Eccli., XLVIII, 17. Voir AQUEDUC, t. I, col. 804. Pour réparer les brèches, on disposait des fours à briques et l'on se munissait de provisions d'argile. Enfin, les armes nécessaires étaient distribuées aux hommes capables de s'en servir utilement. Nah., III, 14. Au besoin, on abattait des maisons pour faciliter la défense. Is., XXII, 10. On faisait des sorties pour tâcher de détruire par le feu les machines de l'ennemi. II Reg., XI, 17; I Mach., VI, 31. Du haut des murs, on lançait sur lui des pierres, des flèches, et toutes sortes de projectiles. Jud., IX, 53; II Reg., XI, 21, 24.

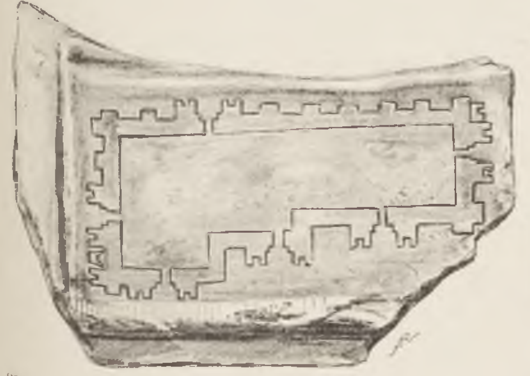
2° *Les assiégeants.* — Ils commençaient par entourer la ville de travaux de circonvallation, palissades, murs ou fossés, pour empêcher le ravitaillement de la ville. Deut., XX, 20; IV Reg., XXV, 1; Jer., LII, 4; Ezech., XVII, 17; Luc., XIX, 43. Ils coupaient les aqueducs et s'emparaient des fontaines pour en interdire l'usage aux assiégés. Judith, VII, 6, 7. Ensuite, ils abattaient des arbres pour construire des terrasses et des tours d'attaque que l'on approchait des murs, pour être à la hauteur des assiégés ou les dominer. II Reg., XX, 15; IV Reg., XIX, 32; Eccle., IX, 14; Is., XXXVII, 33; Jer., VI, 6; Ezech., IV, 2; XXI, 27; XXVI, 8. Au moyen de béliers (fig. 373) et de machines diverses, Ezech., IV, 2; XXI, 27; I Mach., XI, 20; XIII, 43, on s'efforçait d'enfoncer les portes ou de pratiquer des brèches dans la muraille. Voir BÉLIER, t. I, col. 1562. A l'aide d'échelles, on tentait l'escalade. Voir ÉCHELLE,



371. — Siège d'une ville par les Assyriens.
D'après A. Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 68.

t. II, col. 1559; ASCALON, t. I, fig. 286, col. 1061. Pour hâter la reddition de la place, on renforçait le blocus et on dressait des embuscades. Jer., LI, 12. Quand la place était prise, les vainqueurs détruisaient les murs et les maisons, et massacraient les habitants, Jud. I, 25; IX, 45; Jer., LI, 58; I Mach., V, 51, 52; II Mach., V, 13; X, 17, 23, ou les emmenaient en esclavage. Voir ESCLAVAGE, t. II, col. 1918. Les rois hébreux n'appliquaient pas ces mesures à la rigueur; ils passaient pour être cléments. III Reg., XX, 31. Ils se contentaient parfois d'otages, IV Reg., XIV, 14, ou de tributs. II Reg., VIII, 6, 14.

III. SIÈGES MENTIONNÉS DANS LA BIBLE. — 1° *Sous Josué et les Juges* — *Jéricho,* qui fut emportée par miracle au bout de sept jours. Jos., V, 12-24. — *Haï,* prise à la suite d'une embuscade. Jos., VIII, 10-24. — *Sichem,* prise d'assaut par Abimélech, qui brûla ensuite la tour de Sichem avec ceux qu'elle contenait. Jud., IX, 42-49. — *Thèbes,* dans laquelle Abimélech entra de vive force, mais périt le crâne brisé par une pierre jetée du haut de la tour. Jud., IX, 50-54. — *Gabaa,* prise par les tribus soulevées contre Benjamin. Jud., XX, 36, 37.



372. — Plan d'une place chaldéenne, sur la tablette de Goudéa. D'après de Sarzec-Heuzey, *Découvertes en Chaldée,* pl. 15, 1.

2° *Sous les rois avant le schisme.* — *Jabès,* assiégé par les Ammonites et délivré par Saül. I Reg., XI, 1-11. — *Jérusalem,* prise par David aux Jébuséens, qui le défiaient d'y entrer. II Reg., V, 6-9. — *Rabbath,* longtemps assiégée par Joab et défendue par les Ammonites; David vint lui donner le dernier assaut, y fit un grand butin et réduisit les habitants en esclavage. II Reg., XI, 1-17; XII, 26-31. — *Abel-Beth-Maacha,* assiégé par Joab et où la tête du révolté Séba fut jetée à l'assiégeant du haut de la muraille. II Reg., XX, 14-22. — *Gazer,* que le roi d'Égypte prit et donna à Salomon comme dot de sa fille. III Reg., IX, 16.

3° *Sous les rois après le schisme.* — *Jérusalem,* prise par le pharaon Sésac et dépouillée de ses trésors. III Reg., XIV, 25, 26. — *Gebbéthon,* qu'assiégeait Nadab, roi d'Israël, quand il fut tué par Baasa. III Reg., XV, 27; XVI, 15. — *Samarie,* assiégée par Bénadad, roi de Syrie, sous Achab, et délivrée par une sortie des Israélites. III Reg., XX, 1-21. — *Ramoth Galaad,* assiégé sans succès par Achab et Josaphat. III Reg., XXII, 3-36. — *Samarie,* assiégée longtemps par Bénadad, roi de Syrie, pour la seconde fois. La famine s'y fit si cruellement sentir qu'une femme mangea son enfant. Les Syriens, pris de panique, prirent subitement la fuite un matin, en laissant leur camp plein de provisions. III Reg., VI, 24-VII, 20. — *Jérusalem,* prise par Joas, roi d'Israël, sous Amasias, roi de Juda. Joas fit une brèche de quatre cents coudées dans la muraille et emporta les trésors du Temple et du roi ainsi que des otages. IV Reg., XIV, 13, 14. — *Jérusalem,* assiégée en vain, sous Achaz, par Rasin, de Syrie, et Phacée, d'Israël. IV Reg., XVI, 5. — *Samarie,* assiégée pendant trois ans par Salmanasar, roi d'Assyrie. La prise de la ville entraîna la ruine du royaume d'Israël et la déportation de ses habitants. IV Reg., XVII, 5, 6. — *Béthulie,* assiégée par Holopherne, chef d'armée du roi d'Assyrie, épuisée par le manque d'eau et sauvée par Judith. Judith, VII, 1-25; XIII, 1-11. — *Jérusalem,* menacée de près par Sennachérib, sous Ézéchias, et délivrée par une intervention divine, qui extermina l'armée assyrienne. IV Reg., XVIII, 17-37; XIX, 35-36. — *Jérusalem,* assiégée une première fois, sous Joachin, par Nabuchodonosor, qui emporta les vases sacrés du Temple et emmena en captivité Joachin et plusieurs milliers d'Israélites. IV Reg., XXIV, 10-16. — *Jérusalem,* assiégée une seconde fois par Nabuchodonosor, sous Sédécias. Le siège dura dix-huit mois, interrompu seulement pendant quelque temps par une diversion du pharaon d'Égypte. Voir SÉDÉCIAS 2, col. 1558. La ville eut à souffrir de la famine. Les Chaldéens y entrèrent par une brèche faite dans la muraille, brûlèrent le Temple et les grandes maisons et emmenèrent en captivité la plus grande partie de la population. IV Reg., XXV, 1-21; Jer., XXXIX, 1-10; LII, 1-34.

4° *Sièges annoncés et décrits par les prophètes.* — Les prophètes s'étendent assez longuement sur les sièges auxquels succomberont les villes suivantes : *Samarie,* Is., XXVIII, 1-4; Ezech., XXIII, 5-10; Ose., XIV, 1; Mich., I, 6, 7. — *Jérusalem,* Is., XXII, 1-11; XXIX, 1-8; Jer., VI, 1-9, 22-30; XXI, 5-10; XXXIV, 1-7; Ezech., IV, 1-3; X, 1-8; XXI, 23-32; XXIII, 22-25. — *Rabbath Ammon,* Jer., XLIX, 2-5; Ezech., XXV, 3-7; Am., I, 13-15. — *Damas,* Is., XVII, 1, 2; Jer., XXIII, 24-27. — *Ninive,* Nah., II, 1-13. — *Tyr,* Is., XXIII, 1-14; Ezech., XXVI, 2-21. — *Sidon,* Ezech., XXVIII, 22-24. — *Babylone,* Is., XIII, 1-2; XXI, 1-9; XLVI, 1, 2; XLVII, 1-15; Jer., XXV, 12-14; L, 2-46; LI, 1-58; cf. Dan., V, 28-31.

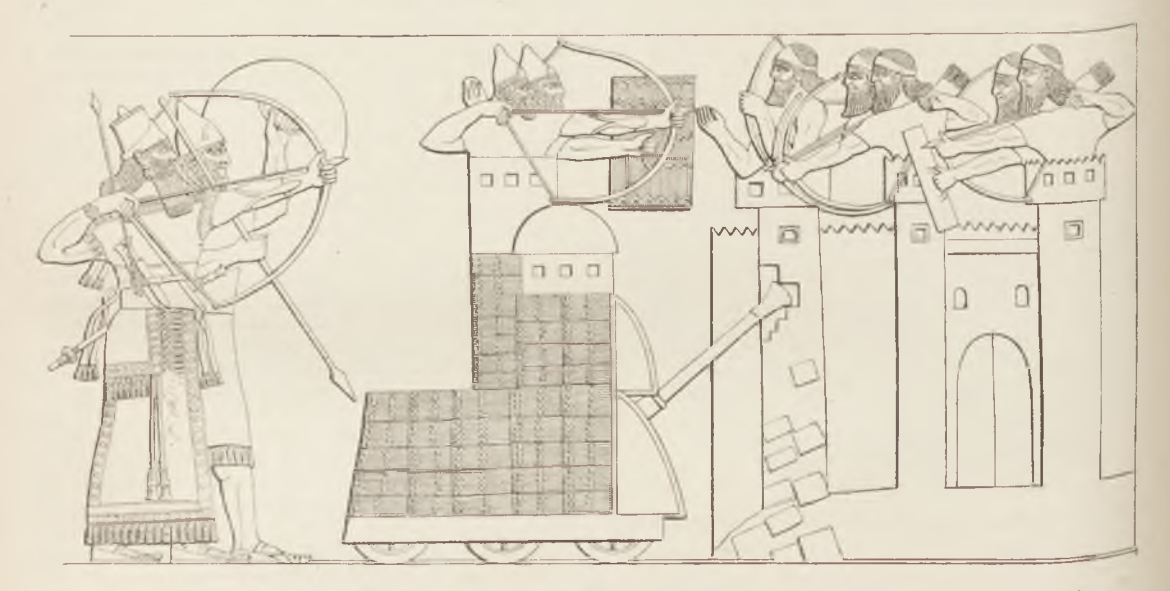
5° *Sous les Machabées.* — *Jérusalem* est prise par Judas Machabée, sauf la citadelle qui avait une garnison syrienne. I Mach., I, 36-60. — Judas Machabée assiégea et prit successivement les tours des Iduméens, I Mach., V, 5, *Gazer,* I Mach., V, 8, *Bosor,* I Mach., V, 28, *Maspha,* I Mach., V, 35, *Carnaïm,* dont il brûla le temple, I Mach., V, 43-45, *Éphron,* prise après un jour et une nuit d'assaut, I Mach., V, 46-51, *Hébron,* dont il détruisit les fortifications, I Mach., V, 65, et *Azot,* où il démolit les autels idolâtriques. I Mach., V, 68. Il assiégea ensuite la citadelle de Jérusalem, mais sans résultat. I Mach., VI, 18-22. — *Bethsur,* assiégé par les Syriens, dut se rendre, malgré une sortie heureuse des Juifs, à cause du manque de vivres. I Mach., VI, 26-50. — Lysias assiégea longtemps le *Temple,* dans lequel les vivres finirent aussi par manquer, et, y étant entré en vertu d'un traité, il viola son serment en faisant abattre la muraille protectrice. I Mach., VI, 48-62. — *Bethbessen,* fortifiée par Jonathas et Simon, fut assiégée par Bacchide et délivrée grâce à une sortie de Simon concordant avec une attaque extérieure de Jonathas. I Mach., IX, 62-69. — *Joppé* fut prise par Jonathas. I Mach., X, 75, 76. — Jonathas assiégea de nouveau la citadelle de Jérusalem, occupée par les Syriens, mais ne put en obtenir la reddition. I Mach., XI, 20-23, 41-43, 53. — *Gaza* et *Bethsur,* assiégées se rendirent. I Mach., XI, 62, 65. — *Gaza,* assiégée de nouveau par Simon, fut prise d'assaut. I Mach., XIII, 43-48. — Simon s'empara enfin de la citadelle de Jérusalem, dont la garnison souffrait de la famine. I Mach., XIII, 49-51. — *Dora,* assiégée par Antiochus VII. I Mach., XV, 13, 14, 25.

6° *Les derniers sièges de Jérusalem.* — Sous Jean Hyrcan, Antiochus Sidétès mit le siège devant Jérusalem et investit la ville de sept camps. Pour épargner les vivres, les assiégés firent sortir les bouches inutiles, que les Syriens empêchèrent de passer, et qu'il fallut reprendre dans la ville. Antiochus ayant accordé un armistice à l'occasion de la fête des Taber-

nacles, les affaires s'arrangèrent et la cité se rendit à certaines conditions peu onéreuses. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 2. — En 65, Aristobule, en discorde avec son frère Hyrcan, se réfugia dans le Temple de Jérusalem. Les Arabes d'Arétas, alliés d'Hyrcan, vinrent l'y assiéger, avec le concours de tout le peuple, car Aristobule n'avait que les prêtres avec lui. Le siège se prolongea, sans qu'on pût célébrer la Pâque, et il ne fut levé que sur l'ordre du légat de Syrie, Scaurus. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, II, 1-3. — Deux ans après, la compétition persistant entre les deux frères, Pompée vint à Jérusalem, dont les partisans d'Hyrcan lui ouvrirent les portes, tandis que ceux d'Aristobule se retranchaient dans le Temple. Pompée fit venir des machines de Tyr, assiégea la place pendant trois mois, parvint à renverser une tour et pénétra dans l'enceinte sacrée. De grands massacres y furent exécutés. Pompée pénétra dans le Saint des saints, et ensuite ordonna de purifier le sanctuaire afin d'y recommencer l'offrande des victimes. La Judée devint dès lors province romaine. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 1-4. — En 40, Antigone, fils d'Aristobule, désireux de succéder à son père, surprit la capitale et s'établit dans le Temple, pendant qu'Hérode occupait la forteresse de Baris. Les deux partis engagèrent une lutte sanglante et les Parthes, appelés par Antigone, pillèrent la ville et ses environs. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIII, 3-10. — Couronné roi de Judée à Rome, en 39, Hérode vint assiéger Jérusalem au printemps de l'année 37, pour la reprendre à Antigone. Onze légions romaines et six mille hommes de cavalerie poursuivirent le siège avec vigueur. Il leur fallut néanmoins cinq mois d'efforts pour prendre la ville et ils durent ensuite donner l'assaut au Temple. Un grand carnage s'ensuivit. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XVI, 1, 2.

7° *Le siège final.* — Notre-Seigneur a prédit les principaux événements du siège de Jérusalem par les Romains. Il dit à la cité rebelle aux appels de la grâce : « Des jours viendront sur toi où tes ennemis t'entoureront d'un retranchement, t'environneront et te presseront de toutes parts; ils t'abattront jusqu'à terre ainsi que tes fils qui habitent en toi, et ils ne laisseront pas en toi pierre sur pierre. » Luc., XIX, 43, 44. Deux ou trois jours après cette première prédiction et presque à la veille de sa mort, le Sauveur est entré dans plus de détails. Tout d'abord, on verra l'abomination de la désolation dans le lieu saint : ce sera pour ses disciples qui seront en Judée le moment de fuir dans les montagnes, sans plus tarder. Il y aura ensuite une grande tribulation, telle qu'on n'en a pas vu précédemment. Jérusalem sera investie par une armée; une terrible fureur se déchaînera contre le peuple; les uns seront frappés du glaive, les autres traînés en captivité parmi toutes les nations. La ville sera foulée aux pieds par les gentils et, du Temple, il ne restera pas pierre sur pierre. Matth., XXIV, 2-22; Marc., XIII, 2-19; Luc., XXI, 6-24. Enfin, pendant qu'on le menait au Calvaire, Jésus dit aux femmes de Jérusalem de pleurer sur elles-mêmes et sur leurs enfants, à raison des jours qui allaient venir. Luc., XXII, 28, 29. La génération contemporaine du Sauveur était donc destinée à voir l'accomplissement de la prophétie. Les évènements se déroulèrent conformément à la prédiction du Sauveur. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1393.

H. LESÊTRE.



373. — Assyriens attaquant une ville assiégée, les uns à pied, les autres montés sur un bélier en forme de tour roulante. D'après A. Layard, *Nineveh and its Remains*, t. II, p. 368.

SIFFLEMENT (hébreu : *serêqâh*, de *šâraq*, « siffler »; Septante : συρισμος, συριγμός, σύριγμα ; Vulgate : *sibilus*), son particulier produit par l'expulsion de l'air à travers les lèvres disposées d'une certaine façon. Par extension, on dit que le vent siffle, Sap., XVII, 17, à cause du bruit aigu que détermine son passage à travers différents obstacles. — 1° Le sifflement sert pour appeler certains animaux que ce son attire, soit instinctivement soit par suite d'une habitude. Il est dit métaphoriquement que Dieu sifflera les nations étrangères, Is., V, 26, les mouches d'Égypte et les abeilles d'Assyrie, c'est-à-dire les guerriers de ces deux pays, contre son peuple devenu infidèle. Is., VII, 18. De même, plus tard, pour rassembler les restes d'Éphraïm, il les sifflera comme des êtres familiarisés avec cet appel. Zach., X, 8. — 2° En hébreu, comme en grec, en latin et en beaucoup d'autres langues, le sifflement est aussi un signe de moquerie, probablement parce que siffler quelqu'un, c'est lui adresser le seul langage que comprennent habituellement les animaux. On siffle sur le méchant après sa mort. Job, XXVII, 23. Chacun siffle l'infâme du paresseux. Eccli.,

xxii, 1 (grec). On sifflera sur la nation israélite, sur son Temple, et sur Juda devenu infidèle. III Reg., ix, 8; II Par., xxix, 8. Jérémie annonce les sifflets de moquerie qui poursuivront Juda et Jérusalem, xviii, 16; xix, 8; xxv, 9, 18; xxix, 18; Édom, xlix, 17, et Babel, l, 13; li, 37. La prophétie s'accomplit pour Jérusalem prise par les Chaldéens. Lam., ii, 15, 16. Les sifflets moqueurs sont encore prédits à Israël, Mich., vi, 16, à Tyr, Ezech., xxvii, 36, et à Ninive. Soph., ii, 15.

H. Lesêtre.

ŠIGGÂYÔN (Septante : ψαλμός, ᾠδή; Vulgate : *psalmus. pro ignorantiis*), est un terme musical désignant vraisemblablement un hymne strophique. Il se lit au titre du Psaume vii et au cantique d'Habacuc, iii, 1, sous la forme plurielle *šigyônôṭ*. La traduction des Septante : μετὰ ᾠδῆς, Hab., iii, 1, répond à celle du targum chaldéen אידיתא, « louange ». Ps. vii, 1. La racine est שׁגה II. Cf. שׂגה et שׂגא, « se multiplier, grandir », Syr. ܣܓܐ, « être grand, nombreux »; causatif : « grandir, magnifier ». Le terme *šiggâyôn*, de même forme que *higgâyôn* (voir Musique des Hébreux, t. iv, col. 1348), semble correspondre au terme liturgique syiaque ܣܘܓܝܬܐ, désignation d'hymnes composées de plusieurs strophes. Il est vrai que les psaumes sont généralement des pièces strophiques; mais *šiggâyôn* pourrait s'appliquer à des morceaux d'un rythme déterminé. Or le psaume vii et le Cantique d'Habacuc, qui portent cette indication, étant écrits suivant la mesure heptasyllabique à trois parallèles distincts, E. Bouvy, *Le rythme syllabique*, dans *Lettres chrétiennes*, t. ii, p. 290; *šiggâyôn* désignerait ce mètre ou la mélodie applicable à ce mètre. Il est vrai que ce même rythme est suivi par d'autres psaumes et cantiques, auxquels notre indication n'est pas attribuée; mais on sait que les indications rythmiques ou musicales, ajoutées au texte sans doute par les copistes, ayant perdu dans la suite leur signification, ne se trouvent ni constamment ni exactement portées dans le psautier. — La traduction *pro ignorantiis*, à cause du pluriel *sigyônôṭ*, Hab., iii, 1, de la Vulgate provient de la racine שׁגה I, « errer, s'égarer, changer, pécher par ignorance ». C'est sans doute aussi le sens de « changer, varier », qui a fait donner à *sûgîtâ* et à *sigyônôṭ* le sens de « tons variables ». *La santa Biblia traducida de las lenguas originales. Version moderna*, New-York, 1899, p. 830. — Gesenius, *Thesaurus* (continué par Roediger), p. 1362, donne à *siggâyôn* le sens de poème analogue au dithyrambe, ode irrégulière (voir Psaumes, col. 808), et cette explication est acceptée par un grand nombre d'hébraïsants.

J. Parisot.

SIGNATURE (grec : σημεῖον; Vulgate : *signum*), marque personnelle servant à authentiquer un écrit. — Souvent on se servait du sceau comme de marque personnelle. Voir Gravure, t. iii, col. 308; Sceau, t v, col. 1522. D'autres fois, on traçait un signe à la main à la fin de l'écrit. Job, xxxi, 35, parlant de sa défense, dit en l'achevant : « Voici mon *ṭâv*. » Les versions ne rendent pas ce mot. Le *ṭâv* est la dernière lettre des alphabets sémitiques; il avait fréquemment la forme d'une croix ou d'un X. Voir Alphabet, t. i, col. 406-414. On s'en servait comme de signe pour marquer des personnes ou des choses. Ezech., ix, 4. Il est possible que Job, arrivé à la fin de son plaidoyer, veuille dire simplement : « Voici ma dernière lettre », mon dernier mot. Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Job*, Leipzig, 1876, p. 421. On croit cependant que le *ṭâv* pourrait être aussi la signature de Job, de même qu'une croix a été longtemps et est encore la signature de ceux qui ne savent pas écrire. Cf. A. Le Hir, *Le livre de Job*, Paris, 1873, p. 364; S. Cox, *Book of Job*, Londres, 1880, p. 400; Knabenbauer, *In Job*, Paris, 1885, p. 366. — Les Chaldéens signaient les contrats en mettant l'empreinte de leur ongle sur l'argile encore fraîche qui avait reçu le texte (fig. 374). Voir Ongle, t. iv, col. 1814. — Saint Paul a signé plusieurs de ses Épîtres avec la formule : « Salutation, de ma main à moi, Paul ». I Cor., xvi, 21; Col., iv, 8; Philem., 19. Aux Galates, vi, 11, il écrit : « Voyez quelles lettres j'ai tracées pour vous de

374. — Signatures d'ongles.
D'après Scheil, *Textes élamitiques-sémitiques*, Paris, 1902, p. 173, 175, 179, 181.

ma propre main, » faisant allusion sans doute aux grosses lettres que son mal d'yeux l'obligeait à former. A la fin de sa seconde Épître aux Thessaloniciens, iii, 17, il écrit : « La salutation est de ma propre main, à moi Paul; c'est là ma signature dans toutes mes lettres : c'est ainsi que j'écris. » Le nom de l'auteur d'une lettre se mettait ordinairement au début. L'Apôtre ajoutait une signature de sa propre main, à la fin de l'Épître qu'il avait dictée, afin de mettre ses correspondants en garde contre les entreprises des faussaires.

H. Lesètre.

SIGNE (hébreu : *'ôṭ*, et beaucoup plus rarement *mô'êd*, *môfê*, *mihyâh*, *maś'êt*, *nês*; Septante : σημεῖον, σύσσημον; Vulgate : *signum*), attestation visible d'une chose qui ne se voit pas.

1° *Signes dans le ciel.* — Les grands astres, le soleil et la lune, sont les signes du temps, ils en marquent la division en jours et en années. Gen., i, 14. Il se produit dans le ciel différents phénomènes astronomiques ou météorologiques dont les gentils tirent des conséquences fâcheuses. Voir Astrologues, t. i, col. 1191. Jérémie, x, 2, dit qu'il ne faut pas se laisser effrayer par ces signes du ciel. Les idoles sont incapables de faire apparaître de pareils signes. Bar., vi, 66. On tirait de l'aspect du ciel des pronostics sur le temps. Matth., xvi, 2-4; Luc., xii, 54-56. Les pharisiens et les sadducéens demandèrent à Notre-Seigneur un signe dans le ciel, en preuve de sa mission. Il leur refusa ce miracle de pure curiosité. Matth., xvi, 1-4; Marc., viii, 11, 12. Luc., xi, 16. Il y aura dans le ciel des signes précurseurs de la fin du monde. Matth., xxiv, 3; Luc., xxi, 7, 25; Marc., xiii, 4.

2° *Signes naturels.* — De ce nombre sont les signes de la lèpre, Lev., xiii, 10, 24, et ceux de la virginité. Deut., xxii, 15, 17. Les anges disent aux bergers qu'ils reconnaîtront le Sauveur dont ils annoncent la naissance à ce signe : un enfant enveloppé de langes et couché dans la crèche. Luc., ii, 12.

3° *Signes conventionnels.* — Le sang de l'agneau pascal, sur les montants et le linteau de la porte des Hébreux en Égypte, sera le signe que leurs maisons doivent être épargnées. Exod., xii, 13. Rahab devra mettre sur sa maison le signe qu'on lui indique, pour

échapper à l'extermination. Jos., II, 12, 18. La fumée s'élevant de Gabaa sera pour les Hébreux le signe que le moment est venu de sortir de leur embuscade. Jud., XX, 38. Jonathas convient avec son écuyer que, si les Philistins les appellent, ce sera le signe qu'ils peuvent monter les attaquer. I Reg., XIV, 10. Toutefois ce signe implique une convention tacite avec Dieu, qui seul peut faire réussir l'entreprise. On élevait des signaux sur la montagne, probablement en allumant un feu, pour annoncer l'approche des ennemis. Jer., VI, 1. On employait le même procédé pour faire connaître à tout le pays le jour de la néoménie. Voir NÉOMÉNIE, t. IV, col. 1590. Tobie donna à son fils l'écrit de son parent concernant sa dette, afin que celui-ci le reconnût. Tob., V, 2. Judas fit d'un baiser donné à Jésus le signe auquel la cohorte reconnaîtrait celui qu'elle devait arrêter. Matth., XXVI, 48; Marc., XIV, 44. — Il y avait des signes adoptés pour distinguer dans les campements les familles des diverses tribus, Num., II, 2, les combattants des différentes nations. Ps. LXXIV (LXXIII), 4, etc. Voir ÉTENDARD, t. II, col. 1998.

4° *Signes commémoratifs.* — Par la volonté de Dieu l'arc-en-ciel devient le signe de son alliance avec l'humanité. Gen., IX, 12, 13, 17. L'alliance de Dieu avec la race d'Abraham a pour signes la circoncision, Gen., XVII, 11; Rom., IV, 11, et le sabbat. Exod., XXXI, 13; Ezech., XX, 12, 20. Les phylactères sont les signes des commandements divins, spécialement de ceux qui concernent les azymes et les premiers-nés, et rappellent ainsi la délivrance de l'Égypte. Exod., XIII, 9, 16; Deut., VI, 8; XI, 18. Voir PHYLACTÈRES, col. 349. Les encensoirs de Coré et de ses compagnons de révolte furent réduits en lames et appliqués à l'autel, comme signes de la faute et de son châtiment. Num., XVI, 38. La verge fleurie d'Aaron fut placée devant l'Arche, comme signe de la répression exercée sur ceux qui s'étaient révoltés contre le grand-prêtre. Num., XVII, 10. Josué fit dresser douze pierres prises dans le lit du Jourdain, comme signes, pour la postérité, du passage miraculeux des Hébreux. Jos., IV, 6. Judas Machabée fit attacher à la citadelle la tête de Nicanor, en signe de la protection accordée par Dieu à ses serviteurs. II Mach., XV, 35.

5° *Signes indicatifs.* — Dieu mit un signe sur Caïn afin qu'on le reconnût. Gen., IV, 15. Coré et ses complices furent engloutis, pour servir de signes de la colère de Dieu. Num., XXVI, 10. Cf. Deut., XXVIII, 46; Job, XXI, 29; Ezech., XIV, 8. Gédéon demanda un signe de la volonté de Dieu qui l'envoyait combattre les Madianistes. Jud., VI, 17, 39. Le persécuté est pour la foule un signe de la protection de Dieu, parce que ses ennemis ne peuvent venir à bout de lui. Ps. LXXI (LXX), 7. Saint Paul donne comme signes de la légitimité de son apostolat ses vertus et ses miracles. II Cor., XII, 12. — Le Sauveur doit « être un signe en butte à la contradiction, et ainsi seront révélées les pensées cachées dans le cœur d'un grand nombre. » Luc., II, 34, 35. L'attitude que l'on prendra vis-à-vis de lui indiquera ce que l'on pense et ce que l'on veut au fond de l'âme.

6° *Signes prophétiques.* — Le signe que Dieu sera avec Moïse, c'est qu'il sera servi sur la montagne où il lui parle. Exod., III, 12. Ici les deux faits sont futurs et le second confirmera le premier. Mais la parole de Dieu doit donner toute certitude à Moïse. La mort des deux fils d'Héli le même jour prouvera la réalité des événements annoncés comme devant suivre. I Reg., II, 34. Samuel indique à Saül différents signes qui vont se produire et confirmeront la légitimité de son titre de roi. I Reg., X, 1, 7-9. L'autel de Béthel se fend sous les yeux de Jéroboam en signe de sa destruction future. III Reg., XIII, 3, 5. Isaïe, VII, 11-14, donne à Achaz le signe de l'Emmanuel, pour annoncer le prochain châtiment de la Syrie et d'Israël. La récolte de la troisième année sera le signe de la restauration de Sion. IV Reg., XIX, 29; Is., XXXVII, 30. La rétrogradation de l'ombre du cadran solaire est le signe de la prochaine guérison d'Ézéchias et de la délivrance du pays. IV Reg., XX, 8, 9; II Par., XXXII, 24, 31; Is., XXXVIII, 7, 22. Les Israélites fidèles sont le signe et le présage que Dieu n'abandonnera pas son peuple. Is., VIII, 18. Le prophète nu et déchaussé est le signe du sort préparé à l'Égypte et à l'Éthiopie. Is., XX, 3. Le pharaon Éphrée livré à ses ennemis est le signe du châtiment qui frappera les Juifs idolâtres. Jer., XLIV, 29, 30. Ézéchiel, IV, 3, met une poêle de fer entre lui et Jérusalem, en signe du siège imminent de la ville. Il reçoit l'ordre de fuir par un trou de la muraille, pour signifier la fuite de Sédécias. Ezech., XII, 6, 11. Le silence imposé au prophète est le signe de la prise de Jérusalem, bientôt réduite, elle aussi, au silence. Ezech., XXIV, 24, 27. Le grand-prêtre et ses collègues sont les signes du Messie futur. Zach., III, 8. Beaucoup d'autres actions symboliques, accomplies par les prophètes, sont les signes des événements qu'ils ont à prédire. La sagesse prédit et interprète ces signes. Sap., VIII, 8. — Saint Jean décrit plusieurs signes prophétiques des destinées de l'Église. Apoc., XII, 1, 3; XV, 1.

7° *Signes miraculeux.* — Les miracles sont appelés des « signes », parce qu'ils sont la démonstration visible de la puissance de Dieu, au service de sa bonté ou de sa justice. Des signes nombreux ont accompagné la délivrance du peuple hébreu de l'Égypte. Exod., IV, 8, 9; VII, 3, 9; X, 1, 2; Deut., IV, 34; VI, 22; VII, 19; XI, 3; XXVI, 8; XXIX, 3; XXXIV, 11; Ps. LXXVIII (LXXVII), 43; Jer., XXXII, 20; Bar., II, 11; II Esd., IX, 10, etc. Les Israélites comptaient si bien sur ces interventions divines qu'à certaines époques ils se plaignaient en disant : « Nous ne voyons plus nos signes. » Ps. LXXIV (LXXIII), 9. Cependant ceux-ci n'ont jamais fait défaut. II Mach., XIV, 15; Dan., III, 99, 100; VI, 27; XIV, 42. Comme de faux prophètes pouvaient opérer certains signes, il était défendu de les croire, malgré toutes les apparences de puissance qu'ils présentaient. Deut., XIII, 2. — Dans le Nouveau Testament, les miracles sont habituellement appelés des « signes », parce qu'ils sont la manifestation visible de la mission et de la divinité de Jésus-Christ. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1504; MIRACLE, t. IV, col. 1111. Les Juifs veulent voir des signes. Matth., XII, 38, 39; I Cor., I, 22. Ils demandent à Notre-Seigneur quel signe il fait pour justifier ses paroles et sa conduite. Joa., II, 18; VI, 30. Ces signes sont opérés par le Sauveur, Luc., XXIII, 8, etc., et par ses Apôtres, Act., II, 19, 22, 43, etc.; ils le seront par tous les croyants. Marc., XVI, 17, 20. — Le don des langues est un signe, mais seulement pour les infidèles. I Cor., XIV, 22. Voir LANGUES (DON DES), t. IV, col. 79. — A la fin du monde apparaîtra le signe du Fils de l'homme. Matth., XXIV, 30. D'après S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XV, 22, t. XXXIII, col. 899, S. Jean Damascène, *De fid. orthod.*, IV, 11, t. XCIV, col. 1132, et beaucoup d'auteurs, ce signe n'est autre que la croix. C'est ce que suppose également la liturgie des fêtes de l'Invention et de l'Exaltation de la Croix, *ad vesp.* Saint Jérôme, *In Matth.*, IV, 24, t. XXVI, col. 180, dit que ce peut être la croix ou un étendard de victoire. Quelques-uns ont pensé que ce serait le Christ lui-même, mais à tort, car le Christ ne peut être son propre signe. Comme rien n'indique que le Sauveur ait eu l'intention, dans ce passage, de faire mention de sa croix, il est possible que le signe du Fils de l'homme soit la gloire particulière qui appartient au Verbe incarné et qu'il revendique pour lui-même la veille de sa mort. Joa., XVII, 5. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 339. H. LESÊTRE.

SIHA (hébreu : *Ṣiḥâ'*; Septante : Σουθία), chef d'une famille de Nathinéens. I Esd., II, 43; II Esd., VII, 47.

(hébreu, 46). Ils retournèrent en Palestine avec Zorobabel. Dans les Septante et la Vulgate, le nom est écrit Σιά et Soha. Voir Soha.

SIHOR D'ÉGYPTE (hébreu : *Šiḥôr Misraïm* ; Septante : ἀπὸ ὁρίων Αἰγύπτου; Vulgate : *Sihor Ægypti*), ruisseau d'Égypte qui formait la frontière de l'Égypte et la séparait de l'Asie. David, pour le transport de l'arche de Cariathiarim à Jérusalem, rassembla tout Israël depuis Sihor au sud jusqu'à l'entrée d'Émath au nord. I Par., XIII, 5. — Ce ruisseau est appelé aussi Sihor dans Josué, XIII, 3, texte hébreu, où la Vulgate traduit : *a fluvio turbido qui irrigat Ægyptum;* elle l'a pris pour le Nil, qui est en effet désigné par ce nom dans Isaïe, XXIII, 3, et dans Jérémie, II, 18, où elle a mal traduit « qui arrose l'Égypte »; l'hébreu porte : « qui est en face de l'Égypte » et le distingue ainsi du fleuve qui coule au milieu de l'Égypte dans sa longueur. Voir Égypte 3, t. II, col. 1621. — Pour *šiḥôr* désignant le Nil dans le texte hébreu, Is., XXIII, 3; Jer., II, 18, voir Chihôr, t. II, col. 1702; Nil, t. IV, col. 1622.

SIHOR-LABANATH (hébreu : *Šiḥôr Libnât;* Septante, *Codex Vaticanus* : Σειὼν καὶ Λαβανάθ; *Codex Alexandrinus* : Σειὼρ καὶ Λαβανάθ; Vulgate : *Sihor et Labanath*), nom qui sert à déterminer la limite méridionale de la tribu d'Aser. Jos., XIX, 26. Les Septante et la Vulgate voient ici deux noms distincts, unis par la conjonction « et », ce qui suppose la lecture du *vav* hébreu. On peut joindre à leur témoignage celui de la Peschito. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 136, 152, 275, 294, distinguent également *Sior* et *Labanath* dans la tribu d'Aser. A quel texte donner la préférence? Il est difficile de le savoir. Il peut aussi y avoir eu dans ce passage un déplacement de noms. Cependant, comme le mot *šiḥôr* est pris ailleurs, Jos., XIII, 3, pour désigner un fleuve ou une rivière (voir Sihor d'Égypte), on accepte plus généralement le texte massorétique. Mais où trouver ce « fleuve de Labanath »? On le cherche au-dessus ou au-dessous du Carmel, auquel il est associé dans le tracé de la frontière. Quelques-uns, s'appuyant sur le mot *Libnat*, qui veut dire « blancheur », veulent identifier la rivière en question avec l'ancien Bélus, aujourd'hui *Nahr Na'mân* ou *Na'min,* dont le sable servait à la fabrication du verre, cf. Pline, *H. N.*, XXXVI, 26, et qui se jette dans la Méditerranée au sud et près de Saint-Jean d'Acre. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 164. Mais, d'après le texte de Josué, le fleuve qui servait de limite à Aser devait se trouver au sud plutôt qu'au nord du Carmel. D'ailleurs, si l'on avait voulu indiquer près de la montagne un cours d'eau important, pouvant avec elle marquer la frontière, on eût plus naturellement choisi le Cison. Aussi beaucoup d'auteurs assimilent plutôt le *šiḥôr Libnat* au *Nahr ez-Zerqâ,* qui se jette dans la mer au sud de *Tantûrah,* l'ancienne Dor. C'est le *flumen Crocodilon* de Pline, *H. N.*, v, 17, dans lequel on signalait encore en 1870 la présence de petits crocodiles. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 317. Y aurait-il eu dans le texte une leçon primitive, שיחור לויתן, *šiḥôr livyâṭân,* « le fleuve du crocodile », qui se serait changée en שיחור לבנת, *šiḥôr libnat?* Il est permis de faire ici toutes les conjectures. Cf. F. de Hummelauer, *Comment. in Josue,* Paris, 1903, p. 429. On peut objecter à cette hypothèse que c'est transporter bien loin la frontière méridionale d'Aser. Mais nous savons par Josué, XVII, 11, qu'elle s'étendait primitivement jusqu'à Dor et ses dépendances, et qu'elle fut englobée plus tard dans la tribu de Manassé. Il n'est donc pas impossible de l'arrêter au *Nahr ez-Zerqâ.* Cf. A. Dillmann, *Josua,* Leipzig, 1886, p. 560. A. Legendre.

SILAS (grec : Σίλας), un des chrétiens importants de l'Église primitive de Jérusalem. On admet communément que le Silas des Actes est le même que le Silvain ou Silvanus des Épîtres. Silvas peut être une contraction de Silvanus, comme Apollos d'Apollonius; ou bien Silvanus est une forme latinisée du nom sémitique Silas. Cf. I Par., VII, 35; Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, III, 2; XVIII, VI, 8; *Vita,* 17. Il paraît avoir eu comme saint Paul le titre de citoyen romain. Act., XVI, 37. — — C'était un des principaux chrétiens de Jérusalem et il fut envoyé par les Apôtres et l'Église de cette ville à Antioche, en même temps que Judas Barsabas, avec Paul et Barnabé, afin d'y porter la lettre qui contenait les décisions du concile de Jérusalem. Act., XV, 22-29. Il demeura quelque temps en Syrie et y consola et instruisit les nouveaux chrétiens, ℣. 32, 34. Saint Paul se l'adjoignit comme auxiliaire après s'être séparé de Barnabé et de Jean-Marc, ℣. 40. Il l'emmena avec lui en Syrie, en Cilicie, en Lycaonie, en Phrygie, en Galatie, à Troade, en Macédoine, à Philippes où ils furent battus et emprisonnés ensemble, à Thessalonique et à Bérée, et il le laissa dans cette dernière ville, lors de son départ pour Athènes. Act., XVI, 1-XVII, 14. Silas devait aller l'y rejoindre avec Timothée, XVII, 15, mais on n'a pas la preuve que le voyage ait eu lieu. Nous retrouvons Silas avec saint Paul à Corinthe, où il était venu le rejoindre de Macédoine, XVIII, 5. Les Actes ne nous apprennent plus rien de son ministère apostolique. Saint Paul, II Cor., I, 19, lui rend le témoignage qu'il a prêché Jésus-Christ dans cette ville avec lui et Timothée. Saint Jérôme, *In Gal.*, I, 19, t. XXVI, col. 330-331, dit qu'il a été apôtre avec Judas : *Ab apostolis apostoli nominantur.* Saint Paul, dans ses deux Épîtres adressées de Corinthe aux Thessaloniciens, I, 1, leur écrit au nom de « Paul, Silvain et Timothée ». Silvain est certainement Silas. On admet aussi généralement que le Silvanus ou Silvain, mentionné I Pet., V, 12, comme porteur de cette Épître aux chrétiens du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bythinie, n'est pas différent de Silas. Saint Jérôme, *Epist. XVIII, ad Damasum,* t. XXII, col. 376, dit même : *Vitiose Silvanus legitur pro Sila.* Le pseudo-Dorothée, *De LXX discipulis,* 15, 17, t. XCII, col. 1061, et Hippolyte, *De LXX Apost.*, 16, 17, t. X, col. 956, distinguent, comme les Grecs, Silas et Silvain et font le premier évêque de Corinthe et le second de Thessalonique.

SILENCE (hébreu : *dûmâm;* grec : σιγή; Vulgate : *silentium*), cessation de tout bruit, particulièrement de la parole.

1° On commande le silence quand on veut se faire entendre. Jud., III, 19; Is., XLI, 1; Judith, XIII, 16; Act., XII, 17; XIII, 16; XIX, 33; XXI, 40. Quand on veut entendre, on fait silence et, au besoin, on se met la main sur la bouche, Jud., XVIII, 19; Job, VI, 24; XXIX, 21; Sap., VIII, 12; Act., XV, 12; XXII, 2, et l'on fait taire les autres. Matth., XX, 31; Marc., X, 48; Luc., XVIII, 39. — 2° On garde le silence quand on ne veut pas répondre, Gen., XXXIV, 5; Is., XXXVI, 21; IV Reg., XVIII, 36; Luc., IX, 36; Matth., XXVI, 63; Marc., XIV, 61, ou quand on ne sait pas que répondre. II Esd., V, 8; Eccli., XX, 6; Matth., XXII, 34; Marc., III, 4; IX, 33; Luc., XIV, 4; XX, 26. — 3° Dans les temps de calamités, on ensevelit les morts en silence. Am., VI, 11; VIII, 3. — 4° Il y a temps de se taire et temps de parler. Eccle., III, 7. Le silence peut parfois devenir coupable. IV Reg., VII, 9. Il est souvent une preuve d'intelligence et de prudence, Prov., XI, 12; Eccli., XIX, 28; XX, 7; XXXII, 9, au point que le sot qui se tait peut passer pour sage. Job, XIII, 5; Prov., XVII, 28. Dans l'assemblée chrétienne, il est prescrit aux femmes. I Cor., XIV, 34; I Tim., II, 11, 12. Celui qui possédait le don des langues

devait aussi garder le silence, si un interprète n'était pas présent. I Cor., XIV, 28. — 5° Le silence est chez les idoles une marque d'impuissance. Ps. CXV (CXIV). 5; Hab., II, 19. Chez les hommes, il peut signifier ou accompagner l'acquiescement, Num., XXX, 4, 12, 15; l'adulation, Eccli., XIII, 28; la soumission, I Mach., I, 3; la résignation, Am., V, 13; Lam., III, 28; l'espérance, Lam., III, 26; l'anéantissement. Is., XLVII, 5; Jer., XLVIII, 2. — 6° A la créature convient le silence en face de Dieu. Hab., II, 20; Soph., I, 7; Zach., II, 13. Ce silence s'unit quelquefois à la prière. Judith, XIII, 6. — 7° Dieu lui-même garde le silence, quand il n'intervient pas malgré les épreuves de ses serviteurs, Ps. XXVIII (XXVII), 1; XXXV (XXXIV), 22; Is., XLII, 14, ou les péchés des hommes. Ps. L (XLIX), 21; Is., LVII, 11. Mais ce silence ne dure pas toujours. Ps. L (XLIX), 3; Is., XLII, 14. — 8° Saint Jean note un silence, c'est-à-dire une interruption de révélation d'une demi-heure dans le ciel, au milieu des manifestations de la justice divine. Apoc., VIII, 1. H. LESÊTRE.

SILLON (hébreu : *gedûr, ma'ânâh, télém;* Septante : αὖλαξ; Vulgate : *sulcus*), tranchée ouverte dans la terre par le soc de la charrue. — Dieu féconde les sillons en les arrosant par la pluie. Ps. LXV (LXIV), 11. Le laboureur met tout son cœur à tracer les sillons, Eccli., XXXVIII, 27, et il se garde de les quitter des yeux, afin de les tracer bien droits. Luc., IX, 62. Voir CHARRUE, t. II, col. 605. Il n'attelle pas l'aurochs à la charrue qui les creuse. Job, XXXIX, 10. Voir AUROCHS, t. I, col. 1260. Le pavot croît dans les sillons des champs. Ose., X, 4. On fait des monceaux avec les pierres qui s'y trouvent et dont la présence gênerait la culture. Ose., XII, 11. — Au figuré, le sillon pleure, quand le champ dont il fait partie a été mal acquis. Job, XXXI, 38. Il ne faut pas semer dans les sillons de l'injustice. Eccli., VII, 3. Les méchants tracent des sillons sur le dos de leur victime, par les coups qu'ils lui infligent. Ps. CXXIX (CXXVIII), 3. — Il est raconté que Jonathas et son écuyer tuèrent environ vingt hommes « sur la moitié de l'espace qu'une paire de bœufs avait labouré en un jour » (hébreu : *ṣéméd.* I Reg., XIV, 14. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1172. Septante : Ils les tuèrent « avec des javelots, des pierres et des cailloux du champ. » H. LESÊTRE.

SILO (hébreu : *Šilôh, Šilôh, Šilô, Šilô;* Septante : Σηλω, Σηλώμ, ville dans la tribu d'Éphraïm, aujourd'hui *Seiloun* (fig. 375).

1° *Description.* — Silo était « dans la terre de Chanaan. » Jos., XXI, 2; XXII, 12; Jud., XXI, 12. Elle se trouvait « au nord de Béthel, [à droite ou] à l'est du chemin allant de Béthel à Sichem, au midi de Lebona, » Jud., XXI, 19, et par conséquent aussi au midi de Sichem. Seiloûn n'est maintenant qu'un « amas de ruines », couvrant le sommet et les pentes méridionales d'un mamelon, dominé au nord par la montagne de Qariôt, ou épandues à sa base surtout au sud-ouest. Le groupe des habitations renversées, qui occupaient la colline, présente généralement les caractères d'un village arabe assez important; mais les citernes, de nombreux caveaux pratiqués dans le roc ou construits avec des soubassements ou des parties formées de grosses pierres à peine équarries, semblent remonter aux temps les plus antiques. Au pied de la colline, au sud, à l'ombre d'un immense chêne vert qui tombe de vétusté, se voit un édifice carré d'environ dix mètres de côté, construit avec des pierres anciennes très régulièrement travaillées. La voûte en est soutenue par deux colonnes. Un *miḥrab* revêtu de belles plaques de marbre indique que ce bâtiment a servi de mosquée. On le nomme *Djamé' el-Yâteim.* La « fontaine de Silo », *'Ain Seilûn,* coule au nord. Des deux côtés du chemin qui conduit à la fontaine on voit de nombreuses grottes sépulcrales antiques. La source, de débit médiocre, sort du rocher et l'eau se dirige par un canal, vers un bassin carré, de trois mètres environ de côté, en partie taillé dans le roc et en partie bâti et situé à quinze pas. Non loin on remarque un grand quartier de rocher isolé, avec deux cavités en forme d'*arcosolia* ou de niches, à la base desquels est une auge de près de cinquante centimètres de profondeur. On croit généralement voir là d'anciens tombeaux détachés par accident de la montagne voisine. Des degrés pratiqués à l'arrière et des ouvertures circulaires au sommet des arcs permettent de supposer que ces cavités ont été utilisées pour les purifications. — Un vaste espace, où pourraient tenir plusieurs milliers de personnes, se développe en amphithéâtre à l'avant de l'ancienne plate-forme, et s'ouvre au sud sur une belle plaine large de près de trois kilomètres du nord au sud et de plus de quatre d'est à ouest. Les montagnes, dont la plaine est entourée au midi et au couchant, forment comme une immense enceinte au site de Seiloûn et lui impriment un caractère plein de grandeur et de majesté. — Selon toute apparence. le *Djâmé 'el-Ar-ba'in,* situé à 400 mètres au sud-est du *Djâmé el-Yateim,* n'est pas différent de la mosquée ou dôme de la *Sekinah* des écrivains du moyen âge, et l'édifice était évidemment destiné à honorer le souvenir du séjour de l'arche et du tabernacle en cet endroit. Quant à « la Table » dont parlent ces auteurs, faut-il y voir la mention des Tables de la Loi ou celle de l'autel montré au IVe siècle et où faut-il la chercher? Peut-on la voir, comme l'ont cru plusieurs des explorateurs modernes, au *Djamé 'el-Yateim ?* ou bien, comme semble l'indiquer Estori, à la mosquée annexe d'*el-'Arba'in ?* ou bien encore en avant de cet édifice, à l'ouest où devait se trouver l'autel des holocaustes? C'est plutôt à ce dernier, semble-t-il, que conviendrait l'expression arabe *el-Mâi'déh,* à moins qu'on ne l'entende du rocher aplani sur lequel pouvait reposer l'arche. Si l'expression *sâmûk,* « attenant », du rabbin du XIIIe siècle semble désigner la petite mosquée, il peut cependant l'avoir prise dans la signification plus large de « près », et avoir eu en vue l'emplacement voisin de l'autel. Dans tous les cas, il parait difficile de pouvoir l'étendre jusqu'au *Djâmé 'el-Yateim.* Peut-être faut-il voir ici l'endroit où l'on vénérait les restes du prophète Ahias qui, selon l'auteur de la *Vie des prophètes,* 2, t. XLIII, col. 393, fut enseveli sous le chêne de Silo. Cf. S. Jérôme, *Epist.* CVIII, t. XXII, col. 888; *In Soph.,* I, 15, t. XXV, col. 1353.

2° *Histoire.* — La conquête du pays de Chanaan était achevée. Silo se trouvait à distance égale entre les frontières du nord et du midi; sa plaine offrait l'emplacement le plus favorable pour camper et était facilement abordable du côté de l'est : Josué et les anciens d'Israël choisirent cette ville pour y établir le tabernacle, et tout le peuple s'y rendit pour cette inauguration. Jos., XVIII, 1. Silo devint dès lors le lieu ordinaire des assemblées de la nation. A la première, on fit choix des hommes qui devaient procéder à la délimitation des territoires pour les sept tribus qui n'en avaient pas reçu de définitif. *Ibid.,* 2-8. Dans la seconde, tenue à leur retour et présidée par le grand-prêtre Éléazar et par Josué, on tira au sort la part de chacune d'elles. *Ibid.,* 9-10; XIX, 51. C'est à l'assemblée de Silo que les lévites vinrent réclamer la portion que leur attribuaient les institutions de Moïse. *Ibid.,* XXI, 1-2. Les guerriers des tribus orientales avaient reçu de Josué leur congé à Silo. Avant de repasser le Jourdain, ils avaient élevé un autel gigantesque sur la rive du fleuve. Instruits de ce fait, les anciens se réunirent de nouveau à Silo, dans l'intention de prendre les armes contre eux; mais ils furent apaisés par les explications rapportées par Phinées et les autres envoyés. *Ibid.,* XXII. — Selon les Septante,

ibid., XXIV, 1, 25, la grande assemblée convoquée par Josué, vers la fin de sa vie, se serait tenue également à Silo. Le texte hébreu et la Vulgate nomment Sichem, et cette leçon paraît la meilleure. Outre les souvenirs se rattachant à cette ville avec lesquels Josué voulait mettre le peuple en contact, à cause de l'abondance de ses eaux, elle convenait mieux pour une assemblée plénière que Silo. Ce motif fut vraisemblablement un de ceux qui à celle-ci firent encore préférer Maspha et Béthel, quand il s'agit de l'affaire du lévite de Bethléhem, Jud., XX, XXI. Et c'est à tort que le traducteur de la Vulgate prend, *ibid.*, XX, 18, et XXI, 2, la localité de Béthel, pour *bêt 'êlôhim,* « la maison de Dieu », c'est-à-dire le lieu du tabernacle, et qu'à cette traduction erronée il ajoute la glose *hoc est in Silo;* et ce n'est pas moins arbitrairement qu'il remplace, *ibid.*, XXI, 9, l'adverbe *šâm*, ἐκεῖ, « là », c'est-à-dire à Maspha, par *cum essent in Silo.* Josèphe, égaré de même, par l'expression « ils se réunirent devant le Seigneur, » de XX, 1, l'interprète aussi εἰς την Σιλουν, « à Silo ». *Ant. jud.*, V, II, 9. Le peuple y revint en effet, la guerre contre la tribu de Benjamin terminée, pour y rapporter l'arche sainte, et c'est là qu'on amena au camp les 400 jeunes filles de Jabès de Galaad épargnées au sac de cette ville. Jud., XXI, 12. Les 600 Benjamites survivants furent invités à y venir pour les prendre. Les 200 qui restaient sans épouse, suivant l'avis des anciens, se cachèrent dans les vignes, et quand les filles de Silo, au jour de la fête, sortirent de la ville pour exécuter leurs danses usitées, ils se jetèrent sur elles, pour s'emparer chacun d'une compagne. Jud., XXI, 13-23. Pour accomplir la loi, Deut., XVI, 16, tous les Israélites devaient monter plusieurs fois l'an à Silo où était le Sanctuaire. Elcana, père de Samuel, s'y rendait régulièrement, avec sa famille. I Sam., I, 3. C'est dans une de ses visites qu'Anne, son épouse, priant devant le tabernacle et bénie par le grand-prêtre Héli, obtint de devenir la mère du prophète. I Sam., I, 4-23. Quand l'enfant fut sevré, elle vint à Silo avec son mari, pour le consacrer au service du Seigneur. ℣. 24-28; II, 1-10. Samuel y grandit et y entendit pour la première fois l'appel de Dieu au ministère prophétique. Il l'inaugura en venant répéter à Héli les menaces du Seigneur, que déjà lui avait annoncées un homme de Dieu, contre sa maison, à cause des scandales donnés par ses fils Ophni et Phinées. I Sam., II, 11-36; III, 1-18. — Le Seigneur continua à se manifester à Samuel à Silo et on s'y rendait de tout Israël pour le consulter. ℣. 19-21. La ruine prédite de la maison d'Héli ne tarda pas d'arriver et d'entraîner avec elle la ruine du Sanctuaire de Silo. L'armée des Philistins avait fait invasion sur le territoire de leurs voisins; les Israélites en voulant les repousser avaient été battus à Aphec et avaient envoyé chercher l'arche à Silo. Défaits une seconde fois, les deux fils d'Héli avaient péri dans la bataille et l'arche sainte était tombée aux mains de l'ennemi. La triste nouvelle était arrivée à Silo le même jour, apportée par un Benjamite aux habits lacérés, à la tête couverte de terre, échappé du combat. Toute la ville s'était aussitôt remplie de tumulte et de cris. Héli, qui était assis sur son siège à l'entrée du tabernacle, « en apprenant le sort de l'arche, tomba à la renverse et mourut sur le coup. » I Sam., IV. — L'arche ne devait plus revenir à Silo; le tabernacle devait être transporté ailleurs, suivi par les restes de la famille d'Héli. Samuel quitta Silo pour retourner à Ramatha sa patrie. A cause des profanations commises, « le Seigneur avait répudié le tabernacle de Silo, la tente où il avait habité parmi les hommes. » Ps. LXXVII, 60. Silo délaissée restera l'exemple des sévérités divines. Jer., VII, 12-13; cf. XXVI, 6, 9. Vers la fin du règne de Salomon, le

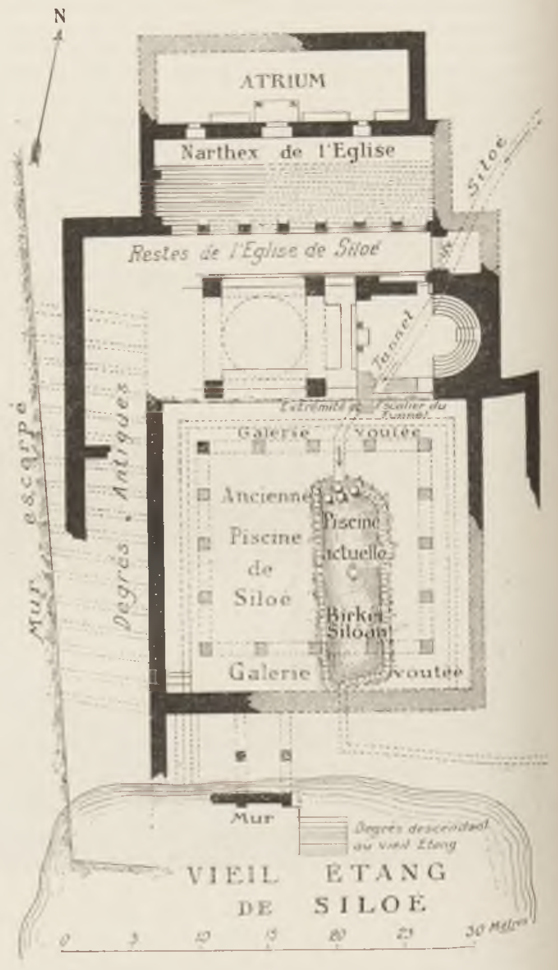


375. — Ruines de Silo. D'après une photographie de M. L. Heidet.

prophète Ahias, habitant de Silo, reçut la mission d'annoncer, en punition des fautes du roi, la division du royaume après sa mort. III Reg., xi, 29; xii, 15; II Par., ix, 29; x, 15. A la femme du roi Jéroboam qui venait déguisée le consulter à Silo au sujet de son fils malade à Thersa, le même prophète lui annonçait qu'à cause de l'infidélité de son mari à répondre au choix que Dieu avait fait de lui, leur fils mourrait. III Reg., xiv, 1-18; xv, 29. — Cent trente ans après la prise de Samarie et après la destruction de Jérusalem par les Chaldéens, Silo avait des habitants fidèles au culte légitime : une partie des pèlerins montant à Jérusalem pour y offrir leurs présents et qui furent massacrés par Ismahel à Maspha, étaient de Silo. Jer., xli, 5. — Cette ville resta cependant attachée à la province de Samarie jusqu'à l'époque des Machabées. Elle dut être annexée à la province de Judée, en même temps que la toparchie d'Acrabathène dont elle faisait partie, après la prise de Sichem et du Garizim par Jean Hyrcan (128 av. J.-C.). Au IVe siècle Silo était déserte. Cf. S. Jérôme, *In Soph., loc. cit.* Seiloûn est complètement abandonné aujourd'hui. V. Guérin, *Samarie,* 1875, c. xxiii, t. ii, p. 21-27; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1882, t. ii, p. 367-370. L. Heidet.

SILOÉ (hébreu : *haš-Šiloaḥ* et *Šilôaḥ;* Septante et Nouveau Testament : ὁ Σιλωάμ), nom d'une source, d'un canal par où coulent ses eaux, de la piscine où elles aboutissent et de la région au midi de Jérusalem où ils se trouvent. — L'hébreu שלח, *slh*, II Esd., iii, 15, a été vocalisé *Šélaḥ,* par les massorètes; les Septante l'ont traduit par κώδιον, « peau », lui attribuant la signification de l'arabe سَلْخ, de سَلَخَ, « écorcher »; la Vulgate l'a transcrit *Siloë* comme ailleurs. Rien n'indique que le nom écrit ici comme il devait l'être partout avant la massore soit en effet différent. La glose : ὁ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος, *quod interpretatur Missus,* ajoutée au nom par l'évangéliste, Joa., ix, 7, prouve bien que l'appellation historique et traditionnelle se prononçait avec *ḥ* et dérivait de la racine *šâlaḥ,* « il a envoyé »; la finale μ de la transcription grecque aura été prise par motif d'euphonie et la forme *Silôân* constamment employée par les Arabes leur sera venue par l'intermédiaire des Byzantins. Un grand nombre d'exégètes croient voir dans cette glose l'intention de l'évangéliste de rattacher ce nom, par un sens prophétique ou mystique, au fait raconté par lui. Signifiant littéralement *emissio* [*aquarum*], il est l'équivalent de « canal » et de « tunnel », et le nom lui aura été donné quand ceux-ci auront été faits pour *envoyer* les eaux de la fontaine aux jardins du roi ou à la piscine. Du canal le nom passa à la source, au réservoir et à la région. Quelques auteurs cependant y voient une allusion au « jet » précipité des eaux intermittentes de la fontaine. Cf. I. Knabenbauer, *In Isaiam,* Paris, 1887, t. i, p. 202-204; P. Schanz, *Commentarium über das Evangelium des h. Johannes,* Tubingue, 1885, p. 367; Gesenius, *Thesaurus,* p. 1416.

I. Siloé (La fontaine de). — Elle est comprise dans la locution générale : *mê haš-Šiloaḥ,* τὸ ὕδωρ τοῦ Σιλωάμ, *aquæ Siloë,* Is., viii, 6, désignant en même temps le cours de ses eaux. Le prophète met en opposition « les eaux de Siloé qui coulent en silence, » image de la maison de David, et « les eaux tumultueuses et abondantes du fleuve, » c'est-à-dire de l'Euphrate qui représentent « le roi d'Assyrie et toute sa puissance. » La fontaine de Siloé est appelée simplement « la fontaine », *hâ-'Aïn,* II Esd., iii, 15, parce qu'elle est la fontaine unique de Jérusalem; les autres sont « les fontaines du dehors de la ville. » II Par., xxxiii, 4. Les Juifs du premier siècle s'expriment de même par la bouche de Josèphe : « Siloé, c'est le nom que nous donnons à la fontaine. » *Bell. jud.,* V, iv, 1; cf. vi, 1; xii, 2; Tacite, *Hist.,* v, 12. L'historien juif distingue de même entre « Siloé et les sources du dehors de la ville. » *Ibid.,* ix, 4. Il indique Siloé ou « la fontaine », vers l'extrémité méridionale de la ville et de la vallée du Tyropéon qui court entre la montagne du Temple et la ville haute. *Ibid.,* II, xvi, 2; V, iv, 1, 2. Il désigne ainsi la bouche du canal par où sortent les eaux. En donnant, II Esd., iii, 15, le nom de « porte de la fontaine » à la porte la plus voisine de la piscine où aboutissaient

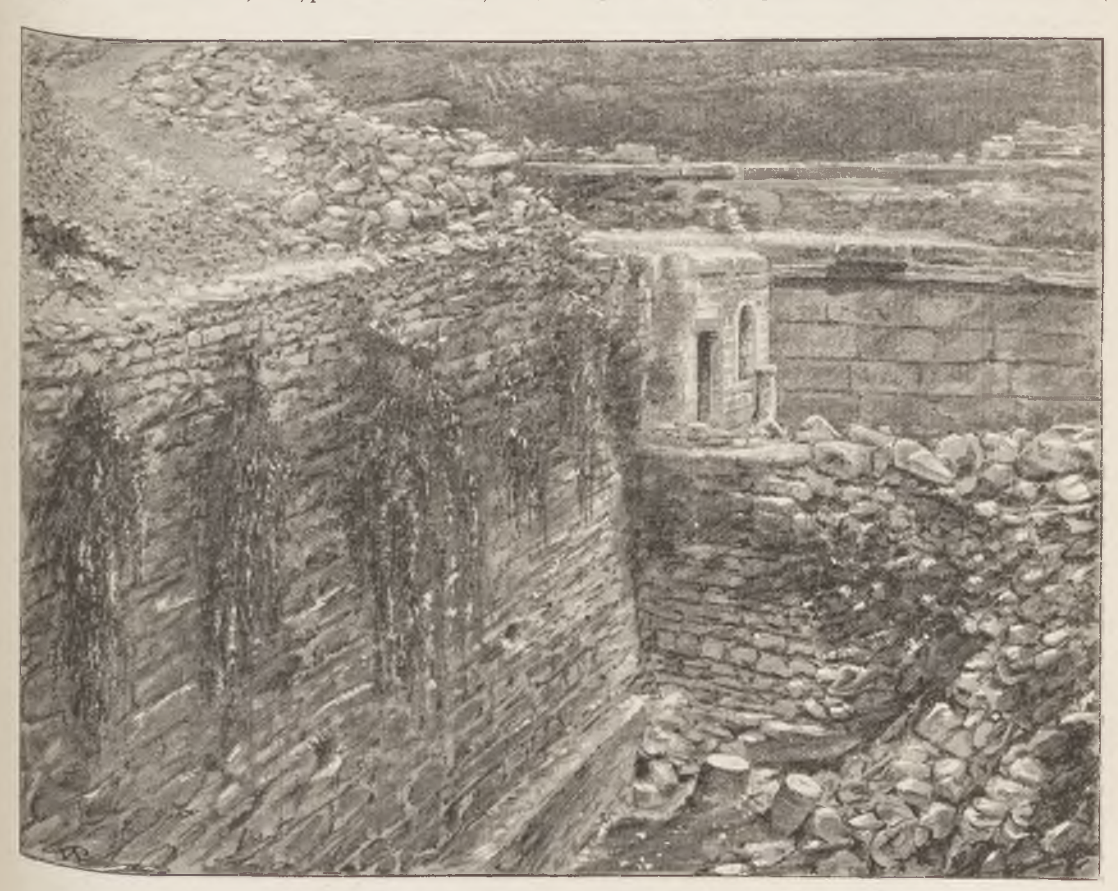


376. — Piscine et église de Siloé.
D'après M. L. Heidet.

ces eaux et qui est sans doute la porte découverte en 1897, par M. Bliss, à la pointe sud-est de la montagne supérieure, à 280 mètres à l'ouest du *birket el-Ḥamra*, Néhémie, sous le nom de « fontaine », désigne évidemment la même issue. Les indigènes arabes n'ont point cessé de l'appeler *'aïn Silôân,* tout en donnant parfois le même nom à la source d'où viennent les eaux. Cf. Guy le Strange, *Palestine under the Muslems,* Londres, 1890, p. 74, 162, 179, 212, 220. Celle-ci est plus communément appelée par eux aujourd'hui « la fontaine des Degrés », *'Aïn Umm ed-Deradj,* ou « la fontaine de la Vierge », *'Aïn Sitti-Mariam.* En décrivant cette source, « dont les eaux ne sont pas continues, mais sortent seulement à des heures irrégulières du jour, en bouillonnant et à grand bruit, des cavités de la terre dans une grotte de rocher très dur, » saint Jérôme la nomme positivement « la fontaine de Siloé ». *In Is.,* viii, 6,

t. XXIV, col. 116. Il l'indique, *ibid.*, « au pied du mont Sion », c'est-à-dire « au pied du mont Moria », comme il s'exprime, *In Matth.*, x, 28, t. XXVI, col. 66. — Les auteurs du Targum, de la version syriaque et de la version arabe remplacent, III (I) Reg., I, 33, 38, 45, le nom de Gihon, par *'ên Silohâ'*, *'aïn Silôhâ*, donnant ainsi à entendre que ce dernier nom est le plus récent. Les commentateurs juifs suivent généralement le même sentiment. Cf. Estôri ha Parchi, *Caftor va-Phérach*, édit. de Jérusalem, 1897, p. 204; Ishaq Chelo, dans Carmoly, *Itinér. de la T. S.*, 1847, p. 236. Voir GIHON, t. III, xviii, 17, et le *nahal haš-šôṭêf be-tôk hâ-'ârêṣ, rivus qui fluebat in medio terræ*. II Par., XXXII, 4. Il est fait allusion au second dans le travail d'Ézéchias pour dérober ce « courant », *nahal*, à l'ennemi. C'est le *te'âlâh* établi pour conduire les eaux de Gihon, par-dessous, à la ville, IV Reg., XX, 20; II Par., XXXII, 30; c'est le percement du rocher avec le fer pour détourner les eaux de Gog (Septante, pour Gihon) au milieu de la ville. Eccli., XLVIII, 19. Voir AQUEDUC, t. I, col. 803-808.

III. SILOÉ (PISCINE DE) (hébreu, II Esd., III, 15 : *berêkat has-Sélah*; Septante : κολυμβήθρα τῶν κωδίων τῇ



377. — Birket Siloân. Restes de l'ancienne piscine et de l'église. Issue du canal. D'après une photographie de M. L. Heidet.

col. 1503. La « piscine supérieure », IV Reg., XVIII, 17; Is., XXXVI, 2, est parfois aussi identifiée avec la fontaine supérieure de Siloé. Cf. PISCINE SUPÉRIEURE, col. 441. Quelques-uns y voient encore la « fontaine de Rogel ». Cf. col. 1108.

II. SILOÉ (L'AQUEDUC DE). — La Bible, suivant un grand nombre d'interprètes et d'archéologues, mentionne deux cours des eaux de Siloé : 1° un cours à ciel ouvert qui passait par la vallée de Cédron en contournant la colline orientale de Jérusalem ou l'Ophel; 2° leur passage par un conduit pratiqué dans le roc de la même colline pour se rendre au sud-ouest. — Le premier, antérieur au percement du tunnel, est le cours modeste des eaux de Siloé, positivement nommé par Isaïe, VIII, 6. Il passait, croit-on, par un canal en partie taillé dans le rocher au bas de la colline, et dont divers savants auraient reconnu le tracé. Il aurait été désigné d'abord sous le nom de *ṣinnôr*. II (Sam.) Reg., V, 8. Il serait le « canal », *te'âlâh*, d'Is., VII, 3; XXXVI, 2; IV Reg.,

κουρᾶ τοῦ βασιλέως; Joa., IX, 7 : κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ, réservoir ou étang destiné à recueillir les eaux de la fontaine de Siloé au débouché du canal (fig. 377). — 1° L'étang de Siloé est une seule fois cité dans l'ancien Testament, II Esd., III, 15, par son nom propre. Sellun, fils de Cholhoza, chef du district de Maspha, releva du temps de Néhémie la porte de la fontaine et le mur de la piscine de Siloé près du jardin du roi et jusqu'aux degrés descendant de la Cité de David. — A 60 mètres au nord-est de la porte découverte en 1896 et qui a l'apparence d'être la porte de la fontaine de Néhémie, nous avons rencontré déjà le *birket el-Hamrâ*. Ses caractères témoignent d'une assez haute antiquité. Il est formé au midi par un mur de barrage s'étendant de l'extrémité méridionale de la colline dite d'Ophel à la montagne occidentale de Sion, sur près de 90 mètres. Ce mur, épais de deux mètres et demi, repose sur un fondement de six mètres de largeur. Aujourd'hui haut de sept mètres, il paraît avoir été jadis

plus élevé pour servir de rempart. De puissants contreforts en blocs à bossage, au nombre de sept, soutiennent le mur, et semblent avoir été construits pour l'empêcher de céder sous la poussée de l'eau. Divers autres ouvrages en maçonnerie assez grossière sont venus dans la suite renforcer cette digue. Le bassin resserré entre les montagnes était de forme irrégulière et pouvait se développer du midi au nord sur une étendue de plus de cent mètres. La muraille, dont M. Bliss a retrouvé les restes en même temps que la porte, arrivée de celle-ci à la pointe sud-est du Sion et au barrage, remontait vers le nord en suivant le bord de la piscine. Au delà un escalier large de 7 à 9 mètres et dont on a découvert 34 degrés, descendait sur le flanc de la montagne occidentale le long de l'escarpe et aboutissait à la piscine à son angle nord-ouest. Il y a tout lieu de croire que c'est bien l'escalier descendant de la Cité de David et par conséquent que le *birket el-Hamra* n'est pas différent de la « piscine de Siloé » de II Esd., III, 15. — Dans son excursion nocturne pour reconnaître l'état des murs de Jérusalem, Néhémie, venant par « la vallée », *gê'* [*Hin nôm*], était « passé à la porte de la Fontaine et à la piscine du Roi », avant de remonter par « le torrent », *nahal* [de Cédron]. Les exégètes admettent cependant communément que cette piscine n'est pas autre que la piscine de Siloé.

2° La piscine de Siloé où l'aveugle-né fut envoyé par le Sauveur est, d'après une tradition séculaire, au débouché du tunnel. On voit là un bassin formé de mauvais murs dont celui de l'est est éboulé depuis quelques années. La longueur est de 15 mètres sur 5 de largeur et autant de profondeur. Quelques tronçons de colonnes gisent au fond et les eaux du canal le traversent. Les indigènes le nomment *birkét Silôân*. Dans les fouilles pratiquées aux alentours en 1896, M. Bliss a découvert les restes d'une piscine beaucoup plus importante dont ce bassin n'occupe qu'une partie. Presque carrée, elle mesure 22 mètres du nord au sud, 23 d'est à ouest et 5 et demi de hauteur. Sur le bord de la piscine, au nord, était une église à une nef. — Voir *Revue biblique*, 1897, p. 299-306; F. I. Bliss, *Excavations of Jerusalem* (1894-1897), Londres, 1898, p. 132-210.

IV. Siloé (La tour et le quartier de). — Jésus fait allusion, Luc, XIII, 4, à une tour qui, s'étant écroulée, écrasa dix-huit Galiléens, *Turris in Siloë*. La tour ici mentionnée est-elle la tour découverte par M. Bliss près de la porte de la fontaine ou quelque autre, rien n'autorise à formuler une identification précise. Il ressort toutefois de l'expression que le vocable de Siloé se donnait encore à la région en général. Plusieurs fois Josèphe, dans les passages cités, l'emploie avec cette signification. Les saints Pères en usent fréquemment de même, particulièrement saint Jérôme. Cf. *In Jer.*, VII, 31, t. XXIV, col. 735; *In Soph.*, I, 11, t. XXV, col. 1319; *In Matth.*, X, 28, t. XXVI, col. 66. Cf. Épiphane, *Vitæ prophet.*, VII, t. XLIII, col. 397. Voir Ch. Warren et Conder, *Survey of Western Palestine*, Londres, 1884, part. 2, p. 345-371; Carl Mommert, *Siloah, Brunnen, Teich, Kanal zu Jerusalem*, in-8°, Leipzig, 1908.

L. Heidet.

SILONI (hébreu : *Silôni;* Septante : Εηλωνί), descendants de Séla, de la tribu de Juda, qui habitèrent à Jérusalem à une époque difficile à préciser. I Par., IX, 5. Dans les Nombres, XXVI, 20, les descendants de Séla sont appelés Sélaïtes. Dans Néhémie, Siloni ou Silonite, II Esd., XI, 5, désigne un descendant de Pharès, ℣. 4, 6. L'article qui précède ce dernier nom dans le texte hébreu, *haš-Silôni*, indique que c'est un appellatif, ce qui peut signifier qu'il était de Silo. Voir Silonite.

SILONITE (hébreu : *has-Šilônî ;* Septante : ὁ Σηλωνίτης), originaire de Silo ou habitant de cette ville. Le prophète Ahias ou Ahia est surnommé le Silonite. III Reg., XI, 29; XII, 15; XV, 29; II Par., IX, 29; X, 15. Voir Ahia 3, t. I, col. 291. — Sur le Siloni de II Esd., XI, 5, voir Siloni.

SILVAIN (Σιλουανός), nom par lequel Silas est désigné dans les Épîtres. II Cor., I, 19; I Thess., I, 1; I Pet., V, 12. Voir Silas, col. 1722. Dans la Vulgate le nom est écrit (dans plusieurs éditions) *Sylvanus*.

SILVESTRE (VALLÉE), nom de la vallée de Siddim dans la Vulgate, Gen., XIV, 3, 8, 10 : *Vallis Sylvestris.* Voir Siddim, col. 1702.

SIMÉON (hébreu : *Šim'ôn;* grec : Συμεών), nom d'un patriarche, d'une tribu et de plusieurs personnages d'Israël.

1. SIMÉON, le second fils que Jacob eut de Lia. Gen., XXIX, 33; XXXV, 23. Sa mère, en le mettant au monde, s'écria : « Jéhovah a entendu (hébreu : *šâma'*) que j'étais haïe, il m'a encore donné celui-là. Et elle le nomma Siméon (*Sim'ôn*). » Gen., XXIX, 33. L'origine de son nom repose donc sur ce jeu de mots. Quant à son histoire, elle n'est marquée que par deux épisodes. Le premier fut sanglant et imprima sur son front une tache que son père lui-même sut lui rappeler. Gen., XLIX, 5, 7. Pour venger l'honneur de sa sœur Dina, il s'unit à Lévi, et tous deux, au mépris de la parole donnée et de l'alliance contractée, traitèrent avec cruauté les Chananéens au milieu desquels ils se trouvaient. Gen., XXXIV, 25-30. Voir Lévi I, t. IV, col. 199. Le second se passa en Égypte, où Siméon fut retenu comme otage par Joseph et jeté en prison jusqu'à ce que ses frères eussent amené Benjamin. Gen., XLII, 25, 36; XLIII, 23. Expiait-il ainsi la dureté particulière que son caractère violent lui aurait fait exercer envers Joseph, comme il s'était manifesté contre les Chananéens? Peut-être. On peut croire aussi qu'il payait la dette de ses frères en sa qualité de second fils de Jacob, Joseph n'ayant pas voulu retenir l'aîné, Ruben, dont il venait de découvrir le rôle bienveillant à son égard, lors du crime commis par les autres. Les fils de Siméon furent : Jamuel, Jamin, Ahod, Jachin, Soar, et Saul fils d'une Chananéenne. Gen., XLVI, 10; Exod., VI, 15. La liste de I Par., IV, 24-43, diffère un peu et donne plus de détails sur les descendants du patriarche. Voir ce qui concerne la tribu dont il fut le père.

A. Legendre.

2. SIMÉON, une des douze tribus d'Israël.

I. Géographie. — La tribu de Siméon occupait l'extrême sud de la Palestine ou le *Négéb*. Son territoire avait été détaché de celui de Juda. Jos., XIX, 2. L'Écriture ne décrit pas ses limites; elle donne seulement la liste de ses villes principales.

1. villes principales. — Elles sont énumérées dans Josué, XIX, 1-9, et dans I Par., IV, 28-33. Ces deux listes présentent les mêmes noms, suivent le même ordre, tout en offrant des variantes que nous allons signaler. Les noms se retrouvent pour la plupart dans le catalogue des cités de la tribu de Juda, Jos., XV, 26-32, mais dans un ordre un peu différent. Nous renvoyons, pour les détails, à ce dernier catalogue, t. III, col. 1758-1759, en dehors des articles consacrés à chaque nom dans le Dictionnaire. Les listes de Josué et du premier livre des Paralipomènes partagent les villes de Siméon en deux groupes. Voir la carte, fig. 378.

1er groupe. — 1. Bersabée, aujourd'hui *Bir es-Séba'*, à 40 à 45 kil. au sud-ouest d'Hébron. Voir Bersabée, t. I, col. 1629.

2. Sabée (hébreu : *Šéba';* Septante, *Codex Vaticanus :* Σάμαα; *Codex Alexandrinus :* Σάβεε), peut-être la même que *Sama*. Jos., XV, 26. Mais elle manque dans le texte hébreu de I Par., IV, 28, ce qui ferait

Letouzey et Ané _ Paris.

TRIBU DE SIMÉON

Les noms d'après la Vulgate *sont écrits en caractères droits rouges. — Les noms bibliques qui se trouvent sur les monuments égyptiens et assyriens sont en caractères penchés bleus; ceux qui ne sont pas bibliques en caractères droits bleus.*

Échelle

0 5 10 15 Kilom.

Imp. Dufrénoy _ Paris.

croire que *Séba'*, Jos., XIX, 2, n'est qu'une répétition fautive de la dernière partie du nom précédent, *Be'êr Séba'*. D'autre part, en la comptant, la somme des villes de ce premier groupe n'est plus de treize, comme l'indique Jos., XIX, 6, mais de quatorze. Cependant les Septante la maintiennent, I Par., IV, 28; *Cod. Vat.* : Σάμα; *Cod. Alex.* : Σαμαα, et elle correspond à *Tell es-Šeba'*, qui se trouve à une lieue environ à l'est de Bersabée. Voir SABÉE, col. 1306.

3. **Molada** (hébreu : *Môlâdâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Κωλαδάμ; *Cod. Alex.* : Μωλαδά, Jos., XIX, 2; *Cod. Vat.* : Μωαλδά; *Cod. Alex.* : Μωλαδά, I Par., IV, 28), généralement placée à *Khirbet el-Milh,* à l'est de Bersabée. Voir MOLADA, t. IV, col. 1222.

4. **Hasersual** (hébreu : *Hăsar Šû'âl;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἀρσωλα; *Cod. Alex.* : Σερσουλά), Jos., XIX, 3; **Hasarsuhal** (Septante, *Cod. Vat.* : Ἐσηρεουλάδ; *Cod. Alex.* : Ἐσερσουάλ), I Par., IV, 28. Inconnue. Voir HASERSUAL, t. III, col. 446.

5. **Bala** (hébreu : *Bâlâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Βωλα; *Cod. Alex.* : Βελδώλα, Jos., XIX, 3; *Cod. Vat.* : Ἀβελλά; *Cod. Alex.* : Βαλαά, I Par., IV, 29); **Baala**, Jos., XV, 29. Inconnue. Voir BAALA 3, t. I, col. 1322.

6. **Asem** (hébreu : *'Aṣém*), Jos., XIX, 3; **Asom**, I Par., IV, 29; **Ésem**, Jos., XV, 29. Inconnue. Voir ASEM, t. I, col. 1078.

7. **Éltholad** (hébreu : *'Éltôlad*), Jos., XV, 30; XIX, 4; **Tholad**, I Par., IV, 29. Inconnue. Voir ELTHOLAD, t. II, col. 1707.

8. **Béthul** (hébreu : *Beṭûl;* Septante, *Cod. Vat.* : Βουλά; *Cod. Alex.* : Βαθούλ), Jos., XIX, 4; **Bathuel** (hébreu : *Beṭû'êl; Cod. Vat.* : Βαθούν; *Cod Alex.* : Βαθούλ), I Par., IV, 30; appelée **Césil**, Jos., XV, 30; mais la forme *Béthul, Bathuel,* est probablement la vraie. Inconnue. Voir BÉTHUL, t. I, col. 1750.

9. **Harma** (hébreu : *Hormâh;* Septante : Ἑρμά), Jos., XV, 30; XIX, 4; **Horma**, Septante : Ἑρμά, I Par., IV, 30, identifiée avec *Sebaita*. Voir HORMA 1, t. III, col. 754.

10. **Siceleg** (hébreu : *Siqlag*), généralement identifiée avec *Khirbet Zuhéiliqéh,* à l'est-sud-est de Gaza. Voir SICELEG.

11. **Bethmarchaboth** (hébreu : *Bêt-ham-markâbot;* Septante, *Cod. Vat.* : Βαιθμαχερέβ; *Cod. Alex.* : Βαιθαμμαρχασβώθ, Jos., XIX, 5; *Cod. Vat.* : Βαιθμαρειμώθ; *Cod. Alex.* : Βαιθμαρχαβώθ, I Par., IV, 31). On a cherché à l'identifier avec *Merqeb,* à l'ouest de la pointe méridionale de la mer Morte; ce qui est douteux. La liste parallèle de Josué, XV, 31, donne *Médémena*. Est-ce la même ville? On ne sait. Voir BETHMARCHABOTH, t. I, col. 1696.

12. **Hasersusa** (hébreu : *Hăsar Sûsâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Σαρσουσείν; *Cod. Alex.* : Ἀσερσουσίμ), Jos., XIX, 5; **Hasarsusim** (hébreu : *Ḥăṣar Sûsim; Cod. Vat.* : Ἡμισυσεοσοράμ; *Cod. Alex.* : Ἡμισυεωσίμ), I Par., IV, 31. On a proposé *Susin* ou *Beiṭ Sûsin,* sur la route des caravanes de Gaza en Égypte. Possible. La liste parallèle de Josué, XV, 31, porte *Sensenna;* on se demande si c'est la même ville. Voir HASERSUSA, t. III, col. 447.

13. **Bethlebaoth** (hébreu : *Bêṭ lebâ'ôṭ;* Septante, *Cod. Vat.* : Βαθαρώθ; *Cod. Alex.* : Βαιθαλβάθ), Jos., XIX, 6; **Bethberai** (hébreu *Bêṭ bir'i;* Septante, *Cod. Vat.* : Οἶκος Βραουμσεωρείμ; *Cod. Alex.* : Βαρουμσεωρείμ, union fautive de *Bir'i* et du mot suivant, *Sa'ărâim*), I Par., IV, 31; **Lebaoth**, Jos., XV, 32. Inconnue. Voir BETHLEBAOTH, t. I, col. 1688.

14. **Sarohen** (hébreu : *Sârûhen;* Septante : omis), Jos., XIX, 6; **Saarim** (hébreu : *Sa'ărâim;* Septante : compris dans la dernière partie du mot Βαρουμσεωρειμ), I Par., IV, 31. Elle est appelée **Sélim** Jos., XV, 32, et mentionnée dans les inscriptions hiéroglyphiques sous la forme *Sarahan*. N'a pas été identifiée. Voir SAARIM, col. 1284.

2ᵉ *groupe.* — 1. **Ain** (hébreu : *'Aîn;* Septante : *Cod. Vat.* : Ἐρεμμών, par union avec le mot suivant, ce qui suppose la lecture *'Ên-Rimmôn; Cod. Alex.* : Ἀίν), Jos., XIX, 7; *Aen* (hébreu : *'Aîn;* Septante : Ἤν), I Par., IV, 32. Il est probable qu'il faut l'unir au nom suivant. Voir AÏN 2, t. I, col. 315.

2. **Remmon** (hébreu : *Rimmôn;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἐρεμμών; *Cod. Alex.* : Ῥεμμώθ, Jos., XIX, 7; Ῥεμνων, Ῥεμμών, I Par., IV, 32), identifiée avec *Khirbet Umm er-Rummâmin,* au nord de Bersabée. Voir REMMON 3, col. 1038.

3. **Athar** (hébreu : *'Éter;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἰεθέρ; *Cod. Alex.* : Βέθερ), Jos., XIX, 7; **Thochen** (hébreu : *Tôkén; Cod. Vat.* : Θόκκα; *Cod. Alex.* : Θοχχάν), I Par., IV, 32. Il est probable que ce n'est pas la même ville qu'*Ether* de Juda, Jos., XV, 42. Il faudrait la chercher dans les environs de la précédente. Voir ÉTHER, t. II, col. 2006.

4. **Asan** (hébreu : *'Āšân;* Septante, *Cod. Vat.* : Ἀσάν; *Cod. Alex.* : Ἀσάμ, Jos., XIX, 7; *Cod. Vat.* : Αἰσάρ; *Cod. Alex.* : Αἰσάν, I Par., IV, 32). Inconnue. Voir ASAN, t. I, col. 1055.

5. **Étam** (hébreu : *'Êtâm;* Septante : Αἰτάν), mise en tête de ce dernier groupe dans la liste de I Par., IV, 32. Inconnue. Voir ÉTAM 2, t. II, col. 1995.

On remarquera que le premier groupe renferme quatorze villes, Jos., XIX, 1-6, bien que la somme indiquée, ℣. 6, n'en porte que treize, chiffre de I Par., IV, 28-31. Il faudrait donc retrancher *Sabée,* qui ne se trouve pas dans la seconde liste, et qui pourrait être une répétition fautive de la dernière partie du mot *Bersabée*. D'autre part, les Septante gardent ce nom et omettent *Sarohen,* qui se trouve I Par., IV, 31, sous la forme *Saarim*. Il est donc difficile de savoir s'il faut retrancher d'un côté ou ajouter de l'autre. Il peut aussi y avoir erreur de chiffre, comme dans plusieurs endroits de l'Écriture. La même difficulté se présente pour le second groupe. Josué, XIX, 7, ne cite que quatre villes, alors que le premier livre des Paralipomènes, IV, 32, en mentionne cinq. Si même *Aïn* et *Remmon* ne forment qu'une seule cité, nous en aurons trois d'un côté et quatre de l'autre. Il est probable dans ce cas que le chiffre doit se ramener à quatre. Les Septante, du reste, portent, Jos., XIX, 7 : Ἐρεμμών καὶ Θαλχὰ καὶ Ἰέθερ καὶ Ἀσάν, qui correspondraient, I Par., IV, 32, à Ῥιμμών (Ἢν Ῥιμμών) καὶ Θόκκα καὶ Αἰτὰν καὶ Αἰσάρ.

II. LIMITES ET DESCRIPTION. — La Bible ne trace pas les limites de la tribu de Siméon comme elle l'a fait pour Juda, Benjamin et plusieurs autres. C'est probablement parce que le territoire de cette tribu fut découpé dans celui de Juda, dont les frontières sont décrites avec une rigoureuse exactitude. Jos., XV, 1-12. Voir JUDA 6, col. 1766. La partie détachée fut celle du midi ou du *Négéb*. Les villes mentionnées Jos., XIX, 1-9, et I Par., IV, 28-33, appartiennent principalement au troisième et au quatrième groupe de cette contrée. La limite méridionale était sans doute celle de Juda. Le texte sacré, après avoir énuméré les cités du second groupe, ajoute bien : « ainsi que tous les villages aux environs de ces villes, jusqu'à *Baalath-Béer,* qui est la Ramath du midi, » Jos., XIX, 8; « jusqu'à *Baal* ». I Par., IV, 33. Mais il ne s'agit peut-être que d'une limite particulière, et puis Baalath-Béer nous est inconnue. Voir BAALATH-BÉER-RAMATH, t. I, col. 1324. Quelle était la frontière nord? Il est impossible de la bien établir. Dans la liste des villes, dont la plupart ne sont pas identifiées, nous n'avons comme points de repère que *Bersabée, Molada,* et, plus haut, *Siceleg* et *Remmon*. La ligne, de ce côté, devait être assez mal délimitée : les Siméonites pouvaient posséder sur le territoire de Juda des villes éparses qui, suivant les circonstances, revinrent à Juda. Tel fut le cas de

Siceleg, dont la situation était importante, et qui des mains d'Achis, roi de Geth, passa à celles de David. I Reg., XXVII, 6.

Le territoire de Siméon, moins connu que celui des autres tribus, comprenait l'extrême sud de la Palestine, le *Négéb* ou « pays desséché ». C'est le prolongement de l'arête montagneuse qui traverse la Palestine, mais la ligne de faîte est brisée; il n'y a plus que des sommets épars, beaucoup moins élevés que ceux de Juda, des plateaux séparés par des vallées parfois assez larges. Tels sont le *djébel Umm Rudjûm*, le *djébel Scheqâ'ib*, le *djébel et-Tûr*, le *dj. Zibliyéh*, le *dj. Hadiréh*, le *dj. Muzeiqah*, le *dj. Maderah*. Cet enchevêtrement de hauteurs forme deux versants, l'un de la Méditerranée, l'autre de la mer Morte. Le premier est caractérisé par un réseau très long et très compliqué de torrents, qui coupent le terrain dans tous les sens. Les uns descendent des dernières pentes des montagnes de Juda, comme les ouadis *esch-Schérî'ah, el-Khâlil, el Butm, Sau'eh, el-Milh*. Les autres partent des sommets ou plateaux que nous venons de signaler, les contournent et se ramifient pour former des rivières qui s'unissent à leur tour. Citons les ouadis *Ar'arah, es-Séba', es-Sani, Ruheibéh, el-Abiad* etc. Tous se déversent dans la mer par deux canaux principaux, l'*ouadi Ghazzéh*, et l'*ouadi el-Arisch* ou « Torrent d'Égypte ». Le second versant envoie ses eaux à la mer Morte, principalement par l'*ouadi Muhauwat* et l'*ouadi Fiqréh*. La fertilité du pays ne gagne rien à cette multitude de torrents, qui sont à sec la plus grande partie de l'année. S'il y a des coins verdoyants, quelques cultures, l'ensemble de la contrée a l'aspect désertique. C'est la région des nomades, et il en fut ainsi dès les temps anciens, à en juger d'après les noms de plusieurs localités, dans lesquels le mot *Ḥâṣâr, Ḥâṣêr*, rappelle le campement des tribus pastorales. Voir HASÉROTH, t. III, col. 445. D'autres noms rappellent le désert, comme *Hasersual*, « le douar du chacal »; *Bethlebaoth*, « la maison des lionnes ». Le pays était traversé par quelques routes, que suivaient les caravanes pour venir du golfe d'Akaba, du Sinaï, à Hébron et à Gaza. La route de l'Égypte le longeait dans sa partie occidentale. Des noms comme *Bethmarchaboth*, « la maison des chars »; *Hasersusa, Hasersusim*, « le village des chevaux », semblent indiquer certains relais ou certains entrepôts de matériel de guerre. Voir NÉGÉB, t. IV, col. 1557.

II. HISTOIRE. — Placé à l'extrémité de la Palestine, Siméon n'a dans l'histoire qu'un rôle très effacé. Au premier recensement, la tribu comptait 59300 hommes en état de porter les armes. Num., I, 22-23. Elle occupait ainsi le troisième rang, venant après Juda et Dan. Elle se trouvait, dans les campements et la marche au désert, au midi du tabernacle, avec Ruben et Gad. Num., II, 12. Elle avait pour chef Salamiel, fils de Surisaddaï, Num., I, 6; II, 12, et ce fut par ses mains qu'elle fit l'offrande de ses dons, à la dédicace du tabernacle et de l'autel. Num., VII, 36. Parmi les explorateurs du pays de Chanaan, elle eut pour représentant Saphat, fils d'Huri. Num., XIII, 6. Ce fut le chef d'une de ses familles, Zambri, qui fut tué par Phinées avec la femme Madianite. Num., XXV, 14. Au second dénombrement, dans les plaines de Moab, elle ne comptait plus que 22200 hommes, avec l'énorme décroissance de 37100, due sans doute à ce que beaucoup de Siméonites avaient péri pour avoir pris part, comme Zambri, au culte de Béelphégor. Num., XXVI, 14. Celui de ses princes qui devait travailler au partage de la Terre Promise fut Samuel, fils d'Ammiud. Num., XXXIV, 20. Elle fut désignée, avec Lévi, Juda, Issachar, Joseph et Benjamin, « pour bénir le peuple, sur le mont Garizim, après le passage du Jourdain. » Deut., XXVII, 12. Elle prêta son secours à Juda pour attaquer les Chananéens. Jud., I, 3, 17. Lorsque David se rendit à Hébron pour recevoir la royauté, Siméon lui donna 7100 hommes. I Par., XII, 25. — L'Écriture mentionne une double migration de la tribu. Plusieurs chefs, dont les noms sont signalés I Par., IV, 34-37, jouèrent un rôle important dans la première, qui eut lieu sous le règne d'Ézéchias, roi de Juda. L'expédition fut dirigée du côté de Gador (plusieurs lisent *Gerâr*, Gérare, avec les Septante), où se trouvaient de beaux pâturages. Voir GADOR, t. III, col. 34. Elle s'empara aussi du territoire des *Me'ûnîm*, dans les montagnes de l'Idumée. Voir MAONITES, t. IV, col. 704. La seconde migration transporta les Siméonites dans la montagne de Séir. I Par., IV, 39-43. La tribu, comme les autres séparées de Juda, était tombée dans l'idolâtrie, mais plusieurs de ses membres s'enfuirent pour rester fidèles au vrai Dieu, et nous les voyons s'unir à Asa pour immoler des victimes au Seigneur à Jérusalem. II Par., XV, 8-11. Josias vint y poursuivre le culte des faux dieux. II Par., XXXIV, 6. — Dans le nouveau partage de la Terre Sainte, d'après Ézéchiel, Siméon occupa le territoire du midi entre Benjamin et Issachar. Ezech., XLVIII, 24, 25. Dans sa reconstitution idéale de la cité sainte, le même prophète, XLVIII, 33, met au sud « la porte de Siméon », avec celles d'Issachar et de Zabulon. — Judith était de la tribu de Siméon. Judith, VIII, 1; IX, 2. Pour sa généalogie, voir JUDITH, t. III, col. 1823.

III. CARACTÈRE. — Le rôle effacé de Siméon dans l'histoire ne permet guère de découvrir et de tracer son caractère. De plus, la Bénédiction de Jacob, Gen., XLIX, qui, pour les autres tribus, nous donne des notes si caractéristiques, ne comprend pour celle-ci que des reproches amers et un châtiment. Elle confond dans une même réprobation et une même peine Siméon et Lévi, à cause de leur fourberie et de leur cruauté à l'égard des Sichémites. Gen., XLIX, 5-7; cf. Gen., XXXIV, 25-31. Pour la traduction du passage d'après l'hébreu, voir LÉVI (TRIBU DE), t. IV, col. 201. La punition est celle-ci :

> Je les diviserai dans Jacob,
> Et je les disperserai dans Israël.

Siméon ne fut pas, comme Lévi, absolument privé de territoire et dispersé en Israël, mais il n'eut qu'une part dans l'héritage de Juda, et cette part fut la moins bonne de toute la terre de Chanaan. Relégué à la limite du désert, il ne trouvait point ce sol fertile où coulaient le lait et le miel, que s'étaient partagé ses frères. Dans cette situation, il n'eut point non plus à se mêler aux combats et aux événements qui illustrèrent d'autres tribus. Il est passé sous silence dans les Bénédictions de Moïse. Deut., XXXIII. Pour quelles raisons? On ne sait. Voir différentes conjectures dans F. de Hummelauer, *Comment. in Deut.*, Paris, 1901, p. 535. Le manuscrit alexandrin et quelques autres portent bien, Deut., XXXIII, 6b : Καὶ Συμεὼν ἔστω πολὺς ἐν ἀριθμῷ, « et que Siméon soit grand par le nombre ». Mais ces paroles se rapportent à Ruben dans le texte original; il y a là une correction que rien ne justifie. On a cherché une solution en modifiant et transposant certains versets du chapitre; mais ces sortes d'hypothèses n'ont d'autre résultat que de faire violence au texte. Si nous pouvions juger le caractère de la tribu d'après celui du patriarche, son père, et d'après les quelques points de l'histoire, nous dirions qu'il fut violent, qu'il se distingua par une énergie plutôt brutale. Siméon veut venger l'honneur de sa sœur, mais il prend pour armes la ruse et la cruauté. Les incidents du désert montrent ses fils entraînés par des penchants grossiers. Cependant cette énergie s'unit à la force de Juda pour la conquête de Chanaan; elle cherche une expansion dans les expéditions armées qui procureront aux émigrants de nouveaux territoires. Enfin elle s'ennoblit dans le courage de Judith.

A. LEGENDRE.

3. SIMÉON, Israélite, « des fils de Hérem, » qui avait épousé une femme étrangère et qui la répudia, du temps d'Esdras. I Esd., x, 31.

4. SIMÉON, un des ancêtres de Mathathias et des Machabées, de la famille sacerdotale de Joarib. I Mach., II, 1.

5. SIMÉON, fils de Juda et père de Lévi, un des ancêtres de Notre-Seigneur, dans la généalogie de saint Luc, III, 30.

6. SIMÉON, vieillard plein de piété à qui le Saint-Esprit avait révélé qu'il ne mourrait point avant d'avoir vu le Messie promis à Israël. Il reçut Jésus dans ses bras, quand Marie le présenta au Temple de Jérusalem et il prononça alors le cantique prophétique que nous a conservé saint Luc, II, 25-35. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1443, 2°. L'Évangile apocryphe de Nicodème le qualifie de grand-prêtre. L'histoire de la descente de Jésus-Christ aux enfers après son crucifiement est mise dans la bouche de Charinus et de Lenthius, fils de Siméon, qui la racontent à Anne, à Caïphe, à Nicodème, à Joseph d'Arimathie et à Gamaliel. Gamaliel était fils de Rabban Siméon, dont la grand'mère était de la famille de David. Siméon succéda à Hillel comme président du Sanhédrin, vers l'an 13 de notre ère. On veut expliquer ainsi la bienveillance de Gamaliel pour les Apôtres, Act., v, 38, mais ce ne sont que de pures conjectures.

SIMÉONITES (hébreu : *haš-Šime'ônî;* Septante : τῷ Συμεών; Vulgate : *Simeonitæ*), descendants de Siméon, fils de Jacob. I Par., XXVII, 16.

SIMERON (hébreu : *Šimrôn;* Septante : Σεμερών), fils d'Issachar. I Par., VII, 1. Il est appelé par la Vulgate Semron dans Gen., XLVI, 13, et Semran dans Num., XXVI, 24. Voir SEMRAN, col. 1599.

SIMMAA, nom de deux Israélites dans la Vulgate.

1. SIMMAA (hébreu : *Šammâh;* Septante : Σαμαά), orthographe dans la Vulgate, I Par., II, 13, du nom d'un frère de David, dont le nom est écrit ailleurs Samaa, Samma, Semmaa. Voir SAMMA 2, col. 1430.

2. SIMMAA (hébreu : *Šime'a';* Septante : Σαμαά), nom d'un fils de David et de Bethsabée. I Par., III, 5. Il est appelé ailleurs dans la Vulgate Samua. Voir SAMUA 1, col. 1435.

SIMON (grec . Σίμων), nom de quatorze Israélites postérieurs à la captivité de Babylone, excepté le premier. Simon peut être une contraction de l'hébreu Siméon ou bien un emprunt fait aux Grecs chez qui il était usité.

1. SIMON (hébreu *Šîmôn;* Septante : Σημών), de la tribu de Juda, père d'Amnon, de Rinna, de *Bén-ḥânân* (voir HANAN 1, t. III, col. 412) et de Thilon. I Par., IV, 20.

2. SIMON (hébreu : *Šim'ôn*), fils d'Onias (hébreu : *Yôḥânan*), grand-prêtre. Eccli., L, 1. Il y a eu deux grands-prêtres appelés Simon et qui ont eu tous les deux pour père un Onias. Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 306. On n'est pas d'accord sur le point de savoir si c'est du premier ou du second que parle Ben Sirach. L'éloge de ce pontife termine, L, 1-23, dans un long développement, les louanges données aux grands hommes de l'Ancien Testament, XLIV-L; il a été le contemporain de l'auteur et cette circonstance sert à déterminer l'époque de la composition de l'Ecclésiastique. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, II, 24, voit dans ce grand-prêtre Simon Ier qu'il identifie avec Simon le Juste. Cette opinion rencontre de nombreuses oppositions. Voir ECCLÉSIASTIQUE, t. II, col. 1546. Cf. H. Lesêtre, *L'Ecclésiastique*, 1880, p. 3-10. Quoi qu'il en soit Ben Sirach écrivit peu après la mort du Simon qu'il loue. Ce grand-prêtre fit des réparations considérables au Temple et embellit Jérusalem. Eccli., L, 1-5. Il rendit de grands services au peuple, ℣. 4. Josèphe. *Ant. jud.*, XII, I, 1. Ceux qui entendent ce passage de Simon II, au lieu de Simon Ier, y voient une allusion à ce qui est raconté dans le troisième livre apocryphe des Machabées, II, 2-20, où il est raconté que Ptolémée IV Philopator, ayant vaincu, en 217 avant J.-C., Antiochus le Grand à Raphia, envahit la Palestine, fit offrir un sacrifice dans le temple de Jérusalem et voulut pénétrer dans le Saint des saints. Simon fit une prière solennelle pour que ce sacrilège ne fût point commis. Le roi tenta néanmoins d'exécuter son projet, mais à peine entré dans l'enceinte sacrée, il fallut l'emporter à demi mort. Irrité de son échec, Ptolémée résolut de s'en venger à Alexandrie contre les Juifs qui habitaient cette ville, III Mach., VI, 18, mais ils furent miraculeusement sauvés. Voir t. III, col. 498-499. Le fond du récit paraît vrai; Josèphe en fait aussi mention, seulement il le place sous Ptolémée VII Physcon, au lieu de Ptolémée IV Philopator. Ce serait à l'occasion de ces événements que le grand-prêtre Simon aurait offert le sacrifice solennel dont Ben Sirach avait été témoin et qu'il décrit Eccli., L, 6-23.

3. SIMON MACHABÉE, surnommé Thasi, I Mach., II, 2, le second des cinq fils de Mathathias, se montra digne de ses frères par sa vaillance et se distingua par la sagesse de ses conseils, qui avait déjà frappé son père. I Mach., II, 65. Judas lui confia une campagne contre la Galilée où il triompha avec trois mille hommes des ennemis des Juifs qu'il poursuivit jusqu'aux portes de Ptolémaïde, après leur avoir livré avec succès divers combats, où il tua environ trois mille d'entre eux et fit un butin considérable, ramenant avec lui en Judée les Juifs qui étaient en Galilée et à Arbates. Voir ARBATES, t. I, col. 883. I Mach., v, 17, 20-23, 55. Quand son frère Judas eut succombé sur le champ de bataille, en combattant contre Bacchide, Simon emporta le corps du héros avec son frère Jonathas et l'ensevelit à Modin, IX, 19. Jonathas ayant succédé à Judas, Simon s'enfuit avec lui au désert de Thécué pour échapper à Bacchide, ℣. 33. Les fils de Jambri ayant massacré leur frère Jean, Jonathas et Simon, pour le venger, allèrent les attaquer pendant des fêtes nuptiales, mais quand ils revenaient, après les avoir battus, Bacchide les attendait à l'est du Jourdain, et ils eurent grand'peine à lui échapper en traversant le fleuve à la nage, ℣. 34-48. Plus tard, Simon suivit son frère à Bethbessen et défendit vaillamment cette place contre Bacchide, ℣. 62-68, qui, impuissant à vaincre les Juifs, fit la paix avec Jonathas, ℣. 70-73. Pendant les années qui suivirent, deux rois rivaux, Démétrius Ier et Alexandre Balas, se disputèrent le royaume de Syrie et cherchèrent l'un et l'autre à gagner Jonathas à leur parti. Celui-ci se prononça pour Alexandre qui lui avait fait des offres plus avantageuses. Le fils et successeur de Démétrius Ier, Démétrius II Nicator, étant monté sur le trône, envoya son général Apollonius contre les Juifs. Jonathas le battit avec l'aide de Simon son frère, x, 74, 82. Antiochus VI Dionysos, ayant été opposé, encore enfant, à Démétrius par Tryphon, en 145 avant J.-C., donna à Simon le gouvernement du pays qui s'étend de Tyr jusqu'aux frontières d'Égypte, XI, 59. Quelque temps après, Simon assiégea et prit Bethsur, ℣. 64-66. Voir BETHSUR, t. I, col. 1748. Plus tard, il se porta jusqu'à Asca-

lon et occupa Joppé, XII, 33. Il bâtit aussi Adiada et la fortifia, dans la Séphéla, ℣. 38. Voir Adiada, t. I, col. 216.

Sur ces entrefaites, Jonathas devint prisonnier par trahison de Tryphon. Voir Jonathas, t. III, col. 1623. Cet événement remplit les Juifs de terreur. Simon releva leur courage. Ils le proclamèrent leur chef. Aussitôt, il acheva de relever les murs de Jérusalem et de la fortifier. Tryphon partit de Ptolémaïde avec son armée pour l'attaquer. Il avait emmené Jonathas prisonnier à sa suite, et prétendant qu'il s'était emparé de sa personne à cause de l'argent dont il lui était redevable, il demanda à Simon pour le délivrer de payer cette dette et de lui envoyer les deux fils de son prisonnier comme otages. Simon ne crut pas à sa bonne foi, mais il fit ce qu'il lui demandait, afin qu'on ne pût point l'accuser de la mort de son frère. Tryphon ne tint pas parole. Ayant conduit son armée sur la route d'Ador ou Adaram (voir Adaram, t. I, col. 245), les Syriens, qui tenaient garnison dans la citadelle de Jérusalem, lui envoyèrent demander de leur porter secours et de les ravitailler en passant par le désert (de Thécué). Il partit, mais la neige arrêta sa marche et il alla en Galaad, d'après le texte grec, en contournant la mer Morte par l'est. A Bascama, il mit à mort Jonathas et ses fils (voir Bascama, t. I, col. 1490), et il retourna en Syrie, XIII, 1-24. Simon fit recueillir les ossements de Jonathas et il éleva à Modin un magnifique tombeau à toute la famille des Machabées, XIII, 25-30. Tryphon ayant fait périr le jeune roi Antiochus pour s'emparer de sa couronne, Simon, après avoir remis toutes les places de la Judée en état de défense, envoya des ambassadeurs à Démétrius II pour lui faire acte de soumission. Démétrius II reconnut l'indépendance des Juifs. Simon porta le titre de grand-prêtre et d'ethnarque (142 avant J.-C.), ℣. 31-32. Bientôt après, il s'empara de Gazara ou Gazer (voir Gazer, t. III, col. 131), ℣. 43-48, où il faut lire Gazara au lieu de Gaza; cf. XIV, 7, 34; XV, 28, 35. Il força ensuite la garnison syrienne de la citadelle de Jérusalem à se rendre en la tenant étroitement assiégée, ℣. 49-52. Il s'établit sur la montagne du temple qu'il fortifia et il nomma son fils Jean (Hyrcan) général de ses troupes avec résidence à Gazer, ℣. 53-54. Désormais la Judée fut en paix pendant quelque temps et elle jouit sous le gouvernement de Simon d'une grande prospérité, XIV, 4-15. Il renouvela alors l'alliance avec les Romains et les Spartiates, ℣. 16-24a.

Le peuple juif (le latin porte à tort « romain », qui n'est point dans le texte grec ni dans la version syriaque) exprima alors sa gratitude à Simon en érigeant en son honneur une inscription gravée sur une tablette de bronze, qui rappelait ce qu'il avait fait avec ses rères pour l'indépendance de la nation et qui fu placée sur une stèle dans le péribole du Temple, avec une copie dans le trésor, XIV, 24b-49.

Antiochus VII Sidètes (voir t. I, col. 704), lorsque son frère Démétrius II Nicator eut été fait prisonnier par les Parthes, I Mach., XIV, 3, pour s'assurer des alliés afin de monter sur le trône écrivit à Simon une lettre dans laquelle il confirmait les privilèges qui lui avaient été déjà accordés et lui concédait le droit de battre monnaie, XV, 1-9. Simon lui envoya à Dor deux mille hommes et des présents. Antiochus qui triomphait de Démétrius II refusa de les recevoir et lui expédia Athénobius (voir t. I, col. 1220) pour lui réclamer Joppé, Gazara et la citadelle de Jérusalem ou bien mille talents d'argent. Simon offrit cent talents d'argent. Athénobius ne lui répondit même pas, ℣. 25-36. Après qu'il eut raconté l'échec de sa mission à Antiochus, celui-ci envoya contre Juda son général Cendébée. Voir t. II, col. 406. Simon, trop vieux pour se mettre à la tête de l'armée israélite, en confia le commandement à ses deux fils aînés, Judas et Jean, qui remportèrent sur les Syriens une éclatante victoire, XV, 38-XVI, 10 (138 avant J.-C.). En 135, au mois de sabath (janvier-février), le dernier des frères de Judas Machabée succomba assassiné avec deux de ses fils, à Jéricho, par son gendre Ptolémée, fils d'Abobus, dans la forteresse de Doch, XVI, 21-17. Tous les glorieux fils de Mathathias moururent ainsi de mort violente, payant de leur sang l'indépendance de leur patrie.

4. SIMON, intendant du Temple, sous le grand-prêtre Onias III (t. IV, col. 1816). Il était, d'après II Mach., III, 4, de la tribu de Benjamin, et, si la leçon n'est pas fautive, il ne pouvait être chargé que des affaires du dehors relatives au Temple, puisqu'il n'appartenait pas à la tribu de Lévi. Son frère Ménélas (t. IV, col. 964) parvint plus tard à acheter le souverain pontificat. C'est ce qui a fait supposer à divers critiques que c'était par erreur que Simon était appelé benjamite, Ménélas devant être de la tribu de Lévi pour aspirer au suprême sacerdoce. On a proposé de lire *Minyâmin* (Vulgate : *Miamin*), nom d'un chef de famille sacerdotale, II Esd., XII, 17, au lieu de Benjamin, par le changement de *b* en *m*, mais il est difficile dans ce cas d'expliquer le mot φυλὴ qu'emploie II Mach., III, 4. Si Simon était de la tribu de Lévi, on comprendrait plus facilement qu'il exerçât une fonction dans le Temple. Quoi qu'il en soit, cette fonction consistait sans doute à fournir des victimes pour les sacrifices au nom du roi Séleucus IV Philopator qui avait pris cette dépense à sa charge. II Mach., III, 3. La Vulgate traduit ℣, 4, que Simon « entreprenait quelque chose d'inique dans la cité, » et c'est ce que porte le grec du manuscrit *Vaticanus*. Mais l'*Alexandrinus* porte une leçon qui parait bien préférable : « Simon était en désaccord avec le grand-prêtre relativement au règlement du marché; » au lieu de παρονομίας, « chose inique, désordre », il lit ἀγορανομίας, « règlement du marché », différend qui se comprend sans peine, dès lors que Simon était chargé de procurer les victimes qui devaient être offertes en sacrifice.

Ce qui est certain, c'est qu'une querelle surgit entre Onias et Simon, probablement à cause de ces achats, et qu'elle s'envenima de telle sorte que Simon cédant à un mouvement de vengeance, dénonça à Appollonius, gouverneur de Cœlésyrie et de Phénicie, et, par lui, au roi de Syrie, les trésors qui étaient accumulés, disait-il, dans le Temple de Jérusalem. Séleucus envoya Héliodore pour s'en emparer, mais il fut miraculeusement empêché d'exécuter sa mission. Voir Héliodore, t. III, col. 570. II Mach., III, 5-40. — Cet événement n'était pas propre à ramener la bonne entente entre Onias et Simon. Celui-ci disait du mal du grand-prêtre, qui, pour arrêter ses calomnies, alla s'en plaindre auprès du roi Séleucus IV. Le texte sacré ne nous fait pas connaître le résultat de sa démarche et ne nous apprend plus rien sur Simon, IV, 1-6, mais il ne dut pas être difficile à Onias de démasquer son ennemi.

5. SIMON, nom du prince des Apôtres, auquel Notre-Seigneur donna le surnom de Céphas ou Pierre, ce qui fait qu'il est appelé aussi, en réunissant les deux noms, Simon Pierre. Matth., IV, 18; X, 2; XVI, 16, etc.; Marc., III, 13; Luc., VI, 14; Joa., I, 42, etc.; Act., X, 5, 18. 32; XI, 13; II Petr., I, 1. Voir Pierre, col. 366; Céphas, t. III, col. 429.

6. SIMON LE CHANANÉEN ou **CANANÉEN** (ὁ Καναν(της), ainsi appelé, Matth., X, 4, et Marc., III, 18, pour le distinguer des autres Simon ses contemporains, un des douze Apôtres. Saint Luc, VI, 15; Act., I, 13, lui donne le surnom de Ζηλωτής, qui est la traduction grecque de l'araméen קַנְאָן, et a le même sens; il doit indiquer que Simon faisait partie de ces Juifs à qui le zèle pour la Loi et toutes les pratiques du culte mosaïque

avaient fait donner ce titre. Voir Chananéen, t. 2, ii, col. 540. C'est de tous les Apôtres celui dont l'histoire est la moins connue. Le Nouveau Testament se borne à le nommer. Pusieurs le confondent avec le cousin de Notre-Seigneur de ce nom. Voir Simon 7. Les traditions conservées par le Bréviaire romain (au 28 octobre) lui font prêcher la foi en Égypte, puis, avec l'apôtre saint Jude, en Mésopotamie où ils souffrirent tous deux le martyre. Les Bollandistes, *Acta sanctorum*, 29 octobre, t. xii, 1867, p. 424, admettent la prédication de saint Simon en Perse, et aussi en Égypte; ils regardent comme fabuleuse la prédication de cet Apôtre dans d'autres parties de l'Afrique et dans la Grande-Bretagne.

7. **SIMON,** frère (dans le sens sémitique de cousin) de Notre-Seigneur. Il est compté parmi les frères de Jésus Matth., xiii, 55; Marc., vi, 3. Rien de certain sur son histoire : les uns l'identifient avec Simon le Cananéen, un des douze Apôtres; les autres avec le Siméon qui devint évêque de Jérusalem après le martyre de l'apôtre Jacques le Mineur, l'an 62 (t. iii, col. 1084). Eusèbe, *H. E.*, iii, 11, t, xx, col. 245, et qui souffrit le martyre sous Trajan, en l'an 107 environ. Eusèbe, *H. E.*, iii, 32, t. xx, col. 281. Contre cette seconde identification, on objecte que, d'après Eusèbe, le Simon qui fut évêque de Jérusalem était fils de Cléophas et non le frère de Jacques et de Jude.

8. **SIMON** le lépreux, qui avait peut-être été guéri de sa lèpre par Notre-Seigneur. Il était de Béthanie et peut-être parent ou ami de Lazare. Quelques-uns ont supposé qu'il était son frère, d'autres qu'il était le mari de Marie, sœur de Lazare, ce qui ne s'accorde point avec ce que l'on sait d'elle. D'après une tradition apocryphe rapportée par Nicéphore, *H. E.*, i, 27, t. cxlv, col. 712, Simon aurait été le père de Lazare. En l'absence de renseignements authentiques, l'imagination s'est donné à son sujet libre carrière. Ce qui est certain, c'est qu'il donna un festin en l'honneur de Notre-Seigneur, après la résurrection de Lazare, six jours avant la Pâque, que Lazare y assistait et que Marthe dirigeait le service. Marie y oignit les pieds de Notre-Seigneur avec un parfum de nard. Matth., xxvi, 67; Marc., xiv, 3; Joa., xii, 1-3. Voir Marie-Madeleine, t. iv, col. 812.

9. **SIMON** le Cyrénéen, ainsi surnommé parce qu'il était probablement originaire de Cyrène. Voir Cyrénéen, t. ii, col. 1184. Il se trouvait à Jérusalem à l'époque de la Passion, et ayant rencontré Notre-Seigneur, quand on le conduisait au Calvaire, les soldats le contraignirent à aider le Sauveur à porter sa croix. Matth., xxvii, 32; Marc., xv, 21; Luc., xxiii, 26. Cet acte de charité, quoique d'abord involontaire, fut récompensé par la conversion de ses fils Alexandre et Rufus, que saint Marc, xv, 21, nomme comme des disciples bien connus des chrétiens. Voir Alexandre, 3, t. i, col. 350; Rufus, t. v, col. 1267.

10. **SIMON** le pharisien. Pendant un repas auquel il avait invité Notre-Seigneur, une pécheresse entrant dans la salle du festin arrosa de ses larmes les pieds du Sauveur, les baisa et les parfuma. Simon, à ce spectacle, se dit en lui-même : S'il était prophète, il saurait que cette femme est une pécheresse. Jésus, répondant à sa pensée, lui dit que, parce qu'elle aimait beaucoup, il lui était beaucoup pardonné. Luc., vii, 36-50. C'est probablement à Capharnaüm, sur les bords du lac de Galilée, que ce fait se passa. Sur l'identité de cette pécheresse avec Marie-Madeleine, voir t. iv, col. 814-817.

11. **SIMON,** père de Judas Iscariote. On ne connaît que son nom. Joa., vi, 71; xiii, 2, 26.

12. **SIMON LE MAGICIEN,** Samaritain, contemporain des Apôtres. Il était né à Gitton, village voisin de Sichem (S. Justin, *Apol.*, i, 26, t. vi, col. 368), et non point à Citium, dans l'île de Chypre, comme plusieurs l'ont cru, en le confondant avec un magicien cypriote portant le même nom, dont parle Josèphe, *Ant. jud.*, XX, vii, 2. Si l'on s'en rapporte aux *Homélies clémentines*, ii, 22, t. ii, col. 89, il fut élevé à Alexandrie, en Égypte, et c'est là qu'il se familiarisa avec les erreurs gnostiques dont il devint plus tard le propagateur. Il habitait la Samarie et y avait acquis comme magicien une réputation extraordinaire quand le diacre Philippe arriva dans le pays pour y prêcher l'Évangile. Voir Philippe 7, col. 270. On y regardait Simon « comme la vertu de Dieu », le pouvoir divin « qui est appelé grand ». Act., viii, 10. Il se donnait lui-même comme « quelqu'un de grand », ℣. 9, et saint Jérôme lui attribue ces paroles : *Ego sum sermo Dei, ego sum Speciosus, ego Paracletus, ego Omnipotens, ego omnia Dei. In Matth.*, xxiv, 5, t. xxvi, col. 176.

Le diacre Philippe opéra des miracles sous ses yeux dans la ville de Samarie, guérisons de possédés, de paralytiques et de boiteux qui le remplirent d'étonnement et d'admiration, si bien qu'imitant les Samaritains qui se convertirent, il demanda et reçut lui aussi le baptême. Sur ces entrefaites, les Apôtres apprirent les conversions opérées par Philippe, et Pierre et Jean allèrent à Samarie et y conférèrent aux nouveaux chrétiens le sacrement de confirmation. Simon fut frappé du pouvoir qu'ils avaient de conférer le Saint-Esprit par l'imposition des mains; il s'imagina que c'était un don vénal et il offrit de l'argent aux Apôtres pour l'obtenir, ce qui a fait donner le nom de simoniaques à ceux qui ont voulu depuis acheter les dignités ecclésiastiques. Pierre lui répondit avec indignation : *Pecunia tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri*. Simon lui demanda de prier pour lui afin que les maux dont il l'avait menacé ne tombassent point sur lui. Act., viii, 5-24. L'Écriture ne nous apprend plus rien sur Simon.

En revanche, la littérature ecclésiastique des premiers siècles et surtout la littérature apocryphe s'est occupée très longuement de Simon. Son compatriote saint Justin martyr, vers 150, nous a laissé quelques renseignements sur son compte. *Apol.*, i, 26, 56; *Dial. cum Tryph.*, 120, t. vi, col. 368, 413, 755. Cf. *Apol.*, ii, 15, col. 468. Simon était à Rome, nous dit-il, sous le règne de l'empereur Claude, et il y opéra par l'art des démons des « miracles magiques » qui le firent considérer comme un dieu, de sorte que les Romains lui érigèrent dans l'île du Tibre, entre les deux ponts, une statue portant cette inscription romaine : *Simoni deo sancto*. Col. 367. Saint Justin racontait ces faits dans son apologie, adressée à l'empereur Antonin le Pieux, au sénat et à tout le peuple romain. On admet généralement aujourd'hui qu'il s'est trompé au sujet de l'érection de la statue à Simon le Magicien. On a trouvé en 1574 dans l'île du Tibre, c'est-à-dire à l'endroit dont parle Justin, un fragment de marbre, appartenant probablement au socle d'une statue, où on lit cette inscription : *Semoni Sanco Deo Fidio*. Saint Justin a confondu Simon le Magicien avec un dieu Sanco, adoré par les Sabins.

Sur les anciens auteurs ecclésiastiques et en particulier sur la littérature apocryphe primitive concernant Simon le Magicien, voir A. C. Headlam, *Simon Magus*, dans J. Hastings, *A Dictionary of the Bible*, t. iv, 1902, p. 520-527. Les *Homélies Clémentines* et les *Recognitions* ont en particulier parlé de lui. Voir Migne, *Patr. gr.*, t. i et ii. Comme ces écrits sont ébionites, Baur y a cherché des passages où il s'est imaginé que Simon représentait saint Paul et il en conclut que Simon le Samaritain n'était pas un personnage historique, mais le représentant de la lutte du paulinisme

contre le pétrinisme. Voir Baur, t. I, col. 1522. La théorie de Baur qui a rencontré tant de partisans, surtout en Allemagne, est aujourd'hui morte et à peu près abandonnée. — Voir *Simon Magus,* dans Smith, *A Dictionary of christian Biography,* t. IV, 1887, p. 681-688; Volkmar, *Ueber den Simon Magus der Apostelgeschichte,* dans *Theologische Jahrbücher,* 1856, p. 279; Lipsius, *Die Quellen der römischen Petrus-Sage kritisch untersucht,* Kiel, 1872; Id., *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden,* Brunswick, t. II, 1, 1887.



379. — Maison dite de Simon le corroyeur à Jaffa. D'après une photographie.

13. **SIMON LE CORROYEUR,** chrétien de Joppé qui donna l'hospitalité à saint Pierre. L'Apôtre eut dans sa maison la vision qui lui apprit que les païens étaient appelés au don de la foi. Cette maison était située sur le bord de la mer, l'eau étant nécessaire à Simon pour exercer son métier. On montre encore aujourd'hui aux pèlerins à Jaffa l'emplacement traditionnel de la maison du corroyeur (fig. 379).

14. **SIMON NIGER** ou le Noir, chrétien d'Antioche (en grec : Συμεών), mentionné seulement, Act., XIII, 1, comme un des docteurs et des prophètes de l'Église d'Antioche. On ne connaît sur lui rien de certain. Son nom de Simon doit indiquer son origine juive. Le surnom de Noir lui fut donné sans doute à cause de sa complexion pour le distinguer de ses homonymes, sans qu'on puisse conclure de là qu'il était nègre et Africain, comme quelques-uns l'ont supposé.

SIMON Richard, exégète français, né à Dieppe le 13 mai 1638, mort dans cette ville le 11 avril 1712. Il entra à l'Oratoire de Paris en octobre 1659. Il en sortit bientôt pour y rentrer en 1662. A deux reprises professeur à Juilly, il revint bientôt à la maison mère de Saint-Honoré qu'il habita jusqu'à son exclusion de l'Oratoire le 21 mai 1678. Il se retira à ce moment dans son prieuré-cure de Bolleville en Normandie mais s'en démit au bout de deux ans pour revenir reprendre à Paris le cours de ses travaux littéraires. Il y resta jusqu'en 1681, puis se retira à Dieppe où il mourut chrétiennement.

Avant de mentionner ses principaux ouvrages, une remarque s'impose : R. Simon a été attaqué, non seulement par les savants et critiques de son temps, aussi bien jésuites que jansénistes, aussi bien par Bossuet, Huet, Mabillon que par les protestants orthodoxes, mais « par presque tous les auteurs qui ont écrit sur l'Ancien Testament à la fin du XVIIe siècle et dans la 1re moitié du XVIIIe siècle, » dit le pasteur Bernus, *Richard Simon,* 1869, p. 132. Or, quelle raison donner de ce fait, si R. Simon avait été dans le vrai? Mettre la chose sur le compte de son mauvais caractère, de la méchanceté de ses satires, de ses mensonges continuels, de sa vanité, n'explique pas suffisamment que tous les auteurs se soient ainsi unis contre lui. Si l'on peut le regarder comme un précurseur du modernisme « par sa manière habile de déguiser les témérités de sa critique, ses ruses et sa mauvaise foi, ses diatribes contre les Saints Pères si révoltantes » (expressions de la *Biographie Michaud*), il l'est bien davantage encore par toute sa tendance rationaliste, ce dont Renan s'est bien rendu compte, par son manque de sens catholique, et peut-on même dire par son esprit anti-

chrétien. Bossuet a bien montré tout le danger des idées de R. Simon. Il est de mode aujourd'hui de le trouver injuste et sévère; mais quand il était question de l'intégrité de la foi, le grand évêque ne transigeait point. La condamnation par Rome de la plupart des écrits de R. Simon justifie amplement le zèle de Bossuet sans qu'il soit besoin d'insister. Reconnaissons cependant en R. Simon une science incontestable, une érudition étonnante, une grande sagacité de critique notamment pour le discernement des bons manuscrits. Avec encore la réserve que personne ne sut faire parade comme lui de choses qu'il ne savait pas, et que ses ouvrages sont pleins plutôt de choses rares et curieuses que de faits exacts et contrôlés par un mûr examen. Voici les principaux de ces ouvrages: nous renvoyons pour les autres aux sources indiquées plus loin.

Histoire critique du Vieux Testament, s. l. et a. (Paris), in-4°, Billaine, 1678 (nous n'indiquerons que les éditions *princeps*). Cette édition fut supprimée, mais il s'en fit coup sur coup sept autres, sans parler des traductions latines et anglaises. Dans cet ouvrage R. Simon attaque l'authenticité mosaïque du Pentateuque (ch. v) puisqu'il n'en attribue à Moïse que la partie législative. Voir PENTATEUQUE, t. IV, col. 84. — *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, in-8°, Rotterdam, R. Leers, 1689. Deux éditions et deux traductions, en anglais et en allemand. — R. Simon, comme a dit Bossuet, « y attaque directement l'inspiration, » cherchant à prouver qu'il suffit que l'Écriture soit inspirée quant à la substance et qu'on ne doit entendre par l'inspiration qu'une assistance négative du Saint-Esprit qui n'a pas permis que les écrivains sacrés soient tombés dans l'erreur. — *Histoire critique des Versions du Nouveau Testament*, in-4°, Rotterdam, R. Leers, 1690. Traduite en allemand et en anglais. R. Simon y loue beaucoup trop certaines versions anciennes, notamment la version arménienne d'Uscan. — *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, in-4°, Rotterdam, R. Leers, 1693. C'est contre cet ouvrage, où l'auteur attaque si impertinemment les Pères, que Bossuet écrivit sa *Défense de la Tradition et des saints Pères*, mais qui ne devait paraître qu'en 1763. — *Nouvelles Observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament*, in-4°, Paris, Boudot, 1695. — *Le Nouveau Testament... traduit sur l'ancienne Édition latine*, 4 in-8°, Trévoux, Étienne Ganeau, 1702. On y a relevé non seulement des nouveautés d'expressions toujours regrettables, mais des tournures de phrases qui n'expriment pas la foi catholique comme celles que l'auteur veut remplacer. — Il y aurait aussi à mentionner les divers travaux de R. Simon relatifs aux Églises orientales, aux juifs, ses *Lettres choisies*, sa *Bibliothèque critique*, sa *Nouvelle bibliothèque choisie*.

Par sa faute, dirons-nous en empruntant les expressions de P. de Valroger, « R. Simon devait perdre le fruit de ses facultés et de son immense érudition... L'attention resta concentrée sur les parties dangereuses de ses ouvrages, dont les erreurs ont compromis la partie saine et féconde. » Et pour terminer par le jugement de Bossuet : « Richard Simon ne s'excusera jamais... d'avoir renversé les fondements de la foi, et avec le caractère de prêtre d'avoir fait le personnage d'un ennemi de l'Église. »

Voir Batterel, *Mémoires domestiques*, Paris, 1907, t. IV, p. 233, 295; Cochet, *Galerie dieppoise*, 1862, p. 327-381; Graf, *R. Simon*, Iéna, 1847 (le meilleur travail d'ensemble, d'après Bernus); A. Bernus, *R. Simon et son Histoire critique du V. Testament* (thèse), Lausanne, 1869; Denis, *Critique et controverse ou R. Simon et Bossuet*, Caen, 1870; A. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, article de M. Bernus, p. 121-163; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, 1885, II, p. 422; R. de la Broise, *Bossuet et la Bible*, Paris, 1891 (le ch. XII, p. 335-355); Margival, *Richard Simon*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. II. (Sur cette dernière étude, tout à fait suspecte, cf. le *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, nov. 1900; *Revue thomiste*, janvier 1901; *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain*, t. I, p. 127.)

A. INGOLD.

SIMONIS Johannes, né le 10 février 1698 à Drusen près de Schmalkaden, mort le 2 janvier 1768, hébraïsant distingué. Il professa l'histoire ecclésiastique et l'archéologie chrétienne à l'université de Halle. On a de lui : *Vorlesungen über die jüdischen Alterthümer nach Adrian Reland*, ouvrage publié après la mort de l'auteur par S. Mursinna, in-8°, Halle, 1769; *Onomasticum Veteris Testamenti*, 1741; *Analysis et explicatio lectionum masorethicarum Ketiban et Krijan vulgo dictarum, ea forma quæ illæ in textu sacro exstant*, in-8°, Halle, 1752; 2e édit., 1782; 3e édit., publiée par E. F. K. Rosenmüller, 1824; *Dictionarium Veteris Testamenti hebræo-chaldaicum, ut cum Bibliis hebraicis manualibus conjungi queat*, in-8°, Halle, 1752; *Introductio grammatico-critica in linguam hebraicam*, in-8°, Halle, 1753; *Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum*, in-8°, Halle, 1756; editio altera, priori longe auctior, cui accessit vita auctoris, a Sam. Mursinna, curante Jh. Ludw. Schulzio, 1771; 3e édit., auxit J. G. Eichhorn, 1793; 4e édit., auxit F. G. Winer, in-8°, Leipzig, 1828; *Onomasticum Novi Testamenti et librorum Veteris Testamenti apocryphorum*, in-4°, Halle, 1762; *Observationes Lexicæ in suppl. Lexici hebraici manualis*, in-8°, Halle, 1763; *Lexicon manuale græcum*, in-8°, Halle, 1766. On lui doit aussi une édition de la Bible hébraïque, Halle, 1752, avec des corrections importantes, 1767, au texte de Van der Hooght.

SIMPLICITÉ (hébreu : *tôm*; Septante : ἁπλότης, ἀφελότης; Vulgate : *simplicitas*), vertu de celui qui agit sans arrière-pensée, avec loyauté et sincérité, sans chercher à tromper autrui et sans afficher lui-même aucune prétention. Cette vertu est opposée à l'hypocrisie ou duplicité. Voir HYPOCRISIE, t. III, col. 795. Le simple, ἁπλόος, *simplex*, est ainsi l'antithèse du double, διπλόος, *duplex*. — Les versions appellent souvent « simplicité » des vertus désignées dans l'hébreu sous les noms de « droiture, intégrité, innocence ». — Jacob, Gen., XXV, 27, et Job, I, 1, 8; II, 3, sont appelés des hommes « simples », c'est-à-dire francs et droits. Abimélech s'empara de Sara d'un cœur simple, c'est-à-dire sans arrière-pensée d'adultère. Gen., XX, 5. Deux cents hommes partirent de Jérusalem à la suite d'Absalom avec simplicité, sans se douter de ses projets de révolte. II Reg., XV, 11. Salomon se propose d'agir d'un cœur simple et droit. III Reg., IX, 4; I Par., XXIX, 17. Achab fut atteint par une flèche tirée simplement, par quelqu'un qui ne le visait pas. III Reg., XXII, 34. Les Juifs, compagnons de Mathathias, veulent mourir dans la simplicité de leur cœur, sans autre pensée que celle de la fidélité à leur loi. I Mach., II, 37. Les premiers chrétiens prenaient ensemble leurs repas avec joie et simplicité. Act., II, 46. Bien souvent, la simplicité est trompée par le mensonge, Esth., XVI, 6, parce que, comme la charité, « elle ne tient pas compte du mal, elle ne prend pas plaisir à l'injustice, elle se réjouit de la vérité, elle excuse tout. » I Cor., XIII, 5-7. — La simplicité est fréquemment recommandée dans la Sainte Écriture. Elle est opposée aux détours des perfides. Prov., XI, 3, 20. La récompense lui est promise. Prov., II, 21. Il faut chercher le Seigneur d'un cœur sincère. Sap., I, 1. Le Sauveur prescrit à ses disciples d'être « sans mélange », ἀκέραιοι, *simplices*, simples comme des colombes. Matth., X, 16. Il remarque que, quand l'œil

est simple, tout le corps est dans la lumière, Matth., VI, 22, c'est-à-dire quand l'œil est sain, sans rien qui le ternisse, il est capable de diriger tous les mouvements et tous les actes du corps; de même, quand l'œil de l'âme est simple,quand l'intention est pure et droite, toute la conduite en ressent l'heureuse influence. Celui qui fait les distributions aux autres doit s'acquitter de sa tâche avec simplicité, sans préférences injustifiées, parce que la charité doit agir à découvert, ἀνυπόκριτος, *sine simulatione*. Rom., XII, 8-9. Il faut être sage vis-à-vis du bien, et simple vis-à-vis du mal. Rom., XVI, 19. Saint Paul se fait gloire de s'être toujours conduit avec simplicité et sincérité. II Cor., I, 12. Il redoute que l'astuce du démon fasse déchoir ses fidèles de la simplicité qui vient du Christ. II Cor., XI, 3. Il félicite les églises de Macédoine de s'être montrées très généreuses avec simplicité et il demande aux Corinthiens de donner eux aussi d'un cœur simple. II Cor., VIII, 2; IX, 11. Les serviteurs doivent obéir à leurs maîtres en toute simplicité de cœur. Eph., VI, 5; Col., III, 22. La simplicité convient aux enfants de Dieu, Phil., II, 15, selon le précepte du Seigneur. Saint Pierre veut aussi que les fidèles s'aiment les uns les autres d'un cœur simple. I Pet., I, 22.

H. LESÊTRE.

SIMULATION (grec : ὑπόκρισις; Vulgate : *simulatio*), acte par lequel on semble faire ce que l'on ne veut pas faire, ou paraître ce que l'on n'est pas. — Pour prendre la ville de Haï, Josué et ses guerriers simulent une fuite qui attire les habitants dehors. Jos., VIII, 15-20. Les Gabaonites feignent de venir de très loin, afin que Josué les épargne. Jos., IX, 3-15. Ce sont là des ruses de guerre, *'ormâh*, πανουργία. Jos., IX, 4. De même, les Israélites fuient devant les guerriers de Benjamin, afin d'attirer ceux-ci dans l'embuscade. Jud., XX, 29-45. — Des personnes se font passer pour ce qu'elles ne sont pas. Avec l'aide de sa mère Rébecca, Jacob se présente à Isaac comme étant Ésaü. Gen., XXVII, 6-29. Lia se fait passer pour Rachel. Gen., XXIX, 21-25. Rachel feint la fatigue pour ne pas se lever devant Laban. Gen., XXXI, 35. Thamar prend les dehors d'une femme de mauvaise vie. Gen., XXXVIII, 14-19. Chez le roi de Geth, David simule la folie. I Reg., XXI, 12-15. Amnon fait le malade pour attirer Thamar auprès de lui. II Reg., XIII, 5. Une femme de Thécué feint de demander justice à David, afin de ménager le retour en grâce d'Absalom. II Reg., XIV, 2-20. La femme de Jéroboam se déguise pour aller consulter le prophète Ahias sans être reconnue de lui. III Reg., XIV, 2-6. Apollonius feint des intentions pacifiques, pour tromper les Juifs qu'il s'apprête à massacrer. II Mach., V, 25, 26. On veut décider Éléazar à feindre de manger des viandes défendues, afin d'épargner sa vie. Mais le vieillard se refuse à cette simulation. II Mach., VI, 18-28. Les Juifs envoyaient auprès de Notre-Seigneur des gens qui feignaient d'être justes, afin de le prendre en défaut. Luc., XX, 20. Notre-Seigneur feint lui-même de ne pas vouloir exaucer la Chananéenne, Matth., XV, 23-27, et de s'abstenir d'aller à la fête des Tabernacles. Joa., VII, 6-10. Après sa résurrection, arrivé à Emmaüs avec les deux disciples, il fait semblant de vouloir aller plus loin. Luc., XXIV, 28. Saint Paul qualifie de dissimulation la conduite de saint Pierre, s'abstenant à Antioche de manger avec les chrétiens venus du paganisme, à l'arrivée des chrétiens de Jérusalem. Gal., II, 12-14. Il y a donc des simulations qui sont légitimes, d'autres qui sont répréhensibles. Voir HYPOCRISIE, t. III, col. 795. — La simulation doit être bannie des sentiments. I Pet., II, 11. On est porté à flatter ceux qu'on redoute. Ps. XVIII (XVII), 45; LXVI (LXV), 3; LXXXI (LXXX), 16. Les Apôtres veulent que tout soit sincère dans les rapports avec Dieu et avec le prochain et que la simulation ne vicie ni la sagesse, ni la charité. Rom., XII, 9; II Cor., VI, 6; I Tim., I, 5; II Tim., II, 5; Jacob., III, 17; II Pet., II, 3. H. LESÊTRE.

SIN, nom dans le texte hébreu de la ville d'Égypte que la Vulgate a rendu par Péluse. Ezech., XXX, 15. Voir PÉLUSE, col. 28.

SIN (DÉSERT DE), deux déserts qui portent le même nom dans la Vulgate, mais dont l'orthographe est différente en hébreu.

1. SIN (hébreu : *midbâr-Sîn;* Septante : ἔρημος Σίν), nom du désert qui, d'après les Nombres, XXXIII, 11, fut la huitième station des Israélites d'Égypte à la terre de Chanaan.

I. IDENTIFICATION. — D'après l'Exode, XVI, 1, le désert de Sin était « entre Élim et le Sinaï », dans la presqu'île sinaïtique. Dans le même livre, XVII, 1, la station de Raphidim est mentionnée entre le désert de Sin et le désert de Sinaï. Enfin, dans le catalogue des stations des enfants d'Israël, rapporté par les Nombres, XXXIII, 3-49, entre Élim et le désert de Sin on fait mention d'un nouveau campement, celui de la mer Rouge, XXXIII, 10-11; et de deux autres entre le désert de Sin et le désert de Sinaï, c'est-à-dire de ceux de Daphca et d'Alus, XXXIII, 12-14, avant d'arriver à Raphidim. De ces indications il ressort qu'on doit chercher le désert de Sin dans la partie de l'itinéraire des enfants d'Israël qui précéda la station du Sinaï, et plus précisément entre la station des « bords de la mer Rouge », Num., XXXIII, 10, et la station de Daphca, ℣. 12. L'étude des lieux permet de fixer la station des bords de la mer Rouge, avec assez de certitude, à l'extrémité inférieure de l'ouadi *Taiyibéh,* ou à un point quelconque du littoral, dans la plaine d'*el-Mourkheiyéh.* Presque tous ceux qui ont visité ce pays s'accordent sur ce point, avec les savants de l'expédition scientifique anglaise. Cf. H. S. Palmer, *Sinai,* Londres, 1878, p. 192-193; E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus,* Londres, 1871, t. I, p. 238-239; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. II, p. 457-458; Lagrange, *L'itinéraire des Israélites,* dans la *Revue biblique,* janvier 1900, p. 83. Pour ce qui regarde la station de Daphca, son identification avec les mines de *Magharah,* vers le point de jonction des ouadis *Sidréh, Gné* ou *Igné* et *Mokatteb,* a en sa faveur un ensemble considérable de probabilités. Voir DAPHCA, t. II, col. 1291-1292. En acceptant ces deux points de l'itinéraire comme acquis, la station du désert de Sin doit nécessairement être placée dans quelque endroit de la plaine d'*el-Markha,* qui commence à une distance de seize kilomètres, au sud de l'ouadi *Taiyibéh,* sur la plage de la mer Rouge. Cette identification s'impose même lorsqu'on veut faire suivre par le gros des Israélites, avec les troupeaux, la voie de la côte, et le faire remonter au Sinaï par l'ouadi *Feiran,* tandis que des détachements isolés, pour éviter un détour de dix-sept kilomètres de chemin, auraient quitté assez vite la plaine d'*el-Markha,* pour aller rejoindre le ouâdi *Feiran,* remontant par le ouâdi *Sidréh* et le ouâdi *Mokatteb.* Voir RAPHIDIM, t. V, col. 981-982. Nous écartons, sans y insister, l'hypothèse de l'identification du désert de Sin avec le grand désert d'*el-Qâah,* qui s'étend près de la mer Rouge, au sud de la péninsule, au pied du massif granitique du Sinaï. Il est très éloigné d'Élim, qu'on ne peut faire descendre au sud plus bas que la station au bord de la mer, voir ÉLIM, t. II, col. 1680-1683; aucun nom moderne ne rappelle d'une façon plausible ni Daphca, ni Alus, ni Raphidim, dans cette immense plaine aride; aucune tradition ancienne n'a eu en vue ce chemin. Cf. Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1900, p. 84. Mais de l'ouadi *Taiyibéh,* sans parler de la route qui suit la mer, et traversant la plaine d'*el-Markha,* monte ensuite dans les montagnes, on peut se rendre au mont Sinaï par la route dite du Nord. Celle-ci remonte l'ouadi *Taiyibéh* jusqu'à la naissance de la vallée, se continue dans l'intérieur des terres, tourne ensuite au sud-est jusqu'à

extrémité occidentale de *Debbet er-Ramléh,* et après avoir coupé plusieurs vallées latérales, rejoint la route de la côte à trente-huit kilomètres du Sinaï. Dans cette hypothèse le désert de Sin serait le *Debbet er-Ramléh,* grande plaine de sable qui s'étend au pied du *Djébel et-Tih.* On peut dire, il est vrai, qu'il est justement au milieu entre l'ouadi *Gharandel* (Élim) et le massif granitique du *Djébel Mouça* (Sinaï), en conformité avec l'Exode, XVI, 1; mais cet itinéraire est dépourvu de tout souvenir local; il va contre toutes les données traditionnelles, et il est beaucoup moins praticable pour une grande multitude. Au contraire, la route qui suit la mer Rouge, et traverse la plaine d'*el-Markha,* est plus praticable pour une multitude aussi considérable que celle des enfants d'Israël; elle est mieux approvisionnée d'eau; elle est, de plus, la seule qui passe par l'ouadi *Feiran,* avec lequel, dès une haute antiquité, on a identifié Raphidim. Voir RAPHIDIM, t. V, col. 982. En outre, l'identification du désert de Sin avec la plaine d'*el-Markha,* qu'on trouve sur cette route, jouit de la faveur de la tradition chrétienne et des préférences de presque tous les savants d'aujourd'hui. La *Peregrinatio Sylviæ* (vers l'an 385), édit. Gamurrini, p. 140, qui en est le premier écho, identifie le désert de Sin avec une vallée large de six mille pas romains ou neuf kilomètres et d'une longueur beaucoup plus grande. La description de la pèlerine est un peu confuse, parce que les montagnes, dont elle parle, ne cadrent guère avec ce désert. Mais on doit avouer que l'unique plaine de cette dimension, qu'elle a pu rencontrer sur son chemin entre Pharan et Élim, est la plaine d'*el-Markha.* Saint Jérôme, vers la même époque, indique le désert de Sin entre la mer Rouge et le désert du Sinaï, et plus précisément entre la mer Rouge et Raphidim, *De situ et nomin. hebr.,* t. XXIII, col. 920; ce qui nous amène à la plaine d'*el-Markha.* Ailleurs, cependant, en parlant de toutes les quarante-deux stations des Israélites dans le désert, il dit que la région entière jusqu'au Sinaï s'appelait « désert de Sin ». Cf. *Epist.* LXXII, *ad Fabiolam,* t. XXII, col. 705. On trouve cette dernière opinion répétée parmi les auteurs jusqu'à Adrichomius, *Pharan,* n. 90. Parmi les voyageurs et les savants modernes, l'identification du désert de Sin avec la plaine d'*el-Markha* est adoptée par Lengerke, Robinson, Ritter, Kurtz, Stanley, Strauss, Bartlett, Ebers, Vigouroux, et beaucoup d'autres. Cf. Bartlett, *From Egypt to Palestine,* p. 213. Palmer, Ebers, après Robinson, ont appuyé cette identification sur divers arguments. Cf. Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1900, p. 84. Notons, en passant, que l'étymologie même semble favoriser une opinion traditionnelle aussi généralement répandue. *Sin,* en hébreu, veut dire « boue ». Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 947. Même aujourd'hui, l'aspect topographique de la plaine d'*el-Markha,* peut justifier jusqu'à un certain point l'appellation de « désert boueux » qu'on lui aurait donné à l'époque de l'Exode.

II. DESCRIPTION. — La plaine *d'el-Markha* commence à une distance de seize kilomètres au sud de l'ouadi *Taiyibéh.* Au nord, elle est limitée par les masses sombres du *Djébel el-Markha* aux flancs bigarrés; au midi, elle se rattache au désert *d'el-Qaah;* à l'est, elle a pour limite le massif granitique entrecoupé par divers ouadis; à l'ouest enfin elle aboutit à la mer Rouge. La plaine mesure environ vingt-deux kilomètres de longueur du nord au sud, et a une étendue de huit kilomètres de l'est à l'ouest. L'aspect de la plaine est tout à fait stérile pendant la plus grande partie de l'année; cependant les pluies d'hiver y font germer une végétation relativement abondante, qui consiste en herbes et en broussailles, parmi lesquelles se trouvent les premiers acacias seyals. Le sol, noir et caillouteux, contient beaucoup d'oxyde magnétique de fer et des grenats. Il est jonché de blocs de granit rouge, de feldspath rose et de basalte, charriés, aux temps préhistoriques, de l'intérieur du pays. A ce propos, notons qu'au sud de l'embouchure de l'ouadi *Babah,* plusieurs éperons de la montagne portent des tas de scories de minerais de cuivre et des vestiges de hauts-fourneaux. M. Petrie suppose que les mineurs égyptiens avaient transporté là les minerais de l'ouadi *Babah* et de l'ouadi *Nasb* où les broussailles sont rares, pour les fondre au bord de la plaine d'*el-Markha* abondante en combustible. Cf. Flinders Petrie, *Researches in Sinai,* Londres, 1906, p. 18. A l'extrémité septentrionale de la plaine coulent deux sources, celle de l'*Aïn-Dhafary* dont l'eau est douce, et celle de l'*Aïn-Markha,* dont l'eau est aujourd'hui très saumâtre. Autour de cette dernière, marquée par un palmier, existe une dépression du sol, qui, dans les temps plus reculés, devait constituer un marais. Cf. Vigouroux, *La Bible* et *les découvertes modernes,* 1896, t. II, p. 460; Meistermann, *Guide du Nil au Jourdain par le Sinaï et Pétra,* Paris, 1909, p. 65.

III. HISTOIRE. — Le désert de Sin est devenu particulièrement célèbre dans l'histoire sacrée par la manne qui y tomba pour la première fois. Les enfants d'Israël y campèrent le quinzième jour du second mois après la sortie d'Égypte, Exod., XVI, 1; et ils avaient probablement dressé leurs tentes près de l'*Aïn-Dhafary,* qui est à vingt-deux kilomètres environ de l'ouadi *Taiyibéh.* On trouvait en cet endroit l'eau nécessaire au camp; on y trouvait aussi les maigres pâturages du désert pour les troupeaux, mais rien pour les hommes. Alors toute la foule des enfants d'Israël murmura contre Moïse et Aaron, Exod., XVI, 2-3, manquant ainsi de confiance en Dieu. Le Seigneur leur envoya, pour les nourrir, la manne, qui, pendant quarante ans, à partir de ce jour, ne leur fit jamais défaut jusqu'à l'entrée dans la Terre Promise. Exod., XVI, 4, 13-15, 31, 35; cf. Num., XI, 7-9; voir MANNE, t. IV, col. 656-663; Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., t. I, n. 374, p. 759. La veille du jour où Dieu avait fait pleuvoir la manne, il avait aussi envoyé à son peuple, dans le désert de Sin, des volées de cailles. Exod., XVI, 12-13. Voir CAILLE, t. II, col. 33-37. Dans la suite, il n'est plus question de ce désert de Sin dans la Bible.

A. MOLINI.

2. SIN (hébreu : *midbâr-Ṣin;* Septante : ἔρημος Σίν, Num., XIII, 22; XX, 1; XXVII, 14; XXXIII, 36; XXXIV, 3; Deut., XXXII, 51; Jos., XV, 18), nom du désert qui, d'après les Nombres, XXXIII, 36, fut la trente-troisième station des enfants d'Israël, pendant leur voyage du pays d'Égypte à la terre de Chanaan. L'opinion générale est aujourd'hui que le désert de Sin dont il est question dans l'Exode, XVI, 1; XVII, 1, et dans les Nombres, XXXIII, 11, est différent du désert de Sin mentionné dans les passages des Nombres, du Deutéronome, et de Josué, cités plus haut. C'est ce que prouve l'orthographe même des deux noms en hébreu, où le premier s'écrit avec un *samech,* et le second avec un *tsadé.* S. Jérôme, *Epist.* LXXII, *ad Fabiolam,* t. XXII, col. 716; Gesenius, *Thesaurus,* p. 977, 1165. D'après les renseignements explicites du texte sacré, Exod., XVI, 1, le premier désert de Sin était « entre Élim et le Sinaï »; l'autre, au contraire, est indiqué dans la partie septentrionale du désert de Pharan, Num., XIII, 1, 22: où était Cadès, XX, 1; XXVII, 14; XXXIII, 36; à la limite occidentale du territoire d'Édom, XX, 16; et à la limite méridionale du pays de Chanaan, XXXIV, 3. Voir CADÈS, t. II, col. 21; PHARAN, t. V, col. 189. Cf. Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ,* Venise, 1881, t. II, p. 741.

Le désert de Sin, dont il est question ici, occupait donc la partie septentrionale du désert de Pharan, c'est-à-dire la région montagneuse qui formait en grande partie le pays des Amorrhéens, et en même

temps la frontière méridionale du pays de Chanaan. Voir Pharan, t. v, col. 187. Ce désert est décrit dans la Bible comme un lieu affreux, où l'on ne peut semer; qui ne produit ni figuiers, ni vignes, ni grenadiers, et où l'on ne trouve pas même d'eau pour boire. Num., xx, 5.

Les enfants d'Israël campèrent une première fois dans cette partie du désert de Pharan appelée désert de Sin, lorsqu'ils venaient de Haséroth, Num., xiii, 1, 22; et dressèrent leurs tentes à Cadès, xiii, 27. Voir Cadès, t. ii, col. 13-22. Après la révolte du peuple, occasionnée par le rapport décourageant des espions envoyés par Moïse pour explorer le pays de Chanaan, il fut le point de départ de leur égarement à travers le désert. A la fin des trente-huit années de punition, il fut encore leur centre de ralliement, xx, 1. Les enfants d'Israël arrivèrent au désert de Sin dans le premier mois, et séjournèrent encore à Cadès, pas précisément, peut-être, dans la même localité que la première fois, parce que le nom de Cadès indique ici plutôt un grand district du désert de Sin qu'une localité déterminée. Cf. Calmet, *Commentaire littéral sur les Nombres,* Paris, 1709, p. 130. C'est là que mourut Marie, sœur de Moïse, et qu'elle fut enterrée selon Josèphe, *Ant. jud.*, IV, iv, 6, sur une montagne, appelée Sin, du même nom que le désert où probablement elle se dressait. Pour ce qui regarde les autres événements qui eurent lieu dans le désert de Sin, voir Cadès, t. ii, col. 21-22; Pharan, t. v, col. 189. A. Molini.

SINA, orthographe de la Vulgate, 1° du nom du désert de Sin (*Ṣîn*), Jos., xv, 3, voir Sin 1, et 2° du nom du désert et de la montagne de Sinaï, Judith, v. 14; Ps. lxvii, 18; Act., vii, 30, 38; Gal., iv, 24, 25.

SINAÏ (hébreu : *Sînai;* Septante : Σινᾶ; Vulgate : *Sinaï*, partout, excepté Judith, v, 14; Ps. lxvii [hébreu, lxviii], 17; Eccli., xlviii, 7; Act., vii, 30, 38; Gal., iv, 24, 25, où l'on trouve *Sina*), montagne de la péninsule sinaïtique sur laquelle Dieu donna sa Loi à Moïse, Exod., xix, 11, 18, 20, 23, etc., et désert qui l'environne. Exod., xix, 1, 2; Lev., vii, 38, etc. Ce lieu, un des plus célèbres de l'histoire biblique, a donné son nom à la pointe de terre qui sépare l'Asie de l'Afrique. Les faits qui s'y rattachent rappellent la formation même du peuple de Dieu. Nous avons à en défendre le caractère historique, à en décrire la situation, à en résumer l'histoire.

I. Nom. — Il n'est pas facile de connaître l'origine du mot סִינַי, *Sinaï*. Quelques-uns, le rapprochant de la racine inusitée סוּן, *sûn,* lui donnent le sens de « dentelé, crevassé, hérissé de rochers ». Cf. J. Fürst, *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch,* Leipzig, 1876, t. ii, p. 74, 79. C'est une étymologie plus que douteuse. Elle devrait s'appliquer également, sans lui convenir mieux, au désert de סִין, *Sin,* situé entre Élim et le Sinaï. Exod., xvi, 1. Il y a, en effet, entre les deux noms une étroite relation, qui a poussé certains auteurs à voir dans סִינַי, *Sînai,* un adjectif se rapportant à *Sîn* et désignant le Sinaï comme « la montagne du désert de Sîn », en raison de leur voisinage. Cf. H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel,* Gœttingue, 1865, t. ii, p. 143; G. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* Leipzig, 1881, p. 392. D'autres rejettent cette explication et préfèrent celle qui fait dériver *Sînai* du dieu *Sin*, ou dieu *Lune,* dont le culte aurait été attaché à la montagne. On trouve du moins ce culte établi dans la contrée vers la fin du vie siècle de l'ère chrétienne, au temps d'Antonin le Martyr. Cf. T. Tobler, *Itinera Terræ Sanctæ,* Genève, 1877, t. i, p. 113. Les Arabes l'avaient emprunté aux Babyloniens. Cf. F. Hommel, *Die altisraelitische Überlieferung*, Munich, 1897, p. 275. Cette opinion aurait besoin d'être appuyée par quelques documents prouvant que le dieu Sîn était, dès les temps les plus anciens, honoré dans le pays. — Le nom de *Sinaï* a comme équivalent dans la Bible celui d'*Horeb;* tous deux désignent la montagne de Dieu ou de la révélation. La loi est promulguée sur le Sinaï, d'après Exod., xix, 18, 20, 23; Ps. lxvii (hébreu lxviii), 9, 18; II Esd., ix, 13; sur l'Horeb, d'après Mal., iv, 4 (hébreu iii, 22). La scène du veau d'or se passe au Sinaï, selon Exod., xxxii, 4, à l'Horeb, selon Ps. cv (cvi), 19. Le parallélisme identifie les deux mots Eccli., xlviii, 7. Le Deutéronome dit toujours Horeb, sauf dans le cantique xxxiii, 2. Le mot *Hôrêb* signifie « sec, désolé », et répond bien à l'aspect des monts granitiques de la péninsule. A-t-il été dès l'origine synonyme de Sinaï? Il est possible qu'il ait indiqué quelque différence locale, qui aurait disparu plus tard. Cependant si l'on fait de *Sinaï* un adjectif, on pourrait expliquer comment le mont ou massif d'Horeb aurait reçu cette épithète en raison de son voisinage du désert de Sîn ou, suivant plusieurs auteurs, à cause du dieu Sîn. Nous croyons, en tout cas, qu'il ne faut pas attribuer à chacun de ces noms une localisation trop précise. A plus forte raison n'a-t-on pas le droit d'y chercher deux lieux absolument distincts, qui seraient séparés par une grande distance. Quant à ramener le double nom de Sinaï et d'Horeb à une idée cosmique, celle de la lune et du soleil, c'est une opinion que nous laissons à la critique, ou plutôt à l'hypercritique rationaliste. Cf. A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients,* Leipzig, 1906, p. 416. Le Sinaï est, aussi bien que l'Horeb, appelé « la montagne de Dieu », en raison des manifestations divines dont il fut le théâtre. Cf. Exod., iii, 1; iv, 27; xviii, 5; xxiv, 13; Num., x, 33; III Reg., xix, 8. Était-il regardé comme un lieu sacré, même avant Moïse? Quelques-uns le pensent. Cf. A. Dillmann, *Exodus,* Leipzig, 1897, p. 31; F. de Hummelauer, *Comment. in Exod.,* Paris, 1897, p. 44. — Enfin le nom du Sinaï s'applique tantôt à la *montagne,* Exod., xix, 11, 18, 20, 23, etc., tantôt au *désert* qui l'avoisine. Exod., xix, 2; Lev., vii, 38; Num., i, 1, 19, etc. — Josèphe appelle le Sinaï τὸ Σιναῖον (ὄρος), *Ant. jud.*, III, v, 1, et les Arabes *djébel et-Tûr* ou *Tûr Sinâ*. Cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems,* Londres, 1890, p. 73.

II. Site d'après la Bible et la critique. — Avant de chercher dans la description du Sinaï les lumières nécessaires pour en bien comprendre l'histoire, nous avons à résoudre une question des plus importantes, soulevée par la critique contemporaine. Jusqu'ici la tradition juive et chrétienne avait sans hésitation placé le Sinaï dans le massif montagneux de la péninsule à laquelle il a donné son nom. On discutait seulement sur son site exact; on se demandait quel sommet précis pouvait le représenter, le *djébel Serbal,* par exemple, ou le *djébel Mûsa.* La critique documentaire a complètement changé l'aspect de la controverse. En disséquant la Bible comme l'on sait, elle en est venue à nier sur ce point la tradition biblique elle-même, ou tout au moins à y trouver des variations qui lui enlèvent toute valeur. D'après elle, les auteurs des différents documents apportent des témoignages qui ne concordent pas; il reste même à savoir si le Sinaï avait un rôle quelconque dans la tradition primitive. Il nous est impossible d'entrer ici dans toutes les subtilités des exégètes rationalistes; nous ne pouvons présenter qu'un aperçu de la question. On trouvera dans R. Weill, *Le séjour des Israélites au désert et le Sinaï,* Paris, 1909, p. 15-36, l'origine et l'histoire de cette controverse, ou « le travail critique de la fin du xixe siècle et du début du xxe. »

Une première opinion place le Sinaï au sud d'*'Aqabah,* sur la côte orientale du golfe Élanitique, dans le pays de Madian. C'est celle qui serait le mieux appuyée selon J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels,* 6e édit., Berlin, 1905, p. 343, n. 1. Elle a été surtout



CARTE
DE LA
PÉNINSULE
SINAÏTIQUE.
Echelle
0
50 Kil.
31°
32°
33°
30°
29°
28°
MER MÉDITERRANÉE
GRANDE MER
GOLFE ARABIQUE
MER ROUGE
Naplouse
SICHEM
Jaffa
JOPPÉ
Er Ramleh
EL QODS
JÉRUSALEM
JUDÉE
Beit-Lahm
BETHLÉHEM
'Asqalân
ASCALON
Beit-Djibrin
Ghazzèh
GAZA
El-Khalil
HÉBRON
IDUMÉE
BAHR LOUT
MER MORTE
Bir es-Seba
BERSABÉE
Es Safiyeh
EDOM
Tafileh
TOPHEL
El-Bouseirèh
BOSRA
Er-Rouheibeh
REHOBOTH
Qala'at el-Arisch
RHINOCOLURA
Qatiyeh
PÉLUSE
Tell Semout
Ismaïlia
Sérapeum
Lacs Amers
Suez
Port Ibrahim
Ayoun Mousa
Désert de Sin
Dj. Moueileh
Aïn Qoudrât
Aïn Qadis
Dj. el-Makhrah
Lussân
LYSA
Dj. Haroûn
PETRA
Maân
Bâdiet et Tîh
(Désert de l'Égarement)
Qala'at en-Nakhl
Dj. et-Tamad
ASIONGABER
'Aqabah
ELATH, AILAH
Qala'at el-Aqabah
Djéziret Fir'oun
(Ile de Graie)
Djébel et Tîh
Aïn Haouarah
Golfe d'Aqabah
Golfe Élanitique
Djébel Taounân
Magrah
Golfe de Suez
Golfe Héroopolite
Ras Abou Zenimeh
Maghârah
Farân
PHARAN
Dj. Serbal
Dj. Mousa
SINAÏ
Dj. Katherin
Dj. Oumm Schômer
Dj. Thebt
Ras Djihân
Tôr
Ras Fartak
Tirân
Sanâfir
Ras Mohammed
Aïn Houdherah
HASEROTH
Dahab
ÉGYPTE
ARABIE
MADIAN

développée par A. von Gall, *Altisraelitische Kultstätten*, Giessen, 1898, p. 1-22. Une seconde le cherche non loin des limites méridionales de la Palestine, dans la région d'*Aïn Qedeis,* l'ancienne Cadès, dans le pays d'Édom. Cf. H. Winckler, *Geschichte Israels,* Leipzig, 1895, t. I, p. 29; R. Smend, *Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 35, n. 2; R. Weill, *Le séjour des Israélites au désert,* qui traite longuement la question. Toutes les deux s'appuient naturellement sur la diversité des sources que la critique contemporaine distingue dans le Pentateuque, et cherchent à opposer un document à un autre. Nous les suivons sur ce terrain pour les combattre d'après leurs propres principes.

Le plus jeune des documents relatifs au voyage des Hébreux à travers le désert est, nous dit-on, le catalogue des stations donné dans le livre des Nombres, XXXIII. Il fait partie du Code sacerdotal (P) et est l'écho de la tradition juive postérieure à l'exil. M. von Gall, *Altisr. Kult.*, p. 1, reconnaît que, pour l'auteur de ce morceau, le Sinaï est certainement dans la péninsule qui en tire son nom; il en est de même pour le rédacteur final du Pentateuque. Il est incontestable, en effet, que l'ensemble des stations, malgré les difficultés qu'il y a souvent à les identifier, trace la route des Israélites, d'abord sur la côte orientale du golfe de Suez, puis à travers le dédale montagneux de la presqu'île sinaïtique, enfin dans la direction du nord-est. C'est ce que nous montrerons. Nous avons donc là un premier point parfaitement acquis, à savoir, comme conclut lui-même M. von Gall, *op. cit.*, p. 2, que « la tradition qui cherche le Sinaï dans la péninsule à laquelle il a donné son nom s'affirme déjà vers 400 avant J.-C. » Nous pouvons, avec le même auteur, remonter deux ou trois siècles plus haut, et nous trouverons un témoignage analogue dans la source éphraïmite ou élohiste (E), au moins sous sa forme dernière. D'après ce document, les Hébreux, ayant traversé la mer Rouge, se dirigent par Mara, Exod., XV, 23; Élim, Exod., XV, 27; Raphidim, Exod., XVII, 8, vers le Sinaï. Exod., XIX, 2. C'est, en résumé, la même marche que dans le catalogue, Num., XXXIII, 8, 9, 14, 15. M. von Gall, *op. cit.*, p. 4, mentionne encore Exod., IV, 27, où il est dit que Dieu envoya Aaron au-devant de Moïse, « dans le désert », et que la rencontre des deux frères eut lieu auprès de « la montagne de Dieu », Horeb ou Sinaï. Pour Aaron, qui part de l'Égypte, le désert ne peut être que celui de l'Arabie Pétrée, le chemin qu'avait pris Moïse dans sa fuite. Donc l'élohiste plaçait encore l'Horeb dans la péninsule. Mais ce dernier passage va contre la thèse que M. von Gall prétend appuyer sur d'autres textes, et qui place le Sinaï en Madian, à l'est du golfe Élanitique. Si, en effet, la montagne sainte se trouve dans ce pays, on ne peut plus dire qu'Aaron y a rencontré son frère; il est venu l'y chercher. Quoi qu'il en soit, nous conclurons encore avec notre auteur, *op. cit.*, p. 4, que 700 ans avant l'ère chrétienne, la tradition juive, représentée par E, nous montre l'Horeb-Sinaï dans la péninsule.

Mais tout autre, affirme-t-on, est la tradition du Jahviste (J). Plus ancien que E, celui-ci plaçait le Sinaï à l'orient du golfe d'*Aqabah.* On lit, en effet, Exod., II, 15, que Moïse, fuyant la colère du pharaon, chercha un refuge dans « le pays de Madian », et s'établit près « du prêtre de Madian », en épousant une de ses filles. Exod., II, 16, 21. C'est en faisant paître les brebis de son beau-père qu'il arriva un jour dans le désert, à la montagne de Dieu, l'Horeb. Exod., III, 1. Plus tard, Jéthro, apprenant l'heureuse délivrance du peuple d'Israël, vint trouver Moïse « dans le désert, où il était campé près de la montagne de Dieu. » Exod., XVIII, 1, 5. « Moïse habitait donc après sa fuite dans le pays de Madian. Or, Madian était certainement situé à l'orient de la mer Rouge, sur la côte occidentale de la péninsule arabique, près de Maknâ actuel et pas plus bas que Aïnûna. » A. von Gall, *op. cit.*, p. 8. — Nous ne nions pas que telle ait été la situation de Madian. Mais la conclusion qu'on en tire est fausse. Nous ferons remarquer d'abord qu'il est difficile de donner des limites fixes à un pays habité par un peuple, sinon tout à fait nomade, au moins voyageur et changeant, et dont les rameaux se sont dispersés en différents endroits, peuple qu'on retrouve dans la région de Moab, Gen., XXXVI, 35; à l'orient de la Palestine, associé aux Amalécites et aux *benê Qédém*, Jud., VI, 3, 33; entre Édom et Pharan, sur la route de l'Égypte. I (III) Reg., XI, 18. Voir MADIAN, MADIANITES, t. IV, col. 532, 534. Est-il donc impossible que les limites de ce pays se soient étendues de l'autre côté du golfe d'*Aqabah,* sur sa côte occidentale? Rien ne le prouve. En second lieu, la Bible, loin de confondre le Sinaï et Madian, distingue les deux, en nous montrant que Jéthro n'est pas chez lui au Sinaï, mais que, après son entrevue avec Moïse, « il s'en retourne dans son pays. » Exod., XVIII, 27. Il en est de même de Hobab le Madianite. Num., X, 29-30. On comprend enfin que Moïse, comme tous les pasteurs de ces régions, se soit éloigné de son beau-père pour aller chercher des pâturages dans l'intérieur du désert. Exod., III, 1. Tout s'explique en ne confinant pas exclusivement le pays de Madian à l'orient du golfe Élanitique. Ajoutons que la tradition concernant l'origine du beau-père de Moïse n'est pas uniforme. A côté de celle du *Madianite,* il y a celle du *Cinéen* (hébreu : *Qênî*). Jud., I, 16; IV, 11. Or, les Cinéens habitaient certainement la péninsule sinaïtique. Voir CINÉENS, t. II, col. 768. Nous dirons en dernier lieu que tous les auteurs n'admettent pas l'antériorité de J par rapport à E.

L'argument qui suit montre avec quelle étonnante facilité la critique bouleverse le texte biblique, quels procédés elle emploie pour arriver à ses conclusions. D'après Exod., III, 18, le peuple d'Israël devait faire un voyage de trois jours dans le désert, pour sacrifier à son Dieu. Cette fête du désert revient souvent dans l'Exode et toujours dans le récit de J. Cf. Exod., V, 3; VII, 16, 26 (hébreu; Vulgate, VIII, 1), etc. Nous lisons, Exod., XV, 22, que le peuple, après le passage de la mer Rouge, marcha trois jours dans le désert de Sur, sans trouver d'eau. Mais la suite de ce verset n'est pas au ỹ. 23, puisqu'on rencontre à Mara de l'eau, quoique amère. Il faut aller la chercher au chapitre XVII, 1 sq., où il est dit que « le peuple n'avait pas d'eau à boire. » Or l'endroit mentionné dans ce dernier passage est Cadès, puisqu'il est appelé, ỹ. 7, *Massâh et Meribâh,* et que *Meribâh* équivaut à Cadès. Les Hébreux étaient donc, au bout de trois jours, à Cadès, et c'est de là qu'ils partirent pour le Sinaï, c'est-à-dire au sud-est, dans le pays de Madian. Cf. A. von Gall, *op. cit.*, p. 9-10. — Il est facile de réfuter de pareils arguments. — 1° Les trois jours de marche dont il est question, fussent-ils à prendre dans un sens précis, et non comme chiffre rond, n'indiquent pas nécessairement une marche à partir du désert, mais plutôt à partir des établissements israélites vers la limite du désert. — 2° Cette manière de traiter le texte biblique est vraiment trop commode; elle peut aboutir aux opinions les plus singulières. En fait, y a-t-il raison suffisante de distinguer deux auteurs dans les deux versets qui se suivent? Nous ne le croyons pas. Les Israélites, ne trouvant pas d'eau dans une station, vont une station plus loin. Là, l'eau est amère, mais un miracle la rend douce. Dans une des haltes suivantes, à Raphidim, le manque d'eau se fait encore sentir; un second et plus grand miracle la fait sortir du rocher. Est-il nécessaire de bouleverser tout un récit pour mettre un prétendu accord entre les faits, lorsque cet accord est tout naturel en suivant

l'historien sacré? — 3° En supposant même que les trois jours partent de la limite du désert, Cadès est certainement plus éloigné, et cette donnée à elle seule fait tomber les conjectures critiques. — 4° Massa et Mériba sont deux noms distincts qui se trouvent associés, Exod., XVII, 7, par une sorte de liaison proverbiale. L'histoire complète de Mériba est Num., XX, 1-13. Là, Mériba est appelée *mê Merîbah* (Vulgate : *Eau de contradiction,* cf. t. II, col. 1523); plus loin, Num., XXVII, 14, *mê-Meribat Qâdêš,* « les eaux de contradiction de Cadès », de l'endroit où se passa la scène, semblable à celle de Raphidim. Ce nom est donc venu se joindre à celui de Massa dans le récit de l'Exode, XVII, 7, à cause de la similitude des événements. C'est peut-être le fait d'un glossateur; la Vulgate n'a pas ce mot, soit que saint Jérôme ne l'ait pas trouvé dans son texte, soit qu'il l'ait reconnu comme n'étant pas à sa place. Si Mériba équivaut à Cadès, il n'est donc pas juste de voir Méribat-Cadès dans le passage en question.

On ajoute d'autres arguments tirés du Deutéronome. Il est dit, Deut., I, 2, qu'il y a « onze jours de l'Horeb dans la direction du mont Séir jusqu'à Cadès Barné. » M. von Gall voit là une glose, dont il cherche l'explication; puis il se demande, *op. cit.,* p. 11, « depuis quand l'on va de l'Horeb à Cadès par le mont Séir. » La marche indiquée ici ne se comprend que si l'on place la sainte montagne sur la côte occidentale de l'Arabie. — Notre auteur raisonne d'après l'hypothèse qui identifie le mont Séir avec le *djébel Scherra,* la chaîne de montagne qui s'étend à l'est de l'*'Arabah,* entre la mer Morte et le golfe d'*'Aqabah.* Dans ce cas, on pourrait encore, à la rigueur, comprendre la route qui va de l'Horeb *dans la direction* de Séir, non pas en le traversant, jusqu'à Cadès. En partant du Sinaï, l'on se dirige vers le nord-est, c'est-à-dire vers le mont Séir. Mais une nouvelle hypothèse, qui paraît bien appuyée, coupe court à toute difficulté en plaçant cette montagne, non pas à l'est, mais à l'ouest de l'*'Arabah,* dans le massif qui avoisine *'Aïn Qedeis.* Les onze jours, qui semblent à M. von Gall trop longs de l'Horeb traditionnel à Cadès, sont, au rapport des voyageurs, la distance exacte du *djébel Mûsa* à *'Aïn Qedeis.*

Enfin le même système s'appuie sur Deut., XXXIII, 2, dont le texte porte, d'après les justes corrections de la critique :

Jéhovah est venu du Sinaï,
Il a brillé pour son peuple de Séir,
Il a resplendi du mont de Pharan,
Il est venu à (mieux *de*) Méribat Qadès.

On tire de ce passage les mêmes conclusions que de Deut., I, 2 : la route de Cadès par Séir a comme point de départ le Sinaï de la côte occidentale de l'Arabie; aucun autre chemin ne conduit en Palestine. Cf. A. von Gall, *op. cit.,* p. 11. Nous répondons que les étapes divines sont beaucoup plus naturelles en plaçant le Sinaï dans la péninsule et le mont Séir au sud de la Palestine; elles vont directement du sud au nord. Si on lit : « de Meribat Qadès », Dieu se rendant en Palestine, la route : Madian, Séir, Pharan, Cadès, est impossible.

D'après Beke, Gunkel, Gressmann, la théophanie sinaïtique d'Exod., XIX, ne serait que la peinture d'une éruption volcanique, tellement fidèle qu'il faut chercher à cet épisode un fondement historique véritable. Aussi E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme,* Halle, 1906, p. 69, est-il heureux de constater que les volcans sont nombreux dans l'Arabie occidentale, notamment au sud-est de Madian, sur la route de Tebûk à la Mecque par Médine. Répondons en deux mots qu'on fausse le récit biblique en y voyant la description d'un phénomène naturel; ensuite que, même dans cette hypothèse, il ne serait pas nécessaire d'aller si loin chercher des volcans, puisqu'il y en a dans le voisinage de la Palestine.

Contre les partisans de la seconde opinion, qui place le Sinaï aux environs de Cadès, nous invoquerons d'abord l'autorité du catalogue de Num., XXXIII, dont les données s'appliquent incontestablement à la péninsule sinaïtique. De plus, certains textes s'opposent formellement à la proximité des deux endroits : les « onze jours de l'Horeb à Cadès Barné dans la direction du mont Séir, » Deut., I, 2; « le grand et terrible désert » par lequel les Hébreux ont passé pour se rendre à Cadès. Deut., I, 19. R. Weill, *Le séjour des Israélites au désert,* p. 69, admet également le voyage direct des Israélites de la mer Rouge à Cadès, sans passer par le Sinaï. Nous avons déjà réfuté cette assertion. Pour prouver sa thèse, il ramène autour de Cadès toute l'histoire primitive du peuple juif, en même temps que les différentes tribus avec lesquelles celui-ci fut en contact, Madianites, Amalécites, Cinéens; il va jusqu'à douter du séjour d'Israël en Égypte, tel que le rapporte le récit mosaïque. Nous ne nions pas l'importance de Cadès dans cette histoire des origines, et nous avons reconnu qu'il ne faut pas limiter trop étroitement le territoire des tribus en question. Mais donner toute l'importance à Cadès, pour refuser au Sinaï une localisation précise, pour en faire « un lieu redoutable, une montagne de flamme où réside le dieu, que nul homme vivant n'a jamais visitée..., » pour voir, en un mot dans Sinaï-Horeb « un concept mythologique » (R. Weill, *op. cit.,* p. 54-55), c'est là une exégèse avec laquelle nous ne pouvons même pas discuter. Nous ne trouvons aucun appui solide sur le terrain qu'elle nous offre, avec un remaniement et un agencement du texte biblique au sujet desquels nos adversaires ne savent pas toujours s'entendre, avec le bouleversement radical de l'histoire et le pur subjectivisme des hypothèses. Il est facile, avec une pareille méthode, d'accuser d'ignorance géographique les auteurs des documents qui, d'après la critique, nous racontent le voyage des Hébreux à travers le désert. Nous avons vu cependant que, dans ses grandes lignes au moins, la tradition qu'ils nous ont conservée, peut se suivre jusqu'à une période assez lointaine de l'histoire, et qu'elle maintient l'emplacement du Sinaï dans la péninsule qui porte son nom. Il est étrange, en vérité, d'entendre nos contemporains affirmer que les Hébreux n'ont pas connu ce pays, ouvert depuis longtemps aux Égyptiens, sillonné par les tribus nomades, ou qu'ils ont oublié, au cours des siècles, le lieu qui tient une des plus grandes places dans leur histoire. — On peut voir sur cette controverse M.-J. Lagrange, *Le Sinaï biblique,* dans la *Revue biblique,* 1899, p. 369-389.

Nous aurions à chercher maintenant quel est, parmi les sommets de la péninsule, celui qui représente, d'une façon plus ou moins probable, le Sinaï. Notre recherche sera plus facile lorsque nous aurons décrit cette pointe de terre, d'ailleurs si remarquable.

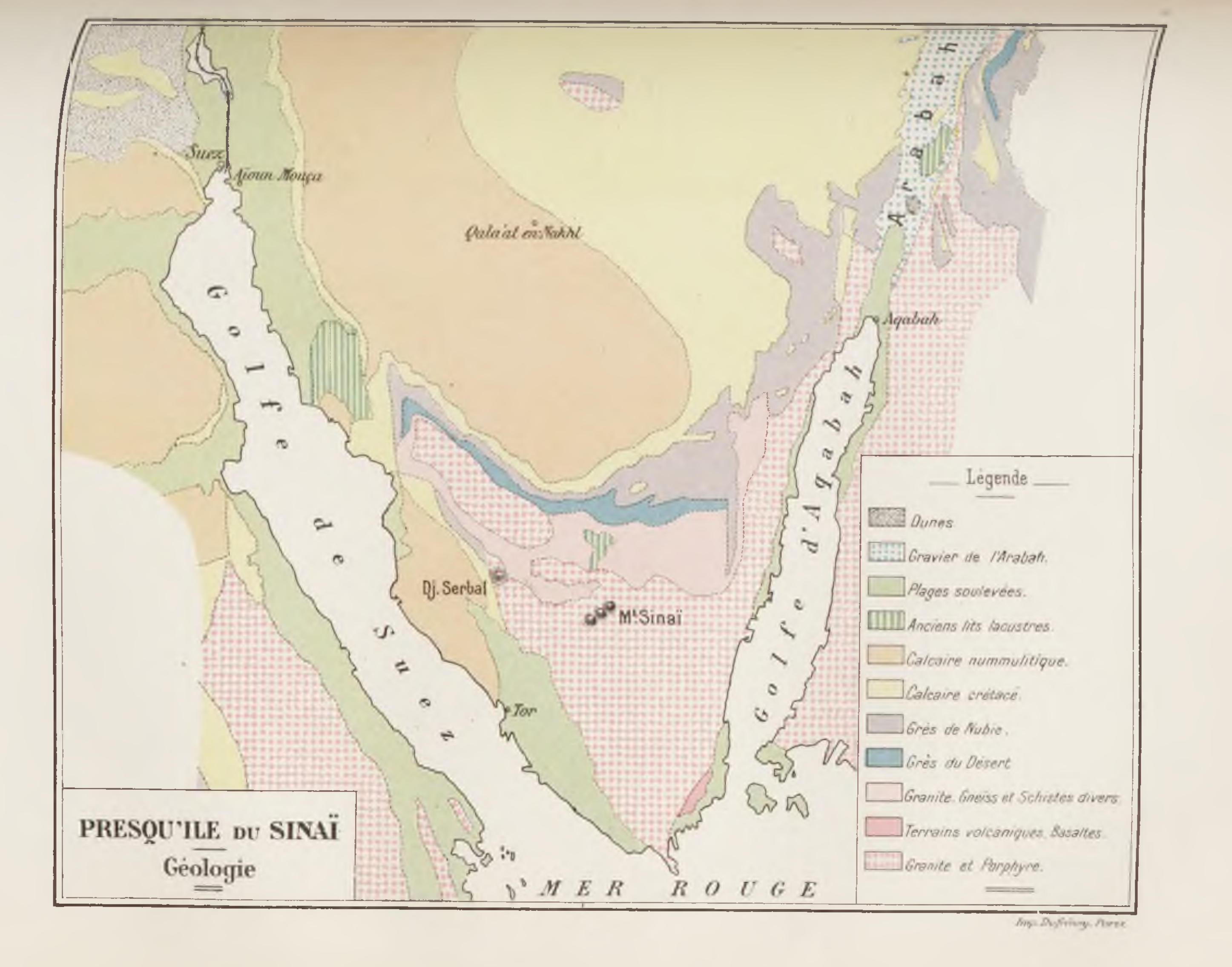
III. Géographie de la péninsule. — 1° *Configuration physique* (voir fig. 380). — La péninsule du Sinaï forme un triangle dont les sommets sont marqués : au sud par le *Râs Mohammed,* au nord-est par le fond du golfe d'*'Aqabah,* au nord-ouest par l'extrémité septentrionale du golfe de *Suez.* La ligne directe qui relie la pointe sud à la pointe nord-est mesure 198 kilomètres; celle qui la relie à la pointe nord-ouest a 320 kilom.; celle qui relie les extrémités nord-ouest et nord-est en a 250. Les limites sont nettement fixées à l'est et à l'ouest par les deux golfes; mais elles sont indécises au nord, et, suivant qu'on y comprend une partie plus ou moins grande du plateau désert de *Tîh,* la superficie varie entre 25 000 et 35 000 kilomètres carrés. La presqu'île a exactement la forme d'une pointe de flèche qui s'avance dans la mer, et elle pré-

LETOUZEY et ANÉ Éditeurs.



Imp. Dufrénoy 49, rue du Montparnasse. Paris.

LE MONT SINAÏ, D'APRÈS M. GÉRÔME.


PRESQU'ILE DU SINAÏ
Géologie
Légende
Dunes
Gravier de l'Arabah.
Plages soulevées.
Anciens lits lacustres.
Calcaire nummulitique.
Calcaire crétacé.
Grès de Nubie.
Grès du Désert.
Granite, Gneiss et Schistes divers.
Terrains volcaniques, Basaltes.
Granite et Porphyre.
Suez
Ajoun Mouça
Qala'at en Nakhl
Arabah
Aqabah
Golfe de Suez
Golfe d'Aqabah
Dj. Serbal
Mt Sinaï
Tor
MER ROUGE

sente quelques traits orographiques bien saillants. Une chaîne de montagnes, qui prend naissance à l'est des lacs Amers et du canal de Suez sous le nom de *djebel er-Râhah,* se prolonge au sud-est, puis au nord-est jusqu'au golfe d'ʿ*Aqabah,* sous le nom de *djébel et-Tih.* C'est une vaste muraille, dont les deux parties se rencontrent à angle droit vers le centre de la péninsule et forment comme le saillant d'une immense forteresse. Ses plus grandes hauteurs vont de 1 000 à 1 200 mètres. Elle divise la presqu'île en deux zones bien distinctes. Au nord s'étend le *Bâdiet et-Tih* ou « désert de l'Égarement ». Ce plateau calcaire, hérissé de collines et semé de galets, s'incline légèrement vers la Méditerranée. Il n'est guère coupé que par quelques ouadis, qui, sauf l'*ouadi Djéraféh,* tributaire de l'Arabah, constituent les ramifications de l'*ouadi el-ʿArisch,* ou « Torrent d'Égypte », dont l'embouchure est près du village du même nom, à mi-chemin entre l'ancienne Péluse et Gaza. Cette large vallée, sans eaux courantes, est cependant arrosée par l'eau des pluies en quantité suffisante pour que des bouquets de tamaris en atténuent çà et là la désolation. Le plateau de *Tih* n'en est pas moins une vaste solitude aride et nue. Il forme le prolongement méridional des terrasses de la Judée; mais, en avançant vers le nord, les sources, les terres productives, les oasis deviennent plus nombreuses. Au sud-ouest et au pied du *djébel et-Tih* s'étend une large zone plate et sablonneuse, appelée *Debbet er-Ramléh,* qui le longe comme le fossé d'une fortification. Surgit ensuite le massif triangulaire des montagnes sinaïtiques, qui avance sa pointe jusqu'à l'extrémité méridionale de la péninsule. C'est là que se trouvent le *djebel Mûsa* ou « montagne de Moïse » (2 244 mètres d'altitude), flanqué au sud du *djébel Katherin* (2 602 m.), le sommet le plus élevé de toute la péninsule. Plus au sud, se dressent d'autres cimes, parmi lesquelles on distingue le *dj. Umm Schomer* (2 575 m.), et le *dj. Thebt* (2 403 m.). A droite et à gauche de cette ligne d'axe s'étendent les deux zones littorales, différentes d'aspect. Celle qui longe le golfe d'ʿAqabah se rapproche beaucoup du rivage, ne laissant entre la montagne et la mer qu'une étroite ceinture de terres basses. Cette chaîne côtière comprend en particulier le *dj. Sôra* et le *dj. Samkhi,* qui se dirigent parallèlement au littoral. Dans celle qui longe le golfe de Suez, les montagnes sont en général assez éloignées de la mer. On rencontre cependant sur le bord de celle-ci des hauteurs peu importantes comme le *dj. Gabeliyéh* et, plus au nord, le *dj. Hammâm Firʿûn.* A l'ouest du *dj. Mûsa,* s'élève le *dj. Serbal* (2 052 m.), dont nous aurons à reparler. Ces montagnes du Sinaï, immense amas de granit, de gneiss et de porphyres, ont un relief extraordinaire et un aspect des plus grandioses, que E. Reclus, *Asie antérieure,* Paris, 1884, p. 712, décrit ainsi, et dont la peinture de Gérôme, fig. 381, donne bien l'idée : « Uniformes par la composition de leurs roches, les monts du Sinaï ne le sont pas moins par l'aridité de leur surface; ils sont d'une nudité formidable, leur profil à vives arêtes se dessine sur le bleu du ciel avec la précision d'un trait buriné sur le cuivre. Ainsi la beauté du Sinaï, dépourvue de tout ornement extérieur, est elle la beauté de la roche elle-même : le rouge brique du porphyre, le rose tendre du feldspath, les gris blancs ou sombres du gneiss et du syénite, le blanc du quartz, le vert de différents cristaux donnent aux montagnes une certaine variété, encore accrue par le bleu des lointains, les ombres noires et le jeu de la lumière brillant sur les facettes cristallines. La faible végétation qui se montre çà et là dans les ravins et sur le gneiss décomposé des pentes ajoute par le contraste à la majesté des formes et à la splendeur de coloris que présentent les escarpements nus; sur les bords des eaux temporaires dans les ouadis, quelques genêts, des acacias, des tamaris des petits groupes de palmiers ne peuvent en rien voiler la fière simplicité du roc. Cette forte nature, si différente de celle qu'on admire dans les contrées humides de l'Europe occidentale, agit puissamment sur les esprits. Tous les voyageurs en sont saisis; les Bédouins nés au pied des montagnes du Sinaï les aiment avec passion et dépérissent de nostalgie loin de leurs rochers. »

A travers la région montagneuse, les ouadis et les vallées forment un réseau inextricable, qui la divise en massifs irréguliers. Citons à l'ouest, descendant vers le golfe de Suez : l'*ouadi Gharandel,* l'*ouadi Feirân,* qui contourne au nord le massif dominé par le mont Serbal et débouche sur la côte vers l'extrémité septentrionale du *djébel Gabeliyéh,* l'*ouadi Hebrân* et l'*ouadi Isléh;* à l'est, vers le golfe d'ʿAqabah : l'*ouadi Kidd,* l'*ouadi Nasb* et l'*ouadi el-ʿAïn.* Les plaines sont rares et n'existent guère que le long de la côte occidentale. La première commence en face de Suez et s'étend dans la direction du sud-est sur une longueur de 90 kilomètres entre la mer et le pied de la montagne. Sablonneuse et nue, presque sans eau et sans végétation, elle mérite bien le nom de désert. Plus bas est la plaine d'*el-Markha,* séparée de la précédente par une chaîne de hauteurs qui ne laisse parfois qu'un étroit passage entre ses parois et la mer. Elle mesure environ 20 kilomètres de longueur du nord au sud, et 8 kilomètres de largeur de l'est à l'ouest. Le sol noir et caillouteux, jonché de blocs de granit, de feldspath et de basalte, est en apparence stérile; cependant les pluies d'hiver y font germer une végétation relativement abondante d'herbes et de broussailles. Enfin, un peu plus au sud, s'étend la vaste plaine d'*el Qâʿâh,* séparée d'abord de la mer par le *djébel Gabeliyéh,* se prolongeant ensuite sans interruption jusqu'à la pointe méridionale de la péninsule. C'est une plage soulevée, haute de 300 mètres environ à la base des montagnes et inclinée régulièrement vers le rivage. Dans l'intérieur du massif, signalons la plaine d'*er-Râhah,* au pied du *djébel Mûsa.* — Le régime hydrographique n'est représenté dans la presqu'île sinaïtique que par des sources et les lits sinueux des ouadis, qui ne laissent couler que les pluies d'hiver et les torrents déversés par les orages. Les plus fameuses sources sont celles d'ʿ*Ayûn Mûsa* ou « Fontaines de Moïse », situées à environ 20 kilomètres au sud-est de Suez, sur le littoral ouest de la péninsule. Légèrement thermales, elles entretiennent une riche végétation dans les jardins qui les entourent. Plus au sud, sur la même côte, se trouvent les sources thermales sulfureuses du *Hammâm Firʿûn* ou « Bains de Pharaon », et, près de Tôr, celles du *Hammâm Mûsa* ou « Bains de Moïse ». Sur d'autres points de la péninsule, des sources créent de véritables oasis, notamment à l'*ouadi Gharandel,* à l'*ouadi Feirân,* dans les vallées du *djébel Mûsa.* — Sur cet aspect général de la péninsule sinaïtique, on peut voir : A. P. Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 3-19; Vivien de Saint-Martin, *Dictionnaire de géographie universelle,* Paris, 1879-1895, t. v, p. 943-944; P. Loti, *Le désert,* Paris, 1895; A. Sargenton-Galichon, *Sinaï, Maʿân, Pétra,* Paris, 1904, p. 1-145, etc.

2° *Formation géologique.* — Les deux zones nord et sud de la presqu'île diffèrent géologiquement comme elles diffèrent topographiquement. (Voir fig. 382. D'après Hull, *Geology of Arabia Petræa.* Frontispice.) Le plateau de Tih est une table calcaire qui a très peu souffert de l'érosion, tandis que le massif montagneux du sud constitue un formidable amas de roches cristallines, granits et porphyres, dont les parties élevées sont dénuées de tout revêtement sédimentaire, mais sur les marges duquel apparaissent, en bandes irrégulières, des roches métamorphiques, des schistes variés et d'importantes formations de grès. La table calcaire du Tih

appartient au plateau égypto-syrien, dont dépend la Palestine cisjordane et transjordane. Le massif cristallin, qui la domine de 1500 mètres, à une faible distance, se rattache à ceux qui bordent les deux golfes de Suez et d''Aqabah, du côté de l'Égypte et de l'Arabie. Il suppose donc une grande rupture géologique. Il forme, en effet, une sorte d'îlot arrêté de toutes parts à des lignes de rupture, resserré à l'est et à l'ouest par les deux effondrements rectilignes qui se rencontrent à angle aigu dans le grand fossé syrien (voir PALESTINE, *Géologie*, t. IV, col. 218), et se heurtant au nord au butoir égypto-syrien. Il est beaucoup plus rapproché de la falaise granitique de la côte arabique que de celle de la côte égyptienne. Lorsque ce massif polygonal eut surgi comme un coin, les assises sédimentaires qui le recouvraient se trouvèrent tellement fracturées et déformées par les dislocations que les agents atmosphériques finirent par les balayer entièrement. Alors la masse cristalline des roches primitives apparut à nu sur le sommet et sur le flanc des montagnes qu'on appelle maintenant le *dj. Serbal*, le *dj. Mûsa*, le *dj. Umm Somer*, etc. (fig. 383). Cette dénudation s'accomplit avec une intensité décroissante en s'éloignant du noyau central, de telle sorte qu'en descendant vers le nord, on voit paraître d'abord les grès primaires reposant sur les granits, et, plus loin, les calcaires reposant sur les grès. Il en résulte une zone d'affleurement périphérique pour chaque étage de roches.

Depuis les environs de Suez jusqu'à 80 ou 90 kilomètres dans la direction du sud, la crête de la falaise de Tîh se tient régulièrement à une trentaine de kilomètres de la côte. La zone littorale est une *plage soulevée*, dont l'émersion est antérieure aux dépôts d'alluvion qui forment sa surface et reposent sur le gypse, constaté à *'Ayûn Mûsa*, puis affleurant plus loin. L'*ouadi Gharandel* (fig. 383), orienté vers le nord-est, présente la première ligne de rupture en relation avec le phénomène sinaïtique; elle est transversale par rapport aux grandes lignes du versant, qui sont parallèles à la côte. C'est dans cette faille, au fond de la vallée, non loin de la mer, que jaillissent les eaux chaudes du *Hammâm Fir'ûn*. La montagne qui porte le même nom est formée de calcaires jaune clair, revêtus, au nord et à l'est, d'une croûte peu épaisse de gypse argileux, dont le voisinage des sources sulfureuses explique la formation. A l'embouchure de l'*ouadi Tayibéh*, on remarque, sur la rive gauche, un ample dyke de basalte, dont la couleur sombre contraste avec la blancheur des roches crayeuses environnantes; c'est la première manifestation que nous rencontrons du vaste épanchement volcanique qui précéda, au Sinaï, les phénomènes de déplacements verticaux de l'écorce. Par l'*ouadi Hamr*, nous entrons dans la zone des grès. Il longe la base méridionale d'une hauteur, le *Sarbut el-Djémel* (fig. 383) dont le flanc oriental nous permet d'étudier la succession des terrains. On voit ainsi apparaître successivement sous les couches de calcaire les différents étages de grès secondaire et primaire, et, tout au fond, un affleurement de schiste; au-delà, sur l'anticlinal, le terrain se relève et les grès réapparaissent dans le même ordre, puis, après une grande faille, orientée nord-nord-ouest, les assises reprennent leur horizontalité. Cette masse de grès comprend deux étages d'aspect différent : l'un, inférieur, est constitué par un grès tabulaire rouge foncé, assez tendre, auquel on a donné les noms de *grès sinaïtique* et *grès du désert*; l'autre, supérieur, comprend un grès plus compact et plus dur, d'une teinte plus claire et identique au *grès de Nubie*. Entre les deux se trouvent de minces couches de grès métallifères renfermant des turquoises, comme on le voit à *Sarâbit el Khâdim* et à *Maghârah*. Ces deux régions, intéressantes au point de vue historique, ne le sont pas moins au point de vue géologique. Elles laissent voir, avec les différents terrains qui composent le sol sinaïtique, les failles qui en marquent la rupture. On remarque, en effet, dans cette partie occidentale de la péninsule, un système de failles principales et secondaires, parallèles à la côte. Les plus importantes se suivent facilement dans les ouadis *Schellal Buderah*, *Mokatteb, Feirân, Nasb, Sûwig, Khamiléh*, etc., et ont ainsi, avec les progrès de l'érosion, donné naissance aux principales voies de la contrée. Il nous suffira, pour présenter une idée de la structure et des accidents du terrain, de tirer une ligne partant du golfe de Suez et traversant la presqu'île jusqu'au plateau de Tîh, en passant par les districts que nous venons de mentionner. Voir fig. 382. On y verra la succession et la superposition des différentes couches depuis le granit jusqu'aux épanchements basaltiques, les failles successives qui ont plissé le sol. Les mêmes phénomènes de rupture reparaissent, du côté de l'est, vers le fond du golfe d''Aqabah. La pointe méridionale de la péninsule est constituée par les roches de granit, porphyre, diorite, gneiss et différentes espèces de schistes.

Mais il nous importe maintenant de connaître les phénomènes principaux qui ont donné à la presqu'île sinaïtique sa forme actuelle. Trois grands agents, provenant de forces indépendantes, mais dont les effets se subordonnent les uns aux autres, ont exercé et exercent encore leur puissance pour modeler le massif géologique dont nous avons examiné la composition; ce sont la chaleur, le vent et l'eau. Dans ce pays, la désagrégation superficielle des roches ne vient pas principalement, comme dans nos contrées, de l'humidité, que l'absence de végétation empêche d'agir profondément, et dont les effets sont simplement locaux, très lents et secondaires. Elle tient aux variations de température qui s'attaquent aux couches extérieures des minéraux, tandis que la température intérieure reste constante. Cette influence finit par ébranler, puis séparer par *écaillement* les matériaux. Les parties désagrégées tombent alors en morceaux au bas des pentes, pour former des éboulis, et c'est le cas le plus ordinaire dans les roches stratifiées, ou bien les parcelles détachées de la surface sont emportées par le vent, dont la puissance au désert est considérable. Cette seconde action mécanique, appelée *ablation éolienne* ou *déflation*, a une intensité considérable par sa continuité, s'exerçant en tout temps, et par sa généralité portant sur tous les matériaux. Enfin les pluies, irrégulières, toujours très courtes, mais très abondantes et souvent d'une extrême violence, continuent, par l'érosion, le travail des deux agents précédents. Les trombes d'eau balaient la surface des roches et les ravins avec d'autant plus de facilité qu'elles ne rencontrent la plupart du temps aucun manteau de végétation, mais des éboulis mobiles. Ces différents phénomènes expliquent comment, à l'embouchure des vallées dans la plaine, le plus souvent au bord de la mer, s'étend un large éventail de débris de toute grosseur et de tout âge. Cette vaste zone de débris forme ainsi lisière tout autour du massif granitique dénudé, principalement au sud-ouest, où la grande plaine d'*El-Qâ'ah* a été en partie conquise sur la mer par les décombres issus des ravins. De même, en remontant vers le nord-ouest, le littoral est presque partout séparé du pied des montagnes par un glacis de déjections analogues : telles sont la plaine d'*El-Markha* et la plaine côtière qui se rattache, à sa partie supérieure, aux soubassements calcaires du *djébel et-Tîh*. L'ablation sèche d'une montagne stratifiée donne naissance au *désert de pierres*, débris de couches résistantes, fossiles, corps durs rebelles à la déflation, amoncelés en quantité croissante et provenant de tous les étages du massif détruit. De son côté, la montagne cristalline



Imp. Dufrenoy. Paris

Coupe A.

Golfe de Suez · O. Sidréh · O. Boudrah · O. Sidréh · Dj. Abou Alagha (1000m en avant) (1000m en arrière) · O. Magharah · Tartir ed-Dhami · Dj. Oumm Rijlain · O. Batéh · Ras Sûwig (2500m en avant) · O. Sûwig · O. Meraġ · O. Nabous · Debbet er-Ramleh · Plateau de Tih

Coupe B.

Golfe de Suez · O. et-Tal · O. Shebeikeh · Sarbout ed-Djemel · Bassin du O. Hamr · Debbet er-Ramleh (Distance réelle 15kil. de NO-SE) · O. Nasb · O. Lahyan · O. Zebeyr · O. Batéh · O. Dhaba · Temple du Sarbout

Légende

A. Épanchement basaltique.
B. Calcaires crétacés.
C. Grès de Nubie.
D. Couches minces de Grès métallifères et de Grès à turquoises, (Étage du Calcaire carbonifère)
E. Grès dévonien (Grès du Désert, Grès sinaïtique)
F. Schistes, Gneiss, (etc)
G. Granite, (etc)

Échelle de longueur: 0 — 5 — 10 — 15 — 20 Kil.

382. — Coupes géologiques de la presqu'île du Sinaï. D'après Weill, *La presqu'île du Sinaï*, Paris, 1908, p. 40.

fournit, par sa démolition, les matériaux du *désert de sable :* tels le *Debbet er-Ramléh* et quelques petites plaines ondulées, dans certains coins du granit et du grès.

Malgré leur rareté et la rapidité de leur écoulement, les pluies ne passent pas sur le désert sans alimenter une certaine circulation souterraine. Le sable, qui s'en imprègne, absorbe une partie de l'eau, qu'il rend plus ou moins vite. D'autre part, l'averse ne coule pas sur la surface des plateaux, le flanc des montagnes et des vallées, sans qu'il pénètre un peu de cette eau dans les couches profondes par les fissures superficielles. Circulant alors le long des pentes naturelles de drainage, elle se rassemble à la limite des couches imperméables et finit par sourdre à l'extérieur. Ce principe mécanique de la formation des sources s'applique, quoique dans une moindre proportion, à la péninsule sinaïtique ; mais l'application varie suivant la nature géologique du sol. Aussi distingue-t-on trois régions différentes au point de vue hydrologique. Au nord, le plateau calcaire du Tih, peu élevé, ne reçoit qu'une petite quantité d'eau; de plus, celle qui ne s'en va pas directement dans les ouadis du désert, et de là à la mer, se perd dans la profondeur des couches poreuses. La végétation y est donc très rare, et nous verrons que cette contrée a été plutôt faite pour la route des caravanes que pour l'habitation des hommes. De l'est à l'ouest, la région du grès a un relief très accidenté et une porosité beaucoup moins grande; l'eau y est plus abondante, les sources y rendent le voyage assez facile, et, en d'autres endroits, l'humidité est suffisante pour que le sable des vallées produise de beaux arbres ou des broussailles qui servent de nourriture aux animaux. La vie nomade y est déjà possible. C'est également une région minière, que les Égyptiens connurent de très bonne heure. Au sud enfin, dans la montagne granitique, se trouvent seulement réalisées les conditions les plus indispensables de la vie sédentaire. La neige qui, en hiver, tombe sur les hauts sommets, ruisselle lentement, d'un bout de l'année à l'autre, et l'eau se trouve retenue au fond des innombrables vallées et ravins; partout où elle sort du sable, s'épanouit une belle végétation de caractère tropical. Ainsi sont formées les oasis, dont la plus étendue est celle de *Feirân.* Cet aperçu géologique nous montre déjà ce que sera dans l'histoire chacune des zones de la péninsule : le plateau de Tih, désert sans eau et sans végétation, simple voie de communication qu'on franchit rapidement; la région du grès et des mines, station temporaire des travailleurs étrangers, des bergers et des nomades; le massif granitique, district, à certaines époques, de la vie sédentaire. — Cf. R. Weill, *La presqu'île du Sinaï,* p. 1-74. On peut voir aussi, sur la géologie du Sinaï : F. W. Holland, *Notes on the Geology of Sinai,* dans *Quart. Journ. of the Geolog. Soc.,* Londres, t. XXII (1866), p. 491-493; O. Fraas, *Aus dem Orient,* Stuttgart, 1867, p. 5-32; H. Bauerman, *Note on a Geological Reconnaissance made in Arabia Petræa in the Spring of 1868,* dans *Quart. Journ. of the Geolog. Soc.,* t. XXV (1869), p. 17-38 et pl. I; Raboisson, *Contribution à l'histoire stratigraphique du relief du Sinaï, et spécialement de l'âge des porphyres de cette contrée,* dans les *Comptes rendus de l'Académie des sciences,* Paris, t. XCVI (1883), p. 282-285; *Exploration géologique de la péninsule sinaïtique,* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien,* 1900, p. 25-31, 33-75; E. Hull, *Memoir on the Geology and Geography of Arabia Petræa, Palestine and adjoining districts,* Londres, 1889, avec carte; *Mount Seir, Sinai and Western Palestine,* Londres, 1889; J. Walther, *Die Korallenriffe der Sinaihalbinsel,* dans *Abhandl. der kön. sächs. Ges. der Wissenschaft.,* t. XXIV (1888), p. 439-500, carte et planches; W. F. Hume, *The topography and geology of the Peninsula of Sinai (South-Eastern Portion),* Le Caire, 1906; T. Barron, *The topography and geology of the Peninsula of Sinai (Western Portion),* Le Caire, 1907, etc.

3° *Climat, flore, faune.* — Ce qui caractérise le désert, c'est l'irrégularité des pluies, toujours très courtes, abondantes et réparties dans d'étroites limites. En général, elles ne tombent guère qu'une vingtaine de jours par an, du mois de décembre au mois de mars. Lorsqu'un orage éclate, les eaux descendent des cimes et des versants dénudés de la montagne, se précipitent avec fracas au fond des gorges et des vallées, où elles forment promptement des torrents impétueux. La tourmente passée, le fleuve temporaire baisse rapidement, et, le lendemain, n'est plus qu'un filet d'eau que le sable finit par absorber. Les pluies d'hiver raniment ainsi, d'année en année, la maigre végétation de la péninsule. Alors la verdure reparaît dans certains fonds, dans les plaines, parfois sur les flancs de quelques collines. Mais à partir de mars, le soleil donne une chaleur ardente, parfois le *khamsin* déchaine des tempêtes de sable, l'humidité s'évapore et l'aridité dessèche les plantes, qui, quoique brûlées, servent cependant de pâture aux animaux. Nous avons vu néanmoins que le désert renferme de charmantes oasis. Voir ÉLIM 1, t. II, col. 1690; RAPHIDIM, col. 980. Le ciel est presque toujours sans nuages, l'air est sec et pur, l'atmosphère d'une merveilleuse transparence, la lumière resplendissante. La température varie naturellement selon l'altitude et la saison, et surtout du jour à la nuit, entre lesquels le thermomètre marque quelquefois une trentaine de degrés de différence. Pendant la journée, la chaleur est tolérable sur les hauteurs, mais excessive dans les plaines et les vallées. Pendant la nuit, la rosée est parfois très abondante.

Les arbres paraissent partout où affleure l'eau. Les espèces principales sont : le palmier sauvage et le palmier dattier; l'acacia seyal, le *šittim* des Hébreux, au tronc robuste, au bois très dur, quoique fort léger (voir ACACIA, t. I, col. 101); le tamaris, *tamarix mannifera,* le *tarfah* des Arabes Voir MANNE, t. IV, col. 656. Dans les vallées de la région granitique méridionale, on rencontre la flore vigoureuse et variée de l'*ouadi Feirân,* avec les tamaris, les figuiers *nabk,* les palmeraies cultivées, dont les dattes sont recherchées à l'égal de celles de Tôr, de nombreuses espèces d'arbustes et de buissons, au milieu des prairies baignées par le ruisseau. Dans les jardins du couvent de Sainte Catherine, on remarque des cyprès noirs de grande taille. Parmi les espèces de buissons domine, surtout dans le nord, le genêt blanc, *Retama Rœtam* des botanistes, le *rôtém* des Hébreux, le *rétém* des Arabes. Voir GENÊT, t. III, col. 183. A la base des rochers, on trouve le câprier, *capparis spinosa,* le *lasaf* des Arabes. Parmi les plantes aromatiques, nous citerons : l'*artemisia judaica,* arabe : *'abeithirân;* la myrrhe, *pyrethrum santolinoides ;* le fenouil, *ferula sinaica,* arabe : *schômer.* Pour compléter ces indications sommaires sur la flore sinaïtique, on peut voir : l'*Ordnance Survey of the Peninsula of Sinai,* Southampton, 1869, t. I, p. 247-249; H. Chichester Hart, *A Naturalist's journey to Sinai, Petra and South Palestine,* dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1885, p. 231-255; G. E. Post, *Flora of Syria, Palestine and Sinai,* Beirouth, s. d. (cf. H. Christ, *Zur Flora der biblischen Länder,* dans *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. XXIII, 1900, p. 79-82).

Dans une contrée où l'eau est rare et la végétation maigre, on ne peut s'attendre à voir la vie animale aussi développée que dans les régions plus favorisées par la nature. Elle existe cependant à un plus haut degré qu'on pourrait le croire au premier abord. Signalons seulement : le léopard, *Felis leopardus,* arabe :

nimr, qui habite dans les parties les plus élevées et les plus inaccessibles de la péninsule; le loup, arabe : *dib*; le chacal, *canis aureus;* le renard appelé par les Arabes *abu'lhosein, canis famelicus;* le bouquetin, *beden, capra sinaitica;* la gazelle, *dorcas gazella;* le lièvre, *lepus sinaiticus*, arabe : *arneb*, etc. Les troupeaux des bédouins, chameaux, chèvres et moutons, trouvent une nourriture suffisante en différents endroits. — Parmi les oiseaux, nous citerons : le vautour égyptien, *Neophron percnopterus*, Linn.; l'aigle; le milan, *Milvus ægyptius, milvus migrans;* le faucon, *Falco lanarius;* le coucou, *Cuculus canorus;* le *bulbul, Ixus xanthopygius;* le traquet, *Saxicola œnanthe, sax. deserti;* la fauvette, la bergeronnette, l'alouette, le corbeau; la perdrix, *Caccabis saxatilis, caccabis heyii;* la caille commune, *Coturnix communis*, etc. Nous ne disons rien des insectes, mollusques, reptiles. Cf. *Ordnance Survey of the Peninsula of Sinai*, t. I, p. 251-272; H. Chichester Hart, *op. cit.*, reproduit dans *Survey of Palestine*.

4° *Population.* — D'après ce que nous venons de dire, il est facile de voir que la péninsule sinaïtique n'est pas le désert complet, sans eau, sans végétation, inhabitable pour l'homme. C'est le *demi-désert*, et le caractère de l'homme qui est venu y fixer sa tente correspond à celui de la nature. Simple dans ses goûts, il arrive à les satisfaire sans peine et sans grand travail, tirant des ressources naturelles du pays tout ce que réclament ses besoins. Amant passionné de la liberté, il erre, heureux et tranquille, à travers tous les chemins de la solitude, sans subir les contraintes de la vie sédentaire. Il préfère la pauvreté à la moindre sujétion. Peu vêtu, mal nourri, dormant sous le ciel, autour d'un feu de branchages, sans souci des variations de température, il a une santé d'une extrême résistance. Dans ce corps maigre et bien portant, l'esprit, dégagé de toute préoccupation scientifique comme de tout souci matériel, garde une fraîcheur et une vivacité qui rappellent l'enfant. Mais l'enfant se retrouve aussi dans l'impuissance à prévoir, l'incapacité d'agir avec ordre, sans cris et disputes. Tel est, en deux mots, le Bédouin du Sinaï. La population de la péninsule s'élève, d'après les évaluations les plus probables, à environ cinq mille personnes. Elle se divise en plusieurs tribus, réparties dans les différentes régions de la presqu'île. La fortune des Bédouins consiste dans les productions du sol et dans les animaux, chèvres, moutons, ânes et chameaux, qu'elles leur permettent d'élever. Leur principale ressource vient de la location de leurs chameaux aux voyageurs qui traversent le pays. Leur vie habituelle est celle des pasteurs nomades. Ils se déplacent par groupes dans les limites de leur territoire, et ont vite fait de planter leurs tentes noires en poil de chèvre et de chameau. Dans quelques endroits, notamment au voisinage des principales sources et des cours d'eau qui alimentent des plantations, la vie devient sédentaire ou demi-sédentaire. C'est ce qu'on voit dans l'*ouadi Nasb* et surtout dans l'*ouadi Feirân*, où les Bédouins habitent des huttes en pierre, non loin des ruines de la ville antique. — Sur les mœurs et coutumes des Bédouins du Sinaï, on peut voir W. E. Jennings-Bramley, *The Bedouin of the Sinaitic Peninsula*, dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1905, p. 126-137, 211-219; 1906, p. 23-33, 103-109, 197-205, 250-258; 1907, p. 22-33, 131-137, 279-284; 1908, p. 30-36, 112-116; 1909, p. 253-258; 1910, p. 140-149.

5° *Voies de communication.* — On sait que les deux golfes qui enserrent la péninsule sinaïtique et s'avancent profondément dans les terres ont toujours été d'importantes voies de communication du monde oriental. De l'océan Indien et de la mer Rouge, on accédait, d'un côté, à la Basse-Égypte, de l'autre à la Syrie par la vallée d'Arabah, la mer Morte et la vallée du Jourdain, ou, en coupant au nord-ouest, aux ports de la Méditerranée. Les extrémités septentrionales des deux golfes étaient reliées par une route qui traversait en droite ligne le désert de Tih, et était une section de l'antique chemin de terre d'Égypte en Arabie. La *Table de Peutinger* compte de *Clysma* à *Haila* (Elath) une distance totale de 170 milles (255 kilomètres), et marque deux stations intermédiaires, *Medeia* (*ouadi Medîléh*) et *Phara*. Au milieu, au point appelé aujourd'hui *Qala'at en-Nakhl*, « le Fort du Palmier », se trouve une bifurcation, conduisant au nord vers la Palestine, au sud vers le *djébel et-Tih*, que l'on passe par des gorges difficiles et abruptes, le *naqb er-Rakinéh*, le *naqb el-Uarsah*, le *naqb el Mrêschi*. C'est ainsi que d'anciens pèlerins arrivaient au couvent du Sinaï par l'*ouadi 'Arabah;* d'autres, partant de Jérusalem, gagnaient la région d'Hébron et de Gaza, puis se dirigeaient, par le désert de Tih, vers la sainte montagne, pour s'en aller ensuite en Égypte par la route ordinaire de la côte. La voie de Suez à *'Aqabah* est caractérisée par l'extrême rareté de l'eau; en dehors de *Qala'at en-Nakhl, Bir Köresch, Bir eth-Themed*, la végétation est nulle, et, par suite, le séjour même des nomades est impossible.

De Suez au Sinaï, les chemins sont naturellement tracés par les plaines et les vallées dont nous avons indiqué la formation géologique. Une fois sur la côte orientale du golfe, on s'avance le long d'une vaste plaine d'alluvion, dont le sol est composé de cailloux et de gravier. On arrive ainsi à *'Ayûn Mûsa*, d'où le chemin se poursuit avec une extrême monotonie dans la direction du sud-est, coupant, à longs intervalles, des ravins peu profonds. Peu avant l'*ouadi el-Atha*, la route se divise en deux branches, dont l'une se rapproche de la côte et la suit de plus en plus près jusqu'au *djébel Hammâm Fir'ûn* et le *Râs Abu Zeniméh;* l'autre se tient plus haut, mais parallèle à la première jusqu'à l'oasis de *Gharandel*, d'où elle continue par l'*ouadi Guéséh*. Au confluent de l'*ouadi Schebeikéh* et de l'*ouadi Tayibéh*, se trouve une bifurcation importante. Une route s'en va vers l'est, par l'*ouadi Hamr*, laissant à gauche le *Sarbut el-Djemel*, puis prend au sud-est, contourne, par l'*ouadi Suwig, Sarâbit el-Khâdim*, se dirige enfin vers le couvent de sainte Catherine par les *ouadis Khamiléh, Barak, Lebwéh, Berrah*, etc. Une autre descend vers le sud, rejoint près de la côte le sentier littoral et suit le rivage jusqu'à la plaine d'*el-Markha*. De là, elle s'avance, parallèlement à la précédente, vers le même point, par les *ouadis Schellal, Mokatteb, Feirân, Solaf*. D'autres chemins s'y rattachent pour rejoindre Tôr, au sud. Enfin, du couvent de Sainte-Catherine, un sentier descend vers le même village de Tôr, par les *ouadis Sebayéh, Tarfah, Isléh*, et la plaine d'*el-Qâ'ah*.

Du Sinaï vers le nord-est, la route suit les *ouadis Sa'al, el-Hudherah*, et va rejoindre celle du plateau de Tih; un embranchement, partant d'*Aîn Hudherah*, et touchant la côte à *Aïn en-Nucibéh*, remonte par le littoral jusqu'à 'Aqabah. Une autre se dirige vers le nord pour franchir le *djébel et-Tih* par l'une ou l'autre de ses passes. Une branche s'en détache pour retrouver la route du nord-est par les *ouadis ez-Zelegah* et *el-'Ain*. Ces détails nous permettront de mieux comprendre l'itinéraire des Israélites à travers la péninsule.

IV. Histoire. — L'histoire de la péninsule sinaïtique est en rapport avec sa situation, sa configuration physique et ses conditions de vie. Placée comme une sorte d'îlot entre l'Asie et l'Afrique, défendue d'un côté par le désert, des deux autres par la mer, elle se trouvait en dehors de la voie des nations de l'ancien monde. La pauvreté du sol et des habitants ne pouvait tenter aucun conquérant. L'absence de villes, de monuments,

de toute civilisation ne pouvait lui donner un nom dans les annales des peuples. Seule, la richesse de ses mines devait attirer ses voisins d'Égypte, et c'est grâce à eux que nous pouvons remonter très loin dans l'histoire de ce petit coin de terre. Leurs inscriptions, en effet, depuis qu'elles sont déchiffrées, nous ont révélé un passé depuis longtemps inconnu. Il faut ajouter cependant que la Bible a entouré le nom de Sinaï d'une gloire qui a traversé les siècles jusqu'à nous. Mais la péninsule n'a été pour les Hébreux qu'un lieu de passage, qu'il ne nous ont pas suffisamment fait connaître. Il nous a fallu les voyages, surtout les explorations scientifiques de nos temps, pour pénétrer la nature et l'histoire de cette contrée. Ce que nous savons aujourd'hui nous permet de mieux comprendre le récit biblique. Nous rattachons cette histoire aux principaux peuples qui ont eu des rapports avec le Sinaï.

1° *Les tribus primitives et les Égyptiens.* — Les Égyptiens avaient appliqué à la contrée que nous avons décrite l'épithète caractéristique de *Ta-Su,* « le pays sec, le désert ». Ils donnaient à ses habitants le nom générique de *Monitu.* Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 17-24. Ils les nommaient encore *Hiru-Šâitu,* « les Seigneurs des Sables », *Nomiu-Šâitu,* « les Coureurs des Sables », et ils les rattachaient aux *Amu,* c'est-à-dire à la race sémitique. On retrouve, en effet, dans le type de ces barbares, celui des Sémites, tête forte, nez aquilin, front fuyant, barbe longue, chevelure épaisse et souvent frisée. Voir fig. 385. Leur vie était, à peu de chose près, celle des Bédouins actuels du Sinaï. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 350. On comprend que les richesses accumulées dans le Delta égyptien aient souvent excité leurs convoitises et leurs instincts pillards. Les annales de l'Égypte mentionnent, dès les commencements de l'histoire, leurs incursions et les précautions prises par les pharaons pour leur opposer une barrière. De bonne heure aussi, ils découvrirent, au flanc de leurs montagnes, des veines abondantes de minerais métalliques et des gisements de turquoises. Ces richesses excitèrent, à leur tour, la convoitise des pharaons, qui établirent de vive force dans les cantons miniers des escouades de travailleurs. L'ensemble de ces cantons, situés au nord-ouest, s'appelait *Mafkaït,* le pays des turquoises. Le district le plus anciennement exploré n'était pas très loin du rivage, ce qui rendait l'exploitation plus facile. On en parlait comme de la « contrée des Grottes », à cause des nombreuses galeries qui y avaient été creusées ; le nom actuel d'*ouadi Maghârah,* « vallée de la Caverne », traduit donc simplement en arabe le vieux terme égyptien. Les Monitu défendirent leurs droits, mais ils succombèrent sous les coups des troupes égyptiennes, d'abord sous Smerkhet, roi de la première dynastie, puis sous Snefru, de la troisième. Les mines furent abandonnées de la VIe à la XIIe dynastie; il faut ensuite venir jusqu'à la XVIIIe pour trouver un dernier monument de l'occupation. Les Égyptiens, en effet, ont laissé en cet endroit des bas-reliefs et inscriptions qui ont permis d'en refaire l'histoire. Les monuments se rapportent aux dynasties suivantes, avec les noms des rois qui y sont mentionnés; Ire dyn., Smerkhet; IIIe, Sa-nekht, Zeser, Snefru; IVe, Khufu (Khéops); Ve Sahu-Ra, Ra-n-User, Men-Kau-Hor, Assa; VIe, Pepi Ier, Pepi II; XIIe, 'Amenemhat III, Amenemhat IV; XVIIIe, Thothmès III. Aujourd'hui le site archéologique de *Maghârah* n'est plus qu'un souvenir; les inscriptions, détachées des roches, ont été transportées dans les musées, les mines antiques sont détruites, un seul bas-relief est resté à sa place, celui de Smerkhet, qui fut, au début, sur ces murailles, la première empreinte d'un art remarquable.

Les monuments que nous venons de signaler ne représentent qu'une partie de l'histoire égyptienne au Sinaï. Elle se déroule en même temps dans un autre centre minier, *Sarâbît el-Khâdim,* qui devint important surtout sous la XIIe dynastie. C'est alors qu'on entreprit la construction du temple qui couronne le sommet du plateau, et qui, dans la suite, a été agrandi, restauré et orné par un grand nombre de souverains. Les ruines de cet édifice représentent, sur une longueur de 200 mètres, une suite de salles, de cours, de portiques, qui aboutissent au sanctuaire de Hathor, la déesse de ces lieux, entièrement taillé dans le roc. Ce qui frappe en cet endroit, c'est l'extraordinaire abondance des stèles de pierre, rassemblées dans les petites cours intérieures et annexes du temple, et qui donnent à *Sarâbît* l'aspect d'un cimetière. Les représentations et inscriptions rappellent principalement les rois Amenemhat I, III, IV, de la XIIe dynastie, Thothès III, IV, Amenhotep III de la XVIIIe, Ramsès IV, VI, de la XXe. On trouve d'autres inscriptions sur paroi rocheuse, à l'entrée ou aux abords des mines. Une remarque importante a été faite en explorant les ruines du temple. On a reconnu que, déjà avant l'arrivée des mineurs égyptiens, un culte purement sémitique se pratiquait sur la montagne, auquel les pharaons se conformèrent dans la suite. Les monceaux de cendres, les petits autels destinés à recevoir l'encens, les pierres coniques et les bassins à ablutions appartiennent, en effet, au culte en usage chez les Sémites, et non à celui des Égyptiens. Voir *Archéologie,* col. 1779. La Dame de la Turquoise était donc probablement la déesse Istar, qui devint pour les Égyptiens Hathor aux cornes de vache.

Nous n'ajouterons qu'un mot à ce rapide résumé. On a objecté contre le passage des Hébreux à travers la péninsule sinaïtique la crainte qu'ils devaient avoir de rencontrer à *Maghârah* ou à *Sarâbît el-Khâdim* les troupes égyptiennes. Il est facile de répondre qu'il n'y eut jamais au Sinaï de garnison permanente ni d'établissement de mineurs à longue durée. Les expéditions partaient d'Égypte ordinairement au mois de janvier et s'en retournaient à la fin de mars ou au mois d'avril, au commencement des grandes chaleurs. Les Israélites, en tout cas, n'avaient pas à redouter une poignée de soldats, venus pour escorter les ouvriers, encore moins quelques centaines de travailleurs, pour la plupart des prisonniers ou des esclaves, plutôt prêts à s'unir à ceux qui savaient secouer le joug. — Voir, sur cette partie de l'histoire : *Ordnance Survey of the Peninsula of Sinaï,* t. I, p. 168-193; G. Ebers, *Durch Gosen zum Sinaï,* Leipzig, 1881, p. 144-173, 459-467; Flinders Petrie, *Researches in Sinai,* Londres, 1906, p. 34-121; R. Weill, *Recueil des Inscriptions égyptiennes du Sinaï,* Paris, 1904; *La presqu'île du Sinaï,* p. 141-183.

2° *Les Israélites. — A) L'itinéraire : de la mer Rouge au Sinaï.* — Nous indiquons seulement ici les différentes stations des Israélites à travers la péninsule, renvoyant pour les détails aux articles qui concernent chacune d'elles.

Au sortir de la mer Rouge, les Hébreux entrèrent dans « le désert de *Sur* », hébreu : *midbar Šûr,* Exod., xv, 22, ou « d'Étham », hébreu : *'Êtâm,* Num., xxxiii, 8. Le mot *Šûr* veut dire « mur »; c'est bien ainsi que durent leur apparaître les monts *er-Râhah* et *et-Tih* qui bordent la plaine par laquelle s'ouvre au nord-ouest la presqu'île sinaïtique. Voir Sur ; Étham 2, t. II, col. 2003.

« Après avoir marché pendant trois jours, sans trouver d'eau, ils vinrent à Mara (hébreu : *Mârâh*), dont ils ne purent boire les eaux, parce qu'elles étaient amères ; d'où le nom de *Mârâh* qui fut donné à cet endroit. » Exod., xv, 22-23; Num., xxxiii, 8. Moïse adoucit mira-

culeusement la source. Exod., xv, 24-25. Il s'agit ici, selon l'opinion la plus commune, d'*Aïn Hauarah*. Le nom de Mara semble conservé tout près, aux *ouadis Mereira* et *Amara*. Voir Mara 2, t. iv, col. 707.

« Les enfants d'Israël vinrent ensuite à Élim (héb. : *'Êlim*), où il y avait douze sources et soixante-dix palmiers, et ils campèrent près des eaux. » Exod., xv, 27; Num., xxxiii, 9. C'était donc une oasis qui offrait aux Hébreux un lieu tout naturel de repos. Une des plus belles de la péninsule, et qui se trouve à deux heures et demie d'*Hauarah*, est l'*ouadi Gharandel*, où un ruisseau perpétuel entretient des palmiers sauvages, des tamaris et d'autres plantes du désert. Voir Élim 1, t. ii, col. 1680.

« En partant d'Élim, le peuple alla camper sur le bord de la mer Rouge. » Num., xxxiii, 10. Nous avons là une précieuse indication concernant l'itinéraire, et l'étude des lieux nous permet de la suivre avec précision. De *Gharandel*, on peut descendre directement à la côte, pour la longer ensuite, mais le chemin devient presque impraticable, à cause du promontoire avancé, appelé *Hammâm Fir'ûn*. Les Israélites durent donc prendre le chemin direct qui passe au pied opposé de cette hauteur, par les *ouadis Useit*, *Schebeikéh*. Arrivés à l'*ouadi Tayibéh*, ils rencontraient la bifurcation dont nous avons parlé, et dont la route supérieure les eût conduits du côté de *Sarâbit el-Khâdim*, et de là, par les hautes vallées, au Sinaï. L'Écriture nous montre qu'ils prirent le chemin qui descend vers la mer. Au débouché de l'*ouadi Tayibéh*, la plage s'étend auprès du *Râs Abu Zenimeh*. C'est donc là ou dans les environs qu'il faut placer ce campement. Cf. E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, Cambridge, 1871, t. i, p. 238-239.

« Ils partirent d'Élim, et toute l'assemblée des enfants d'Israël arriva au désert de Sin (hebreu : *midbar Sin*), qui est entre Élim et le Sinaï. » Exod., xvi, 1. Les Nombres, xxxiii, 10, qui ont marqué la station au bord de la mer, disent avec plus de précision : « Partis de la mer Rouge, ils campèrent dans le désert de Sin. » Il devient très difficile ici de suivre l'itinéraire des Hébreux. Trois routes principales s'ouvraient devant eux pour aller au Sinaï. L'une, suivant toujours la mer, les eût conduits dans la grande plaine d'*el-Qâ'âh*, d'où ils seraient remontés au Sinaï, soit par l'*ouadi Feirân*, soit par l'*ouadi Hebrân*, soit, plus au sud, par l'*ouadi Isléh*. La seconde, pénétrant dans la montagne par l'*ouadi Baba*, franchit un col escarpé, gagne l'*ouadi Magharâh*, et retombe dans l'*ouadi Feirân*, pour continuer par l'*ouadi Soláf*. La troisième, entrant aussi dans la montagne par l'*ouadi Baba*, tourne au nord, arrive au *Debbet er-Ramléh*, puis, par les *ouadis Khamiléh*, *Barak*, etc., mène au Sinaï. Chacune de ces directions a ses partisans parmi les auteurs qui ont étudié l'itinéraire des Israélites. Le plus grand nombre cependant place le désert de Sin dans la plaine d'*el-Markha*. Pour quelques-uns, ce serait le *Debbet er-Ramléh*. Voir Sin 1, col. 1748. C'est là que la manne tomba pour la première fois. Voir Manne, t. iv, col. 656.

« Sortis de Sin, ils vinrent à Daphca (hébreu : *Dofqâh*). » Num., xxxiii, 12. On a rapproché Daphca du nom égyptien *Mafka*, donné à la région des mines du Sinaï. Cette station serait donc vers *Maghârah*. Pour ceux qui font suivre aux Hébreux la route du nord, ce serait plutôt *Sarâbit el-Khâdim*. Voir Daphca, t. ii, col. 1291.

« Partis de Daphca, ils campèrent à Alus (hébreu : *'Alûš*). » Num., xxxiii, 13. Ce point est inconnu. Voir Alus, t. i, col. 424. Pour les partisans de l'itinéraire du nord, Alus serait l'*ouadi el-'Esch*, près du grand *ouadi Scheikh*. Cf. M.-J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 86.

« Sortis d'Alus, ils fixèrent leurs tentes à Raphidim (hébreu : *Refidim*), où le peuple ne trouva pas d'eau à boire. » Num., xxxiii, 14. Moïse en fit sortir miraculeusement du rocher. Cf. Exod., xvii, 1-7. C'est là qu'eut lieu le combat contre Amalec. Exod., xvii, 8-16. Raphidim est généralement identifié avec l'*ouadi Feirân*. Ceux qui préfèrent la route du nord le cherchent un peu partout; quelques-uns signalent l'*ouadi Erfayid*, qui en rappellerait le nom, et qui débouche dans l'*ouadi Emleisah*, affluent de l'*ouadi Soláf*. Voir Raphidim, col. 980.

« Partis de Raphidim, ils campèrent au désert du Sinaï, » Num., xxxiii, 15; « Israël campa là, vis-à-vis de la montagne. Exod., xix, 2. On a calculé que, depuis



385. — Un barbare moniti du Sinaï. Karnak. D'après Maspero, *Hist. ancienne*, t. i, p. 351.

Ayûn Mûsa jusqu'au Sinaï, en suivant la route la plus longue, mais la plus praticable, les Hébreux avaient parcouru près de 285 kilomètres, en onze marches. Ils sont arrivés maintenant au lieu où doit s'accomplir un des événements les plus importants de l'histoire. Il nous faut donc en rechercher le site exact.

B) Le Sinaï. — Parmi les sommets du massif granitique qui constitue le sud de la péninsule, peut-on désigner avec certitude le vrai Sinaï? D'après les discussions qui ont eu lieu jusqu'ici, le choix est entre le mont *Serbal* et le *djébel Mûsa*. Le *djébel Serbal* ou « montagne de la Cotte de mailles » est ainsi appelé, parce que l'eau qui tombe sur les rochers de granit qui en forment la cime donne à leurs parois brillantes l'aspect de cette armure. Son altitude est de 2052 mètres. Ce n'est donc pas la montagne la plus élevée de la péninsule, mais c'est peut-être la plus imposante par sa masse et la majestueuse beauté de ses grandes lignes. Au midi, c'est un vrai chaos d'éminences et de gorges presque inaccessibles; mais, des autres côtés, trois vallées étroites l'entourent, les *ouadis er-Rimm*, *'Aleyât* et *'Adjéléh*, qui descendent rapidement vers l'*ouadi Feirân*. L'intervalle qui sépare ces ouadis est très accidenté; des collines escarpées émergent partout, de

sorte qu'on n'y trouve aucun emplacement propice pour l'établissement d'un camp. Les vallées elles-mêmes sont encombrées de rochers énormes, détachés de la montagne, dans les environs de laquelle on ne trouve aucune plaine.

Le *djébel Mûsa* « est un massif élevé, de forme oblongue, d'environ 3200 mètres de long sur 1600 mètres de large, dirigé, dans sa plus large dimension, du nord-ouest au sud-est. Voir fig. 363. Son altitude est d'une hauteur moyenne de 2000 mètres au-dessus du niveau de la mer; 450 mètres au-dessus des ouadis environnants. Sa crête est terminée aux deux extrémités par des pics plus élevés : au sud, par un pic unique, de 2244 mètres, appelé, comme la montagne, *djébel Mûsa;* au nord-ouest, par trois ou quatre escarpements, nommés collectivement *Râs Sufsaféh* du nom du plus haut d'entre eux, qui a 2114 mètres au-dessus du niveau de la mer. De tous les côtés, à l'exception du sud-est, la pente est très abrupte et très rapide. Le pic méridional du *djébel Mûsa* s'appelait autrefois *djébel Monéidjéh* ou « mont de la Conférence ». Le Sinaï est entouré de toutes parts par des vallées; au nord-est, par l'*ouadi ed-Deir,* appelé aussi *ouadi Schoeib,* c'est-à-dire Hobab, nom du beau-frère de Moïse; au sud-ouest par l'*ouadi el-Ledja.* Ces deux ouadis se dirigent vers le nord... Au nord-ouest du *Râs Sufsaféh* se déploie la large plaine d'*er-Rahah,* formée par l'ouadi de ce nom; elle commence à deux kilomètres et demi du pied de la montagne, et vient, par une pente douce, se confondre avec l'*ouadi el-Ledja* et l'*ouadi ed-Deir.* Elle est partout couverte d'herbages; de tous ses points, on voit distinctement le pic du Râs. » F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 499-500.

Pour fixer notre choix entre les deux montagnes, il nous faut interroger la Bible et la tradition. La Bible ne nous offre directement aucune lumière. Elle nous dit bien que les Israélites allèrent de Raphidim au Sinaï. A supposer que Raphidim soit l'*ouadi Feirân,* le Serbal est plus rapproché que le *djébel Mûsa.* Mais ne l'est-il pas trop? quelle est, au juste, la valeur de cette station? Nous ne savons. On croit aussi que les onze jours de l'Horeb à Cadès, Deut., I, 2, conduisent plutôt au *djébel Mûsa* qu'au *Serbal.* Ce n'est qu'une faible donnée. Quant à la tradition, on comprend qu'elle n'ait pas gardé un souvenir bien durable du passage d'étrangers dans un pays presque inhabité, où ils n'ont laissé aucun monument, au milieu de nomades peu intéressés à cet événement. S'il est certain pour nous que la tradition juive n'a jamais placé le Sinaï ailleurs que dans la péninsule qui porte son nom, nous sommes obligés de reconnaître qu'elle n'a conservé aucun renseignement précis sur le site qu'il faut attribuer à la sainte montagne. Pour Josèphe, *Ant. jud.,* II, XII, 1; III, V, 1, ce serait la plus haute du pays. La question entre le *Serbal* et le *dj. Mûsa* ne peut se trancher par une différence de quelque deux cents mètres. La tradition chrétienne elle-même ne repose parfois que sur une simple combinaison de vagues données bibliques. Telle est celle de l'*Onomasticon* d'Eusèbe et de saint Jérôme, Gœttingue, 1870, p. 112, 122, 150, 291, 298, 301. Cependant la découverte du pèlerinage attribué à sainte Sylvie, *Peregrinatio ad Loca Sancta,* édit. Gamurrini, Rome, 1888, apporte des témoignages très précis, conformes à la topographie sinaïtique, et montre que la tradition chrétienne, à la fin du IVe siècle, était absolument fixée au *djébel Mûsa.* Malgré certains détails un peu suspects, « est-il possible qu'on ait choisi sans hésiter le *dj. Mûsa,* que de nombreux ermites s'y soient fixés, loin de la petite ville de Pharan, exposés aux incursions des Sarrasins qui les ont plus d'une fois massacrés, sans aucun nom propre pour fixer ce choix? Pourquoi ne pas situer sur le *dj. Katherin,* plus élevé de plus de trois cents mètres, les entretiens de Moïse avec Dieu? Une pareille tradition possède et serait inébranlable si l'on pouvait prouver que le nom de Sina s'était conservé. Il est vrai que sainte Sylvie prononce ce nom : « mons... *qui specialis Syna dicitur* » (p. 37), mais elle connaît malheureusement aussi l'Horeb, « *qui locus appellatur in Choreb* » (p. 40), et cela devient suspect, d'autant que dans Antonin (Tobler, p. 112), l'Horeb paraît très bien être ailleurs. » M. J. Lagrange, *Le Sinaï biblique,* dans la *Revue biblique,* 1899, p. 391. On ajoute le témoignage d'« écrivains anciens qui vivaient dans le voisinage ou ont visité la péninsule, et sont, par conséquent, les mieux renseignés et les plus compétents : Ammonius, de Canope, saint Nil, moine du Sinaï, Procope, Antonin le Martyr, Eutychius, désignent clairement, non le Serbal, mais le *djébel Mûsa* comme le Sinaï. Seul, Cosmas Indicopleuste décrit le « mont Choreb, c'est-à-« dire le Sinaï, » dit-il, comme étant à six milles de Pharan, ce qui convient assez bien à la distance qui sépare cette ville du Serbal. Mais le témoignage de ce marchand devenu moine est sans autorité et sa description n'est nullement claire et précise. » F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. II, p. 493. La tradition la plus commune a donc depuis longtemps placé le mont Sinaï au *djébel Mûsa* actuel. Cependant le Serbal a aussi ses partisans, dont les principaux sont Burckhardt, Lepsius, Hogg, Bartlett, Forster, Stewart et surtout G. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* p. 392-438, 599-600. Mais les raisons de convenance topographique ne leur sont pas plus favorables que la tradition.

Si, en effet, la Bible ne nous apporte aucune lumière directe, elle fournit certains arguments indirects qui permettent d'éliminer le Serbal pour choisir le *djébel Mûsa.* D'après le récit sacré, le sommet de la montagne sainte dominait le lieu où étaient rassemblés les Israélites, non pas le lieu du campement, mais celui où Moïse les réunit pour assister aux manifestations divines. Il devait donc y avoir « au pied de la montagne » une plaine assez grande pour contenir le peuple. Exod., XIX, 17, 18. — La montagne devait être assez isolée pour qu'on pût établir des limites qui empêchaient les hommes et les animaux d'en toucher les bords. Exod., XIX, 12, 13. — Le sommet devait être un pic bien déterminé, visible de la plaine. Exod., XIX, 11; XX, 18. — Enfin la Bible suppose les environs du Sinaï assez bien arrosés, puisque Moïse jeta le veau d'or, réduit en poudre, « dans le torrent qui descend de la montagne. » Deut., IX, 21. D'ailleurs, comme les Hébreux restèrent dans ces parages pendant un an, ils durent y trouver des pâturages suffisants pour leurs troupeaux.

Ces différents traits ne peuvent s'appliquer au Serbal. Il n'y a pas dans le voisinage de plaine suffisante pour recevoir une grande foule. Les vallées qui l'entourent, *ouadi 'Aleyât* et *ouadi er-Rimm,* sont aujourd'hui obstruées par des masses d'éboulis qu'ont amenées les pluies d'hiver; leur aspect ne devait pas différer au temps de Moïse. D'autre part, les Israélites, en les occupant, auraient été divisés en deux sections par les hauteurs granitiques qui les séparent. Le pic le plus élevé n'est visible d'aucun point de l'*ouadi 'Adjeléh,* et l'est seulement d'un ou deux endroits dans l'*ouadi Feirân.* Il y a bien une certaine quantité d'eau dans le voisinage, mais aucun ruisseau ne descend de la montagne de manière à répondre au récit biblique. On a voulu attribuer au Serbal un caractère religieux, en raison de son nom, qui signifierait « le Seigneur Baal », *Ser Ba'al,* ou « le bosquet de palmiers de Baal », *Serb Ba'al;* mais ces étymologies sont fausses. Les ruines qu'on trouve sur son sommet et qu'on rattache au culte du même dieu sont relativement récentes. Enfin les inscriptions sinaïtiques, dont on a cherché à

tirer un argument, ne sont pas en plus grand nombre près du Serbal que dans beaucoup d'autres parties de la péninsule ; bien plus, la montagne même est un des endroits qui en offrent le moins.

Le *djébel Mûsa,* au contraire, remplit les conditions voulues. Cependant il faut distinguer ici entre le pic de ce nom et un autre qui fait partie du même massif. Bien que les moines du couvent de Sainte-Catherine, suivant une tradition fort ancienne, regardent le *djébel Mûsa* proprement dit comme la véritable montagne de la Loi, l'examen topographique oblige plutôt à placer la promulgation des commandements divins sur le *Râs Sufsaféh.* Le seul endroit capable de contenir une grande foule est la plaine d'*er-Râhah;* or, de là, le pic du *djébel Mûsa* est complètement invisible, masqué qu'il est par les hauteurs intermédiaires du *Râs Sufsaféh.* Celui-ci est donc aujourd'hui généralement considéré comme ayant été le théâtre des événements racontés dans l'Exode, XIX, XX, XXXII. Cette hypothèse n'atteint pas, du reste, le caractère sacré du *djébel Mûsa,* qui peut avoir été associé à bon droit, par la tradition, avec la manifestation de Dieu à Moïse dans le buisson ardent et dans les événements postérieurs de la communication de la loi et des ordres pour la construction du tabernacle, comme le supposent son ancien nom de *Moneidjéh* ou de « la Conférence », et les autres légendes indigènes. Cf. H. S. Palmer, *Sinai from the fourth Egyptian dynasty to the present day,* Londres, 1878, p. 174-176.

Il est impossible alors de trouver un lieu mieux adapté à la scène mémorable de la promulgation de la Loi. Exod., XIX, XX. La plaine d'*er-Râhah* a une superficie de plus de 300 hectares, si l'on y ajoute les pentes basses des collines qui la bordent et l'entrée des trois principales vallées qui y débouchent. Elle était donc plus que suffisante pour contenir la multitude des Israélites, quelque considérable qu'on la suppose. De tous les points de ce vaste amphithéâtre, celle-ci pouvait suivre du regard ce qui se passait au sommet du *Râs Sufsaféh,* qui, au fond de la plaine, s'élève brusquement à 600 mètres environ, comme une gigantesque tribune. Voir fig. 386. L'isolement complet de la montagne sur trois de ses côtés, ses parois presque perpendiculaires expliquent ce qui est dit des barrières dont on devait l'entourer. D'autre part, l'eau et les pâturages qu'on trouve aux alentours du *djébel Mûsa* permirent aux Hébreux un assez long séjour au Sinaï. Le ruisseau qui coule dans l'*ouadi Schreich* peut très bien être celui dans lequel Moïse jeta le veau d'or réduit en poudre. — Sur cette question topographique, on peut voir *Ordnance Survey,* p. 139-149.



386. — La plaine d'Er-Rahah et le Ras Sufsaféh. D'après Meistermann, *Sinaï et Pétra,* p. 112.

Sans chercher, ce qui est impossible, à localiser avec certitude les incidents divers que l'Écriture place au Sinaï, il est permis de signaler plusieurs points de la région qui cadrent parfaitement avec les détails du récit biblique. Ainsi, le *djébel Moneidjéh,* peu élevé et visible de toute la plaine d'*er-Râhah,* a pu servir d'emplacement pour l'érection du tabernacle. Le *djébel Mûsa* proprement dit est vraisemblablement le mont Horeb, sur lequel Moïse eut la vision du buisson ardent et la révélation du nom de Jéhovah. Exod., III, 1-14. Le nom de cette montagne a peut-être survécu dans celui de *djébel Aribéh,* pic voisin du couvent de Sainte-Catherine. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. II, p. 505-508.

C'est donc là, au sein de ces montagnes de granit, qu'eut lieu l'alliance solennelle de Dieu avec son peuple, que fut proclamée la Loi religieuse, morale et

politique, qui devait faire des enfants d'Israël une nation à part au milieu du monde, que furent déterminés tous les détails du culte divin, exécutés les objets sacrés qui devaient en être les instruments. Cf. Exod., XIX-XL. C'est là que la race d'Abraham ajouta aux liens du sang ceux d'une législation qui en fit un peuple admirablement organisé, appelé à un rôle providentiel. On comprend dès lors l'impression profonde que ressent l'âme du voyageur en face de ces souvenirs, devant le spectacle grandiose des lieux qui les rappellent. « Je constate, dit le P. Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1896, p. 641, qu'à ce moment les doutes s'évanouissent, une terreur religieuse s'abat sur les sens à l'aspect de cette montagne triple et une. Cette plaine, isolée dans le chaos des montagnes, paraît disposée comme un rendez-vous avec Dieu sur les hauteurs. Et cette impression n'est pas nouvelle, car du temps de sainte Sylvie, on tombait à genoux pour prier en apercevant la montagne de Dieu. Oui, il faut remercier Dieu d'avoir mis tant d'harmonie dans ses œuvres, d'avoir promulgué sa loi éternelle du haut de cet escabeau de granit, d'avoir répandu dans les esprits sa vérité pendant que sa lumière baignait les pics éblouissants, d'avoir parlé où il semble qu'on ne peut entendre que lui. Vraiment Dieu se révèle ici. La nature et l'histoire crient à l'envi et on est tenté de crier avec elles le nom du Seigneur Dieu. »

C) Du Sinaï à Cadès. — Les Israélites restèrent près d'un an au pied du Sinaï. De là ils se dirigèrent vers Cadès par une suite de stations qu'il nous reste à examiner. Pour atteindre ce point, ils pouvaient aller au nord-ouest franchir un des cols du *djébel et-Tih* et gagner *Qala'at en-Nakhl,* ou prendre la route du nord-est vers *'Aqabah.* Il y a tout lieu de croire qu'ils suivirent cette dernière direction. « La seconde année après la sortie d'Égypte, le second mois, le vingt du mois, la nuée se leva de dessus le tabernacle, et les enfants d'Israël partirent, division par division, du désert du Sinaï, et la nuée s'arrêta dans le désert de Pharan, *midbar Pâ'rân.* » Num., X, 11-12. Ce désert, dans un sens large, devait s'étendre jusque vers le massif du Sinaï, voir PHARAN 1, col. 187, où le texte cité indique plutôt une direction générale.

La première station mentionnée Num., XXXIII, 16, est celle de *Qibrôṭ hat-ta'ăvâh,* « les Sépulcres de concupiscence », ainsi nommée à cause du châtiment infligé aux Israélites à la suite de leurs murmures contre la manne, lors du second envoi des cailles. Num., XI, 4-6, 31-34. Beaucoup d'auteurs supposent que cette station est identique à celle de *Tab'ērâh,* ou « l'Embrasement », nom qui fut donné en raison de l'incendie d'une partie du camp, punition provoquée par les murmures du peuple contre Dieu et contre Moïse. Num., XI, 1-3. D'après les explorateurs anglais, le site le plus vraisemblable de *Qibrôt hat-ta'ăvâh* est celui d'*Erweis el-Ebeirig* à un peu plus de dix heures de marche lente du couvent de Sainte-Catherine. Pour y arriver, les Hébreux n'eurent qu'à suivre l'*ouadi Sa'al.* Voir SÉPULCRES DE CONCUPISCENCE, col. 1665.

La seconde station est celle d'Haseroth, hébreu : *Ḥăṣērôṭ.* Num., XI, 34; XXXIII, 17. Elle est depuis longtemps identifiée avec *'Aïn Ḥadrah* ou *Ḥudrah,* à huit heures de la précédente. Voir HASÉROTH, t. III, col. 445. A partir de là, il devient difficile de suivre l'itinéraire des Israélites. A l'*ouadi el 'Aïn,* la route d''Aqabah tourne dans la direction du sud pour descendre vers la côte. Si les Hébreux avaient pris ce chemin, le texte aurait sans doute mentionné la mer. Ils durent gagner directement le plateau de Tih. Les stations indiquées sont les suivantes :

Rethma (hébreu : *Riṭmâh*). Num., XXXIII, 18-19. Inconnue. Voir RETHMA, col. 1076.

Remmonpharès (hébreu : *Rimmôn Pârêṣ*). Num., XXXIII, 19-20. On cherche cet endroit au sud-est du *djébel et-Ṭamad,* à l'ouest de l'extrémité septentrionale du golfe d''*Aqabah.* Voir REMMONPHARÈS, col. 1040.

Lebna (hébreu : *Libnâh*). Num., XXXIII, 20-21. Ce nom signifiant « blancheur » pourrait correspondre à celui d'*el-Beida,* « la Blanche », que porte une région située sur le bord de l'*ouadi Djérâféh.* Voir LEBNA 1, t. IV, col. 143, et REMMONPHARÈS, col. 1040.

Ressa (hébreu : *Rissâh*). Num., XXXIII, 21-22. On croit généralement que c'est la *Rasa* de la carte de Peutinger; elle serait à l'*ouadi Suega,* au point où la route d''Aqabah à Gaza coupe en écharpe un chemin qui mènerait directement de l'*ouadi el-'Aïn* à Lussân (*Lysa*) et à Gaza. Voir RESSA, col. 1061; cf. M. J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 277-278.

Céélatha (hébreu : *Qehêlâṭâh*). Num., XXXIII, 22. Cette station doit correspondre à la *Gypsaria* de la carte de Peutinger et à l'actuel *Contellet Quréiyéh.* Cf. M. J. Lagrange, *op. cit.,* p. 277.

Mont Sépher (hébreu : *har-Sâfér*). Num., XXXIII, 23-24. Peut-être le *djébel 'Araïf,* à six heures de l'*ouadi Quréiyéh.* Voir SÉPHER (MONT), col. 1620.

Arada (hébreu : *Ḥărâdâh*). Num., XXXIII, 24. Inconnue. Voir ARADA, t. I, col. 873.

Macéloth (hébreu : *Maqhêlôt*). Num., XXXIII, 25-26. Inconnue. Voir MACÉLOTH, t. IV, col. 479. Il y a probablement ici, de même que pour les deux noms suivants, un embarras textuel. Cf. M. J. Lagrange, *op. cit.,* p. 278.

Thahath (hébreu : *Ṭâhaṭ*). Num., XXXIII, 26-27. Inconnue. Voir THAHATH.

Tharé (hébreu : *Ṭâraḥ*). Num., XXXIII, 27. Inconnue. Voir THARÉ.

Methca (hébreu : *Miṭqâh*). Num., XXXIII, 28-29. Inconnue.

Hesmona (hébreu : *Ḥasmônâh*). Num., XXXIII, 29-30. Inconnue. Cependant on pourrait peut-être rapprocher cette station d'une ville frontière de Juda, Asémona (hébreu : *'Aṣemônâh*), Num., XXXIV, 4, située à l'extrémité méridionale de la Terre Sainte. Il est vrai que l'orthographe des deux noms est différente, avec *heth,* *schin* d'un côté, *Aïn* et *tsadé* de l'autre. Mais les Septante rendent le texte massorétique très douteux et la situation des deux endroits nous conduit à peu près au même point. Or, Asémona a été identifiée avec les ruines qui sont proches de l'*'Aïn Qaséimèh,* à l'est du *djébel Muweiléh.* Voir ASÉMONA, t. I, col. 1079. Nous sommes ainsi dans les deux cas tout près de Cadès. C'est une raison qui s'ajoute à celle du contexte pour admettre ici, Num., XXXIII, 30, une transposition, c'est-à-dire pour transporter les versets 36^b-41^a après le ℣. 30^a. Voir MOSÉROTH, t. IV, col. 1318.

De cette façon, l'on arrive à Cadès, hébreu : *Qâdês,* Num., XXXIII, 36, bien identifié avec *'Aïn Qedeis.* Voir CADÈS 1, t. II, col. 13. De Cadès, les Israélites redescendirent vers Asiongaber, Num., XXXIII, 36^b-41^a, 30^b-35, pour remonter du côté de Moab.

D) Remarque sur l'Itinéraire. — Nous terminerons ce tracé de l'itinéraire des Israélites par une simple remarque. Nous avons suivi pas à pas les Hébreux depuis la sortie de la mer Rouge jusqu'à la frontière de Palestine, à travers le dédale des chemins de la péninsule sinaïtique. Sans doute, bien des points restent obscurs; toutes les stations ne peuvent être identifiées comme il serait possible de le faire dans un pays habité. Nous avons cependant des points de repère suffisants pour fixer avec une très grande probabilité la voie des enfants d'Israël. Il y a un tel accord entre la topographie de ce pays compliqué et les données bibliques qu'il est impossible d'y voir un pur effet du hasard. Si, comme le prétendent les rationalistes, le récit sacré n'était qu'œuvre d'imagination, ou si la tradition hébraïque avait perdu tout souvenir du Sinaï

comment arriverait-on à concilier d'une manière aussi satisfaisante une géographie et une histoire aussi difficiles? Il est aisé de dire que l'adaptation des noms et des faits aux lieux s'est opérée après coup, par des moines chrétiens en quête de souvenirs bibliques. Cette adaptation serait impossible si elle n'avait pour base une conformité réelle entre les faits et les lieux. Qu'on essaie donc de la transporter ailleurs, puisqu'on transporte ailleurs le Sinaï. Dans leur impuissance à le faire, les rationalistes sont obligés de bouleverser le texte sacré, d'en effacer une partie. Nous pouvons donc conclure d'après cela à la véracité et à l'authenticité du récit mosaïque. Si l'auteur, écrivant plusieurs siècles après les événements, n'avait eu aucune connaissance des lieux, comment aurait-il pu arriver à une telle exactitude?

3° *Les Nabatéens. Inscriptions sinaïtiques.* — La péninsule sinaïtique est un pays singulier, non seulement par sa configuration physique, mais encore par le grand nombre et le caractère des inscriptions qu'on y rencontre. On dirait que ses immenses murailles de rochers étaient destinées à être des pages d'écriture. Ces pages sont demeurées longtemps un mystère et ont exercé la sagacité des savants. Il était tout naturel qu'on y vît dans les commencements des vestiges du passage des Hébreux. Nous ne parlons pas ici des inscriptions hiéroglyphiques que nous avons déjà signalées à *Maghârah* et à *Sarâbît el Khâdim,* mais d'autres monuments épigraphiques répandus à travers une bonne partie de la presqu'île. A part le grec et le latin qui y sont parfois représentés, ils se composent surtout de caractères dont la nature et le sens furent longtemps ignorés. Il a fallu les découvertes modernes pour nous donner la clef d'une énigme qui avait intrigué les anciens. Nous laissons de côté l'histoire des recherches et du déchiffrement. Cf. Vigouroux, *Mélanges bibliques,* Paris, 1882, p. 233-313. Nous n'avons à étudier rapidement que la nature, la localisation et l'origine de ces inscriptions.

Ce sont de simples *graffiti,* qui se composent presque exclusivement de noms propres et de certaines exclamations; par exemple : « Paix! Yati'u, fils de Waddu. Qu'il soit béni à jamais! » Ils sont gravés sur les rochers, ou sur ceux qui forment les parois des vallées, ou sur ceux qui sont tombés des sommets de la montagne. Ils ont été tracés sur le grès au moyen d'un silex pointu, et les lettres ainsi formées semblent faites de petits trous juxtaposés. Mais sur le granit, plus dur, on remarque les traces d'un instrument de fer. La grandeur de l'écriture varie : dans la plupart des inscriptions, les lettres sont hautes d'environ quatre ou cinq centimètres; les petites n'en ont qu'un. L'absence de polissage sur la surface du rocher, de rectitude dans les lignes, d'ordre dans les sentences, tout indique la précipitation et la négligence. Voir fig. 387.

Ces inscriptions sont surtout nombreuses aux environs du *Serbal,* du *djébel el-Benât,* du *djébel Mûsa,* le long des grandes vallées qui servaient de voies de communication, les *ouadis Schellâl, Mokatteb, Feirân, Sueig, Khamiléh, Bark, Lebwéh, Berrâk.* L'*ouadi Mokatteb* tire même de là son nom de « vallée écrite ». On en trouve quelques-unes vers le nord-est, sur le chemin du Sinaï à 'Aqabah, jusqu'à l'*ouadi Sa'al,* mais on n'en rencontre aucune au nord-ouest, à partir de l'*ouadi Hamr,* sur la route de l'Égypte. On n'en signale pas non plus sur la route qui traverse le désert de Tih. D'où l'on conclut qu'il ne faut pas les attribuer aux caravanes marchandes qui allaient d'Arabie en Égypte et vice versa.

La langue est l'araméen, avec quelques mots empruntés à l'arabe. Outre les noms propres, dont se composent principalement les inscriptions, on trouve un petit nombre de mots araméens, comme בר, ברת, « fils, fille »; עבד, « faire »; מן קדם, « devant »; ארצא, « terre », etc., et des exclamations, comme שלם, « paix », זכיר, « que se souvienne », בריך, « béni ». Cependant les noms propres sont en grande partie arabes; on y a souvent ajouté la terminaison nabatéenne ו; אלמבקרו, Almobaqqeru; ils sont pour la plupart théophores : עבדאלהי, Abdallahi; שעדאלהי, Ša'dallahi. Les noms des divinités qui entrent dans la composition de ces mots sont : אלהי, Allâh, אלבעלי, Elba'al, דושרא, Dûšarâ, le dieu des Nabatéens. On ne peut donc attribuer ces inscriptions à des chrétiens. Les croix et les monogrammes du Christ qui sont mêlés aux inscriptions sont distincts des *graffiti* nabatéens et ont été ajoutés plus tard par des pèlerins.

Beaucoup d'inscriptions sont répétées en différents



387. — Inscription sinaïtique (*Ouadi Mokatteb*).
די עבד שעדלהי || בר אעלא ב... « que fit Sa'dallahi || fils d'A'lâ'...
D'après le *Corpus inscriptionum semiticarum,* part. II, t. I, n. 914 *b*, pl. LXXVI.

endroits, gravées par la même main et dans le même ordre. On pense donc que, malgré leur grand nombre, ces monuments épigraphiques n'ont pour auteurs que quelques groupes d'hommes, parcourant ensemble les mêmes chemins, probablement unis en société; l'un d'eux est appelé *éparque,* quatre ont le titre de *prêtres.* Les inscriptions sont accompagnées de dessins grossièrement tracés, représentant des hommes, des chameaux, des chiens, des bouquetins, etc. Quelques-unes sont bilingues; les mots grecs, en particulier les noms propres, correspondent parfaitement aux mots sémitiques. La manière dont elles sont gravées montre bien qu'elles ont été écrites, dans les deux langues, par la même main. Il est donc permis de supposer que ceux à qui elles sont dues n'étaient pas de simples nomades, sans aucun rapport avec le monde romain.

En résumé, les inscriptions sémitiques du Sinaï sont l'œuvre de Nabatéens (Vulgate : *Nabuthæi*) qui, au second et au troisième siècle de notre ère, occupèrent les vallées de la péninsule ou la visitèrent à différents intervalles. Voir NABUTHÉENS, t. IV, col. 1444. Elles n'émanent point de rois ou de peuples comme celles des temples de l'Égypte ou des palais de Ninive et de Babylone. Elles ont donc peu de valeur historique; leur importance est plus grande au point de vue épigraphique, l'écriture appar-

tenant à une phase de l'alphabet sémitique. Voir ALPHABET HÉBREU, t. I, col. 402. — Cf. *Corpus inscriptionum semiticarum,* p. II, t. I, fasc. 3, p. 349-486, avec cartes, Paris, 1902. On trouvera, en particulier, p. 356-357, la liste des ouvrages les plus importants parus sur la question.

4° *Les anachorètes et les moines.* — Vers le milieu du IIIe siècle, la violence de la persécution contre les chrétiens peupla d'anachorètes le désert du Sinaï. Le pays prit alors un nouvel aspect. Les grottes servirent d'abri aux ermites; dans les vallées, près des sources, s'élevèrent de petits monastères. L'industrie et le travail des solitaires créèrent des champs fertiles, des vergers riches en oliviers, dattiers et figuiers. Pèlerins et marchands accoururent des divers ports de la péninsule. Le mont Sinaï fut habité par de nombreux anachorètes, qui y bâtirent des églises. Mais, vers les années 305, 370, 400, des bandes pillardes, Sarrasins



388. — Petits autels trouvés dans le temple de *Sarabît el-Khadim*
D'après Flinders Petrie,
Researches in Sinai, pl. 143, n. 12, 15.

et Blemmyes, amenés par la cupidité, passèrent comme un ouragan, dévastèrent les ermitages et les églises et tuèrent un grand nombre de moines. Pour donner à ceux-ci un rempart contre ces invasions, Justinien fit construire en 527 le couvent actuel du mont Sinaï, qui reçut plus tard le nom de Sainte-Catherine. Une belle basilique fut érigée et tous les bâtiments furent entourés de hautes et solides murailles, qui donnent au monastère l'air d'une forteresse. La bibliothèque renferme de précieux trésors dans ses manuscrits grecs, arabes, syriaques, etc. C'est là, en particulier, que Tischendorf découvrit le manuscrit grec de la Bible qui porte le nom de *Codex Sinaiticus* et que Mmes Lewis et Gibson ont trouvé un manuscrit syriaque des Évangiles. Pour la description du couvent et de ses environs, on peut voir M. J. Lagrange, *Le Sinaï,* dans la *Revue biblique,* 1897, p. 107-130. Les guides et relations de voyage en donnent également une description.

V. ARCHÉOLOGIE ET RELIGION. — La pénisule sinaïtique n'a jamais compté qu'une seule ville au sein de ses montages; ce fut Pharan, dans l'*ouadi Feirân,* qui devint, vers le Ve siècle, le siège d'un évêché. Le village actuel de *Tûr* représente le port de la côte occidentale. *Qala'at en-Nakhl,* sur le plateau de Tîh, doit marquer l'emplacement de l'ancienne ville de Phœnicon, « la Palmeraie ». Tels sont, avec les deux ports situés aux extrémités septentrionales des deux golfes, les seuls points où la vie sédentaire fut plus ou moins longtemps concentrée. Les vieilles cités ont disparu, sans laisser un monument digne d'attention. Mais la presqu'île, qui physiquement et historiquement est un pays à part, a aussi ses richesses spéciales. Elles consistent dans les mines, dans les inscriptions égyptiennes et nabatéennes dont nous avons parlé. Les deux centres miniers de l'*ouadi el-Maghârah* et de *Sarâbît el-Khâdim* ont une importance que nous avons déjà relevée pour l'histoire du Sinaï et celle de l'Égypte. Les recherches qu'on y a entreprises ont, de plus, révélé la manière dont les mines étaient exploitées, les instruments dont se servaient les ouvriers, ciseaux, marteaux, mortiers,



389. — Buste en grès trouvé dans le temple de *Sarabît el-Khadim.* Inscriptions en caractères inconnus.
D'après Fl. Petrie, *Researches in Sinai,* n. 138.

etc. Mais la dernière exploration de M. Flinders Petrie, décembre 1905 à mars 1906, a jeté un jour tout nouveau sur certaines questions archéologiques et religieuses que nous devons résumer en quelques mots.

Le temple de *Sarâbît el-Khâdim,* dégagé de toutes les superfétations égyptiennes, apparaît avec son caractère primitif de haut-lieu, sémitique, *bâmah.* La déesse qu'on y adorait à l'origine, et qui régnait sur ce sommet avant les premières expéditions pharaoniques, n'avait pour sanctuaire qu'une grotte creusée dans le rocher. Le culte que lui rendaient les populations indigènes se rapproche de celui qu'on retrouve en Chanaan. Le long du sentier qui conduit à l'antre sacré, on a reconnu une série de cercles en pierres brutes, généralement assez grands pour abriter une, deux, parfois même trois ou quatre personnes. Dans un grand nombre de ces cercles, une stèle, couverte d'hiéroglyphes, expose les titres d'un officier égyptien ou son offrande à la « Dame des Turquoises » pour s'assurer la protection de la déesse ou lui exprimer sa reconnaissance. Une petite table d'offrandes, au pied de la stèle, montre l'accomplissement de l'acte religieux. Aux cercles

de pierres succédèrent les édicules qui précèdent le portique du temple, et qui ne sont ni des chapelles ni des magasins sacrés, mais des abris permanents, remplaçant les premiers refuges rudimentaires. Participant à la sainteté du lieu, ils étaient destinés aux chercheurs de turquoises, qui y venaient attendre le songe révélateur dans lequel la déesse leur indiquerait quelque bon gisement. On trouve aux abords de la grotte sacrée un épais lit de cendres qui atteste le rôle important du feu dans ce haut-lieu. Comme il y a peu de buissons sur le sommet de la colline. il semble que le combustible dût être apporté de la plaine ou des vallées environnantes. Mais, pour l'apporter en telle quantité et loin des habitations, il fallait qu'il y eût une autre raison que les usages de la vie courante. Nous sommes ici en présence de sacrifices religieux, dans lesquels le sang, la graisse et d'autres parties facilement combustibles des animaux immolés étaient la part de la divinité, la

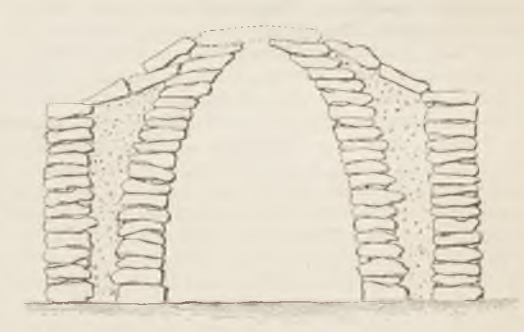


390. — *Nauâmis*, construction en pierres sèches, près de l'ouadi-Solaf.
D'après Fl. Petrie, *Researches in Sinai*, n. 178.

chair des victimes servant d'aliments à ceux qui les offraient ou qui prenaient part à la fête. La nature des cendres et l'endroit où elles se trouvent confirment cette hypothèse. On a découvert aussi de petits autels, qui, d'après leur forme même, étaient faits pour recevoir, non un liquide ou autre offrande, mais de l'encens. Voir fig. 388. Parmi les objets votifs, on remarque des pierres taillées en forme de cônes, autre caractère du culte sémitique. Enfin des réservoirs et des bassins à ablutions rappellent certaines pratiques du culte juif. Nous avons donc bien là un rituel sémitique, que les Égyptiens s'approprièrent pour se concilier la faveur de la divinité qui régnait primitivement en ces lieux. En effet, les détails que nous venons de rappeler, relatifs au temple, aux sacrifices, aux autels ou brûle-parfums, aux pierres coniques, sont tout à fait distincts de ce que l'on rencontre dans la religion égyptienne. Cf. Flinders Petrie, *Researches in Sinai*, p. 186-193.

Dans les ruines du temple, on a également découvert plusieurs statues, un sphinx, un buste (fig. 389) et d'autres objets sculptés par des mains étrangères à l'art égyptien. C'était sans doute l'œuvre des *Amu* ou des *Rotennu*, qui, dans les inscriptions, figurent parmi les ouvriers employés aux mines du Sinaï. Un de ces *Amu* ou Syriens est appelé *Lua* ou *Luy*, ce qui n'est autre chose que l'hébreu *Lêvi;* et « il est intéressant, dit Flinders Petrie, *op. cit.*, p. 124, de trouver ici ce nom 3000 ans avant Jésus-Christ. » Plusieurs de ces sculptures un peu grossières portent des inscriptions en lettres alphabétiques, qui ont une analogie frappante avec certains caractères phéniciens archaïques. Voir fig. 389. Nous aurions là, d'après le savant explorateur, le spécimen d'une écriture antérieure de cinq siècles peut-être aux plus anciens textes phéniciens qui nous sont connus. Quoi qu'il en soit de cette appréciation, il y a dans ce fait une importante question d'épigraphie. Cf. Flinders Petrie, *Researches in Sinai*, p. 122-132.

On rencontre enfin dans la plupart des grandes vallées du centre de la péninsule, sur le flanc des montagnes et généralement au confluent de plusieurs ouadis, de singulières constructions, que les Bédouins appellent *nauâmis*. Ce sont des édifices en pierre sèche, les uns ronds ou elliptiques, les autres carrés à toit plat. Les premiers sont formés de murs droits jusqu'à 50 ou 70 centimètres au-dessus du sol, mais rapprochant ensuite, à l'intérieur, les assises de leurs pierres plates, de manière à constituer une coupole conique de 2 à 3 mètres d'élévation. Voir fig. 390-391. Tous les explo-



391. — Coupe d'un des Nauâmis.
D'après Fl. Petrie, *ibid.*, n. 174.

rateurs font remonter ces monuments à une haute antiquité. M. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 352, y voit des abris où les nomades pillards se réfugiaient, pour se défendre contre les représailles des tribus voisines et surtout des troupes égyptiennes. On croit plus généralement aujourd'hui que ce sont des tombeaux dont on rapproche certaines chambres funéraires de la Palestine et les dolmens couverts d'autres régions. Cf. H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 412. Ces sortes de ruches n'ont pu servir d'habitation ou de refuge. M. Currelly, qui en a fouillé quelques-unes dans l'*ouadi Nasb*, y a trouvé des bracelets en coquillages, des pointes de flèche en silex, des instruments en cuivre pur, etc., autant d'objets déjà en usage sur les bords du Nil, aux temps préhistoriques. Cf. Flinders Petrie, *Researches in Sinai*, p. 243; E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, t. II, p. 312, 316-319.

De l'ensemble des découvertes archéologiques et de l'histoire, il résulte donc que, longtemps avant l'Exode, une population sémitique habitait la péninsule du Sinaï, avec une religion analogue à celle de Chanaan, un système d'écriture déjà perfectionné, ce qui achève de détruire la vieille thèse rationaliste prétendant que Moïse n'avait pu écrire le Pentateuque. D'autre part, les Égyptiens ont, de bonne heure, porté dans un petit coin du pays un rayon de leur civilisation, trouvant dans les mines un moyen d'exercer leur industrie, d'augmenter leurs richesses, de perfectionner leur art. Les Hébreux, en arrivant dans ces solitudes, n'étaient pas dénués de ressources; ils avaient beaucoup appris

à l'école de leurs maîtres de la vallée du Nil. Ils purent donc sans difficulté construire au sein du désert les instruments d'un culte qui, malgré son caractère spécial et divin, se rattachait par certaines prescriptions au rituel égyptien. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. II, p. 510-560. Nul pays ne convenait mieux que le Sinaï à la formation d'un peuple qui devait avoir une si grande influence sur la vie religieuse et morale du monde : spectacles sublimes de la nature, silence où l'on n'entend que la voix de Dieu, solitude qui brise tout contact avec les nations païennes. Cette voix de Dieu a retenti à travers tous les pays et tous les siècles. Selon la parole du Deutéronome, XXXIII, 2, c'est bien « du Sinaï que le Seigneur est venu, » qu'il est parti à la conquête de l'humanité déchue. Ce premier pas devait le conduire à la crèche et finalement au calvaire. Telle est, d'un seul mot, la synthèse de l'histoire dont la première page est écrite aux lieux sacrés que nous venons de parcourir.

VI. Bibliographie. — Aux ouvrages déjà nombreux que nous avons indiqués dans le corps de cet article, nous ajouterons les suivants : J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, Londres, 1882, p. 457-630; J. Rüppel, *Reisen in Nubien, Kordofan und dem Peträischen Arabien*, Francfort-sur-le-Main, 1829; Léon de Laborde, *Voyage dans l'Arabie Pétrée et au mont Sinaï*, Paris, 1830; *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres*, Paris et Leipzig, 1841; Wellsted, *Travels in Arabia; Sinai, Survey of the Gulf of Akabah*, Londres, 1838, t. II, p. 1-168; Lepsius, *Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinaï*, Berlin, 1845; Lottin de Laval, *Voyage dans la péninsule arabique du Sinaï*, Paris, 1857, 2 vol. in-4°; H. Brugsch, *Wanderung nach den Türkis-Minen und der Sinai-Halbinsel*, Leipzig, 1866; F. W. Holland, *On the Peninsula of Sinai*, dans *Journal of Royal Geogr. Soc.*, 1868, p. 237-257; *Recent explorations in the Peninsula of Sinaï*, dans *Proceedings of Royal Geogr. Society*, 1868, n. 3, p. 204-219; E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus*, Cambridge, 1871, 2 vol. in-8°; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866 avec cartes en couleurs; W. H. Adams, *Mount Sinai, Petra and the Desert*, Londres, 1879; Isambert, *Itinéraire de l'Orient*, Paris, 1881, t. II, p. 718-756; Raboisson, *En Orient*, Paris, 1889, t. I; E. Hull, *Mount Seir, Sinai and Western Palestine*, Londres, 1889, avec carte géologique; G. Bénédite, *La péninsule Sinaïtique*, Paris, 1891; M. Jullien, *Sinaï et Syrie*, Lille, 1893; P. Barnabé Meistermann, *Guide du Nil au Jourdain par le Sinaï et Pétra*, Paris, 1909; J. de Kergorlay, *Sites délaissés d'Orient*, Paris, 1911. A. Legendre.

SINAITICUS (CODEX). Ce manuscrit est parmi les plus célèbres et les plus importants de la Bible grecque (fig. 392). Au printemps de 1844, Tischendorf visitant le monastère de Sainte-Catherine, au mont Sinaï, en découvrit des feuillets détachés qu'on avait jetés au rebut; il put les acquérir, quarante-trois au total, et les rapporter à Leipzig, où ils appartiennent aujourd'hui à la bibliothèque de l'Université, et il les édita dans une publication intitulée *Codex Friderico-Augustanus*, Leipzig, 1846, du nom du roi de Saxe Frédéric-Auguste qui avait fait les frais de sa mission au Sinaï. En 1845, deux fragments du même manuscrit furent trouvés dans des reliures de manuscrits plus récents, et communiqués à Tischendorf, qui les publia dans son *Appendix Codicum celeberrimorum*, Leipzig, 1867. En 1853, Tischendorf revint au Sinaï, et il mit la main sur un fragment de la Genèse du même manuscrit, et un feuillet contenant la fin d'Isaïe et le commencement de Jérémie : il publia ces morceaux, partie dans ses *Monumenta sacra inedita*, t. I, Leipzig, 1855, partie, *ibid.*, t. II, Leipzig, 1857. En 1859 enfin, le 4 février, il eut la bonne fortune de découvrir le manuscrit dont il n'avait encore eu que des morceaux; il en exécuta aussitôt une copie. Les moines du Sinaï l'autorisèrent, 28 septembre 1859, à transporter le précieux manuscrit en Europe pour l'éditer; l'édition fut entreprise aussitôt, et achevée en 1862. Mais le manuscrit ne revint pas au Sinaï. Le 10 novembre 1862 Tischendorf le remit à Zarskoie Selo entre les mains du tsar Alexandre II de Russie. Sept ans plus tard, en 1869, le manuscrit passa des archives du ministère russe des affaires étrangères dans la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. Tout n'est pas très clair dans cette histoire : il est vraisemblable que les moines du Sinaï se sont dessaisis un peu naïvement de leur trésor. Les Russes font valoir que plus tard, en 1869, les supérieurs de ces moines firent donation au tsar du manuscrit, et qu'en retour le tsar donna 7 000 roubles (le rouble vaut quatre francs), à la bibliothèque du mont Sinaï, 2 000 au couvent du mont Thabor, et des décorations russes à quelques-uns des moines susdits : il resterait à établir que le manuscrit est venu en Europe du plein consentement des moines, et que la donation que les moines en ont faite au tsar a été spontanée. Le moins qu'on puisse dire est, avec M. Nestle, que toute cette histoire de la découverte et de la réception du *Codex Sinaiticus* est presque romanesque. E. Nestle, *Einführung in das griechisches Neues Testament*, Gœttingue, 1897, p. 28. C. R. Gregory, *Prolegomena*, p. 350-353, présente la défense de Tischendorf.

Le *Codex Sinaiticus* est un manuscrit de parchemin in-folio (43×37 cent.), comptant 346 feuillets 1/2. Chaque feuillet compte quatre colonnes, chaque colonne quarante huit lignes. Le parchemin est d'une extrême finesse, et fait de peaux d'ânes ou d'antilopes, croit-on. L'écriture est onciale, d'une admirable pureté, sans esprits, ni accents, ni majuscules, les initiales débordant seulement sur la marge. Les sectionnements du texte sont marqués par une ligne laissée en blanc. Tischendorf distingue quatre scribes différents qui auraient travaillé au *Sinaiticus;* en d'autres termes, la copie du manuscrit total aurait été partagée entre quatre copistes. Voir Gregory, p. 345; H. B. Swete, *The old Testament in Greek*, Cambridge, 1887, t. I, p. XXI. Le copiste qui a écrit à peu près tout le Nouveau Testament serait le même qui aurait copié ce que nous avons de la Genèse, et quelques autres portions de l'Ancien Testament; les prophètes seraient l'œuvre d'un second copiste; les livres poétiques reviendraient au troisième; Tobie et Judith au quatrième. Puis, des mains de correcteurs seraient intervenues, cinq dans l'Ancien Testament, sept dans le Nouveau : la plus ancienne serait contemporaine de la confection du manuscrit, la plupart des autres seraient du VIe-VIIe siècle, la plus récente du XIIe.

Pour déterminer l'âge du *Sinaiticus*, on se fonde sur l'aspect de son écriture, qui est d'une onciale répondant à la plus ancienne qu'on connaisse. Le texte lui-même représente un état ancien : ainsi les douze versets de la finale de saint Marc (XVI, 9-20) manquent. Au Nouveau Testament sont joints l'épître de Barnabé et le Pasteur d'Hermas, comme s'ils appartenaient au canon. Tischendorf a posé en thèse que le *Sinaiticus* avait été copié au milieu du IVe siècle; et il a énoncé l'hypothèse qu'il devait être un des cinquante exemplaires de la Bible que, au témoignage d'Eusèbe, *Vitæ Constantini*, IV, 36-37, t. XX, col. 1184-1185, l'empereur Constantin fit faire en 331, « par des copistes habiles dans l'art d'écrire »; mais c'est aller trop loin, et il reste simplement que le *Sinaiticus* peut être du IVe siècle. Voir la discussion de V. Gardthausen, *Griechische Palaeographie*, Leipzig, 1879, p. 133-148. On ne peut rien conclure de la souscription qui, dans le *Sinaiticus*, se lit à la fin du livre d'Esther, et qui énonce que le texte en a été collationné sur « un très vieux exem-

ΟΤΕΔΕΟΥ̅Ϲ̅ϹΟΥΟΥ
ΤΟϹΟΚΑΤΑΦΑΓΩΝ
ϹΟΥΤΟΝΒΙΟΝΜΕΤΑ
ΠΟΡΝΩΝΗΛΘΕΝ
ΕΘΥϹΑϹΑΥΤΩΤΟΝ
ϹΙΤΕΥΤΟΝΜΟϹΧΟΝ
ΟΔΕΕΙΠΕΝΑΥΤΩ
ΤΕΚΝΟΝϹΥΠΑΝΤΟΤΕ
ΜΕΤΕΜΟΥΕΙΚΑΙΠΑΝ
ΤΑΤΑΕΜΑϹΑΕϹΤΙΝ
ΕΥΦΡΑΝΘΗΝΑΙΔΕ
ΚΑΙΧΑΡΗΝΑΙΕΔΕΙ
ΟΤΙΟΑΔΕΛΦΟϹϹΟΥ
ΟΥΤΟϹΝΕΚΡΟϹΗΝ
ΚΑΙΕΖΗϹΕΝΑΠΟ
ΛΩΛΩϹΗΝΚΑΙΕΥ
ΡΕΘΗ
ΕΛΕΓΕΝΔΕΚΑΙΠΡΟϹ
ΤΟΥϹΜΑΘΗΤΑϹ·
ΑΝΘΡΩΠΟϹΤΙϹΗΝ
ΠΛΟΥϹΙΟϹΟϹΕΙΧΕΝ
ΟΙΚΟΝΟΜΟΝΚΑΙ
ΟΥΤΟϹΔΙΕΒΛΗΘΗ
ΑΥΤΩΩϹΔΙΑϹΚΟΡ
ΠΙΖΩΝΤΑΥΠΑΡΧΟΝ
ΤΑΑΥΤΟΥΚΑΙΦΩ
ΝΗϹΑϹΑΥΤΟΝΕΙ
ΠΕΝΤΙΤΟΥΤΟΑΚΟΥ
ΩΠΕΡΙϹΟΥΑΠΟΔΟϹ
ΤΟΝΛΟΓΟΝΤΗϹΟΙ
ΚΟΝΟΜΙΑϹϹΟΥΟΥ
ΓΑΡΕΤΙΔΥΝΗΟΙΚΟ
ΝΟΜΙΝΕΙΠΕΝΔΕ
ΕΝΕΑΥΤΩΟΟΙΚΟ
ΝΟΜΟϹΤΙΠΟΙΗϹΩ
ΟΤΙΟΚ̅Ϲ̅ΜΟΥΑΦΑΙ
ΡΙΤΑΙΤΗΝΟΙΚΟΝΟ
ΜΙΑΝΑΠΕΜΟΥϹΚΑ
ΠΤΕΙΝΟΥΚΙϹΧΥΩ
ΕΠΑΙΤΙΝΑΙϹΧΥΝΟΜΑΙ
ΕΓΝΩΝΤΙΠΟΙΗϹΩ
ΙΝΑΑΝΜΕΤΑϹΤΑΘΩ
ΕΚΤΗϹΟΙΚΟΝΟΜΙΑϹ
ΔΕΞΩΝΤΑΙΜΕΕΙϹ
ΤΟΥϹΟΙΚΟΥϹΕΑΥΤΩΝ
ΚΑΙΠΡΟϹΚΑΛΕϹΑ
ΜΕΝΟϹΕΝΑΕΚΑϹΤΟΝ
ΤΩΝΧΡΕΟΦΙΛΕΤΩΝ

ΤΟΥΚΥ̅ΑΥΤΟΥΕΛΕ
ΓΕΝΤΩΠΡΩΤΩΠΟ
ϹΟΝΟΦΙΛΕΙϹΤΩ
ΚΩΜΟΥΟΔΕΕΙΠΕΝ
ΑΥΤΩΕΚΑΤΟΝΒΑ
ΔΟΥϹΕΛΑΙΟΥΟΔΕΕΙ
ΠΕΝΑΥΤΩΔΕΞΑΙϹΟΥ
ΤΑΓΡΑΜΜΑΤΑΚΑΙΚΑ
ΘΙϹΑϹΤΑΧΕΩϹΓΡΑ
ΨΟΝΠΕΝΤΗΚΟΝ
ΤΑΕΠΕΙΤΑΕΤΕΡΩΕΙ
ΠΕΝϹΥΔΕΠΟϹΟΝ
ΟΦΙΛΕΙϹΟΔΕΕΙΠΕΝ
ΕΚΑΤΟΝΚΟΡΟΥϹΙ
ΤΟΥΛΕΓΕΙΑΕΑΥΤΩ
ΔΕΞΑΙϹΟΥΤΑΓΡΑΜ
ΜΑΤΑΚΑΙΓΡΑΨΟΝ
ΟΓΔΟΗΚΟΝΤΑΚΑΙ
ΕΠΗΝΕϹΕΝΟΚ̅Ϲ̅ΤΟΝ
ΟΙΚΟΝΟΜΟΝΤΗϹ
ΑΔΙΚΙΑϹΟΤΙΦΡΟ
ΝΙΜΩϹΕΠΟΙΗϹΕΝ
ΟΤΙΦΡΟΝΙΜΩΤΕ
ΡΟΙΟΙΥΙΟΙΤΟΥΑΙΩ
ΝΟϹΤΟΥΤΟΥΥΠΕΡ
ΤΟΥϹΥΙΟΥϹΤΟΥΦΩ
ΤΟϹΕΙϹΤΗΝΓΕΝΕ
ΑΝΤΑΥΤΗΝΕΑΥΤΩΝ
ΕΙϹΙΝΚΑΙΕΓΩΥΜΙΝ
ΛΕΓΩΕΑΥΤΟΙϹΠΟΙ
ΗϹΑΤΕΦΙΛΟΥϹΕΚ
ΤΟΥΜΑΜΩΝΑΤΗϹ
ΑΔΙΚΙΑϹΙΝΑΟΤΑΝ
ΕΚΛΙΠΗΔΕΞΩΝ
ΤΑΙΥΜΑϹΕΙϹΤΑϹΑΙ
ΩΝΙΟΥϹϹΚΗΝΑϹ
ΟΠΙϹΤΟϹΕΝΕΛΑ
ΧΙϹΤΩΚΑΙΕΝΠΟΛ
ΛΩΠΙϹΤΟϹΕϹΤΙΝ
ΚΑΙΟΕΝΕΛΑΧΙϹΤΩ
ΑΔΙΚΟϹΚΑΙΕΝΠΟΛ
ΛΩΑΔΙΚΟϹΕϹΤΙΝ
ΕΙΟΥΝΕΝΤΩΑΔΙ
ΚΩΜΑΜΩΝΑΠΙ
ϹΤΟΙΟΥΚΕΓΕΝΕϹΘΕ
ΤΟΑΛΗΘΙΝΟΝΤΙϹ
ΥΜΙΝΠΙϹΤΕΥϹΕΙ
ΚΑΙΕΙΕΝΤΩΑΛΛΟ

ΤΡΙΩΠΙϹΤΟΙΟΥΚΕ
ΓΕΝΕϹΘΑΙΤΟΥΜΕ
ΤΕΡΟΝΤΙϹΔΩϹΕΙ
ΥΜΙΝ
ΟΥΔΕΙϹΟΙΚΕΤΗϹΔΥ
ΝΑΤΑΙΔΥϹΙΚΥΡΙΟΙϹ
ΔΟΥΛΕΥΕΙΝΕΙΓΑΡ
ΤΟΝΕΝΑΜΙϹΗϹΕΙ
ΚΑΙΤΟΝΕΤΕΡΟΝΑ
ΓΑΠΗϹΕΙΗΕΝΟϹ
ΑΝΘΕΞΕΤΑΙΚΑΙΤΟΥ
ΕΤΕΡΟΥΚΑΤΑΦΡΟ
ΝΗϹΕΙΟΥΔΥΝΑϹΘΑΙ
Θ̅Ω̅ΔΟΥΛΕΥΕΙΝΚΑΙ
ΜΑΜΩΝΑ
ΗΚΟΥΟΝΔΕΤΑΥΤΑ
ΠΑΝΤΑΦΙΛΑΡΓΥΡΟΙ
ΥΠΑΡΧΟΝΤΕϹΚΑΙ
ΕΞΕΜΥΚΤΗΡΙΖΟΝ
ΑΥΤΟΝ
ΚΑΙΕΙΠΕΝΑΥΤΟΙϹΥ
ΜΕΙϹΕϹΤΕΟΙΔΙΚΑΙ
ΟΥΝΤΕϹΕΑΥΤΟΥϹΕ
ΝΩΠΙΟΝΤΩΝΑΝ
ΘΡΩΠΩΝΟΔΕΘ̅Ϲ̅
ΓΙΝΩϹΚΕΙΤΑϹΚΑΡ
ΔΙΑϹΥΜΩΝΟΤΙΤΟ
ΕΝΑΝΘΡΩΠΟΙϹΥΨΗ
ΛΟΝΒΔΕΛΥΓΜΑΕΝΩ
ΠΙΟΝΤΟΥΘ̅Υ̅
ΟΝΟΜΟϹΚΑΙΟΙΠΡΟ
ΦΗΤΑΙΜΕΧΡΙΙΩΑΝ
ΝΟΥΑΠΟΤΟΤΕΗΒΑϹΙ
ΛΕΙΑΤΟΥΘ̅Υ̅ΕΥΑΓΓΕ
ΛΙΖΕΤΑΙΕΥΚΟΠΩ
ΤΕΡΟΝΔΕΕϹΤΙΝΤΟΝ
ΟΥΡΑΝΟΝΚΑΙΤΗΝ
ΓΗΝΠΑΡΕΛΘΕΙΝΗ
ΤΟΥΝΟΜΟΥΜΙΑΝ
ΚΑΙΡΕΑΝΠΕϹΙΝ
ΠΑϹΟΑΠΟΛΥΩΝΤΗΝ
ΓΥΝΑΙΚΑΑΥΤΟΥΚΑΙ
ΓΑΜΩΝΕΤΕΡΑΝΜΟΙ
ΧΕΥΕΙΚΑΙΠΑϹΟΑΠΟ
ΛΕΛΥΜΕΝΗΝΑΠΟ
ΑΝΔΡΟϹΓΑΜΩΝΜΟΙ
ΧΕΥΕΙ
ΑΝΘΡΩΠΟϹΔΕΤΙϹΗΝ

ΚΠΑϹΕΙϹΑΥΤΗΝΒΙΑΖΕΤΑΙ
ΚΒΙΑϹΤΑΙΑΡΠΑΖΟΥϹΙΝΑΥΤΗΝ

ΠΛΟΥϹΙΟϹΚΑΙΕΝΕ
ΔΙΔΥϹΚΕΤΟΠΟΡΦΥ
ΡΑΝΚΑΙΒΥϹϹΟΝΕΥ
ΦΡΑΙΝΟΜΕΝΟϹΚΑ
ΘΗΜΕΡΑΝΛΑΜΠΡΩϹ
ΠΤΩΧΟϹΔΕΤΙϹΟΝΟ
ΜΑΤΙΛΑΖΑΡΟϹΕΒΕ
ΒΛΗΤΟΠΡΟϹΤΟΝΠΥ
ΛΩΝΑΑΥΤΟΥΕΙΛΚΩ
ΜΕΝΟϹΚΑΙΕΠΙΘΥ
ΜΩΝΧΟΡΤΑϹΘΗΝΑΙ
ΑΠΟΤΩΝΠΙΠΤΟΝ
ΤΩΝΑΠΟΤΗϹΤΡΑ
ΠΕΖΗϹΤΟΥΠΛΟΥϹΙ
ΟΥΑΛΛΑΚΑΙΟΙΚΥΝΕϹ
ΕΡΧΟΜΕΝΟΙΕΠΕ
ΛΕΙΧΟΝΤΑΕΛΚΗΑΥ
ΤΟΥΕΓΕΝΕΤΟΔΕΑΠΟ
ΘΑΝΙΝΤΟΝΠΤΩ
ΧΟΝΚΑΙΑΠΕΝΕΧΘΗ
ΝΑΙΑΥΤΟΝΥΠΟΤΩΝ
ΑΓΓΕΛΩΝΕΙϹΤΟΝ
ΚΟΛΠΟΝΑΒΡΑΑΜ
ΑΠΕΘΑΝΕΝΔΕΚΑΙΟ
ΠΛΟΥϹΙΟϹΚΑΙΕΤΑ
ΦΗΕΝΤΩΑΔΗΕΠΑ
ΡΑϹΤΟΥϹΟΦΘΑΛΜΟΥϹ
ΑΥΤΟΥΥΠΑΡΧΩΝ
ΕΝΒΑϹΑΝΟΙϹΟΡΑ
ΑΒΡΑΑΜΑΠΟΜΑΚΡΟ
ΘΕΝΚΑΙΛΑΖΑΡΟΝ
ΕΝΤΟΙϹΚΟΛΠΟΙϹΑΥ
ΤΟΥΚΑΙΑΥΤΟϹΦΩ
ΝΗϹΑϹΕΙΠΕΝΠΑ
ΤΕΡΑΒΡΑΑΜΕΛΕΗϹΟΝ
ΜΕΚΑΙΠΕΜΨΟΝΛΑ
ΖΑΡΟΝΙΝΑΒΑΨΗΤΟ
ΑΚΡΟΝΤΟΥΔΑΚΤΥ
ΛΟΥΑΥΤΟΥΥΔΑΤΙ
ΚΑΙΚΑΤΑΨΥΞΗΤΗΝ
ΓΛΩϹϹΑΝΜΟΥΟΤΙ
ΟΔΥΝΩΜΑΙΕΝΤΗ
ΦΛΟΓΙΤΑΥΤΗ·ΕΙΠΕΝ
ΔΕΑΒΡΑΑΜΜΝΗϹΘΗ
ΤΙΤΕΚΝΟΝΟΤΙΑΠΕ
ΛΑΒΕϹΤΑΑΓΑΘΑϹΟΥ
ΕΝΤΗΖΩΗϹΟΥΚΑΙ
ΛΑΖΑΡΟϹΟΜΟΙΩϹΤΑ

Imp. G. Dufrénoy

CODEX SINAITICUS

Luc., xv, 30 — xvi, 25

(Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg).

plaire corrigé de la main du saint martyr Pamphile, » et que cet exemplaire de Pamphile avait été collationné par lui sur les Hexaples d'Origène : Tischendorf a donné de bonnes raisons de penser que cette souscription n'est pas du copiste original, mais d'une seconde main, du VIIe siècle sans doute. Gardthausen, p. 145-146.

En ce qui concerne les cinquante manuscrits que l'empereur Constantin demanda en 331 à Eusèbe de faire exécuter, il paraît certain que ce devaient être des bibles entières, σωμάτια, faciles à lire, εὐανάγνωστα, écrites sur du parchemin de première qualité, écrites par des calligraphes très habiles dans leur art, et ces traits conviennent assez au *Sinaiticus*. Mais l'empereur ajoute : καὶ πρὸς τὴν χρῆσιν εὐμετακόμιστα, c'est-à-dire faciles à transporter pour s'en servir, et vraiment ceci ne s'applique guère à un manuscrit aussi volumineux. Le mot χρῆσις désigne l'usage ecclésiastique, l'usage dans les lectures publiques que comporte la liturgie : or, il est clair que le *Sinaiticus* ne s'est conservé que parce qu'il n'a pas servi, et qu'il n'était pas portatif. Eusèbe fit exécuter les exemplaires commandés par



393. — Singes et autres animaux ramenés comme butin d'Éthiopie en Égypte par Ramsès II.
D'après un bas-relief du temple de Beit-Oually, dans Champollini, *Monuments de l'Égypte*, t. I, pl. 70.

l'empereur et il les lui envoya : ἐν πολυτελῶς ἠσκημένοις τεύχεσιν τρισσὰ καὶ τετρασσὰ διαπεμψάντων ἡμῶν. *Vita Const.*, IV, 37, édit. Heikel, p. 132. Je traduis : *Transmisimus triplicia et quadruplicia in libris arte fabricatis magnifice*. Les mots τρισσὰ et τετρασσὰ ne peuvent se rapporter qu'à σωμάτια, et donc désigner des exemplaires de la Bible complète, les uns en trois tomes, les autres en quatre. On ne saurait voir là une allusion à la répartition du texte sur trois ou sur quatre colonnes. Nestle, p. 29.

L'hypothèse de Tischendorf qu'un des copistes qui ont copié le *Sinaiticus* serait le copiste qui a copié le *Vaticanus*, n'a pas de fondement. Mais Tischendorf ne s'est pas trompé en plaçant le *Sinaiticus* en tête de tous les manuscrits existants de la Bible, et en lui donnant pour mieux signifier sa primauté le sigle א qui le désigne désormais. Le *Sinaiticus* est véritablement le plus ancien manuscrit de la Bible. L'hypothèse de quelques érudits qui ont pensé que le *Sinaiticus* avait été écrit en Occident, peut-être à Rome, paraît dénuée de preuves. — Le *Sinaiticus* porte dans la classification des manuscrits du Nouveau Testament de M. von Soden le sigle δ2. Voyez H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, t. I, 1, Berlin, 1902, et *Revue biblique*, 1904, p. 592-598.

Le *Sinaiticus* contient le nouveau Testament dans son intégralité. L'Ancien Testament au contraire a beaucoup souffert : il ne reste que des fragments des chapitres XXIII-XXIV de la Genèse; V-VI-VII des Nombres; IX, 27-XIX, 17 du premier livre des Chroniques; IX, 9 à la fin du second livre d'Esdras; puis Néhémie, Esther, Tobie, Judith, premier livre des Macchabées, quatrième des Macchabées, Isaïe, Jérémie; I, 1-II, 20 des Lamentations; Joel, Abdias, Jonas, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie; les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Job. A la fin du Nouveau Testament, prend place l'épître de Barnabé, et, avec une lacune de cinq feuillets, un fragment du Pasteur d'Hermas. Les livres du Nouveau Testament sont rangés dans l'ordre : Évangiles-Épitres paulines-Actes-Épitres catholiques-Apocalypse. L'Épitre aux Hébreux est placée après II Thess. P. BATIFFOL.

SINDON (hébreu : *sâdîn*). Voir LINCEUL, t. IV, col. 265.

SINÉENS (hébreu : *kas-Sînî;* Septante : ὁ Ἀσενναῖος; Vulgate : *Sinæi*), nom d'une peuplade chananéenne, Gen., X, 17; I Par., I, 15, de la descendance de Chanaan. Saint Jérôme, *Quæst. in Gen.*, X, 15, t. XXIII, col. 954, mentionne non loin d'Arca en Phénicie une ville appelée Sini, détruite par la guerre, mais dont l'emplacement conserva son nom au pied du Liban. Strabon, XVI, II, 18, nomme aussi dans le Liban la montagne de Σιννᾶν. On trouve aussi dans les inscriptions assyriennes le nom de la ville de Siânu entre Semar et Arqa. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 282; W. M. Müller, *Asien und Europa*, p. 289.

SINGE (hébreu : *qôf;* Septante : πίθηκος; Vulgate : *simia*), mammifère de l'ordre des quadrumanes. Le nom du singe est en sanscrit *kapi*, en égyptien *gôf, gôfu;* il se retrouve dans le grec κῆβος et κῆπος. Pendant leur séjour en Égypte, les Hébreux avaient pu voir cet animal qu'on y emmenait des pays situés au sud et qu'on trouvait partout représenté (fig. 393). Le singe n'est mentionné dans la Bible que parmi les curiosités rapportées de Tharsis par les vaisseaux de Salomon. III Reg., X, 22; II Par., IX, 21. Il devait en effet beaucoup intriguer les Israélites par sa grossière ressemblance avec l'homme, ses quatre mains, son agilité, ses ruses et ses mœurs qui le placent à la tête du règne animal et dans le voisinage même de l'homme. Il existe un très grand nombre d'espèces de singes, qui diffèrent par la taille, la force et les habitudes. Les espèces particulières à l'ancien monde se trouvent presque toutes à Ceylan et dans l'Inde, où la flotte de Salomon alla chercher les spécimens qu'elle rapporta. On en amenait aussi en Assyrie et en Égypte, pour l'amusement des princes. Voir t. II, fig. 547, 654, col. 1662, 2238. Ces animaux ne s'acclimataient pas; il fallait les remplacer ou bien ils disparaissaient complètement, comme cela eut lieu pour ceux de Salomon. Il n'est pas possible de dire à

quelle espèce appartenaient ces derniers. On n'en trouve ni en Palestine ni dans les pays voisins, bien que le singe de Barbarie, *inuus sylvanus*, soit commun dans la région de l'Atlas. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 37. H. LESÊTRE.

SINIM (*'érés*), contrée ainsi appelée dans Isaïe, XLIX, 10. Les Septante ont traduit Περσαί; la Vulgate, *de terra australi*. Arias Montanus y a vu les Chinois. Gesenius, *Thesaurus*, p. 948, a fortement défendu cette opinion; il fait remarquer que les Chinois n'étaient pas inconnus en Égypte où l'on a trouvé des vases à myrrhe avec inscriptions chinoises (fig. 394),



394. — Vases chinois trouvés en Égypte.
D'après Wilkinson, *Manners*, 2e édit., t. II, fig. 384, p. 153.

Rosellini, *Monumenti dell' Egitto*, part. II, t. II, p, 337; Wilkinson, *Manners and Customs of ancient Egyptians*, t. III, p. 108. Cette opinion trouve néanmoins des contradicteurs. La raison principale qui fait rejeter l'identification de *érés Sinîm* avec la Chine, c'est que le nom de *Tsin*, d'où vient le nom de Chine, est dérivé d'une dynastie qui n'a commencé à régner qu'en 247 avant J.-C. et qui est par conséquent postérieure de plusieurs siècles à Isaïe. Quelques exégètes voudraient y voir Sin (Péluse) ou Syène, mais le texte d'Isaïe parle d'une contrée et non d'une ville, et il s'agit d'un pays plus éloigné que l'Égypte. Voir A. Knobel, *Jesaia*, 1854, p. 364; J. Knabenbauer, *Comment. in Isaiam*, t. II, 1887, p. 242.

1. SION (hébreu : *Sî'ôn;* Septante : Σηών), un des noms du mont Hermon ou d'un de ses pics. Deut., IV, 48. Voir HERMON, t. III, col. 634.

2. SION (hébreu : *Ṣiyôn;* Septante : Σειων, Σειών et Σίων, Σιών; on trouve dans l'*Alexandrinus* : Σιώ, Is., XXXI, 9, et Jer., VIII, 19; Nouveau Testament : Σιών), nom primitif de la citadelle des Jébuséens, prise par David. II Reg., v, 7; I Par., XI, 5. Où faut-il, dans l'ancienne Jérusalem, placer cette citadelle? C'est une question qui a été vivement débattue, mais sur laquelle aujourd'hui l'accord semble se faire de plus en plus. Avant de l'exposer et de la discuter, nous avons à rechercher d'abord le sens, l'emploi et les différentes applications du nom.

I. NOM. — Le sens étymologique de l'hébreu, צִיּוֹן, *Ṣiyôn*, n'est pas facile à déterminer. On en a donné des explications plus ou moins compliquées. En somme, « il y a deux façons d'envisager la forme צִיּוֹן : ou bien comme une forme à terminaison *ôn*, ou bien comme une forme *qittâl* d'une racine צין. Dans cette dernière hypothèse on pourrait recourir, étant donnée la compénétration des ע"ו et ע"י, à la racine צון (*ṣûn*) qui existe en arabe (صون, *ṣûn*) avec le sens de « protéger ». Si l'on recourt à une forme en *ôn*, il faut alors voir dans ציון un dérivé de la racine ציה, « être sec ». P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris, 1910, p. 309. Il est possible encore que nous ayons là, comme pour *millô'*, II Reg., v, 9, un vieux mot chananéen dont la signification nous échappe. Quelle que soit l'étymologie de ce nom, il est caractérisé dans la Bible par les deux mots מְצוּדָה, *meṣûdâh*, « citadelle », II Reg., v, 7; I Par., XI, 5, et הַר, *har*, « montagne », IV Reg., XIX, 31; Ps. XLVII (hébreu, XLVIII), 3, etc. Mais il est important de remarquer qu'il est employé tantôt dans un sens topographique, tantôt dans un sens poétique, religieux ou politique. C'est sous le premier rapport surtout qu'on le trouve dans les livres historiques, et il y est assez rarement mentionné, II Reg., v, 7; III Reg., VIII, 1; I Par., XI, 5; II Par., v, 2; I Mach., IV, 37, 60; v, 54; VI, 48, 62; VII, 33; x, 11; XIV, 26. Il est, au contraire, fréquemment cité dans les livres poétiques et prophétiques, avec le second sens, à part certaines exceptions que nous aurons à signaler. On le rencontre dans les Psaumes 39 fois, dans Isaïe, 48, dans Jérémie, 32, etc. Il n'existe cependant pas dans Ézéchiel, Daniel, Jonas, Nahum, Habacuc, Aggée et Malachie. Au point de vue topographique, il désigne une colline de Jérusalem, dont nous avons à chercher le site exact. Au point de vue religieux, il s'applique à la colline du Temple, « la montagne sainte », Ps., II, 6, sur laquelle Dieu est honoré et prié, Ps. LXIV (heb. LXV), 2; Joël, II, 1, 15, sur laquelle il réside, Ps, IX, 12; LXXIII (heb. LXXIV), 2, il se manifeste par la délivrance de son peuple, Ps. XIII (heb. XIV), 7, ou par le châtiment, Am., I, 2. Le nom de Sion s'étend même à Jérusalem tout entière, où Dieu habite en souverain, Is., x, 24; XXXIII, 14, 20 etc., et c'est ainsi que souvent les deux noms forment les membres du parallélisme synonymique. De là les expressions : « enfants de Sion », Ps. CXLIX, 2; Joël, II, 23, « habitants de Sion », Is., XII, 6; Jer., LI, 35, pour « habitants de Jérusalem »; « filles de Sion », Is., III, 16, pour « femmes de Jérusalem »; « montagnes de Sion », Ps. CXXXII (héb. CXXXIII), 3, pour l'ensemble des collines sur lesquelles est bâtie la ville sainte. Enfin Sion, représentant dans l'Ancien Testament Jérusalem et le peuple de Dieu, figure dans le Nouveau le royaume du Messie, l'Église chrétienne, qui combat sur la terre et triomphe dans le ciel. Heb., XII, 22; Apoc., XIV, 1. On voit comment ce nom, après avoir primitivement désigné la forteresse des Jébuséens, a pris peu à peu une signification très étendue. Il est donc nécessaire de le dégager des sens dérivés, pour rechercher l'emplacement exact de la citadelle.

II. SITUATION. — 1° *État de la question.* — Jusque vers la dernière moitié du siècle dernier, conformément à une tradition qu'on peut suivre à partir du IVe siècle de l'ère chrétienne, on plaçait la citadelle et le mont Sion sur la colline sud-ouest de Jérusalem, c'est-à-dire celle qui est comprise entre l'*ouadi er-Rebabi* à l'ouest et au sud, et la vallée de Tyropœon à l'est. Voir JÉRUSALEM, *configuration et nature du terrain*, t. III, col. 1322, et le plan de Jérusalem ancienne, col. 1355. Des palestinologues comme E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 2e édit., Londres, 1856, t. I, p. 228 sq.; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, p. 171, 177; V. Guérin, *Jérusalem*, Paris, 1889, p. 193, et beaucoup d'autres ont admis cette opinion que, pendant longtemps, on ne pensa même pas à contester. Cependant, dès 1847, J. Fergusson cherchait le mont Sion sur la colline du Temple, et T. Tobler, *Topographie von Jerusalem*, Berlin, 1853, t. I, p. 44, n. 1, traitait cette idée d'extravagante. En réalité, c'est E. Caspari qui, le premier, en 1864, dans les *Theol. Studien und Kritiken*, p. 309-328, combattit systématiquement la croyance traditionnelle, pour lui substituer la théorie de Sion oriental. Cette dernière fut adoptée ensuite par Riess, *Biblische Geographie*, p. 93, et *Atlas*, pl. VI, Fribourg-en-Brisgau, 1872; le baron von Alten, *Zion*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-*

Vereins, Leipzig, t. II, 1879, p. 18-47; *Die Davidstadt, der Salomoteich und die Gräber der Könige in Jerusalem,* dans la même revue, t. III, 1880, p. 116-176, etc. On en est venu ainsi à placer Sion sur la colline d'Ophel, le prolongement méridional du mont Moriah. Cette opinion se répand de plus en plus en Allemagne, en Angleterre et en France. Ses principaux défenseurs sont : Klaiber, *Zion, Davidstadt und die Akra innerhalb des alten Jerusalem,* dans *Zeitschrift des Deut. Pal.-Vereins,* t. III, 1880, p. 189-213; t. IV, 1881, p. 18-56; t. XI, 1888, p. 1-37; H. Guthe, *Ausgrabungen bei Jerusalem,* dans la même revue, t. V, 1882, p. 271-377; C. Schick, *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem,* même revue, t. XVI, 1893, p. 237-246; Mühlau, dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* Leipzig, 1884, t. II, art. *Zion,* p. 1839; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 133; W. F. Birch, *The City of David,* dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1885, p. 100-108, 208-212; 1888, p. 44-46; A. H. Sayce, *The Siloam inscription; the Topography of præ-exilic Jerusalem,* dans *Pal. Expl. Fund,* 1883, p. 210-223; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* Paris, 1887, t. IV, p. 165; M.-J. Lagrange, *Topographie de Jérusalem,* dans la *Revue biblique,* 1892, p. 17-38; P.-M. Séjourné, *Revue biblique,* 1896, p. 657; 1897, p. 299-306; 1898, p. 125-126; Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, t. II, 1896-1897, p. 254-294; les Professeurs de Notre-Dame de France dans leur guide *La Palestine,* p. 56-58; D. Zanecchia, *La Palestine d'aujourd'hui,* trad. H. Dorangeon, Paris, t. I, p. 235-244. Cependant la thèse traditionnelle a encore des partisans très convaincus, qui lui ont consacré une ample défense : Soullier, *Le mont Sion et la cité de David,* Tulle, 1895; K. Rückert, *Die Lage des Berges Sion,* avec plan, Fribourg-en-Brisgau, 1898; G. Gatt, *Sion in Jerusalem,* avec deux plans, Brixen, 1900; Barnabé Meistermann, *La ville de David,* avec photographies et plans, Paris, 1905. — Toute la question ici est de savoir quelle est l'opinion la plus conforme aux données scripturaires et aux exigences de la topographie. Nous croyons que c'est la théorie de Sion-Ophel, pour les raisons qui suivent.

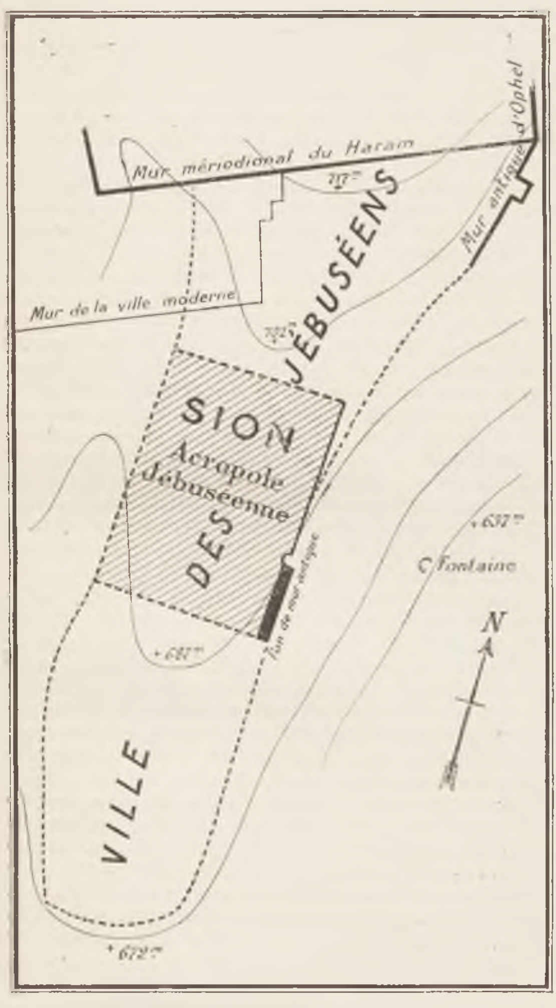
2° *Sion = Cité de David.* — C'est dans le IIe livre des Rois, V, 7, qu'il est pour la première fois question de Sion. David, dès le début de son règne, veut avoir une capitale. Laissant Hébron, dont la situation ne convient pas à cet effet, il entreprend la conquête de Jérusalem. L'antique *Urusalim,* que les lettres d'El-Amarna nous représentent, vers 1400 avant J.-C., comme le centre d'un petit district, était restée, après la prise de possession du pays par les Israélites, au pouvoir des Chananéens. Sa position désavantageuse au point de vue de la richesse du sol et du commerce fait supposer qu'elle n'avait pas dû prendre de grands accroissements. On peut se la figurer comme l'une des cités fortifiées, Lachis, Mageddo, Ta'annak, dont les découvertes modernes nous permettent d'apprécier la superficie. Voir plus loin. Or donc, nous dit le texte sacré, « David prit la citadelle de Sion (c'est la cité de David). » II Reg., V, 7, et, plus loin, ℣ 9, « puis David habita dans la citadelle et on l'appela ville de David. » Le même fait est raconté dans les mêmes termes I Par., XI, 5, 7. L'expression « c'est la cité de David » est évidemment une glose, destinée à montrer que l'antique nom de la citadelle avait été effacé par l'autre, plus glorieux. On trouve l'inverse III Reg., VIII, 1, où Salomon veut « faire monter l'arche d'alliance de Jahvéh de la cité de David (c'est Sion); » de même II Par., V, 2. Ici, l'auteur sacré a simplement pour but de rappeler l'origine de la cité davidique et du nom de Sion qui avait, de son côté, illustré la colline du Temple et la ville entière. Quoi qu'il en soit, l'identité de Sion et de la cité de David ressort clairement de ces textes. Or, la ville de David est fréquemment mentionnée dans les livres historiques avec un sens précis; les faits qui s'y rattachent, en nous révélant ce qu'elle fut, peuvent nous guider dans nos recherches topographiques. David, après s'y être bâti un palais, y fit transporter l'arche d'alliance, et la plaça dans une tente dressée pour la recevoir. II Reg., VI, 12, 17; I Par., XV, 1, 29; XVI, 1. C'est là qu'il eut son tombeau. III Reg., II, 10. Salomon y amena la fille du pharaon, qu'il avait épousée, jusqu'à ce qu'il eût achevé de bâtir sa maison et le Temple, ainsi que le mur d'enceinte de Jérusalem. III Reg., III, 1. Il la fortifia au prix de grandes dépenses, et y fut enterré comme son père. III Reg., XI, 27, 43. Ézéchias et Manassé y exécutèrent également d'importants travaux de défense. II Par., XXXII, 30; XXXIII, 14. Enfin, c'est cet endroit qui servit de sépulcre aux rois de Juda. III Reg., XIV, 31; XV, 8, 24; XXII, 51, etc. — Dans ces passages et plusieurs autres, l'Écriture distingue la cité de David de Jérusalem même. Ainsi, II Reg., V, 6-7, David, avec ses hommes, marche sur « Jérusalem » contre le Jébuséen qui habitait le pays, et il prend la citadelle de Sion, qui est « la cité de David ». Il demeure dans la citadelle, appelée « ville de David », et il prend des femmes à « Jérusalem ». II Reg., V, 9, 13. La fille du pharaon est amenée dans « la cité de David » parce que Salomon n'a pas achevé de bâtir son palais et le mur d'enceinte de « Jérusalem ». III Reg., III, 1. Salomon rassemble près de lui à « Jérusalem » les anciens d'Israël et tous les chefs des tribus, pour transporter de « la cité de David », c'est-à-dire de Sion, l'arche d'alliance du Seigneur. III Reg., VIII, 1. Nous avons donc dans *Sion = cité de David* un quartier spécial de la ville sainte. Où se trouvait-il? Sur la colline sud-est, et non sur celle du sud-ouest.

3° *Arguments scripturaires.* — *A*) Sion était *plus bas* que la colline du Temple. David « monte », hébreu : *vayya'al,* pour aller sur l'aire d'Ornan le Jébuséen, emplacement futur du Temple. II Reg., XXIV, 18-19. Salomon rassemble les chefs d'Israël pour « faire monter », héb. *leha'ălôt,* l'arche d'alliance de la cité de David sur la colline de Moriah; le même verbe *'âlâh* est employé deux fois encore pour indiquer que les prêtres « firent monter » l'arche. III Reg., VIII, 1, 4. Si le verbe hébreu n'indiquait ici qu'un « transport » ordinaire, pourquoi n'aurait-on pas employé simplement le mot *vayyâbî'û,* comme au ℣. 6, lorsqu'il ne s'agit plus que de transporter l'arche à sa place? Nous trouvons exactement les mêmes expressions II Par., V, 2, 5, 7. De même, Jer., XXVI, 10, les princes de Juda « montent » de la maison du roi à la maison de Jéhovah. Mais quand Joas est couronné roi, on le « fait descendre », hébreu *yôrîdû,* forme *hiphil* de *yârad,* « descendre », du Temple au palais. IV Reg., XI, 19. Or, il est certain que la colline occidentale est plus élevée que le mont Moriah, tandis que la colline d'Ophel est plus basse.

B) La situation de Gihon ramène celle de Sion sur la colline sud-est. C'est ce qui ressort de deux passages historiques. Nous lisons II Par., XXXII, 30 : « Ézéchias boucha la sortie des eaux de Gihon supérieur et les dirigea par-dessous, à l'occident de la cité de David. » On identifie aujourd'hui Gihon avec la Fontaine de la Vierge, *'Aïn Umm ed-Déredj,* située sur le flanc oriental d'Ophel. Voir GIHON, t. III, col. 239. Il s'agit donc ici du canal souterrain de la piscine de Siloé. Voir SILOÉ, col. 1729. Le IIe livre des Paralipomènes, XXXIII, 14, nous dit également que Manassé « bâtit le mur extérieur de la cité de David à l'occident de Gihon, dans le torrent, et dans la direction de la porte des Poissons, et autour d'Ophel, et il l'éleva beaucoup. » Malgré son obscurité, ce texte nous montre encore Gihon en rap-

port avec la cité de David. Voir Jérusalem, t. iii, col. 1363.

C) La réparation des murs sous Néhémie, ii, 11-iii, nous conduit à la colline d'Ophel. Voir, pour l'explication de ce passage, le plan de Jérusalem ancienne, t. iii, col. 1355. Les travaux commencent au nord-est par la porte du Troupeau, et se continuent en allant vers l'ouest à la porte des Poissons, puis la porte Ancienne. On arrive ensuite, à l'ouest, à la tour des Fourneaux, à la porte de la Vallée, et, au sud-ouest, à la



395. — L'Ophel. D'après Vincent, *Canaan*, pl. i-ii.

porte Sterquiline. On répare, au sud-est, la porte de la Fontaine, et le texte sacré ajoute, II Esdr., iii, 15 : « On fit en outre les murs de la piscine de Siloé, près du jardin du roi, jusqu'aux degrés qui descendent de la cité de David. » Après cela, on « travailla aux réparations jusqu'en face des sépulcres de David et jusque devant la piscine construite et jusqu'à la maison des forts (hébreu : *hag-gibbôrîm*). » II Esd., iii, 16. « Aser, fils de Josué, prince de Maspha, répara une autre section, de devant la salle d'armes, vers l'angle. » ℣. 19. Un autre travailla « vis-à-vis de l'angle et de la tour qui est en saillie sur le palais royal d'en haut, et qui est dans le parvis de la prison. » ℣. 25. Les réparations se poursuivent « jusqu'à la porte des Eaux à l'orient et à la tour en saillie,... depuis la grande tour en saillie jusqu'au mur d'Ophel. » ℣. 26, 27. Enfin, de la porte des Chevaux, on rejoignit la porte du Troupeau. Pour les difficultés exégétiques de ces chapitres, on peut voir H. Vincent, *Les murs de Jérusalem d'après Néhémie,* dans la *Revue biblique,* 1904, p. 56-70. Il est impossible, en lisant cette description, de n'être pas frappé de l'exactitude avec laquelle elle s'applique à la colline sud-est depuis la porte de la Fontaine jusqu'à la porte des Chevaux en y plaçant la cité de David. Pour la partie méridionale de la colline, *murs, piscine de Siloé, escaliers,* voir les fouilles de M. Bliss dans *Palestine Exploration Fund, Quart. St.,* 1896, p. 298-305; 1897, p. 11-26, 91-102, 173-181, 260-268, avec plans; cf. résumé et conclusions de P.-M. Séjourné dans la *Revue biblique,* 1897, p. 299-306; 1898, p. 125. Pour les tombeaux de David et des rois de Juda et pour le tunnel-aqueduc de Siloé, voir le très curieux mémoire de M. Clermont-Ganneau, dans son *Recueil d'archéologie orientale,* t. ii, p. 254-294. La *piscine construite,* hébreu : *hă'ăšûyâh,* doit être « la piscine de Salomon » que Josèphe, *Bell. jud.*, V, iv, 2, mentionne auprès du mur oriental et d'Ophel. Creusée au fond du Cédron, elle était destinée à arrêter les eaux de la vallée, recevoir celles de Gihon et les déverser dans les jardins du roi. La *salle d'armes* est l'arsenal indiqué par Isaïe, xxii, 8; cf. III Reg., x, 17, où Salomon fait déposer dans « la maison de bois du Liban » les boucliers d'or et d'argent portés par la garde royale. Enfin le *parvis de la prison* est localisé par Jérémie dans la maison du roi de Juda. Jer., xxxii, 2-12; xxxiii, 1; xxxvii, 21; xxxviii, 6-13; xxxix, 14.

Nous arrivons à la même conclusion en suivant les deux chœurs qui font le tour des murailles, au jour de la dédicace. II Esdr., xii, 31-40. Le point de départ paraît avoir été la porte de la Vallée. « Le premier se mit en marche du côté droit sur la muraille, vers la porte Sterquiline;... et, à la porte de la Fontaine, ils gravirent droit devant eux les *degrés de la cité de David,* par la montée de la muraille, vers le *palais de David* et jusqu'à la porte des Eaux, à l'orient. » Le second, marchant en sens opposé, à gauche, c'est-à-dire vers le nord, rencontre l'autre du côté de l'est, et les deux s'arrêtent dans la maison du Seigneur. — Ce double récit de Néhémie est absolument incompréhensible si l'on cherche Sion sur la colline occidentale.

D) Les Psaumes et les prophètes donnent au mot Sion un sens un peu plus étendu, en l'appliquant à la montagne du Temple, mais Sion reste encore sur la colline orientale. Asaph, dans le Ps. lxxvii (hébreu, lxxviii), 68-69, racontant les bienfaits de Dieu, s'écrie :

Il choisit la tribu de Juda,
La montagne de Sion qu'il aimait;
Il éleva comme les hauteurs son sanctuaire.

On cite surtout ce début du Ps. xlvii (hébreu, xlviii), 1-3:

Il est grand, Jéhovah, et très digne d'être loué,
Dans la cité de notre Dieu,
Sa montagne sainte, belle dans son élévation,
Délices de toute la terre ;
C'est le mont Sion, l'angle du nord,
La ville du grand roi.

L'expression *yarktê ṣâfôn,* « les extrémités du nord », est une apposition à *har Ṣiyôn,* « la montagne de Sion ». On peut discuter sur son sens exact; il est difficile cependant de l'appliquer à Jérusalem prise dans son ensemble. Il s'agit ici d'une colline regardée comme un lieu saint, qui frappe agréablement la vue par sa hauteur, situé au nord. Il est naturel de penser à la colline du Temple, revêtue d'une sainteté spéciale depuis que l'arche d'alliance avait été transportée dans la maison de Dieu. La colline occidentale n'est belle à voir que du côté du sud, où elle s'élève d'une manière abrupte du fond de la vallée. La colline orientale, au contraire, couronnée au nord par le Temple, faisait l'admiration du Psalmiste.

Isaie, VIII, parle aussi de Jéhovah des armées « qui habite sur la montagne de Sion. » Il montre, XVIII, 7, un peuple mystérieux apportant des présents à Jéhovah des armées, « au lieu où le nom de Jéhovah des armées est invoqué, à la montagne de Sion. » Il distingue Sion de Jérusalem, en disant, XXIV, 23, que « Jéhovah des armées régnera sur la montagne de Sion et à Jérusalem. » De même Joël, II, 32 (heb. III, 5), annonce le salut « pour la montagne de Sion et pour Jérusalem. » Cf. Joël, II, 1; III, 17 (heb., IV, 17). — Conclusion : S'il est vrai, comme nous l'avons dit, que, dans les livres poétiques et prophétiques, le mot Sion a un sens étendu qui s'applique à Jérusalem et à la communauté juive, il est incontestable aussi que l'expression « mont Sion » a un sens bien déterminé, et désigne la montagne où Dieu habitait, la colline du Temple.

E) Du reste, s'il peut y avoir difficulté pour ces livres, il faut s'incliner devant la clarté du I[er] livre des Machabées, où le mont Sion est cité huit fois. Après avoir battu Lysias à Béthoron, Judas s'empresse de purifier le Temple : « Alors Judas et ses frères dirent : Voilà nos ennemis brisés; montons purifier les Lieux saints (τὰ ἅγια) et en faire la dédicace. Tout le camp se rassembla et ils montèrent au mont Sion (εἰς ὄρος Σιών). Et ils virent le sanctuaire (τὸ ἁγίασμα) désert, l'autel profané, etc. » I Mach., IV, 36, 37. Pour ajouter encore à la précision de ce texte, il est bon de remarquer ici que les Machabées n'avaient pas reconquis la ville tout entière; les Syriens occupaient encore la citadelle ou Acra, d'où ils menaçaient le Temple. C'est pour cela que Judas et les siens, voulant se prémunir, « construisirent autour du mont Sion de hautes murailles et de fortes tours, afin que les gentils ne vinssent pas fouler aux pieds les saints lieux, comme ils l'avaient fait auparavant. » I Mach., IV, 60. Après une campagne en Galaad, « ils montèrent sur le mont Sion avec joie et allégresse, et ils offrirent des holocaustes, parce qu'ils étaient heureusement revenus, sans perdre aucun des leurs. » I Mach., V, 54. Les sacrifices nous ramènent bien au Temple. Victorieux à leur tour, « ceux de l'armée du roi montèrent vers Jérusalem à l'encontre des Juifs, et le roi établit son camp contre la Judée et contre le mont Sion. » I Mach., VI, 48. Ce verset est expliqué plus loin, ℣. 51 : « Le roi établit son camp devant le lieu saint pendant beaucoup de jours, et il y dressa des tours à balistes, des machines de guerre, etc. » C'est donc le Temple qu'il assiégea, et où il entra : « Mais le roi entra sur le mont Sion, et il vit la force du lieu, et il viola le serment qu'il avait juré et donna l'ordre de détruire les murailles tout autour. » I Mach., VI, 62. Les Syriens étaient ainsi maîtres du Temple et de l'Acra. Aussi, vaincus par Judas à Capharsalama, les soldats de Nicanor « se réfugièrent dans la cité de David. Et, après ces événements, Nicanor monta au mont Sion, et quelques-uns des prêtres sortirent du lieu saint, accompagnés de plusieurs anciens du peuple, pour le saluer amicalement et lui montrer les holocaustes qui étaient offerts pour le roi. » I Mach., VII, 32-33. A son tour, Jonathas « commanda aux ouvriers de reconstruire les murailles et d'entourer le mont Sion de pierres carrées pour le fortifier. » I Mach., X, 11. Enfin, Simon, ayant définitivement conquis Jérusalem, « fortifia la montagne du Temple, située près de la citadelle. » I Mach., XIII, 53. En reconnaissance de ses services et de ceux de ses frères, on grava des tables d'airain « qu'on suspendit à des colonnes sur le mont Sion. » I Mach., XIV, 27. Après en avoir donné la copie, le texte sacré ajoute, ℣. 48 : « On décida de graver ce document sur des tables d'airain, et de les placer dans le péribole des Lieux saints. » Il est impossible de ne pas reconnaître dans ces récits des Machabées la distinction entre la ville de Jérusalem théâtre de la lutte, la cité de David ou Acra, occupée jusqu'à Simon par les Syriens, et le mont Sion, emplacement du Temple.

4° *Arguments topographiques.* — Il ne faut pas oublier ici qu'il s'agit d'une acropole chananéenne, qui fut le noyau primitif de Jérusalem. Or, la colline sud-est offre des avantages topographiques que n'a pas celle du sud-ouest.

1° Beaucoup plus facile à défendre, elle possédait en outre la seule source de Jérusalem; elle se rattache nécessairement à l'ensemble des constructions élevées par David et Salomon. Voir JÉRUSALEM, *Sous David et Salomon,* t. III, col. 1351-1357, où ces raisons sont assez longuement développées.

2° Elle répond bien à l'idée que les découvertes récentes nous donnent des anciennes acropoles et cités chananéennes. La grande objection qu'on fait généralement contre l'emplacement de Sion sur Ophel porte sur l'exiguïté de la colline. C'est précisément là un des caractères des anciennes villes, même dans leur développement le plus considérable. « Et cette exiguïté impressionne bien autrement encore lorsqu'en remontant les périodes historiques indiquées par les fouilles, on se trouve en présence de l'aire tout à fait primitive de la cité. L'observation a déjà été faite par MM. Perrot et Chipiez, à propos des villes grecques archaïques. La plus célèbre de toutes, grâce à la muse d'Homère, Troie, dont les ruines ont été mises à jour sur le coteau d'*Hissarlik*, eût tenu très à l'aise dans certaine cour du Louvre. Il en va de même pour les cités chananéennes, réduites, en somme, au rôle de simples acropoles, avec néanmoins en chacune un château plus fortifié qui constituait selon l'occurrence le palais, le sanctuaire, et la citadelle. » H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 27. Nous empruntons au même auteur, *ibid.*, n. 3, quelques chiffres qui permettent de comparer Ophel aux antiques villes de Chanaan. La superficie totale de *Tell-el-Hésy* (Lachis), évaluée d'après le plan de Fl. Petrie, atteindrait à peu près 12 hectares; mais Bliss montre que la ville proprement dite, à l'angle nord-est, était moitié moins grande et l'acropole n'excédait pas 65 mètres de côté. A *Tell Zakariyâ*, la plus grande longueur du plateau est de 305 mètres, sa largeur maxima de 152m50; mais la forme triangulaire du plateau en réduit la superficie à 3 hectares et demi tout au plus; dans cet espace, l'acropole ne couvre qu'une aire de 60 mètres sur 37 en chiffres ronds. Le plateau central de *Ta'annak* mesure 140 mètres sur 110, et le plus grand développement de la ville, mesuré sur le plan général, n'excède pas 300 mètres sur 160, soit 4 hectares 80. La colline d'Ophel (voir fig. 395) offre une superficie de 4 hectares et demi, en calculant seulement l'esplanade supérieure déterminée par le mur méridional du Haram, la ligne du mur oriental retrouvée par MM. Warren et Guthe et les premiers escarpements du rocher à l'ouest sur la vallée du Tyropœon. La Jérusalem primitive n'était donc guère moins grande que Mageddo (*Tell el-Mutesellim*, 5 hectares 02) et on peut l'estimer plus grande que Ta'annak, au moment le plus prospère de leur histoire.

L'argument principal des partisans de la colline sud-ouest est la tradition. Depuis le IV[e] siècle, c'est là qu'on place le *mont* Sion. Nous le reconnaissons. Mais ce qu'ils appellent « la parole vivante » ne peut réduire au silence « la parole écrite ». Il n'y a pas de tradition qui tienne devant des textes bibliques aussi formels que ceux dont nous avons donné l'interprétation. Aucun d'eux ne peut s'appliquer à la colline en question, qui d'ailleurs n'avait nul droit au titre de « montagne sainte ». En supposant même, en effet, que David y ait eu son palais, et que l'arche d'alliance y soit restée temporairement, est-ce que ce séjour transitoire eût suffi pour que les prophètes célébrassent la sainteté spéciale du mont, en face de la colline du Temple, qui

était devenue la demeure permanente de Dieu, un foyer de sainteté pour tout le peuple? Il est difficile d'ailleurs de rattacher cette tradition à l'Ancien Testament, alors que, depuis les Machabées, le nom de Sion est resté dans l'oubli; on ne le trouve pas dans Josèphe; le Nouveau Testament ne l'a que dans les citations de l'Ancien. Enfin il est aisé de comprendre que la tradition chrétienne l'ait appliqué à la colline du Cénacle, berceau de l'Église, théâtre des manifestations divines, comme la colline orientale avait été le centre de l'Église juive. Il y a donc ici déviation plutôt que falsification, en ce sens qu'on a transporté le nom ancien sur un lieu nouveau en l'appliquant à une situation nouvelle. A. Legendre.

SIOR (hébreu *Ṣi'ôr;* Septante : Σωρθ; *Alexandrinus :* Σιώρ), ville de la partie montagneuse de la tribu de Juda. Jos., xv, 54. C'est probablement le *Sa'ir* actuel. V. Guérin, *Judée,* t. iii, p. 150-151, dit que ce village, de quatre cents habitants, « s'étend dans une vallée et sur les flancs d'une colline... [Il] porte des traces évidentes d'antiquité. Dans les flancs d'une montagne voisine, je remarque plusieurs beaux tombeaux creusés dans le roc; ils sont précédés d'un petit vestibule dont la porte est cintrée... Ils servent encore aux habitants de *Sa'ir* à y enterrer leurs morts. » Une mosquée du village renferme un tombeau vénéré sous le nom de tombeau d'Ésaü, sans doute parce qu'on a confondu faussement *Sa'ir* avec le mont Séir où s'établit Ésaü. *Sa'ir* est à deux heures au nord-est d'Hébron sur la route de cette dernière ville à Thécué. Voir Van de Velde, *Memoir to accompany the map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 355; Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 2e édit., t. i, 1856, p. 488.

SIRA (hébreu : *has-Sirâh;* Septante : ὁ Σεειράμ), puits près duquel se trouvait Abner partant d'Hébron, lorsque Joab le fit rappeler traîtreusement pour le tuer. II Reg (Sam.), iii, 26. D'après Josèphe, *Ant. jud.,* VII, i, 5, il était à vingt stades ou une heure de marche au nord d'Hébron. Plusieurs voyageurs modernes l'identifient avec *'Aïn Sarah,* à deux kilomètres au nord d'Hébron, un peu à l'ouest de la route de Jérusalem. Son nom arabe moderne « signifie, comme le nom hébreu, *retiré,* parce que le puits, dit Conder, *Tentwork in Palestine,* t. i, p. 86, est au-dessous d'un arceau en pierre à l'extrémité d'une petite allée en murs de pierre et est ainsi à l'écart de la grande route. » Cette identification est cependant contestée et n'est pas universellement admise. Voir *Palestine Exploration Fund, Memoirs,* t. iii, p. 314.

SIRACH (hébreu : סירא, *Sîrâ';* grec : Σειράχ), père ou grand-père de Jésus ou Josué, surnommé Ben Sirach, auteur de l'Ecclésiastique. Eccli., l, 29 (hébreu, 27); li, 1. On n'a aucun détail sur son histoire. Voir Ecclésiastique, t. ii, col, 1543, 1544.

SIRÈNES (Septante : Σειρῆνες; Vulgate : *Sirenes*). Ce mot a été employé par une fausse identification dans la version des Septante et dans celle de saint Jérôme, mais non pour traduire le même mot hébreu. En grec il répond, Is., xiii, 21, à l'hébreu *benôṭ ya'ănâh,* l'autruche, voir t. i, col. 1279-1280; dans la Vulgate, ℣. 22, à *tannîm* un des noms du chacal. Voir t. ii, col. 474. Les Grecs et les Latins plaçaient les Sirènes qu'on trouve pour la première fois décrites dans l'Odyssée d'Homère, entre Caprée et la côte d'Italie. Ces êtres fabuleux étaient censés avoir un corps de femme jusqu'à la ceinture et au-dessous la forme d'un oiseau (fig. 396), ou bien une tête de femme sur un corps d'oiseau. Elles avaient été transformées par Cérès en monstres marins et elles attiraient par la douceur de leur chant les voyageurs imprudents qui se noyaient à leur poursuite dans les flots. Cette fable, très populaire en Grèce et dans l'Italie méridionale, avait porté les



396. — Une Sirène. D'après une figure antique.

anciens traducteurs à voir des êtres analogues dans les animaux sauvages énumérés, Is., xiii, 21-22, dont ils ignoraient la véritable identification.

SIRIUS, étoile fixe, la plus brillante du ciel, faisant partie de la constellation du Grand Chien. — Les Égyptiens la nommaient *Sopdit* (Sothis), et la représentaient, en compagnie d'Orion, sous la figure d'une déesse debout, le sceptre en main et le diadème sur la tête, ou sous celle d'une vache portant entre ses cornes une étoile brillante. Voir t. iv, fig. 494, col. 1891. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. i, p. 96, 97. Dans le *Poème de la création,* v, 82, le nom de *kakkabu qaštu,* « étoile de l'arc », désigne Sirius, comme l'ont démontré les calculs astronomiques d'Epping, dans *Die Keilinschriften und das A. T.,* 3e édit., p. 426. Df. Dhorme, *Choix de textes religieux,* Paris, 1907, p. 63. — Sirius n'est pas nommé dans la Sainte Écriture, ce qui a lieu d'étonner, étant donnée la splendeur sans égale de cette étoile. Mais Stern, dans le *Geigers Jüd. Zeitschrift,* 1865, p. 258, et Hoffmann, dans le *Zeitschrift fur die altestestam. Wissenschaft,* t. iii, p. 107, pensent que le mot *kîmâh,* qui désigne les pléiades pour les anciens et la plupart des modernes, voir Pléiades, col. 464, pourrait être le nom de Sirius. Ce nom ne peut se rapporter à la fois aux Pléiades et à Sirius, car la constellation du Grand Chien, dont fait partie Sirius, et celle du Taureau, à laquelle appartiennent les Pléiades, sont séparées par la constellation d'Orion. Ce qui détermine à garder le sens des anciens, c'est que, d'une part, *kîmâh* est joint à deux autres noms de constellations, Job, ix, 9, et que, d'autre part, il est supposé que *kîmâh* est serré par des liens, Job, xxxviii, 31, ce qui convient beaucoup mieux à une constellation qu'à une étoile. L'étymologie de *kîmâh,* qu'on fait venir d'un radical *kûm,* « rassembler », conduit à la même conclusion. Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob,* Leipzig, 1876, p. 127, 500.

H. Lesêtre.

SIS (hébreu : *ma'ăléh haṣ-Ṣiṣ;* Septante : ἀνάβασις Ἀσσεῖς), montée qui s'élève de la plaine de la mer Morte près d'Engaddi jusqu'au plateau qui forme le désert de Juda. Voir Juda, carte, t. iii, vis-à-vis col. 1755. Les Moabites, les Ammonites et les Maonites, s'étant réunis, pour piller Juda, à Engaddi, en contournant la mer Morte, se préparaient à envahir le territoire du roi Josaphat par la montée de Sis. II Par., xx, 16. C'est encore par ce passage que les Arabes marau-

deurs envahissent aujourd'hui la Palestine du côté de Thécué. Ils contournent la mer Morte par le Sud, remontent jusqu'à Aïn Djidi (Engaddi) et de là gravissent la montée pour aller à Thécué. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 1856, t. I, p. 508. Le passage de Sis, quoique très raide est toujours fréquenté. Tristram, *Land of Moab,* p. 41. Le plateau, au-dessus de la montée, appelé aujourd'hui *el-Husâsah,* conserve, probablement, un souvenir du nom antique. Du temps de Josaphat, le roi et ses troupes n'eurent qu'à constater le désastre des alliés qui s'étaient battus les uns contre les autres. II Par., XX, 1-30.

SISA (hébreu : *Sisâ;* Septante : Σαβά), père d'Élihoreph et d'Ahia, scribes ou secrétaires du roi Salomon. III Reg., IV, 3. Son nom est écrit Susa I Par., XVIII, 16, d'après certains commentateurs qui pensent que le Susa, scribe de David d'après I Par., XVIII, 16, est le même que le père d'Élihoreph et d'Ahia. Voir aussi Siva.

SISAÏ, nom d'un Énacite et d'un Israélite, dans la Vulgate. Leur nom a une orthographe un peu différente en hébreu.

1. **SISAÏ** (hébreu : *Šêšaï;* Septante : Σεσσί), géant, le second des trois fils d'Énac qui habitaient Hébron et qui furent tués par Caleb, fils de Jéphoné. Num., XIII, 23. Son nom est écrit Sésaï, Jos., XV, 14; Jud., I, 10. Voir Sésaï, col. 1684.

2. **SISAÏ** (hébreu : *Šâšaï;* Septante : Σεσεΐ), Israélite, « fils de Bani », qui avait épousé une femme étrangère et qui la renvoya du temps d'Esdras. I Esd., X, 40.

SISAMOÏ (hébreu : *Sismâï;* Septante : Σοσομαΐ), fils d'Élasa et père de Sellum, de la tribu de Juda et de la descendance de Jéraméel par Sésan. I Par., II, 40.

1. **SISARA** (hébreu : *Sisrâ';* Septante : Σισάρα), chef de l'armée de Jabin, roi de Chanaan. Voir Jabin, t. III, col. 1055. — Jabin opprimait Israël depuis vingt ans. Ses neuf cents chars de fer étaient commandés par Sisara, qui résidait à Haroseth des nations. Voir Haroseth, t. III, col. 433. Lorsque Barac, accompagné de Débora, se mit en marche avec 10000 hommes pour délivrer son peuple, Sisara, informé de ce mouvement, rassembla ses chars dans la vallée du Cison. Mais il fut mis en déroute par les guerriers de Barac et dut quitter son char pour s'enfuir à pied, pendant que toute son armée était exterminée. Il se réfugia dans la tente de Jahel, femme de Héber le Cinéen, qui sembla l'accueillir avec bienveillance, le couvrit d'un manteau et lui donna du lait à boire. Mais pendant qu'il dormait profondément, accablé de fatigue, Jahel prit un pieu de la tente et, à l'aide d'un marteau, le lui enfonça dans la tempe. Barac survint alors et elle lui montra le cadavre de son ennemi. Jud., IV, 2-22. Dans son cantique, Débora dit que les étoiles ont combattu contre Sisara, c'est-à-dire que le ciel a pris parti contre lui. Elle décrit ensuite l'exploit de Jahel, et montre ironiquement la mère de Sisara attendant son fils et s'imaginant qu'il préside au partage des dépouilles. Jud., V, 20, 24-30. Au Psaume LXXXIII (LXXXII), 10, la fin de Sisara est rappelée.

H. Lesêtre.

2. **SISARA** (hébreu : *Sisrâ;* Septante : Σισάρα), chef d'une famille de Nathinéens. Cette famille retourna de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 53; II Esd., VII, 55.

SISTRE (hébreu : *mena'an'im;* Septante : σεῖστρον), instrument de percussion consistant en un cerceau de métal (ou de bois), allongé en fer à cheval, fixé à un manche et traversé horizontalement de verges mobiles en métal retenues dans leurs trous par les extrémités recourbées. Ces baguettes, souvent au nombre de trois, pouvaient être aussi de grosseurs diverses, afin de produire ensemble un plus grand nombre de vibrations différentes ou de multiplier les timbres, lorsqu'on les secouait ou qu'on les frappait d'un bâtonnet d'airain. On les garnissait quelquefois d'anneaux ou de sonnailles en métal. 1° le mot *mena'an'im* se lit une seule fois dans la Bible, II Sam. (Reg.) VI, 5 : [En avant de l'Arche,] David et toute la maison d'Israël se réjouissaient avec... des harpes, et des nables, et des tambourins, et des *mena'ane'im* et des cymbales. Vulgate : *in sistris.* Les Septante omettent la traduction de ce mot, mais ajoutent καὶ ἐν αὐλοῖς. Théodotion et Symmaque traduisent σείστροις. Le mot hébreu a pour racine נוע « secouer, agiter », comme σεῖστρον provient de σείω, « agiter, secouer ». Le sistre était l'instrument favori



397. — Sistres égyptiens.
Musée du Louvre et British Museum.

des Égyptiennes. Tambourins ou sistres accompagnaient, comme les autres instruments de percussion, la danse et les chants. Wilkinson, *Manners and customs,* t. II, p. 323, 325. D'Égypte il passa en Italie avec les mystères d'Isis. Les représentations du sistre sont nombreuses sur les monuments de l'Égypte, non toutefois sur les plus anciens. Voir fig. 397-401.

2° La Vulgate a rendu aussi par sistre l'instrument de percussion appelé dans l'hébreu : *šâlîš,* I Sam. (Reg.), XVIII, 6 : « Comme David revenait de la déroute des Philistins, les femmes de toutes les villes d'Iraël sortaient en chantant et en dansant, pour recevoir le roi Saül, avec des tambourins, des cris de joie et des *šâlišim* (triangles [?]). Vulgate : *in tympanis lætitiæ et in sistris.* Septante : ἐν τυμπάνοις, καὶ ἐν χαρμοσύνῃ, καὶ ἐν κυμβάλοις. La racine שלש, « trois », montrerait que le nom de l'instrument était tiré soit de sa forme (c'est ainsi que les Syriens appellent *rĕbi'â* le tambourin « carré »), soit du nombre des pièces dont cet instrument était composé. Le triangle oriental, dont provient le nôtre, était fait de fer ou de cuivre, et parfois chargé d'anneaux ou de pièces de métal sonore. On le frappait d'une baguette métallique ou on le secouait comme le sistre. Il convient de noter que le triangle, comme instrument de musique, n'a pas été

trouvé encore sur les monuments, quoique toutes les espèces d'instruments bruyants de percussion tiennent une grande place dans les manifestations musicales de l'Orient antique et moderne. J. Parisot.

SITNAH, nom donné par Isaac à un puits creusé par ses bergers dans la vallée de Géram. Voir Inimitiés (nom par lequel la Vulgate traduit l'hébreu), t. iii, col. 877.

SIVA (hébreu : *Seyâ'; kerî : Sevâ;* Septante : Σουσά), scribe ou secrétaire du roi David. II Sam. (Reg.), xx, 25. Ailleurs, il est appelé Saraïas. II Sam., viii, 17. On l'identifie aussi avec Sisa, III Reg., iv, 3; et Susa, I Par., xviii, 16. Voir ces noms.

notes de P. Milante, dominicain, 2 in-f°, Naples, 1742. Cette Bibliothèque est divisée en huit livres : 1° division et autorité des Écritures ; 2° index historique et alphabétique ; 3° interprétation des Livres Saints ; 4° liste alphabétique des interprètes catholiques ; 5° herméneutique (publiée aussi séparément sous ce titre : *Ars interpretandi Sacras Scripturas absolutissima,* Cologne, 1577) ; 6° et 7° dissertations exégétiques ; 8° apologie des Écritures.

SIZA (hébreu : *Sizâ ;* Septante : Σαιζά), de la tribu de Ruben, père d'Adina. I Par., xi, 42. Adina fut un des plus vaillants chefs des soldats de David. Voir Adina, t. i, col. 218.



398-401. — Personnages égyptiens avec sistres.

398. — Champollion, *Monuments,* t. iii, pl. 215. 399. — Champollion, *Monuments,* t. ii, pl. 197. 400. — Lepsius, *Denkmäler,* t. iv, pl. 64. 401. — Lepsius, *Denkmäler,* t. iii, pl. 245.

SIVAN (hébreu : *Sîvân;* Septante : Σειουάλ), troisième mois de l'année hébraïque, comprenant trente jours. Il commençait à la nouvelle lune de juin et finissait à la nouvelle lune de juillet. Il est nommé deux fois dans l'Écriture. Esth., viii, 9 (Vulgate : *Siban*); Baruch, i, 8. Les Septante, dans Esther, au lieu « du troisième mois qui est appelé Sivan, » portent « du premier mois, du mois de Nisan. » Voir Calendrier, t. ii, col. 66.

SIXTE DE SIENNE, juif italien converti au catholicisme, né à Sienne en 1520, mort à Gênes en 1569. Il embrassa le christianisme et entra chez les cordeliers, mais il les quitta et apostasia, ce qui le fit enfermer à Rome dans les prisons du Saint-Office. Il fut condamné à être brûlé, mais le commissaire général du Saint-Office qui devint depuis le pape saint Pie V le convertit, obtint sa grâce et le fit recevoir dans l'ordre de saint Dominique. Ses prédications eurent beaucoup de succès en Italie. On a de lui un ouvrage qui jouit longtemps d'une grande réputation : *Bibliotheca sancta ex præcipuis catholicæ Ecclesiæ auctoribus collecta,* Venise, 1566, souvent réimprimé, entre autres, avec les

SLAVES (VERSIONS) DE LA BIBLE. Sous la dénomination de « Slaves » on comprend les peuples, dont la langue appartient à la même famille des langues « slaves ». Le siège des Slaves primitifs était au sud de la Russie. La langue commune des Slaves primitifs n'est pas connue. Les Slaves n'ont pas une langue littéraire commune, mais on doit distinguer chez eux des dialectes plus ou moins différents. — La langue, dite la *vieille slave* (palaioslavica), n'est pas la mère des langues slaves, mais leur sœur. Au temps des saints Cyrille et Méthode, cette langue était la langue vivante des Slaves aux environs de Salonique et de Byzance. Elle était la langue littéraire de plusieurs peuples slaves, mais elle est devenue une langue morte, conservée dans la liturgie et dans les livres liturgiques. La littérature biblique commence chez la plupart des peuples slaves avec l'évangélisation des saints Cyrille et Méthode.

I. Saints Cyrille et Méthode. — Ces deux saints furent les apôtres des Slaves et les fondateurs de leur littérature ecclésiastique et nationale. Constantin, qui reçut le prénom de Cyrille, était le plus jeune de sept enfants d'un sous-chef militaire grec (*droungarios*), Léon, né à Salonique en 826 ou 827. Méthode était

son aîné. Salonique (Thessalonique) était alors habitée par des Grecs, mais ses environs étaient remplis de Slaves, et les deux frères purent apprendre la langue slave dans le pays. Constantin fut élevé à Constantinople, où il fut disciple de Photius et où il enseigna plus tard la philosophie. Méthodius, son frère, avait été probablement tout d'abord occupé dans l'administration d'une province habitée par les Slaves (du pays Strymon, à ce qu'on croit, en Macédoine). Plus tard il se retira dans un couvent sur le mont Olympe en Bithynie, où son frère Constantin le suivit. En 860 environ l'empereur grec envoya Constantin en mission extraordinaire aux Khazares de la Crimée et du Nord de la mer Noire. Il eut son frère pour compagnon. Là ils travaillèrent à la conversion de Khazares juifs au christianisme. Constantin trouva à Cherson, dit-on, un Psautier et les Évangiles, écrits en lettres russes (peut-être en langue des Varingues-Varyagues?). A son retour, Cyrille (c'était le nom qui fut donné à Constantin) demeura à Constantinople; Méthode devint higoumène (supérieur) du couvent de Polychrom sur la côte d'Asie. En ce même temps l'empereur Michel reçut à Constantinople une légation du prince Rostislave, venant de la Moravie pour lui demander des maîtres, qui pussent enseigner la foi aux Moraves (qui étaient déjà chrétiens) en langue du peuple. L'empereur Michel y envoya Cyrille et Méthode, qui savaient le slovène. Cyrille donna aux Moraves l'écriture nommée *glagolitique*, d'après l'écriture cursive grecque de cette époque. Jusqu'alors les Slaves n'avaient pas d'écriture propre. Saint Cyrille traduisit aussi les leçons évangéliques, dont on fait usage dans la liturgie. On peut présumer qu'ils ont apporté à la Moravie l'évangéliaire (leçons des dimanches, à partir de Pâques) en langue slave ou slovène de Salonique. Les documents palæoslovènes nous présentent la langue dans un état développé. Mais le dialecte de la Moravie ou de la Pannonie, pays où les deux saints ont travaillé, n'avait pas encore d'expressions pour les idées religieuses chrétiennes; Cyrille et Méthode les exprimèrent très bien selon le grec; on n'y trouve aucune influence de la Vulgate. Il y a là quelques mots d'origine occidentale, par exemple *oltar, post, komokati* (*communicare*, communier), mais vraisemblablement on les y a ajoutés plus tard.

Les Moraves avaient certainement leur dialecte propre, mais ils pouvaient cependant comprendre la langue des saints apôtres, parce qu'on peut bien supposer que les dialectes slaves de ce temps-là n'étaient pas encore très différents.

On ne connait pas sûrement quels furent les livres de l'Écriture traduits par saint Cyrille et saint Méthode. Ils traduisirent peut-être l'*horologion* (c'est-à-dire le Psautier avec la leçon journalière et les oraisons), et l'*euchologion* (leçons du Nouveau Testament) en langue palæo-slovène et ils disposèrent les quatre Évangiles selon l'évangéliaire.

En 867, les saints frères firent un voyage à Rome. Le pape Hadrien les reçut avec une grande solennité. Méthode et ses disciples y furent ordonnés prêtres. Cyrille y mourut en 869 (14 février).

Méthode, étant revenu une deuxième fois à Rome, y fut consacré évêque de Pannonie et de Moravie. De retour en Moravie, il y mourut en 885, (le 6 avril). D'après une tradition, saint Méthode traduisit toute la Bible du grec en langue palæo-slovène, excepté les livres des Machabées. On ne peut l'établir par des arguments décisifs. Le Nouveau Testament: les Évangiles, l'Apôtre (c'est-à-dire Actes et Epîtres) étaient pour la liturgie plus importants que l'Ancien Testament; on peut supposer que les livres du Nouveau Testament ont été traduits avant l'Ancien. De ce dernier on traduisit d'abord les leçons des heures et des épîtres du missel.

Les Psautiers conservés en langue *vieille-slovène*, présentent un texte très ancien, pareillement aussi les parties du Pentateuque et des prophètes, contenues dans le *parimeynik*, un livre composé des leçons bibliques. Le livre de Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste sont aussi anciens. Le livre de Josué, les Juges, Ruth, le Cantique et les Rois sont plus récents. Quand Gennade au XVe siècle chercha à faire la collection de tous les livres en une Bible vieille-slovène, il ne trouva pas d'autres livres que ceux qui viennent d'être nommés.

II. Les documents palæo-slovènes de la Bible de la recension la plus ancienne. — Voici les documents palæo-slovènes bibliques conservés, écrits en *glagolitique :*

1. *Tetraevangelium de Zographe.* — Écrit en 304 feuilles, dont les feuilles 41-57 sont d'une origine plus récente. Ce document peut être de la fin du Xe ou du commencement du XIe siècle. Ce manuscrit était à Zographe, au couvent du mont Athos; en 1860, il est donné au tzar et on le conserve à la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. — I. I. Sreznevski en a édité quelques parties en un livre dans lequel il a assemblé les plus anciens documents glagolitiques : *Drevnie glagoličeskie pamatniki*, Saint-Pétersbourg, 1866 (p. 115-157). Jagič a édité tout le manuscrit en lettres cyrilliques : *Quattuor evangel. Codex glagoliticus olim Zographensis notis criticis, prolegomenis, appendicibus auctum*, Berlin, 1879, 176 p.

2. *Codex Marianus.* — Écrit en 471 feuilles. Ainsi dénommé, parce qu'il se trouvait au couvent de Marie à Athos. Grigorovič le transporta à Odessa; à présent il est au musée de Rumiantzov à Moscou. Il contient les quatre Évangiles copiés d'un original du meilleur temps de la littérature bulgare palæo-slovène du Xe siècle. Janič a édité ce *Tetraevangelium* en lettres cyrilliques : *Quatuor Evang. conversiones palæoslovenicæ*, Berlin, 1883, 607 p.

3. *Psautier du mont Sinaï.* — En 117 feuilles, sur la dernière on trouve le Psaume CXXXVIIe; le reste est perdu. L archimandrite Porphyre l'a trouvé au couvent du Sinaï en 1850. Geitler l'a édité à Zagreb en 1882 en lettres cyrilliques.

4. *L'Évangéliaire d'Assémani.* — En 159 feuilles. Ce manuscrit contient les évangiles des dimanches et peut être considéré comme le plus ancien. Assemani l'a trouvé à Jérusalem en 1736; à présent il est conservé au Vatican. Rački l'a publié à Zagreb, en 1865, en glagolitique; Crnčic l'a publié en lettres latines en 1878, à Rome.

5. Les *Fragments* glagolitiques de Kiev du XIe siècle (publiés par Jagic dans *Glagolitica*, Vienne, 1890) et le fragment de Vienne. Ils contiennent quelques oraisons liturgiques, formulaires de messes (de saint Clément, des Apôtres) du rite latin. Les textes de la Bible (par exemple, Rom., XIII, 11-14; XIV, 1-4, etc.) sont empruntés aux versions slovènes faites du grec. — Les fragments de *Prague* contiennent l'office du vendredi-saint; ils sont de la recension tchèque-slovène (pannono-slovène).

III. Documents palæo-slovènes bibliques en lettres cyrilliques. — 1. *Évangile de Sabbas* (Sava). C'est l'Évangéliaire du prêtre Sabba, écrit en 129 feuilles. Il est gardé à la bibliothèque synodale à Pétersbourg. Publié par Sreznevski dans le *Drevnie slav. pamatniki*, Pétersbourg, 1868 (1-154); Jagic a recensé cette publication, *Archiv fur slavische Philologie*, t. V, p. 580-612. — 2. *Évangile de V. M. Undolski;* il n'y a que deux feuilles, fragments d'un Évangéliaire, comme le sont aussi l'Évangile de Novgorod, l'Év. de Tyrnovo, le Psautier de Sluk. Publiés par Sreznevski. — 3. *Évangile de Reims* du XI-XIIe siècle; publié par Silvester à Paris 1843 et de nouveau en 1899. C'est un évangéliaire. — 4. *Parimeynik* du Grégorovic du

XIIe siècle, publié et comparé avec d'autres *parimeyniks* par Brandt 1894 dans un journal russe (*Ctenie v obšc. istorii*). — 5. *Codex de Cristinopole* (couvent de basiliens en Galicie) ou de Galicie, du XIIe siècle (à présent à Léopol); il contient les Actes et les Épîtres. Publié par Kaluzniacki.

IV. RECENSION RUSSE DES LIVRES BIBLIQUES EN PALÆO-SLOVÈNE. — Les documents palæo-slovènes de la recension *russe* sont écrits en caractères *cyrilliques*. Les copies des livres particuliers ou de la collection de livres bibliques ont été faites d'après le texte des parimeyniks ou d'après la version commune palæo-slovène de la Bible. On trouve des corrections et des changements de mots, qui sont ou le travail d'un rédacteur, ou celui d'un nouvel interprète.

Lebědev a comparé le texte slovène du livre de Josué selon les versions des XIV-XVIIe siècles et il y a trouvé *quatre rédactions* d'après lesquelles on a copié ce livre. Voir V. Lebědev, *Slavjansky perěvod knigi Jisusa Navina*, Saint-Pétersbourg, 1890. Jevsějev a trouvé dans Isaïe un texte, qui correspond au texte du parimeynik et un texte tout à fait différent de la version vulgaire de ce livre. Voir J. Jevsějev, *Kniga proroka Isaia v dre vněslavjanskom perěvodě*, 1897. Voskresenskij a étudié en manuscrits de l'Évangile de saint Marc (et Épîtres) des XIe-XVIe siècles quatre rédactions du texte palæo-slovène. Voir G. A. Voskresenskij, *Evangelia ot Marka*, 1894, *Charakt. certy cetyrech redakcij slavj. perevoda evang. ot Marka*. — *Le texte le plus ancien* des Évangiles se trouve dans le *Tetraevangelium* d'Ostromir (1056; publié par Vostokov 1843, phototyp. 1883), de la Galicie (1144; publié par Amphilochij, Moscou, 1882-1883, en 3 vol.). Le texte le plus ancien de l'Apôtre (Épîtres et Actes) représente un manuscrit de l'année 1220. La dernière rédaction pourrait être vue dans les manuscrits de la bible synodale de Moscou (n. 1-3), quoique un autre les place au temps le plus ancien.

Tous les livres bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament (avec les deutérocanoniques et II. Esd. apocryphe) sont réunis en langue palæo-slovène à la fin du XVe siècle dans la *Bible*, nommée de *Gennadios* (1499). Antérieurement on ne trouve pas une Bible slave complète. L'archevêque de Novgorod, *Gennadie*, ne trouva pas dans les anciens manuscrits tous les livres bibliques en palæo-slovène et il eut soin de faire traduire les livres, ceux qui manquaient, et de compléter ainsi toute la Bible slovène. L'ordre des livres dans la Bible de Gennade est celui de la Vulgate. Le texte des livres de Moïse et des prophètes s'accorde avec le texte des parimeyniks; il est ancien et assez bien conservé. Les livres de Josué, Juges, Ruth présentent un texte plus récent, un peu différent des livres des Rois. Job est assez ancien, autant que les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique. Les livres des Paralipomènes, les quatre livres d'Esdras, Tobie et Judith ont été traduits pour la Bible de Gennade en langue palæo-slovène de la Vulgate. Dans Esther les premiers 9 chapitres sont traduits du texte grec, les autres de la Vulgate. Le livre de la Sagesse est de la Vulgate, l'Ecclésiastique en partie du grec en partie du latin; les livres des Machabées sont de la Vulgate. Voir : Gorskij et Novostrujev, *Opisanie slavj rukopisej Moskov. synod. bibliotheki*, 1885. Aussi : S. Solskij, *Obozrěnije trudov po izucenije Biblii v Rossii* (en *Pravosl. obozrenije*, 1869).

Peut-être tous les livres de la Bible sont traduits en palæo-slovène avant le XVe siècle, mais quelques-uns furent perdus dans la dévastation tartare, qui n'a rien épargné. On envoya aux XIVe et XVe siècles quelques hommes à Constantinople pour qu'ils y traduisissent la sainte Bible. Du temps du métropolite Philippe († 1474), un Hébreu baptisé, dont le nom était Théodore, traduisit le *Psautier* et *Esther* de l'hébreu; on dit qu'il traduisit aussi le *Pentateuque* et les *Prophètes*.

Le métropolite Alexis de Moscou a corrigé à Constantinople le Nouveau Testament en palæo-slovène en 1355. Son manuscrit est gardé au couvent de Saint-Archange à Moscou. (Publié par l'archim. Amphilochie et Leontěv, 1892.) Amphilochie a écrit une étude sur les Psautiers : *Drevně-slavjanskaja Psaltir XIII-XIV. věku* (2e édit.). Voir aussi Brandt, étude sur le parimeynik (*Ctenije v obšc. istorii i drevn. Ross.* 1894). Après la découverte de l'*imprimerie*, on imprima le Psautier en lettres cyrilliques à Cracovie en 1491. Cette version était influencée par la version tchèque. Les Évangiles ont été imprimés en Ugrovalachie 1512 par mandat de Jean Basaraba, ensuite à Zabludov 1569, 1570 le Psautier, 1576 à Vilna (1575 les Évangiles); l'Apôtre 1574 à Léopol, 1580 le Nouveau Testament à Ostrog.

Le prince de Ostrog, gouverneur de Volyn, Constantin, a publié à Ostrog toute la Bible slovène en 1581; on la nomme *ostrožská Bible*. Dans cette édition on a traduit les Paralipomènes, Esdras et Néhémie du grec; Tobie et Judith, le 1er et 2e Machab. et le 3e Esd. (aussi quelques parties de Jérémie et des Proverbes) étaient de la Vulgate. Esther, Cantique et la Sagesse étaient des Septante. Le texte grec était celui de la polyglotte de Complute et de Londres. La Bible tchéque de 1488 était peu estimée. De même l'édition de la Bible en litéen-russe du Fr. Skorina à Prague (1517-1519), publiée à Vilna 1525-1528).

Les éditeurs voulaient rendre les expressions de la Bible slovène plus compréhensibles au peuple, et à cause de cela ils ont remplacé quelques mots vieillis par les expressions nouvelles, usitées en langage liturgique. La bibliothèque synodale de Moscou garde encore trois Bibles manuscrites du texte de Novgorod : de l'année 1499 (1002 feuilles), de l'année 1558 (1011 feuilles) et la troisième aussi du XVIe siècle (1013 feuilles); ces Bibles mêmes pouvaient être conseillées par les éditeurs de la bible d'Ostrog.

Le *texte* de cette bible d'Ostrog n'était pas uniforme, quand on a complété les parties d'anciennes versions par des versions nouvellement faites. La langue de divers livres présentait des fautes grammaticales et des lacunes. La même bible a été réimprimée en 1583 à Ostrog. En 1614 on en a publié les Évangiles à Moscou, en 1623 le Nouveau Testament à Vilna avec plus de soin, et en 1644 à Léopol.

En 1663 a été faite l'édition de la Bible dite *de Moscou;* elle présente le texte de la Bible d'Ostrog, corrigé quant à l'orthographe. Le patriarche Nicon ne put pas la corriger entièrement. Les « Razkolniki » (schismatiques de l'orthodoxie) ont conservé le texte palæo-slovène des Bibles plus anciennes et n'acceptent pas les éditions revisées après l'an 1663.

En 1674, on voulut avoir une nouvelle version slovène selon le texte grec des Septante. Déjà antérieurement Épiphane Slavineckij avait fait une version nouvelle des livres de Moïse selon le texte des Septante et les manuscrits palæo-slovènes, ainsi que le manuscrit d'Alexejev. On a aussi traduit et publié les Actes et les Épitres en 1671. En ce même temps, antérieurement à Pierre le Grand, on a publié plusieurs fois les livres de la Sainte Écriture avec ou sans explications; par exemple, les Évangiles avec l'explication du Théophylacte (Moscou, 1698), le Psautier avec les additions accoutumées (symbole d'Athanase, a., Moscou, 1695), le Nouveau Testament à Kiev, 1703, le Psautier in-24 et l'autre 1704, les Evangiles à Moscou 1711, les mêmes avec le texte hollandais et palæo-slovène à Saint-Pétersbourg, 1716-1719. L'archevêque Stachovski a publié à Cernigov, 1717, le Nouveau Testament expliqué. En

1721 on a publié encore le Psautier en palæo-slovène.

Pierre le Grand a publié en 1712 (14 nov.) un édit dans lequel il chargeait l'archimandrite Lopatinski et le Grec Likhud, de corriger la Bible de 1663 selon le texte grec. Ils travaillèrent pendant dix années et préparèrent en 1724 l'impression de la revision nouvelle. Lorsque le tsar mourut en 1725, l'impression n'était pas faite. Le manuscrit a été déposé à la bibliothèque synodale de Moscou.

En 1744, l'impératrice Élisabeth ordonna de publier une nouvelle édition de la Bible. Le synode en confia la rédaction aux moines H. Grigorovic, J. Blonnicki et B. Ljaščevskij de Kiev. En 1748, Ljaščevskij prit le travail en mains, aidé par le philosophe Slonimskij. *La Bible d'Élisabeth* parut en 1750-51. C'est la Bible de 1663, rédigée dans toutes ses parties selon le grec d'après le texte des polyglottes, les éditions de Lambert Voss (1709), de Breitinger (1730-32), la version de Flaminius Nobili (Rome 1588), la *Synopsis criticorum*, de Matthias Polus, et quelques manuscrits grecs, surtout le *codex Alexandrinus*. Nouvelles éditions en 1757, 1759,... 1872 etc. Cette bible avait été publiée avec des explications de Bajbakov (1785-87), Petrov, Smirnov, Fialkovskij, Bratanovskij, etc. (surtout quant au Nouveau Testament). Le texte palæo-slovène avec la version tchèque de la Bible des Frères bohêmes a été publié par le synode de Saint-Pétersbourg en 1892. Le texte tchèque de cette édition est conforme au grec et au slovène.

Les versions *russes* en langue de la Russie blanche commencent par celle de l'archimandrite Grégoire et de Fr. Skorina (1517-1519). L'édition synodale de la Bible (avec les deutérocanoniques) est de l'an 1876, etc.

Les Ruthènes ont la Bible palæo-slovène dans la recension russe. Leur Ancien Testament a été imprimé à Piemysl, 1863. En recension bulgare on a du palæo-slovène quelques Tétraévangiles; chez les Serbes il y a des manuscrits palæo-slovènes du XIIIe-XVe siècle. En recension glagolitique chez les Croates on trouve des bréviaires et des fragments de la Bible (édités par Berčić, 1864-71).

V. VERSIONS POLONAISES DE LA BIBLE. — A partir du Xe siècle on a donné la dénomination « de Polonais » (antérieurement : Lechové), « de Polaques » aux tribus slaves en petite Pologne, dans la Russie bleue, sur le Visla et à Polock (Mazures). Leur nombre total pourrait être évalué à 23000000. Le christianisme fut apporté aux Polonais de la Moravie. Měcislav Ier (Měsko) épousa en 965 la Doubravka, une fille de Boleslav Ier, prince de Moravie, et fut baptisé en 966. En 968, un évêché fut érigé à Poznan avec l'évêque Jordan. L'archevêché de Hnezdno fut fondé par Boleslav Chrabry (Fier). La liturgie était toujours en latin; seulement au XIVe siècle on trouve par exception la liturgie en palæo-slovène à Cracovie.

Les *Psaumes* furent le premier livre biblique traduit en polonais. Il y a une remarque ou notice indiquant que le Psautier a été traduit au XIIIe siècle. On ne trouve que des fragments des versions du Psautier.

Tout le texte polonais du Psautier est dans le *Psautier dit de Saint-Florien,* du XIVe siècle, gardé au couvent de Saint-Florien près de Linz en Autriche supérieure. Il contient les textes latins, polonais et allemand des Psaumes. On l'a nommé aussi « le Psautier de la reine Marguerite », fille de Charles IV, épouse du roi hongrois et polonais, Louis. Quelques-uns l'ont attribué à Marie, fille du même Louis. Dunin Borkowsky en a publié le texte à Vienne, 1834, Nehring, à Poznan, en 1883. La langue de cette version était peut-être influencée par la version tchèque. Hanka a cherché cette version tchèque dans la Bible de Dresde, Kucharski dans le texte du Psautier de Wittemberg, qui est de la première recension des Psautiers tchèques. J. Jireček le conteste. La version cherche à répondre à la Vulgate.

Le *Psautier de la reine Hedwige* (Jadwiga) ou le *Psautier de Poltawa,* ne pouvait pas être des mains de Hedwige, car il est de la fin du XVe siècle. Kucharski pensait que la version qu'il contient est prise de la Bible de la reine Sophie (de l'an 1455). Il a été gardé à Poltawa, à présent on le conserve à la bibliothèque des Czartoryskis à Cracovie. Il est en accord avec le psautier de Saint-Florien, mais tous les deux sont d'un exemplaire plus ancien. Il a été publié par les soins de Jean, comte Dzalynski de Kornik, en 1880.

La *Bible de la reine Sophie* (quatrième femme de Ladislas Jagellon, et fille d'un prince de Kiev, André Ivanovič). Cette Bible est le second manuscrit le plus ancien de la version polonaise biblique. Du temps de Rakoczy on l'a transportée à Saros-patak en Hongrie, d'où on la nomme aussi la Bible de Saros-patak. D'après une notice de l'an 1562, cette bible a été écrite en 1455 à Nové město (Villeneuve) près de Cracovie. Elle représente peut-être la copie d'une bible polonaise plus ancienne, qui aurait été écrite selon un original tchèque et selon la Vulgate. On y observe cinq copistes. Elle contient : Genèse, Josué, Ruth, I, III, IV Rois, I, II Paral., I Esdras, Nehémie, III Esdras, Tobie et Judith. Malecki l'a publié à Léopol, 1871.

Au temps de l'imprimerie, on a publié, 1522, la version polonaise de l'Ecclésiaste à Cracovie.

Valentin Wróbl a traduit en une version libre le Psautier de David, quia été publié à Cracovie 1539 (nombreuses éditions). Poznanczyk a publié l'Ecclésiastique en 1536, Tobie, Sirach en 1541. Kramsztyk en 1878, Nirstein en 1895 les Proverbes. Cornel Ujejski le Cantique en vers en 1846 (Poznan). Jean Kochanowski a publié son Psautier à Cracovie, 1578; on l'a souvent réimprimé, de même que le Psautier de Léopolite, 1579, de Wujek, 1594, de Karpinski, 1783, 1829, de Bujnicki à Torún, 1875. Toute la Bible a été traduite de la Vulgate par Jean Léopolite (de Léopol) et par Léonard. Ces traducteurs ont respecté la Bible tchèque et on peut expliquer la ressemblance avec le texte de la Bible de Sophie. On l'a publiée à Cracovie, 1561, corrigée, 1574 et 1577. Le Nouveau Testament a été publié à part, 1556, 1564, 1658.

Jacques Wujek, S. J., a publié une version du Nouveau Testament avec l'approbation ecclésiastique à Cracovie, 1593; la Bible de Wujek fut imprimée en 1599. Le prêtre Just. Rabe a fait la revision du texte de cette Bible en se servant de Wujek. La version est faite d'après la Vulgate, en s'aidant du texte original et des versions polonaises plus anciennes.

En 1890-1898, le prêtre Kozlowski a publié une nouvelle version avec un commentaire en 4 volumes.

Les *protestants* publièrent le Psautier de Nic. Rej en 1555, le Psautier de Maciej Rybinski à Cracovie et à Gdánsko en 1605, etc. Albert le Prussien chercha à faire publier toute la Bible protestante en polonais. Le prince Nicol. Radziwill fit préparer une version calviniste, dite la *Bible de Brest* ou *de Radziwill,* 1563, faite sur les textes originaux et les versions récentes. Le pasteur Sim. Budny, un *socinien*, lui reprocha de n'être pas conforme aux originaux, et il prépara la Bible de Nieswies, 1572, dont le Nouveau Testamment fut publié en 1574 séparément. Czechowicz a traduit et publié à Rakov, 1577, le Nouveau Testamment (il écrit : *immersion* pour baptême), une autre version du Nouveau Testament a été faite par Smalcius, 1606. Le synode évangélique d'Ozarowiece 1600, désira une version nouvelle. Ianicki, Mikotajewski, Turnowski ont publié une version du Nouveau Testament à Gdánsko, 1632 (rééditée à Amsterdam 1660, Halle, 1726, etc.). Stojanowski a traduit les Psaumes de l'hébreu, 1861; Cylkow, un juif, les a publiés en une version nouvelle à Varsovie, 1883.

VI. Tchèques. Versions bohèmes de la bible. — Les Slaves de Bohême, de Moravie et de Silésie emploient la langue tchèque. Le christianisme fut apporté en Bohême d'Allemagne. Le besoin d'une traduction de livres liturgiques et bibliques en langue vulgaire tchèque fut bientôt senti. Le *Psautier* glossé du musée tchèque de Prague offre le document le plus ancien. Il est écrit en latin et n'a que peu de notes tchèques interlinéaires. (Publié par Patera dans la revue *Casopis ceského Musea* (*CCM.* 1879, p. 398). Il date de la fin du XIIIe siècle. Un autre Psautier « du musée » dit du commencement du XIVe siècle offre déjà quelques spécimens d'une traduction tchèque (*CCM.* 1886, 129-139). Le *Psautier* de la bibliothèque de Wittenberg, daté de la seconde moitié du XIVe siècle, a une version tchèque interlinéaire de tous les Psaumes. La version n'est pas parfaite; quelquefois on n'a pas compris les mots latins. Publié par Gebauer en « Žaltář Wittenberský » à Prague, 1880.

Un autre Psautier de Poděbrady (1395) offre toute la version de l'original comme le Psautier précédent. Les Bibles ont le texte de ces Psautiers.

Les Nouveaux Testaments tchèques sont à Mikulov (en Moravie) de l'année 1406, de 1422 (au musée tchèque à Prague) et de 1425.

Parmi les Bibles tchèques anciennes on peut nommer : La Bible de Dresde (nommée aussi *Leskovecká*); sans date, peut être de 1390-1410. La bible de Litoměrice, écrite entre 1411-1414 par Mathié de Prague. La Bible d'Emmaus ou glagolitique (tchèque) en écriture glagolitique de 1416 (à la bibliothèque universitaire de Prague). La Bible de Olomúc (en Moravie) écrite en 1417. La Bible de la reine Christine de Suède (la bible du Vatican) n'est pas complète; le texte est semblable au texte des Bibles nommées.

Les Bibles postérieures offrent la nouvelle orthographe de Hus et un texte, qui est plus différent et corrigé. Hus lui-même a fait une revision du texte biblique tchèque selon une Vulgate plus ancienne et il l'a corrigé, comme on peut l'observer dans la Bible de Schaffhouse, 1450. Dans cette Bible on trouve le texte du Nouveau Testament arrangé par un prêtre en 1406 et les corrections de Hus. La revision du Nouveau Testament faite par Martin Lupáč († 1468), hussite, est conservée en manuscrit à la bibliothèque de la cour impériale à Vienne et dans le texte de la Bible de Lobkovic (à Stockholm) 1476-1480. Les Bibles d'autres recensions sont : La Bible de Tábor (1420-1430), Moscou, Litoměrice 2., Mikulov 3., Padařov (1433-1435), Prague (1435-1450), Musée (1462), etc. Toutes ces Bibles sont fondées sur la Vulgate. Jean Wartowský de Warta a fait une version de l'hébreu et du grec, mais selon la paraphrase d'Érasme de Rotterdam.

Les Tchèques ont fait usage de l'*imprimerie* très tôt. En 1475 on a imprimé le Nouveau Testament à à Plzeň (Pilsen), une nouvelle édition en 1480. L'édition de Plzeň est catholique; celle de Prague (1488) et de Kutná Hora (1489) était dans les mains des Utraquistes. L'éditeur de Mladá Boleslav (1500), Litomysl (1507), Bělá (1519) sont des Frères bohêmes.

La première *Bible de Prague* (1488) a le texte de Martin Lupáč, revisé. Les lettres sont dites des moines ou des Schwabes. Les Psaumes sont traduits de l'hébreu selon la version de saint Jérôme. Cette Bible a tous les livres deutérocanoniques. Le même texte biblique se trouve dans la Bible imprimée à Kutné Hory, 1489. La Bible de Venise, 1506, est des utraquistes et son texte est la base de beaucoup d'éditions postérieures. Un texte amélioré et plus moderne se trouve dans la Bible de Prague, 1529, 1537.

La version du Nouveau Testament d'Érasme de Rotterdam, faite en tchèque par Optat et Gzell en 1533, a été très estimée.

La fameuse Bible des « Frères bohêmes », imprimée en 1579-1593 en 6 vol. à Králice en Moravie, « Bible králiczá », a été souvent réimprimée; le même texte est dans les Bibles tchèques de la société anglaise de la Bible (protestante).

Pendant les temps de guerre en Bohême on n'a pas pu publier une Bible catholique. L'archevêque Mat. Ferd. de Bielenberg a confié l'édition d'une Bible catholique aux jésuites. Les prêtres Styr, Konstanc et Barner ont travaillé à la traduction de la Vulgate. On a respecté la Bible de Venise (1506) et les Bibles qui ont été faites avant Luther. Le Nouveau Testament catholique a été publié, en 1677, aux frais d'une société, dite de Saint-Wenceslas, ce qui a fait appeler ce Nouveau Testament l'édition de saint Wenceslas. Procházka a publié encore une autre revision du Nouveau Testament à Prague 1786, et toute la Bible en 1804. — Les autres éditions du XIXe siècle ou sont fondées sur la Bible du Procházka ou elles peuvent être considérées comme les améliorations du texte de la Bible des Frères. On peut nommer la Bible de Haase, 1851, de l'hérédité de saint Jean, 1857 et 1883-89, la Bible de Bezdeka, 1860.

Les *Bulgares* se servaient, dans leurs lectures, de la Bible palæo-slovène. Les versions en langue bulgare vulgaire commencent par l'Évangile de saint Matthieu, 1823. Sapunov et Serafim ont traduit le Nouveau Testament (Bucarest, 1828); le moine Néophyte de Rhodope aussi (1840). D'autres versions sont faites par les sociétés protestantes.

Les Serbes ont le Nouveau Testament traduit par Vuk Karadzič (1847), l'Ancien Testament par Daničič (1868). Katančič a traduit la Bible pour les catholiques.

Les Sloventsi (Vendes) de la Syrie, Carinthie et Craïne ont la traduction du Nouveau Testament par Primus Trubar à Tubingue (1554); l'Ancien par Jurit Dalmatin (1584, à Wittenberg). L'autre version est de Japelj, 17911-1802.

Les Slovaques ont les Bibles tchèques, et une version en leur dialecte par Palkovič (1829-1831).

Les Luzitsi (Vendes de la Saxe et de la Prusse) ont une version catholique faite par Svetlik (1650), dont le Nouveau Testament a été imprimé en 1707. L'autre version est faite par Lnšcansky et Hornik (Nouveau Testament, 1896).

Sur toutes les versions slaves, voir Sedlaček, *Uvod do knih Starého Zákona* (Introduction en tchèque, p. 89-139).

J. Sedláček.

SMITH (William), né à Londres le 20 mai 1813, mort dans cette ville le 20 octobre 1893. En religion il était non-conformiste. Après avoir essayé de diverses carrières, il finit par adopter celle qui convenait le mieux à ses aptitudes intellectuelles et à ses goûts : il fut lexicographe, sinon exclusivement, au moins principalement. Ceux qui l'ont connu semblent s'accorder pour lui attribuer plus de mémoire que de science directe, de savoir-faire que de puissance et d'originalité. Suivant l'un d'eux, dans l'*Athenæum*, 14 octobre 1893, il emprunta de John Kitto la conception et la disposition de son Dictionnaire de la Bible et probablement de George Long l'idée de grouper, au service de ce beau travail, un grand nombre de collaborateurs. Un autre affirme, dans le *Times*, 10 octobre 1893, que la part de sir William, dans ses multiples et savantes publications, fut « souvent plus nominale que réelle ». C'est ainsi, continue-t-il, que sir George Grove est le véritable auteur du Dictionnaire de la Bible et le Dr. Henry Wace l'auteur du Dictionnaire de biographie chrétienne. — Quoi qu'il en soit, on ne peut nier que son nom reste attaché à nombre de travaux importants. Ses publications plus directement bibliques comprennent : 1. *A Dictionary of the Bible*, 3 in-8°, 1860-1863 — 2. *A Dictionary of Christian Antiquities*, 2 in-8°, 1875-1880, en collabora-

tion avec l'Archdeacon Cheetham. — 3. *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines during the first eight Centuries*, 4 in-8°, 1877-1887. — 4. *An Atlas of biblical and classical Geography*, 1875.

J. Montagne.

SMYRNE (Σμυρνα), ville d'Asie Mineure (fig. 402). — 1° *Description*. — La ville de Smyrne était bâtie en



402. — ΝΕΡΩΝ ΣΕΒΑΣΤΩΝ. Tête de Néron, à droite. — ℞. ΕΠΙ ΕΡΜΟΓΕΝΟΥΣ ΚΛΑΡΟΥΣ ΣΜΥΡ(ναιων). Fleuve couché, à gauche, tenant un roseau, appuyé sur une urne d'où l'eau s'épanche.

amphithéâtre et dans une situation admirable, au fond du vaste golfe de la mer Égée qui porte son nom. Elle recouvrait en partie les flancs et s'étalait au pied du mont Pagus, dont l'altitude est d'environ 250 mètres. La rivière Mélès, célèbre dans la littérature ancienne, parce qu'on rattachait à ses rives la naissance d'Homère, avait là son embouchure. Strabon, XIV, i, 37. Un proverbe disait : « Trois et quatre fois heureux ceux qui habitent le Pagus et au delà du Mélès sacré! » Voir E. Reclus, *Asie antérieure*, Paris, 1884, p. 610 (fig. 403).

403. — Smyrne. Vue du Pagus.

2° *Histoire de Smyrne*. — Elle se divise en deux périodes très distinctes. Il y eut d'abord, en effet, la « vieille Smyrne », comme on l'appelait, Strabon, XIV, i, 37, qui avait été fondée plus de mille ans avant J.-C., par des colons de Lesbos, et qu'on désigna longtemps, pour ce motif, par le surnom de « Smyrne l'éolienne ». Elle était située à l'endroit appelé aujourd'hui Bournabat, au nord-est et à environ 20 stades, c'est-à-dire à une heure de marche, de la *Smyrna nova*, dont l'emplacement, décrit plus haut, se confond avec celui de la Smyrne actuelle. Antérieurement à l'année 688 avant J.-C., elle tomba au pouvoir des Ioniens, et ne tarda pas à acquérir une splendeur et une richesse extraordinaires, qui lui permettaient de lutter avantageusement même avec les Sardes. Hérodote, i, 150. Vers l'an 580 avant J.-C., elle fut détruite par le roi lydien Alyattes, et demeura en ruines pendant plus de trois cents ans. Ses habitants furent dispersés dans de simples villages, et, durant cette longue période, elle n'a laissé aucune trace dans l'histoire. Strabon, XIV, i, 37; Pausanias, vii, 5; Pline, *H. N.*, v, 29. Alexandre le Grand conçut le projet de la relever et de lui rendre son ancienne prospérité; mais il n'en n'eut pas le temps. C'est un de ses successeurs, Antigone (323-301 av. J.-C.), qui commença à la rebâtir, sur l'emplacement que nous avons indiqué. Lysimaque (301-281) l'agrandit encore et la fortifia. Strabon, XIV, i, 37. Aussi ses monnaies les plus anciennes consistent-elles en tétradrachmes de ce prince. Depuis lors, elle n'a pas cessé d'être l'une des villes les plus considérables de la province d'Asie. Possédant un excellent port et une route qui la mettaient en communication avec le cœur de l'Asie Mineure, jouissant en outre d'un territoire très fertile, la nouvelle cité devint rapidement un des centres commerciaux les plus riches des temps anciens. C'est surtout par elle qu'avait lieu le trafic de la vallée de l'Hermus. Les Séleucides lui continuèrent jusqu'au bout leurs faveurs. Elle passa sous la domination romaine en 133 avant J.-C., avec le royaume de Pergame, dont elle faisait alors partie. Ses nouveaux maîtres la comblèrent à leur tour d'honneurs et de privilèges; ils firent d'elle le siège d'un

conventus judiciaire et d'une fabrique de monnaie. Elle posséda aussi, sous l'empire, une école de rhéteurs. Elle pouvait se dire alors, comme on le voit encore par ses monnaies, « la première en grandeur et en



404. — Une rue de Smyrne. D'après Fisher, *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor*, Londres, s. d., 2 in-4°. Dernière planche du t. I.

beauté », ou « la première d'Asie ». En 178 et en 180 après J.-C., elle fut en grande partie renversée par un tremblement de terre; mais Marc-Aurèle mit sa gloire à la rebâtir. Strabon, XIV, I, 37; Dion Cassius, LXXI, 33; Philostrate, *Vitæ Sophist.*, I, XXV, 2; Pline, *H. N.*, v, 29. Ses destinées furent très variées sous les empereurs byzantins. A partir de 1344, Smyrne appartint pendant une assez longue période aux chevaliers de Malte. En 1402, elle fut prise par Tamerlan et ses Mongols; puis, en 1424, par les Turcs, qui s'en étaient déjà rendus maîtres plusieurs fois d'une manière temporaire, et qui n'ont pas cessé de la posséder depuis cette époque. On est surpris de ne trouver à Smyrne que fort peu de restes des temps anciens; peu de villes de l'Orient sont

aussi dépourvues d'antiquités. La plupart des ruines sont enfouies sous le sol; de nombreux monuments grecs et romains ont été démolis, et leurs matériaux ont servi à construire la ville actuelle (fig. 404). On voit cependant quelques restes intéressants du stade et du théâtre, et aussi, au sommet du Pagus, les ruines de l'acropole, en partie grecques, en partie byzantines.

3° *Smyrne dans l'Écriture.* — Elle est mentionnée dans l'Apocalypse, I, 11, au second rang parmi les sept Églises de la province d'Asie, auxquelles Notre-Seigneur voulut que saint Jean adressât un message spécial; puis ce message est cité intégralement, Apoc., II, 8-11. Ce fait suppose qu'à la fin du Ier siècle de notre ère, Smyrne possédait une chrétienté très riche en vertus, car la lettre est exempte de tout reproche et contient même de grands éloges. Les chrétiens qui composaient cette communauté avaient alors beaucoup à souffrir de la part des Juifs, que l'apôtre nomme « synagogue de Satan ». La Smyrne païenne était entièrement livrée au culte des faux dieux; Cybèle était sa divinité tutélaire, et on la voit souvent représentée, elle aussi, sur les anciennes monnaies de la ville. Des rues nombreuses portaient les noms des temples qui y étaient bâtis. Sous les empereurs romains, la cité avait obtenu le privilège, fort envié, d'en construire un en l'honneur de Tibère. Tacite, *Ann.*, III, 68; IV, 56. — Il est peu probable que saint Paul ait abordé à Smyrne durant ses voyages apostoliques. Néanmoins, son influence dut s'y faire sentir pendant son long séjour à Éphèse, alors que « tous ceux qui habitaient l'Asie entendirent la parole du Seigneur. » Act., XIX, 10. Celle de saint Jean s'y exerça certainement ensuite, car la lettre signalée plus haut montre qu'il connaissait à fond la situation des chrétiens de Smyrne. Ceux-ci, à l'occasion du martyre de leur illustre évêque, saint Polycarpe, sous Marc-Aurèle (en 169), écrivirent une lettre aux églises du Pont, pour leur raconter sa vaillante mort. — Placés d'abord sous la domination des métropolitains d'Éphèse, les évêques de Smyrne devinrent plus tard métropolitains à leur tour.

4° BIBLIOGRAPHIE. — Lequien, *Oriens christianus* t. I, p. 737-740; t. III, p. 1075; von Prokesch-Osten, *Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient,* Stuttgart, 1836-1837, t. II, p. 157-165; von Schubert, *Reise in das Morgenland,* in-8°, Erlangen, 1838, t. I, p. 272-283; Hamilton, *Researches in Asia Minor*, in-8°, Londres, 1842, t. I, p. 44-95; Texier, *Asie Mineure, description géographique, historique et archéologique des provinces et des villes de la Chersonèse d'Asie,* in-8°, Paris, 1862, p. 302-308; Curtius, *Beiträge zur Geschichte und Topographie Kleinasiens,* in-8°, Berlin, 1872; von Scherzer, *Smyrna, mit besonderer Rücksicht auf die geograph., wirthschaftlich. und intellektuellen Verhältnisse von Vorder-Asia,* in-8°, Vienne, 1873; 2e édit. en français, Leipzig, 1880; W. M. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, in-8°, Londres, 1882, p. 107-109, 115-116; Id., *The Letters to the seven Churches of Asia,* in-8°, Londres, 1904, p. 251-267; Georgadès, *Smyrne et l'Asie Mineure au point de vue économique,* in-8°, Paris, 1885; Rougon, *Smyrne, situation commerciale et économique,* in-8°, Paris, 1892; Le Camus, *Les sept Églises de l'Apocalypse,* in-4°, Paris, 1896, p. 100-118; J. E. Ritchie, *The Cities of the Dawn,* in-12, Londres, 1897, p. 71-76.

L. FILLION.

SOAM (hébreu : *Sôham;* Septante : Ἰσοάμ), lévite de la descendance de Mérari. Il vivait du temps de David. I Par., XXIV, 27. Les familles mérarites mentionnées dans ce chapitre, 26-27, ne figurent pas dans la liste du ch. XXIII, 21-23, et elles paraissent incomplètes.

SOAR (hébreu : *Ṣôḥar;* Septante : Σαάρ), cinquième fils de Siméon. Exod., VI, 15. Son nom est écrit, par la Vulgate, Sohar dans Genèse, XLVI, 10, et Zara, I Par., IV, 24. — Un Héthéen, qui porte le même nom en hébreu, est appelé dans la Vulgate Séor. Gen., XXIII, 8; XXV, 9. Voir SÉOR, col. 1613.

SOBA (hébreu : *Ṣôba'*, I Sam., XIV, 47; II Sam., X, 6, 8; *Ṣôbâh*, II Sam., VIII, 3, 5; XXIII, 36, etc.; Septante : Σουβά), territoire de Syrie qui formait un royaume particulier dans les premiers temps de l'établissement de la monarchie en Israël. La position exacte et les limites en sont difficiles à déterminer. Son nom complet est Aram Soba. II Reg. (Sam.), X, 6, 8 (Vulgate : *Syrum Soba*); Ps. LX (LIX), 2 [1] (Vulgate : *et Sobal*). Le nom du royaume de Soba lui venait probablement de sa capitale. De l'ensemble des textes bibliques, comparés avec les documents cunéiformes, on peut conclure que le royaume de Soba était au nord de la Palestine, entre l'Euphrate à l'est et l'Oronte à l'ouest. Voir Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 122; Id., *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2e édit., p. 172, 182, 580. Cf. I Par., XVIII, 3. — Soba est nommée pour la première fois dans l'Écriture au temps de Saül. Ce prince combattit avec succès contre les rois de Soba, mais nous n'avons aucun détail sur la guerre qu'il leur fit. I Sam. (Reg.), XIV, 47. David fit aussi une première campagne contre Adarézer, roi de Soba, le battit vers Émath et emporta un butin considérable. II Sam., VIII, 4, 12; I Par., XVIII, 3-4. Une seconde campagne, qu'on ne peut guère confondre avec la précédente, voir ADARÉZER, t. I, col. 212, quoique quelques interprètes l'aient supposé, amena de nouveau la défaite du roi de Soba, qui avait reconstitué son armée et avait porté secours aux Ammonites. Joab remporta sur les Syriens de Soba une première victoire. II Sam., X; 6-14; I Par., XIX, 6-15. Le roi de Soba fit alors appel aux Syriens qui étaient à l'est de l'Euphrate et rassembla une armée puissante, placée sous le commandement de Sobach ou Sophach. Pour en triompher, David rassembla « tout Israël », passa le Jourdain et les atteignit à Hélam (voir HÉLAM, t. III, col. 564), où il défit complètement tous les Syriens. II Sam., IX, 15-19; I Par., XIX, 16-19; Ps. LX, 1. — Le nom de Soba n'apparaît plus qu'une fois dans l'Écriture. Razon, fils d'Éliada, qui s'était emparé de Damas à la tête d'une bande, avait appartenu à l'armée d'Adarézer, roi de Soba. Voir RAZON, t. V, col. 995. « Il fut ennemi d'Israël pendant toute la vie de Salomon. » III Reg., XI, 23-25. — Un des braves qui avaient rejoint David, pendant qu'il fuyait la persécution de Saül, Igaal, était fils de Nathan de Soba. II Sam. (Reg.), XXIII, 36. Voir IGAAL, t. III, col. 833. Voir aussi SOBAL 3.

SOBAB (hébreu : *Sôbâb*), nom de deux Israélites. *Sôbab* signifie « réfractaire, rebelle ». Is., LVII, 7; Jer., III, 14, 22.

1. SOBAB (Septante : Σωβάβ), un des fils du roi David, le second nommé de ceux qui lui naquirent à Jérusalem. II Sam. (Reg.), V, 14; I Par., III, 5; XIV, 4.

2. SOBAB (Septante : Σουβάβ; *Alexandrinus :* Σωβάβ), le second nommé des trois fils que Caleb, fils d'Hesron, eut de sa première femme Azuba. I Par., II, 18.

SOBACH (hébreu : *Sôbak;* Septante : Σωβάκ), général qui commandait les troupes d'Adarézer, roi de Soba, à la bataille d'Hélam, où il fut battu par David. Voir SOBA, col. 1814. Il succomba sur le champ de bataille. II Sam. (Reg.), XIX, 16, 18. Dans le passage parallèle, I Par., XIX, 16, 18, son nom est écrit : Sophach. Voir SOPHACH, col. 1835.

SOBAÏ (hébreu : *Šôbaï;* Septante : Σωβαΐ), chef d'une famille de lévites, portiers du Temple, dont les descendants revinrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 42; II Esd., VII, 46 (hébreu, 45).

SOBAL (hébreu : *Šôbâl;* Septante : Σωβάλ), nom d'un Horréen et d'un Israélite. Sobal est aussi écrit une fois pour Soba, Ps. LX (LIX), 1 (2) et dans la version latine du livre de Judith, III, 1, 14.

1. SOBAL, le second des sept fils de Séir l'Horréen. Gen., XXXVI, 20; I Par., I, 38. Il eut lui-même cinq fils, Gen., XXXVI, 23; I Par., I, 40, et il fut un des chefs (*'allûf*) d'Édom. Gen., XXXVI, 29.

2. SOBAL, fils aîné de Caleb, fils d'Hur, de la tribu de Juda; « père » c'est-à-dire fondateur ou restaurateur de Cariathiarim. I Par., II, 50, 52. Il eut pour fils Raïa, IV, 1-2.

3. SOBAL, mentionné dans la traduction latine de Judith, III, 1, 14, est le royaume de Soba en Syrie. Voir SOBA, col. 1814. Son nom ne se lit pas dans le texte grec. — Sobal est aussi pour Soba dans le titre du Ps. LX (LIX), 1 (2). Voir col. 1814.

SOBBOCHAÏ (hébreu : *Sibkaï;* Septante : Σοβοχαΐ; *Alexandrinus :* Σοββοχαΐ), un des vaillants guerriers de David, I Par., XI, 29. Son nom est écrit ailleurs Sobochaï. Voir ce nom.

SOBEC (hébreu : *Šôbêk;* Septante : Σωβέκ), un des chefs du peuple qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 24.

SOBI (hébreu : *Šôbi;* Septante : Οὐεσβί), fils de Naas, de Rabbath Ammon. Lorsque David s'enfuit de Jérusalem, au moment de la révolte d'Absalom, Sobi fut le premier, avec quelques autres, à lui apporter à Mahanaïm (Vulgate : *castra*) des objets de campement et des vivres. II Sam. (Reg.), XVII, 27-29.

SOBNA (hébreu : *Šebnâ';* dans IV Reg., XVIII, 18, 26; XIX, 2, *Šebnâh;* Septante : Σομνάς), personnage de la cour du roi Ézéchias. Son père n'est pas nommé, contrairement à l'usage, ce qui a fait supposer qu'il était d'origine étrangère. Il fut d'abord intendant du palais royal, *'al-hab-bâît.* (La Vulgate traduit inexactement *præpositum templi.*) Is., XXII, 15. Plus tard, Is., XXXVI, 3; IV Reg., XIX, 2, un Sobna apparaît encore, mais comme secrétaire royal, ce qui a fait supposer à divers commentateurs qu'il y avait eu deux Sobna différents. D'après les uns, il n'y a pas lieu de les distinguer. La prophétie d'Isaïe, XXII, 15-25, contre l'intendant du palais, explique, disent-ils, comment de cette haute fonction il était descendu à la position inférieure de secrétaire royal. Il faisait sans doute, disent-ils, opposition à Isaïe et s'efforçait de détourner le roi de suivre les conseils du prophète, en s'appuyant sur l'Égypte pour résister à l'Assyrie. Isaïe lui reproche son luxe et ses chars magnifiques, ainsi que le fastueux tombeau, qu'il se faisait creuser dans le roc, et il lui annonce que l'intendance du palais lui sera enlevée et conférée à Éliacim, fils d'Helcias. Or, dans tous les passages postérieurs où l'Écriture parle de Sobna le secrétaire, Helcias, est mentionné avant lui. IV Reg., XVIII, 18, 26, 37; XIX, 2; Is., XXXVI, 3, 11, 22; XXXVII, 2. C'est là, assurent-ils, l'accomplissement de la prophétie : Sobna est descendu à un rang inférieur. — D'autres interprètes croient que la prophétie d'Isaïe, XXII, 15-25, prédit un châtiment plus grave que celui d'un simple abaissement de rang et entendent d'un autre Sobna tous les passages des Rois et d'Isaïe où il est question du secrétaire. Voir ÉLIACIM 1, t. II, col. 1666.

SOBOBA (hébreu : *Ṣôbêbâh;* Septante : Σαβαθά; *Alexandrinus :* Σωβηβά), second fils (ou peut-être fille) de Cos de la tribu de Juda. I Par., IV, 8.

SOBOCHAÏ (hébreu : *Sibkaï;* Septante : Σεβοχά; Σοβοχαΐ), un des vaillants soldats de David, nommé le huitième parmi les trente. I Par., XI, 29. Il est appelé Husathite, parce qu'il était originaire de Husat ou Husati. Voir HUSATHITE, HUSATI, t. III, col. 784. Il descendait de Zara, fils de Juda et de Thamar. I Par., XXVII, 11. David en fit le chef du huitième corps de son armée, composé de 24000 hommes et chargé du service pendant le huitième mois de l'année. I Par., XXVII, 11. Il s'était particulièrement distingué dans une guerre contre les Philistins, dans laquelle il avait tué Saphaï de la race des Raphaïm. I Par., XX, 4. On admet assez généralement que Mobonnaï, voir t. IV, col. 1178, malgré la différence orthographique, II Sam. (Reg.), XXIII, 2, est le même que Sobochaï.

SOBRIÉTÉ. Voir TEMPÉRANCE.

SOCCOTH, orthographe de Socoth dans Num., XXXIII, 5 (voir SOCOTH 1), et dans Jud., VIII (voir SOCOTH 2).

SOCHO (hébreu : *Šôkô, Šôkôh*), nom de deux villes de la tribu de Juda. Une troisième localité de ce nom dans la Vulgate, I Reg., XIX, 22, s'appelle en hébreu *has-Seku.*

1. SOCHO (Septante : Σαωχώ, Σοκχώθ, Σοχώθ), ville de la tribu de Juda, dans la Séphélah. Elle est mentionnée entre Adullam et Azéca. Jos., XV, 35. — 1° D'après l'*Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, p. 343, Socho était à neuf milles romains ou à un peu plus de 13 kilomètres d'Éleuthéropolis sur la route de Jérusalem. On identifie Socho avec le *Khirbet Schoueikéh,* au sud d'Azéca. « Sur un plateau oblong, dit V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 332, s'élevait jadis une petite ville, dont il ne reste aujourd'hui que des ruines. J'aperçois partout des caveaux creusés dans le roc, qui formaient autrefois le sous-sol d'autant de maisons. Beaucoup de citernes, pratiquées également dans le roc, sont, les unes à sec, les autres encore pleines d'eau. A l'époque d'Eusèbe et de saint Jérôme, comme cela résulte de l'*Onomasticon,* elle s'appelait Socchoth et était formée de la réunion de deux villages, l'un supérieur, et l'autre inférieur. J'ai signalé les débris du premier sur le plateau de la colline de Choueikéh, le second, qui s'étendait probablement sur les flancs ou au pied de cette même colline, a été complètement rasé; on n'y voit plus que quelques cavernes pratiquées dans le roc. » — Il y avait une autre ville du même nom dans le district montagneux de la tribu de Juda. Voir SOCHO 2.

2° C'est entre Socho et Azéca que campaient les Philistins quand David combattit Goliath, du temps de Saül. Les Israélites se trouvaient dans la vallée du Térébinthe. I Reg., XVII, 1-3. Voir GOLIATH 1, t. III, col. 268. — Socho fut une des villes que fortifia Roboam après le schisme des dix tribus, pour se mettre en état de résister à l'invasion égyptienne. II Par., XI, 7. — Sous le règne du roi Achaz, cette place tomba au pouvoir des Philistins qui s'y établirent. II Par., XXVIII, 18. Après cette époque, son nom n'apparaît plus dans l'Écriture.

2. SOCHO (Septante : Σωχά), ville située dans la partie montagneuse de la tribu de Juda, aujourd'hui *Khirbet Schoueikéh.* Jos., XV, 48. Elle est nommée

après Samir et Jéther. On en retrouve les ruines à seize kilomètres au sud-ouest d'Hébron. « Ces ruines considérables couvrent les flancs de deux collines que sépare un ravin. Le nombre et la direction des rues de cette ancienne cité sont faciles à reconnaître. Beaucoup de maisons sont encore debout. Elles affectent toutes la même forme,... celle d'un carré ou d'un rectangle couronné extérieurement par une terrasse plane et voûté à l'intérieur, la voûte étant soit cintrée, soit légèrement ogivale. Les portes d'entrée sont ordinairement rectangulaires et consistent en deux pieds droits supportant un linteau monolithe; plusieurs aussi sont cintrées. Des citernes et des magasins souterrains pratiqués dans le roc abondent de tous côtés et sont pour la plupart assez bien conservés. Les débris de deux mosquées bâties en belles pierres de taille et qui ont remplacé deux églises chrétiennes attestent que cette localité a joui encore d'une certaine importance depuis l'invasion musulmane. Au nord s'étendait une espèce de faubourg dont il ne reste plus qu'une trentaine d'habitations renversées, plusieurs citernes et un *birket.* » V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 201. Socoth de la montagne de Juda n'a joué aucun rôle dans ce que nous connaissons de l'histoire sainte.

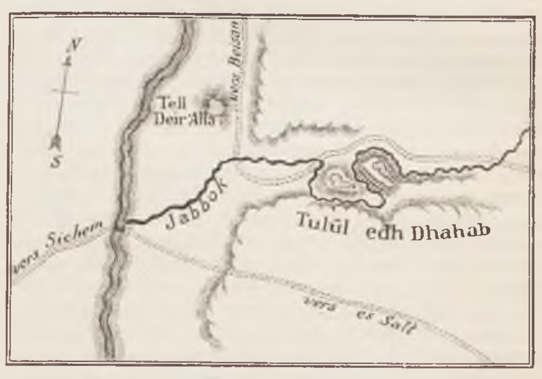
3. **SOCHO** (hébreu : *has-Šekû;* Septante : Σεφί), localité où se trouvait une grande citerne et où Saül, à la poursuite de David et de Samuel, demanda de leurs nouvelles aux gens du pays qui lui répondirent qu'ils étaient à Naïoth. I Sam. (Reg.), XIX, 22. D'après le contexte, cette citerne était dans les environs de Rama; elle pouvait être dans la ville même de Socho ou dans le voisinage. On a proposé diverses identifications, près de Gabaon, près d'el Biréh, etc., mais aucune n'est satisfaisante et le site de *Šekû* est inconnu.

SOCHOTH, orthographe de Socoth dans la Vulgate, III Reg., VII, 46, et II Par., IV, 17. Voir SOCOTH 2.

SOCHOTH-BENOTH (hébreu : *Sukkôṭ Benôṭ;* Septante : Σωκχώθ Βενίθ), idole que les Babyloniens transportés en Samarie par les Assyriens continuèrent à adorer dans le lieu de leur exil. IV Reg., XVII, 30. Avant les découvertes assyriologiques, les commentateurs traduisaient ces deux mots comme s'ils étaient hébreux : « les tentes des filles », et y voyaient une allusion à la coutume infâme dont parle Hérodote, I, 199, et d'après laquelle à Babylone les jeunes filles devaient se prostituer une fois en leur vie en l'honneur de la déesse Milytta, à la fête des Sacées. Cf. Strabon, XI, VIII, 5. Voir Calmet, *Dictionnaire de la Bible, Socoth Benoth*, édit. Migne, t. IV, col. 593; Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, t. II, p. 249; Id., *Commentaire de Bérose*, p. 167-174. L'analogie porte à croire que *Sukhôt benôt* cache un nom de divinité comme tous les autres noms propres énumérés IV Reg., XVII, 30-31. H. Rawlinson suppose (dans G. Rawlinson, *Herodotos*, 3e édit., note, t. I, p. 654), qu'il faut reconnaître dans les mots hébreux, auxquels on a donné un sens dans cette langue, selon une tendance linguistique bien connue, la déesse Zarbanit (cf. la transcription des Septante), épouse du dieu Mardouk, laquelle était en effet spécialement adorée à Babylone. Cf. Jensen, *Literarisches Centralblatt*, 1896, n. 50, col. 1803; E. Schrader, *Succoth-Benoth*, dans E. A. Riehm, *Handwörterbuch biblischen Altertums*, 2e édit., t. II, p. 1600.

1. **SOCOTH** (hébreu : *Sukkôṭ;* Septante : Σοκχώθ), premier campement des Israélites en Égypte, lorsqu'ils partirent pour aller à la conquête de la Terre Promise. Exod., XII, 37; XIII, 20; Num., XXXIII, 5-6 (Vulgate : Soccoth). Le district de Phithom et Phithom lui-même portent sur les monuments égyptiens le nom de Teku, c'est-à-dire *Sukkôt.* Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 222, 405. Moïse mit à profit la halte de Socoth pour fixer les détails de la marche et attendre ceux des Israélites qui y venaient rejoindre leurs frères avant de se mettre en marche vers Étham à la frontière du désert. Voir PHITHOM, col. 321.

2. **SOCOTH, SOCCOTH** (hébreu : *Sukkôṭ,* « tentes »; Septante : Σκηναί, Gen., XXXIII, 17; Σοκχωθά, Jos., XIII, 27; Σοκχώθ, Jud., VIII, 5, 6, 7, 8, 14, 15), localité à l'est du Jourdain. La Genèse, XXXIII, 17, raconte que Jacob, à son retour de Mésopotamie, s'arrêta en ce lieu, y bâtit pour lui une maison et y dressa des tentes ou plus exactement des cabanes de feuillages (*sukkôṭ*) pour abriter ses troupeaux, d'où le nom de *Sukkôt,* Socoth, qui lui fut donné. — Les divers passages de la Bible qui mentionnent Socoth la placent toujours à l'est du Jourdain. Jos., XIII, 27, nous apprend qu'elle avait fait partie du royaume de Séhon et qu'elle fut donnée en



405. — Plan de *Deir'Alla* (Socoth) et de *Talûl edh-Dhahab.* D'après S. Merrill, *East of the Jordan*, 1881, p. 390.

partage à la tribu de Gad. — Lorsque Gédéon, après avoir vaincu les Madianites, poursuit les fugitifs, il passe à Socoth après avoir traversé le Jourdain. Jud., VIII. Voir GÉDÉON, t. III, col. 148. (La Vulgate écrit le nom Soccoth dans Jud., VIII.) La vengeance qu'il tira des habitants de la ville, qui lui avaient refusé des vivres est, avec le passage de Jacob, le seul fait connu de son histoire. Socoth est encore nommée III Reg., VII, 46 (Vulgate : *Sochoth*), et II Par., IV, 17 (Vulgate : *Sochot*), pour déterminer l'emplacement de la vallée (*kikkar*) du Jourdain où l'on trouvait le terrain argileux qui fut choisi pour faire fondre les vases d'airain du temple de Salomon. Voir SARTHAN, col. 1494. Les Psaumes LX, 8, et CVIII, 8 (Vulgate : LIX, 8; CVII, 8, *convallis tabernaculorum*), mentionnent la vallée de Socoth. Josué, XIII, 27, nous apprend que Socoth, avec Bétharan, Béthnemra et Saphon, était en effet, dans une vallée ou plaine (hébreu : *'éméq*), qui devait être d'une certaine étendue, puisqu'elle contenait plusieurs villes, dans le voisinage du Jourdain. — Parmi les diverses identifications qu'on a proposées de l'ancienne Socoth, l'une des plus récentes est celle de *Tell Deir-'ala*, à un kilomètre environ au nord du Jaboc. Ce nom rappelle celui de דרעלה, ou תרעלה, donné à Socoth par le Talmud de Jérusalem, *Schebiith*, VI, 2, qui dit : « Le nom moderne de Succoth est Taréla. » *Le Talmud de Jérusalem*, trad. M. Schwab, t. II, 1878, p. 415. Le *Tell Deir'ala* est une colline artificielle d'environ 20 mètres de hauteur (fig. 405). Voir Selah Merrill, *East of the Jordan*, 1881, p. 387; Conder, *Heth and Moab*, 1889, p. 183; Id., *Palestine*, 1889, p. 261; G. A. Smith, *His-*

torical Geography of the Holy Land, 1894, p. 585. L'identification est contestable, mais on peut admettre que Socoth était dans ces parages. Voir Phanuel, col. 185.

1. SODI (hébreu : *Sôdî;* Septante : Σουδί), de la tribu de Zabulon, père de Geddiel. Ce dernier fut un des douze espions que Moïse envoya dans la Terre Promise pour l'explorer. Num., xiii, 10.

2. SODI (grec : Σουδ), « rivière », c'est-à-dire canal de Babylonie sur les bords duquel habitaient une partie des Juifs qui avaient été emmenés en captivité à Babylone. Baruch, i, 4. Nous savons que la Babylonie était arrosée par un réseau de canaux dérivés de l'Euphrate qui portaient des noms particuliers, dont quelques-uns ont été retrouvés dans les documents cunéiformes. Nous ignorons quelle était l'orthographe sémitique de Sodi, le sigma étant en grec le transcription de plusieurs sifflantes assyriennes et hébraïques.

SODOME (hébreu : *Sedôm ;* Septante : Σόδομα), la principale des cinq villes de la vallée fertile de Siddim, qui fut engloutie dans la catastrophe de la mer Morte du temps d'Abraham. Voir Pentapole, col. 46-50. Elle était située dans une vallée à laquelle sa température tropicale assurait la plus grande fertilité, et ses habitants, vivant dans l'abondance, s'étaient laissé aller à tous les excès de la corruption : ils s'abandonnaient aux crimes contre nature les plus honteux, et ils attirèrent sur eux la vengeance du ciel. Gen., xiii, 13; xviii, 20; xxi, 4-5; cf. Is., iii, 9; Ezech., xvi, 49. Ils ne sont pas comptés parmi les habitants de la terre de Chanaan, Gen., x, 19; xiii, 12, mais leurs mœurs étaient encore plus corrompues que celles des Chananéens. Dieu les châtia d'abord par l'invasion de Chodorlahomor, roi d'Élam, et de ses alliés. Voir Chodorlahomor, t. ii, col. 711. Le roi de Sodome et les quatre autres rois de la Pentapole furent battus dans la vallée de Siddim; celui de Sodome et celui de Gomorrhe périrent dans la bataille et Lot, neveu d'Abraham, que la fertilité de Sodome avait attiré dans le pays, lorsque le nombre de ses troupeaux l'avait fait se séparer de son oncle, fut fait prisonnier et emmené par les vainqueurs. Il dut sa délivrance à son oncle qui poursuivit et battit les confédérés près de Laïs (Dan) au nord de la Palestine. Gen., xiv. Voir Abraham, t. i, col. 77; Lot, t. iv, col. 364. — Ce châtiment fut insuffisant pour convertir les habitants de Sodome. Lot y était revenu; la corruption y augmentait de jour en jour. Dieu révéla à Abraham par ses anges, qu'il reçut avec honneur, que Sodome allait être détruite. Le saint patriarche obtint d'eux la promesse que la ville serait épargnée, s'il s'y trouvait dix justes, mais ils ne s'y trouvèrent point. Lot donna l'hospitalité aux anges, et s'efforça de les défendre contre la brutalité des passions des habitants; ceux-ci n'exécutèrent point leurs criminels desseins, parce que les envoyés divins les frappèrent de cécité. Lot échappa à la ruine de la ville en fuyant avec sa femme et ses filles à Ségor, pressés par les anges de se mettre en sûreté. Du lieu de leur retraite, ils virent Sodome périr par le soufre et le feu. Gen., xviii-xix. Nous retrouvons l'écho de cette terrible catastrophe dans un grand nombre de livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Deut., xxix, 33; xxxii, 32; Is., i, 9, 10; iii, 9; xiii, 19; Jer., xxiii, 14; xlix, 18; l, 40; Lam., iv, 66; Ezech., xvi, 46-56; Amos, iv, 11; Soph., ii, 9; Matth., x, 15; xi, 23, 24; Luc., x, 12; xvii, 20; Rom., ix, 29; II Petr., ii, 6; Judæ, 7; cf. Apoc., xi, 8. La main de Dieu se manifesta ainsi d'une manière visible dans le châtiment des villes coupables. Il se servit d'éléments naturels pour les frapper miraculeusement en faisant tomber sur elles une pluie de soufre et de feu et en enflammant sans doute les puits de bitume dont était remplie la vallée de Siddim, Gen., xix, 24; cf. xiv, 10, de sorte que le ciel et la terre tout à la fois servirent à leur punition et à leur ruine. « leçon terrible donnée aux impies. » I Petr., ii, 6; cf. Judæ, 7. Cf. aussi Josèphe, *De bell. jud.*, IV, viii, 4; Strabon, XVI, ii; Tacite, *Hist.*, v, 5.

La mer Morte ne dut pas son apparition au désastre des cités criminelles, comme on l'a cru longtemps. D'après les travaux et les recherches modernes, elle existait déjà avant l'époque d'Abraham, mais à ce moment, elle engloutit la région où avaient fleuri Sodome et Gomorrhe et s'agrandit ainsi dans sa partie méridionale. Voir Morte (Mer), t. iv, col. 1306-1309. — Les opinions sur le site des villes de la Pentapole sont très diverses; il paraît cependant tout à fait vraisemblable qu'elles étaient vers l'extrémité sud-est du lac, précisément dans cette partie dont l'origine paraît plus récente. C'est là qu'était située la ville voisine de Ségor où se réfugia Lot. Gen., xix, 20. C'est aussi dans ces parages que la tradition plaçait la statue de sel de la femme de Lot. La ville de Sodome devait avoir son emplacement dans une partie de la plaine qui fut submergée par l'envahissement des eaux et qu'il est impossible de déterminer aujourd'hui d'une manière précise. — Sur la pomme dite pomme de Sodome, voir Jéricho, t. iii, col. 1291.

SODOMITES (hébreu : *'Anšê Sedôm;* Septante : οἱ ἐν Σοδόμοις), habitants de Sodome. Gen., xiii, 13.

SŒUR (hébreu : *'âḥôt,* féminin de *'âḥ,* « frère », Septante : ἀδελφή; Vulgate : *soror*), celle avec laquelle on a le même père ou la même mère, ou les deux ensemble.

1° *Sœurs proprement dites.* — Un bon nombre d'enfants étaient frères et sœurs comme étant nés du même père et de la même mère. Mais très souvent, à raison de la polygamie, des frères et des sœurs pouvaient venir du même père par des mères différentes. Gen., xx, 12; II Reg., xiii, 2, 5; etc. D'autres fois, on pouvait avoir une sœur de la même mère, mais non du même père, en cas de second mariage de la mère et spécialement par suite du lévirat. Lev., xviii, 9, 11; xx, 17. La Loi proscrivait sévèrement l'inceste avec la sœur. Lev., xviii, 9, 11; Deut., xxvii, 22; II Reg., xiii, 1-32. — Abraham fit deux fois passer Sara pour sa sœur, afin de sauvegarder sa propre vie. Gen., xii, 13, 19; xx, 2, 5, 12. — Le Sauveur veut qu'on le préfère aux sœurs et aux autres parents que l'on peut avoir. Matth., xix, 20; Marc., x, 29, 30; Luc., xiv, 26.

2° *Sœurs célèbres.* — Parmi les sœurs que mentionne la Sainte Écriture, on peut citer spécialement Lia et Rachel, Gen., xxix, 20-30; Dina, sœur des douze fils de Jacob, Gen., xxxiv, 1; Marie, sœur de Moïse, Exod., ii, 4; Num., xxvi, 59; les trois filles de Job, i, 4; xlii, 13, 14; Thamar, sœur d'Absalom, II Reg., xiii, 1; Marthe et Marie, Luc., x, 39; Joa., xi, 1, et la sœur de Marie, mère de Jésus. Joa., xix, 25.

3° *Sœurs au sens large.* — Le nom de sœur, comme celui de frère, s'applique parfois à une parenté quelconque. Gen., xxiv, 60; Job, xlii, 11; Tob., viii, 9. C'est ainsi que les « sœurs de Jésus » ne sont que des cousines, qui n'ont nullement Marie pour mère. Matth., xiii, 56; Marc., vi, 3. Voir Frère, t. ii, col. 2403. — Le nom de sœur est quelquefois donné à l'épouse. Cant., iv, 9, 10, 12; v, 1, 2; viii, 8. — On appelle sœurs les femmes d'une même tribu. Num., xxv, 18. Les enfants d'Israël et de Juda sont frères et sœurs. Ose., ii, 1. Les deux populations de Juda et d'Israël sont sœurs. Jer., iii, 8, 10. Par extension, on donne le nom de sœurs à deux villes dont les dispositions morales sont analogues, Samarie et Jérusalem, Ezech., xvi, 46,

sous les noms d'Oolla et d'Ooliba, Ezech., XXIII, 31, et même Sodome et Jérusalem, Ezech., XVI, 48, etc. — Le mot sœur peut aussi caractériser des relations de diverse nature. On dit à la sagesse : « Tu es ma sœur. » Prov., VII, 4. Job, XVII, 14, dit aux vers : « Vous êtes ma mère et ma sœur, » pour signifier qu'il est tout voisin du tombeau. — Enfin l'expression singulière *iššâh 'ĕl 'ăḥôtâh,* « femme à sa sœur », veut dire simplement « l'une et l'autre, » même en parlant d'objets du genre féminin, comme des tentures, des agrafes, Exod., XXVI, 3, 5, 6, 17, des ailes, Ezech., I, 9; III, 13, etc., de même que l'expression *'iš 'él 'âḥiv,* « homme à son frère », signifie « l'un et l'autre », Gen., XIII, 11; XXVI, 31, même en parlant d'objets. Ezech., XXV, 20; XXXVII, 9.

4° *Sœurs spirituelles.* — Le Sauveur appelle son frère et sa sœur ceux qui font la volonté de son Père. Matth., XII, 50; Marc., III, 35. Les chrétiens sont donc ensemble frères et sœurs. Rom., XVI, 1; I Cor., VII, 15; Jacob., II, 15. Saint Paul revendique le droit de se faire accompagner par une sœur, comme les autres apôtres. I Cor., IX, 5. Il recommande à son disciple de traiter les jeunes filles comme des sœurs, I Tim., V, 2, lui prescrivant ainsi la réserve absolue au point de vue naturel et le dévouement au point de vue spirituel.

H. LESÈTRE.

SOHA (hébreu : *Siha,* Septante : Σηά), chef d'une famille de Nathinéens. II Esd., VII, 47 (hébreu, 46). Dans I Esd., II, 43, son nom est écrit Siha. Voir col. 1719.

SOHAR (hébreu : *Sôḥar;* Septante : Σαάρ), fils de Siméon et petit-fils de Jacob. Gen., XLVI, 10. Son nom est écrit Soar, dans l'Exode, VI, 15 (col. 1814), et, par interversion des deux dernières consonnes, Zaré (Septante : Ζαρα), Num., XXVI, 13, et Zara (Ζαρές), I Par., IV, 24. Il fut le chef de la famille des Zaréites. Num., XXVI, 13.

SOHORIA (hébreu : *Seḥaryâh ;* Septante : Σααρίας), le second nommé des six fils de Jéroham, de la tribu de Benjamin, qui habitèrent à Jérusalem. I Par., VIII, 26.

SOIE (grec : σηρικόν; Vulgate : *sericum*), étoffe fabriquée avec les cocons du ver à soie. Certains insectes lépidoptères du genre bombyx (fig. 406), particulièrement le bombyx du mûrier, *bombyx mori* ou *sericaria,* produisent des larves qui, après différentes mues, filent un cocon dans lequel elles restent enfermées de 15 à 18 jours à l'état de chrysalides, pour en sortir sous forme de papillons. Le cocon est fait d'une matière filamenteuse qu'on peut dérouler et au moyen de laquelle, après différentes préparations, on fabrique les fils de soie. Dès la plus haute antiquité, les Chinois ont su préparer la soie. L'industrie se propagea ensuite dans l'Inde, en Perse, en Phénicie et en Grèce. A l'époque des Ptolémées, elle constituait un des principaux articles du commerce d'Alexandrie. Les étoffes de soie étaient d'un très grand prix. Cf. Aristote, *Hist. anim.,* V, 19; Pline, *H. N.,* VI, 20, 21; Josèphe, *Bell. jud.,* VII, V, 4; Mischna, *Kilaïm,* 9, 2; Suétone, *Calig.,* 52; Martial, XI, 9; Vopiscus, *Aurel.,* 45; Héliodore, *Æthiop.,* X, 25. — Saint Jean nomme la soie parmi les matières précieuses qui affluaient sur les marchés de la grande Babylone. Apoc., XVIII, 12. — Ézéchiel, XVI, 10, 13, représente le Seigneur prenant soin de Jérusalem et la revêtant de *mèši.* D'après les auteurs juifs, ce mot désignerait la soie, et quelques commentateurs ont admis cette interprétation. Le mot *mèši,* venant probablement de *mâšâh,* « tirer, extraire », ne fournit par lui-même aucune indication. Les Septante ont traduit par τριχαπτον, « tissé avec des cheveux » ou « tissu très fin ». Saint Jérôme adopte ce dernier sens, *subtilibus,* et explique qu'il s'agit ici d'un tissu de fils ayant la finesse de cheveux. Les autres versions ne rendent *mèši* que par à peu près. Il ne serait pas impossible qu'à l'époque de Salomon on eût rapporté de l'Inde quelques tissus de soie. Mais les textes n'en parlent pas et, en tous cas, l'industrie de la soie n'a pas été importée à cette époque en Palestine ou en Phénicie, de manière que les étoffes de soie pussent servir à l'habillement au temps d'Ézéchiel. Il est donc beaucoup plus probable que le prophète ne veut parler ici que d'étoffes fines et précieuses dont la nature ne nous est pas connue ni le nom expliqué. — Amos, III, 12, dit que les grands et les riches d'Israël sont assis sur des coussins *deméšeq,* ou, selon beaucoup de manuscrits, *deméšeq.* Les Septante et la Vulgate ont reconnu dans ce mot le nom de la ville de Damas, qui s'écrit *Daméšeq.* Il serait donc ici question de coussins ou de



Fig. 406. — Larve. Ver à soie. Cocon. Papillon.

tapis provenant de Damas, quelle qu'en ait d'ailleurs été la nature. Comme Damas est devenu célèbre par ses soieries, quelques auteurs ont pensé que *deméšeq* désignerait l'étoffe de soie fabriquée à Damas, et qui, du nom même de la ville, s'appelle encore dans nos langues « damas, damask, damast, damasco ». C'est là une conjecture très peu probable. Au temps d'Amos, on fabriquait certainement des étoffes et des tapis de prix à Damas; mais rien ne permet d'affirmer que ces étoffes fussent de soie. — Isaïe, XIX, 9, décrit la consternation de ceux qui, en Égypte, travaillent le lin peigné, *seriqôt,* τὸ λίνον τό σχιστόν, *linum pectentes.* Le mot hébreu vient de *šâraq,* « peigner ». Cf. LIN, t. IV, col. 260. D. Calmet conjecture que *šeriqôt* désigne la soie. La seule ressemblance de ce mot avec σηρικόν ne suffit pas à le démontrer. H. LESÈTRE.

SOIF (hébreu : *ṣâmâ, ṣimʼâh;* Septante : δίψα; Vulgate : *sitis*), besoin de boire.

1° *Au sens propre.* — Les Hébreux souffrirent de la soif au désert, à Raphidim et à Meriba, et Dieu fit sortir l'eau du rocher. Exod., XVII, 3; Num., XX, 5; Is., XLVIII, 21; II Esd., IX, 15, 20; Sap., XI, 4. La soif est un des maux dont seront frappés les Israélites infi-

dèles. Deut., xxviii, 48; Is., v, 13; Lam., iv, 4; Ose., ii, 3; Am., viii, 13; Jer., ii, 25. — En Orient, la soif est un des besoins les plus fréquents et les plus pressants pour ceux qui se donnent du mouvement. Sisara a soif et demande un peu d'eau à boire. Jud., iv, 19. Les soldats de Gédéon ont soif. Jud., vii, 5-7. Samson est dévoré par la soif et Dieu fait sortir l'eau du rocher de Léchi. Jud., xv, 18. Les moissonneurs avaient avec eux des cruches d'eau pour se désaltérer. Booz dit à Ruth d'aller boire aux cruches quand elle aura soif. Ruth, ii, 9. David fugitif et les siens eurent à souffrir de la soif. II Reg., xvii, 29. A Béthulie, la soif se fit durement sentir pendant le siège. Judith, vii, 14, 17; xvi, 13. Les envoyés de Sennachérib disaient aux habitants de Jérusalem que, s'ils en croyaient Ézéchias, ils périraient par la famine et par la soif. II Par., xxxii, 11. Mais on avait pris soin de creuser un aqueduc pour assurer l'eau à la ville, IV Reg., xx, 20; II Par., xxxii, 30, voir Aqueduc, t. i, col. 804, et l'on avait couvert toutes les sources pour priver d'eau les assiégeants. II Par., xxxii, 3, 4. — « Venez avec de l'eau au-devant de celui qui a soif! » dit Isaïe, xxi, 14, en parlant de l'Arabie châtiée par le Seigneur. En proie à la soif, les malheureux défaillent, Ps. cvii (cvi), 5, et c'est pitié que parfois le pauvre artisan souffre de la soif en foulant la vendange. Job, xxiv, 11. L'insensé agit de manière à priver de breuvage celui qui a soif, Is., xxxii, 6, mais le Seigneur exauce le pauvre dont la langue est desséchée par la soif. Is., xli, 17. Le besoin d'étancher la soif est si impérieux qu'il est recommandé de donner à boire même à un ennemi. Prov., xxv, 21; Rom., xii, 20. Celui qui a soif a beau rêver qu'il boit, il reste altéré. Is., xxix, 8. Une bonne nouvelle venue de loin est comparée à l'eau fraîche pour celui qui a soif. Prov., xxv, 25. — Les animaux aussi sentent la soif; les sources étanchent celle des onagres, Ps. civ (ciii), 11, et, faute d'eau, les poissons meurent de soif. Is., l, 2. — Notre-Seigneur promet la récompense à celui qui donne une simple tasse d'eau fraîche à celui qui a soif, Matth., x, 42, tant ce bienfait est appréciable en Orient, et il déclare qu'il traitera ceux qui ont donné ou ceux qui ont refusé à boire au prochain comme s'ils l'avaient fait à lui-même. Matth., xxv, 35, 37, 42, 44. Lui-même eut soif au puits de Jacob, après une marche par la grande chaleur, Joa., iv, 6-8, et surtout sur la croix, à la suite de l'effusion de son sang et des supplices de sa passion. Joa., xix, 28. Il était prophétisé que, dans sa soif, on l'abreuverait de vinaigre. Ps. lxx (lxix), 22. La prophétie fut réalisée. Joa., xix, 29. — Saint Paul souffrit aussi de la soif dans ses courses apostoliques. I Cor., iv, 11; II Cor., xi, 27.

2° *Au sens figuré.* — La soif figure le besoin ou le grand désir que l'on a d'un bien quelconque. Celui qui compte être heureux, tout en transgressant la loi de Dieu, pourrait entraîner les autres au mal par son exemple, et ainsi celui qui est assouvi, grâce aux biens qu'il possède, détournerait du devoir celui qui a soif de ces biens. Le Seigneur mettra ordre à cette prétention. Deut., xxix, 19. Après la restauration messianique, Israël n'aura ni faim ni soif, c'est-à-dire ne manquera d'aucun bien spirituel, Is., xlix, 19, tandis que les ennemis de Dieu auront soif de ces biens. Is., lxv, 13. — Le Seigneur enverra une faim sur la terre, « non une faim de pain, ni une soif d'eau, mais d'entendre les paroles de Jéhovah. » Am., viii, 11. Dieu fait cette invitation à ses serviteurs :

> O vous tous qui avez soif, venez aux eaux;
> Venez, achetez sans argent,
> Sans rien donner, du vin et du lait. Is., lv, 1.

Ces eaux, ce vin et ce lait promis à ceux qui ont soif désignent les grâces spirituelles qui seront accordées gratuitement à ceux qui les désireront. Déjà les justes de l'Ancien Testament ont soif de Dieu. Ps. xlii (xli), 3; lxiii (lxii), 2. — Notre-Seigneur proclame bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront rassasiés. Matth., v, 6. A la Samaritaine, il promet une eau grâce à laquelle on n'aura plus jamais soif. Joa., iv, 13, 15. Cette eau est celle de la vérité et de la vie divines, communiquées aux âmes par le Rédempteur. Lui-même en est la source inépuisable. Aussi dit-il : « Celui qui croit en moi n'aura jamais soif, » Joa., vi, 35, et « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. » Joa., vii, 37. — Au ciel, les bienheureux n'auront plus soif, Apoc., vii, 16, parce que possédant la félicité parfaite ils n'auront plus rien à désirer. « A celui qui a soif, je donnerai gratuitement de la source de l'eau de la vie, » Apoc., xxi, 6, source qui n'est autre que Dieu même, se communiquant aux âmes bienheureuses pour les faire participer à sa vie divine, glorieuse et éternelle. Saint Jean termine son Apocalypse, xxii, 17, par cette invitation : « Que celui qui a soif, vienne! Que celui qui le désire prenne de l'eau de la vie gratuitement! » L'eau de la vie est ici la grâce qui procure la vie surnaturelle en ce monde, pour aboutir à la gloire ou vie éternelle en l'autre. H. Lesêtre.

SOIR (hébreu : *'éréb;* Septante : ἑσπέρα, ὀψέ; Vulgate : *vesper, sero*), partie du jour qui précède et suit immédiatement le coucher du soleil. — 1° Les Babyloniens et les Égyptiens comptaient le jour d'un matin au matin suivant. Les Hébreux le comptaient au contraire d'un soir à l'autre. Cet usage provenait probablement de ce que, leurs mois étant lunaires, ces derniers tinrent à faire commencer le jour à l'heure où commençait le mois, c'est-à-dire le soir. Voir Néoménie, t. iv, col. 1588. Néanmoins, il ne serait pas exact de rattacher à cette manière de compter ce qui est dit dans le récit de la création : « Il y eut un soir et il y eut un matin; ce fut le premier jour. » Gen., i, 5, 8, 13, 19, 23, 31. Après la création de la lumière et sa séparation d'avec les ténèbres, le jour se trouva naturellement divisé par deux phénomènes successifs : d'abord, il y eut un soir, quand la nuit approcha, ensuite il y eut un matin, quand la lumière réapparut. Cf. de Hummelauer, *In Gen.*, 1895, p. 95. — 2° A cause de l'approche de la nuit, le soir marquait la fin du travail, Gen., xxx, 16; Jud., xix, 16; Ps. civ (ciii), 23, etc.; le moment où l'on payait le salaire du journalier, Lev., xix, 13; Deut., xxiv, 15; Matth., xx, 8; l'heure où les voyageurs s'arrêtaient, Luc., xxiv, 29, où ceux qui avaient de mauvais desseins se mettaient en campagne, Prov., vii, 9; etc. — 3° Le soir marquant aussi la fin du jour légal, les impuretés même rachetées duraient jusqu'au soir, Lev., xi, 24-40; xiv, 46; xv, 5-27; Num., xix, 7-22; Deut., xxiii, 11; les suppliciés étaient alors retirés de l'instrument de supplice, Deut., xxi, 23; Jos., viii, 29; x, 26; le jeûne cessait, Lev., xxiii, 32; II Reg., i, 12; le sabbat était fini, Matth., xxviii, 1; le second sacrifice quotidien était offert, Exod., xxix, 39. Ce sacrifice se célébrait « entre les deux soirs » et l'immolation de l'agneau pascal avait lieu dans les mêmes limites. Exod., xii, 6; xvi, 12; xxx, 8; Lev., xxiii, 5. L'expression « entre les deux soirs » ne vise pas deux soirs consécutifs, de manière à comprendre vingt-quatre heures. Elle s'applique à la même soirée. D'après les Caraïtes et les Samaritains, elle comprenait le temps qui s'écoule entre le coucher du soleil et le crépuscule. Pour les pharisiens, obligés de compter avec les nécessités liturgiques pour l'immolation de milliers d'agneaux à la veille de la Pâque, le temps ainsi désigné s'étendait du déclin du soleil à son coucher. — 4° Quand « le jour baisse, les ombres du soir s'allongent. » Jer., vi, 4. Le soir, en Palestine, on peut pronostiquer le temps du lendemain. Matth.,

XVI, 2. Parfois « du matin au soir le temps change. » Eccli., XVIII, 26. — 5° « Du matin au soir » désigne le temps d'une journée et ce temps est court. Job, IV, 20; Is., XXXVIII, 12, 13. « Le soir, le matin, le milieu du jour » comprennent la journée entière. Ps. LV (LIV), 18. On prédit en ces termes, à l'Israélite infidèle, ses perpétuelles angoisses : « Le matin tu diras : Que ne suis-je au soir? et le soir tu diras : Que ne suis-je au matin? » Deut., XXVIII, 67. Pour le juste éprouvé, au contraire, « le soir viennent les pleurs et le matin l'allégresse. » Ps. XXX (XXIX), 6. H. LESÊTRE.

SOIXANTE-DIX. Voir NOMBRE, VII, 13°, t. IV, col. 1690.

SOLDAT (hébreu : *'îš milḥâmâh;* grec : στρατιώτης), homme de guerre. Voir ARMÉE, t. I, col. 971 sq. — Saint Jean-Baptiste recommande aux soldats qui l'interrogent de se contenter de leur solde et de ne faire violence à personne. Luc., III, 14. — Saint Paul, II Tim., II, 3, recommande à son disciple de travailler comme un bon soldat du Christ.

SOLDE (grec : ὀψώνιον; Vulgate : *stipendium*), paye donnée au soldat. — La solde paraît avoir été inconnue aux anciens peuples. Dans les armées égyptiennes, les troupes qui partaient en campagne recevaient les armes et les vivres, mais, en fait de solde, ne touchaient qu'une part du butin, proportionnelle au grade et aux exploits de chacun. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, 1897, p. 220, 228. Abimélech, après avoir reçu soixante-dix sicles d'argent, s'en sert pour prendre à sa solde des gens de rien et des aventuriers. Jud., XI, 4. Les Ammonites prennent à leur solde des Syriens et des gens de Maacha et de Tob pour tenir tête à David. II Reg., X, 6; I Par., XIX, 6, 7. Sous Joram, roi d'Israël, les Syriens s'imaginent que des Héthéens et des Égyptiens ont été pris à solde contre eux. IV Reg., VII, 6. Chez les Assyriens, il y avait un noyau permanent de troupes qui résidaient dans la capitale et dans les villes principales, et qui devaient naturellement être entretenues; mais on ignore si les contingents qui venaient s'y adjoindre en cas de guerre recevaient une paye journalière pendant la campagne. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 626, 627. Comme Nabuchodonosor n'a rien tiré de sa campagne contre Tyr, le Seigneur lui donne à piller l'Égypte, pour la solde de son armée. Ezech., XXIX, 18-20. Les soldats israélites servaient à leur compte, sans autre avantage que celui de défendre leur pays et d'avoir part au butin pris sur l'ennemi. Mais quand les rois, à partir de David et de Salomon, eurent des troupes en permanence, il leur fallut bien les entretenir et probablement leur assurer une solde. Celle-ci s'imposait quand on faisait appel à des troupes étrangères. Ainsi Amasias, roi de Juda, fit affaire, en vue d'une campagne, avec 100 000 mercenaires israélites au prix de cent talents d'argent, soit 850 000 francs, ce qui ramène la part de chacun à 8 fr. 50, à supposer que le chiffre de 100 000 n'ait pas été majoré par les copistes. II Par., XXV, 6. Il faut se rappeler d'ailleurs qu'à cette époque l'argent avait une tout autre valeur qu'aujourd'hui. En Grèce, le soldat en campagne avait droit à une solde journalière, augmentée d'une certaine somme pour son entretien. Il pouvait recevoir ainsi de quatre oboles (0 fr. 64) à une drachme (0 fr. 97). Le marin touchait de trois oboles (0 fr. 48) à une drachme. Cf. Gow-Reinach, *Minerva*, Paris, 1890, p. 120, 121. Les monarchies d'origine grecque payaient une solde à leurs troupes. Au temps des Machabées, Antiochus Épiphane donne une année de solde à son armée pour qu'elle se tienne prête à marcher. I Mach., III, 28. Timothée, général syrien, enrôle des Arabes dans son armée. I Mach., V, 39. Antiochus Eupator a aussi à sa solde des mercenaires de tous pays. I Mach., VI, 29; I Mach., III, 28. Les princes machabéens durent se conformer à cet usage. Simon soldait les troupes qu'il employait, bien qu'elles fussent composées de ses compatriotes. I Mach., XIV, 32. Jean Hyrcan, pour payer les siennes, prit dans le tombeau de David trois mille talents d'argent (25 500 000 fr.), du moins au rapport de Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 4. En 406 avant J.-C., les Romains instituèrent le *stipendium* dans leurs armées. Le fantassin recevait deux oboles (0 fr. 25) par jour, le centurion le double, et le cavalier le triple, avec déduction des frais de nourriture et d'équipement. La solde annuelle du fantassin, qui était à l'origine de 120 deniers (128 fr. 40), fut portée par César à 225 deniers (240 fr. 75), et par Domitien à 300 (321 fr.). Cf. Gow-Reinach, *Minerva*, p. 234, 259. Les auxiliaires qui servaient en Palestine sous les ordres du procurateur recevaient la solde fixée par César. Ils la trouvaient probablement un peu maigre et ne se faisaient pas faute de l'arrondir au moyen de déprédations de toutes sortes. Voilà pourquoi saint Jean-Baptiste disait aux soldats qui se rendaient auprès de lui sur les bords du Jourdain : « Contentez-vous de votre solde. » Luc., III, 14. D'ailleurs ces soldats n'étaient ni des légionnaires, ni des Juifs, exemptés du service militaire, mais des auxiliaires recrutés en Syrie et dans les pays voisins. Cette solde est appelée ὀψώνιον, « approvisionnement », parce qu'elle consistait en majeure partie dans les vivres assurés au soldat. — Saint Paul, revendiquant pour lui-même et pour ses collaborateurs le droit de vivre aux dépens de ceux qu'il évangélise, s'appuie sur cette analogie tirée du service militaire : « Qui donc fait métier de soldat à sa propre solde, » c'est-à-dire à ses frais! I Cor., IX, 7. Il ajoute d'ailleurs que, pour éviter d'être à charge aux Corinthiens, il a exercé son ministère auprès d'eux à la solde d'autres églises, recevant de chrétientés étrangères ce qui lui permettait de vivre à Corinthe. II Cor., XI, 8. — Comparant ailleurs le service de Dieu à celui du péché, il dit que la récompense du premier est la sanctification et la vie éternelle, tandis que « la solde du péché, c'est la mort. » Rom., VI, 23. H. LESÊTRE.

SOLEIL (hébreu : *šémeš*, et poétiquement : *ḥammâh*, « chaleur », et *ḥérés;* Septante : ἥλιος; Vulgate : *sol*), astre qui produit le jour sur la terre et autour duquel gravitent les planètes.

I. LE SOLEIL DANS LA SAINTE ÉCRITURE. — 1° *Nature et rôle du soleil.* — Le soleil n'est qu'une créature de Dieu. Au quatrième jour de la création, Dieu fit deux grands luminaires dont le principal fut destiné à présider au jour. Gen., I, 16. L'apparition de la lumière au premier jour de la création et du soleil seulement au quatrième ne présente pas de difficulté sérieuse. Ceux qui veulent expliquer scientifiquement cette double apparition successive distinguent le fluide lumineux d'avec l'astre qui peut servir à le mettre en mouvement sur un point donné de l'univers, ou bien ils rapportent au premier jour la création du soleil et au quatrième son apparition sur la terre, quand la nébuleuse solaire fut assez condensée pour émettre un rayonnement capable de percer les épaisses vapeurs qui entouraient le globe terrestre. Voir COSMOGONIE, t. II, col. 1049. Si l'on ne reconnait qu'un caractère purement idéaliste au récit de Moïse, la place assignée à la création du soleil importe peu en elle-même. Il faut remarquer néanmoins que cette place est secondaire. L'auteur sacré a voulu sans doute enseigner par là que le soleil n'est nullement le principe des choses, comme le pensaient la plupart des hommes qui adoraient en lui le dieu générateur de l'univers, mais une simple créature qui a reçu du Dieu Créateur sa mission spéciale et vient à son rang, au même titre que

les autres êtres. C'est Dieu qui a fait le soleil. Ps. LXXIV (LXXIII), 16. Dieu lui commande, Job, IX, 7, et il obéit, Bar., VI, 59, il connaît l'heure de son coucher, c'est-à-dire se couche à l'heure que Dieu lui marque. Ps. CIV (CIII), 19. La Sainte Écriture parle du cours du soleil d'après les apparences, selon le langage habituel aux hommes. Elle ne préjuge en rien la question scientifique du rapport réel qu'ont entre eux le soleil et la terre au point de vue du mouvement. Elle parle donc du lever du soleil, Gen., XIX, 23; XXXII, 31; Exod., XXIII, 3; Ps. CIV (CIII), 22; Eccli., XXVI, 21; etc., et de son coucher. Gen., XV, 12; Exod., XXII, 26; etc.

> Le soleil se lève, le soleil se couche,
> Et il se hâte de retourner à sa demeure,
> D'où il se lève de nouveau. Eccle., I, 5.

On avait remarqué les « retours périodiques » du soleil, c'est-à-dire probablement les solstices, qui servaient à régler les « vicissitudes des temps » et le cours des années. Sap., VII, 18. Le soleil a un splendide aspect. Eccli., XLII, 16. Sa clarté n'est pas la même que celle de la lune. I Cor., XV, 41. Il préside au jour, qu'il constitue par sa présence au-dessus de l'horizon. Ps. CXXXVI (CXXXV), 8; Eccli., XXXIII, 7; Jer., XXXI, 35. En Orient, l'action du soleil se manifeste plus sensiblement encore par sa chaleur que par sa lumière. Cette chaleur se fait sentir dès son lever, Jud., V, 31; I Reg., XI, 9; II Reg., XXIII, 4; II Esd., VII, 3; Sap., XVI, 27, et s'accroît à mesure que le soleil monte dans le ciel, Exod., XVI, 21, dissipant les nuées, Sap., II, 3; mûrissant les fruits, Deut., XXXIII, 14; brunissant les visages, Cant., I, 5, et faisant parfois souffrir gravement les hommes et les plantes. Eccli., XLIII, 4; Is., XLIX, 10; Bar., II, 25; Jon., IV, 8; Matth., XIII, 6; Marc., IV, 6; Jacob., I, 11; Apoc., VII, 16. Il s'obscurcit miraculeusement à la mort du Sauveur. Luc., XXIII, 45. Voir ÉCLIPSE, t. II, col. 1562. Pendant les tempêtes, les nuages le dérobent complètement à la vue durant un temps variable. Act., XXVII, 20. En remplissant ainsi son rôle, le soleil loue le Seigneur à sa manière. Ps. CXLVIII, 3; Eccli., XLIII, 2; Dan., III, 62.

2° *Locutions diverses.* — Le lever et le coucher du soleil désignent les points de l'horizon où le soleil paraît et disparaît, le levant, orient ou est, Jos., I, 15; XII, 1; Is., XLI, 25; XLV, 6; Ezech., XI, 1; etc., le couchant, occident ou ouest. Deut., XI, 30; Jos., I, 4; etc. « Du levant au couchant » indique toute la surface de la terre. Ps. L (XLIX), 1; CVII (CVI), 3; CXIII (CXII), 3; Mal., I, 11; etc. — « Sous le soleil » est une expression fréquemment employée par l'Ecclésiaste, I, 3, 10, 13, 14, etc., pour désigner le séjour des hommes, la terre. — Ceux qui voient le soleil sont les vivants. Eccle., VII, 12. Il est doux de voir le soleil, c'est-à-dire de vivre. Eccle., XI, 7. Ne pas voir le soleil, c'est ne pas naître, Ps. LVIII (LVII), 9; Eccle., VI, 5, ou seulement être aveugle. Act., XIII, 11. Le soleil s'obscurcit pour le vieillard dont la vue s'affaiblit. Eccle., XII, 1. Il se couche pour celui qui meurt, Jer., XV, 9, ou qui n'a plus l'assistance de Dieu. Mich., III, 6. — « A la face du soleil », en plein soleil, marque qu'une action s'accomplit à la vue de tous. Num., XXV, 4; — « Tant que subsistera le soleil » signifie toujours, Ps. LXXII (LXXI), 5, 17; LXXXIX (LXXXVIII), 38; Eccli., XXVII, 12, bien que le soleil lui-même doive cesser d'exister. Eccli., XVII, 30. — Dieu « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, » c'est-à-dire accorde à tous les hommes sans exception les dons de la nature. Matth., V, 45. — Il ne faut pas que le soleil se couche sur la colère, c'est-à-dire la colère doit être apaisée avant la fin du jour. Eph., IV, 26.

3° *Comparaisons.* — Dans un songe, Joseph voit le soleil, la lune et onze étoiles se prosterner devant lui, et Jacob reconnaît qu'il est lui-même ici représenté par le soleil. Gen., XXXVII, 9, 10. — Dieu a sa tente dans le soleil, par conséquent au sein de la gloire. Ps. XIX (XVIII), 6. Ses yeux sont plus brillants que le soleil. Eccli., XXIII, 28. Lui-même est le soleil des justes, Is., LX, 19, 20; le soleil de justice, Mich., IV, 2. Jésus-Christ transfiguré, Matth., XVII, 2, et glorieux, Apoc., I, 16, brille comme le soleil. Dans le ciel, il sert de soleil aux bienheureux. Apoc., XXI, 23; XXII, 5. — L'épouse du Cantique, VI, 9, est belle comme le soleil; la sagesse est plus belle que lui. Sap., VII, 29. Au soleil sont encore comparés le grand-prêtre Simon, Eccli., L, 7; les justes, Matth., XIII, 43; les bonnes œuvres. Eccli., XVII, 16. Les idoles n'ont rien de commun avec cette ressemblance. Bar., VI, 66. — Le soleil de l'intelligence est la lumière de la sagesse. Sap., VI, 6. Dans le songe de Mardochée, le soleil représente la sécurité et la prospérité rendues aux Juifs. Esth., X, 6; XI, 11. Saint Paul voit sur le chemin de Damas une lumière plus éclatante que le soleil. Act., XXVI, 13. Dans ses visions, saint Jean voit un ange dont le visage brille comme le soleil, Apoc., X, 1; un autre ange debout dans le soleil, Apoc., XIX, 17, et une femme revêtue du soleil. Apoc., XII, 1. Ces images donnent l'idée de la gloire divine dont ces personnages sont environnés. — Dans les grandes manifestations de la justice divine, le soleil, figure de la bonté et de la grâce du Seigneur, est obscurci et voilé. Is., XIII, 10; XXIV, 23; Ezech., XXXII, 7; Jo., II, 10, 31; III, 15; Am., VIII, 9; Hab., III, 11; Matth., XXIV, 29; Marc., XIII, 24; Luc., XXI, 25; Act., II, 20; Apoc., VI, 12; VIII, 12; IX, 2; XVI, 8. Pour annoncer le salut, au contraire, le soleil devient plus éclatant que jamais. Is., XXX, 26.

II. CULTE DU SOLEIL. — 1° *La défense.* — Dieu interdit à son peuple de se tailler des images, afin de n'être pas entraîné à rendre un culte au soleil et aux astres du ciel. Deut., IV, 16-19. Il ordonne de lapider ceux qui se livreront aux pratiques d'un pareil culte. Deut., XVII, 3-5. Cette prohibition et cette menace étaient gravement motivées. De Chaldée, les ancêtres des Hébreux avaient rapporté le souvenir du dieu Schamasch (fig. 38, t. I, col. 238), le soleil, qui verse sur la terre non seulement la lumière, mais aussi la vérité et la justice. Il est appelé *bel di-nim,* « seigneur du jugement », on le consulte et on lui offre des sacrifices. Cf. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* Paris, 1903, p. 20, 300. En Égypte, les Hébreux avaient vu aussi adorer sous le nom de Râ le soleil, représenté sous douze formes différentes d'épervier, de veau, d'homme, etc., suivant les heures de la journée, et dentifié soit avec Horus, le ciel lui-même, soit avec l'œil d'Horus. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 136-138. Dans le pays de Chanaan, où le culte du soleil était en vigueur, voir BAAL, t. I, col. 1317, le danger de séduction menaçait les Israélites. Il y avait donc à les prémunir. La peine de mort portée contre la pratique de ce culte idolâtrique indiquait la gravité de la transgression. — Job, XXXI, 26-28, dans sa confession, se défend d'avoir commis cette faute :

> Si, en voyant le soleil jeter ses feux,
> Et la lune s'avancer dans sa splendeur,
> Mon cœur s'est laissé séduire en secret,
> Si ma main s'est portée à ma bouche :
> C'est là encore un crime que punit le juge,
> J'aurais renié le Dieu très-haut.

D'après Baudissin, dans la *Realencyclopædie,* 3e édit., t. XVIII, *Sonne bei den Hebräern,* p. 514, le culte du soleil n'aurait pas existé chez les anciens Hébreux; son introduction chez eux serait due à des influences étrangères. Les grands propagateurs de ce culte sont les Araméens, qui l'ont eux-mêmes probablement emprunté aux Babyloniens. Le Schamasch de Sippar serait le type de tous

les dieux solaires sémitiques. Cf. *Revue biblique*, 1907, p. 620.

2° *La transgression.* — Sous certains rois de Juda, particulièrement Manassé et Amon, le culte du soleil fut établi à Jérusalem même et aux environs. On offrait des parfums à Baal et au soleil. A l'entrée du Temple, des chevaux étaient dédiés au soleil et il y avait des chars du soleil. Josias chassa les prêtres qui pratiquaient ce culte, fit disparaître les chevaux et brûla les chars. IV Reg., XXIII, 5, 11. On sait que les Perses offraient des sacrifices au soleil, Hérodote, I, 131, que les mages lui immolaient parfois des chevaux blancs, Hérodote, VII, 113, et que ces mêmes Perses consacraient au soleil un char et des chevaux. Xénophon, *Cyrop.*, VIII, 3, 12. Les chars de Jérusalem étaient sans doute destinés à promener l'idole solaire, et les chevaux étaient gardés vivants pour traîner ces chars et ensuite servir de victimes en l'honneur du dieu. Mais il n'est guère probable que le culte pratiqué à Jérusalem à l'époque de Manassé ait pu dériver de celui des Perses. Il n'y a entre les deux formes de culte qu'une simple analogie. Les honneurs divins rendus au soleil étaient d'ailleurs si répandus dans l'ancien monde qu'on ne peut s'étonner d'en constater l'usage en Palestine. La forme qu'ils y prennent s'inspirait vraisemblablement d'exemples plus voisins que ceux des Perses. — L'auteur de la Sagesse, XIII, 2, se moque de ceux qui, prenant les créatures pour des dieux, ont honoré en conséquence les « flambeaux du ciel ». D'après Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 5, 9, les Esséniens, sans adorer le soleil, lui rendaient cependant une sorte de culte; ils « lui adressaient des vœux traditionnels, comme pour le prier de se lever, » et ils dérobaient à sa lumière tout ce qui aurait pu offenser les rayons du dieu, τὰς αὐγὰς τοῦ θεοῦ. — Au commencement de l'ère chrétienne, le culte du soleil se perpétuait encore à Ascalon, à Gaza, à Damas et dans le Hauran. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, 3e édit., t. II, p. 22, 25, 30, 35.

Sur l'arrêt du soleil à la bataille de Bethoron, Jos., X, 9-14; Eccli., XLIV, 4-6, voir BETHORON 1, t. I, col. 1703. — Sur le cadran solaire d'Ézéchias où l'ombre rétrograde, voir CADRAN SOLAIRE, t. II, col. 27. — Sur la fontaine du soleil, Jos., XV, 7; XVIII, 7, voir ENSÉMÈS, t. II, col. 1815. — Sur la cité du soleil, Jos., XIX, 41, voir HIRSÉMÈS, t. III, col. 722, et BETHSAMÈS, t. I, col. 1732. — Sur la cité du soleil, Is., XIX, 18, voir HÉLIOPOLIS, t. III, col. 572. — Sur la maison du soleil, Jer., XLIII, 13, voir HÉLIOPOLIS, t. III, col. 572, et BETHSAMÈS, t. I, col. 1737.

H. LESÊTRE.

SOLEIL (FONTAINE DU) (hébreu : *'Ên-Šémeš*; Septante : ἡ πηγὴ τοῦ ἡλίου), aujourd'hui « Fontaine des Apôtres », à l'est de Jérusalem et du Mont des Oliviers. Jos., XV, 7; XVIII, 17. Voir ENSÉMÈS, fig. 575, t. II, col. 1815-1816.

SOMER, nom, dans la Vulgate, de quatre personnages qui ont une orthographe différente en hébreu.

1. SOMER (hébreu : *Šémér*; Septante : Σεμήρ), propriétaire de la montagne sur laquelle Amri, roi d'Israël, bâtit la capitale du royaume d'Israël et qu'il appela Samarie, du nom de celui à qui il en avait acheté l'emplacement. III Reg., XVI, 24. Voir SAMARIE 1 et 2, col. 1401.

2. SOMER (hébreu : *Šômêr*; Septante : Σωμήρ), nom, dans IV Reg., XII, 21, du père de Jozabad, l'un des deux serviteurs du roi Joas qui le mirent à mort. Dans le passage parallèle, II Par., XXIV, 26, au lieu de Somer, nous lisons « Sémarith, la Moabite », qui apparaît ainsi comme la mère de Jozabad. On peut supposer que la terminaison *t* est tombée dans IV Reg., XII, 21, ou qu'elle a été ajoutée en trop II Par., XXIV, 26. On a imaginé diverses hypothèses pour expliquer la divergence entre les Rois et les Paralipomènes. Peut-être le texte a-t-il été corrompu dans un des deux passages. Voir SÉMARITH, col. 1591.

3. SOMER (hébreu : *Šâmér*, à la pause; Septante : Σεμήρ), fils de Moholi et père de Boni, de la tribu de Lévi et de la descendance de Mérari. I Par., VI, 47 (hébreu, 32).

4. SOMER (hébreu : *Šômér*, שׁוֹמֵר; Septante : Σαμήρ, I Par., VII, 32, et ℣. 34, *Šâmér*, Σεμμήρ), de la tribu d'Aser, le second nommé des quatre fils d'Héber. Il eut quatre fils : Ahi, Roaga, Haba et Aram. I Par., VII, 32, 34.

SOMMEIL (hébreu : *šênâ'*, *šênâh*, *šenât*, *nûmâh*, *tenûmâh*, *miškâb*; chaldéen : *šenâh*; Septante : ὕπνος; Vulgate : *somnus*, *dormitio*, *dormitatio*), état de repos durant lequel la vie active, intellectuelle et consciente est comme suspendue. Se livrer au sommeil ou dormir se dit *yâšan*, *râdam*, *nûm*, ὑπνόω, νυστάζω, καθεύδω, *dormire*, *dormitare*, *obdormire*.

1° *Ses conditions.* — Le sommeil est une nécessité de nature et le besoin s'en fait sentir régulièrement chaque jour. Voilà pourquoi l'expression « se coucher et se lever » est mise pour l'ensemble des différentes actions de la journée. Deut., VI, 5; Marc., IV, 27. Le sommeil est un besoin si impérieux qu'on ne peut facilement y résister. Lorsque saint Paul discourut à Troade jusqu'à minuit, le jeune Eutyque ne put s'empêcher de dormir et tomba par la fenêtre. Act., XX, 9. Celui qui dort n'entend pas, Eccli., XXII, 8, et n'a pas conscience de ce qui se passe autour de lui. Pour se livrer au sommeil, on se couche en s'étendant horizontalement de manière à assurer au corps un équilibre stable. En Palestine, on dormait habituellement sur un lit, Lev., XV, 4, voir LIT, t. IV, col. 285, et dans une chambre haute. I Reg., IX, 25. Voir MAISON, t. IV, col. 590. Mais souvent on dormait dans des conditions moins confortables, sur une simple natte, II Reg., XI, 13, sur le toit, Jos., II, 8, sur le sol même, Gen., XXVIII, 11, auprès des gerbes, pendant la moisson, Ruth, III, 7, sous un arbre, III Reg., XIX, 5, sous le rebord d'un toit, Tob., II, 11, dans un cilice, en temps de deuil. III Reg., XXI, 27. On dormait en barque quand on naviguait. Prov., XXIII, 34; Jon., I, 5; Matth., VIII, 24; Marc., IV, 38. En temps de guerre, on couchait dans le camp, au milieu des chars. I Reg., XXVI, 5. — Différentes précautions étaient prises en vue du sommeil. On avait au moins une pierre pour servir d'oreiller. Voir PIERRE, col. 417. On s'enveloppait d'une couverture ou d'un manteau, contre le froid de la nuit. Exod., XXII, 27. Ceux qui couchaient ensemble se réchauffaient mutuellement. III Reg., I, 2-4; Eccle., IV, 11. Le guerrier gardait sa lance auprès de lui. I Reg., XXVI, 12. Pendant la nuit, le dormeur ne manquait pas de conserver à ses côtés sa cruche d'eau et sa lampe allumée. Voir CRUCHE, t. II, col. 1136; LAMPE, t. IV, col. 59. On était heureux alors de pouvoir dormir en paix. Ps. VI, 9; Prov., III, 24; Ose., II, 18. Mais une femme se rendait gravement imprudente en faisant coucher son petit enfant avec elle. III Reg., III, 19. — Au sommeil de la nuit, on ajoutait la méridienne. II Reg., IV, 5. Le paresseux abusait du sommeil et subissait les conséquences de son inaction. Prov., VI, 9, 10; XX, 13; XXIII, 21; XXIV, 33. — La Sainte Écriture signale spécialement le sommeil d'Adam, Gen., II, 21, celui de Jacob, Gen., XXVIII, 11, celui d'Élie, III Reg., XIX, 5, celui de Notre-Seigneur, Matth., VIII, 24, celui des Apôtres, Matth., XXVI, 40, etc.

2° *Ses obstacles.* — Le sommeil est contrarié par différentes causes dont les unes empêchent le corps de prendre son repos et dont les autres tiennent l'esprit en éveil malgré lui. La tempérance favorise le sommeil, l'intempérance entraîne les insomnies. Eccli., XXXI, 24. Les passions violentes agitent le dormeur sur sa couche et lui causent des rêves effrayants. Eccli., XL, 5-7. Le sommeil est encore chassé ou troublé par les grandes préoccupations, Dan., VI, 18, par les réflexions trop intenses, Eccle., VIII, 16, par le souci d'un père pour sa fille, Eccli., XLII, 9, par l'envie de devenir riche, Eccli., XXXI, 1, par le chagrin, I Mach., VI, 10, par les desseins criminels, Prov., IV, 16, etc.

3° *Métaphores empruntées au sommeil.* — 1. Dormir, c'est ne pas se soucier de ce qui se passe. De là cette adjuration adressée à Dieu par les persécutés : « Réveille-toi. Pourquoi dors-tu, Seigneur? » Ps. XLIV (XLIII), 24. Par contre, ne pas dormir, c'est faire attention, s'employer activement à procurer un résultat. Celui qui veille sur Israël ne dort pas. Ps. CXXI (CXX), 4. David ne dormira pas tant qu'il n'aura pas trouvé un emplacement pour le Temple. Ps. CXXXII (CXXXI), 4. Saint Paul exhorte les Romains à sortir de leur sommeil pour se convertir. Rom., XIII, 11. Il ne faut pas dormir pour exécuter les ordres reçus, Is., V, 27, pour se dégager du péril. Prov., VI, 4. Le mal qui ronge Job ne dort pas. Job, XXX, 17. La ruine des méchants ne s'endort pas, c'est-à-dire les menace sans cesse. II Pet., II, 3. — 2. Le verbe *šâkab*, κοιμάω, « se coucher », que la Vulgate traduit habituellement par *dormire*, est très fréquemment employé pour désigner les rapports sexuels entre l'homme et la femme, cf. Sap., IV, 6; VII, 2, mais presque toujours dans des conditions criminelles. Gen., XIX, 32, 33; XXX, 15, 16; XXXIX, 7; Exod., XXII, 16; etc. Il sert aussi à désigner des rapports contre nature. Lev., XVIII, 22; XX, 13; Exod., XXII, 18; Deut., XXVII, 21. Deux fois seulement il suppose des unions licites. II Reg., XI, 11; Mich., VII, 5. Ces dernières sont habituellement indiquées par les verbes *yâda'*, « connaître », Gen., IV, 17, 25; II Reg., I, 19; Matth., I 25; etc., *nâgaš*, « s'approcher », Exod., XIX, 15, et *qârab*, « s'approcher », Gen., XX, 4; Is., VIII, 3; etc. — 3. Le même verbe *šâkab*, traduit semblablement par les versions, sert encore à indiquer le repos du tombeau. « Dormir avec ses pères » ou « se coucher avec ses pères », c'est aller au tombeau. Gen., XLVII, 30; Deut., XXXI, 16; II Reg., VII, 12; III Reg., XI, 43; II Mach., XII, 45; II Pet., III, 4; etc. Être mort, c'est « dormir son sommeil », Ps. LXXVI, (LXXV), 6, « dormir son sommeil éternel », Jer., LI, 39, 57, « dormir dans la poussière ». Job, VII, 21; XX, 11; XXI, 26; Dan., XII, 2. Comme le sommeil paraît être une mort transitoire, la mort est très souvent appelée un sommeil, par ceux des auteurs sacrés qui ont une idée plus nette de la résurrection, Job, III, 13; VII, 21; XIV, 12; I Cor., VII, 39; XI, 30; I Thes., IV, 12, et surtout par Jésus-Christ. Matth., IX, 24; XXVII, 52; Marc., V, 39; Luc., VIII, 52; Joa., XI, 11.

H. LESÊTRE.

SOMORIA (hébreu : *Semaryâh;* Septante : Σαμορία), le second des trois fils qu'eut Roboam, roi de Juda, de sa seconde femme Abihaïl. II Par., XI, 19.

SON (hébreu : *qol*, « voix », *qâv*, « son d'une corde », *šemeṣ*, « son fugitif »; Septante : ἦχος, φθόγγος, φωνή; Vulgate : *sonus, sonitus*), effet produit sur l'ouïe par certains mouvements de l'air. — La Sainte Écriture a l'occasion de mentionner toutes espèces de sons : le son des cieux, c'est-à-dire la grande voix de la nature, Ps. XIX (XVIII), 5, image de la voix des Apôtres évangélisant le monde, Rom., X, 18; le grondement du tonnerre, Job, XXXVII, 2; le bruit de la mer, Jer., VI, 23; L, 42; Luc., XXI, 25, et des grandes eaux, Is., XVII, 13; Jer., LI, 55; le bruit du vent, Act., II, 2; celui de la pluie qui tombe, III Reg., XVIII, 41; celui de la feuille agitée, Lev., XXVI, 36; le pétillement des épines ou du chaume qui brûlent, Eccle., VII, 7; Jo., II, 5; le bruit des ailes qui volent, Ezech., I, 24; X, 5; Sap., V, 11; celui du serpent qui s'en va. Jer., XLVI, 22; le son des divers instruments, de la trompette, Exod., XIX, 19; Job, XXXIX, 24; Ezech., XXXIII, 4, des cymbales, Ps. CL, 5; I Cor., XIII, 1, du tambourin, Job, XXI, 12, de la harpe, Is., XXIV, 8, des instruments divers, Dan., III, 5; le murmure de la parole, Job, XXVI, 14, et le son plus léger encore d'une apparition, Job, IV, 16; le son du carquois, Job, XXXIX, 23, le bruit d'une foule, Is., XIII, 4, d'une armée, Ezech., XXVI, 10, d'un camp, Ezech., I, 24, des chars, Jo., II, 5, des clameurs, I Reg., IV, 14; le bruit des pas, II Reg., V, 24; III Reg., XIV, 6; IV Reg., VI, 32; celui de la chute d'une ville, Ezech., XXXI, 16, et les vains bruits que croit entendre le méchant. Job, XV, 21. La Sagesse, XVII, 17, 18, mentionne dans une même énumération le sifflement du vent, le chant des oiseaux, le bruit des eaux, le fracas des pierres qui roulent, le bruit des animaux qui bondissent, les hurlements des bêtes et enfin l'écho répercuté sur les flancs des montagnes. L'homme émet des sons au moyen de sa voix, et les animaux font entendre des cris particuliers, indiqués pour chacun d'entre eux. Tous les sons n'ont pas le même caractère. Dans le psaltérion, les sons changent de rythme, c'est-à-dire de ton en gardant ce qui est propre à l'instrument. Sap., XIX, 18. Les instruments ont chacun un timbre différent, au moyen duquel on les reconnaît. I Cor., XIV, 7, 8.

H. LESÊTRE.

SONGE (hébreu : *ḥălôm;* Septante : ἐνύπνιον, καθ' ὕπνον, κατ' ὄναρ; Vulgate : *somnium, in somnis*), scène représentée à l'imagination pendant le sommeil.

I. LES SONGES NATURELS. — 1° Les songes ou rêves sont des phénomènes qui se produisent pendant le sommeil sous l'influence de certaines conditions physiologiques. Le cerveau travaille alors et l'âme a conscience de certains actes auxquels il lui semble que la personne entière prend part et dont elle garde ou perd le souvenir à l'état de veille. Mais comme l'âme, à raison du sommeil, n'a pas l'entière disposition de son instrument corporel, l'imagination est le principal agent dans le songe. Cette faculté assemble des souvenirs et des images sans que l'attention et la raison interviennent pour en régler les combinaisons. De là, très souvent, l'incohérence ou la singularité des songes. Les occupations et surtout les préoccupations donnent lieu aux songes et les caractérisent. « De la multitude des occupations naissent les songes. » Eccle., V, 2. Cf. Is., XXIX, 8. Ainsi la femme de Pilate, vivement préoccupée de l'arrestation de Jésus, qu'elle considérait comme un juste, eut à son sujet des songes qui la tourmentèrent toute la nuit. Matth., XXVII, 19, — 2° Les anciens attachaient une grande importance aux songes, surtout quand ils se produisaient pendant le dernier tiers de la nuit. *Odyss.*, IV, 837. Ils les regardaient comme des indications fournies aux hommes par la divinité. *Iliad.*, I, 63; Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 3; Quinte Curce, III, 3; Artémidore, *Oneirocrit.*, II, 70; IV, 2; Cicéron, *De divinat.*, II, 72. Les songes jouaient un grand rôle dans les cultes idolâtriques. Dans les sanctuaires d'Esculape, en particulier, à Épidaure, à Cos, à Tricca et à Pergame, les malades recevaient en songe l'indication des remèdes qu'ils avaient à employer pour leur guérison. Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme*, trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. I, p. 141, 297; t. III, p. 285. Comme il s'en fallait que les songes fussent toujours clairs, il y avait des interprètes chargés d'en indiquer le sens. Les oniromanciens de Chaldée étaient renommés. Dan., II, 2; IV, 3. Artémidore a écrit cinq livres d'over-

ροκριτικά, et Philon cinq livres, dont trois de perdus, περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους, « de l'origine divine des songes ». Edit. Mangey, t. I, p. 620-658. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XIII, 3, mentionne l'Essénien Simon, qui expliqua un songe à Archélaüs, et il raconte que le grand-prêtre Matthias ne put officier à la fête de l'Expiation, à cause d'un songe malencontreux qu'il avait eu la nuit précédente. *Ant. jud.*, XVII, VI, 4. La Sainte Écriture défend d'attacher aucune importance aux songes ordinaires. Ils sont l'image des choses éphémères qui passent sans laisser de trace. Job, XX, 8; Ps. LXXXIII (LXXII), 11; Is., XXIX, 7.

Les songes excitent l'attente des sots.
C'est vouloir saisir une ombre et prendre le vent
Que de s'arrêter à des songes.
Une chose d'après une autre, c'est ce que l'on voit en songe,
C'est comme l'image d'un homme en face de son visage...
Divination, augures et songes sont choses vaines;
Le cœur, comme chez une femme enceinte, y cède à l'imagination.
S'ils ne sont envoyés par une visite du Très Haut,
N'y prête aucune attention.
Car nombreux sont ceux que les songes ont égarés;
A s'appuyer sur eux, l'espérance est déçue. Eccli., XXXIV, 1-7.

Ce texte met en lumière le rôle des souvenirs et de l'imagination dans les songes. Il indique en même temps que parfois les songes peuvent être le résultat d'une action divine. Cf. Fr. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig, 1861, p. 277-286.

II. Les songes d'origine divine. — 1° L'action de Dieu peut s'exercer au moyen des songes, mais à des degrés différents. Dieu effraie par des songes. Job, IV, 12-21; VII, 14; Sap., XVIII, 17. Il parle aussi par les songes. Job, XXXIII, 15-18. C'était même un des moyens officiellement prévus pour faire connaître à l'homme les volontés divines. Num., XII, 6. Au temps de Saül, les songes étaient mis au même rang que l'Urim et que les prophètes. I Reg., XXVIII, 6, 15. Il est prédit qu'au temps du Messie les enfants d'Israël auront des songes, c'est-à-dire, d'une manière générale, recevront d'abondantes communications divines. Jo., II, 28; Act., II, 17. — 2° Comme le songe n'a pour garantie immédiate que la parole de celui qui en a été favorisé, il fallait s'attendre à ce que des imposteurs se vantassent d'avoir entendu, sous cette forme, la voix de Dieu. Certains devaient même autoriser leur parole par des signes ou des prodiges diaboliques, afin de détourner le peuple du vrai Dieu. Le Seigneur avertit les Israélites qu'il y a là une épreuve vis-à-vis de laquelle ils doivent se tenir en garde. Deut., XIII, 1-5. A l'époque de Jérémie, il y eut de nombreux faux prophètes, « se racontant des rêves les uns aux autres » et voulant faire croire que Dieu leur avait parlé. Jer., XXIII, 25. Mais il y a songe et songe.

Que le prophète qui a eu un songe raconte ce songe,
Que celui qui a ma parole rapporte fidèlement ma parole.
Qu'a de commun la paille et le froment? dit Jéhovah.
Jer., XXIII, 27-28.

« Ne vous laissez pas séduire par vos prophètes qui sont au milieu de vous, ni par vos devins, et n'écoutez pas les songes que vous vous donnez. C'est faussement qu'ils vous prophétisent en mon nom; je ne les ai pas envoyés, dit Jéhovah. » Jer., XXIX, 8, 9. On devait donc pouvoir discerner d'avec les autres les songes envoyés par Dieu. Ces derniers avaient pour garanties le caractère du personnage qui en était favorisé, leur conformité avec les enseignements divins et leur réalisation. Les faux prophètes qu'interpelle Jérémie tendaient aux pratiques idolâtriques; cela suffisait à montrer qu'ils ne venaient pas de Dieu, sans parler du démenti que les événements donnaient aux prédictions déduites de leurs songes. — Cette affinité des songes supposés avec les pratiques idolâtriques fait que parfois les versions mentionnent des songes là où il n'est question que de divination ou de magie. Lev., XIX, 26; Deut., XVIII, 10; II Par., XXXIII, 6.

III. Les songes historiques. — 1° Dieu révèle en songe à Abimélech, roi de Gérare, le sort qui le menace pour avoir pris Sara. Gen., XX, 3. Laban est également averti en songe de n'avoir rien à dire à Jacob. Gen., XXXI, 24. — 2° Les songes de Joseph sont remarquables par leur simplicité et leur conformité parfaite avec l'événement. Le récit qu'il en fit excita l'étonnement de son père et la jalousie de ses frères. Ceux-ci l'appelaient *ba'al haḥălomôt*, « l'homme aux songes », ἐνυπνιαστής, *somniator*. Gen., XXXVII, 19. Leur jalousie fut précisément le moyen dont la Providence se servit pour procurer l'accomplissement de ce que les songes avaient annoncé. Car si Joseph n'avait pas raconté ce qu'il avait vu, ses frères n'auraient pas pensé à se débarrasser de lui et à le vendre aux marchands qui devaient le conduire en Égypte. Gen., XXXVII, 5-28. — 3° Joseph avait reçu de Dieu le don d'interpréter les songes. Dans la prison, il expliqua les songes de l'échanson et du panetier du roi. Trois jours après, l'événement justifia sa double interprétation. Gen., XL, 5-22. — 4° Le pharaon eut à son tour les deux songes des vaches grasses ou maigres, et des épis maigres ou pleins. Les sages d'Égypte furent incapables de les expliquer. On fit alors venir Joseph. Il en donna l'interprétation et ce fut le commencement de sa haute fortune. Les faits répondirent exactement à ce qu'il avait annoncé. Gen., XLI, 1-57. Les songes qu'a Joseph et ceux qu'il explique ont ensemble un air de parenté indéniable. Leur harmonieuse et vivante disposition, en accord si complet avec les événements prédits, est la marque de leur caractère providentiel. — 5° De même nature est le songe du Madianite dont Gédéon entendit le récit et qui lui annonçait sa victoire. Jud., VII, 13-14. — 6° Dans un songe, Salomon demanda à Dieu la sagesse, et ce don lui fut accordé, avec toutes les prospérités terrestres par surcroît. III Reg., III, 5-15. — 7° Daniel, I, 17; V, 12, qui possédait le don d'interpréter les songes, expliqua ceux de Nabuchodonosor. Le premier songe, sur la statue composée de différentes pièces, est assez compliqué. Le roi ne put se le rappeler et ses sages furent encore moins capables de fournir aucune interprétation. Le roi les fit mourir. Dans une vision de nuit, Daniel reçut communication du songe et de l'interprétation qui lui convenait. Celle-ci portait sur l'avenir; mais, pour lui servir de garantie, il y avait la révélation que le prophète avait faite au roi du songe oublié par lui. Dan., II, 1-47. Le second songe, dans lequel Nabuchodonosor vit un grand arbre qu'on ordonnait d'abattre, était d'une interprétation d'autant plus difficile à formuler qu'il s'agissait d'un châtiment à annoncer au roi en personne. Daniel cependant fut cru et les choses arrivèrent comme il l'avait dit. Dan., IV, 1-34. — 8° Le prophète eut lui-même un songe, durant lequel lui furent montrées en visions les destinées des royaumes de la terre et du royaume de Dieu. Dan., VII, 1, 2. — 9° Mardochée vit dans un songe une petite source d'où sortait un grand fleuve, symbole de ce qu'Esther devait devenir pour son peuple. Esth., X, 5, 6; XI, 5-12. — 10° Judas Machabée eut un songe dans lequel lui furent montrés le grand-prêtre Onias et Jérémie priant pour le peuple. II Mach., XV, 12-16. — 11° Saint Joseph reçoit en songe toutes les communications divines qui lui sont nécessaires pour régler sa conduite dans des circonstances où sa seule sagesse ne suffirait pas. C'est ainsi qu'il est successivement averti d'avoir à garder Marie, Matth., I, 20-24, à fuir en Égypte avec l'Enfant et sa mère, Matth., II, 13, à revenir en Palestine, Matth., II, 19, et à se retirer en Galilée. Matth., II, 22. — 12° Les Mages apprennent en songe qu'ils doivent retourner dans leur pays par un autre chemin. Matth., II, 12.

H. Lesêtre.

SONNETTE. Voir Clochette, t. ii, col. 807.

SOPATER (grec : Σώπατρος), fils de Pyrrhus, de Bérée, Act., xx, 4, d'après la Vulgate. Les mots « fils de Pyrrhus » ne se lisent pas dans le texte grec ordinaire, mais ils sont dans plusieurs manuscrits grecs. Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, édit. 8a minor, p. 578. Il accompagna saint Paul de Grèce en Asie à son retour de son troisième voyage de missions. Act., xx, 4. D'après les uns, Sopater est le même que Sosipater mentionné comme un des parents de saint Paul dans l'Épître aux Romains, xvi, 21; d'après d'autres, il en est différent. Voir Sosipater 2.

SOPHACH (hébreu : *Šôfak;* Septante : Σωφὰθ), général de l'armée d'Adarézer. I Par., xix, 16. Son nom est écrit Sobach, II Sam. (Reg.), x, 16. Voir Sobach, col. 1814.

SOPHAÏ (hébreu : *Sôfaï;* Septante : Σουφί), lévite, de la famille de Caath, fils d'Elcana et père de Nahath. I Par., vi, 26 (hébreu, 11). On l'identifie avec Suph, I Sam. (Reg.), i, 1; I Par., vi, 35, un des ancêtres de Samuel. Voir Suph.

SOPHAN (hébreu : *Sôfân;* Septante : Σοφάρ), ville de Gad dans la Vulgate. Num., xxxii, 35. Le texte hébreu porte *'Atarôt Sôfân,* comme nom composé d'une seule ville, qui est ainsi distinguée de l'autre *'Atarôt*, nommée dans le verset précédent. La Vulgate transcrit Étroth dans le ŷ. 35 et Ataroth dans le ŷ. 34. Site incertain. Voir Étroth, t. ii, col. 2041.

SOPHAR (hébreu : *Ṣôfar;* Septante : Σωφαρ), le troisième des amis de Job qui allèrent le visiter dans son épreuve. Il est qualifié de Naamathite. Voir ce mot, t. iv, col. 1427. Dans la discussion qui s'engagea entre Job et ses trois amis sur la cause de ses malheurs, Sophar se montra le plus sévère. Dans son premier discours, Job, xi, il exagère ce qu'a dit Baldad dans ses accusations contre Job. Il lui reproche de parler avec présomption contre la sagesse divine, qui est insondable. Dans le second discours, Sophar est plus violent encore et il déclare que le coupable ne peut échapper au châtiment. Job, xx. Il se tut ensuite et ne fit pas un troisième discours comme ses deux amis, qui méritèrent d'ailleurs comme lui la désapprobation de Dieu. Job, xlii, 7-9.

SOPHER (hébreu : *has-sôfér*), nom commun désignant un scribe, sans doute le principal, de Jérusalem, quand cette ville fut prise par les troupes de Nabuchodonosor. Fait prisonnier avec d'autres personnages, il fut amené avec eux à Réblatha, à Nabuchodonosor qui les fit mettre à mort. Les Septante ont exactement traduit γραμματέα. IV Reg., xxv, 19.

SOPHÉRET, SOPHÉRETH (hébreu : *has-Sôférét;* Septante : Σεφηρά, Σαφαρὰτ), chef d'une famille dont les descendants revinrent de la captivité de Babylone en Palestine parmi ceux qui sont appelés « serviteurs de Salomon ». I Esd., ii, 55; II Esd., vii, 57.

SOPHONIE (hébreu : *Ṣefanyâh,* celui que « Jéhovah cache », c'est-à-dire, protège; Septante : Σοφονίας), nom dans l'Ancien Testament de quatre personnages.

1. SOPHONIE, fils de Maasias (Jer., xxi, 1; xxix, 2-5; xxxvii, 3); prêtre qui vivait du temps du roi Sédécias, lors de la prise de Jérusalem par les Chaldéens. Il est appelé *kôhên mišnéh,* « second prêtre », celui qui occupe le second rang après le grand-prêtre. IV Reg., xxv, 18; Jer., lii, 24. Il succéda à Joïadé (t. iv, col. 1596) et fut chargé spécialement comme lui du soin du Temple, ainsi que de la surveillance des faux prophètes. C'est à ce dernier titre que lui écrivit Séméias le Néhélamite pour lui reprocher de n'avoir pas puni Jérémie qu'il accusait d'envoyer de fausses prophéties à Babylone. Jer., xxix, 25-30. Le roi Sédécias chargea une première fois Sophonie de consulter en son nom Jérémie sur l'issue du siège de Jérusalem par les Chaldéens, xxi, 1, et une seconde fois de le prier d'obtenir la délivrance des assiégés par ses prières, xxxvii, 3. Quand la ville eut été prise, Sophonie fut lui-même une des victimes de la guerre. Il fut conduit auprès de Nabuchodonosor à Réblatha et le roi le fit mettre à mort. IV Reg., xxv, 18, 21; Jer. lii, 24, 27.

2. SOPHONIE, lévite, de la famille de Caath, fils de Thahath et père d'Azarias. I Par., vi, 36 (21). Il paraît être le même que le lévite nommé Uriel, ŷ. 24 (hébreu, 9).

3. SOPHONIE. Le neuvième des petits prophètes. — Ceux des prophètes qui nous ont laissé quelque écrit ne mentionnent d'ordinaire, à côté de leur propre nom, que celui de leur père. Sophonie, i, 1, remonte jusqu'à la quatrième génération : « fils de Chusi, fils de Godolias, fils d'Amarias, fils d'Ézéchias. » Ce fait exceptionnel rend assez vraisemblable la conjecture, admise par de nombreux interprètes, d'après laquelle Ézéchias, le trisaïeul de Sophonie, ne différerait pas du roi de Juda. Cf. IV Reg., xviii, 1-xx, 21; II Par., xxix, 1-xxxii, 33. La Vulgate le nomme ici *Ezecias;* mais le texte hébreu emploie la forme accoutumée, *Ḥizqiyâh*. Les raisons alléguées contre cette hypothèse se réfutent facilement. 1° Il n'est pas surprenant que le titre de roi ait été omis à la suite du nom d'Ézéchias, car ce titre est cité dans la même phrase, pour caractériser Josias, le roi alors régnant. Du reste, les contemporains savaient fort bien de qui il s'agissait. 2° Ézéchias n'aurait eu qu'un seul fils, Manassès, d'après IV Reg., xx, 21; xxi, 1, et II Par., xxxii, 33; xxxiii, 1. Cette assertion est exagérée, car le passage IV Reg., xx, 18, donne à supposer qu'il en eut plusieurs. En outre, les textes indiqués nomment seulement le successeur d'Ézéchias. 3° On compte trois générations entre Sophonie et son aïeul Ézéchias; deux seulement, représentées par Manassès et Amon, entre les rois Josias et Ézéchias. Mais le fait n'a rien de surprenant, et la plupart des familles en pourraient présenter de semblables. Dans le cas actuel, il s'explique par la paternité relativement tardive de Manassès, qui était âgé de quarante-cinq ans lorsque naquit son fils Amon. Amarias, son frère dans l'hypothèse où Ézéchias aurait été l'ancêtre de Sophonie, pouvait très bien avoir alors un petit-fils (Chusi). — Cette opinion est confirmée par l'étude même du livre de Sophonie, car nous y voyons le prophète parfaitement au courant des mœurs de la cour et des classes élevées. Il paraît tout au moins certain que Sophonie était né à Jérusalem, dont il connaît et nomme les divers quartiers, i, 10-11, dont il spécifie en détail les pratiques idolâtriques et les mœurs dissolues, i, 4-8, 12, etc. — C'est tout ce que nous pouvons affirmer avec vraisemblance au sujet de son histoire personnelle. Il vivait sous le règne de Josias (640-609 avant J.-C.), comme il nous l'apprend en tête de sa prophétie. Il fut par là-même contemporain de Nahum et de Jérémie. — Clément d'Alexandrie, *Strom.*, v, 11, t. ix, col. 116, cite une prophétie qu'on attribuait de son temps à Sophonie : « Et l'esprit me saisit et m'enleva au cinquième ciel, et je contemplai des anges appelés Seigneurs, et leurs diadèmes avaient été placés (sur leurs têtes) dans l'Esprit-Saint, et le trône de chacun d'eux était sept fois plus brillant que la lumière du soleil à son lever; ils habitaient dans des temples de salut, et ils louaient le Dieu ineffable, le Très-Haut. » On a publié de cette œuvre apocryphe d'autres frag-

ments qui ont été retrouvés naguère dans une traduction copte. Voir Cheyne, *Encyclopædia biblica*, t. I, au mot *Apocrypha*, § 21; Schürer, *Theologische Literaturzeitung*, 1899, col. 8, et *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3e édit., t. III, p. 271-272. L. FILLION.

4. SOPHONIE (LE LIVRE DE). — I. LE SUJET DU LIVRE. — Ce livre est remarquable par son unité. On voit qu'il a dû être composé d'un seul jet, comme un résumé fidèle de la prédication du prophète. Son thème principal, c'est le « jour du Seigneur », jour terrible où la justice triomphera de l'iniquité des hommes, et où le vrai Dieu règlera ses comptes avec ses ennemis, à quelque race qu'ils appartiennent, surtout avec les éléments impies de Juda et de Jérusalem, et ne laissera subsister que les bons, après les avoir purifiés par la souffrance. En ce grand jour, la vengeance du Seigneur se manifestera sous la forme d'une catastrophe universelle, que l'écrivain sacré décrit tantôt comme un épouvantable carnage, I, 7, tantôt comme une guerre désastreuse. C'est cette seconde image qui est la plus développée : nous entendons les trompettes de guerre et les cris des combattants, I, 10-11, 16; nous voyons le sang couler sur le champ de bataille et les cadavres joncher le sol, I, 17b; nous assistons au pillage et au sac des villes, I, 16, à la dévastation complète des régions parcourues par l'ennemi victorieux, I, 13 et II, 4; etc.

Le prophète ne détermine pas quel sera l'instrument des vengeances du Seigneur, quel conquérant étranger viendra châtier Juda et Jérusalem, Moab et Ammon, les Philistins, Assur et l'Éthiopie. Il ne peut pas être question des Assyriens, encore très puissants, il est vrai, mais qui sont eux-mêmes menacés, II, 13-15, et qui devaient bientôt sombrer. F. Schwally, *Ssefanja*, 1890, a pensé aux Égyptiens; mais la suggestion n'est pas heureuse, puisque, d'après II, 12, l'Égypte, représentée par sa partie la plus méridionale, l'Éthiopie (hébreu. *Kuš*), devait subir aussi le jugement divin. Au dire des anciens historiens, et spécialement d'Hérodote, I, 103-105, les Scythes envahirent l'Asie antérieure entre les années 627-607, et y causèrent de grands ravages. De nombreux exégètes contemporains, à la suite de Hitzig et d'Ewald, ont conjecturé que Sophonie aurait emprunté quelques traits de sa description du « jour du Seigneur » à l'impression produite par l'arrivée de ces hordes sauvages. Mais les allusions sont trop générales, par conséquent trop vagues, pour donner du poids à cette hypothèse. Et surtout, l'ennemi que le prophète contemplait en esprit devait être encore plus redoutable et plus universel que les Scythes, puisqu'il menaçait non seulement la Palestine et ses alentours, mais aussi les lointains et puissants pays d'Assur et d'Éthiopie. En fait, ce furent les Chaldéens, dont la puissance grandissait alors rapidement, qui devaient servir d'instruments à la colère du Seigneur; mais notre prophète est muet à leur sujet.

II. DIVISION ET ANALYSE. — Le thème, tel que nous venons de l'indiquer brièvement, se dédouble sous la plume de Sophonie, car, à la manière des prophètes antérieurs, il ne manque pas de faire succéder à la menace la douce et brillante promesse pour un avenir plus ou moins lointain. Entre les deux, il place un grave avertissement, destiné à mieux attirer l'attention et les réflexions des coupables sur la proximité de la vengeance céleste. — Le livre se divise donc en trois petites sections, qui sont très ostensiblement marquées, non seulement par la variété des pensées dominantes, mais aussi par une sorte de refrain, qui termine la première et la seconde partie : « Toute la terre sera dévorée par le feu de son (ou de mon) indignation. » Cf. I, 18; III, 8.

1° *Première section : la menace*, I, 2-18. — Après le titre, ℣. 1, qui détermine le caractère général et l'auteur du livre, la famille et l'époque de ce dernier, Sophonie prend la parole au nom du Seigneur, contre tous les hommes sans exception, les menaçant de son jugement inexorable. C'est vraiment le *Dies iræ* de l'Ancien Testament qui retentit dans ce passage. Cf. 14-18. Le prophète développe avec éloquence les pensées suivantes : — *a*) Tout ce qui a vie sur la terre subira le jugement du Seigneur, I, 2-3; — *b*) ce jugement atteindra surtout le royaume de Juda et Jérusalem, sa capitale, à cause des excès idolâtriques des habitants, I, 4-7; — *c*) un jugement plus spécial encore est réservé à chacune des différentes classes de citoyens, surtout aux princes et aux grands, comme aussi aux esprits forts qui, parmi leurs débauches, tournaient en dérision les menaces divines, I, 8-13. — *d*). Ce jour du Seigneur arrivera bientôt, et il n'est pas possible d'en décrire les terreurs, I, 14-18.

2° *Seconde section : l'avertissement motivé*, II, 1-III, 8. — De la menace, le prophète passe tout à coup à l'exhortation pressante, et, pour donner à celle-ci plus de poids, il revient, sous une autre forme, à l'annonce réitérée des vengeances de Jéhovah, soit contre plusieurs peuples païens des environs et des régions lointaines, qui avaient maltraité les Israélites, soit contre ces derniers eux-mêmes. L'exhortation proprement dite n'occupe que quelques lignes, II, 1-3; la plus grande partie de cette section, II, 4-III, 8, est consacrée à promulguer de nouvelles sentences de ruine contre les Philistins, II, 4-7, contre les Moabites et les Ammonites, II, 8-11, contre les Éthiopiens, II, 12, contre les Assyriens, II, 13-15, enfin contre Jérusalem et ses habitants, III, 1-8.

3° *Troisième section : promesses de salut*, III, 9-20. — Sophonie proclame maintenant avec joie le salut futur. Sa belle description nous montre les Gentils qui se soumettent au Seigneur et l'adorent, Juda qui se convertit et sert fidèlement son Dieu. Pour tous les hommes s'ouvre une ère de profonde paix et de bonheur parfait (l'âge d'or messianique). Trois promesses retentissent l'une après l'autre. La première, III, 9-10, regarde les païens, dont elle prédit la conversion à venir. La seconde, III, 11-13, est relative aux Israélites : ils seront à jamais rétablis comme peuple théocratique, et Dieu éloignera d'eux toute iniquité. La troisième promesse, III, 14-20, s'adresse spécialement à Jérusalem, dont elle décrit la gloire et le bonheur, après qu'elle aura été comme transfigurée.

4° *Accomplissement de l'oracle*. — Comme on l'a fort bien dit, « la prophétie de Sophonie commença à se réaliser par les désastres qui atteignirent les nations voisines (d'Israël). Elle s'accomplit davantage encore par les grandes convulsions qui secouèrent les peuples de l'est, peu de temps après. Elle s'accomplit pour Juda par la captivité (de Babylone) et la destruction de la nation coupable. Ce furent là, en effet, autant de pas vers le terme grandiose, des éléments qui contribuèrent à amener la plénitude des temps, des périodes de l'établissement du royaume universel de Dieu. » Kirkpatrick, *Doctrine of the Prophets*, p. 262.

III. AUTHENTICITÉ. — 1° *La tradition*. — *a*) Le livre de Sophonie, des mains de la Synagogue a passé dans celles de l'Église, comme l'œuvre de l'écrivain auquel il a toujours été attribué. Toutes les anciennes listes du canon biblique le mentionnent en ce double sens. — *b*) Les preuves intrinsèques s'ajoutent aux anciens témoignages. En examinant le livre à fond, l'on se rend compte qu'un témoin oculaire pouvait seul parler de l'époque de Josias comme le fait Sophonie. C'est pour cela en particulier que l'auteur du livre signale, sans les expliquer ni les développer, un certain nombre de traits qui sont plus ou moins obscurs pour nous, mais dont ses contemporains avaient la clef. Par exemple, I, 3 : (Je détruirai) les objets de scandale et aussi les

méchants (Vulgate, *ruinæ impiorum erunt*); I, 4, les restes de Baal; I, 5, ceux qui adorent sur les toits l'armée des cieux, I, 9, tous ceux qui sautent par-dessus le seuil; I, 10, des hurlements depuis la porte des poissons et des cris jusqu'à la ville basse; I, 11, les habitants de *Maktêš*, etc. Il n'est pas un trait concernant soit Juda, soit les peuples voisins, qui ne convienne à un prophète écrivant sous le règne de Josias.

2° *Les néo-critiques.* — *a*) *Leurs assertions.* — Durant ces dernières années, ils n'ont pas manqué d'appliquer leurs principes destructeurs à cet écrit, qui était demeuré tellement indemne, que, naguère encore, Robertson Smith pouvait dire dans l'*Encyclopædia biblica* de Cheyne, t. IV, col. 5402 : « L'authenticité et l'intégrité de la petite prophétie attribuée à Sophonie ne semblent pas pouvoir donner lieu à un seul doute raisonnable. » Voici le résumé de leurs négations et de leurs attaques; elles ne portent actuellement que sur les chapitres II et III, en attendant qu'elles atteignent aussi le chap. Ier. Le rationaliste hollandais Oort fut le premier, croyons-nous, qui tenta d'entamer le livre de Sophonie : il contesta vivement l'authenticité de II, 7-11 et de III, 14-20. Voir les *Goddelijke Bijdragen*, 1865, p. 812-825. Le Dr. B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin, 1887, t. I, p. 644, rejette II, 1-3, 11, et le chapitre III tout entier, lequel, d'après lui, serait certainement postérieur à l'exil. Le Dr Schwally, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. X, p. 665-680, n'attribue à Sophonie, indépendamment du chap. Ier, que II, 13-15. A l'en croire, le passage II, 5-12, daterait de l'exil, et le chap. III serait d'une époque postérieure à l'exil. M. Schwally ne se prononce pas avec certitude sur II, 1-4, qui pourrait bien, pense-t-il, appartenir à Sophonie. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, t. V, 3e édit., Berlin, 1898, p. 153-154, enlève au prophète le chap. III en entier; au chap. II, il ne lui conteste que les ℣. 7 et 8-11, peut-être aussi les ℣. 2-3. Budde, *Die Bücher Habakkuk und Sophonia*, dans les *Studien und Kritiken*, 1883, p. 393-399, affirme que le chap. II, à part les ℣. 1-3, est d'une époque plus récente que Sophonie; mais il accepte l'authenticité d'une grande partie du chap. III, n'exceptant que les ℣. 9-10 et 14-20. Nowack, *op. cit.*, p. 275, se range à peu près au même sentiment; il essaie néanmoins de sauver du naufrage, au chap. II, les vers. 3, 7 partiellement, 8-11, 12-15, où il voit cependant quelques remaniements tardifs. A. Kuenen, *Hist.-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, trad. allemande, 2e partie, *Die prophetischen Bücher*, Leipzig, 1892, p. 370-380, se montre relativement libéral, car il consent à regarder la presque totalité du livre comme l'œuvre de Sophonie; il n'excepte guère que III, 14-20. M. Cornill, *Einleitung in das Alte Test.*, 3e éd., 1896, § XXXV, 3, accepte en gros les conclusions de Budde; il croit à un remaniement tardif, « insignifiant » au chap. II, plus considérable au chap. III. Le professeur Davidson, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, p. 100-103, malgré quelques hésitations au sujet de II, 14-15, maintient l'authenticité du chap. II tout entier; il sacrifie III, 14-20, avec la plupart des exégètes protestants. MM. G. A. Smith, *The twelve Prophets*, t. II, p. 42-45, et J. Selbie, article *Zephaniah*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 976, rejettent, ce dernier « avec confiance », III, 14-20, et aussi II, 8-11, III, 9-10. Wildeboer, *Die Litteratur des Alten Testam.*, trad. allem., 1895, p. 190, 192-193, ne permet le doute que pour III, 14-20. A ce texte, M. Baudissin, *Einleitung in das A. T.*, in-8°, 1901, p. 553-555, ajoute II, 7 (en partie du moins) et 8-11. M. Marti, *Das Dodekapropheton erklärt*, 1904, p. 360, distingue les étapes suivantes pour la composition du livre : 1° La part authentique du prophète, datant de 627 ou 628 avant J.-C., serait formée, d'après l'ordre nouveau que M. Marti établit entre les versets, de I, 1a, 7, 2, 3a, 4, 5, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14-17 (ou plutôt, 17a); II, 1, 2a, 4, 5, 6, 7a, 12-14. Encore eut-elle à subir plus d'un remaniement. 2° Le passage III, 1-7, a été ajouté au Ve siècle avant notre ère, peut-être même seulement au IIe siècle, à l'époque des Machabées. 3° Le livre n'a été rédigé sous sa forme actuelle qu'à la fin du IIe siècle. C'est alors qu'on a ajouté III, 8, 10-13, 14-15, 17-19, et fait les petites insertions secondaires I, 3b, 6, 8a, 10a, 12a, 17, 18; II, 2b, 3, 7b, 8-10, 15. 4° Enfin, plus tard encore, on a introduit II, 1, et III, 9-10, sans parler de petites gloses et d'autres corruptions du texte.

b) *Leurs raisons* sont encore plus faciles à résumer, car elles sont uniquement de nature subjective, par conséquent très arbitraires. Il suffira d'en mentionner ici quelques-unes. Stade supprime tels passages, parce qu'ils lui « semblent » désigner une époque plus récente que celle de Sophonie. Kuenen rejette III, 14-20, sous prétexte que l'auteur « ne pouvait pas parler ainsi » à ses contemporains. Budde exclut le même passage, parce que, dans le reste du livre, Sophonie s'adresse à une Jérusalem rebelle et souillée de crimes, à laquelle il prédit les châtiments divins, tandis qu'à partir de III, 14, il s'adresse à une Jérusalem transformée, pour l'engager à se livrer à l'allégresse, Dieu devant bientôt la rétablir et la délivrer de ses ennemis. Davidson trouve pareillement que « le ton jubilant » de ces versets contraste trop avec la sombre peinture de III, 1-7, et aussi avec III, 11-13. Pour Nowack, les passages III, 9-10, 14-20, « supposent des situations... manifestement étangères à l'époque où Sophonie a exercé son ministère. » On a signalé aussi, dans le style, quelques araïsmes et l'emploi de plusieurs expressions qui n'auraient pas eu droit de cité dans la langue hébraïque au temps de Sophonie.

3° *L'appréciation de ces raisons* est faite de main de maître, non seulement par les commentateurs croyants, mais aussi par les néo-critiques eux-mêmes. En effet, parmi ces derniers, les uns regardent comme authentique tel verset où telle série de versets que les autres condamnent, et il se trouve finalement que leurs théories se détruisent l'une l'autre, de sorte que notre petit livre demeure debout tout entier. — Mais il est aisé de répondre plus directement aux objections proposées. Elles se ramènent à deux principales, tirées d'abord du fond, puis de la forme de l'écrit de Sophonie. — *A*) En ce qui concerne le fond, on prétend découvrir dans l'oracle de Sophonie un certain nombre d'idées qui, par elles-mêmes, dénoteraient l'époque de la captivité de Babylone, et même une période postérieure à l'exil. Mais un exemple suffira pour montrer combien cette spécification, moralement impossible en principe, est arbitraire en fait. A la suite de Schwally, M. Selbie affirme, *loc. cit.*, que l'emploi du mot *'anav* (Vulgate, *mansuetus*), Soph., II, 3, exprime, « une notion qui n'avait pas encore reçu la signification morale et religieuse que lui donne notre livre. » L'assertion est inexacte, car des écrivains antérieurs se sont servis de cette expression dans un sens analogue. Cf. Num., XII, 3; Is., XI, 4; Am., VIII, 4, etc. Aussi M. Davidson, *loc. cit.*, p. 101, trouve-t-il à bon droit que l'argument est « spécieux », c'est-à-dire sans valeur. M. Selbie riposte qu'« un sentiment instinctif peut être plus fort que la logique. » L'exégèse deviendrait-elle donc une affaire d'instinct? — Les néo-critiques prétendent encore qu'en plusieurs passages du livre de Sophonie la liaison est interrompue; ce qui serait un signe infaillible d'interpolation, de remaniements malhabiles. Mais ils oublient que, dans les écrits des prophètes comme dans ceux des poètes, la pensée prend souvent un nouvel essor, et que ce n'est point là un motif suffisant pour croire à un change-

ment d'auteur. — Parcourons rapidement les chap. II et III de Sophonie, pour montrer que tout s'y tient étroitement. De l'aveu de Kuenen, depuis le commencement du livre jusqu'à II, 15, le discours prophétique « suit une marche régulière », de sorte qu'il n'y a aucune raison de mettre en cause l'authenticité de II, 1-14. Les versets 1-3, souvent rejetés, se rattachent de très près au chap. Ier, dont ils sont « la contre-partie presque nécessaire ». Driver, dans Cheyne, *Encyclopædia biblica,* t. IV, col. 5406. Les Israélites coupables sont invités, dans ce passage, à implorer la divine miséricorde, s'ils veulent échapper au châtiment. Il est rare, en effet, que les prophètes d'Israël se bornent à menacer, surtout lorsqu'il s'agit de leur peuple. Ils savent fort bien, comme le dit nettement Sophonie un peu plus loin, III, 11-20, que le but des châtiments de Dieu n'est pas d'anéantir, mais de corriger, de purifier; d'où il suit qu'on peut toujours essayer d'y échapper par le repentir. Cf. Is., IV, 4; Jer., VII, 5-7; XVIII, 7; Joel, II, 12; etc. — Le passage II, 4-17, où les nations étrangères sont menacées à leur tour du jugement divin, ne serait pas en harmonie, nous assure-t-on, avec le sentiment profond que Sophonie a manifesté plus haut (chap. I) de la culpabilité de ses compatriotes. Cette allégation est d'une faiblesse extrême. Les crimes de son propre peuple n'empêchent pas le prophète de constater aussi que les nations voisines sont gravement coupables; en outre, nous l'avons vu, son but est précisément d'annoncer l'universalité du « jour du Seigneur ». Ajoutons que ceux qui suppriment les versets 8-10, relatifs aux Moabites et aux Ammonites, détruisent la symétrie de l'oracle lancé contre les païens : Moab et Ammon, situés à l'est de la Palestine, correspondent aux Philistins, qui habitaient à l'ouest, de même qu'Assur, au nord-est, correspond à l'Éthiopie du sud. Les versets 13-15 prédisent la ruine de Ninive, qui eut lieu vers 607 avant J.-C.; ils sont donc antérieurs à cette date et conviennent fort bien à l'époque de Sophonie. — Passons au chap. III. Kuenen se fait de nouveau l'avocat de notre prophète, et revendique pour lui la composition des ỳ. 1-13. Ce passage, dit-il, forme la continuation naturelle du discours; la pensée et le style démontrent qu'il appartient au même auteur que ce qui précède. « On ne peut, écrit de son côté Davidson, *loc. cit.,* p. 102, poser aucune objection raisonnable contre l'authenticité de III, 1-7. » Il en est de même des ỳ. 11-13, car « nous sommes ici dans la Jérusalem d'avant l'exil, sans aucune trace de la captivité et de ses expériences. » Driver, dans Cheyne, *loc. cit.* Ce passage présente donc « toutes les marques d'authenticité. » Les versets 11-13 décrivent la Jérusalem de l'avenir, purifiée par le châtiment; il n'est pas étonnant que le ton n'y soit pas le même qu'aux versets qui précèdent. Le tableau qu'ils tracent est « en contraste, trait pour trait, avec la Jérusalem des jours du prophète, III, 1-7. » Quant aux versets 8-10, « ils établissent la liaison entre 1-7 et 11-13. » Davidson *loc. cit.,* p. 103. Restent les versets 14-20, rejetés d'une manière générale par les néo-critiques. Que leur reproche-t-on? Simplement de présenter Jérusalem sous un nouvel aspect. Mais, dit M. Driver, *An Introduction to the Literature of the O. T.*, 5e édit., p. 342-343, ils contiennent « un tableau d'imagination », or, « il reste à savoir s'il est suffisamment démontré que l'imagination de Sophonie était impuissante à le créer. » A coup sûr elle ne l'était pas, même indépendamment de l'inspiration, puisque des prophètes plus anciens avaient esquissé des peintures idéales du même genre, pour décrire l'avenir de gloire et de bonheur que Dieu réservait à la Jérusalem messianique, après qu'elle aurait été sanctifiée par l'épreuve. Cf. Is., IV, 2-6; IX, 1-7; XI, 1-16, etc. La répétition des mots « au milieu de toi », à travers les différentes parties du chap. III — cf. 3, 5, 11, 12, 15, 17 — semble bien insinuer, pour sa part, l'unité de style et d'auteur. — *B*) Par rapport au style, un exemple a déjà montré plus haut (col. 1840) à quel point il faut se défier des affirmations émises à ce sujet par les néo-critiques. Il en est de même des autres expressions qu'ils prennent, assez timidement, pour des aramaïsmes plus récents que Sophonie. Voir van Hoonacker, *op. cit.,* p. 504. Le Dr König, l'un des hébraïsants contemporains les plus en renom, assure, *Einleitung in das A. T.,* p. 353-354, que rien, dans le style du livre, n'exige pour la composition une époque postérieure à l'exil. Au chap. II, on s'appuie aussi, pour éliminer l'oracle contre Moab et Ammon, ỳ. 8-11, sur ce fait qu'on ne retrouve point, dans ce passage, le rythme élégiaque qui est employé aux versets 4-7, 12-15. L'objection est bien superficielle, comme le dit M. Driver, dans Cheyne, *loc. cit.* De quel droit imposerait-on à l'auteur l'obligation de recourir à un rythme absolument uniforme? — Aucune des difficultés soulevées de nos jours contre l'authenticité et l'intégrité du livre de Sophonie ne résiste donc à un examen sérieux.

IV. L'ÉPOQUE DE LA COMPOSITION. — Elle a été fixée plus haut (col. 1837) d'une manière générale. Nous avons à déterminer ici, dans la mesure du possible, la période du règne de Josias qui semble le mieux coïncider avec les données historiques du livre. Les interprètes ne sont pas d'accord sur ce point. — Le gouvernement de Josias est divisé en deux phases très distinctes par un fait très important, sa grande réforme religieuse, qu'il entreprit en 621, la dix-huitième année de son règne, et qui mit fin à l'idolâtrie dans Israël. Cf. IV Reg., XXII, 3-XXIII, 27; II Par., XXXIV, 3-XXXV, 19. D'après l'opinion la plus commune — parmi ses partisans les plus récents, citons Kaulen, Keil, Kuenen, von Orelli, Wildeboer, Driver, Wellhausen, Cornill, Nowack, Davidson, Budde — c'est avant cette date que Sophonie aurait mis sa prophétie par écrit. Divers traits insérés dans ses descriptions, tout particulièrement au chap. Ier, semblent, en effet, désigner clairement cette première phase. Nous pouvons même préciser davantage encore, et assigner la composition du livre à la période comprise entre la douzième et la dix-huitième année de Josias, car ce prince, monté sur le trône à l'âge de huit ans, IV Reg., XXII, 1; II Par., XXXIV, 1, fut d'abord impuissant pour lutter contre le mal, et c'est seulement à vingt ans qu'il put attaquer l'idolâtrie avec quelque succès. II Par., XXXV, 3. Or Sophonie, tout en supposant que le culte des faux dieux est encore en vigueur dans Juda et à Jérusalem, montre que des efforts ont déjà été tentés pour l'extirper. Voici quelques détails dans ce double sens : I, 4, « les restes de Baal »; I, 5, l'adoration des astres; I, 6, l'apostasie des habitants de Jérusalem; I, 8, des mœurs païennes jusque dans la famille royale; I, 9, des pratiques superstitieuses; I, 4, et III, 1-7, la corruption des prêtres, des prophètes et de toutes les classes de la société. — Plusieurs critiques, entre autres, Schwally, Kleinert, Schulz, etc., pensent, au contraire, que le livre de Sophonie appartient à la seconde phase du gouvernement de Josias. Ils s'appuient en particuler sur le fait suivant : II, 8, le prophète signale les « fils du roi » comme se livrant à l'idolâtrie; or, lorsque Josias atteignit la dix-huitième année de son règne, ses fils aînés, Joakim et Joachaz, n'étaient âgés que de douze et dix ans. Cf. IV Reg., XXIII, 26, 31. C'est donc difficilement sur eux que retombe la menace divine. On répond à l'objection en disant que les mots « fils du roi » sont employés ici dans un sens large, et qu'ils désignent en général les princes de la famille royale. Cf. IV Reg., XI, 2. — König, *Einleitung in das Alte Testament,* p. 352-353, retarde davantage encore la composition du livre, qu'il place durant les dix années qui suivirent la mort de Josias. Mais, si sa

conjecture était exacte, comment Sophonie n'aurait-il pas blâmé nommément le roi d'alors, qui aurait été le fameux Manassès? — Concluons donc avec von Orelli, *op. cit.*, p. 336 : « Le jugement porté par le prophète sur Jérusalem, avec ses divers partis d'adorateurs de Jéhovah, de Baal, de Moloch et des astres, avec ses prophètes sans conscience et ses prêtres arrogants, ses chefs livrés au brigandage, et tous ses habitants qui refusent d'écouter la voix de la vérité et n'acceptent aucune discipline, tout cela... suppose trop de paganisme positif » pour que la réforme du roi Josias ait été alors complète. — Les néo-critiques attribuent très arbitrairement à l'exil ou à la période subséquente, sans pouvoir s'accorder entre eux, les passages de Sophonie dont ils rejettent l'authenticité.

V. Caractère et enseignement religieux du livre de Sophonie. — Sans offrir rien de bien neuf et de bien saillant, ce petit oracle a cependant ses particularités intéressantes. Nous avons vu que « le jour du Seigneur » y tient une place considérable. Isaïe, II, 12-21; XIII, 6, et tout d'abord Joël, II, 1-2, etc., avaient fait valoir cette idée avant notre prophète; mais il l'expose avec plus d'ampleur et plus de force, et c'est à lui que la belle prose *Dies iræ dies illa* a emprunté plusieurs de ses images si expressives. Comme Isaïe, I, 3; VI, 13, etc., et comme Michée, IV, 7, il attire l'attention, III, 12-13, sur l'humble « reste » qui, dans la nation théocratique, survivra au châtiment divin, et qui formera pour ainsi dire la base d'un nouveau peuple, celui du Messie. Il est toutefois entièrement muet sur la personne même du futur rédempteur d'Israël et du monde, quoiqu'il décrive admirablement, dans sa dernière page, le salut dont le Messie sera l'intermédiaire. D'après Sophonie comme d'après les autres prophètes, ce salut sera universel. Une extension extraordinaire du royaume de Dieu sur la terre sera le résultat final des jugements par lesquels tous les coupables sans exception auront été châtiés : les païens reconnaîtront et adoreront le vrai Dieu; Jérusalem sera honorée de tous les hommes, comme la source de la vraie connaissance religieuse. Sophonie insiste avec une éloquence très pathétique sur les devoirs d'Israël envers son Dieu. On admirera toujours le ton simple, grave et austère de sa prédiction. Il semble avoir composé son livre sous l'impression très vive que Juda était mûr pour le châtiment, et que, si l'exécution de la sentence pouvait être retardée, il était moralement impossible qu'elle fût révoquée : la mesure de la culpabilité était comble; déjà le bras du Seigneur s'étendait pour frapper un coup terrible sur les pécheurs, en quelque endroit qu'ils fussent. Sophonie insiste cependant d'une manière touchante sur la valeur purifiante et moralisatrice du châtiment. Cf. III, 7-13. Il ne le cède point à Amos, non plus qu'à Isaïe, pour le courage avec lequel il dénonce les péchés de son peuple, et spécialement les scandales des grands : grâce à lui, nous apprenons à connaître le syncrétisme religieux, extrêmement blâmable, que les rois impies Manassès et Amon avaient favorisé et encouragé, les emprunts idolâtriques et autres que le peuple de Dieu, pour son grand malheur, avait faits au peuple voisin. Tout cela est fort instructif et présente un excellent résumé de tous les oracles antérieurs. On conçoit qu'une telle prédication ait dû être un puissant auxiliaire pour la réforme religieuse de Josias. Voir B. Duhm, *Die Theologie der Propheten*, in-8°, Bonn, 1875, p. 222-225; E. von Orelli, *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches*, Vienne (Autriche), 1882, p. 357-362; Kirkpatrick, *Doctrine of the Prophets*, Londres, 1905, p. 255-268; P. Kleinert, *Die Propheten Israels in sozialer Beziehung*, in-8°, Leipzig, 1905, p. 69-71. — Nous devons signaler aussi, comme un caractère propre à Sophonie, les échos, relativement fréquents, des livres plus anciens qui retentissent dans son écrit. Cf. I, 13, et Deut., XXVIII, 39; II, 7, et Deut., XXX, 3; III, 5, et Deut., XXXII, 4; III, 7, et Deut., XXVIII, 13; I, 7, et Hab., II, 20, cf. Joël, I, 15, et Is., XIII, 3; I, 13, et Am., V, 11; I, 14-15, et Joël, II, 1-2; I, 16, et Am., II, 2; I, 18, et Is., X, 23; II, 8, 10, et Is., XV, 8, cf. Am., I, 13; etc.

VI. Style. — Sophonie est assez ordinaire sous le rapport de la diction. On ne trouve dans ses pages ni la grâce ni la beauté de la plupart des prophètes qui avaient écrit avant lui. Son langage est correct; c'est, quoi qu'on ait prétendu en sens contraire, pour nier l'authenticité de plusieurs passages, un hébreu pur et correct, sans aramaïsmes marqués. Le style est généralement clair; mais, simple d'ordinaire et peu orné, il ne s'élève pas beaucoup au-dessus de la prose. Il est plus pathétique que poétique. Cependant, il ne manque ni de vigueur, ni de fraîcheur, ni de vie. Généralement peu riche en images et dénué d'originalité, il présente çà et là des figures remarquables; entre autres les suivantes : I, 12, « Je fouillerai Jérusalem avec des lampes; » « Les hommes qui reposent sur leur lie; » I, 17, « ils marcheront comme des aveugles. » Voir aussi II, 1-2, 11, 13-15, etc. Les passages III, 11-13 et 14-20, sont d'une grande beauté. En somme, si Sophonie n'est pas à la hauteur des prophètes du VIIIe siècle sous le rapport du style, il possède néanmoins des qualités solides comme écrivain.

VII. Texte. — Le texte primitif du prophète a été en général bien conservé. On le voit par l'accord qui règne presque partout à son sujet entre les anciennes versions. Cet accord prouve qu'elles ont eu pour base un texte original à peu près identique, lequel différait à peine de celui de la Massore. Les divergences peuvent s'expliquer d'ordinaire par des erreurs de traduction. Voir L. Reinke, *Der Prophet Zephanja*, p. 15-40, et Bachmann, *Zur Textkritik des Propheten Zephanja* dans les *Studien und Kritiken*, 1894, p. 641. Les obscurités que l'on rencontre çà et là proviennent sans doute des copistes, qui auront maltraité le texte en ces endroits. Les corrections proposées par les néo-critiques, en particulier par Wellhausen, Schwally, Nowack, Marti, G. A. Smith, ne sont pas toujours heureuses.

VIII. Bibliographie. — 1° *Commentateurs catholiques.* — Voir S. Jérôme, *Comment. in Soph. prophetam liber I*, t. XXV, col. 1337-1388; Théodore de Mopsueste, *Comment. in Sophon. prophet.*, t. LXVI, col. 444-473; Théodoret de Cyr, *Interpret. Sophon. prophetæ*, t. LXXXI, col. 1837-1860; P. Ackermann, *Prophetæ minores*, Vienne, in-8°, 1830, p. 553-589; P. Schegg, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, in-8°, Ratisbonne, 1854; 2° édition en 1862, 3° partie, p. 157-226; L. Reinke, *Die messianische Weissagung des Zephanja*, dans les *Messianische Weissagungen*, t. III, Münster en Westphalie, 1861; Id., *Der Prophet Zephanja, Einleitung und Übersetzung nebst einem vollständigen philol. krit. und historischen Kommentar*, in-8°, Münster, 1868; A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes traduits et commentés*, in-8°, Paris, 1908, p. 498-537. — 2° *Commentateurs hétérodoxes.* — J. A. Nolten, *De prophetia Zephanjæ*, in-8°, Francfort-sur-l'Oder, 1719; F. Adolphe Strauss, *Vaticinia Zephanjæ commentario illustrata*, in-8°, Berlin, 1843; Kleinert, *Obadjas, Jonas, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja*, in-8°, Bielefeld, 1868, p. 159-184; Fergusson, *The... Testimony of the Prophet Zephaniah*, dans le *Journal of the Society of biblical Literature and Exegesis*, 1883, p. 42-53; F. Buhl, *Einige textkrit. Bemerkungen zu den kleinen Propheten, spec. zu Zephaniah*, II, 11, 14; III, 17-20, dans la *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft*, 1885, p. 182-184; C. von Orelli, *Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten ausgelegt*, in-8°, Nordlingue, 1888, p. 336-347, 3° édit. 1898; F. Schwally, *Das Buch Ssefanja*, dans la *Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft*, 1890, p. 165-240; W. Schulz, *Kommentar*

über den Propheten Zephanja, in-8°, Leipzig, 1892; A. Davidson, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, in-18, 1896, p. 95-136. L. Fillion.

5. **SOPHONIE**, père de Josias, Zach., vi, 10 (et de Hem, x-14, d'après la Vulgate. Voir Hem, t. iii, col. 586). Sur Josias, voir Josias 2, t. iii, col. 1683.

SORCELLERIE, art prétendu de capter les forces de la nature ou les influences du monde invisible, au moyen de pratiques mystérieuses sans rapport avec l'effet à produire. La sorcellerie n'est qu'une forme plus populaire et plus grossière de la magie. Voir Magie, t. iv, col. 562. Le sorcier et surtout la sorcière abusent du pouvoir occulte qu'ils s'attribuent pour servir leurs intérêts personnels, nuire à qui leur déplait et ainsi porter un grave préjudice à la société. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 11-15, 224. La sorcellerie est sévèrement prohibée par différents textes de la loi mosaïque. Lev., xx, 27; xxii, 18; Deut., xviii, 9-12. Cf. Sap., xii, 4. Elle persista néanmoins, en se dissimulant plus ou moins suivant les circonstances. Malachie, iii, 5, est encore obligé d'appeler le jugement de Dieu contre les sorciers, *mekaššefim*, φαρμακούς, *maleficis*.

H. Lesêtre.

SORCIER, celui qui pratique la sorcellerie. Voir Magicien, t. iv, col. 562; Magie, col. 566. D'après le code d'Hammourabi, art. 1, celui qui ensorcelait un homme sans raison était digne de mort. S'il lui jetait un maléfice, le maléficié se plongeait dans le fleuve, et, s'il y restait, il était censé avoir mérité son sort; si, au contraire, le fleuve le laissait sain et sauf, son ennemi était digne de mort. Art. 2. H. Lesêtre.

SOREC (VALLÉE DE) (hébreu : *nahal Sôrêq*; Septante : 'Αλσωρήχ, Αλ est probablement la finale de *nahal*; *Alexandrinus* : Χειμάρρους Σωρήχ), vallée dans laquelle demeurait Dalila, Jud., xvi, 4. Voir Dalila, t. ii, col. 1208. La vallée de Sorec, célèbre dans l'histoire de Samson, est longée aujourd'hui par la ligne du chemin de fer de Jaffa à Jérusalem, qui la suit en remontant jusqu'à l'*ouadi Sikkéh*. « La vallée de Sorec prend naissance au nord de Jérusalem, près d'el-Biréh, descend entre *Nébi-Samouil* et la Ville Sainte et serpente ensuite entre *Qoloniyéh* et *Aïn Karem*, devenant de plus en plus étroite et profonde. Au sortir des collines de Juda, son torrent traverse la plaine ondulée de Séphéla et, sous le nom de *Nahr Roubin*, se jette dans la mer entre Yebnah et Jaffa. » B. Meistermann, *Nouveau guide de Terre Sainte*, 1907, p. 39. L'*ouadi Surâr*, comme on l'appelle aujourd'hui, est un des ouadis principaux de la Palestine méridionale. Une partie des scènes de la vie de Samson se sont passées dans cette vallée; Saraa, où il est né, se voit longtemps de l'ouadi sur le sommet de la montagne où il se dresse, au nord, de même qu'Esthaol. Entre Saraa et Esthaol est Mahanéh-Dan (*castra Dan*, Jud., xiii, 25), où commença à se révéler la force de Samson. Sur les pentes méridionales de la vallée est Bethsamès (*'Aïn Schems*). — La vallée de Sorec est la voie naturelle qui permet de monter de la Séphélah aux montagnes de Juda et à Jérusalem et les Philistins la suivirent plusieurs fois au temps des Juges et de David pour aller attaquer les Israélites. Elle n'apparait cependant qu'une fois sous son nom dans l'Écriture, Jud., xvi, 4, pour désigner l'endroit où demeurait Dalila. — Le mot de *sôrêq* se lit trois autres fois dans l'Écriture, mais comme nom d'une espèce de plant de vigne. Gen., xlix, 11 (hébreu : *šerêqâh*; Vulgate : *vitis*); Is., v, 2 (*sôrêq*; *vineam electam*); cf. xvi, 8 (hébreu : *serûqim*; *propagines*); Jer., ii, 21 (*sôrêq*; *vinea electa*). Gesenius, *Thesaurus*, p. 1343, croit que Sorec tirait son nom de ses vignes qui produisaient l'espèce de raisin rouge bleuâtre, ainsi appelé de la racine *sâraq*, « être brun ».

SORGHO (Hébreu : *dohan*; Septante : κέγχρος; Vulgate : *milium*, Ezech., iv, 9), une des céréales les plus répandues en Orient.

I. Description. — Souvent rapproché du Millet pour ses graines alimentaires, ce genre de Graminées en diffère notablement par ses caractères botaniques. La tige robuste et très élancée, presque simple, est pubescente sur les nœuds. Les feuilles glabres sur la gaine ont un limbe largement linéaire à bords scabres, et une ligule courte, lancinée, poilue. L'inflorescence terminale est une grande panicule à rameaux denses, chargée d'épillets biflores de deux sortes, les uns aristés et hermaphrodites, les autres stériles et mutiques. Les glumes pubescentes, sans arête, deviennent coriaces à maturité, et protègent le caryopse arrondi. Le *Sorghum Halepense* de Persoon, à rhizome vivace, est surtout employé comme fourrage, mais les espèces annuelles, et spécialement le *S. vulgare* (fig. 407), originaire de l'Inde, sont aussi cultivées pour leurs graines farineuses. Le *S. saccharatum*, qui n'en est peut-être qu'une variété à glumes pubescentes, a le chaume sucré dont la sève fournit après fermentation une liqueur spiritueuse. F. Hy.

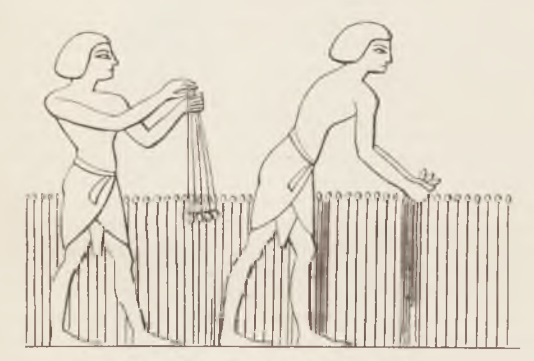


407. — *Sorgho vulgare.*

II. Exégèse. — Le *dohan*, qui servait à faire du pain, Ezech., iv, 9, est traduit plus communément par millet. Voir t. iv, col. 1198. Ce nom pouvait également comprendre quelque céréale voisine du millet, telle que le sorgho commun. Pline, *H. N.*, xviii, 55. Le texte d'Ézéchiel suppose qu'on mélange avec le froment certains grains d'espèce inférieure. Ce qui convient bien au sorgho, qui est en Orient la nourriture des pauvres. C'est une des céréales les plus habituellement cultivées par les Égyptiens modernes, et aussi dans l'Afrique équatoriale, l'Inde et la Chine. Les Arabes du commun, dit Niebuhr, *Description de l'Arabie*, Paris, 1779, in-8°, t. i, p. 215, n'ont presque d'autre pain que

celui de dourah, en Égypte, en Babylonie, en Syrie, en Palestine.

Mais il y a controverse pour savoir si les anciens Égyptiens et les habitants de la Palestine connaissaient et cultivaient le sorgho. Bon nombre d'auteurs croient voir dans certaines scènes de récoltes des peintures égyptiennes la moisson du doura (fig. 408). Wilkinson, *The manners and customs,* t. II, p. 427, 428; Lepsius, *Denkmaler,* t. III, pl. 78; Erman, *Life in ancient Egypt,* trad. Tirard, Londres, 1894, in-8°, p. 435; Fr. Woenig, *Die Pflanzen im alten Aegypten,* Leipzig, 1886, in-8°, p. 172, etc. D'autres savants croient que la plante récoltée, ainsi représentée dans ces scènes de Thèbes et de El-Kab, n'est autre que le lin : ils invoquent en faveur de leur opinion le peu d'élévation des tiges, la forme des épis, etc. Schweinfurth, *Zeitschrift für Ethnologie,* 1891, p. 654; Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité,* t. I, p. 32. Sans doute dans ces scènes la récolte se fait en arrachant la plante avec ses racines, comme on procédait pour le lin; mais le sorgho s'arrachait de même; et on suit une



408. — Récolte du dourah ou du lin.

semblable pratique en certaines parties de l'Égypte; en d'autres endroits on le coupe comme le blé.

Il est vrai que les plantes représentées ne vont qu'à la ceinture des moissonneurs, ce qui n'est pas ordinaire pour le sorgho. Mais le blé qu'on récolte à côté n'est pas plus élevé.

Dans les peintures des monuments, à la suite de la moisson du blé est représentée celle de cette plante. Si l'on a voulu donner les récoltes qui se font à la même époque, ce ne pourrait être que celle du lin, qui a lieu en avril comme celle du blé; la moisson du dourah au contraire n'a lieu qu'en juillet, et encore pour les pays qui ont une seconde récolte en novembre. Mais on a pu vouloir aussi bien représenter la récolte des céréales sans tenir compte des temps, et alors la moisson du dourah viendrait très bien à la suite de celle du blé. Quant à la Babylonie où nous transporte le passage d'Ézéchiel, IV, 9, le dourah était certainement connu et cultivé.

Le mot *Dâgan,* qui désigne en hébreu les céréales en général, sans spécifier l'espèce, peut servir, en certains textes, à désigner le sorgho ou dourah aussi bien que le blé ou l'orge. A. de Candolle, *Origine des plantes cultivées,* in-8°, Paris, 1886, p. 305; H. B. Tristram, *The natural History of the Bible,* in-12, Londres, 1889, p. 469. E. LEVESQUE.

1. SORI (hébreu : *Ṣeri;* Septante : Σουρί), Lévite, fils d'Idithun. I Par., XXV, 3. Au ℣. 11, il est appelé Isari. Voir ISARI, t. III, col. 986.

2. SORÎ, nom hébreu d'un parfum. Voir BALANITE, t. I, col. 1408.

SORT (hébreu : *gôrâl, pûr;* Septante : κλῆρος; Vulgate : *sors*), procédé employé pour obtenir une décision qu'on ne veut pas laisser au libre choix. — Les mots *gôrâl* et κλῆρος désignent originairement la petite pierre ou le caillou dont on se servait pour tirer au sort. Le mot latin *sors* a la même signification; c'est le nom de la boule de bois ou du jeton au moyen duquel on tirait au sort. Les cailloux ou les boules, distincts par la couleur ou quelques autres signes, étaient mis dans un récipient quelconque, sac, pan de manteau, coupe, urne, etc., et, sans faire intervenir la vue, on tirait l'un deux, qui indiquait le parti à prendre ou le choix à adopter. Le tirage au sort a été un usage chez tous les peuples. Le sort a été plusieurs fois employé chez les Hébreux dans des circonstances importantes. Sur un dieu du Sort, mentionné par Isaïe, LXV, 12, voir MENI, t. IV, col. 968.

1° *Dans les partages.* — Le sol de la Palestine a été partagé entre les tribus par voie de tirage au sort. Num., XXVI, 55; XXXIII, 54; Deut., I, 38; Jos., I, 6; XVIII, 6; Act., XIII, 19. Les villes lévitiques furent désignées par le sort dans toutes les tribus. Jos., XXI, 4; I Par., VI, 65. Au retour de la captivité, on tira au sort ceux qui devaient habiter à Jérusalem, à raison d'un sur dix parmi tout le peuple. II Esd., XI, 1. On ne tirait pas au sort quand tous devaient être pris. Ezech., XXIV, 6. Les ennemis se partageaient au sort les dépouilles, Abd., 11, les terres conquises, I Mach., III, 36, et les prisonniers. Jo., III, 3; Nah., III, 10. Conformément à la prophétie, Ps. XXII (XXI), 19, les dépouilles du Sauveur furent partagées entre les soldats et sa robe tirée au sort. Matth., XXVII, 35; Marc., XV, 24; Luc., XXIII, 34; Joa., XIX, 24. Les parts d'héritage étaient tirées au sort. Eccli., XIV, 15. Le tirage au sort, dans les partages, avait pour effet de couper court aux contestations. Prov., XVIII, 18. C'était donc un moyen de conserver la paix parmi les ayants-droit. Voici comment, aujourd'hui encore, on tire au sort en Palestine, quand le gouvernement turc a attribué à une commune quelque morceau de terre arable : « Après qu'il a été préalablement et dûment établi à quelle étendue de terre chaque membre de la commune peut prétendre, d'après l'importance de sa maison, le territoire est divisé en lots d'égale grandeur, et, autant que possible, d'égal rapport, dont les noms sont écrits sur de petits cailloux renfermés dans une sacoche. Les habitants du village se réunissent et se placent en demi-cercle autour de l'iman. Celui-ci fait tirer de la sacoche, par un enfant qui n'a pas encore cinq ans, un des petits cailloux, *garal,* tandis qu'en même temps un autre enfant proclame le nom d'un des habitants du village, à qui est alors adjugé le lot qu'on vient d'annoncer. On ne peut en appeler de ce partage. » F. Buhl, *La société israélite d'après l'A.T.,* trad. de Cintré, Paris, 1904, p. 93.

2° *Dans la désignation des fonctions.* — A l'époque des Juges, on désigna par le sort, à raison d'un sur dix par tribu, les guerriers qui devaient prendre part à la lutte contre Benjamin. Jud., XX, 10. Quand les Israélites voulurent un roi, Samuel le fit désigner par le sort; le sort tomba sur la tribu de Benjamin, sur la famille de Métri et enfin sur Saül. I Reg., X, 21. Beaucoup de fonctions sacrées furent attribuées aux lévites et aux prêtres par la voie du sort. I Par., XXIV, 5, 31; XXV, 8; XXVI, 13. Un nouveau tirage au sort se fit dans ce but après le retour de la captivité. II Esd., X, 34; Luc., I, 9. Voir PRÊTRE, col. 649, 650. Pour désigner le successeur de Judas, les Apôtres recoururent au sort, après avoir prié Dieu de faire connaître son choix. Le sort tomba sur saint Matthias. Act., I, 26. A ce cas, comme à celui de l'élection de Saül, déjà sacré par Samuel, s'applique visiblement la remarque des Proverbes, XVI, 33

On jette les sorts dans le pan de la robe,
Mais c'est Jéhovah qui décide.

3° *Dans les cas douteux.* — Achan ayant attiré la colère de Dieu par une contravention grave à la loi de l'anathème, Josué demande au sort la désignation du coupable inconnu. Le sort indiqua successivement la tribu de Juda, la famille de Zaré, la maison de Zabdi et enfin Achan. Jos., VII, 16-18. Saül fit décider par le sort qui était responsable, de lui ou de son fils Jonathas. I Reg., XIV, 38. Les marins de Joppé procédèrent de même pour savoir qui d'entre les passagers attirait sur eux la tempête, et le sort désigna Jonas. Jon., I, 7. Dans ces cas, le sort était manifestement dirigé par Dieu; il ne s'en suit nullement qu'il le soit toujours dans les cas analogues. Habituellement, Dieu laisse agir les causes naturelles et il ne s'engage nullement à faire connaître la vérité ou sa volonté par la voie du sort. A la fête de l'Expiation, le sort réglait celui des deux boucs qui devait être immolé et celui qui devait être chassé au désert. Lev., XVI, 9, 10. On recourait au sort pour savoir, en certains cas, le parti à prendre. Jos., XVIII, 6, 8. Voir URIM ET THUMMIM. A l'instigation d'Aman, les Perses décidèrent par le sort le jour où les Juifs seraient massacrés dans tout l'empire. Voir PHURIM (FÊTE DES), col. 338. Le roi de Babylone demandait au sort la désignation du pays qu'il devait attaquer. Ezech., XXI, 26, 27. Voir RABDOMANCIE, col. 920. Cf. Ose., IV, 12. — Josèphe, *Bell. jud.*, III, VIII, 7, raconte un curieux exemple de désignation par le sort. — Dans beaucoup d'autres endroits, la Vulgate appelle « sort » le résultat du partage, la destinée de chacun, les conditions de la vie humaine. Voir COUPE, t. II, col. 1075; HÉRITAGE, t. III, col. 611; PART, t. IV, col. 2171.

H. LESÊTRE.

SORTS (FÊTE DES). Esther, IX, 26. Voir PHURIM, col. 338.

SOSIPATER (grec : Σωσίπατρος, « sauveur de son père »), nom de deux Israélites.

1. **SOSIPATER**, un des généraux de Judas Machabée. Avec Dosithée (voir DOSITHÉE 2, t. II, col. 1494), il s'empara d'une forteresse qui n'est pas nommée et où les Juifs massacrèrent dix mille de leurs ennemis. II Mach., XII, 19. Timothée, le chef de l'armée syrienne battu par Judas Machabée, tomba entre les mains de Dosithée et de Sosipater qui lui rendirent la liberté sur son engagement de renvoyer libres les nombreux prisonniers juifs qu'il avait entre les mains, ℣. 23-25.

2. **SOSIPATER**, parent de saint Paul qui était avec lui lorsque l'Apôtre écrivit aux Romains. Il est énuméré parmi ceux qui envoient leur salutation aux destinataires de l'Épître. Rom., XVI, 21. Beaucoup admettent qu'il est le même que celui qui est appelé Sopater (de Bérée), Act., XX, 1. D'autres le nient et la question est douteuse. Voir *Acta Sanctorum*, t. V, junii 25, p. 4. Le nom de Sosipater se lit sur une liste de politarques de Thessalonique. Voir SECUNDUS, col. 1556.

SOSTHÈNE (grec : Σωσθένης). 1° Chef de la synagogue de Corinthe du temps de saint Paul, après la conversion de Crispus. Voir t. II, col. 1119. Les conversions opérées par saint Paul dans cette ville ayant irrité les Juifs, ils l'amenèrent de force au tribunal du proconsul Gallion, t. III, col. 98, qui leur répondit dédaigneusement qu'ils démêlassent eux-mêmes les affaires concernant leur loi, et il les éconduisit de la sorte. La foule battit alors Sosthène devant le tribunal et le proconsul romain laissa faire. Act., XVIII, 12-17. Les plus anciens manuscrits grecs et le texte latin ne précisent point si ce sont les Juifs ou les païens qui maltraitèrent Sosthène, le *textus receptus* grec dit que ce furent οἱ Ἕλληνες, et il semble plus vraisemblable que ce soient les païens, peu favorables aux Juifs, qui voyant le mépris que faisait d'eux Gallion, en profitèrent pour satisfaire leurs mauvaises dispositions à leur égard en s'en prenant à leur chef. D'autres pensent cependant, et saint Jean Chrysostome est du nombre, *In Act. hom.* XXX, 2, t. LX, col. 278, que Sosthène était disciple et ami de saint Paul et que ce sont les Juifs qui en cette circonstance le traitèrent comme un ennemi dont ils voulurent se venger.

2° Saint Paul, dans sa première Épître aux Corinthiens, I, 1, leur écrit non seulement en son nom, mais aussi au nom de son « frère » Sosthène. Plusieurs en ont conclu que ce Sosthène était celui dont parlent les Actes, lequel était bien connu à Corinthe et qui, s'il était devenu chrétien, devait s'intéresser particulièrement à cette Église et y jouir d'une certaine autorité. Eusèbe, *H. E.*, I, 12, t. XX, col. 117, le mentionne comme un des soixante-dix disciples du Sauveur, d'après quelques-uns, qui par conséquent ne l'identifiaient point avec le chef de la synagogue corinthienne. En réalité la tradition est flottante et indécise à son sujet. Voir Calmet, *Dictionnaire de la Bible,* édit. Migne, t. IV, col. 610-611.

SOSTRATE (grec : Σώστρατος), commandant de la citadelle de Jérusalem au nom du roi de Syrie Antiochus IV Épiphane. Il pressa le grand-prêtre Ménélas, mais inutilement, de payer au roi de Syrie les sommes qu'il lui avait promises pour obtenir le souverain pontificat. II Mach., IV, 27-29. D'après le texte latin, Sostrate et Ménélas furent appelés pour cette affaire à Antioche, et Ménélas fut privé du sacerdoce et remplacé par son frère Lysimaque, tandis que Sostrate reçut le gouvernement de Cypre. D'après le texte grec, Ménélas laissa son frère Lysimaque pour tenir sa place et Sostrate (laissa) Cratès qui était gouverneur des Cypriotes, de sorte que c'est Cratès qui aurait eu le commandement de la citadelle de Jérusalem. Le *Vaticanus* lit κρατήσας au lieu de Κράτητα, de sorte que le sens est le même que dans la Vulgate latine : Sostrate reçut le gouvernement de Cypre. — Le résultat du voyage de Ménélas et de Sostrate à Antioche est passé sous silence, sans doute parce que lorsqu'ils arrivèrent dans cette ville, le roi en était déjà parti, ℣. 30, pour aller réprimer une sédition qui avait éclaté subitement en Cilicie.

SOT (hébreu : *'ĕvil, kesil, nâbûb, nâbâl, sâbâl, yâ'al ;* Septante : ἄφρων, ἀσεβής, ἐπίληπτος; Vulgate : *stultus, insipiens, insanus*), celui qui n'a pas la dose commune de bon sens ou d'intelligence.

1° Le sot ne sait pas se tirer d'affaire dans les difficultés de la vie, ni même dans la prospérité. Son intervention entraîne toutes sortes d'inconvénients, pour lui et pour les autres, d'autant plus qu'il se croit sage, alors qu'il marche dans les ténèbres. Eccle., II, 16; Prov., XIX, 15. C'est donc un homme à éviter. Ces idées reviennent fréquemment, sous différentes formes, dans Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique. D'après les versions, « le nombre des sots est infini. » Eccle., I, 15. Le texte hébreu dit seulement que « ce qui manque ne peut être compté. » Le Sauveur qualifie de sot celui qui bâtit sa maison sur le sable, Matth., VII, 26, et celui qui pense à élever des greniers pour sa récolte, quand la nuit même il va mourir. Luc., XII, 20.

2° Parmi ceux qui s'accusent ou sont accusés d'avoir agi en sots, il faut citer Aaron, Num., XII, 11, les Israélites, Deut., XXXII, 6, la femme de Job, II, 10, Saül, I Reg., XIII, 13; XXVI, 21, David, I Reg., XXIV, 10, Nabal, I Reg., XXV, 25, Asa, II Par., XVI, 9, les sages d'Égypte, Is., XIX, 11, et de Babylone, Jer., L, 36, les faux prophètes d'Israël, Ose., IV, 7; Jer., XXIII, 13, le peuple de

Juda, Jer., v, 21, les scribes et les pharisiens, Matth., xxiii, 17; Luc., xi, 40, les disciples d'Emmaüs, Luc., xxiv, 25, les sages de la gentilité, Rom., i, 22, etc.

3° L'impiété qui se refuse à reconnaître Dieu, Ps. xiv (xiii), 1; Jer., iv, 22; v, 4; Eccle., vii, 26, est considérée comme le fait d'un sot. Le sot ne comprend rien aux œuvres de Dieu. Ps. xcii (xci), 7. Aussi la fin de l'injuste est-elle celle du sot. Jer., xvii, 11. Le serviteur de Dieu est traité de sot par le monde; mais ce sot est sage aux yeux de Dieu, tandis que le sage selon le monde est sot en réalité, s'il ne connaît pas Dieu et ne le sert pas. I Cor., i, 20, 25, 27; iv, 10. Il faut donc devenir sot selon le monde pour être sage selon Dieu, I Cor., iii, 18, et se conduire ainsi en sage, non en sot. Eph., v, 15. Le ministre de Dieu doit également rejeter les questions sottes et inutiles, II Tim., ii, 23; Tit., iii, 9, c'est-à-dire celles qui sont plus capables de nuire à la religion que de lui être utiles.

H. Lesêtre.

SOTAÏ, SOTHAÏ (hébreu : *Sôtaï;* Septante : Σωταΐ, Σουτεΐ). Ses descendants, formaient une famille des « serviteurs de Salomon » qui retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., ii, 55; II Esd., vii, 77.

SOTTISE (hébreu : *'ivvélét, hôlêlah, hôlêlût, kesilût, késél, kislâh, sékél, siklût, śiklût, tahpûkâh, tiflâh ;* Septante : ἀφροσύνη, μωρία, ὀχληρία, παραφορά; Vulgate : *stultitia, insipientia*), défaut d'intelligence et de sens pratique. Six des mots hébreux qui désignent la sottise ne se lisent que dans l'Ecclésiaste.

1° La sottise est comme une femme bruyante, stupide et ignorante. Prov., ix, 13. Elle déborde de la bouche de l'insensé, Prov., xv, 2, 14, et vient à la suite de la colère. Prov., xiv, 17, 29. Le sot met sa joie dans sa sottise, Prov., xv, 21, et a plaisir à la manifester. Prov., xii, 23; xiii, 16. En face du malheur, Job, i, 22, n'a proféré aucune parole de sottise. L'Ecclésiaste a cherché à connaître la sottise aussi bien que la sagesse, Eccle., i, 17, afin de les comparer. Eccle., ii, 12. Il a reconnu que la sagesse l'emporte de beaucoup sur la sottise. Eccle., ii, 3, 12, 13. Néanmoins, il a constaté que la sottise est au cœur des hommes, Eccle., ix, 3, que l'insensé ne dit que sottises, Eccle., x, 13, que la sottise occupe parfois des postes élevés, Eccle., x, 1, 6, et qu'il est fou de se laisser conduire par elle. Eccle., vii, 25. Mieux vaut donc cacher sa sottise que cacher sa sagesse. Eccli., xli, 18 (15).

2° La pire sottise est celle qui se détourne de Dieu. Le pécheur est victime de sa sottise. Ps. xxxviii (xxxvii), 6. Dieu connaît sa sottise, Ps. lxix (lxviii), 6, et il pardonne, pourvu qu'on ne retourne pas *lekislâh,* « à la sottise ». Ps. lxxxv (lxxxiv), 9. Les versions ont traduit que Dieu pardonne « à ceux qui reviennent à leur cœur », ce qui suppose que le mot hébreu a été décomposé en *lêb,* « cœur », *sélâh,* « pause », avec substitution d'un ב à un כ. Les anciens Israélites ont été une race de sottise impie. Deut., xxxii, 20. C'est du cœur que viennent l'orgueil et la sottise. Marc., vii, 22. La prédication de la croix est une sottise aux yeux des impies et des gentils. I Cor., i, 18, 21, 23; ii, 14. Mais la vraie sottise, aux yeux de Dieu, c'est la sagesse de ce monde. I Cor., iii, 19.

H. Lesêtre.

SOUDE (hébreu : *bôrîṭ;* Septante : ποία; Vulgate : *herba borith, herba fullonum*), désigne certaines plantes herbacées, dont les cendres fournissent le carbonate de soude, et aussi l'extrait même de ces plantes ou carbonate de soude employé dans les lessives et dans la fabrication du savon.

I. Description. — Les plantes riches en sels de sodium appartiennent à la famille des Salsolacées qui en tire son nom. Elles se tiennent sur le littoral maritime, ou vivent à l'intérieur dans les sols imprégnés de sel. Nombreuses sont les espèces croissant en Palestine, spécialement dans les régions désertiques. Parmi



409. — *Salsola kali.*

les principales citons l'*Atriplex Halimus* de Linné, arbrisseau à feuilles blanchâtres qui abonde sur les rives de la mer Morte. Les vrais *Salsola* ont les feuilles



410. — *Salicornia.*

charnues et subulées, piquantes dans le *S. Kali* (fig. 408), terminées par une soie molle dans le *S. Soda.* Quant aux *Salicornia* (fig. 409), ils se reconnaissent aisément à leurs rameaux articulés et sans feuilles.

F. Hy.

II. Exégèse. — On a vu, t. i, col. 1853, que le mot

bôrit dans Jer., II, 22, et Mal., III, 2, désigne une plante qui fournit une espèce de savon végétal. Les Septante, la Vulgate, et les traductions rabbiniques l'ont ainsi entendu. Dans Jer., II, 22, *nétér*, « natron », soude ou alcali minéral, est mis en parallèle avec *bôrit*, soude ou alcali végétal. Plusieurs exégètes ont pensé que dans Job, IX, 30, et Is., I, 25, le mot *bôr* avait la même signification. Dans Job, IX, 30, en effet, *bôr* est mis en parallèle comme moyen de purification avec l'eau pure provenant de la neige : il semblerait que la mention d'une sorte de savon serait assez naturelle dans ce passage. Cependant l'expression *bebôr kappékâ* se retrouve plus loin, Job, XXII, 30 et signifie certainement « par la pureté de tes mains ». Il paraît bien avoir le même sens dans le premier cas. Quant à Is., I, 25, il semble y avoir une transposition de lettres, et au lieu de כבר, *kebôr*, comme [avec] la soude, il faut lire בכר, *bakkur*, « dans la fournaise, le creuset »; sens plus naturel dans le contexte.

Les Arabes désignent les plantes maritimes, employées à la fabrication de la soude sous le nom de *Kali* (avec l'article al-kali, d'où vient notre mot alcali). Ils appellent de même les substances extraites de ces plantes, comme la soude, et ils comprennent également sous ce nom général les carbonates de potasse. Parmi ces plantes les plus habituellement employées sont les *Salsola Kali*, *Salsola Soda* etc., les Salicornes *Salicornia fruticosa*, *S. herbacea*. Les tribus arabes des bords de la mer Morte en récoltent d'abondantes quantités, qu'elles brûlent pour extraire de leurs cendres des alcalis, soude ou potasse destinés à leur usage ou à l'exportation. On les utilise en Palestine pour la fabrication du savon, qui est spécialement développée à Jaffa, à Naplouse, à Jérusalem. W. M. Thomson, *The Land and the Book*, in-8, Londres, 1885, p. 532; H. B. Tristram, *The natural History of the Bible*, in-8°, Londres, 1889, p. 481-482; O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, p. 449. E. LEVESQUE.

SOUFFLE (hébreu : *hébél*, *néfés*, *nišmâh*; Septante : ἀτμίς, πνεῦμα, πνοή, ψυχή; Vulgate : *aura*, *halitus*, *flatus*, *spiritus*, *spiraculum*), air mis en mouvement par le mécanisme de la respiration.

1° *Au sens propre*. — Dieu a mis en l'homme *nišmaṭ ḥayyîm*, πνοὴ ζωῆς, *spiraculum vitæ*, le souffle de vie, de manière à faire de lui *néfėš ḥayyim*, ψυχὴ ζῶσα, *anima vivens*, un être animé et vivant. Gen., II, 7. Ce n'est pas le souffle qui constitue la vie, mais il en est le signe le plus évident. Aussi « tout ce qui a souffle de vie », Gen., VII, 22, équivaut-il à « tout être vivant ». Cf. Gen., I, 20, 30; Sap., XV, 11; Is., XLII, 5. Le souffle dans les narines, c'est donc la vie. Job, XXVII, 3. Les idoles n'ont pas ce souffle et, par conséquent, ne sont pas vivantes. Ps. CXXXV (CXXXIV), 17; Jer., X, 14; Par., VI, 24; Hab., II, 19. Quand la vie diminue, pour une cause ou pour une autre, le souffle s'épuise, Job, XVII, 1; Dan., X, 17, on n'a plus qu'un souffle, II Mach., III, 31, on rend le dernier soupir, II Mach., VII, 9, ou l'esprit, Matth., XXVII, 50; Joa., XIX, 30, on expire. Marc., XV, 37; Luc., XXIII, 46; Act., V, 5, 10. Alors il n'y a plus de souffle dans le corps, il est mort. III Reg., XVII, 17. Dieu tient en ses mains le souffle des rois, c'est-à-dire leur vie. Dan., V, 23. Comme ce souffle est très léger, les impies le comparent à une fumée, Sap., II, 2, assimilant ainsi la vie et l'âme qui en est la cause à quelque chose qui périt totalement sans laisser de traces. — Le souffle du crocodile allume des charbons, c'est-à-dire que la vapeur que rejette l'animal paraît toute enflammée aux rayons du soleil. Job, XL, 12.

2° *Comparaisons*. — Le souffle est une chose légère et faible. Un souffle emportera les idoles, Is., LVII, 13, elles disparaîtront au moindre effort dirigé contre elles. L'homme est semblable à un souffle, tant sa vie est faible et éphémère, Ps. XXXIX (XXXVIII), 6; CXLIV (CXLIII), 4; ses jours ne sont qu'un souffle. Job, VII, 16. Les trésors mal acquis sont comme le souffle d'un homme qui va mourir, Prov., XXI, 6, ils n'ont rien de stable. Les coutumes des nations idolâtres ne valent pas mieux. Jer., X, 3. Le souffle donne son nom à la vanité elle-même, c'est-à-dire à tout ce qui n'a ni valeur, ni durée. C'est pourquoi l'Ecclésiaste appelle les choses de ce monde *habêl hăbâlîm*, « vanité des vanités », c'est-à-dire choses vaines, inconsistantes, éphémères, qui ne méritent pas d'occuper sérieusement l'esprit de l'homme. Eccle., I, 2, 14; II, 17, 23; IV, 4, 8; V, 9; VI, 9. — Comme la respiration normale est signe de vie et de santé, « commencer à respirer » c'est obtenir la paix, II Mach., XIII, 11, et « respirer à l'aise », c'est se donner satisfaction.

3° *Au sens figuré*. — Le souffle de Dieu désigne sa puissance. La sagesse est le souffle de la puissance de Dieu. Sap., VII, 25. Si Dieu retirait son souffle, toutes choses périraient à l'instant. Job, XXXIV, 14. Ce souffle fait mourir les méchants, Is., XI, 4, dessèche l'herbe et les fleurs, Is., XL, 7, et précipite la course du fleuve encaissé dans ses rives. Is., LIX, 19. Voir VENT.

H. LESÊTRE.

1\. **SOUFFLET** (grec : ῥάπισμα; Vulgate : *alapa*, *colaphus*), coup frappé avec la main sur le visage de quelqu'un. En hébreu, il n'y a pas de mot pour désigner ce coup; on se sert de l'expression « frapper sur la joue ». Le grec du Nouveau Testament emploie presque toujours le verbe κολαφίζειν, qui n'est pas classique et a été formé du substantif κόλαφος, « soufflet ». — Aux yeux des Orientaux, un soufflet est une des plus graves injures que l'on puisse subir. Les coups de bâton se supportent patiemment, mais le soufflet déshonore et appelle la vengeance. Cf. Landrieux, *Aux pays du Christ*, Paris, 1897, p. 414. Aussi de fortes amendes étaient-elles la conséquence de cet affront : pour un soufflet sur l'oreille, une mine, soit 141 francs; pour un soufflet sur la mâchoire, 200 zouz, soit 176 francs. *Baba kamma*, VIII, 6. — Quand le prophète Michée, fils de Jemla, annonça à Achab et à Josaphat que leur expédition en commun serait sans succès, Sédécias, fils de Chanaana, le frappa sur la joue. III Reg., XXII, 24; II Par., XVIII, 23. C'est le seul exemple d'un pareil affront infligé à quelqu'un dans l'Ancien Testament. Job, XVI, 11, parle au figuré quand il accuse ses ennemis de lui frapper la joue avec outrage. Il est bon que celui qui est soumis à l'épreuve « tende la joue à celui qui le frappe », car le Seigneur viendra à son aide. Lam., III, 30. L'ennemi de Jérusalem frappe de la verge sur la joue le juge d'Israël, Mich., V, 1 (IV, 14), c'est-à-dire outrage les princes de la nation. — Notre-Seigneur dit que, si on est frappé sur la joue droite, il faut présenter la joue gauche. Matth., V, 39; Luc., VI, 29. C'est un conseil signifiant que son disciple doit supporter patiemment les plus graves injures et se tenir disposé à en subir de plus graves encore. Pendant sa passion, le Sauveur montre lui-même en quel sens il faut entendre ce conseil. Quand il décline l'interrogatoire qu'entreprend sans droit le grand-prêtre Anne, un valet lui donne un soufflet. Joa., XVIII, 22. Notre-Seigneur se contente alors de faire remarquer l'injustice de ce traitement, qui n'est pas seulement une odieuse brutalité, mais encore un humiliant outrage. Durant la nuit, entre les deux séances du sanhédrin, d'autres valets, lui ayant bandé les yeux, le frappent au visage et le soufflettent en lui disant : « Devine qui t'a frappé. » Matth., XXVI, 67; Marc., XIV, 65; Luc., XXII, 64. A leur tour, les soldats de Pilate le tournent en dérision et lui donnent des soufflets, Matth., XXVII, 30; Joa., XIX, 3, de telle sorte que Juifs et gentils s'accordent pour le maltraiter ainsi. — Par ordre du grand-

prêtre Ananie, saint Paul est frappé sur la bouche. Act., XXIII, 3. L'Apôtre rappelle que, dans la prédication de l'Évangile, il est accablé de soufflets. I Cor., IV, 11. Les Juifs en effet se permettaient d'autant plus volontiers cette violence envers lui qu'ils y attachaient plus de mépris. Saint Paul parle aussi de l'ange de Satan qui le soufflette, II Cor., XII, 7, c'est-à-dire de l'infirmité de sa chair qui le tente et l'humilie. — Saint Pierre dit qu'il n'y a pas de gloire à être souffleté pour une faute commise, mais que la patience a du mérite devant Dieu quand le traitement injuste est supporté avec patience. I Pet., II, 20. H. LESÊTRE.

2. **SOUFFLET** (hébreu : *mappuăḥ;* Septante : φυσητήρ; Vulgate : *sufflatorium*), instrument qui sert à projeter l'air dans un foyer afin d'activer la combustion. — L'idée du soufflet a été naturellement suggérée par l'expérience très simple des joues qui se gonflent pour lancer un jet d'air sur le feu que l'on désire faire prendre. Cf. Eccli., XXVIII, 14. Le procédé ne suffisait plus quand il s'agissait d'activer un foyer pour le rendre capable de fondre les métaux. Les Égyptiens se servaient dans ce but de soufflets ingénieusement disposés. Voir t. II, fig. 677, col. 2312. Sur un socle posé à terre se fixait un récipient de peau alternativement comprimé par le pied et soulevé par la main à l'aide d'une corde. Le même homme pouvait ainsi manœuvrer deux pédales, et un autre homme en pouvait faire autant de l'autre côté du foyer. On obtenait ainsi un jet d'air presque continu. Pour mettre la peau des soufflets hors des atteintes de la trop grande chaleur, des tuyaux de métal ou d'argile conduisaient l'air de la pédale au foyer. Jérémie, VI, 29, fait allusion à un soufflet de ce genre, *mapuăḥ*, de *nâfaḥ*, « souffler ». Il suppose qu'on a produit un feu si ardent pour réduire un métal rebelle à l'épuration, que le soufflet lui-même a été atteint et consumé, ce qui rend impossible la continuation du travail. Les tuyaux conducteurs d'air n'étaient donc pas assez longs. Des soufflets plus importants fonctionnaient dans les grandes forges. C'est un soufflet de cette sorte que paraît mettre en mouvement l'ouvrier placé à gauche dans la figure 679, t. II, col. 2313. On ne voit pas que le soufflet à main, composé de deux planches réunies par une peau, et connu à l'époque classique, cf. Rich, *Dict. des antiq. rom. et grecq.*, p. 277, sous les noms de φῦσα, *follis*, ait été en usage chez les Hébreux. — Une autre allusion est faite au soufflet dans l'Ecclésiastique, XLIII, 4, qui compare le soleil ardent à une « fournaise soufflée », *kûr nâfûaḥ*, une fournaise dont le soufflet active la chaleur; Septante : κάμινον φυσῶν, « un four soufflant »; Vulgate, en lisant φυλάσσων au lieu de φυσῶν, *fornacem custodiens*, « gardant la fournaise ». — Isaïe, LIV, 16, montre le forgeron soufflant sur les charbons ardents et en retirant l'arme qu'il doit travailler. Il se servait pour cela du soufflet. H. LESÊTRE.

SOUFFRANCE (hébreu : *'âvén, harsob, ke'ib, mak'ôb, ma'ăṡêbâh, 'éṡéb, 'oṡéb, ḥébél, ḥil, ḥalḥâlâh, ṣîrîm;* Septante : ὀδύνη, πάθημα, λύπη; Vulgate : *dolor, passio*), effet produit sur l'homme par tout ce qui l'atteint dans son bien-être. La souffrance peut être morale, voir DEUIL, t. II, col. 1396; PÉNITENCE, t. V, col. 40; TRISTESSE, ou physique. Voir MAL, t. IV, col. 600; MALADIE, col. 611; SUPPLICES; TOURMENTS; TRIBULATION.

1° *Cause initiale.* — A la suite du péché d'origine, Dieu condamna la femme à des souffrances multipliées, surtout à l'occasion de l'enfantement, et il ajouta la peine et la fatigue au travail de l'homme. Gen., III, 16, 17. Il ne suit pas de là pourtant que, sans le péché originel, la souffrance eût été absolument épargnée à l'homme; car toute nature créée est nécessairement imparfaite, exposée, par conséquent, à souffrir par le fait même de son imperfection. Mais, sans le péché, l'homme eût été mieux armé pour éviter ou combattre la souffrance, et, en tous cas, la principale souffrance, la mort avec tout ce qui la précède et la cause, eût été supprimée. Voir MORT, t. IV, col. 1286.

2° *Causes secondaires.* — 1. La condition humaine. Job, XIV, 22; Ps. XC (LXXXIX), 10; Jer., XX, 18. — 2. L'enfantement. La souffrance qui accompagne l'enfantement est la conséquence du péché d'origine. Gen., III, 16; XXXV, 17. Cette souffrance paraissait si dure aux Hébreux que les auteurs sacrés la prennent très fréquemment comme le type des plus grandes douleurs humaines. I Reg., IV, 19; I Par., IV, 9; Ps. XLVIII (XLVII), 7; Eccli., XXXIV, 6; XLVIII, 21; Is., XIII, 8; XXI, 3; XXVI, 17; LXVI, 7; Jer., VI, 24; XIII, 21; XXII, 23; L, 43; Ose., XIII, 13; Mich., IV, 9; Joa., XVI, 21; I Thes., V, 3. — 3. La circoncision, Gen., XXXIV, 25, et les autres blessures. — 4. Les accidents. Luc., XIII, 2; etc. — 5. Le travail. Gen., III, 17; Ps. CXXVII (CXXVI), 2. — 6. Les privations. Phil., IV, 12, la faim, la soif, etc. — 7. Le péché, avec les conséquences diverses qu'il entraîne. Job, II, 15; V, 6; XV, 35; Prov., XXII, 8; Ps. XXXII (XXXI), 10; Sap., XI, 21; XIX, 12; Is., XIV, 3; L, 11; II Mach., VII, 32; etc. Aussi s'étonne-t-on que souvent il n'y ait pas de souffrances pour l'impie. Ps. LXXIII (LXXII), 4. Voir IMPIE, t. III, col. 846. — 8. La persécution. Exod., III, 7, 8; Ps. LV (LIV), 4; LXIX (LXVIII), 30; etc. — 9. L'épreuve. Job, II, 13; XXXIII, 19; Ps. X (XI), 14; XXXI (XXX) 11; II Thes., I, 5; etc. — 10. Le deuil. Gen., XXIV, 67; XXXVII, 35; II Reg., I, 26; XIX, 2; Zach., XII, 10; Sap., XIV, 15; etc.

3° *Souffrances du Christ.* — Elles ont été prédites par Isaïe, LIII, 2-12, et par le Sauveur lui-même. Matth., XVI, 21; XVII, 12; Marc., VIII, 31; IX, 11; Luc., IX, 22; XVII, 25; Act., III, 18. Elles ont été endurées par lui, surtout pendant sa passion. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1438, 1473-1476. Le Sauveur en a ensuite affirmé la nécessité. Luc., XXIV, 26, 46; Act., XVII, 3.

4° *Souffrances du chrétien.* — Saint Paul eut à souffrir pour le Christ. Act., IX, 16. Tous les chrétiens sont associés aux souffrances du Christ, II Cor., I, 5, 7; Phil., III, 10; I Pet., IV, 13, complètent dans leur corps ce qui manque à la passion du Christ, Col., I, 24, et en même temps souffrent les uns pour les autres. I Cor., XII, 26. Toutes ces souffrances du temps se changeront en gloire dans l'éternité. Rom., VIII, 18.

H. LESÊTRE.

SOUFRE (hébreu : *gofrît;* Septante : θεῖον; Vulgate : *sulphur*), métalloïde de couleur jaune s'enflammant à une température d'environ 150°. Le soufre se trouve abondamment auprès des volcans, soit en activité, soit éteints. Les anciens désignaient sous le nom de soufre toutes les matières inflammables, parce qu'ils croyaient que le soufre entrait dans leur composition. — La destruction de Sodome et des villes coupables est attribuée à une pluie de soufre et de feu. Gen., XIX, 24; Deut., XXIX, 23; Luc., XVII, 29. Ces villes étaient situées dans une région volcanique; elles ont été victimes d'éruptions de matières incandescentes dans lesquelles le soufre et le feu exerçaient nécessairement leur action. — Ces mêmes agents sont considérés comme intervenant dans le châtiment des impies. Job, XVIII, 15; Ps. XI, 6; Ezech., XXXVIII, 22. Le souffle de Jéhovah embrasera Assur comme un torrent de soufre. Is., XXX, 33. La terre d'Édom sera changée en poussière de soufre, c'est-à-dire deviendra calcinée et stérile comme les régions qui sont le siège de phénomènes volcaniques. — Saint Jean voit des chevaux couleur de soufre dont la bouche jette le feu, la fumée et le soufre. Apoc., IX, 17, 18. Leurs cavaliers sont les exécuteurs des vengeances divines. Le séjour des châtiments de l'autre vie est représenté comme un étang de feu et de

soufre, dans lequel sont plongés Satan, les démons et les impies. Apoc., XIV, 10; XIX, 20; XX, 9; XXI, 8. Cette image est empruntée à la catastrophe de Sodome et des villes coupables. H. LESÊTRE.

SOUILLURE (hébreu : *m'ûm, mûm;* Septante : ἀκαθαρσία, ἀκρασία, σπῖλος; Vulgate : *macula, immunditia, sordes*), difformité morale provenant du vice ou du péché. Sur la souillure physique, voir IMPURETÉ LÉGALE, t. III, col. 857. — La souillure de l'âme vient de l'infidélité à Dieu, Deut., XXXII, 5; Eccli., XLVII, 22; de l'iniquité, Jer., II, 22; Ezech., XXIV, 13; de l'idolâtrie, Rom., I, 24; VI, 19; II Cor., XII, 21; de la fréquentation des méchants, Eccli., I, 33; de la mauvaise langue, Jacob., III, 6; de l'hypocrisie, Matth., XXIII, 25; des doctrines perverses, II Petr., II, 10, 13; Jud., 8, 12; des œuvres de la chair. Gal., V, 19; Eph., IV, 19; V, 3; Col., III, 5; Jud., 23. Les démons, instigateurs de toute souillure, sont ordinairement appelés « esprits impurs ». Matth., X, 1; XII, 43; Marc., I, 23, 27; III, 11; Luc., IV, 33; VI, 18; Act., V, 16; VIII, 7; Apoc., XVI, 13; XVIII, 2; etc. Les méchants appellent « souillure » la conduite des bons. Sap., II, 16. La souillure est une cause de ruine. Mich., II, 10. — Ce n'est pas à la souillure que Dieu appelle ses serviteurs. I Thes., IV, 7. Job, fidèle à Dieu, s'est abstenu de toute souillure. Job, XI, 15; XXXI, 7. Le chrétien doit rejeter toute souillure, Jacob., I, 21, et garder les commandements sans souillure. I Tim., VI, 14. L'Église est l'épouse sans souillure du Christ. Eph., V, 27. Les âmes sans souillure seront près du trône de Dieu. Apoc., XIV, 5. Voir MAL, t. IV, col. 598; PÉCHÉ, t. V, col. 11. H. LESÊTRE.

SOULIER. Voir CHAUSSURE, t. II, col. 631.

SOUPER (Vulgate : *cœna*). Voir REPAS, col. 1046; CÈNE, t. II, col. 408.

SOURCE. Voir FONTAINE, t. II, col. 2302.

SOURD (hébreu : *hêrêš;* Septante : κωφός; Vulgate : *surdus*), celui qui est privé du sens de l'ouïe. — Jéhovah a fait le sourd et le muet, c'est-à-dire a permis leurs infirmités. Exod., IV, 11. La loi défend de proférer des malédictions contre le sourd, bien qu'il ne les entende pas. Lev., XIX, 14. Le persécuté est délaissé par ses amis, comme un sourd duquel on ne peut se faire entendre. Ps. XXXVIII (XXXVII), 14. Le juge inique ressemble à la vipère qui fait la sourde oreille. Ps. LVIII (LVII), 5. Voir CHARMEUR DE SERPENTS, t. II, col. 598. Les idoles sont sourdes. Ps. CXV (CXIII), 5. Il y a une surdité volontaire qui empêche d'entendre la parole du Seigneur. Is., XLII, 18, 19; XLIII, 8. — A la venue du Messie, les sourds entendront. Is., XXIX, 18; XXXV, 5. La prophétie s'est accomplie au moral et au physique. Matth., XI, 5; Luc., VII, 22. Saint Marc, VII, 32, 37; IX, 24, raconte la guérison d'un sourd et celle d'un possédé que le démon rendait sourd et muet. Voir MUET, t. IV, col. 1331. — Les nations devaient être assourdies à la nouvelle du salut d'Israël. Mich., VII, 16. Voir OREILLE, t. IV, col. 1857. H. LESÊTRE.

SOURIS (hébreu : *'akbâr;* Septante : μῦς; Vulgate : *mus*), petit quadrupède, du genre rat, au pelage gris-roussâtre, plus clair en dessous, à l'allure très vive et se multipliant prodigieusement. La souris est originaire d'Europe. Elle est actuellement répandue partout et depuis longtemps. Le mot hébreu *'akbâr* désigne en général tous les animaux du genre rat. Il peut donc s'appliquer aux souris, surtout dans deux passages de la Sainte Écriture. Lev., XI, 29, et Is., LXVI, 17. Voir RAT, col. 990.

H. LESÊTRE.

SPARTIATES (grec Σπαρτιάται). I Mach., XII, XIV, XV. Voir LACÉDÉMONIENS, t. IV, col. 7.

SPIRITUEL (SENS). C'est le nom principal, donné par les Pères et les exégètes catholiques au sens mystique ou typique de l'Écriture Sainte. Voir t. IV, col. 1370. Il a été emprunté à saint Paul. L'Apôtre a nommé βρῶμα πνευματικόν, πόμα πνευματικόν ἐκ πνευματικῆς πέτρας, la nourriture des Hébreux au désert (manne), l'eau qui sortait du rocher, nourriture et breuvage, qui étaient des τύποι. I Cor., X, 3-6. Il déclarait donc que ces événements historiques du séjour des Hébreux au désert avaient une signification *spirituelle,* désignant des faits analogues qui se produisent dans l'Église. La Loi tout entière était même à ses yeux πνευματικός, Rom., VII, 14, c'est-à-dire par la volonté du Saint-Esprit et par l'esprit du chrétien figurative de l'économie nouvelle du christianisme. Il opposait la lettre à l'esprit, Rom., II, 29; VII, 6, et il reconnaissait que la lettre tue et l'esprit vivifie. II Cor., III, 6. Par suite, on a donné le nom de *spirituel* à un sens, que la lettre ne signifie pas immédiatement, mais qui appartient à l'esprit animant ce corps, qui est perçu sous cette lettre par les yeux de l'esprit, et qui désigne des choses spirituelles et supérieures au sens littéral. Cette dénomination, dont la dérivation biblique n'est peut-être pas très heureuse, a été et est encore d'un emploi général dans l'Église. Les théoriciens de nos jours lui préfèrent la désignation, également paulinienne, de sens *typique;* mais l'usage a fixé la signification précise du sens *spirituel,* qui est identique aux termes de sens *mystique* et de sens *typique.* Il est nécessaire toutefois de distinguer soigneusement les sens spirituels certains, voulus par le Saint-Esprit, auteur principal de l'Écriture, et exprimés médiatement sous le sens littéral, des interprétations spirituelles, proposées avec plus ou moins de fondement par les Pères et les exégètes catholiques. Chacun sait que l'exégèse allégorique a multiplié au delà de toute limite les explications spirituelles de l'Écriture. L'abus de cette interprétation a nui, dans les temps modernes, à la reconnaissance des véritables sens spirituels. Voir t. IV, col. 1369-1376. Sur les recueils d'interprétations spirituelles de l'Écriture, voir l'article *Allégories bibliques,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. I, col. 835-836.
E. MANGENOT.

STACHYS (grec : Στάχυς, « épi de blé »), chrétien de Rome, salué par saint Paul, Rom., XVI, 9, qui l'appelle *dilectum meum.* Quoique le nom soit rare, on le trouve néanmoins parmi les membres de la maison impériale. *Corpus inscript. lat.,* t. VI, n. 8607. D'après Nicéphore Calliste, *H. E.,* VIII, 6, t. CXLVI, col. 28, il fut établi, par l'apôtre saint André, évêque de Byzance, dont il occupa le siège pendant seize ans et où il eut pour successeur Onésime. D'après Hippolyte, *De LXX Apostolis,* 23, t. X, col. 955, et Dorothée de Tyr, *Chron. pasc.,* t. XCII, col. 521, n. 11, il fut un des soixante-douze disciples.

STACTE. Traduction latine du grec στακτή, « goutte », ce mot désigne ordinairement une sorte de gomme de myrrhe. Mais dans la Vulgate il s'applique à divers produits. Ainsi il sert deux fois à traduire le mot hébreu *lôt,* le ladanum, Gen., XXXVII, 25; XLIII, 11; une fois pour rendre *qiddâh,* la casse, Ezech., XXVII, 19, enfin une fois plus exactement pour exprimer le sens du mot *nataf,* qui a proprement le sens de « goutte », Exod. XXX, 34, et désigne le styrax. Sauf dans Ezech., XXVII, 19, où ils semblent avoir lu une leçon différente, les Septante ont mis également στακτή dans les passages ci-dessus mentionnés. Ils l'ont aussi employé pour *'ăhâlôt,* l'aloès, Ps. XLV (Vulgate, XLIV), 9; pour *môr,* la myrrhe, Cant., I, 13 (Vulgate, 12); pour *bešâ*

mim les parfums en général. Is., XXXIX, 2. Il est mis même pour rendre *nêšéq*, qui signifie, armes, armure, III Reg., X, 25; II Par., IX, 24. Ainsi στακτή, stacte, n'est mis exactement que dans Exod., XXX, 34, où il traduit *nâtâf*, goutte de styrax. Voir STYRAX.

E. LEVESQUE.

STADE (grec : στάδιον). — 1° Mesure grecque de longueur, dans le second livre des Machabées et dans le Nouveau Testament, équivalant à 600 pieds grecs et 625 pieds romains ou 125 pas romains. Pline, *H. N.*, II, XXIII, 85. Le stade vaut donc 185 mètres. II Mach., XI, 5; XII, 9, 10, 17, 29; Luc., XXIV, 13; Joa., VI, 19; XI, 18; Apoc., XIV, 20; XXI, 16. — 2° Dans saint Paul, I Cor., IX, 24, le stade désigne l'arène pour la course à pied. On l'appelait ainsi parce que l'arène d'Olympie avait exactement la longueur d'un stade.

STHARBUZANAÏ (hébreu : *Šetar Bôznaï;* Septante : Σαθαρβουζαναΐ), officier perse, sous-gouverneur ou bien secrétaire du satrape Thatanaï qui commandait pour le roi de Perse à l'ouest du fleuve (de l'Euphrate), sous le règne de Darius, fils d'Hystaspe. I Esd., V, 3, 6; VI, 6, 13. Ces deux personnages écrivirent à Darius pour savoir de lui s'ils ne devaient pas empêcher les Juifs de rebâtir le temple de Jérusalem, mais la réponse du roi autorisa la réédification de la maison de Dieu. Voir THATANAÏ.

STATÈRE (grec : στατήρ), pièce de monnaie mentionnée une fois dans le Nouveau Testament. Matth., XVII, 26. Les familles juives payaient annuellement un impôt d'un didrachme pour l'entretien du Temple. Voir CAPITATION, t. II, col. 214-215. Le didrachme ou double drachme valait un demi-sicle ou un demi-statère. Le statère valait donc quatre drachmes ou un sicle. Si le statère de saint Matthieu correspond exactement au sicle hébreu, il devait valoir seulement 2 fr. 83 environ; si c'était le statère ordinaire des Grecs, qui pesait à peu près 15g312, il valait en moyenne 3 fr. 83. Quand les collecteurs de l'impôt le réclamèrent à saint Pierre, l'apôtre, sur l'ordre de Notre-Seigneur, prit dans le lac de Génésareth un poisson dans lequel il trouva un statère qui lui servit à payer l'impôt pour son maître et pour lui. Matth., XVII, 23-26. Il y avait à cette époque en circulation en Palestine des tétradrachmes d'Athènes et des tétradrachmes d'Antioche. Ceux d'Antioche étaient frappés à l'effigie d'Auguste (fig. 410). C'est probablement dans la gueule



410. — Tétradrachme d'Auguste frappé à Antioche. Argent. Tête d'Auguste laurée, à droite. ΚΑΙΣΑΡΟΣ ΣΕΒΑΣΤΟΥ. — ℞. ΕΤΟΥΣ [illegible] ΝΙΚΗΣ. Tyché tourelée, avec un voile tombant sur la nuque et les épaules, vêtue du chiton talaire, assise sur un rocher, tenant une palme. A ses pieds, l'Oronte nageant à droite. Dans le champ, le monogramme [illegible] suivi de IB? et le monogramme TA ; grènetis sur le pourtour.

d'un *chromis* que fut trouvé le statère. Voir POISSON, *Chromis Simonis*, t. V, col. 496, fig. 113.

Le mot « statère », de même que le mot « didrachme », ne se lit qu'une seule fois dans le Nouveau Testament. Dans l'Ancien, le didrachme est aussi nommé II Mach., IV, 19; X, 20, par la Vulgate, mais le texte grec porte « drachme ». Saint Jérôme a plusieurs fois rendu par « statère » dans sa version des livres hébreux le mot « sicle », *šéqél*. I Sam. (Reg.), IX, 8; II (IV) Reg., VII, 1, 16, 18; Jer., XXXIII, 9; Ezech., IV, 10. Voir SICLE.

STATIONS DES ISRAÉLITES A LEUR SORTIE D'ÉGYPTE. Chaque station des Israélites à l'époque de l'Exode est traitée à sa place alphabétique dans un article spécial. Voici la liste complète des stations, d'après les renseignements fournis par l'Exode, les Nombres et le Deutéronome (fig. 411) :

I. DE L'ÉGYPTE AU SINAI.

1° Rassemblement des Hébreux à Ramessès. Exod., XII, 37; Num., XXXIII, 3.

2° Socoth. Exod., XII, 37; Num., XXXIII, 5.

3° Étham. Exod., XIII, 20; Num., XXXIII, 6.

4° Phihahiroth. Exod., XIV, 2; Num., XXXIII, 7.

5° Traversée de la mer Rouge et campement à l'entrée du désert de Sur. Exod., XV, 22; Num., XXXIII, 8.

6° Mara, Exod., XV, 23; Num., XXXIII, 8, après trois jours de marche dans le désert de Sur.

7° Élim. Exod., XV, 27; Num., XXXIII, 9.

8° Campement près de la mer Rouge. Num., XXXIII, 10.

9° Désert de Sin. Exod., XVI, 1; Num., XXXIII, 11.

10° Daphca. Num., XXXIII, 12.

11° Alus. Num., XXXIII, 13.

12° Raphidim. Exod., XVII, 1; Num., XXXIII, 14.

13° Désert du Sinaï. Exod., XIX, 1, 2; Num., XXXIII, 15.

II. DU SINAI A CADÈS. — Num., X-XX.

14° Pharan (Désert de), Num., X, 12; *Thab'êrâh* (Vulgate : *Incensio*). Num., XI, 3; Deut., IX, 22. Omise dans la liste Num., XXXIII.

15° *Qibrot Hatta'ăvâh* (Vulgate : *Sepulcra Concupiscentiæ*). Num., XXXIII, 16; Deut., IX, 22.

16° Haseroth. Num., XI, 34; XXXIII, 17.

17° Rethma. Num., XXXIII, 18.

18° Remmon-pharès. Num., XXXIII, 19.

19° Lebna. Num., XXXIII, 20.

20° Ressa. Num., XXXIII, 21.

21° Céélatha. Num., XXXIII, 22.

22° Mont Sépher. Num., XXXIII, 23.

23° Arada. Num., XXXIII, 24.

24° Macéloth. Num., XXXIII, 25.

25° Thahath. Num., XXXIII, 26.

26° Tharé. Num., XXXIII, 27.

27° Methca. Num., XXXIII, 28.

28° Hesmona. Num., XXXIII, 29.

29° Cadès. Num., XXXIII, 36. Envoi des espions dans la terre de Chanaan. Num., XII, 16; XIII, 26 (Vulgate, XIII, 1, 26); Deut., I, 19-20. De là, les Israélites reviennent sur leurs pas et errent pendant trente-huit ans. Num., XIV, 25-30; Deut., II, 1.

30° Mont Hor. Num., XXXIII, 37.

III. DE CADÈS A ASIONGABER.

31° Moséroth. Num., XXXIII, 30.

32° Benéjaacan. Num., XXXIII, 31.

33° Mont Gadgad. Num., XXXIII, 32.

34° Jétébatha. Num., XXXIII, 33.

35° Hébrona. Num., XXXIII, 34.

36° Asiongaber, sur la mer Rouge. Num., XXXIII, 35. Cf. Deut., III, 1.

IV. D'ASIONGABER AU JOURDAIN.

37° Salmona. Num., XXXIII, 41; cf. XXI, 4.

38° Phunon. Num., XXXIII, 42; cf. XXI, 6.

39° Oboth. Num., XXXIII, 43; cf. XXI, 10.

40° Jéabarim. Num., XXXIII, 44; cf. XXI, 11.

41° Torrent de Zared. Num., XXI, 12; Deut., II, 13-14.

42° L'Arnon. Num., XXI, 13. Cf. Deut., II, 24.

43° Dibongad. Num., XXXIII, 45.

44° Helmondéblathaïm. Num., XXXIII, 46.

45° Béer (le puits). Num., XXI, 16, 18.

46° Matthana. Num., XXI, 18.

MER MÉDITERRANÉE
GRANDE MER
Naplouse
SICHEM
Jaffa
JOPPÉ
Er Ramleh
EL-QODS
JÉRUSALEM
JUDÉE
Beit-Lahm
BETHLÉHEM
'Asqalân
ASCALON
Gazzéh
GAZA
El-Khalil
HÉBRON
IDUMÉE
BAHR LOUT
MER MORTE
Dibân
DIBON-GAD
Bir es Seba
BERSABÉE
Péluse
Qatiyeh
Tell Semout
MAGDALUM
L. Ballah
Ismailia
L. Timsah
MIGDOL
Lacs Amers
Suez
ARSINOÉ
Port Ibrahim
Ayûn Musa
Qala'at el-Arisch
Qala'at en-Nakhl
Bâdiet et Tîh
(Désert de l'Égarement)
Djebel et Tîh
Désert de Pharan
Ain Qadis
CADÈS BARNÉ
Ain Hauarah
MARA
Golfe de Suez
Golfe Héroopolite
Dj. Serbal
Dj. Musa
SINAÏ
Dj. Katherin
Tôr
Golfe d'Akabah
Golfe Élanitique
Aqabah
ÉLATH, AILAH
Qala'at el Aqabah
Djezirat Pharaoun (Ile de Graie)
Magrah
Tirân
Sanâfir
Ras Mohammed
GOLFE ARABIQUE
MER ROUGE
ÉGYPTE
ARABIE
ÉDOM
MADIAN
Petra
Ma'ân

STATIONS
des Israélites à leur sortie d'Egypte

Echelle
0 25 50 100 Kil.

? Stations douteuses
?? — - — absolument incertaines

Imp. Dufrénoy - Paris.

47° Nahaliel. Num., xxi, 19.
48° Bamoth, Num., xxi, 19, 20.
49° Mont Abarim, devant le mont Nébo ou Phasga. Num., xxi, 20; xxxiii, 47. Cf. Deut., iii, 27.
50° Plaines de Moab. Num., xxxiii, 48.
51° Bords du Jourdain, vis-à-vis de Jéricho. Num., xxxiii, 49.

STATUE (hébreu : *nesib, sémél, sémêl, ṣéléni ;* Septante : εἰκών, μορφή ; Vulgate : *statua*), représentation, en plein relief, d'un être animé ou supposé tel, à l'aide d'une matière dure, pierre, bois, bronze, argile, etc. — Les statues étaient nombreuses chez les anciens peuples. Les Hébreux en virent de grandioses et magnifiques en Égypte et plus tard en Assyrie. Mais la statuaire antique était largement au service de l'idolâtrie. L'auteur de la Sagesse, xiv, 15-21, montre comment on fut amené à faire des statues des hommes regrettés ou vénérés, et ensuite à leur rendre un culte et à les adorer. On en vint même à se prendre de passion pour elles. Sap., xv, 5. Des statues de toute taille et de toute nature représentèrent les faux dieux; on les désigne sous le nom d'idoles. Voir Idole, t. iii, col. 817-822. Il fut expressément défendu aux Israélites de représenter aucun être vivant et de se prosterner devant de pareilles représentations. Exod., xx, 4, 5; Deut., iv, 15-19. Par contre, il leur fut ordonné de détruire toutes celles qu'ils trouveraient dans le pays de Chanaan. Exod., xxiii, 24; xxxiv, 13; Num., xxxiii, 52; Deut., vii, 5; xii, 3. — La décoration du Temple ne comporta aucune statue. La loi ne tolérait en ce genre que les deux chérubins de l'Arche, dont l'attitude était celle de serviteurs de la divinité, et non de personnages divins. Voir Arche d'alliance, t. i, col. 917, 918. Il y eut toujours grand scandale quand des rois impies osèrent introduire des statues idolâtriques jusque dans le Temple. II Par., xxxiii, 7; II Mach., vi, 2. Des statues des faux dieux furent néanmoins fabriquées à presque toutes les époques. Aaron avait commencé au désert, en faisant le veau d'or, Exod., xxxii, 4, 8; Jéroboam l'imita, III Reg., xii, 28, et les instincts idolâtriques du peuple trouvèrent toujours des fabricants disposés à les satisfaire. Isaïe, xliv, 12-17, montre ceux-ci à l'œuvre; le forgeron façonne la statue à la lime et au marteau, après l'avoir passée au feu. « Le sculpteur étend le cordeau, il trace la forme au crayon, la façonne avec le ciseau, et en fait une figure d'homme, la belle figure humaine. » Voir Maçon, t. iv, fig. 163, col. 514. Un autre fabrique l'idole avec un tronc d'arbre, dont une partie lui a servi à se réchauffer. — Dans un songe, Nabuchodonosor vit une grande statue, immense et d'une grandeur extraordinaire; son aspect était terrible; elle avait la tête d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, les jambes de fer, les pieds en partie de fer et en partie d'argile; une petite pierre vint la frapper, tout se brisa et fut emporté par le vent. Daniel expliqua au roi que cette statue symbolisait les différents empires qui devaient se succéder : celui des Babyloniens, des Mèdes, des Grecs et des Romains; la petite pierre qui la ruinerait serait le royaume du Messie. Dan., ii, 31-45. Plus tard, Nabuchodonosor lui-même érigea, dans la plaine de Dura, une immense statue d'or, haute de soixante coudées et large de six, et il commanda de se prosterner devant elle et de l'adorer. Voir Or, t. iv, col. 1845.

H. Lesêtre.

STÈLE (hébreu : *maṣṣêbah, maṣṣêbet, ṣiyyûn;* Septante : στήλη, σημεῖον, λίθος; Vulgate : *titulus*), pierre dressée, avec ou sans inscription, pour consacrer un souvenir.

1° *Chez les anciens peuples.* — Rien n'est plus naturel que de dresser des pierres pour perpétuer, d'une manière durable, le souvenir d'un événement important, une victoire, une alliance, la mort d'un personnage puissant, etc. Aussi constate-t-on cet usage chez tous les anciens peuples. Les Égyptiens gravaient sur des stèles l'image et le récit des hauts faits de leurs rois. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. i, p. 237, 251, 253, 291, 485; t. ii, p. 102, 295; t. iii, p. 45, 109. La plus curieuse, au point de vue biblique, est la stèle de Ménephtah Ier. Voir Ménephtah, t. iv, fig. 253, vis-à-vis col. 967. Les Assyriens dressaient aussi des stèles partout où ils passaient. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. ii, p. 657, 659; t. iii, p. 17, 208, 213, 260, 374, 375, 543. Certaines stèles servaient au bornage des propriétés

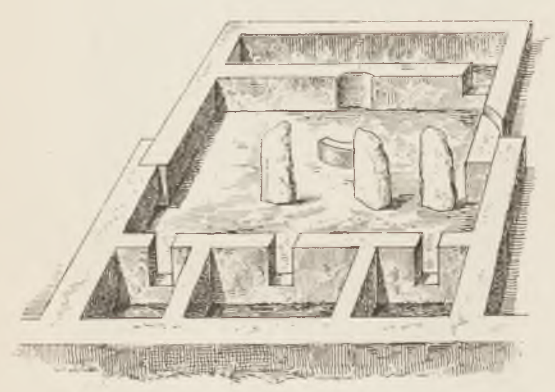


412. — Stèle-limite égyptienne (Thothmès IV). D'après Mariette, *Monuments divers*, pl. 47.

(fig. 412). En Chaldée, elles étaient consacrées à la divinité afin que celle-ci prît les champs sous sa protection, comme en témoignent les inscriptions : « Nabû, garde la borne des champs, » ou « Ne franchis pas la limite, n'enlève pas la borne, hais le mal, aime la justice. » Cf. Scheil, *Textes élamitiques-sémitiques*, t. i, p. 91. Voir Bornes, t. i, col. 1854. D'autres stèles avaient une destination religieuse. Quand Théglathphalasar Ier découvrit les stèles votives de son père Chamchi-Ramman, il les oignit d'huile, épandit des libations, les remit en place et demanda qu'on en fît autant pour les siennes. Cf. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. i, p. 44. Mésa, roi de Moab, prit soin de graver sur une stèle le récit des principaux événements de son règne. Voir Mésa, t. iv, col. 1015-1016. On a retrouvé trois stèles dans les ruines du vieux sanctuaire chananéen de *Tell es-Ṣâfy* : il y avait à leur base des quantités d'ossements d'animaux, indiquant qu'on avait offert des sacrifices en cet endroit. Ces stèles sont en effet dressées à l'intérieur

du sanctuaire dont on a pu reconstituer le plan (413). A Gazer, huit stèles ont été retrouvées, alignées dans le haut-lieu chananéen (fig. 414). Entre ces stèles et le rocher, une multitude d'enfants en très bas âge ont été ensevelis dans des jarres. Cf. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 102-126. On connaît un bon nombre de stèles phéniciennes et puniques. Voir t. I, fig. 238-240, col. 909, 910; t. II, fig. 599, 675, col. 1903, 2295; t. III, fig. 75, col. 342; t. IV, fig. 178, 308, 309, col. 586, 1225, 1226, etc. Ce ne sont point des pierres sacrées contenant ou figurant le dieu, comme les bétyles, voir BÉTYLE, t. I, col. 1765, mais de simples monuments commémoratifs, comme les stèles des autres peuples. Il ne s'ensuit pas cependant que, dans le cours des âges, la stèle n'ait pas été confondue parfois avec le bétyle et ne soit pas devenue l'objet d'un culte idolâtrique. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 197-204.

2° *Chez les Hébreux*. — 1. Pendant qu'il se rendait en Mésopotamie, Jacob s'endormit un soir près d'un



413. — Sanctuaire chananéen de Tell es-Sâfy.
D'après Bliss-Macalister, *Excavations in Palestine*, Londres, 1902, fig. 9.

endroit appelé Luz, et Dieu lui apparut en songe pendant la nuit. A son réveil, reconnaissant que Dieu était en ce lieu, il prit la pierre sur laquelle avait reposé sa tête durant son sommeil, la dressa en *maṣṣêbah* et versa de l'huile sur elle. Il nomma ce lieu Béthel, «maison de Dieu », et fit vœu que, si son voyage était favorable, à son retour, il ferait de la *maṣṣêbah* une « maison d'Élohim ». Gen., XXVIII, 18-22; cf. XXXI, 13. En effet, quand il fut revenu de Mésopotamie, Jacob se rendit à Bethel, sur l'invitatiou même de Dieu et il y éleva un autel qu'il appela El-Bethel. Gen., XXXV, 1-7. A la suite d'une nouvelle apparition divine, Jacob dressa une *maṣṣêbah*, fit sur elle une onction d'huile et une libation et appela le lieu Bethel. Gen., XXXV, 9-15. Voir BÉTHEL, t. I, col. 1673, 1674; BÉTYLE, col. 1766. — 2. Après la promulgation de la loi au Sinaï, Moïse éleva un autel au pied de la montagne et dressa douze *maṣṣêbôt*, selon le nombre des douze tribus. Exod., XXIV, 4. Ces douze stèles sont purement commémoratives. A la suite du passage du Jourdain, Josué dressa de même douze pierres prises dans le lit du fleuve, en souvenir du grand événement qui venait d'avoir lieu. Jos., IV, 20-24. Ces pierres ne sont pas appelées *maṣṣêbôt*, mais simplement *'ăbanîm*, « pierres ». Elles n'en sont pas moins de véritables stèles que Josué « éleva », *hêqim*. — 3. Le pays dans lequel les Hébreux allaient s'installer était rempli de stèles de caractère idolâtrique, soit par leur présence dans les hauts-lieux, soit par le caractère divin que leur attribuaient les Chananéens. La Loi défendit donc de dresser aucune stèle sacrée pour se prosterner auprès d'elle, Lev., XXVI, 1, parce que la *maṣṣêbah* est en aversion à Jéhovah. Deut., XVI, 22. Il fut même enjoint de détruire toutes les stèles de cette nature que l'on trouverait dans le pays de Chanaan. Deut., VII, 5; XII, 3. La prescription ne fut sans doute pas exécutée en toute rigueur, ou plusieurs stèles, comme celles de Tell es-Sâfy et de Gézer, durent probablement à leur enfouissement partiel leur persistance jusqu'à nos jours. — 4. Il y avait des stèles funéraires, comme celle du tombeau de Rachel, Gen., XXXV, 20, et celle qu'Absalom s'érigea de son vivant pour perpétuer son souvenir. II Reg., XVIII, 18. Voir MAIN D'ABSALOM, t. IV, col. 585. C'est une stèle de cette espèce que Job désirait élever sur sa tombe, pour y graver l'expression de sa



414. — Les stèles de Gazer.
D'après Vincent, *Canaan*, p. 112.

foi et de son espérance dans la résurrection. Job, XIX, 24-27. Sous Josias, le sépulcre du prophète qui avait annoncé à Jéroboam la destruction de l'autel de Bethel, était désigné par un *ṣiyyûn*, un cippe, σκόπελον, « un rocher élevé », *titulus*. IV Reg., XXIII, 17. Ézéchiel, XXXIX, 15, parle aussi d'ossements humains auprès desquels on dresse un *ṣiyyûn*, σημεῖον, *titulus*. — 5. La stèle sert à limiter les champs. Jacob dresse une pierre en *maṣṣêbah*, pour témoigner des conventions familiales et territoriales faites entre lui et Laban. Gen., XXXI, 45, 51. Il offre ensuite un sacrifice sur la montagne, mais la stèle qu'il a élevée n'est ni un autel, ni une représentation divine; c'est un simple témoin des conventions intervenues. Isaïe, XIX, 19, annonce qu'un jour il y aura une *maṣṣêbah* consacrée à Jéhovah sur la frontière d'Égypte, pour marquer que ce pays se sera converti à Jéhovah. — 6. Jérémie, XXXI, 21, dit à son peuple exilé auquel il promet le retour : « Dresse-toi des *ṣiyyunîm*, pose-toi des jalons, fais attention à la route. » Ces cippes sont destinés à indiquer le chemin. Les Septante ne comprennent pas le mot hébreu et le rendent par Σιών, la Vulgate par *specula*, « observatoire ». — 7. Le mot *maṣṣébét* est employé par Isaïe, VI, 13, pour désigner la souche qui reste quand un arbre a été abattu, et la souche d'Israël; par Jérémie,

XLIII, 13, en parlant des obélisques d'Héliopolis, ce qui indique que les *maṣṣebôṭ* pouvaient atteindre de grandes dimensions; et par Ézéchiel, XXVI, 11, à propos des colonnes de Tyr. Septante : στύλοι, ὑπόστασις; Vulgate : *statuæ*. H. LESÈTRE.

STELLION. Voir LÉZARD, 5°, t. IV, col. 226.

STÉPHANAS (grec : Στεφανᾶς), chrétien de Corinthe. Il fut un des premiers convertis de saint Paul dans cette ville et l'apôtre lui conféra lui-même le baptême, ainsi qu'à « sa maison », c'est-à-dire à toute sa famille, y compris ses serviteurs. I Cor., I, 16. Il appelle, XVI, 15, « la maison de Stéphanas » ἀπαρχή, « les prémices (de son apostolat) en Achaïe ». La Vulgate ajoute à son nom celui des familles de Fortunat et d'Achaïque, mais le texte grec nomme Stéphanas seulement dans le verset 15, et beaucoup de critiques pensent que Fortunat et Achaïque ne doivent se lire qu'au ℣. 17. Saint Paul loue donc Stéphanas comme son premier converti à Corinthe et, de plus, à cause des œuvres de bienfaisance spirituelle et corporelle qu'il a faites *in ministerium sanctorum*, ℣. 15. Il était auprès de l'Apôtre, ℣. 17, et, d'après la conclusion du texte grec de l'Épître, il fut chargé par saint Paul de porter sa lettre à Corinthe, avec Fortunat et Achaïque, ce qui est cependant contesté. Voir t. II, col. 986.

STÉRILITÉ (Vulgate : *sterilitas*), impossibilité de produire des fruits, des rejetons, des enfants. Ce qui est stérile est appelé *galmûd*, *'âqâr*, *'ăqârâh*, ἄγονος, στεῖρα, *sterilis*. Le verbe *šâkôl*, « priver de rejetons », s'applique à la stérilité par avortement.

1° *Les choses*. — Le sol du désert est stérile. Job, XXX, 3. Le juste, sous la pression de l'épreuve, souhaite que la nuit qui l'a vu naître soit comme un désert stérile. Job, III, 7. Si le peuple est fidèle à Jéhovah, la vigne ne sera plus stérile. Mal., III, 11. — 2° *Les animaux*. — Dieu promet que, si son peuple lui obéit, il n'y aura pas de bêtes stériles dans les troupeaux. Deut., VII, 14. Il n'y en eut point dans les troupeaux que gardait Jacob, Gen., XXXI, 38, ni dans ceux de l'Epouse. Cant., IV, 2; VI, 5. — 3° *Les hommes*. — Si le peuple est fidèle, il n'y aura point d'homme stérile, c'est-à-dire impuissant à remplir les devoirs du mariage. Deut., VII, 14. La maison de l'impie est stérile, l'homme n'y a pas d'enfants. Job, XV, 34. Jérémie, XXII, 30, parlant du roi de Juda, Jéchonias, dit qu'on l'inscrira comme un « homme stérile », qui ne réussit pas dans ses jours et dont les descendants ne régneront pas. C'est en effet ce qui arriva. D'après le *Zohar*, II, 109a, « si un homme prend femme, mais n'a point d'enfants, son existence ici-bas est considérée comme nulle et non avenue. » Cf. *Sépher ha-Zohar*, édit. Lafuma, t. III, 1908, p. 429. — 4° *Les femmes*. — La même promesse divine est répétée au sujet des femmes, si l'on obéit à Dieu, il n'y aura en Israël ni femme stérile ni femme qui avorte. Exod., XXIII, 26; Deut., VII, 14. La stérilité est considérée comme un châtiment. Ose., IX, 14. Plusieurs femmes célèbres sont stériles, c'est-à-dire n'enfantent pas dans les premières années de leur union et s'en désolent. Telles sont Sara, Gen., XI, 30; Heb., XI, 11; Rébecca, Gen., XXV, 21; Rachel, Gen., XXIX, 31; la femme de Manué, Jud., XIII, 2, 3; Anne, I Reg., I, 2; II, 5; Élisabeth, Luc., I, 7, 36. Elles regardent ensuite leur fécondité comme une faveur de Dieu, qui fait de la stérile une mère joyeuse au milieu de ses enfants. Ps. CXIII (CXII), 9. L'impie dévore la femme stérile, qui n'a pas d'enfants pour la défendre. Job, XXIV, 21. Les gens de Jéricho se plaignirent à Élisée que les eaux de la ville étaient mauvaises et causaient l'avortement. Le prophète assainit ces eaux, au nom de Jéhovah, en y versant du sel, et dans la suite il n'y eut plus ni mort, ni avortement, *mesakkalét*, ἀτεκνουμένη, *sterilitas*. IV Reg., II, 19-21. Voir ÉLISÉE (FONTAINE D'), t. II, col. 1696. La stérilité accompagnée de la vertu est préférable à une postérité nombreuse avec le vice. Sap., III, 13. Notre-Seigneur proclame bienheureuses les femmes qui seront stériles au moment de la catastrophe nationale, car il leur sera plus facile de se dérober au danger. Luc., XXIII, 29. Le père de famille se demande avec anxiété si sa fille, une fois mariée, ne sera pas stérile. Eccli., XLII, 10. — Au figuré, Sion rendue stérile doit se réjouir, car désormais ses fils seront nombreux. Is., XLIX, 20, 21; LIV, 1; Gal., IV, 27. Voir FAMILLE, t. II, col. 2172.

H. LESÈTRE.

STHUR (hébreu : *Setûr*, « caché »; Septante : Σαθούρ), fils de Michaël, de la tribu d'Aser, un des douze espions qui furent envoyés par Moïse dans la terre de Chanaan pour l'explorer. Num., XIII, 14 (hébreu, 13).

STIER Ewald Rudolf, théologien protestant, né le 17 mars 1800 à Fraustadt in Posen, mort le 16 décembre 1862 à Eisleben. Après de nombreuses variations et occupations, il devint pasteur en 1829 à Frankleben, près de Merseburg, et ensuite (1838-1846), à Wichlinghausen in Wupperthal. Plus tard, en 1849, il fut *Superintendent* et *Oberpfarrer* à Schlenditz et en 1857 à Eisleben où il finit sa vie. Il publia à Bâle en 1833, *Lehrgebäude der hebräischer Sprache; Der Brief an die Hebräer*, in-8°, Halle, 1842; Berlin, 1849; *Der Brief Jacobi*, in-8°, Barmen, 1845; *Die Reden des Herrn Jesu*, 1844-1846, 1847; 1851-1853; *Polyglotten-Bibel für praktisches Handgebrauch* (avec R. Theile. Voir POLYGLOTTE, col. 528); *Der Brief Juda*, in-8°, Berlin, 1850; *Jesaias, nicht Pseudo-Jesaias. Auslegung seiner Weissagung Kap. 40-66. Nebst Einleitung wider die Pseudo-Kritik*, in-8°, Barmen, 1851; *Die Apokryphen. Vertheidigung ihres althergebrachten Anschlusses an die Bibel*, in-8°, Brunswick, 1853; etc. — Voir G. et F. Stier, *E. R. Stier*, 2 parties, Wittenberg, 1867-1871; K. J. Nitzsch, *R. Stier als Theologe*, Barmen et Elberfeld, 1865.

STIGMATES (hébreu : *kî*, *qa'ăqa'*; grec : στίγματα; Vulgate : *stigmata*), marques imprimées sur la chair. — Il était défendu aux Hébreux de se faire ni incisions ni *qa'ăqa'*, γράμματα στικτά, *stigmata*, des figures incrustées dans la peau, comme une sorte de tatouage. Lev., XIX, 28. Cette pratique avait un caractère idolâtrique ou superstitieux. — Isaïe, III, 24, dit aux élégantes de Jérusalem qu'un jour il y aura pour elles *kî taḥat yofî*, « stigmate au lieu de beauté ». Le mot *kî*, pour *kevî*, vient de *kavah*, « brûler », et désigne des marques faites sur le corps par le feu, des brûlures. Les versions n'ont pas rendu ces trois mots. — Saint Paul demande qu'on ne lui suscite plus d'embarras, parce qu'il porte sur son corps les « stigmates de Jésus ». Gal., VI, 17. Les stigmates étaient des marques au fer rouge que l'on imprimait sur le corps des prisonniers de guerre réduits en esclavage. Cf. Hérodote, VII, 133; Pétrone, *Sat.*, CIII, 2; Senèque, *De benef.*, IV, 37; Quintilien, *Instit.*, VIII, IV, 14; Suétone, *Calig.*, XXVII, 2; Pline, *H. N.*, XXX, IV, 10; etc. L'Apôtre veut donc dire qu'il porte sur lui, comme de glorieuses marques, les cicatrices des coups qu'il a reçus pour le nom de Jésus-Christ, et les traces de toutes les souffrances qu'il a endurées dans son ministère apostolique. Ces stigmates sont les « stigmates de Jésus », cf. II Cor., IV, 10, parce qu'ils ont été reçus à cause de lui et à l'imitation des blessures que le Sauveur a reçues lui-même pour le salut des hommes. D'autres stigmates étaient tracés à la pointe sur le bras des conscrits engagés pour le service militaire, de manière à les recon-

naître ensuite. Vegèce, *De re mil.*, I, 8; II, 5. Il se pourrait encore, d'après quelques commentateurs, que l'Apôtre fît allusion à ces stigmates militaires, figurant l'engagement qui le liait au Christ. Il n'y a donc pas lieu d'inquiéter l'Apôtre au sujet de sa mission, puisqu'il porte, douloureusement écrit sur son corps, le témoignage qu'il appartient à Jésus-Christ, dont il est l'esclave, le serviteur et l'envoyé. Ses stigmates sont ses lettres de créance. Il ne faut pas songer à identifier ces stigmates avec les phénomènes mystiques qui se sont produits dans le cours des siècles sur le corps de plusieurs saints personnages. Voir Ribet, *La mystique divine,* Paris, 1879, t. II, p. 454-467; Fillion, *La Sainte Bible,* 1904, t. VIII, p. 321. H. LESÊTRE.

STORAX, dans la Vulgate, Gen., XLIII, 25, est la traduction de l'hébreu *nekô't,* qui, Gen., XXXVII, 25, est rendu par « aromates ». C'est probablement la gomme qui découle de l'astragale, t. I, col. 1188. Dans l'Ecclésiastique, XXIV, 21, le mot *storax* de la Vulgate n'a pas de correspondant en grec. Voir STYRAX.

STRANGULATION, asphyxie qui se produit quand on serre la gorge de manière à empêcher la respiration. — Achitophel se donna la mort en s'étranglant lui-même. II Reg., XVII, 23. Après la défaite de Benadad, ses serviteurs se présentèrent devant Achab pour implorer sa clémence. Ils s'étaient mis des sacs sur les reins et des cordes sur la tête. III Reg., XX, 32. Ils voulaient sans doute signifier par là qu'eux et leur maître méritaient d'être étranglés ou pendus. — Le lion étrangle sa proie pour nourrir sa lionne et ses petits. Nah., II, 13. — La strangulation ne figurait pas parmi les supplices mentionnés par la loi mosaïque. Mais d'après *Sanhedrin,* VII, 3, elle aurait été en usage après l'exil. Pour l'infliger, on fixait le coupable dans le fumier jusqu'aux genoux, pour l'empêcher de remuer, puis on lui passait autour du cou une bande de linge que deux hommes tiraient de chaque côté jusqu'à ce qu'il expirât. Ce genre de supplice passait pour le plus doux de tous : on l'appliquait dans les cas où l'Écriture ne spécifiait pas de quelle manière devait mourir le condamné. On étranglait six sortes de coupables : 1° celui qui avait frappé son père ou sa mère; 2° celui qui avait injustement réduit en esclavage un Israélite; 3° le vieillard rebelle aux décisions du sanhédrin; 4° le faux prophète ou celui qui prophétisait au nom d'une idole; 5° l'adultère masculin; 6° celui qui avait déshonoré ou faussement accusé de déshonneur la fille d'un prêtre. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 420. H. LESÊTRE.

STRAUSS David Friedrich, théologien rationaliste allemand, né à Ludwigsburg en Wurtemberg, le 27 janvier 1808, mort dans son pays natal, d'un cancer, le 6 février 1874. Il devint de bonne heure un adepte de la philosophie hégélienne et résolut de l'appliquer aux Évangiles et à la vie de Jésus qui, à ses yeux, n'est qu'une collection de mythes. Le surnaturel pour lui ne peut exister. Jésus était un Juif pieux qui fut touché par la prédication de Jean-Baptiste et en reçut le baptême. Après cela, il se persuada qu'il était le Messie promis et, par l'élévation de ses principes de morale et par toute sa conduite, il se rendit très populaire et réunit un certain nombre de disciples enthousiastes, mais il s'attira la haine des pharisiens qui le firent crucifier. Ses disciples lui restèrent fidèles et leur imagination remplit sa vie de miracles qui ne sont que des mythes. *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet,* 2 in-8°, Tubingue, 1836 (en réalité 1835); 2e édit., 1837; 3e édit., 1838-1839; 4e édit., 1840 Voir MYTHIQUE (SENS), t. IV, col. 1386; Il fut réfuté avec tant de force, qu'il modifia ses conclusions; mais, comme on lui fit remarquer qu'il tombait en contradiction avec lui-même, il revint tout simplement, dans sa 4e édition, à ce qu'il avait d'abord affirmé, quoiqu'il en eût reconnu lui-même l'inexactitude. En 1864, réveillé par le fracas que fit la *Vie de Jésus* de Renan, parue en 1863, il publia *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet,* Leipzig. Sur beaucoup de points, elle est la contradiction de son précédent ouvrage. Il conserve pour la forme le nom de mythes, mais le mythe n'est plus une création inconsciente, c'est une invention plus ou moins réfléchie. Le Christ qu'on admire, c'est le Christ idéal, et le Christ idéal c'est l'Humanité. Strauss devait varier encore dans *Der alte und der neue Glaube,* Leipzig, 1872. Il est devenu athée et darwiniste. Il confesse que la critique n'avait pu réussir à détruire le miracle, mais l'évolutionisme explique sans Dieu et sans miracle l'origine et le développement de l'univers. Il avait ainsi épuisé toutes les négations et sombré dans le nihilisme. Voir Strauss, *Gesammelte Schriften herausgegeben* von Zeller, 12 in-8°, Bonn, 1876-1878; *Ausgewählte Briefe von D. Fr. Strauss, herausgegeben* von Zeller, Bonn, 1895; Zeller, *D. Fr. Strauss in seinem Leben und seinen Schriften,* in-8°, Bonn, 1874; Hettinger, *D. Fr. Strauss, Ein Lebens- und Literaturbild,* Fribourg, 1875; Hausrath, *D. Fr. Strauss und die Theologie seiner Zeit,* 2 in-8°, Heidelberg, 1876-1878; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. I, p. 36-96; *Les Livres Saints* et *la critique rationaliste,* 6e édit., t. II, p. 513-549.

STROPHES dans la poésie hébraïque. Voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 491.

STYLE (hébreu : *'êt;* Septante : γραφεῖον), instrument pour écrire. Les meilleures autorités latines



415. — Style à écrire.
D'après A. Rich, *Dictionnaire des antiquités romaines et grecques,* 1873, p. 602.

écrivent *stilus* et non *stylus.* Dans la Vulgate, *stylus* traduit 1° le mot hébreu : *'êt,* Job., XIX, 24; Jer., VIII, 8; XVII, 1, et dans le premier et le troisième passage, il est suivi du mot *barzél,* « fer »; il désigne par conséquent une sorte de ciseau en fer dont on se servait pour graver des caractères sur la pierre, Job., XIX, 24, comme on avait coutume de le faire en Égypte, comme l'avait fait Mésa pour son inscription, t. IV, fig. 268, p. 1019. — 2° *Stylus* traduit dans Isaïe, VIII, 1, *ḥérét,* qui désigne également une espèce de ciseau avec lequel on peut graver des caractères sur un גִּלָּיוֹן, table ou tablette de bois, de pierre ou de métal, comme le fait le prophète. — 3° Saint Jérôme, IV Reg., XXI, 13, a traduit la phrase hébraïque : « Je nettoierai Jérusalem comme un plat (*haṣ-ṣallaḥat*) qu'on nettoie et qu'on retourne sur sa face » de la manière suivante : « J'effacerai Jérusalem comme on a coutume d'effacer les tablettes et en l'effaçant je tournerai et je repasserai le style sur sa face. » Le saint docteur a vu dans ce passage une comparaison tirée des tablettes couvertes d'une légère couche de cire sur lesquelles on écrivait de son temps avec un style. Cet instrument, en fer ou en os, était pointu à l'un de ses bouts et portait à l'autre extrémité une large lame plate (fig. 415). La pointe servait à tracer les caractères et la lame plate servait à les effacer, en la passant sur la cire, pour faire des corrections ou pour permettre d'y écrire de nouveau. Les Romains faisaient grand usage des tablettes couvertes de cire. Elles étaient très minces et revêtues

d'un rebord pour garantir le contenu du frottement. Il y en avait à deux et plusieurs feuillets. Nous ne voyons pas dans l'Écriture que les Hébreux aient connu cet emploi de la cire. Voir Cire, t. ii, col. 780.

STYRAX (hébreu : *nâtâf;* Septante : στακτή; Vulgate : *stacte*), arbuste et son exsudation odorante, laquelle s'appelle aussi *storax*.

I. Description. — Le *Styrax officinale* (fig. 416) est un arbuste de la région Méditerranéenne, surtout orientale, d'où il s'élève des forêts de la plaine sur les premières pentes des montagnes. Son écorce jaune est entièrement recouverte de poils étoilés. Ses fleurs sont blanches, odorantes comme celles de l'oranger, mais légèrement duvetées et groupées en petites cymes pendantes à l'extrémité des rameaux. C'est le type d'une petite famille longtemps rattachée aux Ébénacées, parmi les gamopétales à étamines plus nombreuses



416. — *Styrax officinale.*

que les lobes de la corolle, mais qui en diffère surtout par ses fleurs hermaphrodites. Le fruit ovoïde, coriace, enchâssé à sa base dans le calice persistant, s'ouvre au sommet en 3 valves, et renferme une seule graine arrondie. Les feuilles ovales et entières sont alternes le long des rameaux d'où s'écoule par incision le *Storax* ou *Stacté*, baume de couleur brune à saveur piquante et odeur de vanille. F. Hy.

II. Exégèse. — Le *nâtâf* est un des trois ingrédients qui devaient s'ajouter à l'encens pour composer le parfum sacré destiné aux encensements. Exod., xxx, 34. Avec l'encens on mélangeait en proportions égales le galbanum, l'onyx et le *nataf*, que les Septante rendent par στακτή et la Vulgate par *stacte*. Le nom hébreu, comme le grec et le latin, a la signification de « goutte ». Dans Job, xxxvi, 27, il a gardé son sens premier et original, *nitefê mayim,* « gouttes d'eau », tandis que dans l'Exode, xxx, 34, il a pris l'acception spéciale de « gouttes du styrax ». Le même mot devait se trouver dans l'original hébreu de l'Ecclésiastique, xxiv, 21, qui s'inspire du passage de l'Exode dans cette comparaison :

Comme le galbanum, l'onyx et le *stacte*,
Et comme une exhalation d'encens dans une demeure,

Celsius, *Hierobotanicon*, in-8, Amsterdam, 1748, t. i, p. 529, pense avec Théophraste, iv, 29, et Pline, *H. N.*, xii, 40, que le *nâtâf* ou *stacte* n'est que la plus pure espèce de myrrhe. Mais la myrrhe supérieure et liquide a un nom en hébreu, *mor deror*. Exod., xxx, 23. Il ne s'agit pas non plus du Baume Liquidambar, fourni par le Liquidambar (*Liquidambar styraciflua*), qui croît dans les parties méridionales des États-Unis, la Louisiane, la Floride, etc. : il n'était pas connu des anciens Hébreux. Le *nâtâf* est l'exsudation résineuse du *Styrax officinale,* la seconde espèce de *stacte,* décrite par Dioscoride, i, 73, commune en Cilicie, au Liban, et dans les régions subalpines de Palestine. Il ne fallait pas que les produits entrant dans la composition de l'encens sacré fussent trop rares et trop difficiles à se procurer. *Ibn El. Beithar, Traité des simples,* t. iii, n. 2096, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale,* in-8°, Paris, 1883, t. xxvi, p.350. Les Arabes l'appellent *a'bher* ou *lobna.* L'arbre se nomme aussi *hauz.* Le nom de *Lobna* par lequel les Arabes désignent le *Styrax officinale,* l'aliboufier et son produit, a porté quelques auteurs à identifier cet arbre avec le *libnéh* hébreu, Gen., xxx, 37, et Ose., iv, 13. Mais il nous semble préférable d'y voir le peuplier. Voir t. v, col. 176. Le *Styrax officinale* commun en Syrie, était aussi connu en Égypte. Les *Scalæ* coptes ont un mot *aminakou* traduit par *styrax,* qui rappelle un arbre de l'ancienne Égypte nommé [hiéroglyphes], *minaqu,* et son produit parfumé [hiéroglyphes], *minaqi.* V. Loret, *La flore pharaonique,* 2e édit., in-8°, Paris, 1892, p. 63. Peut-être cet aromate était-il déjà mélangé à l'encens dans les encensements de l'ancienne Égypte ? H. B. Tristram, *The natural history of the Bible,* 8e édit., in-12, Londres, 1889, p. 395. — La Vulgate rend par *storax* le mot *nek'ot* de Gen., xliii, 11, qui est l'astragale, t. i, col. 1190. Dans Eccli., xxiv, 21, elle ajoute au texte grec le mot *storax,* qui paraît être une explication marginale de *stacte,* le styrax, introduite ensuite dans la version latine.

E. Levesque.

SUA (hébreu : *So';* Septante : Σηγώρ; *Sibu,* dans les inscriptions assyriennes. *Annales de Sargon,* lig. 27, 29; *Inscription des Plaques,* lig. 26, 27, dans Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons,* 1889, t. i, p. 7, 101), roi d'Égypte. La forme massorétique *So'* est incorrecte et la forme assyrienne montre qu'il faut la vocaliser *Seve.* Le *v* est une corruption du *b,* ce qui donne pour la lecture originale *Sib'e.* W. M. Müller, art. *So,* dans Cheyne-Black, *Encyclopedia biblica,* t. iv, col. 4665. On cite onze manuscrits grecs, dont trois semblent remonter à une source égyptienne, qui portent Soba, Zoba, Somba. Olmstead, *Western Asia in the Days of Sargon of Assyria,* 1908, p. 55, note 29.

I. Histoire. — Vers 725, Sua intrigua contre l'Assyrie auprès d'Osée, roi d'Israël. Ce dernier lui envoya des ambassadeurs, « pour n'être plus obligé de payer le tribut aux Assyriens, comme il faisait tous les ans. » IV Reg., xvii, 4. En conséquence, Salmanasar accourut, bloqua Samarie et la prit après un siège ds trois ans, IV Reg., xvii, 4-6; xviii, 9-10, vérifiant ainsi la prophétie d'Isaïe, viii, 4; xviii. Olmstead, *loc. cit.,* p. 45, note 9, montre que la *Samara'in* de la *Chronique babylonienne,* i, 28, est bien Samarie et que sa prise eut lieu en 723. Voir la thèse contraire du P. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie,* dans la *Revue biblique,* juillet 1910, p. 370. En 722. Sargon succéda à Salmanasar. Profitant du changement de règne, la Syrie tenta de secouer le joug. Hannon, dépossédé naguère de la ville de Gaza, reprit possession de son trône avec l'appui de Sua. *Annales de Sargon,* et *Fastes, loc. cit.* Mais en 720, Sargon, victorieux des Élamites, se retourne contre la Syrie, la soumet et reprend Gaza pendant qu'Hannon gagne la frontière d'Égypte, suivi de près par son vainqueur. A Raphia les troupes égyptiennes unies à celles de Gaza font face aux Assyriens. Sargon les défait en ce même endroit où les Lagides et les Séleucides devaient plus tard se disputer la possession de la Syrie méridionale et où se trouve aujourd'hui

encore la limite entre l'Égypte et la Syrie. « Sibu s'enfuit comme un berger à qui on a dérobé son troupeau. » *Annales,* lig. 27-31; *Fastes,* lig. 25-26, dans Winckler, *loc. cit.*, p. 6-7, 100-101. Sargon ne profita pas de l'avantage et s'arrêta au seuil de l'Égypte. Plus tard, il se vantera d'avoir étendu ses limites jusqu'au *nahal Musri* ou « Torrent d'Égypte ». *Inscription des Barils*, lig. 13, dans Place, *Ninive et l'Assyrie,* 1870, t. II, p. 292.

Désormais il n'est plus question de Sibu dans les textes de Sargon, mais seulement de *Piru de Muṣri* ou Pharaon d'Égypte. En 715, parallèlement à Itmara de Saba et à Samsi, reine d'Arabie, Piru envoie un tribut à Sargon. *Annales*, lig. 97-99, dans Winckler, *loc. cit.* p. 20-21. Pour la fixation de cette date, cf. Olmstead, *loc. cit.* p. 10, note 40. Après six années de tranquillité, la Syrie s'agita de nouveau, en 713. Pour la date de 713 donnée par l'*Inscription du Prisme,* contre celle de 711 donnée par les *Annales,* cf. Olmstead, *loc. cit.*, p. 11, note 42, et p. 78, note 64. La ville philistine d'Azot était le centre du mouvement. Poussée par Piru, elle agissait sur Juda, Moab et Édom. Sargon envoya contre elle un tartan ou général. Is., XX, 1; *Canon des Limmu,* 998, dans Johns, *Assyrian Deeds and Documents,* 1898, t. II, p. 69. La répression fut prompte. Iamani, le chef d'Azot, se réfugia en Miloukka (Éthiopie), c'est-à-dire dans l'Égypte, gouvernée alors par les Éthiopiens. Olmstead, *loc. cit.*, p. 79, note 68. Il fut extradé et envoyé à Sargon. Azot pillée, ses habitants emmenés en captivité, on la repeupla avec des colons étrangers. Pour toute cette campagne : *Annales*, lig. 215-228; *Fastes*, lig. 90-109; *Fragment de la campagne contre Ashdod,* dans Winckler, *loc. cit.* p. 36-39, 114-117, 186-189. C'est en vertu de l'usage assyrien que Sargon, *Annales,* lig. 222, et *Fastes,* lig. 97, se vante d'avoir mené la campagne en personne. Jusqu'à la mort de Sargon, 705, la Syrie vécut en paix.

II. Identification de Sua. — 1° Le côté certain de l'identification, c'est que Sua est un personnage de la vallée du Nil. A plusieurs reprises, mais surtout par son article *Musri, Meluhha, Ma'in,* I, dans *Mittheilungen der vorderasiatischen Gesellschaft,* t. III, 1898, p. 1-56, Winckler a tenté de prouver que Sibu n'aurait été que le tartan d'un certain Piru, roi, non d'Égypte, mais d'un grand royaume de Musri, royaume indépendant, situé dans un canton de l'Arabie Pétrée, quelque chose comme le Négeb ou la contrée des Nabatéens. Mais d'abord la Bible nomme Sibu « roi de Misraim », IV Reg., XVII, 4, tout comme Sésac, III Reg., XI, 40; XIV, 25, et l'on accordera bien que ce dernier était un roi égyptien. Bien mieux, Sibu, s'il était à Gaza en 720, avec une partie de ses troupes, luttant aux côtés d'Hannon, ainsi que semblent le supposer les *Annales, loc. cit.*, pourquoi, après la défaite, prend il avec son allié la route du *sud-ouest,* la route du Torrent d'Égypte et d'El-Arisch, au lieu de la route du *sud-est* vers Khalassa (Élusa), qui aurait été le vrai chemin dans l'hypothèse d'un Sibu tartan d'un roi du Négeb? Si, comme le laisseraient croire les *Fastes, loc. cit.,* il n'avait pas encore rejoint Hannon, pourquoi les deux alliés se rencontrent-ils à Raphia, sinon parce que l'un venait du sud-ouest et que l'autre y courait, sur la grande route suivie de tous temps par les armées entre l'Égypte et la Syrie? Les événements ne s'expliquent donc que si Sibu est un Égyptien. Il faut en dire autant de Piru qui, à partir de 715, remplace Sibu dans les documents de Sargon. Piru est la transcription cunéiforme de *per-aa*, pharaon, et désigne le roi d'Égypte. A l'époque qui nous occupe, ce mot apparaît tantôt seul, tantôt avec le nom du roi, aussi bien dans les textes égyptiens que dans la Bible. De part et d'autre il est couramment employé comme nom propre. Voir Pharaon, col. 191-192. Les Assyriens ne pouvaient l'ignorer. Eux-mêmes traitaient pareillement le mot *ianzu* qui en cassite signifie « roi ». C'est donc tout naturellement que Sargon désigne le roi d'Égypte par l'expression *per-âa* assyrianisée en Piru. D'autant mieux qu'au moment de la campagne d'Azot, l'action de l'Égypte en Syrie est très naturelle. Depuis 715, la 25e dynastie était montée sur le trône avec l'Éthiopien Šabaka. C'était un prince énergique, maître absolu de l'Égypte et dont le souci dut être de s'immiscer dans les affaires syriennes comme avaient fait ses devanciers, comme feront bientôt ses successeurs. L'Égypte fut toujours dans la situation d'un camp retranché ouvert aux attaques, principalement sur sa frontière nord-est. Par suite, à toutes les époques, elle s'efforça de maintenir ses lignes avancées aussi loin que possible sur le sol syrien. Le jour où ce rôle ne lui fut plus permis, l'étranger devint son maître, et ce maître à son tour, pour garder sa conquête, dut suivre la même politique. On ne voit donc pas pourquoi, à l'encontre des faits, on voudrait substituer à l'Égypte, pour l'espace compris entre 948 et 674, dans une région où les ruines



417. — Bulle d'argile de Sabacon (Sua) avec son sceau. D'après Layard, *Nineveh and Babylon,* p. 156.

les plus anciennes sont romaines et chrétiennes, un empire arabe, surgi à l'improviste, portant le même nom qu'elle, la supplantant dans ses intrigues contre l'Assyrie, puis s'en allant comme il était venu, pendant que l'Égypte reprenait sa course historique. Pour toute cette question, voir Olmstead, *loc. cit.*, p. 56-71, note 34, qui démonte pièce à pièce la théorie de Winckler et écarte sans réplique les conséquences qu'on a voulu en tirer contre les récits bibliques.

2° On a rapproché Sua, Seve, Sibu de Sabaka, *Ša-ba-ka,* le Sabacon des Grecs, premier roi de la 25e dynastie (fig. 417). Oppert, *Inscriptions assyriennes des Sargonides,* 1862, p. 22; *Grande inscription du palais de Khorsabad,* 1863-1865, p. 74-75; *Mémoire sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie,* 1869, p. 12-14, reconnaissait dans le *ka* final de ce nom un article éthiopien, par conséquent un suffixe. Il a été suivi en cela par Brugsch, *Egypt under the Pharaohs,* 1879, t. II, p. 273, et par Petrie, *A History of Egypt,* t. III, 1905, p. 284. Ces auteurs n'ont donc pas de peine à retrouver Sua-Sibu dans Sabaka. A noter cependant que Steindorff, *Beiträge zur Assyriologie,* I, p. 342, ne veut voir dans *ka* que la terminaison du datif-accusatif. D'autre part, W. M. Müller, *loc. cit.*, col. 4664, déclare impossible le passage du *ṣ* égyptien à l'*s* sémitique. C'est là un obstacle que, après l'avoir envisagé, ni Brugsch ni Petrie n'ont pris au sérieux et Olmstead, *loc. cit.*, p. 55, note 29, est de leur sentiment. Une difficulté plus grave est la chronologie. Sua apparaît déjà vers 725. Or, selon toute probabilité, c'est Bocchoris qui règne alors en Égypte et qui y régnera jusqu'en 715. On échappe à cette difficulté en faisant de Sua-Sibu un simple tartan, avec les

Annales de Sargon, lig. 27-29, soit de Bocchoris, soit du roi de Napata. Dans le premier cas, il aurait été un chef mercenaire au service de Bocchoris; dans le second, il aurait agi en qualité de vice-roi de l'Éthiopien Piankhi ou de son successeur Kasta et maintenu leurs droits à l'orient du Delta. Cf. Petrie, *loc. cit.*, p. 283. En 715, ce même Sibu est régulièrement appelé Piru par Sargon, puisqu'il est monté sur le trône, et le tribut dont il est question pourrait bien n'être « qu'un présent envoyé par Šabakon à son frère d'Assyrie afin de lui notifier son avènement. » Maspero, dans *Sphinx,* t. XII, 1908, p. 126. C'est toujours le même Piru, c'est-à-dire Sabaka, qui soutient Iamani d'Azot et le conduit à sa perte. Les cartouches



418. — Sua. D'après Lepsius, *Denkmaler,* Abth. III, Blatt 301.

de Šabaka ont été retrouvés à Koyoundjik qui fut la résidence de Sargon bien plus que celle de Sennachérib. Layard, *Nineveh and Babylon,* 1853, p. 156. Aussi Budge, *History of Egypt,* 1902, p. 127, n'hésite pas à attribuer ces cartouches à l'époque de Sargon. Ils forment cachet sur une bulle d'argile qui devait sceller un traité. Cf. Olmstead, *loc. cit.*, p. 68-69 (fig. 418).

En résumé, tout concorde à nous montrer que, de 725 à 713, le Musri qui intrigue en Syrie contre Salmanasar et Sargon ne peut être que l'Égypte. L'agent égyptien, l'âme de l'intrigue, semble bien être Šabaka, d'abord comme simple chef d'armée, autant que nous permettent de le conjecturer la chronologie et le titre que lui donne Sargon; puis, à partir de 715, comme pharaon (*piru*) régnant sur l'Égypte entière après y avoir rétabli partout l'autorité éthiopienne partiellement mise en échec un instant par Bocchoris. Ses menées n'empêchèrent pas Salmanasar de prendre Samarie, ni Sargon de dominer en Syrie et de pousser ses limites jusqu'au Torrent d'Égypte. Il demeure le commentaire vivant de la parole d'Isaïe, XXX, 7, savoir que, pour Israël et Juda, « le secours de l'Égypte n'était que néant et vanité. »

C. LAGIER.

SUAA (hébreu : *Šûʿâʾ;* Septante : Σωλά), fille d'Héber, de la tribu d'Aser, dont les trois fils sont également nommés. I Par., VII, 32. La raison de la nomination exceptionnelle d'une fille dans la descendance d'Héber n'est pas donnée.

SUAIRE (grec : σουδάριον; Vulgate : *sudarium*), linge dont on se servait pour essuyer la sueur du visage.

1° *Les suaires ordinaires.* — Le mot grec n'est que la reproduction du mot latin *sudarium.* Il désigne donc un objet dont l'usage avait passé de Rome en Orient. Plusieurs écrivains latins le mentionnent. Catulle, XII, 14; XXV, 7; Martial, XI, 39, 3; Quintilien, *Instit.*, VI, III, 60; XI, III, 148; Suétone, *Ner.,* 25, 48, 51; etc. Une statue de femme, de la collection Farnèse, tient un *sudarium* de la main gauche (fig. 419). Pendant que saint Paul était à Éphèse, on se servait de suaires et de ceintures qui l'avaient touché, pour guérir des malades.



419. — Sudarium.
D'après Rich, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, 1859, p. 612.

Act., XIX, 12. Un suaire était un linge de dimension restreinte, à peu près comme nos mouchoirs. Il suffisait pour envelopper une somme d'argent que l'on voulait conserver. Luc., XIX, 20. On donnait aussi le nom de suaire à la pièce d'étoffe dont on entourait la tête d'un défunt. Joa., XI, 44.

2° *Le suaire de Jésus.* — Pour ensevelir le corps du Sauveur, Joseph d'Arimathie l'enveloppa σινδόνι, *in sindone.* Matth., XXVII, 59; Marc., XV, 46; Luc., XXIII, 53. C'était le linceul. Voir LINCEUL, t. IV, col. 266. Saint Jean, XIX, 40, dit que le corps fut lié « dans des linges », à la manière dont les Juifs ont coutume d'ensevelir. Parmi ces linges étaient donc compris le suaire et les bandelettes, comme pour Lazare. Joa., XI, 44. Après la résurrection, Pierre vit les linges posés, « et le suaire qui couvrait la tête de Jésus, non pas posé avec les linges, mais roulé dans un autre endroit. » Joa., XX, 7. Le mot ὀθονία, diminutif de ὀθόνη, « linge fin », ne peut guère désigner que de menus linges, comme des bandelettes. Pour Jésus, comme pour Lazare, il n'est ensuite question que de suaire enveloppant la tête, sans mention de linceul. C'est donc que saint Jean n'a pas jugé à propos de parler du linceul qui enveloppait tout le corps. Saint Luc, de son côté, distingue très bien le σίνδων, qu'il mentionne seul à propos de la sépulture du Sauveur, d'avec le σουδάριον. Toujours est-il que, par la suite, on donna le nom de Saint-Suaire au linceul dans lequel le Sauveur avait été enseveli. Hugues de Saint-Cher (1263) dit, à propos de S. Jean, XX, 7, qu'à son époque on appelait *sudarium*

« la pièce d'étoffe qui est placée sur un mort des pieds à la tête. » — Des Saints-Suaires sont conservés à Besançon, Cadouin, Cahors, Carcassonne, Compiègne et Turin. Cf. Rohault de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la passion de N.-S. J.-C.*, Paris, 1870, p. 224-243. Des fragments de suaires se conservaient au moyen âge à Clermont, Corbeil, Halberstadt, Vézelay, Reims, Troyes et Zante. On en garde encore un à Rome. Beaucoup de ces objets étaient des suaires bénits que des pèlerins avaient rapportés d'Orient après les avoir fait toucher au Saint-Sépulcre. Les autres ne seraient que des nappes sur lesquelles on peignait autrefois le corps du Christ au tombeau et que l'on étendait ensuite sur l'autel pour célébrer la messe de Pâques. De vives discussions se sont élevées naguère au sujet de l'authenticité du Saint-Suaire de Turin, le plus célèbre de tous. L'authenticité, combattue par U. Chevalier, *Le Saint-Suaire de Turin est-il l'original ou une copie?* Chambéry, 1899, a été soutenue par Mgr Emm. Colomiatti, *De l'authenticité du Saint-Suaire de Turin*, Lille, 1899, et appuyée d'arguments scientifiques, basés sur l'étude d'une photographie de la relique, par A. Loth, *Le portrait de N.-S. J.-C. d'après le Saint-Suaire de Turin*, Paris, s. d., et P. Vignon, *Le linceul du Christ*, Paris, 1902. Cf. en outre U. Chevalier, *Étude critique sur l'origine du Saint-Suaire de Lirey-Chambéry-Turin*, Paris, 1900; H. Thurston, *A propos du Saint-Suaire de Turin*, dans la *Revue du clergé français*, 15 nov. 1902, p. 564-578; 15 déc. 1902, p. 155-178; U. Chevalier, *Le Saint-Suaire de Turin et le N. T.*, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 564-573. H. LESÊTRE.

SUAL, nom d'un Israélite et d'une région.

1. SUAL (hébreu : *Šû'âl*, « chacal »; Septante : Σουδα), le troisième des onze fils de Supha, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 36.

2. SUAL (hébreu : *Šû'âl;* Septante : Σωγαλ), région où abondaient probablement les chacals, dans les environs de Machmas. Elle n'est nommée qu'une fois dans l'Écriture. I Sam. (Reg.), XIII, 17. Une des trois bandes de Philistins qui sortirent pour piller du temps de Saül, pendant que leurs compatriotes campaient à Machmas, « prit le chemin d'Éphra vers la terre de Sual. » La seconde bande de maraudeurs se dirigea vers l'ouest du côté de Béthoron et la troisième sans doute du côté de l'est vers le désert. La terre de Sual, où l'on se dirigeait par le chemin d'Éphra, devait être au nord de Machmas et les maraudeurs qui en prirent la direction durent prendre leur route par conséquent vers le nord, où se trouvait Éphra, qui est généralement identifiée avec *Thayebéh*. Voir ÉPHREM 1, t. II, col. 1885. Cf. *Palestine Exploration Fund, Memoirs*, t. II, p. 293.

SUAR (hébreu : *Šû'âr;* Septante : Σωγάρ), père de Nathanaël, de la tribu d'Issachar. Son fils Nathanaël était chef de la tribu à l'époque de l'exode. Num., I, 8; II, 5; VII, 18, 23; X, 15.

SUBA (hébreu : *Ṣôbâh;* Septante : [Βαι]σωβά), orthographe de Soba dans la Vulgate. II Par., VIII, 3. Suba est ajouté au nom d'Émath, et Émath Suba ou Soba désigne une ville conquise par Salomon. Voir ÉMATH SUBA, t. VI, col. 1723.

SUBAËL (hébreu : *Šûbâ'êl*), nom de deux Lévites.

1. SUBAËL (Septante : Σωβαήλ), Lévite, chantre du temps du roi David. I Par., XXIV, 20; XXVI, 24. Il est appelé, XXIII, 16, Subuël. C'était un descendant de Gersom, XXIII, 16. Il fut préposé à la garde des trésors de la maison de Dieu, XXV, 24. Voir SUBUËL 1.

2. SUBAËL (Septante : Σουβαήλ), Lévite, le troisième nommé des quatorze fils d'Héman, chef de la treizième classe des musiciens de la maison de Dieu, composée de douze de ses fils et de ses frères. I Par., XXV, 4, 20. Au ℣. 4, la Vulgate écrit son nom Subuël. Voir SUBUËL 2.

SUBMERSION, mort de ceux qui, plongés dans l'eau, n'y peuvent plus respirer et périssent par asphyxie. — Ainsi périrent les contemporains de Noé, dans les eaux du déluge, Gen., VII, 23, et les Égyptiens, qui poursuivaient les Hébreux, dans les eaux de la mer Rouge. Exod., XV, 4, 10; Sap., X, 19. Au milieu de la tempête, Jonas fut jeté à la mer, où il aurait péri submergé sans un miracle. Jon., I, 15. Les habitants de Joppé invitèrent sournoisement les Juifs et leurs familles à monter dans des barques et les coulèrent au large au nombre de plus de deux cents. II Mach., XII, 4. Le Sauveur dit qu'il serait préférable pour le scandaleux d'être jeté à la mer avec une meule au cou. Matth., XVIII, 6. Sur les causes accidentelles de submersion, voir INONDATION, t. III, col. 881; NAUFRAGE, t. IV, col. 1491. — Au figuré, Babylone sera submergée comme une pierre qu'on jette au fond de l'Euphrate. Jer., LI, 64. Les malheurs et les épreuves sont comparés à des eaux qui submergent. Job, XXVII, 20; Ps. LXIX (LXVIII), 3, 16; CXXIV (CXXIII), 4. — Quand on se plonge volontairement dans l'eau pour s'y baigner, il y a immersion et non submersion. Ce fut le cas de Naaman. IV Reg., V, 14. — D'après le code de Hammourabi, on plongeait dans le fleuve soit pour mettre à l'épreuve ceux qui étaient soupçonnés, art. 23, 132, soit pour faire périr certains coupables. Art. 108, 129, 133, 155. Les Hébreux ne connaissaient pas ce supplice, parce que les bords de leur fleuve n'étaient pas habitables comme ceux de l'Euphrate. Néanmoins, ils avaient retenu l'usage de l'eau pour l'épreuve de la femme soupçonnée d'adultère. Seulement, au lieu de la plonger dans l'eau, comme à Babylone, art. 132, ils la lui faisaient avaler. Voir EAU DE JALOUSIE, t. II, col. 1522. H. LESÊTRE.

SUBUËL 1 et **2**. Voir SUBAËL 1 et 2.

SUÉ, nom de trois Israélites et d'un Chananéen dans la Vulgate. Le nom en est écrit différemment en hébreu.

1. SUÉ (hébreu : *Šûaḥ;* Septante : Σωϊέ, Σωϊέ), le sixième et dernier des fils qu'Abraham eut de Cétura. Gen., XXV, 2; I Par., I, 32.

2. SUÉ (hébreu : *Šû'a;* Septante : Σαυά), Chananéen dont Juda, fils de Jacob, épousa la fille et dont elle eut trois fils : Her, Onan et Séla. Le nom de la fille de Sué n'est pas connu. Sué était d'Odollam. Gen., XXXVIII, 2-5, 12; I Par., II, 3.

3. SUÉ (hébreu : *Sevâ';* Septante : Σαού), le quatrième et dernier des fils que Caleb, fils d'Hesron, de la tribu de Juda, eut de Maacha, une de ses femmes de second rang. Sué fut le père, c'est-à-dire le fondateur ou le restaurateur de Machbéna et de Gabaa. I Par., II, 49.

4. SUÉ (hébreu : *Šûaḥ;* Septante : Σουέ), l'aîné des onze enfants de Supha, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 36.

SUÉDOISES (VERSIONS) ET SCANDINAVES. — I. VERSIONS DANOISES. — Hans Mikkelsen publia, 1524, une première version danoise. Elle fut

suivie en 1529 d'une autre version par Kristen Pedersen, lequel fit aussi une traduction de toute la Bible, publiée en 1550. Elle avait été préalablement examinée par quelques théologiens. Cette version est connue sous le nom de Bible de Chrétien III. Toutes ces versions sont principalement basées sur celle de Luther.

II. P. Resen fit le premier une version danoise du texte original, laquelle fut publiée en 1607. — Les deux versions de la Bible (de Pedersen et de Resen) ont eu plusieurs éditions. — La version officielle actuelle du Nouveau Testament est de 1819. Celle de l'Ancien Testament de 1871. — A. S. Poulsen et J. L. Ussing ont publié en 1895, par ordre du ministère des Cultes, une nouvelle traduction du Nouveau Testament, qui a été depuis soumise à l'examen d'une commission biblique, laquelle est encore occupée à la perfectionner. — En dehors de ces travaux, des traductions indépendantes de la Bible ont été publiées par J. K. Lindberg, 1835-1859, et par K. et K. Kalkar, 1845-1847. Cette dernière est munie de notes. — Une « nouvelle traduction par Kalkar, Martensen et autres » a été achevée en 1872, A. Sorensen a publié en 1881 : « Les livres historiques du Nouveau Testament, » et en 1892 : « Les Épitres du Nouveau Testament. »

II. Versions suédoises. — Une première version suédoise, due principalement à Olaus Petri et Laurentius Andreæ, fut publiée en 1541. Pendant les règnes de Charles IX, de Gustave II Adolphe et de Charles XI, des travaux préparatoires furent faits pour obtenir une meilleure version, mais ces travaux n'eurent que des résultats insignifiants. — Une nouvelle édition de la Bible fut cependant publiée en 1703 par ordre de Charles XII, mais les améliorations du texte de la version ne sont pas considérables. C'est cette édition qui est, encore aujourd'hui, la Bible officielle de l'Eglise suédoise. — Gustave III forma en 1773 une « Commission biblique », laquelle a, depuis cette époque, publié plusieurs traductions des Saintes Écritures qui n'ont pas été approuvées. — La dernière traduction du Nouveau Testament, publiée « à titre d'essai » en 1882 par la Commission biblique, fut en 1883 soumise à l'Assemblée de l'Église (Kyrkomöte) qui l'approuva, sauf quelques modifications, et en recommanda l'adoption; après quoi le roi la déclara, la même année, « adoptée pour l'enseignement dans les églises et les écoles. » — Mais il fut en même temps prescrit de continuer à faire usage du texte de la Bible de 1703 dans tous les actes liturgiques, jusqu'à ce que la revision de la version de l'Ancien Testament fût terminée et adoptée. — Une « édition normale » de la nouvelle version du Nouveau Testament fut en conséquence publiée en 1884, mais déjà en 1889 l'Assemblée de l'Église réclama et obtint une nouvelle revision de la version. Cette revision n'est pas encore terminée. — En 1903 la traduction de l'Ancien Testament, enfin terminée par la Commission biblique, fut recommandée par l'Assemblée de l'Église afin qu'elle fût adoptée pour l'enseignement dans les églises et les écoles, et une « édition normale » en fut publiée en 1904. L'adoption officielle de cette version a cependant été différée jusqu'à ce que la question de la version du Nouveau Testament soit définitivement réglée. — Une version suédoise de la *Versio vulgata* du Nouveau Testament a été publiée en 1895 par le Père J. P. E. Benelius.

III. Versions norvégiennes. — Une version norvégienne de l'Ancien Testament, due à la coopération de plusieurs personnes, a été publiée pendant les années 1842-1873. La version correspondante du Nouveau Testament fut publiée en 1873. — La Société biblique norvégienne commença plus tard, en 1876, la publication d'une nouvelle version norvégienne; celle de l'Ancien Testament en 1887 et celle du Nouveau Testament en 1904. — E. Blix a publié en 1890 une version en dialecte populaire norvégien (Landsmôl). Voir *Nordisk Familjebok*, 1905, t. III, p. 250. Article de J. Personne.

IV. Versions islandaises. — Le Nouveau Testament a été publié en 1540 en islandais, par Odd Gottskalksson d'après la version allemande de Luther, et la Bible entière en 1584 par Gudbrand Fhorlakson. Voir *Nordisk Familjebok* (Encyclopédie générale suédoise), édition de 1905, t. III, Articles intitulés : *Bibelofver Latiningar, Bibelkommission.*

J. Personne.

SUEUR (hébreu : *zē'âh, yézaʿ* ; Septante : ἱδρώς; Vulgate : *sudor*), liquide qui passe à travers la peau et apparaît sous forme de gouttelettes, par l'effet de la chaleur, d'un effort violent, de certaines émotions très vives et de divers états maladifs. — A la suite de son péché, l'homme a été condamné à manger son pain « à la sueur de son visage », Gen., III, 19, c'est-à-dire au prix d'efforts pénibles pour cultiver la terre et récolter le grain nourricier. — Dans le Temple idéal d'Ezéchiel, XLIV, 18, les prêtres porteront des mîtres et des caleçons de lin, mais rien qui puisse exciter la sueur. — Au figuré, « suer » signifie se donner beaucoup de peine pour aboutir à un résultat. L'auteur des livres des Machabées dit qu'il s'est imposé beaucoup de sueurs et de veilles pour abréger Jason de Cyrène. II Mach., II, 27. Les versions introduisent l'idée de sueur dans des passages où il n'est question que de labeur. Eccle., II, 11; Ezech., XXIV, 12. La Vulgate parle aussi de pain *in sudore,* gagné à la sueur, là où le texte grec ne mentionne que la subsistance. Eccli., XXXIV, 26.

H. Lesêtre.

SUEUR DE SANG ou hématidrose, hémorragie dans laquelle le sang s'échappe comme de la sueur à travers les pores de la peau intacte. — Cette hémorragie paraît avoir pour siège les glandes sudoripares. Le sang s'échappe en gouttelettes d'un rouge plus ou moins vif, et peut former une véritable pluie, comme si le liquide s'écoulait d'une plaie. Ce liquide est du sang normal. Le phénomène se produit de préférence aux endroits où la peau, plus mince, donne plus facilement passage à la sueur. Sa durée peut varier de quelques minutes à plusieurs heures. L'hématidrose est un accident rare, qui affecte presque exclusivement la jeunesse et l'âge moyen. Il a pour causes ordinaires les perturbations nerveuses, les douleurs aiguës et les violentes émotions, telles que la frayeur, la colère, le chagrin, etc. La réalité de l'hématidrose, mise en doute par certains savants, ne peut être contestée à la suite des faits observés par les modernes comme par les anciens. Pour l'ordinaire, la sueur de sang n'entraîne pas de graves conséquences d'anémie. Cf. Maur. Raynaud, dans le *Nouv. Dict. de méd. et de chir. pratiques,* Paris, 1873, t. XVII, p. 265-268. — Pendant son agonie à Gethsémani, le Sauveur fut violemment saisi de tristesse, d'ennui et de frayeur. Matth., XXVI, 37; Marc., XIV, 33. Dans ces conditions, l'hématidrose pouvait naturellement se produire. Saint Luc, XXII, 44, la décrit en médecin. Il y eut une sueur, ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος, « comme des caillots de sang », découlant jusqu'à terre. Le mot grec dit plus que le mot *guttæ,* « gouttes », de la Vulgate. L'hémorragie était abondante; le sang commençait à se coaguler en tombant jusqu'à terre. L'évangéliste ne dit pas quelles parties du corps affectait le phénomène; l'hématidrose dut se produire au moins sur le visage et probablement aussi aux endroits où coule ordinairement la sueur. Ici le mot ὡσεὶ n'est pas comparatif, mais indicatif, comme Joa., I, 14. Aussi les Pères entendent-ils le texte d'une vraie sueur de sang. Cf. S. Irénée, *Hær.*, III, XXII, 2, t. VII, col. 957; S. Augustin, *In Ps.*, CXL, 4, t. XXXVII, col. 1817, etc.; Lœnartz, *De sudore sanguinis,* Bonn, 1850.

H. Lesêtre.

SUFFIXES, terme grammatical par lequel on désigne les particules qui sont placées en hébreu à la fin de certains mots. Voir Hébraïque (Langue), t. iii, col. 473.

SUFFOCATION (hébreu : *mahănaq,* de *hânaq,* « étrangler »), pression qui empêche de respirer et amène la mort. — Job, vii, 15, préférerait la suffocation à son malheureux état; Septante : « Retire de ma vie le souffle; » Vulgate : « Je préfère la pendaison, *suspendium.* » Achitophel s'étrangla lui-même. II Reg., xvii, 23. Voir Pendaison, col. 34. Le mauvais serviteur étranglait son compagnon pour lui faire rendre ce qu'il devait. Matth., xviii, 28. — Le lion étrangle ses victimes pour nourrir sa lionne et ses petits. Nah., ii, 12. D'après la Vulgate, David étranglait des lions. I Reg., xvii, 35. D'après l'hébreu, il les tuait. Cf. Ezech., xxxvi, 13. Les pourceaux qui se précipitèrent dans le lac y furent étouffés par asphyxie. Marc., v, 13; Luc., viii, 33. — Par analogie , les plantes sont étouffées quand elles manquent d'air. Matth., xiii, 7; Marc., iv, 7; Luc., viii, 7. La parole de Dieu est de même étouffée par les richesses et les soucis de ce monde. Matth., xiii, 22; Marc., iv, 19; Luc., viii, 14. — Il était rigoureusement défendu aux Israélites de manger du sang. Lev., iii, 17. Aussi saignaient-ils avec grand soin les animaux dont ils devaient manger la chair. L'animal étranglé garde tout son sang; sa chair était donc prohibée. Cette prohibition fut maintenue par les apôtres, même pour les chrétiens qui venaient de la gentilité. Act., xv, 20, 29; xxi, 25. Elle manque dans plusieurs anciens textes, probablement parce qu'elle était équivalemment comprise dans la simple défense du sang. Cf. II. Coppieters, *Le décret des Apôtres,* dans la *Revue biblique,* 1907, p. 37-40. H. Lesêtre.

SUHAM (hébreu : *Šûḥam;* Septante : Σαμέ), fils de Dan, chef de la famille des Suhamites. Num., xxvi, 42.

SUHAMITES (hébreu : *has-Šûḥamî;* Septante : ὁ Σαμεΐ), unique famille danite, descendant de Suham, qui se composait de soixante mille quatre cents membres, lors du recensement fait par Moïse dans les plaines de Moab. Num., xxvi, 42, 43.

SUHITE (hébreu : *has-Šûḥi;* Septante : ὁ Σαυχίτης), qualification ethnique de Baldad, un des trois amis de Job, ii, 11; viii, 1; xvii, 1; xxv, 1; xlii, 9. Le livre de Job, d'après ses indications, fait penser que Baldad habitait une région située à l'ouest de l'Euphrate, sur les frontières de l'Arabie septentrionale. Les documents cunéiformes mentionnent sur la rive droite de l'Euphrate, au sud de Carchamis, la tribu des Suchi, dont le nom est le même que celui de *Šûḥi.*

SUICIDE, acte par lequel on se donne la mort à soi-même. Quelques cas de suicide sont mentionnés dans la Sainte Écriture. Abimélech, atteint à la tête par une pierre qu'une femme avait lancée du haut d'une tour, ne voulut pas qu'on pût dire : « C'est une femme qui l'a tué! » et il se fit transpercer par son écuyer. Jud., ix, 53, 54. Saül, pressé par les Philistins, ordonna aussi à son écuyer de le transpercer. Sur le refus de celui-ci, Saül se jeta sur son épée et mourut; l'écuyer se donna aussi la mort de la même manière. I Reg., xxxi, 3-5. Le traître Achitophel, mécontent qu'Absalom ne lui confiât pas le soin de poursuivre David, se retira chez lui, donna des ordres à sa maison, puis s'étrangla. II Reg., xvii, 23. Zambri, qui fut roi d'Israël à Theras pendant sept jours, se voyant assiégé par Amri, mit le feu à la maison du roi et s'y fit périr dans les flammes. III Reg., xvi, 18. A la suite de sa trahison, Judas, pris de désespoir, alla se pendre. Matth., xxvii, 5. « Étant tombé en avant, il se rompit par le milieu et toutes ses entrailles se répandirent. » Act., i, 18. Ces suicides ont pour cause la honte ou le désespoir. Le cas de Samson est différent. Il commence par invoquer Jéhovah, puis fait écrouler le palais dans lequel il se trouve. Il périt, mais trois mille Philistins périssent avec lui. Jud., xvi, 27-30. Il est clair que Samson a la conscience d'accomplir un acte de légitime vengeance, pour lequel Jéhovah ne peut manquer de lui venir en aide. Il n'y a pas de suicide dans le fait de courir au-devant de la mort, dans une bataille, pour accomplir une action utile, comme le fit Éléazar Abaron. I Mach., vi, 43-46. Mais voici un vrai suicide, accompli dans des conditions atroces et avec un sang-froid extraordinaire, sous l'empire de sentiments très honorables. A l'époque des Machabées, Razias, appelé le « père des Juifs », pour échapper à Nicanor qui a envoyé cinq cents soldats pour le prendre, se perce de son épée, ensuite se précipite du haut d'une tour, se relève tout ruisselant de sang, arrache ses entrailles, les jette à la foule et expire. II Mach., xiv, 37-46. Voir Razias, col. 994. L'historien sacré raconte ce fait sans l'approuver, mais néanmoins avec une sympathique admiration, à cause des sentiments qui animaient Razias. Il est encore raconté que Ptolémée Macron s'empoisonna lui-même. II Mach., x, 13. — La loi mosaïque ne prévoit pas le suicide, dont la prohibition est certainement comprise dans celle qui vise l'homicide. Josèphe, *Bell. jud.,* III, viii, 5, fait à ses compatriotes révoltés un long discours contre le suicide. H. Lesêtre.

SULAMITE (hébreu : *has-Šûlammit;* Septante : ἡ Σουναμῖτις), nom donné à l'épouse du Cantique des Cantiques, d'après l'interprétation la plus générale. Cant., vi, 12; vii, 1. Il paraît être la forme féminine du nom de *Šelômôh* (Salomon), de même que Salomé et Salomith. Quelques interprètes l'ont confondue, mais sans raison, avec Abisag (t. i, col. 58), en prenant Sulamite pour Sunamite, parce que Abisag était de Sunam. Voir Cantique des Cantiques, t. ii, col. 185.

SUNAM (hébreu : *Šûnêm ;* Septante : Σουνάμ, Σωνάμ, Σωμάν), ville de la tribu d'Issachar. Jos., xix, 18 (Vulgate : *Sunem*). — 1° La forme actuelle de son nom, Soulem, remonte à une haute antiquité. Elle est située sur la pente sud-ouest du Petit Hermon ou *Djébel-ed-Dahy,* qui déjà du temps de saint Jérôme était connu sous le nom d'Hermoniim, par opposition au grand Hermon. Soulam ne renferme que quelques centaines d'habitants, mais le site en est très gracieux. Au milieu du village est une fontaine (fig. 420) qui, au moyen d'un conduit, arrose des jardins plantés d'orangers, de citronniers, de grenadiers et de figuiers. La plupart des maisons sont bâties avec de petits matériaux. On n'y trouve point d'antiquités. On y montre seulement dans une maison une chambre voûtée en plein cintre qui, sans remonter très haut, passe pour fort ancienne. On donne à cette maison le nom de *Beit Soulamieh* et l'on y rattache le souvenir d'Élisée et de son hôtesse.

2° Sous le règne de Saül, les Philistins, avant de livrer la bataille du mont Gelboé, qui devait être fatale au roi d'Israël, campèrent à Sunam. I Sam. (Reg.), xxviii, 4. — Abisag, que sa beauté fit choisir pour servir David devenu vieux, était originaire de Sunam, III Reg., i, 1-4, et plusieurs commentateurs croient que c'est elle qui est nommée dans le Cantique des Cantiques. Voir Sulamite. — Élisée, dans ses courses, passa souvent par Sunam. Une femme pieuse et riche lui donnait l'hospitalité et le logeait dans une chambre haute qu'elle avait meublée pour lui d'accord avec son mari : c'est celle dont on a conservé le souvenir dans le *Beit Soulamiéh.* Le prophète pour récompenser son hospitalité obtint de Dieu pour elle un fils, quoiqu'elle fût avancée

en âge et stérile. Quand ce fils eut grandi, il était allé un jour aux champs trouver son père au milieu des moissonneurs. Il y fut frappé d'une insolation et mourut. Sa mère, pleine de foi, alla aussitôt au mont Carmel, et par ses instances où éclate un admirable amour maternel, elle obtint qu'Élisée vint en personne à Sunam, où il lui ressuscita son fils, ce que n'avait pu faire son serviteur Giézi. IV Reg., IV, 8-37. Des commentateurs modernes se refusent à placer Sunam au Soulam actuel, parce que, disent-ils, Élisée ne devait point passer par cet endroit pour aller de Galgala au Carmel. Voir GALGALA 2, t. III, col. 87. Mais rien ne prouve qu'il allât au Carmel par le chemin le plus court, et il pouvait avoir des raisons particulières de passer par Sunam, même quand il se rendait au mont Carmel. — Quelque temps après la résurrection du fils de la Sunamite, une famine désola le pays. Elle devait alors avoir perdu son mari, car il n'en est plus question. Sur le conseil d'Élisée, elle partit avec les siens pour aller dans le fertile pays des Philistins et pour y attendre la fin de la disette qui dura sept ans. Quand elle revint à Sunam, elle dut recourir au roi d'Israël pour rentrer en possession de sa maison et de ses champs. Au moment où elle se présentait à lui, le serviteur d'Élisée, Giézi, lui racontait comment son maître avait rendu la vie au fils de la Sunamite, et le roi donna aussitôt l'ordre de lui faire restituer tout ce qui lui appartenait avec les revenus de ses champs depuis son départ. IV Reg., VIII, 1-6. Voir V. Guérin, *Galilée*, t. I, p. 112-114.



420. — Soulem. Sa fontaine. D'après une photographie de M. L. Heidet.

SUNAMITE (hébreu : *has-Šûnnamit* [*haš-Šunnamit*, III Reg., II, 22]; Septante : Σωμανῖτις), originaire ou habitant de Sunam. Abisag, III Reg., I, 3, 15; II, 17, 21, 22, et l'hôtesse d'Élisée, dont le nom est inconnu, sont appelées Sunamites. Voir ABISAG, t. I, col. 58; SUNAM, col. 1880. La Sulamite du Cantique des Cantiques est ainsi appelée, d'après plusieurs interprètes, parce qu'elle était de Sunam (Sulam) ou qu'elle est la même qu'Abisag. Voir SULAMITE, col. 1880.

SUNEM, orthographe du nom de Sunam dans la Vulgate. Jos., XIX, 18. Voir SUNAM.

SUNI (hébreu : *Šûni;* Septante : Σουνί), le troisième des sept fils de Gad, et petit-fils de Jacob. Il fut père de la famille appelée de son nom famille des Sunites. Num., XXVI, 15.

SUNITES (hébreu : *has-Šûnî;* Septante : ὁ Σουνί), famille gadite descendant de Suni. Num., XXVI, 15.

SUPERBI Augustin, de Ferrare, mineur conventuel, mort à Ferrare le 9 juillet 1634. On a de lui le *Decachordon scripturale super Canticum Virginis Magnificat*, in-4°, Ferrare, 1620, et des ouvrages historiques, entre autres, *Apparato degli uomini illustri di Ferrara,* Ferrare, 1620, etc. Voir G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* t. XXIV, Venise, 1844, p. 64, 112.

SUPERSTITION (grec : δεισιδαιμονία; Vulgate : *superstitio*), pratique religieuse de légitimité contestable. — Saint Paul, après avoir constaté les nombreux sanctuaires élevés par les Athéniens dans leur cité, les

compliment d'être δεισιδαιμονεστέρους, *superstitiosiores.* Act., XVII, 22. Il n'entend pas approuver toutes leurs manifestations religieuses; mais il se sert d'un terme qui marque habituellement le respect pour les dieux, bien qu'il comporte parfois un sens défavorable. — Le procurateur Festus appelle δεισιδαιμονία, *superstitio*, la religion au sujet de laquelle saint Paul a été en discussion avec les Juifs. Act., XXV, 19. Un païen ne pouvait pas se servir d'un autre mot. — S'adressant aux Colossiens, II, 23. saint Paul fait allusion à certaines coutumes humaines qui se recommandent par leur ἐθελοθρησκεῖα, *superstitio.* Le terme grec suppose une religion qu'on se fait à soi-même, par conséquent une vraie superstition. — La superstition proprement dite apparaît dans la Sainte Écriture sous différentes formes. Voir AMULETTE, t. I, col. 527; DIVINATION, t. II, col. 1443; MAGIE, t. IV, col. 562. H. LESÈTRE.

SUPH, nom d'un Lévite et d'un pays.

1. SUPH (hébreu : *Ṣûf;* Septante, *Alexandrinus :* Σοὺπ), Lévite de la descendance de Caath, ancêtre d'Elcana, père de Samuel. I Sam. (Reg.), I, 1; I Par., VI, 35 (hébreu, 20). Au ℣. 26 (hébreu, 11) de I Par., VI, il est appelé Sophaï. Voir SOPHAÏ, col. 1835.

2. SUPH (hébreu : *Ṣûf;* Septante : Σίφ), région d'une étendue plus ou moins considérable dans laquelle se trouvait probablement Ramathaïm-Sophim. Voir col. 944. Saül passa dans cette région, quand il recherchait les ânesses perdues de son père et arrivé là et ne les ayant pas trouvées, il se proposait de revenir sur ses pas auprès de son père, avant qu'il eût résolu d'aller consulter Samuel. I Reg. (Sam.), IX, 5. Il a été jusqu'à présent impossible de déterminer avec quelque précision ce qu'était la terre de Suph.

SUPHA (hébreu : *Ṣôfaḥ;* Septante : Σωφά), fils aîné d'Hélam, I Par., VII, 35 (ou Hotham, ℣. 32), de la tribu d'Aser. Il eut pour fils Sué, Harnapher, Sual, Beri, Jamra, Bosor, Hod, Summa, Salus, Jéthram et Bara (℣. 37).

SUPHAM (hébreu : *Šefûfâm;* Septante : Σωφάν), fils de Benjamin et chef de la famille des Suphamites. Num., XXVI, 39. Son véritable nom est incertain. Il est appelé Mophim, Gen., XLVI, 21; il semble n'être que le petit-fils de Benjamin et donné comme fils de Balé, I Par., VIII, 5, sous le nom de SEPHUPHAN, col. 1623. Le texte semble avoir souffert. Voir aussi SÉPHAM, col. 1613; MOPHIM, t. IV, col. 1258. Il fut le père de la famille des Suphamites.

SUPHAMITES (hébreu : *haš-Šûfâmî;* Septante : οἱ Σωφανί), famille descendant de Supham. Num., XXVI, 39.

SUPPLICE (Septante : βάσανος, βασανισμός, ἐτασμός, κόλασις, τιμωρία, τύμπανον; Vulgate : *supplicium, tormentum, tortura*), châtiment corporel infligé pour une faute grave et entraînant souvent la mort. Le bourreau qui inflige le supplice s'appelle βασανιστής, *tortor.* Matth., XVIII, 34. Voir BOURREAU, t. I, col. 1895.

I. SUPPLICES ISRAÉLITES. — 1° *Flagellation.* La flagellation israélite ne devait jamais être un supplice mortel; elle l'était souvent chez les Romains. Voir FLAGELLATION, t. II, col. 2281. — 2° *Lapidation.* C'était chez les Israélites le supplice le plus ordinairement infligé pour déterminer la mort d'un coupable. Voir LAPIDATION, t. IV, col. 89. — 3° *Combustion.* On faisait périr par le feu la prostituée, du moins avant la loi mosaïque. Gen., XXXVIII, 24. La Loi condamnait au supplice du feu la fille de prêtre qui se prostituait, Lev., XXI, 9, et les coupables de l'inceste commis par un homme avec la mère et la fille. Lev., XX, 14. On consumait par le feu ceux qui avaient été lapidés. Jos., VII, 25. Voir FEU, t. II, col. 2225. Les Juifs infligeaient ce supplice de deux manières différentes : on enflammait des fagots autour du condamné, c'était la « combustion du corps »; ou bien on lui versait du plomb fondu dans la bouche, c'était la « combustion de l'âme ». Ce second mode était le plus souvent employé. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 423. — 4° *Mort par le glaive* ou une arme perforante. Exod., XIX, 13; XXXII, 27; Num., XXV, 7, 8; I Reg., XV, 33; XXII, 18; II Reg., I, 15; IV, 12; III Reg., II, 25; XIX, 1; Jer., XXVI, 23; etc. Quelquefois on procédait par le glaive à la décapitation. II Reg., XX, 22; Matth., XIV, 8, 10; Act., XII, 2. La mort par le glaive était réservée à l'homicide et aux habitants d'une ville tombée dans l'idolâtrie. — 5° *Pendaison.* Infligée quelquefois comme supplice indépendant, elle n'était d'ordinaire que la suite d'un autre supplice ayant causé la mort. Voir PENDAISON, col. 34. — 6° *Strangulation.* La Sainte Écriture ne dit rien de ce supplice. Mais les docteurs juifs en parlent comme du genre de mort le moins pénible. On faisait entrer le coupable dans la boue jusqu'aux genoux, et deux hommes tiraient de chaque côté les extrémités d'un linge passé autour de son cou, jusqu'à ce qu'il expirât. La strangulation faisait périr celui qui avait frappé son père ou sa mère, celui qui avait mis un Israélite en esclavage, le vieillard rebelle aux décisions du sanhédrin, le faux prophète, l'adultère, celui qui avait commis le mal avec la fille d'un prêtre ou avait accusé faussement celle-ci de l'avoir fait. Cf. *Sanhedrin*, VII, 3; Iken, *Ant. hebr.*, p. 420. — Sur les cas qui entraînaient la peine de mort, voir PÉNALITÉS, col. 131.

II. SUPPLICES NON ISRAÉLITES. — 1° *Crucifixion.* C'était le supplice infligé par les Romains aux esclaves et à ceux qui n'avaient pas le droit de cité. Voir CROIX, t. II, col. 1127. — 2° *Submersion.* Exod., I, 22; Matth., XVIII, 6; Marc., IX, 42. Voir MEULE, t. IV, col. 1051. Saint Jérôme, *In Matth.*, III, 18, t. XXVI, col. 129, dit que ce supplice était en usage chez les anciens Juifs de la province. Il n'en est pas fait mention ailleurs que dans les deux passages des évangélistes. Le καταποντισμός, précipitation dans la mer ou les fleuves, était en usage chez les Phéniciens, les Syriens, les Grecs et les Romains. Chez ces derniers, la submersion était le châtiment du parricide. Cf. Cicéron, *Pro Rosc.*, 25; *Ad Herenn.*, I, 13; Juvénal, VIII, 204. Plus tard, on l'étendit à tous les crimes graves. Cf. Suétone, *Octav.*, 67; Quinte-Curce, X, 4; Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXII, 2; *Ant. jud.*, XIV, XV, 10. — 3° *Précipitation* du haut d'un rocher. II Par., XXV, 12; Ps. CXLI (CXL), 6; II Mach., VI, 10; Luc., IV, 29. Cf. Suétone, *Calig.*, 27. — 4° *Dichotomie*, supplice qui consistait à couper quelqu'un en morceaux. I Reg., XV, 33. Il était en grand usage chez les Égyptiens, cf. Hérodote, II, 139; XIII, 3, chez les Perses, cf. Hérodote, VII, 39; Diodore de Sicile, XVII, 83, et surtout chez les Babyloniens. Dan., II, 5; III, 96. Le prophète Isaïe aurait subi ce supplice sous le roi Manassé. Heb., XI, 37. Voir ISAÏE, t. III, col. 940. Ptolémée VIII Lathurus, pendant son expédition en Judée, faisait égorger et déchiqueter en morceaux des femmes et des enfants, dont ensuite on cuisait les membres dans des marmites, afin de faire croire que les soldats égyptiens étaient cannibales et d'effrayer par là les populations. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XII, 6. — 5° *Mutilation*, supplice consistant à couper un ou plusieurs membres, à crever les yeux, à déchirer de coups, Matth., XXIV, 51; Luc., XII, 46, sans que toujours la mort suivît. Voir MUTILATION, t. IV, col. 1360. — 6° *Bastonnade.* Dans le monde grec, on l'administrait au moyen d'un instrument appelé τύμπανον, « tambour ».

II Mach., VI, 19, 28. Ce tambour était vraisemblablement une sorte de roue qui servait à distendre le corps du condamné que l'on voulait bastonner. Voir BASTONNADE, t. I, col. 1501. L'auteur du *De Machab.*, VIII, faussement attribué à Josèphe, énumère les instruments de supplices employés par Antiochus Épiphane : les roues, les instruments pour comprimer les articulations, les instruments de torsion, les roues d'une autre espèce, les entraves, les chaudières, les poêles, les instruments pour les doigts, les mains de fer, les coins, les soufflets à feu. Il est probable que les roues représentent ici ce que le texte sacré appelle des tambours, Heb., XI, 35 : ἐτυμπανίσθησαν, *distenti sunt*, « ils ont été distendus ». Cf. Prov., XX, 26. — 7° *Fournaise*. Le supplice de la fournaise ardente, dans lequel on précipitait le condamné, était commun chez les Babyloniens. Jer., XXIX, 22; Dan., III, 15-23, 46-48. Antiochus Épiphane fit brûler dans une poêle une de ses jeunes victimes. II Mach., VII, 5-6. On peut voir II Mach., VII, 3-41, la variété des supplices employés par le persécuteur. Le traitement infligé par David aux Ammonites ne comportait ni une mise au four, ni le supplice des scies et des instruments de fer, comme traduisent les versions, II Reg., XII, 31, mais une simple réduction en esclavage. Voir FOUR, t. III, col. 2338; MOULE A BRIQUES, t. IV, col. 1328. Le roi Hérode fit périr par le feu les principaux de ceux qui avaient abattu l'aigle d'or fixé au-dessus de la porte du Temple. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXXIII, 4. — 8° *Bêtes*. Les Perses livraient les condamnés aux bêtes. Dan., VI, 10, 23, 24. Saint Paul dit qu'à Éphèse il a eu à combattre les bêtes. I Cor., XV, 32. On croit généralement que l'Apôtre parle ici au figuré, parce que les citoyens romains n'étaient pas livrés aux bêtes, et qu'il n'est pas fait mention de ce combat dans les Actes, ni dans II Cor., XI, 23-28, où saint Paul énumère toutes ses tribulations. Il emploie d'ailleurs la même figure. II Tim., IV, 17. Hérode avait institué à Jérusalem même des jeux où des hommes combattaient contre les bêtes féroces. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VIII, 1. Cf. *Ad bestias*, dans le *Dict. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 449. — 9° *Tour de cendres*. Il y avait à Bérée une tour de 50 coudées remplie de cendres, couronnée d'une machine tournante au moyen de laquelle on précipitait le condamné qui périssait ainsi étouffé dans la cendre sans pouvoir s'échapper. Ménélas subit ce supplice. II Mach., XIII, 5-8. Valère Maxime, IX, 2, 6, décrit un édifice à hautes murailles rempli de cendres et recouvert d'un plancher; on y accueillait aimablement ceux qu'on voulait faire périr, et, pendant qu'ils dormaient après avoir bu et mangé, le plancher s'entr'ouvrait et ils étaient engloutis. Les Perses connaissaient aussi le supplice de la cendre. Ctésias, *Persic.*, 51. — 10° *Écrasement*. Ce supplice était ordinairement infligé aux petits enfants après la prise des villes. IV Reg., VIII, 12; Is., XIII, 16, 18; Ose., X, 14; XIV, 1; Nah., III, 10; Ps. CXXXVII (CXXXVI), 9. — 11° *Eventrement*. Dans les mêmes circonstances, on ouvrait le ventre des femmes enceintes. IV Reg., VIII, 12; XV, 16; Ose., XIV, 1; Am., I, 13. Ces deux derniers supplices sont moins des châtiments, que de barbares représailles exercées contre des vaincus.

H. LESÊTRE.

SUR, nom de deux personnages, et aussi, de plus, dans la Vulgate, d'un désert et d'une porte du Temple de Jérusalem dont le nom en hébreu est différent, ainsi que d'une ville dans le texte grec de Judith.

1. **SUR** (hébreu : *Ṣûr;* Septante : Σούρ), chef madianite. Il est nommé le troisième des cinq princes madianites qui tachèrent d'arrêter la marche des Israélites, lorsque ces derniers allaient prendre possession de la Terre Promise, et qui appelèrent Balaam à leur aide pour les maudire. Il périt avec le faux prophète et les autres chefs madianites dans la bataille que leur livrèrent les Israélites, après que, sur le conseil perfide de Balaam, les filles des Madianites eurent fait pécher les enfants d'Israël. Num., XXXI, 8. Parmi les filles madianites qui pervertirent les Israélites, le texte sacré nomme expressément Cozbi qui séduisit Zambri, le chef de la tribu de Siméon : c'était la fille de Sur, et elle fut tuée par Phinées, en même temps que Zambri. Num., XXV, 15. Le livre de Josué, XIII, 21, nous apprend que Sur, comme les quatre autres chefs de Madian, était soumis à la suprématie de Séhon, roi des Amorrhéens.

2. **SUR** (hébreu : *Ṣûr;* Septante : Σούρ), le second des fils de Jéhiel ou Abi-Gabaon (voir ABIGABAON, t. I, col. 47) et de Maacha, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 29-30; IX, 35-36.

3. **SUR** (hébreu : *Šûr;* Septante : Σούρ), désert à l'est de l'Égypte. Les Israélites y entrèrent au sortir du passage de la mer Rouge et y marchèrent trois jours sans trouver de l'eau jusqu'à Mara. Exod., XV, 22. Les Nombres, XXXIII, 8, appellent Étham le désert de Sur. Voir ÉTHAM 2, t. II, col. 2003. Le mot *Šûr* signifie en araméen « muraille » et beaucoup de commentateurs croient que ce nom vient de ce que le *Djébel er-Rahah*, longue chaîne de montagnes qui en forme la frontière orientale, a l'aspect d'une muraille. F. W. Holland, *The Recovery of Jerusalem*, p. 527; E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, p. 38. D'après d'autres, le nom de *Šûr* tire son origine des murs ou de la ligne de forteresses que les Égyptiens avaient établies à l'est de leur pays pour arrêter les invasions des Sémites. Cf. H. Brugsch, *Geschichte Aegyptens*, 1877, p. 119, 195.

Le trait le plus caractéristique du désert de Sur, c'est qu'il est « sans eau ». Exod., XV, 22. « La plaine nue et stérile, où l'on aperçoit seulement quelques herbes et quelques arbrisseaux misérables, des cailloux noircis et du sable, un soleil brûlant, une monotonie affreuse, l'absence totale d'eau, excepté l'eau saumâtre qu'on rencontre dans une demi-douzaine de creux sur une superficie de mille milles carrés, tout cela ne produit que trop vivement sur le voyageur l'impression d'un désert sans eau. » H. Sp. Palmer, *Sinai*, p. 189-190. Sa largeur est de quinze à vingt kilomètres.

Plusieurs savants ont admis l'existence d'une ville de Sur, en s'appuyant sur des textes bibliques qui manquent de précision et que d'autres commentateurs expliquent, non sans vraisemblance, du désert de Sur. Lorsque Agar, maltraitée par Sara, s'enfuit vers l'Égypte, « elle s'arrêta près d'une source d'eau dans le désert, qui est sur le chemin de Sur. » Gen., XVI, 7. Voir BÉER-LAHAÏ-ROÏ, t. I, col. 1549. — Abraham habita entre Cadès et Sur. Gen., XX, 1. — Les fils d'Ismaël « habitèrent depuis Hévila jusqu'à Sur, qui est en face de l'Égypte ». Gen., XXV, 18. — « Saül battit Amalec depuis Hévila jusqu'à Sur qui est en face de l'Égypte. » I Sam. (Reg.), XV, 7. — « David et ses hommes montaient et faisaient des incursions (de Siceleg) chez les Gessuriens, les Gerziens et les Amalécites, et ces peuples habitaient dès les temps anciens la contrée du côté de Sur et jusqu'au pays d'Égypte. » I Sam. (Reg.), XXVII, 8. Dans tous ces passages, Sur s'entend sans difficulté du désert de Sur, qui s'appelle aujourd'hui en arabe *el-Djifar*. Il résulte clairement des indications que nous fournissent les textes bibliques qui viennent d'être rapportés, que la principale route des caravanes qui se rendaient d'Hébron et de Bersabée ou du sud de la Palestine en Égypte, passait par le désert de Sur.

4. **SUR** (hébreu : *Sûr;* Septante : τῶν ὁδῶν), porte du temple de Jérusalem, IV Reg., XXIII, 6, appelée

Yesôd (Vulgate : *Fundamentum*). II Par., xxiii, 5. On a proposé de l'entendre de la porte des chevaux (voir Jérusalem, t. iii, col. 1365, n. 12), qui est mentionnée quelques versets plus loin dans II Par., xxiii, 15, en lisant *Susim*, « chevaux », au lieu de *Sûr* ou de *Yesôd*.

5. **SUR** (Septante : Σούρ), ville dont le nom se lit seulement dans les Septante, Judith, ii, 28. Elle est énumérée parmi les villes maritimes de la Palestine qui furent saisies d'effroi à l'approche de l'armée d'Holoferne. On a proposé de l'identifier avec Dor, voir Dor, t. ii, col. 1487; avec Sora nommée par Étienne de Byzance parmi les villes de Phénicie; avec Sarepta, parce qu'elle est nommée entre Tyr et Okina qu'on suppose être Accho, mais ce ne sont que des hypothèses plus ou moins vraisemblables.

SURENHUSIUS (SURENHUYS) Willem, hébraïsant hollandais, qui florissait à la fin du xvii[e] siècle et au commencement du xviii[e]. Il professa le grec et l'hébreu à Amsterdam. On lui doit une œuvre estimée, *Mischna sive totius Hebræorum Juris, Rituum, Antiquitatum et Legum Oralium Systema, cum clarissimorum Rabbinorum Maimonidis et Bartenoræ Commentariis integris*, 6 parties en 3 volumes in-f°, Amsterdam, 1698-1703. Cet ouvrage est divisé en six parties suivant le nombre des *sedarim* ou sections de la Mischna. Des 61 traités que renferme la Mischna, 21 avaient déjà été traduits. Surenhusius traduisit les 40 autres et publia du tout une traduction latine qui accompagne le texte hébreu avec des notes. Le P. Souciet fit la critique de cette publication. Voir Michaud, *Biographie universelle*, t. xl, p. 451. — On a du même savant ספר המשוה *sive* Βίβλος Καταλλαγῆς *in quo secundum Veterum Theologorum Hebræorum formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca ex Vetere in Testamento Novo allegata*, in-4°, Amsterdam, 1713, ouvrage estimé.

SURIEL (hébreu : *Ṣûrî'êl*, « Ell est mon rocher » ; Septante : Σουριήλ), fils d'Abihaiel, chef de la famille lévitique de Mérari au temps de l'Exode, Num., iii, 35, laquelle se partageait en deux branches, les Moholites et les Musites, ℣. 33. Voir t. iv, col. 1188, 1360.

SURISSADAÏ (hébreu : *Ṣûrîsaddaï*, « Saddaï (le Tout-Puissant) est mon rocher » ; Septante : Σουρισαδαΐ), père de Salamiel, de la tribu de Siméon. Num., i, 6. Son fils Salamiel était le chef de sa tribu à l'époque de l'exode. Num., i, 6 ; ii, 12 ; vii, 36, 40 ; x, 19.

SURPRISE, attaque inattendue. — La surprise est souvent employée à la guerre. Ainsi Gédéon surprend les Madianites au milieu de la nuit et les met en déroute. Jud., vii, 19-22. Saül fond sur le camp des Ammonites aux dernières heures de la nuit. I Reg., xi, 11. Jonathas, par son initiative hardie, jette la panique dans le camp des Philistins. I Reg., xiv, 13-15. David surprend de nuit le camp de Saül. I Reg., xxvi, 7-12. Il tombe sur les Amalécites au milieu de leurs réjouissances. I Reg., xxx, 16, 17. Achab sort de Samarie et surprend au milieu de leurs festins Bénadad et les Syriens. III Reg., xx, 16-20. Plus tard, les Syriens qui assiègent Samarie sont pris de panique en s'imaginant que des alliés viennent au secours du roi d'Israël. III Reg., vii, 6, 7. Les Bédouins du désert surprennent ceux qu'ils veulent dépouiller. Job, i, 15, 17; II Par., xxi, 16, 17. Judas Machabée tombe à l'improviste sur les villes et les villages et choisit la nuit pour ses expéditions, afin de mieux surprendre les ennemis. II Mach., viii, 6, 7. Il prend Bosor par surprise et, à la suite d'une marche de nuit, fond sur l'armée de Timothée, qui assiège Dathéman, et la met en déroute. I Mach., v, 28-34. Jonathas, avec ses hommes, surprend un cortège de noce et massacre tous ceux qui le composent, pour venger son frère Jean. I Mach., ix, 37-42; etc. — Le voleur, comme l'ennemi, procède par surprise. Le Sauveur veut que ses disciples se tiennent toujours prêts, car il viendra à eux comme un voleur. Matth., xxiv, 42-44; Luc., xii, 39, 40; I Thes., v, 2, 4. « Si tu ne veilles pas, je viendrai à toi comme un voleur. » Apoc., iii, 3; xvi, 15.

H. Lesêtre.

SUSA (hébreu : *Savsa'*; Septante Σουσά), scribe ou secrétaire du roi David. I Par., xviii, 16. Certains commentateurs croient qu'il est le même que Saraïas, II Sam. (Reg.), viii, 17; que Siva, II Sam. (Reg.), xx, 25, et que Sisa, III Reg., iv, 3. Voir col. 1797.

SUSAGAZI (hébreu : *Ša'asgaz;* Septante : Γαί), eunuque du roi Assuérus, chargé de la garde de ses femmes. Esth., ii, 14. Cf. Égée, t. ii, col. 1599.

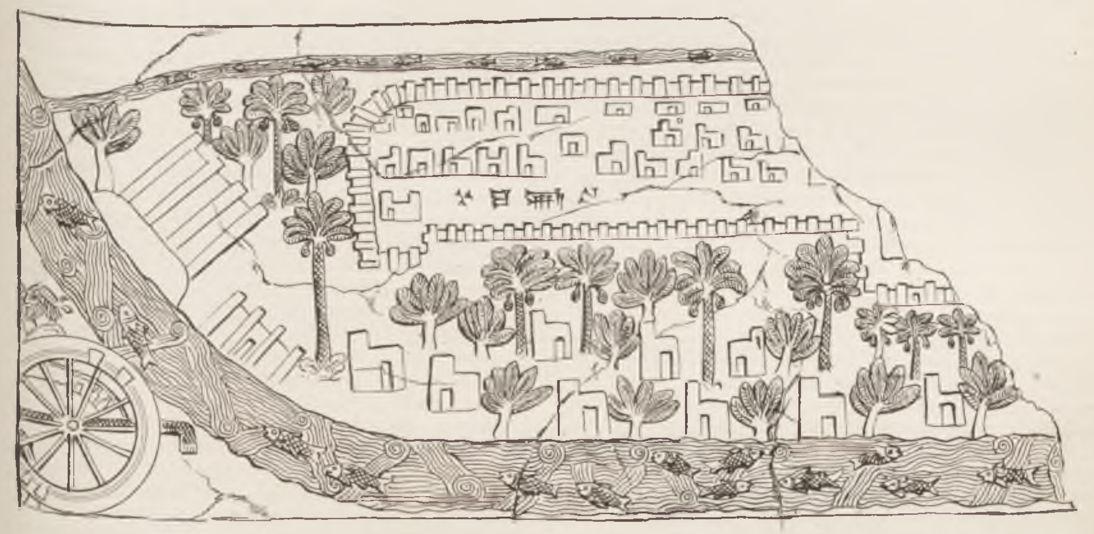
SUSANÉCHÉENS (hébreu : *Šûšankâyê'* ; Septante : Σουσαναχαῖοι), habitants de la ville de Suse et de la Susiane qui avaient été transportés en Samarie avec d'autres peuplades par Asénaphar (Asaraddon ou Assurbanipal), roi d'Assyrie. Ils tentèrent avec d'autres déportés d'empêcher les Juifs de reconstruire le temple de Jérusalem et ils sont nommés dans la lettre que Réum-Béeltéem et Samsaï écrivirent à cette occasion au roi Artaxercès, I Esd., iv, 9. Voir Suse.

1. **SUSANNE** (grec : Σουσαννά), femme de Joakim, qui vivait à Babylone au moment de la captivité des Juifs dans cette ville. Son nom vient de l'hébreu *Šûšan*, « lis ». Diodore de Sicile, ii, 6, dit que Ninus avait une fille appelée Susanne.

I. Texte. — Son histoire ne se lit point dans la Bible hébraïque; elle se trouve dans les Septante et dans la version de Théodotion, dans la Vulgate latine, etc. Voir Daniel, t. ii, col. 1266. Elle a été écrite en hébreu ou en araméen, mais le texte original est perdu. Saint Jérôme l'a traduite d'après Théodotion, dont le texte diffère notablement de celui des Septante. La traduction des Septante a même été longtemps perdue et on ne la connaît encore aujourd'hui que par un seul manuscrit, le *Chisianus*, cursif du ix[e] siècle, coté 87. — Dans les éditions grecques, l'histoire de Susanne est placée en tête du livre de Daniel; dans notre Vulgate, elle y forme le chapitre xiii. Dans la version latine primitive et dans la version arabe, elle est aussi au commencement du livre. — Il existe plusieurs versions syriaques de l'histoire de Susanne. La version syro-hexaplaire est une traduction du texte des Septante. On trouve une recension différente, désignée par le sigle *W1*, dans la Polyglotte de Walton, dans le *Codex Ambrosianus* de Ceriani et dans les *Libri Veteris Testamenti apocryphi syriace* de Paul de Lagarde. Dans cette dernière collection, Lagarde reproduit du verset 42 et suivants, deux autres recensions différentes, L1, et L2, qui se distinguent entre elles de la précédente par plusieurs particularités. Une autre version, appelée harkléenne, a été aussi publiée par Walton, d'où sa désignation par le sigle *W2*. Voir les versions syriaques publiées par Walton, ainsi que la version arabe, dans sa Polyglotte, t. iv, *Daniel*, p. 2-13.

II. Canonicité. — Elle est admise par l'Église catholique. Voir Canon, t. ii, col. 156. On trouve l'histoire de Susanne dans la Bible grecque, et dans la Bible syriaque, comme dans la Vulgate. Saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, xxvi, 3, t. vii, col. 1054, la cite comme Écriture canonique. De même Tertullien, *De corona*, iv, t. ii, col. 81. Voir aussi Origène, *Epist. ad Africanum*, 9, t. xi, col. 65; cf. les citations de Susanne faites par cet auteur, dans Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 1886, t. ii, p. 717.

IV. Histoire. — Susanne, fille du Juif Helcias, avait épousé Joakim, un des Juifs qui avaient été déportés à Babylone au commencement de la captivité. Il était riche et possédait un parc (παράδεισος), dont il laissait l'accès libre à ses coreligionnaires. Deux vieillards Juifs qui rendaient la justice à leurs concitoyens, furent séduits, à l'insu l'un de l'autre, par la beauté de Susanne, égale à sa piété. S'étant avoué leur coupable passion, pendant qu'ils cherchaient à la satisfaire, ils surprirent leur victime, au moment où elle était seule pour prendre un bain et la menacèrent de l'accuser de l'avoir trouvée avec un jeune homme, si elle leur résistait. Elle leur résista pour ne pas offenser Dieu, et les deux vieillards la calomnièrent devant le peuple assemblé, qui, croyant à leur témoignage, se préparait à la lapider, lorsque survint le jeune Daniel. Il proposa d'interroger les vieillards, séparément. Sous quel arbre as-tu surpris Susanne? demanda-t-il au premier. Ὑπὸ



421. — Ville de Suse. Bas-relief d'Assurbanipal. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 49.

σχῖνον, « sous un lentisque », répondit-il. Voir Lentisque, t. IV, col. 167. — Ayant fait ensuite la même demande au second, celui-ci répondit : Ὑπὸ πρῖνον, « sous une yeuse ». Leur mensonge devint ainsi manifeste, par leurs réponses contradictoires, aux yeux de tout le peuple, qui lapida sur-le-champ les deux criminels. Ainsi fut vengée l'innocence de Susanne. — Jules l'Africain tirait du nom des deux arbres et du jeu de mots que fit Daniel à leur sujet un argument contre l'authenticité d'un original hébreu. Origène répondit à ses objections, *Epist. ad Africanum*, t. XI, col. 61. Voir Lentisque, t. IV, col. 167-168. — Cf. les deux textes grecs comparés des Septante et de Théodotion dans H. B. Swete, *The Old Testament in Greek*, t. III, 1884, p. 576-585.

2. **SUSANNE** (grec : Σουσαννά), une des femmes qui suivaient Notre-Seigneur pour le servir dans son ministère. Luc., VIII, 3. On ne connaît d'elle que son nom.

SUSE (hébreu : *Šûšan*; Septante : Σοῦσα, Σουσάν), ville de l'Élam, qui devint, sous la domination perse, une des trois capitales des rois Achéménides; ils y faisaient leur résidence en hiver. Esther, I, 1. Athénée, XII, 513, dit qu'elle tirait son nom des lis (hébreu : *šûšan*) qui croissaient en abondance dans son voisinage; mais cette étymologie ne paraît pas fondée.

La ville de Suse est d'une très haute antiquité. On croit qu'elle est mentionnée dans des documents babyloniens de l'époque de la seconde dynastie de la ville d'Ur (2400 ans environ avant J.-C.). En 2285 avant notre ère, Koudour Nankoundi, roi d'Élam, emporta la statue de la déesse Nana d'Érech à Suse, comme le raconte Assurbanipal, roi de Ninive, dans une de ses inscriptions. Cylindre A, col. VII, lig. 9, dans G. Smith, *History of Assurbanipal,* 1871, p. 234. Assurbanipal s'empara à son tour de Suse vers 647 avant J.-C., il y brisa la puissance élamite qui y dominait alors et rasa la ville jusqu'à ses fondements. Ses bas-reliefs nous ont conservé une représentation de Suse (fig. 421). On ne sait à quelle époque fut restaurée la ville détruite. Xénophon, *Cyr.*, VIII, VI, 22, et Strabon, XV, III, 2, nous apprennent que Cyrus en fit sa capitale. Cf. Hérodote, III, 30, 65, 70. C'est ce qui nous explique comment Daniel, VIII, 2, eut une de ses visions, *ḥâzôn*, à Suse, *in Susis castro,* hébreu : *Šûšan habbîrâh,* où il avait été transporté sans doute en esprit, d'une manière extatique, d'après l'explication d'un grand nombre d'interprètes, sur le bord du fleuve Ulaï. Voir Ulaï. Daniel détermine la partie de la ville de Suse où il eut sa vision prophétique, c'est *Šûšan hab-bîrâh*, c'est-à-dire l'Acropole de Suse, la demeure des rois, que le livre d'Esther désigne de la même manière, I, 2, 5; II, 3, 5, 8; III, 15; VIII, 14; IX, 6, 11, 12, ainsi que le livre de Néhémie. II Esd., I, 1. La Vulgate a traduit dans ce dernier passage, *in Susis castro,* comme dans Daniel. Cf. I Esd., VI, 2. Dans Esther, elle ne marque pas nettement la distinction de la ville et de l'Acropole : le texte original qui parle de l'Acropole dans les passages cités ci-dessus, parle de la ville simplement dite, en tant que distincte de l'Acropole, Esth., IX, 13, 14, 15, 18, et raconte que le massacre fait par les Juifs de leurs ennemis la veille dans l'Acropole, fut continué le lendemain dans la ville même, en dehors de la *bîrâh.* Le traducteur ne s'est pas rendu exactement compte, ne connaissant pas les lieux, de la distinction qu'il y avait entre la *bîrâh,* l'Acropole, et la ville habitée par le peuple, quoique le texte hébreu marque cette distinction avec soin. De là la confusion qui existe dans la version grecque et latine et la plupart des traductions. Les fouilles de Suse montrent l'exactitude du langage du texte hébreu d'Esther, IX, 6, 11, 12-15, qu'il faut traduire ainsi : « Dans l'Acropole de Suse, les Juifs tuèrent et firent périr cinq cents hommes

et ils égorgèrent... les dix fils d'Aman... Le jour même, le nombre de ceux qui avaient été tués dans l'Acropole de Suse fut rapporté au roi. Et le roi dit à la reine Esther : Les Juifs ont tué et fait périr cinq cents hommes et les dix fils d'Aman dans l'Acropole de Suse; qu'auront-ils fait dans le reste des provinces du roi? Que demandes-tu (encore) et cela te sera accordé? que veux-tu encore et ce sera fait? — Et Esther lui dit : Si le roi le trouve bon, qu'il soit permis aux Juifs qui sont à Suse (dans la ville proprement dite, en dehors de l'Acropole) de faire demain (dans la ville) comme aujourd'hui (dans l'Acropole) et que les dix fils (déjà morts) d'Aman soient pendus à la potence. — Et le roi dit de faire ainsi. Et l'édit fut publié (dans la ville de) Suse. On pendit les dix fils d'Aman. Et les Juifs qui se trouvaient dans (la ville de) Suse se rassemblèrent le quatorzième jour du mois d'Adar et ils tuèrent dans (la ville de) Suse trois cents hommes, mais ils ne mirent pas la main au pillage. »

Suse comprenait donc l'Acropole, où était la résidence royale, et la ville proprement dite qui était habitée par le peuple. De la ville, il ne reste que des ondulations de terrain à peine sensibles. Les édifices qui couvraient l'Acropole sont ensevelis sous trois monticules de terre qui viennent d'être explorés en partie par M. Dieulafoy et par M. de Morgan. La superficie de l'Acropole était considérable : elle mesurait 123 hectares, à partir des parements extérieurs des murailles. Les ouvrages défensifs couvraient un dixième de son étendue. Elle était complètement séparée de la ville et n'avait de communication avec elle qu'au moyen d'un pont, situé au sud, à l'entrée du donjon qui défendait, à l'angle sud-est, l'habitation royale. Voir le plan de l'Acropole de Suse, t. II, fig. 607, col. 1974. A l'angle occidental, du côté sud, était la citadelle. Le côté oriental était occupé par les palais où le roi de Perse et sa cour résidaient pendant l'hiver. Ces palais se composaient de deux groupes principaux d'appartements, enfermés chacun dans une enceinte spéciale, mais tous compris dans la large ceinture de murailles qui enveloppait l'Acropole entière. C'était d'abord le palais du roi et ensuite les appartements des femmes. Au nord-ouest s'élevait l'*apadâna* ou salle du trône, immense salle hypostyle entourée de jardins, appelée *bitan* dans Esther, I, 5; VII, 7, 8. Tels étaient les lieux où se passèrent du temps du roi Assuérus ou Xerxès Ier (485-466 avant J.-C.) les événements racontés dans le livre d'Esther. Voir ASSUÉRUS 1, t. I, col. 1141. Les palais dont les explorateurs français ont exhumé les restes et reconstitué le plan ne sont pas les mêmes complètement que ceux qui avaient été habités par Assuérus et Esther. Ils avaient été construits par Darius et furent brûlés, vers 440 avant J.-C., sous le règne d'Artaxerxès Ier, tandis que ceux dont on a retrouvé les ruines avaient été rebâtis par Artaxerxès II Mnémon (405-359); mais il est à croire qu'il avait rétabli les édifices tels à peu près qu'ils étaient du temps de ses prédécesseurs. — Néhémie, II Esd., I, 1, fut à Suse échanson du roi Artaxerxès Ier, ou selon quelques-uns, d'Artaxerxès II. Voir NÉHÉMIE, t. IV, col. 1565.

Lorsque Alexandre le Grand, vainqueur du dernier roi des Perses, entra dans Suse, il y trouva d'immenses richesses dans le trésor royal. Arrien, *Exp. Alex.*, III, 15. Après sa mort, sous la domination des Séleucides, Suse fut remplacée par Babylone et par Séleucie. Elle déchut peu à peu et quand le royaume des Sassanides eut été conquis par les Arabes, elle fut abandonnée. Voir W. K. Loftus, *Travels and Researches in Chaldæa and Susiana in 1849-1852*, in-8°, Londres, 1857; Jane Dieulafoy, *A Suse. Journal des fouilles, 1884-1886*, in-4°, Paris, 1888; M. Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée, et la Susiane*, 1887; Id., *L'Acropole de Suse d'après les fouilles exécutées en 1884, 1885, 1886*, in-4°, Paris, 1893; A. Billerbeck, *Susa*, in-8°, Leipzig, 1893; J. de Morgan, *Mission scientifique en Perse*, 4 in-4°, Paris, 1894-1896; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. V, 1890, p. 756-769.

SUSI (hébreu : *Sûsi;* Septante : Σουσι), de la tribu de Manassé, père de Gaddi. Celui-ci fut un des douze explorateurs envoyés par Moïse en Palestine. Num., XIII, 12. Voir GADDI, t. III, col. 32.

SUTHALA (hébreu : *Šûtélah;* Septante : Σουθαλα, Σωθαλάθ, *Alexandrinus* : Θουσαλά), fils d'Éphraïm et petit-fils de Joseph, Num., XXVI, 35, ancêtre de Josué, fils de Nun. I Par., VII, 20-27. Il eut pour fils Héran, d'après Num., XXVI, 36, et Bared, d'après I Par., VII, 20. La généalogie de ses descendants est très obscure et difficile à expliquer dans I Par., VII, 20-21. Le texte paraît tronqué, ℣. 21. La Vulgate traduit ce verset comme si Suthala, fils de Zabad, avait eu pour fils Ézer et Élad. Ces deux derniers furent tués par les habitants de Geth (les Hévéens, d'après Deut., II, 23). Éphraïm, leur père, les pleura, ℣. 22. Si la traduction de la Vulgate était exacte, Éphraïm aurait vécu encore à la huitième génération de ses descendants et serait alors devenu père de Beria, ℣. 23. Mais la paternité de ce second Suthala ne repose que sur une traduction inexacte. Le texte hébreu contient un membre de phrase tronqué : « Ézer et Élad... » La version latine le complète en disant, *hujus* (Suthala) *filius Ezer et Elad*. Elle aurait dû dire *filii*, au pluriel, puisqu'ils sont deux, mais elle a employé le singulier qui se lit pour tous les noms précédents des ℣. 20 et 21. Quoi qu'il en soit de ce point, il est certain que le texte actuel hébreu ne dit point qu'Ézer et Élad étaient fils de Suthala, et le ℣. 22 dit au contraire que leur père était Éphraïm. Il y a donc quelque altération dans le ℣. 21. Ézer et Élad devaient être frères de Suthala et fils d'Éphraïm. Voir ÉLAD et ÉZER, t. II, col. 1629, 2165. Les Nombres, XXVI, 35, mentionnent expressément trois fils d'Éphraïm, mais le second et le troisième sont appelés Bécher et Théhén, et non Élad et Ézer. Parmi les commentateurs, les uns admettent deux Suthala, croyant que celui du ℣. 21 de I Par., VII, est différent de celui du ℣. 20; les autres n'en comptent qu'un seul, parce qu'ils pensent que l'expression du ℣. 21, « Suthala, son fils », c'est-à-dire fils de Zabad, est une altération du texte. D'autres interprètes supposent que l'Éphraïm du ℣. 22 est, non pas le fils de Joseph, mais un de ses descendants éloigné. Aucune de ces hypothèses n'est complètement satisfaisante ni assez bien établie; on n'a pu réussir jusqu'à présent à rétablir le texte dans sa pureté primitive, à cause des lacunes qui s'y trouvent.

SUTHALAITES (hébreu : *haš-Šutalḥi;* Septante : ὁ Σουθαλαν), famille descendant de Suthala, le fils aîné d'Éphraïm. Num., XXVI, 35.

SYCOMORE (hébreu : *šiqmim, šiqmot;* Septante : συκάμινος, et Nouveau Testament : συκομορέα; Vulgate : *Sycomorus*), arbre d'Orient.

I. DESCRIPTION. — Cet arbre de la Haute-Égypte, cultivé dans les régions les plus septentrionales, appartient au vaste genre des Figuiers. Il en a le fruit, ou mieux le réceptacle fructifère en forme de toupie, brièvement stipité, légèrement velu, naissant sur de petits rameaux tortueux et sans feuilles, insérés eux-mêmes sur le tronc ou sur les vieilles branches. Les feuilles sont persistantes, petiolées, à limbe ovale-cordiforme, obtus et entier, glabres, sauf le long des nervures qui sont saillantes et un peu hérissées. Le *Ficus Sycomorus* (fig. 422) est un bel arbre d'avenue par sa cime formée de branches horizontales supportant un épais feuillage. F. HY.

II. Exégèse. — Le sens du mot hébreu *šiqmim* est parfaitement déterminé : il désigne le sycomore, non pas l'espèce d'érable (*Acer pseudo-platanus*) qu'on appelle vulgairement de ce nom, mais le *Ficus Sycomorus*. Le nom ne se présente qu'au pluriel dans l'Ancien Testament : mais dans la Mischna on le rencontre plusieurs fois au singulier, *šiqmâh;* en araméen il se dit *šiqmâ'* et en syriaque *šeqmo'*. Aquila et Symmaque



422. — Le sycomore, en Palestine. D'après une photographie.

traduisent par συκόμορος. Il est curieux de constater que les Septante ne se servent jamais du mot propre συκόμορος, mais traduisent partout par le mot συκάμινος, lequel est proprement le nom du Mûrier noir.



423. — Branche fruitière du sycomore.

Cependant sous cette dénomination, les traducteurs grecs entendaient bien le Sycomore proprement dit. Plusieurs auteurs anciens faisaient de même : Strabon, XVII, 3; Théophraste, *Hist. plant.*, IV, 11; Diodore de Sicile, I, 34. Ce dernier distingue deux espèces de συκάμινος : celle qui produit des mûres, et celle dont le fruit ressemble à la figue; c'est-à-dire le mûrier et le sycomore. En effet le sycomore ressemble au figuier par le fruit, et il se rapproche du mûrier par la feuille : c'est ce qu'exprime la composition de son nom formé de συκῆ, « figue », et de μορος, « mûrier ».

Cet arbre que les textes bibliques nous montrent dans les plaines, sur le bord des chemins, étalant ses larges branches au feuillage épais en masses globuleuses incapable de supporter le grand froid, donnant en abondance un fruit médiocre et un bois de qualité inférieure, cet arbre est bien le sycomore. Il était en effet abondamment répandu dans les plaines de la Palestine. David établit Balanan de Géder comme intendant chargé des oliviers et des sycomores de la Séphélah. I Par., XXVII, 28. Au temps de Salomon, pour évaluer la quantité des cèdres importés, on dit qu'ils « sont aussi nombreux que les sycomores qui croissent dans la Séphélah. » III Reg., X, 27; II Par., I, 15. Le bois de sycomore, léger, facile à travailler, servait dans les constructions : il passait pour un bois commun en regard du cèdre plus beau et incorruptible. « Les sycomores sont coupés, disait Samarie dans son orgueil, Is., IX, 9, nous les remplacerons par des cèdres. » Théodoret, dans son commentaire sur Isaïe, IX, 9 (*P. L.*, t. LXXXI, col. 299), constatait que de son temps le sycomore très abondant en Palestine servait à la charpente des maisons. Sur le bord des routes, le sycomore étale à peu de distance du sol ses longues branches touffues : il pouvait fournir à Zachée, Luc., XIX, 4, une place commode pour contempler facilement Jésus à son passage. Assis sur les rameaux les plus bas, il pouvait aisément entendre l'invitation que lui fit le Sauveur de descendre dans sa maison. La figue du sycomore est douce, mais assez fade, aussi est-elle peu estimée. Cependant les pauvres s'en nourrissaient volontiers; et la récolte est abondante et peut se faire 4 ou 5 fois par an. Il devait en être dans la Palestine comme pour les fellahs d'Égypte ou de Nubie. « Le peuple pour la plus grande partie mange de ces fruits et croit se bien régaler quand il a un morceau de pain, des figues de sycomore et une cruche d'eau du Nil. » Norden, *Voyage d'Égypte et de Nubie*, in-8°

Paris, 1795, t. I, p. 86. Pour que le fruit mûrisse ou soit de meilleure qualité, il faut le piquer ou y faire une incision, par laquelle s'écoule un suc laiteux. Cinq ou six jours après, la figue est bonne à manger. C'est l'industrie qu'aurait exercée Amos selon plusieurs exégètes : « Je ne suis ni prophète, ni fils de prophète, je suis berger et je cultive les sycomores. » Amos, VII, 14. *Bôlês šiqmim* est traduit par les Septante et par certains commentateurs dans le sens de *piquer les figues.* Mais בלס, *bâlas,* rappelle étroitement le mot arabe *balesu,* éthiopien, *balas,* qui désigne la figue de sycomore. *Bâlas* serait un verbe dénominatif, comme le grec συκάζειν (d'Aristophane, *De avibus*), cueillir des figues. Rosenmüller, *Prophetæ minores,* t. II, p. 211 ; J. Touzard, *Le livre d'Amos,* Paris, 1909, in-12, p. 78. Cependant la charge de les cueillir devait impliquer les soins à donner aux fruits pour en assurer la maturation, et

G. Maspero, *L'archéologie égyptienne,* Paris, 1887, in-8°, p. 15, fig. 11, plan d'une maison thébaine avec jardin. Voir t. III, col. 1129, fig. 204. « Tu as planté autour de ta demeure des sycomores en allées, » dit le vieux scribe Khonsouhotpou à son fils Ani, en le félicitant des améliorations faites à son domaine. *Papyrus moral de Boulaq.* Dans le tombeau du graveur Apouï qui vivait du temps de Ramsès II, au cinquième registre on voit deux larges sycomores à l'ombre desquels on a installé deux *chadoufs* pour l'arrosage du jardin. V. Scheil, *Le tombeau d'Apouï,* dans *Mémoires de la Mission du Caire,* in-8°, t. V, 1894, p. 607. L'ombrage épais des sycomores les faisait estimer dans un pays brûlé par les ardeurs du soleil. « Son ombre est fraîche et éventée de brise, » est-il dit dans le chant du Sycomore. G. Maspero, *Études égyptiennes,* t. I, fasc. 3, p. 226. Respirer le frais à l'ombre de ses sycomores



424. — Cueillette des figues de sycomore. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, pl. 53.

par conséquent le piquage des figues. Cette condition est notée par Théophraste, *H. N.,* IV, 2. « Les fruits ne peuvent arriver à maturité que quand on y pratique une incision; mais cette incision une fois faite ils mûrissent en quatre jours. Quand ils ont été enlevés, d'autres repoussent à la même place, et cela peut se répéter jusqu'à trois fois et davantage même, dit-on, chaque année. Cet arbre distille un suc laiteux. » Pline, *H. N.,* XIII, 14, fait les mêmes observations.

Si le sycomore était très commun dans la Palestine il était plus répandu encore dans la vallée du Nil, tellement qu'au temps de l'Ancien Empire, l'Égypte est appelée « la terre des sycomores ». Le nom de cet arbre revient fréquemment dans les textes : [hiéroglyphes] *neh,* en copte ⲛⲟⲩϩⲓ, *nouhi,* nom dérivé de l'ombre fournie par son épais feuillage (*neh,* « protéger »). Il était si commun qu'il devint presque synonyme d'arbre en général : ainsi pour désigner des espèces exotiques encore peu connues, on se contentait d'ajouter au mot *neh* une épithète spéciale, par exemple « sycomore à encens » pour le *Boswellia* ou arbre à encens; sycomore à résine pour le térébinthe. On ne rencontre guère de représentations de jardins dans les tombeaux sans y voir figurer des sycomores, parfois très sommairement dessinés ou sous leur forme schématique.

passait pour une suprême jouissance. Aussi dans les inscriptions funéraires trouve-t-on souvent pour le mort des souhaits comme celui-ci : « Que je me promène au bord de mes étangs, que je me rafraîchisse sous mes sycomores. » K. Piehl, *Petites notes de critique et de philologie,* dans *Recueil de travaux relatifs à l'archéologie égyptienne,* t. I, Paris, 1870, p. 197. On trouve dans les tombeaux quantité de fragments de cet arbre, branches ou feuilles placées près des momies, des corbeilles entièrement remplies de ses figues.

Dès la IVe ou V^e^ dynastie, sur une pierre tombale de Gizéh, était représentée la cueillette des fruits du sycomore. Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, pl. 53. Des Égyptiens, montés sur les branches de l'arbre, en cueillent les figues et les jettent dans des corbeilles sur le sol (fig. 424). Dans un tombeau de la VIe dynastie de Sauiet-el-Meitin (fig. 425), on voit des manœuvres en train d'abattre des sycomores et d'autres débitent le bois qui servira sans doute à fabriquer un sarcophage. Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, pl. 111. C'est en effet de préférence avec ce bois qu'on fabriquait les cercueils pour les momies. Ce bois se prêtait au travail du ciseau : aussi trouve-t-on dans les musées bon nombre de statues, de meubles, d'objets divers en bois de sycomore.

On voit par tout ce que nous venons de rapporter quelle était en Égypte la place du sycomore. Combien

la perte de ces arbres, frappés par la gelée, dut être sensible, pendant les plaies d'Égypte, aux habitants de la vallée du Nil.

> Il (Dieu) détruisit leurs vignes par la grêle
> Et leurs sycomores par la gelée.
> Ps. LXXVIII, 47 (Vulg. 77).

Im. Löw, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 386; Fr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aegypten,* in-8°, Leipzig, 1886, p. 288-291; V. Loret, *La flore pharaonique,* in-8°, Paris, 1892, p. 46; O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 310-321; H. B. Tristram, *The natural History of the Bible,* in-8°, Londres, 1889, p. 397-400; Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité,* in-8°, Paris, 1897, p. 81, 112; Ch. E. Moldenke, *Ueber die in altägyptischen Texten erwähnten Bäume,* in-8°, Leipzig, 1887, p. 82-86.

E. LEVESQUE.



425. — Abatage de sycomores. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, pl. 111.

SYÈNE (hébreu : *Sevenêh;* Septante : Συήνη), ville d'Égypte, située à l'extrémité méridionale du pays. Ézéchiel la mentionne deux fois, XXIX, 10; XXX, 6. Dans ces deux passages, Syène marque la frontière méridionale de l'Égypte : « Je ferai de la terre d'Égypte un désert et une solitude depuis Migdol jusqu'à Syène et aux frontières de l'Éthiopie » (texte hébreu XXIX, 10). Les Égyptiens « de Migdol à Syène tomberont par l'épée » (texte hébreu). Migdol a été pris par la Vulgate comme un nom commun et le membre de phrase a été mal rendu : « Depuis la tour de Syène [jusqu'aux frontières de l'Ethiopie] » Migdol désigne en réalité une place, ainsi nommée à cause de la tour ou forteresse qui la défendait et qui était située à la frontière septentrionale de l'Égypte, du côté de l'est, par laquelle les envahisseurs pouvaient pénétrer dans le pays. Voir MAGDAL 2, t. IV, col. 538.

Syène était située sur la rive orientale du Nil, au-dessus de la première cataracte, la frontière méridionale de l'Égypte, comme l'indique l'expression d'Ézéchiel. Elle survit encore dans l'Assouan actuel. Là, au nord, les collines entre lesquelles coule le Nil se rétrécissent des deux côtés et la ville est bâtie contre des rochers de calcaire qui s'élèvent au-dessus du granit. Au sud d'Assouan les roches de granit forment une barrière que le Nil franchit en se précipitant. C'est là que se trouve la première cataracte. La végétation est peu abondante sur les deux rives : on n'y voit que quelques palmiers et quelques petits jardins. Au contraire, vis-à-vis d'Assouan, la petite île d'Éléphantine, au milieu du fleuve, présente une végétation luxuriante. Syène formait une frontière très forte pour l'Égypte. Le Nil était en cet endroit difficilement navigable. Aucun sentier sur la rive occidentale; sur la rive orientale seulement un long et étroit défilé parallèle au fleuve. Voir la carte d'Égypte, t. II, fig. 530, col. 1606.

SYMBOLE, dans les Proverbes, XXIII, 21, *dantes symbola,* fait allusion à un usage qui existait chez les anciens et qui consistait à apporter chacun, dans les repas qui se faisaient en commun, une portion de vin ou de viande. Les Septante, ℣. 20, μηδὲ ἐκτείνου συμβολαῖς, s'expriment d'une façon analogue. Ce mot vient de συμβάλλειν et a le sens de *collatio,* « contribution de ce que plusieurs mettent ensemble », et le proverbe signifie dans ces versions, que ceux qui passent le temps à boire et à manger dans des réunions où l'on met les mets en commun se ruineront. Le texte hébreu recommande simplement la tempérance :

> Ne sois pas parmi les buveurs de vin (les ivrognes),
> Parmi ceux qui font des excès de viandes.
> Car le buveur et le gourmand s'appauvrissent. 20-21.

SYMMAQUE, traducteur de l'Ancien Testament en grec. Il était Samaritain et florissait, selon l'opinion commune, du temps de l'empereur Sévère (193-211). Mgr Mercati, *L'età di Simmaco interprete e S. Epiphanio,* Modène, 1892, le fait vivre sous l'empereur Marc-Aurèle (161-180). Mécontent de ses compatriotes, il se fit juif et composa en grec une version nouvelle de la Bible. Eusèbe, saint Jérôme et la tradition araméenne font de lui un ébionite. Eusèbe, *H. E.,* VI, 17, t. XX, col. 560; *Dem. Ev.,* VIII, 1, t. XXII, col. 582; S. Jérôme, *Comm. in Hab.,* III, t. XXV, col. 1326; *De vir. ill.,* LIV, t. XXIII, col. 655; Assemani, *Biblioth. oriental.,* t. III, 1, p. 17. La traduction de Symmaque se distingue par l'élégance et par la clarté. Il n'en reste que fort peu de fragments. — Voir Hody, *De Bibliorum textibus originalibus,* p. 584-589; *Symmachus der Uebersetzer der Bibel,* dans la *Jüdische Zeitschrift,* Breslau, 1862, t. I, p. 39-64.

F. VIGOUROUX.

SYMPHONIE (chaldéen : *sumpônyâ;* Septante : συμφωνία; Vulgate : *symphonia*), instrument de musique. Daniel, III, 5, 15. Au v. 10, nous lisons *sifônyâ,* pour *simfônyâ* vraisemblablement. Les Sémites rendaient l'υ grec par *û* plus souvent que par *î*. Le même nom est transcrit encore *sĕfûnyâ* dans la Peschitto. L'étymologie du nom grec indique qu'il s'agit de l'accord ou de la réunion de plusieurs sons, et l'on peut sans difficulté assimiler l'instrument babylonien à celui que les Syriens modernes appellent encore *sambônia* et *sambônyâ.* Voir MUSIQUE DES HÉBREUX, t. IV, col. 1353. C'est la musette ou cornemuse des Arabes, *suqqara* et *ar'ûl* (*arghoul*). Les Italiens la dénomment de même *zampogna.* C'était au moyen âge la *cyfoine, cifoine,* passée sous ce nom d'Orient en Occident, à la suite des croisades. Nous l'appelons aujourd'hui musette, cornemuse, chevrette, biniou. D'après les auteurs juifs eux-mêmes, la *sumpônyâ* babylonienne n'est autre que la *tibia utricularis* des Romains. Voir Ugolini, *Thesaurus,* t. XXXII, p. 39-42; et, suivant le Talmud, c'est expressément une « outre à flûtes », חמת חלילים. *Kelim,* 20, 2.

— La *tibia utricularis* était, comme les modernes cornemuses et musettes, une outre de peau, ἀσκός, d'où ἀσκαύλης, « joueur de cornemuse »; formant un réservoir d'air, propre à alimenter deux ou plusieurs tuyaux de clarinette, hautbois ou flûte proprement dite. Le musicien ayant rempli suffisamment son outre d'air, est dispensé de l'effort d'un souffle continu, particulièrement pénible dans le jeu prolongé de la flûte double (voir FLÛTE, t. II, col. 2294), et l'on s'expliquera aisément que ces sortes de musettes aient supplanté la flûte à plusieurs tuyaux. Dans ces instruments un des tuyaux, celui de la main droite, fait le chant mélodique; un autre, ou deux autres, guidés par la main gauche, bourdons ou cornets, produisent une teneur d'accompagnement rudimentaire. — La coïncidence des noms et la similitude des types d'instruments ne permettent pas de nous arrêter aux explications des interprètes qui présentent la symphonie comme un instrument à cordes ou à percussion. Un autre instrument à tuyaux multiples, la syringe, ou flûte de Pan, répond au nom de *maŝrôqitâ* plus vraisemblablement qu'à celui de *sumpônyâ.* Voir SYRINGE. Enfin, dans saint Luc, XV, 25, συμφωνία n'est plus un instrument de musique, mais désigne la réunion des instrumentistes et des chanteurs, dont le « concert » récréait le festin. Ainsi l'ont entendu, parmi les anciens, les auteurs de la version syriaque : « la voix du chant (ou de la musique) de beaucoup », et de la version arabe : « les voix concertantes et le bruit ». J. PARISOT.

SYNAGOGUE (grec : συναγωγή; Vulgate : *synagoga*), lieu de réunion religieuse pour les Juifs.

I. L'ÉDIFICE MATÉRIEL. — 1° *Ses noms.* — La synagogue est appelée dans la Mischna *bêt hak-knêsêt,* « maison d'assemblée ». *Berachoth,* VII, 3; *Terumoth,* XI, 10; *Pesachim,* IV, 4; etc. Son nom araméen est *bêt knîsta'* ou simplement *knîŝta'*. Le nom grec συναγωγή, fréquent dans le Nouveau Testament, se trouve aussi dans Josèphe, *Ant. jud.,* XIX, VI, 3; *Bell. jud.,* II, XIV, 4, 5; VII, III, 3; dans Philon, *Quod omn. prob. liber,* 12, édit. Mangey, t. II, p. 458, et fréquemment dans les écrits postérieurs et dans les inscriptions. Sur le nom de προσευχή, désignant parfois la synagogue, Josèphe, *Vit.,* 54, voir ORATOIRE, t. IV, col. 1850. On trouve encore les noms de προσευκτήριον, συναγώγιον, diminutifs des précédents, Philon, *Vit. Mos.,* III, 27; *Leg. ad Caj.,* 40, t. II, p. 168, 591, et de σαββατεῖον, « maison du sabbat ». Josèphe, *Ant. jud.,* XVI, VI, 2.

2° *Sa destination.* — La synagogue n'était pas, comme le Temple, la « maison de la prière ». Matth., XXI, 13; Marc., XI, 17; Luc., XIX, 46. Sans doute, la prière n'en était pas bannie; mais la synagogue était avant tout consacrée à l'enseignement de la Loi. Le législateur, écrit Josèphe, *Cont. Apion.,* II, 17, voulant que la Loi fût notre règle de vie, « n'a pas cru suffisant pour nous de l'entendre une fois, deux fois et plus souvent, mais il a ordonné à tous de se réunir chaque sabbat, à l'exclusion de toute autre occupation, pour en entendre la lecture et nous en pénétrer l'esprit profondément. » Nicolas de Damas dit aussi : « Nous consacrons le septième jour à l'étude de nos coutumes et de nos lois, voulant que, par notre application à les méditer, ainsi que toutes les autres, nous arrivions à les suivre pour éviter le péché. » Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XVI, II, 4. Philon, *Vit. Mos.,* III, 27, *Leg. ad Caj.,* 23, t. II, p. 168, 568, appelait les synagogues des διδασκαλεῖα, des écoles où l'on enseignait la philosophie des ancêtres et la manière de pratiquer la vertu. C'est sous cet aspect que les synagogues apparaissent dans le Nouveau Testament; on y enseigne et on s'y instruit. Matth., IV, 23; Marc., I, 21; VI, 2; Luc., IV, 15, 31; VI, 6; XIII, 10; Joa., VI, 59; XVIII, 20.

3° *Son origine.* — Les Juifs voisins de l'époque évangélique, dans le désir de se rattacher à Moïse lui-même, faisaient remonter jusqu'au grand législateur l'origine des synagogues. C'est ce que professent Josèphe, dans le passage cité plus haut, et Philon, *Vit. Mos.,* III, 27; *De septenar.,* 6, t. II, p. 168, 282. Mais on ne trouve aucune mention de synagogues avant l'exil. Tout au plus cette institution remonte-t-elle à cette époque ou à celle d'Esdras. Saint Jacques, à l'assemblée de Jérusalem, témoigna que, depuis les anciennes générations, on lisait Moïse dans les synagogues le jour du sabbat. Act., XV, 21. Cette attestation suppose une institution déjà ancienne de quelques siècles, mais elle n'oblige pas à remonter au delà de l'exil. Toujours est-il qu'à l'époque de la prédication évangélique, les Apôtres trouvèrent partout des synagogues établies. Act., XIII, 14, 27, 42, 44; XV, 21; XVI, 13; XVII, 2; XVIII, 4.

4° *Son établissement.* — Il fallait une synagogue dans toute localité ayant une communauté ou assemblée de dix Israélites libres et majeurs. Quand les Juifs étaient les maîtres dans une localité, le devoir de constituer une ou plusieurs synagogues incombait aux autorités locales. Dans le cas contraire, les Juifs formaient eux-mêmes une communauté religieuse et organisaient leur synagogue. Cf. *Nedarim,* V, 5; *Megilla,* III, 1. Il est à supposer qu'alors la synagogue avait une existence indépendante de l'administration civile, tandis que dans les localités où dominaient les Juifs, les anciens de la cité devaient être en même temps les anciens de la synagogue, au moins quand celle-ci était unique. Mais, dans les grandes villes, il pouvait exister plusieurs synagogues, quand on disposait des éléments nécessaires pour constituer plusieurs assemblées avec leurs dignitaires. La fondation de synagogues distinctes s'imposait quand des Juifs d'origine étrangère se trouvaient en nombre dans une même ville. C'est ainsi qu'à Jérusalem, les Affranchis, les Cyrénéens, les Alexandrins, les Ciliciens, et les Asiates formaient des communautés distinctes ayant chacune leur synagogue. Act., VI, 9. Des synagogues sont signalées non seulement en Palestine, à Nazareth, Matth., XIII, 54, à Capharnaüm, Matth., XII, 9, mais aussi à l'étranger, à Damas, Act., IX, 2, à Salamine, Act., XIII, 5, à Antioche, Act., XIII, 14, à Icone, Act., XIV, 1, à Éphèse, Act., XVIII, 19; XIX, 8, à Thessalonique, Act., XVII, 1, à Béroé, Act., XVII, 10, à Corinthe, Act., XVIII, 4, à Alexandrie, à chaque entrée de la ville, Philon, *Leg. ad Caj.,* 20, t. II, p. 565, à Rome, où il y en avait plusieurs, Philon, *ibid.,* 23, t. II, p. 568, et dans beaucoup d'autres villes où leur existence est indiquée par des inscriptions ou par des ruines. Le nombre de 480 syna-

gogues mentionnées à Jérusalem par le Talmud, *Jer. Megilla*, III, 1, f° 73 *d*, doit être tenu pour légendaire. Le Pèlerin de Bordeaux n'en suppose que sept sur le mont Sion. Cf. Tobler, *Palæst. descript.*, 1869, p. 5.

5° *Sa construction*. — On trouve encore en Terre Sainte des ruines de synagogues pouvant remonter au premier ou au second siècle de notre ère (fig. 426). Leurs dimensions et leur plan sont naturellement assez différents. La grande synagogue d'Alexandrie affectait la forme basilicale. Les ruines montrent que presque toutes les synagogues étaient orientées du sud au nord, l'entrée étant du côté du sud. Leur forme habituelle était rectangulaire et souvent deux rangées de colonnes divisaient l'édifice en trois nefs. La synagogue de Tell Hum, l'ancienne Capharnaüm, avait cinq nefs. La façade était percée de trois portes, une grande au milieu et deux plus petites latéralement. Quelquefois un portique ornait cette façade. Le style a son cachet particulier, bien qu'influencé par l'art gréco-romain; il comportait une riche ornementation. Quelquefois des particuliers faisaient acte de munificence en construisant une synagogue à leurs frais. Tel ce centurion qui bâtit la synagogue de Capharnaüm. Luc., VII, 5. A Rome, une inscription appelle Vétuna Paula « mère des synagogues du Champ de Mars et de Volumnus », c'est-à-dire constructrice ou au moins bienfaitrice. Cf. *Corp. Ins. lat.*, t. VI, n. 29756. A Phocée, Tation, fille de Straton, avait construit à ses frais l'édifice et le péribole du parvis, en reconnaissance de quoi la synagogue lui avait décerné une couronne d'or et un droit de préséance. Cf. *Bull. de corresp. hellen.*, t. X, 1886, p. 327-335. Dans les villes qui possédaient plusieurs synagogues, chacune d'elles se distinguait par un nom emprunté à ceux qui la fréquentaient, comme à Jérusalem. A Rome, il y avait les synagogues des Augustésiens et des Agrippésiens, esclaves ou affranchis d'Auguste et d'Agrippa, des Campésiens ou voisins du Champ de Mars, des Sibourésiens ou habitants du quartier de la Subura, des Hébreux ou Juifs parlant encore l'hébreu. Une synagogue s'appelait « synagogue de l'olivier », sans doute à cause d'un emblème. De même, à Sepphoris, il y avait une « synagogue de la vigne ». *Jer. Nasir*, VII, 1, f° 56 *a*. A Porto, une synagogue des Carcarésiens tirait sans doute son nom des *calcarienses*, ou fabricants de chaux. Cf. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, t. III, p. 44-46.



426. — Restes antiques de la synagogue de Kefr Bir'im.

6° *Son ameublement*. — Le meuble principal d'une synagogue était la *têbâh* ou coffre qui renfermait les rouleaux de la Loi et les autres livres sacrés (fig. 427). *Megilla*, III, 1; *Nedarim*, V, 5; *Taanith*, II, 1, 2; Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, VI, 2. Ces rouleaux étaient enveloppés dans des toiles de lin, *mitpaḥôṭ*, et placés dans un étui, *tiq*. *Kilayim*, IX, 3; *Schabbath*, IX, 6; XVI, 1; *Megilla*, III, 1; *Kelim*, XXVIII, 4; *Negaim*, XI, 11. Un voile cachait aux regards le contenu de la *têbâh*. Au milieu de la synagogue, du moins à l'époque du Talmud, se dressait une estrade sur laquelle on plaçait le pupitre ou ἀναλογεῖον pour recevoir les rouleaux et le siège destiné à l'orateur. *Jer. Megilla*, III, 1, f° 73 *a*. La synagogue possédait aussi des lampes, dont l'une

était suspendue au plafond et brûlait nuit et jour, *Terumoth,* xi, 10; *Pesachim,* iv, 4, des *šôfârôt* ou trompettes pour le jour de la nouvelle année, et des *ḥăṣôṣrôt* ou instruments analogues pour le jour de l'Expiation. *Rosch haschana,* iii, iv; *Taanith,* ii, iii. Les assistants prenaient place sur des sièges déterminés. Les principaux personnages occupaient ceux qui se trouvaient entre la *têbâh* et l'estrade, tournant le dos à la première et faisant face au peuple. C'étaient là les places d'honneur, πρωτοκαθεδρία, *primæ cathedræ,* que les scribes et les pharisiens aimaient à s'attribuer dans les synagogues. Matth., xxiii, 6; Marc., xii, 39; Luc., xi, 43; xx, 46. Saint Jacques, ii, 3, protestait contre ces distinctions. Les autres assistants étaient assis entre la porte d'entrée et l'estrade, les hommes et les femmes séparés les uns des autres. Le placement variait d'ailleurs suivant la disposition des locaux. Dans les grandes synagogues d'Alexandrie, les hommes étaient même séparés par professions. *Jer. Sukka,* v, 1, f° 55 *a b.*



427. — Coffre renfermant les rouleaux sacrés.

Une place à part était parfois ménagée pour un lépreux. *Negaim,* xiii, 12.

7° *Sa dignité.* — La synagogue ne servait qu'après avoir été consacrée par des prières, que le bâtiment fût neuf ou seulement approprié à cet usage. Sa dignité était cependant considérée comme inférieure à celle de l'école. Aussi pouvait-on convertir une synagogue en école, mais non une école en synagogue. Toutefois, dans les localités trop pauvres, on pouvait utiliser la synagogue pour faire l'école en semaine. Il n'était permis de démolir une synagogue que pour des raisons très graves, et l'emplacement, du moins en Palestine, demeurait saint. Cet emplacement et les matériaux provenant de l'édifice ne pouvaient être donnés ou vendus qu'avec des clauses restrictives. *Megilla,* iii, 3. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 101, 105.

II. Fonctionnement de la synagogue. — 1° *Le personnel.* — 1. Chaque synagogue avait un chef, le *rôš hak-kenêsét,* « chef de l'assemblée », *Sota,* vii, 7, 8, appelé en grec ἀρχισυναγωγος, *archisynagogus.* Marc., v, 35; Luc., xiii, 14; Act., xviii, 8. Ce dignitaire se retrouve avec le même nom dans toute la Palestine et, en général, dans tout l'empire romain. Les inscriptions montrent qu'un même personnage pouvait être à la fois chef de la synagogue et ἄρχων, ou chef de la communauté juive; mais souvent l'un était distinct de l'autre. Le chef de la synagogue, ordinairement choisi parmi les anciens de la communauté, avait la haute surveillance de tout ce qui se rapportait au service religieux. Comme il n'existait aucun fonctionnaire spécial pour faire les prières, les lectures ou les prédications, c'est lui qui désignait dans l'assistance ceux qui devaient remplir ces offices. Il veillait au maintien de l'ordre dans l'assemblée, Luc., xiii, 14, et à l'entretien de l'édifice. Certaines synagogues semblent avoir eu plusieurs chefs. Act., xiii, 15. — 2. Le collecteur des aumônes, *gabbâ'ê sedâqâh,* n'avait point de fonction spécialement religieuse à exercer. Mais comme la population se rassemblait à la synagogue, il était naturel qu'on y fît la collecte. *Demai,* iii, 1; *Kidduschin,* iv, 5. Il fallait être à deux pour recueillir les aumônes et à trois pour les distribuer. On les acceptait soit en argent, soit en nature. *Pea,* viii, 7; *Pesachim,* x, 1. — 3. La synagogue avait un serviteur, *ḥazzân hak-kenêsét,* ὑπηρέτης, *minister,* Luc., iv, 20, qui était chargé de prendre soin des livres sacrés, de les présenter au lecteur, *Sota,* vii, 7, 8; *Yoma,* vii, 1, d'infliger les châtiments aux coupables, *Makkoth,* iii, 12, et d'apprendre à lire aux enfants. *Schabbath,* i, 3. — 4. Le *seliah sibbûr* ou « héraut de l'assemblée » récitait certaines prières au nom de la communauté. *Berachoth,* v, 5; *Rosch haschchana,* iv, 9. On a rapproché de ce fonctionnaire l'« ange de l'église », Apoc., i, 20; ii, 1; etc., qui serait plutôt figuré par le chef de la synagogue. — 5. Les « dix oisifs », *'ăsârâh batlânîn,* étaient des hommes qui, dans les grandes villes, recevaient un salaire pour assister à toutes les réunions de la synagogue, afin qu'on y fût toujours en nombre suffisant. *Megilla,* i, 3; *Jer. Megilla,* i, 6, 70 *b; Bab. Megilla,* 5 *a; Sanhedrin,* 17 *b*; etc.

2° *Ordre des réunions.* — Les réunions de la synagogue se composaient régulièrement des exercices suivants : 1. La récitation du *Schema* et du *Schmoné-Esré.* Voir Prière, col. 671. Le chef annonçait la prière par la formule *bârkû 'ét* (*Yehôvâh*), « bénissez (Jéhovah) », dont le nom était prononcé autrement (Élohim). *Berachoth,* vii, 3. Voir Jéhovah, t. iii, col. 1223. Pendant la récitation de ces formules, on se tenait debout et le visage tourné du côté de Jérusalem. Matth., vi, 5; Marc., xi, 25; Luc., xviii, 11; *Berachoth,* v, 1; *Taanith,* ii, 2; Ezech., viii, 16; III Reg., viii, 48; Dan., vi, 11; *Berachoth,* iv, 5, 6. La prière était récitée par celui des assistants qu'avait désigné le chef de la synagogue, et l'assemblée répondait *'âmên. Berachoth,* v, 4; viii, 8; *Taanith,* ii, 5; I Cor., xiv, 16. — 2. La lecture du texte sacré. Voir Lecteur, t. iv, col. 146. Le *ḥazzân* remettait le rouleau sacré à celui qu'avait désigné le chef de la synagogue. On lisait debout, Luc., iv, 16; *Yoma,* vii, 1; *Sota,* vii, 7, sauf pour la lecture d'Esther, à la fête des Phurim, où il était permis de s'asseoir. *Megilla,* iv, 1. On lisait d'abord un morceau de la Loi. Sept lecteurs au moins devaient se succéder, le premier commençant par une formule de bénédiction et le dernier terminant par une formule semblable. Chacun devait lire trois versets ou plus. *Megilla,* iv, 2, 4. Chez les Juifs de la dispersion, le même lecteur lisait le morceau tout entier. *Jer. Megilla,* iv, 3, f° 75 *a.* On lisait ensuite un passage des prophètes, Luc., iv, 17; Act., xiii, 15; *Megilla,* iv, 1-5, sans qu'il fût nécessaire de suivre ce qui avait été lu précédemment, le lecteur pouvant faire son choix. *Megilla,* iv, 4. Dans les pays où l'hébreu n'était plus compris du peuple, un traducteur, *metûrgemân,* mettait le texte en langue vulgaire à la suite de chaque verset pour la Loi, et tous les trois versets pour les prophètes. *Megilla,* iv, 4, 6, 10. — 3. La prédication. Le chef de la synagogue appelait à cette fonction celui qu'il savait capable de la remplir. Celui-ci s'asseyait, Luc., iv, 20, et développait, en vue de l'utilité pratique, le passage qui venait d'être lu. C'est ainsi que le Sauveur put prendre la parole dans les synagogues. Matth., iv, 23; Marc., i, 21; vi, 2; Luc., iv, 15; vi, 6; xiii, 10; Joa., vi, 59; xviii, 20. — 4. La bénédiction. Elle était donnée par un prêtre faisant partie de la réunion, ou à son défaut par le *seliah ṣibbûr,* et tous répondaient *'âmên. Berachoth,*

v, 4; *Megilla*, IV, 3, 5-7; *Sota*, VII, 6. — Sur les réunions de la synagogue, on peut voir les descriptions de Philon, *De septenar.*, 6; *Hypoth.*, I, t. II, p. 282, 630.

3° *Époque des réunions.* — Une première réunion avait lieu le matin du sabbat dans l'ordre précédemment décrit. Une seconde réunion se tenait l'après-midi du même jour, mais on n'y lisait que la Loi et trois lecteurs seulement se succédaient. *Megilla*, III, 6; IV, 1. On se réunissait encore en semaine, le lundi et le jeudi, et à la néoménie; ce dernier jour, on se contentait de quatre lecteurs. *Megilla*, IV, 2. Tous les jours de fête avaient aussi leurs réunions, avec des lectures assignées d'avance. *Megilla*, III, 5, 6. On pouvait même venir à la synagogue tous les jours pour prier en commun. Il ne paraît pas que l'assistance aux séances ait été obligatoire, surtout les jours de la semaine; sinon, il n'eût pas été nécessaire de recourir à l'institution des « dix oisifs ». — On se rendait aussi à la synagogue pour circoncire les enfants. Voir CIRCONCISION, t. II, col. 776.

4° *Juridiction de la synagogue.* — On voit qu'après le retour de la captivité, on retranchait de l'assemblée ceux qui n'obéissaient pas aux ordres émanés de l'autorité. I Esd., X, 8. A l'époque évangélique, ce pouvoir d'exclusion était exercé dans chaque synagogue, non par le chef seul, mais par le conseil des anciens, et spécialement par ceux qui prenaient de plus en plus d'influence sur la direction morale du peuple, les scribes. *Moed katan*, III, 1, 2. On prononçait contre certains membres de la communauté, soit le *niddûy*, ou exclusion temporaire, soit le *ḥêrem*, anathème ou retranchement définitif de la communauté. Voir ANATHÈME, t. I, col. 548. Les évangélistes font plusieurs fois allusion à ces sortes de sentences. La synagogue pouvait ἀφορίζειν, *separare*, mettre de côté. Luc., VI, 22. On était alors ἀποσυνάγωγος, *extra synagogam*, hors de la synagogue. Joa., IX, 22; XII, 42; XVI, 2. La Mischna ne fait ordinairement allusion qu'à l'exclusion temporaire. *Taanith*, III, 8; *Eduyoth*, V, 6: *Middoth*, II, 2. Quand l'Évangile fut prêché, les Juifs, dans leurs synagogues, prononcèrent l'anathème contre les chrétiens en général, mais sans pouvoir donner aucune suite à leur sentence. Cf. S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, 16, t. VI, col. 512.

5° *Les synagogues et la prédication évangélique.* — On voit que les synagogues exerçaient sur la vie religieuse d'Israel une influence beaucoup plus pratique et efficace que le Temple. Le Temple était le centre unique du ritualisme mosaïque. Mais l'enseignement, c'est-à-dire la formation de la conscience religieuse, se donnait dans les synagogues. Cet enseignement atteignait tous les Juifs, jusque dans les moindres centres, en Palestine et à l'étranger; il créait et entretenait entre tous les Israélites du monde une communauté de foi, d'espérances et de vie qui constitua le vrai lien de la nationalité juive et survécut à la destruction du Temple. Comme la parole était accordée, dans les synagogues, à quiconque pouvait la prendre honorablement, les Apôtres et les autres prédicateurs évangéliques d'origine juive trouvèrent dans chacune d'entre elles une chaire et un auditoire tout préparés. Il y eut là un moyen disposé par la Providence pour frayer la voie à l'évangélisation. Sans doute, les synagogues devinrent souvent des foyers d'opposition très vive contre le christianisme. Saint Jean donne à plusieurs d'entre elles le nom de « synagogue de Satan ». Apoc., II, 9; III, 9. Mais il y avait toujours un certain nombre de leurs membres qui se convertissaient à la foi nouvelle et qui, par leurs relations, contribuaient à la répandre parmi les gentils. C'est aussi aux synagogues que l'Église emprunta la forme de ses communautés. Les « presbytres » ou prêtres correspondaient aux « anciens » de la synagogue. Excommuniés par les chefs de la synagogue, les nouveaux croyants « fondaient un groupe nouveau, schismatique par rapport à l'ancien, avec ses réunions à part, son esprit, sa doctrine, ses directeurs spéciaux. Ainsi se fonda la chrétienté locale, la corporation des fidèles de Jésus-Christ, l'église. » Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1903, p. 6. Les emprunts faits à la liturgie de la synagogue furent encore plus marquants. L'Église adopta les lectures, les chants, les homélies et les prières de la synagogue, n'y ajoutant que les textes du Nouveau Testament et spécialement de l'Évangile. Les synagogues avaient dû réserver au Temple l'offrande du sacrifice. L'Église, qui ne pouvait se passer de cet élément essentiel, se contenta de le faire succéder, dans ses réunions, au service emprunté à la synagogue. Cf. Duchesne, *ibid.*, p. 46-49. — Voir Maimonide, *Hilchoth Tephilla*, 1re part., p. 257-341, Saint-Pétersbourg, 1850-1852; Vitringa, *De synagoga vetere*, Franecker, 1696; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 64-71; S. J. Cohen, *Hist.-kritische Darstellung des jüdisch. Gottesdientes*, Leipzig, 1819; Fretté, *Les synagogues*, dans la *Revue biblique*, 1892, p. 137-147; Schürer, *Gesch. des judisch. Volkes*, Leipzig, 1898, t. II, p. 427-459.

H. LESÊTRE.

SYNTIQUE (grec : Συντύχη), femme de l'Église de Philippes. Phil., IV, 2-3. Elle avait aidé saint Paul avec Évodie (voir ÉVODIE, t. II, col. 2131) dans son œuvre d'évangélisation à Philippes, mais un désaccord était survenu entre elles. L'Apôtre leur recommande la concorde et prie un chrétien de Philippes (qu'il appelle Synzigue, *germane compar*, voir SYNZIGUE) de travailler à leur réconciliation. On ignore en quoi consistaient leurs divisions.

SYNZIGUE, SYZIGUE (grec : Σύνζυγος, Σύζυγος), nom propre d'homme, Phil., IV, 3, d'après certains commentateurs. Pour la plupart, c'est un nom commun, qui signifie littéralement « compagnon de joug » et, dans un sens général « compagnon, camarade ». D'après quelques-uns, il signifie « époux », et désigne le mari d'Évodie ou de Syntique. D'autres, qui prennent le mot grec dans le sens de collaborateur, l'entendent du chef actuel de l'Église de Philippes. Il y en a qui ont imaginé que Syzigue était un nom de femme et celui de la femme de saint Paul. Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, III, 30, t. XX, col. 277. Mais la tradition chrétienne, s'appuyant sur les paroles mêmes de saint Paul, admet généralement qu'il ne fut jamais marié. I Cor., VII, 7-8. De plus, l'épithète γνήσιε qui accompagne le nom de Syzigue est masculin.

SYRACUSE (grec : Συρακοῦσαι), ville de Sicile, Act., XXVIII, 12 (fig. 428). — 1° *Description.* — Syracuse était bâtie vers le milieu de la côte orientale de la Sicile, au sud de Catane et au nord du cap Pachinum. A l'époque de sa plus grande prospérité, elle atteignait, comme on le voit par les ruines de ses murs d'enceinte, non seulement 180 stades de circonférence, c'est-à-dire environ 25 kilomètres, comme le dit Strabon, VI, II, 4, mais jusqu'à 33 kilomètres, de sorte que son étendue égalait presque celle du Paris actuel. Fondée d'abord dans l'îlot d'Ortygie, à l'est, elle ne tarda pas à déborder sur la grande île sicilienne, dont cet îlot, appelé aussi *Nêsos*, ou *Nasos* en dorien, l'« île » par antonomase, n'était séparé que par un canal étroit. Cf. Tite-Live, XXV, XXIV, 30. Peu à peu, quatre quartiers considérables se formèrent à l'ouest et au nord-ouest d'Ortygie : l'« Achradine », au centre, sur le bord de la mer, avec l'agora, le temple de Zeus et d'autres édifices aussi riches que nombreux; « Tyché » au nord, quartier ainsi nommé en l'honneur de la déesse de la Fortune; « Néapolis » au sud, avec un théâtre gigantesque et le temple de Cérès; « Epipolæ » au nord-est de Néapolis, à l'est de Tyché. Dans la ban-

lieue méridionale coulait, parmi des terrains très marécageux, l'Anapos, qui recevait les eaux de la célèbre fontaine de Cyane ou d'Aréthuse. Strabon, VI, II, 4; Pausanias, V, VII, 2-4. Au nord d'Ortygie était le « petit port », nommé Lakkios, assez profond pour recevoir les navires de guerre. Entre la pointe sud-est d'Ortygie et le cap Plammyrion, se trouvait le « grand port », appelé encore aujourd'hui *Porto Maggiore*. Il avait une superficie de 232 hectares et pouvait contenir toutes les flottes de l'ancien monde; en temps de guerre, on en fermait l'accès avec d'énormes chaînes de fer. Strabon, *loc. cit.* Ortygie fut mise en communication avec les quartiers de l'ouest par une digue de pierre, puis par un pont. On a évalué la population de l'ancienne Syracuse à 500000 habitants; quelques auteurs ne reculent même pas devant le chiffre d'un million.

2° *Histoire de Syracuse.* — Cette grande cité avait eu des commencements très modestes. Elle ne fut d'abord qu'une petite colonie phénicienne; en 734 avant J.-C., d'autres colons, venus de Corinthe, expulsèrent les premiers fondateurs. Strabon, VI, I, 12, et II, 4. En



428. — Monnaie de Syracuse.

ΣΥΡΑΚΟΣΙΩΝ. Tête de Proserpine à gauche, couronnée d'épis. — ℞. Torche dans une couronne de lauriers.

grandissant, elle changea son premier nom d'Ortygie en celui de Syracuse, qui provenait de la vallée marécageuse, nommée Syrako, dont il a été question plus haut. Elle fut pendant assez longtemps le théâtre de luttes intestines, qui renaissaient constamment entre une démocratie turbulente et le parti aristocratique. Les aristocrates possédèrent d'abord le pouvoir; mais, renversés par la faction ennemie, ils appelèrent à leur secours Gélon, « tyran », c'est-à-dire prince de Géla, qui, après les avoir rétablis, travailla pour son propre compte et s'empara de l'autorité (485 avant J.-C.). Son administration fut avantageuse pour la cité, qu'il sut rendre très florissante, à tel point, que la plupart des villes siciliennes durent bientôt subir son influence. En 480, Gélon remporta une brillante victoire navale sur les Carthaginois, qui avaient déjà des visées sur la Sicile. A Gélon succédèrent ses frères Hiéron Ier (476-467) et Thrasybule; mais celui-ci fut renversé l'année même où il entra au pouvoir, et la constitution redevint démocratique. En 415, plusieurs villes de Sicile qui dépendaient de Syracuse voulurent secouer son joug, et elles implorèrent le concours des Athéniens. Athènes envoya une flotte considérable, qui, après s'être emparée d'Épipolæ (414), fut ensuite totalement battue (413) : 7000 Athéniens furent faits prisonniers, et périrent presque tous misérablement dans les « latomies » (carrières) où on les avait jetés. A la suite d'autres querelles intestines, les Syracusains confièrent le pouvoir au chef de l'armée, Denys Ier; celui-ci se proclama « tyran » (405), et combattit avantageusement contre les Carthaginois, qui voulaient s'emparer de la partie occidentale de la Sicile (397). C'est à lui qu'est due la construction du mur d'enceinte. En 277, menacés de nouveau par Carthage, les Syracusains firent venir Pyrrhus, qui guerroyait alors en Italie; il repartit en 276. L'année suivante, ils élurent comme général, et plus tard comme roi (369), Hiéron II, qui, durant les deux premières guerres puniques, se fit l'allié fidèle des Romains. Son fils et successeur Hiéronymos (216) prit au contraire le parti des Carthaginois (214) : décision funeste, qui amena la perte de Syracuse. En effet, attaquée, cernée et affamée par le général romain Marcellus, elle fut prise en 212, malgré la défense vigoureuse et habile que dirigeait l'illustre Archimède. Dès lors elle appartint à la province romaine de Sicile et déclina rapidement. Sous la domination romaine, elle fut la résidence du préteur, et, à ce titre, le siège de l'administration de la province entière. Elle était aussi le centre d'un *conventus* judiciaire. Elle conserva pendant assez longtemps de l'importance sous le rapport de la navigation. Les vaisseaux qui allaient d'Égypte à Rome, chargés de blé, y faisaient escale et renouvelaient leur provision d'eau à la fontaine d'Arétuse. Cicéron, *In Verr.*, IV, 52-53, mentionne Syracuse comme une ville belle encore de son temps. Cf. *Tusc.*, V, 10; *De Republ.*, I, 21. Auguste y envoya une colonie militaire. Strabon, VI, II, 4; Pline, *H. N.*, III, 14; Ptolémée, III, IV, 9. Caligula releva en partie ses murs et ses monuments. Suétone, *Caius*, XXI. Depuis cette époque, Syracuse partagea d'une manière générale les destinées de la Sicile.

3° *Syracuse dans la Bible.* — Il n'est question de Syracuse qu'au livre des Actes, XXVIII, 12, à l'occasion du premier voyage de saint Paul à Rome. Le navire qui transportait l'apôtre de l'île de Malte à Pouzzoles, y toucha et y demeura trois jours à l'ancre, attendant sans doute un vent favorable pour se diriger vers Rhégium. Une église qui est dédiée à saint Paul conserve le souvenir de son passage. — Voir Bonanni, *Le antiche Siracuse*, 2 in-f°, Palerme, 1717; J. G. Seume, *Spaziergang nach Syrakus*, in-8°, Brunswick, 1802; 2e éd. en 1805; Göller, *De situ et origine Syracusarum*, in-8°, Leipzig, 1818; Privitella, *Storia di Siracusa antica e moderna*, 2 in-8°, Naples, 1870; la *Römische Quartalschrift für christliches Altertum*, Rome, 1896, p. 1-59 V. Strazzulla, *Museum epigraphicum, seu inscriptionum christianarum quæ in Syracusanis catacumbis repertæ sunt corpusculum*, in-4°, Palerme, 1897

L. FILLION.

SYRIAQUE (LANGUE). Les Septante et la Vulgate identifient avec raison les langues araméenne et syriaque : ils traduisent « Parle en araméen », IV Reg., XVIII, 26; Is., XXXVI, 11, par : « Parle en syriaque ». Il en est de même dans I Esdras, IV, 7, et Daniel, II, 4. La « langue de Syrie » mentionnée II Mach., XV, 37, dans laquelle Adar est le douzième mois (voir le grec), est encore la langue araméenne, car les Syriens comptaient déjà l'année à partir d'octobre, et Adar était pour eux le sixième mois. L'araméen semble en effet avoir supplanté tous les autres idiomes en Syrie et en Mésopotamie, longtemps avant la captivité. Après la captivité, il envahit même la Palestine. Le Christ et les Apôtres en ont parlé un dialecte, le latin n'a eu aucune influence sur lui, le grec l'a influencé, mais l'arabe seul l'a supplanté. Excepté dans quelques cantons de la Perse et de l'est de la Turquie et dans quelques villages du Liban ou du Malabar (néo-syriaque) et de la Palestine (samaritain), l'araméen n'est plus qu'une langue morte. Au sens large, le mot syriaque peut donc être pris comme synonyme d'araméen, au sens strict, il désigne les dialectes araméens, parlés par les chrétiens orientaux. Nous allons donc dire quelques mots seulement de l'araméen judaïque et de l'araméen païen pour nous arrêter à l'araméen chrétien ou syriaque.

I. ARAMÉEN JUDAÏQUE. — Il nous est connu d'abord par des fragments de Daniel et d'Esdras (chaldéen biblique) et par quelques inscriptions et papyrus; il évolue ensuite dans les Targums et dans le Samaritain.

La Palestine était enserrée au milieu de peuplades qui parlaient araméen, car l'inscription syrienne de Bar-Hadad (VIIIe siècle avant notre ère) est écrite en cette langue, que parlait aussi la majorité de la popu-

lation de l'Assyrie, H. Pognon, *Inscriptions sémitiques*, Paris, 1908, p. 156-178, il n'est donc pas étonnant qu'elle ait été adoptée peu à peu par les Juifs à la place de l'hébreu. Le livre d'Esdras, IV, 8-VI, 18, et VII, 12-26, cite, sans doute sous leur forme originale, des documents chaldéens du Ve au VIe siècle avant notre ère. Daniel aussi, après avoir rapporté un document araméen, continue à écrire en cette langue, II, 4-VII ; VIII-XII. A la même époque appartiennent les papyrus araméens d'Éléphantine : papiers de famille, lettres des Juifs au gouverneur de Judée, histoire et sagesse d'Ahikar. Cf. A. H. Sayce et A. E. Cowley, *Aramaic papyri discovered at Assuan*, Londres, 1906 ; W. Staerk, *Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan*, in-8°, Bonn, 1907 ; E. Sachau, *Drei Papyrusurkunden aus Elephantine*, in-4°, Berlin, 1908 (extrait des *Abhandl. der kön. Ak. der Wiss.*, 1907) ; F. Nau, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien*, in-8°, Paris, 1909, p. 288-291. Quelques mots araméens se lisent aussi dans les plus anciens livres de la Bible, par exemple, Gen., XXXI, 47, où *igar sahdoutâ* est donné comme l'équivalent (araméen) de l'hébreu *Gal'ed*. De plus, Jer., X, 11, est un verset araméen ; et c'est encore par un jeu de mots basé sur l'araméen, que M. Nestle explique XX, 3, du même prophète. *Zeitschrift der deutschen morg. Ges.*, t. LXI (1907), p. 196-197. Le nom donné par Isaïe à son fils, VIII, 3, serait aussi un nom double hébreu et araméen. En dehors des papyrus, inscriptions et tablettes à annotations araméenne, les *Targums* et *Talmuds* du commencement de notre ère sont les premiers documents étendus qui nous restent en araméen à partir du Ve siècle. Voir ces mots. On trouve ensuite des midraschim, quelques traductions ou paraphrases d'ouvrages deutérocanoniques (Ecclésiastique, Tobie, Machabées), des livres liturgiques et les fantaisies de la cabbale pour aboutir au Zohar, vers le XIIIe siècle. Les Talmuds sont moins importants que les Targums pour l'étude de l'évolution des dialectes araméens, car ils ont été écrits par des savants qui possédaient très bien la langue hébraïque, et qui ont d'ailleurs fondu ensemble des matériaux de toute provenance. C'est surtout cette langue du Talmud qui est désignée sous le nom de néo-hébreu. De même le Samaritain, que l'on fait figurer parmi les dialectes araméens, est plutôt l'hébreu moins pur des tribus du nord de la Palestine, altéré encore par l'influence de plus en plus croissante des langues araméennes et par le mélange de mots non sémitiques apportés par les colons étrangers. Voir ce mot.

II. Araméen païen. — C'est le Nabatéen ou Nabuthéen. Voir ce mot, t. IV, 1444, et le mandéen. Ce dernier est un araméen très corrompu qui se rapproche plus du syriaque que du chaldéen biblique. Ses caractères essentiels sont l'emploi constant des trois lettres quiescentes comme voyelles, même comme voyelles brèves, la confusion et l'élision fréquente des gutturales, les agglutinations des mots, une tendance à n'écrire que ce qui est prononcé. Parmi les dialectes sémitiques écrits, le mandéen ou mandaïte est le plus dégradé.

III. Araméen chrétien ou syriaque. — Nous nous bornerons à quelques indications relatives au dialecte édessénien, dont relèvent à peu près tous les ouvrages syriaques, jacobites et nestoriens conservés.

L'araméen était écrit d'abord en caractères phéniciens, comme l'inscription de Bar-Hadad, ou bien en caractères qui se rapprochaient plutôt du nabatéen, comme les papyrus d'Éléphantine. Voir Alphabet, t. I, col. 407 à 410. L'écriture dérive toujours d'un même type, mais diffère donc suivant l'époque et le pays. A Édesse même, dès le premier siècle de notre ère, « l'alphabet ressemble énormément à l'alphabet estranghélo de l'époque chrétienne, » H. Pognon, *Inscriptions sémitiques*, Paris, 1907, p. 19 ; quelques lettres sont déjà liées, *Ibid.*, pl. XIV. Quelques améliorations conduisirent à l'écriture cursive appelée « écriture de l'Évangile » ou estranghélo. De celle-ci dérivèrent, dès le VIe siècle, un cursif jacobite ou occidental et beaucoup plus tard, à partir du XIVe siècle, un cursif nestorien ou oriental, qui remplacèrent peu à peu presque complètement l'estranghélo. Le syro-palestinien ressemble beaucoup à l'édessénien et a toute chance d'en provenir, avec quelques modifications, ou locales ou dues à l'influence du grec. La plupart des lettres ont quatre formes suivant qu'elles sont isolées, finales, initiales ou placées entre deux lettres. Nous reproduisons les quatre formes du caractère jacobite (appelé aussi le trait simple ou simplement le trait, serțâ) et la forme isolée de l'estranghélo, du nestorien et du syro-palestinien :

Les *voyelles* ne s'écrivaient pas. On y suppléa plus tard par un usage plus large des trois consonnes ܐ, ܝ, ܘ, par des points placés au-dessus ou au-dessous du mot, selon qu'il devait avoir la prononciation forte ou faible, et enfin par des signes (voyelles jacobites et voyelles nestoriennes), que l'on plaçait au-dessus ou au-dessous des consonnes.

Les pronoms, isolés ou affixes, la formation des noms et la conjugaison des verbes offrent de grandes analogies avec ce qu'on a vu pour l'hébreu ; l'état emphatique des noms, qui est propre au syriaque, a déjà été signalé, voir Hébreu (Langue), le pluriel se forme parfois avec les finales ܶܐ — pour le masculin et ܳܐ — pour le féminin. Le plus souvent le pluriel s'écrit comme le singulier, dans ce cas on surmonte le mot de deux points appelés *riboui*. La prononciation diffère ܡܰܠܟܳܐ *le roi* ; ܡ̈ܰܠܟܶܐ *les rois*. Pour les autres particularités, voir Hébraïque (Langue), t. III, col. 465.

Bibliographie. — Rubens Duval, *Traité de grammaire syriaque*, Paris, 1881 ; Th. Noeldeke, *Kurzgefasste syrische Grammatik*, 2e éd., in-8°, Leipzig, 1898, avec une table des divers alphabets, par J. Euting ; E. Nestle, *Brevis linguæ syriacæ grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario*, in-12, Carlsruhe, 1881, et *Syrische Grammatik mit Litteratur, Chrestomathie und Glossar*, in-12, 2e édit., Berlin, 1888 ; C. Brockelmann, *Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar*, in-8°, Berlin, 1905 ; A. Merx, *Grammatica syriaca quam post opus Hoffmanni refecit*, in-8°, Halle, 1867 ; H. Gismondi, *Linguæ syriacæ gramm. et chrest. cum glossario*, 2e édit., Beyrouth, 1900. — Dictionnaires : Payne Smith, *Thesaurus syriacus*, in-f°, Oxford, 1868-1901 ; C. Brockelmann, *Lexicon syriacum*, in-8°, Berlin, 1895 ; P.-J. Brun, *Dictionarium syriaco-latinum*, in-8°, Beyrouth, 1895 ; R. Duval, *Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule*, in-4°, Paris, 1901.

F. Nau.

SYRIAQUE (MASSORE). L'écriture syriaque ne comportait à l'origine que les consonnes sans voyelles ni points diacritiques, il devint donc indispensable, comme chez les Hébreux, d'inventer ces voyelles et ces points pour fixer la prononciation et la lecture des textes sacrés. Ce travail est désigné chez les Jacobites par ܡܫܠܡܳܢܘܬܳܐ ܩܰܪܩܦܳܝܬܳܐ, « la tradition Karkaphienne », que l'on a traduit longtemps à tort par « la version Karkaphienne ».

I. Les auteurs de la massore syrienne. — 1° *Leur époque*. — C'est à l'école d'Édesse, au commencement du Ve siècle, pour apprendre à leurs disciples à prononcer exactement les mots, que « les maîtres de lec-

Hébreu	Cursif Jacobite				Transcriptions	Estranghelo	Cursif Nestorien	Syro-Palestinien
	Lettres isolées	*Finales*	*du commencem^t*	*du milieu*				
א	ܐ	ܐ			’ *ou rien*	ܐ	ܐ ܐ	ܐ
ב	ܒ	ܒ	ܒ	ܒ	b, bh	ܒ	ܒ	ܒ
ג	ܓ	ܓ	ܓ	ܓ	g, gh	ܓ	ܓ	ܓ ܓ
ד	ܕ	ܕ			d, dh	ܕ	ܕ	ܕ
ה	ܗ	ܗ			h	ܗ	ܗ ܗ	ܗ
ו	ܘ	ܘ			w *(ou)*	ܘ	ܘ	ܘ
ז	ܙ	ܙ			z	ܙ	ܙ	ܙ
ח	ܚ	ܚ	ܚ	ܚ	ḥ	ܚ	ܚ ܚ	ܚ
ט	ܛ	ܛ	ܛ	ܛ	ṭ	ܛ	ܛ	ܛ ܛ
י	ܝ	ܝ	ܝ	ܝ	y	ܝ	ܝ ܝ	ܝ
כ	ܟ	ܟ	ܟ	ܟ	k, kh	ܟ ܟ	ܟ ܟ	ܟ ܟ
ל	ܠ	ܠ	ܠ	ܠ	l	ܠ	ܠ	ܠ ܠ
מ	ܡ	ܡ	ܡ	ܡ	m	ܡ ܡ	ܡ	ܡ
נ	ܢ	ܢ	ܢ	ܢ	n	ܢ ܢ ܢ	ܢ ܢ	ܢ ܢ
ס	ܣ	ܣ	ܣ	ܣ	s	ܣ	ܣ	ܣ
ע	ܥ	ܥ	ܥ	ܥ	ʿ	ܥ	ܥ	ܥ
פ	ܦ	ܦ	ܦ	ܦ	p, ph	ܦ	ܦ	ܦ ܦ
צ ץ	ܨ	ܨ			ṣ	ܨ	ܨ	ܨ
ק	ܩ	ܩ	ܩ	ܩ	q	ܩ	ܩ	ܩ
ר	ܪ	ܪ			r	ܪ	ܪ	ܪ
ש	ܫ	ܫ	ܫ	ܫ	š, ch	ܫ	ܫ	ܫ
ת	ܬ	ܬ			t, th	ܬ	ܬ ܬ	ܬ

ture » marquèrent soit sur la ligne, soit au-dessus ou au-dessous des mots, des points ou groupes de points que l'on appelle « des accents » et que l'on divise en accents logiques et en accents rhétoriques. Ce travail semble avoir été terminé au VIII[e] siècle.

2° *Leurs écoles.* — De l'école d'Édesse la massore fut transportée à Nisibe à la fin du V[e] siècle lorsque les nestoriens chassés d'Édesse fondèrent une école dans cette ville. Au VI[e] siècle, Joseph d'Ahwaz, professeur à l'école de Nisibe, changea la lecture édessénienne, conservée jusque-là, en la lecture orientale que les nestoriens suivirent désormais. Cette modification porta non sur les voyelles, mais sur les points qui marquaient les différents membres de la phrase. Le système nestorien des points, des voyelles et de l'accentuation, fut répandu au VII[e] siècle chez les monophysites par Sabrowai, le fondateur d'une école à Beit-Schehak près de Nisibe, et par ses fils Ramjésus et Gabriel, moines du couvent de Mar Mattai. Jacques d'Édesse († 708) écrivit des traités sur la grammaire et l'orthographe, imagina des voyelles qui ne furent d'ailleurs pas adoptées, et, dans sa revision de la Bible, divisa les livres bibliques en chapitres et mit en tête de chaque chapitre un sommaire du contenu; une partie des gloses marginales avait pour but d'indiquer la prononciation exacte des mots. Tous les travaux précédents furent synthétisés par les moines du couvent de Karkaphta (le crâne), situé près de la ville de Sergiopolis ou Reschaina. Aussi les massorètes jacobites sont désignés sous le nom de Karkaphiens et leur œuvre porte le nom de « Tradition karkaphienne » dans les manuscrits de la massore et dans les ouvrages de Bar-Hébræus.

II. Les manuscrits. — Les principaux manuscrits massorétiques sont : le manuscrit *152* du Vatican, rédigé au couvent de Mar Aaron de Chigar l'an 980, analysé par Wiseman, *Horæ Syriacæ*, Rome, 1828, p. 151 à 193, le ms. *101* Barberini, daté d'après Wiseman de l'an 1093 de notre ère, *ibid.*, 193 à 202; les manuscrits de Londres *add. 12178* du IX[e] ou du X[e] siècle et *add. 7183*, probablement du XII[e] siècle; le ms. syriaque *64* de Paris, du XI[e] siècle; le ms. *117* du musée Borgia conservé maintenant au Vatican, copié sans doute sur un ms. de Mossoul daté de l'an 1015; ces manuscrits d'ailleurs ne sont pas identiques; ils développent plus ou moins et ne commentent pas toujours les mêmes passages. Ils se complètent donc mutuellement. La massore nestorienne est conservée dans un seul manuscrit de Londres, *add. 12138*, écrit en 899, au couvent de Mar Gabriel ou des Confesseurs, près de Harran.

La massore syrienne est tout à fait analogue à la massore hébraïque, elle s'est préoccupée de fixer l'orthographe et la prononciation et par suite le sens de tous les passages et de tous les mots qui pouvaient être ambigus dans la Bible syriaque. Elle est à peu près contemporaine de la massore hébraïque qui ne paraît cependant pas avoir influé sur elle, car les Syriens semblent s'être préoccupés surtout du grec et peu de l'hébreu. Il paraît cependant peu vraisemblable que deux procédés littéraires analogues aient pu coexister dans les mêmes régions sans influer l'un sur l'autre. Le syriaque a l'avantage d'avoir conservé des textes antérieurs à la massore, qui permettent de la compléter ou même de la rectifier, comme Bar-Hébræus l'a fait souvent.

Bibliographie. — R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 55-61; Nic. Wiseman, *Horæ Syriacæ*, Rome, 1828; P. Martin, *La Massore chez les Syriens*, dans le *Journal asiatique*, VI[e] série, t. XIV (1869), p. 245-378. Lasser Weingarten, *Die syrische Massora nach Bar Hébræus, Der Pentateuch*, Halle, 1887. M. Gustave Dietrich a publié la Massore pour Isaïe, *Die Massorah der östlichen und westlichen Syrer*, Londres, 1899, et pour le Cantique des Cantiques dans *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, 1902, p. 193. Voir encore un spécimen de massore nestorienne et jacobite dans *Studia biblica*, Oxford, 1891, p. 93-100.

SYRIAQUES (VERSIONS). Nous traiterons des diverses versions de l'Ancien et du Nouveau Testament : La Peschitto, l'hexaplaire, la revision de Jacques d'Édesse, le Diatessaron, l'Évangéliaire de Cureton et du Sinaï, la Philoxénienne, l'Héracléenne et la version syro-palestinienne.

I. Versions de l'Ancien Testament. — *I. La Peschitto.* — Son importance tient aux anciens manuscrits qui nous la conservent, pour ainsi dire sans aucune variante importante, et à son antiquité. — 1° *Manuscrits principaux.* — Le ms. de Londres, *add. 14425*, contenant le Pentateuque, est daté de l'an 464 de notre ère. Il est à remarquer que les anciens mss. grecs ne sont pas datés et présentent d'ailleurs entre eux de notables divergences. On rapporte au VI[e] siècle les manuscrits de Londres *add. 14427* (Pentateuque); *17102* (Josué); *14438* (Juges); *14431* (Samuel); *17104* (Paralipomènes); *14443* (Job, Proverbes, Ecclésiaste, Sagesse, douze petits prophètes); *17108* (Proverbes); *14432* (Isaïe); *17105* (Jérémie, les deux lettres de Baruch); *17107* (Ezéchiel); *14445* (Daniel). Quatre autres manuscrits sont du VII[e] au VIII[e] siècle. Voir le mémoire de Cériani : *Le edizioni e i manoscritti delle vers. siriache del Vecchio Testamento*, dans les Mémoires de l'Institut lombard des sciences et lettres, t. XI (t. II, de la III[e] série).

2° *Livres contenus dans la Peschitto.* — Au V[e] siècle, elle comprenait tous les livres proto et deutérocanoniques, car on les trouve dans le canon nestorien aussi bien que dans le canon jacobite; leur traduction est donc antérieure à la séparation des deux Églises; il semble même que tous les deutéro-canoniques étaient traduits dès le commencement du IV[e] siècle, car Aphraate, vers 340, cite la Sagesse, l'Ecclésiastique, le second livre des Machabées; il est possible cependant qu'il n'ait pas connu les épisodes de Susanne et du dragon. Cf. *Patrologia Syriaca*, t. I, p. XLII. Tous les deutérocanoniques sont traduits du grec, hors l'Ecclésiastique qui a été traduit sur l'hébreu.

3° *Éditions.* — On trouve le texte de la Peschitto dans la Polyglotte de Lejay, Paris, 1629-1645, dans la polyglotte de Walton, Londres, 1654-1657; et dans les éditions : de Samuel Lee, Londres, 1823, publiée par la société biblique; d'Ourmiah, publiée en 1852 par des missionnaires protestants américains; de Mossoul, publiée, en 1888, par des dominicains. Les éditions de Lee et d'Ourmiah ne renferment pas les livres deutérocanoniques; Paul de Lagarde a édité ces livres (Ecclésiastique, Sagesse, Tobie, Lettres de Baruch et de Jérémie, Judith, prière d'Ananias, Bel, le dragon, Susanne, I Esdras, trois livres des Machabées), d'après la Polyglotte de Walton et six mss. de Londres, *Libri Veteris Test. apocryphi syriace*, Leipzig, 1861. Enfin Cériani a reproduit un manuscrit jacobite du VI[e] siècle qui contient tout l'Ancien Testament y compris les deutérocanoniques : *Translatio Syra-Pescitto Veteris Test. e codice Ambrosiano sæculi fere VI, photolithographice edita*, 2 in-f°, Milan, 1876-1883. Parmi les éditions partielles, nous allons faire connaître seulement trois éditions critiques récentes qui nous renseignent sur la valeur comparée des éditions et le remarquable état de conservation de la Peschitto dans les manuscrits. Dans *Ein apparatus criticus zur Pesitto zum propheten Iesaia* (*Beihefte zur Zeitschrift für Alttest.. Wiss.*), Giessen, 1905, M. G. Dietrich constate que la Polyglotte de Lejay reproduit le manuscrit syriaque n° 6 de Paris et ne s'en écarte qu'en sept endroits; Walton se borne à reproduire la Polyglotte

de Lejay, il s'en écarte en 28 endroits, mais il y a là 22 fautes d'impression, cinq modifications purement orthographiques, il ne reste donc qu'une amélioration; Lee utilise deux manuscrits d'Oxford et deux de Cambridge et s'écarte en 55 endroits des précédents, mais il y a là-dedans huit fautes d'impression, il lui reste donc 47 améliorations; les éditions d'Ourmiah et de Mossoul utilisent des manuscrits nestoriens et diffèrent toutes deux de Lee en 94 endroits (dont sept fautes), Ourmiah seul s'écarte de Lee en 25 endroits (dont quatre fautes) et Mossoul seul en 31 endroits (dont six fautes). Pour le court chapitre xx, M. Dietrich compare entre eux 5 éditions, 25 manuscrits du VI[e] au XIX[e] siècle et deux commentateurs, et relève seulement treize variantes, encore faut-il noter que deux sont des modifications d'orthographe, trois sont des interversions de deux mots successifs, une est une omission d'un membre de phrase pour homoiotéleutie, six autres sont des fautes propres chacune à un manuscrit : omission d'un ou de plusieurs mots, addition d'une particule, modification d'une lettre finale, singulier pour pluriel. Il reste en somme une seule variante intéressante fournie aussi par un seul manuscrit, mais qui est ancien. Pour les Paralipomènes, M. W. E. Barnes a constaté que Walton et Lee ont reproduit la Polyglotte de Paris; ce dernier a introduit six améliorations et autant de fautes d'impression; enfin Ourmiah s'est borné à reproduire Lee en caractères nestoriens. Cf. *An apparatus criticus to Chronicles in the Peshitta version,* Cambridge, 1897. Le même auteur a donné une édition critique du Psautier basée sur onze éditions et vingt-huit manuscrits qui sont presque tous des manuscrits à usage liturgique ne renfermant que les Psaumes et les cantiques liturgiques; ces mss. s'échelonnent d'ailleurs du VI[e] au XVI[e] siècle et sont de provenance jacobite, nestorienne et melkite. Même dans des conditions si désavantageuses à la conservation du texte, M. Barnes n'a relevé que 29 variantes pour les neuf premiers psaumes; encore se trouve-t-il sur ce nombre six modifications purement orthographiques et cinq fautes évidentes de copiste, ce qui réduit le nombre des variantes à moins de vingt pour les neuf premiers Psaumes. Cf. *The Peshitta Psalter, according to the West Syrian text,* edited with an apparatus criticus, by W. E. Barnes, Cambridge, 1904. Ces trois éditions critiques — les seules jusqu'ici consacrées à l'Ancien Testament — mettent bien en évidence le remarquable état de conservation de la version syriaque : les variantes sont peu nombreuses et la plupart sont des particularités orthographiques et des fautes de scribe. On peut donc utiliser l'une quelconque des éditions qui diffèrent si peu, mais de préférence, si elle est accessible, la reproduction du *Codex Ambrosianus B. 21,* du VI[e] siècle, mentionné plus haut. Les livres sont disposés dans l'ordre suivant : Pentateuque, Job, Josué, Juges, Samuel, Psaumes, Rois, Proverbes, Sagesse, Ecclésiaste, Cantique, Isaïe, Jérémie, Lamentations, Lettre de Jérémie, deux lettres de Baruch, Ézéchiel, les douze petits prophètes, Daniel avec Bel et le dragon, Ruth, Susanne, Esther, Judith, Ecclésiastique, Paralipomènes, Apocalypse de Baruch, I Esdras (IV des Latins), Esdras et Néhémie, cinq livres des Machabées, dont le dernier est le livre VI du *De Bello judaïco* de Flavius Josèphe. M. Barnes a montré que ce manuscrit est d'accord avec les plus anciens : ceux-ci concordent avec l'hébreu plus souvent que les manuscrits modernes, car ces derniers ont subi quelques retouches d'après le grec. Cf. *An Apparatus criticus to Chronicles in the Peshitta Version with a discussion of the value of the codex Ambrosianus,* Cambridge, 1897.

4° *Origine de la Peschitto.* — D'après une légende syrienne, consignée par Jésudad dans le livre composé par lui sur les passages difficiles et sur les mots obscurs que l'on rencontre dans la Sainte Écriture, « le Pentateuque, Josué, les Juges, Ruth, Samuel, David, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique et Job ont été traduits au temps de Salomon à la demande de Hiram, roi de Tyr. Le reste de l'Ancien Testament a été traduit, avec le Nouveau, à l'époque d'Abgar, roi d'Édesse, par les soins d'Addaï et des autres Apôtres. » D'autres ont imaginé que l'auteur de la Peschitto est le prêtre Asa (ou 'Asiâ) qui avait eté envoyé pour cet objet à Samarie par le roi d'Assyrie. Cf. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament,* p. 99; G. Dietrich, *Išô'dâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes an seinen Commentaren..*, Giessen, 1902. Plus digne d'attention est l'opinion de Jacques d'Édesse, d'après qui la Peschitto de l'Ancien Testament a été traduite sur l'hébreu au temps d'Abgar, P. Martin, *loc. cit.*, p. 101, car cette version, écrite dans le dialecte de la Mésopotamie, doit avoir été faite dans ce pays, tandis que les chrétiens de la Syrie proprement dite faisaient usage des Septante. L'attribution de cette traduction au temps d'Abgar est basée sur la légende d'Addaï, nous retiendrons du moins qu'elle a été faite sur l'hébreu, à l'usage des chrétiens, probablement vers le commencement du second siècle. Méliton, évêque de Sardes vers 170, et plus tard Origène dans les Hexaples, la citent sous le nom de ὁ Σύρος. Quelques-unes de ces particularités du « syriaque » ne se trouvent plus dans nos manuscrits, ce qui est une nouvelle preuve que la traduction primitive a subi une ou plusieurs revisions. Un autre argument en faveur de l'ancienneté de la Peschitto de l'Ancien Testament se tire des citations bibliques de la Peschitto du Nouveau Testament, car un nombre important de ces citations concorde avec le texte de la Peschitto de l'Ancien Testament et s'écarte à la fois de l'hébreu et du grec. Cf. F. Berg, *The influence of the Septuagint upon the Peschitta Psalter,* New-York, 1895, p. 137-150. « En raison du grand nombre de ces cas, il est difficile d'expliquer cette concordance par une révision harmonistique postérieure, il est plus admissible que la Peschitto de l'Ancien Testament a précédé la Peschitto du Nouveau Testament. R. Duval, *La littérature syriaque,* 3[e] édit., Paris, 1907, p. 28. Or, Eusèbe, analysant un ouvrage d'Hégésippe, nous apprend que cet auteur du milieu du second siècle se dénote comme un Juif converti à cause des emprunts qu'il fait « à l'évangile selon les Hébreux et au syriaque. » T. xx, col. 384. Même si ce syriaque est celui du Nouveau Testament, il s'ensuit, d'après la remarque précédente, que la Peschitto de l'Ancien Testament est antérieure. Cette version est donc portée par les manuscrits, au v[e] siècle, par les témoignages, à la fin du premier siècle et, par les légendes, au temps de Salomon.

5° *Auteurs et nature de la traduction.* — On s'accorde à reconnaître que plusieurs traducteurs ont traduit, à différentes époques, les livres protocanoniques sur l'hébreu et les livres deutérocanoniques sur le grec, hors l'Ecclésiastique qui a aussi été traduit sur l'hébreu. Il est probable que les premiers traducteurs n'étaient ni des juifs ni des chrétiens grecs mais des judéo-chrétiens; car cette version n'a jamais été adoptée par les juifs qui repoussaient même en général les Septante, parce qu'ils regardaient toute traduction de l'hébreu comme une profanation; les chrétiens grecs par contre utilisaient les Septante, c'est donc vers la Mésopotamie que l'on dut éprouver le besoin d'une traduction araméenne; or d'après les traditions syriennes, c'est parmi les communautés juives que le christianisme commença à se répandre en Mésopotamie.

Addaï, l'apôtre de l'Osroène, descend à Édesse chez le Juif Tobie et convertit les Juifs comme les païens,

c'est évidemment dans ce milieu que nous devons chercher les premiers traducteurs. De plus on a relevé, surtout pour Job, des ressemblances entre la Peschitto et les Targums, ce qui se comprend très bien si le traducteur est un Juif converti, car il est naturel qu'il ait eu recours aux targums pour interpréter les passages difficiles. Lorsque les Targums que nous possédons sont plus récents que la Peschitto, ils peuvent s'être inspirés tous deux de targums araméens plus anciens, cependant la dépendance inverse n'est pas impossible, c'est ainsi que l'on s'accorde maintenant à reconnaître que le Targum des Proverbes dépend de la Peschitto.

L'influence des Septante se fait aussi sentir déjà dans le Pentateuque et Josué, mais surtout dans les Psaumes et les prophètes. Il est peu probable que les premiers traducteurs aient fait une sorte de traduction critique en utilisant les targums et les Septante en même temps que l'hébreu, il est plus probable que la traduction primitive a été revisée une ou plusieurs fois. C'est vers l'an 200 que Palout a été créé évêque d'Édesse par Sérapion, évêque d'Antioche, et a ainsi inféodé Édesse à la métropole des chrétiens hellénisants de Syrie, il est donc naturel que l'on ait cherché alors à mettre l'ancienne version syriaque en harmonie avec les Septante seuls utilisés à Antioche. Cette revision doit être postérieure à Origène qui cite des leçons du syriaque absentes de notre texte actuel, mais elle était achevée au commencement du IVe siècle, car Aphraate, vers 340, et saint Éphrem, mort en 373, utilisent une version très proche de celle qui nous a été transmise. Cf. R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 32-33. Par contre M. Driver et M. Stockmayer ont relevé un certain nombre de passages de la recension grecque de Lucien (Paul de Lagarde, *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior græce*, Gœttingue, 1883), qui concordent avec la Peschitto contre l'hébreu et les Septante, et se demandent donc avec raison si l'hébreu dont, au témoignage de Suidas, Lucien se serait servi pour constituer sa recension, ne serait pas la Peschitto. Cf. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, Oxford, 1890; Th. Stockmayer, *Zeitschrift für alttest. Wiss.*, t. XII, 1892, p. 218.

L'Ecclésiastique mérite une mention spéciale : En de nombreux endroits, il est conforme à l'hébreu retrouvé et tous deux s'écartent du grec. Cf. *La Sainte Bible Polyglotte*, t. V, p. 889-970, *Eccli.*, III, 7, 29, etc. Aussi on admet que le syriaque de l'Ecclésiastique, à la différence des autres livres deutérocanoniques, a été traduit directement sur l'hébreu. Il semble cependant que le syriaque a influé sur les manuscrits hébreux conservés. Cf. *ibid.*, *Eccli.*, III, 27, 34, etc. En quelques rares endroits aussi, le syriaque se rapproche plutôt du grec, par exemple, XLIII, 1-10, ce qu'on peut expliquer par la volonté du traducteur qui aurait, en cet endroit, préféré le grec à l'hébreu, ou par une revision postérieure.

La version syriaque de Tobie est formée de deux morceaux de provenance différente : I-VII, 11, provient de l'Hexaplaire, la suite VII, 12-XIV, 15, provient d'une autre source, qui est peut-être « le chaldéen » utilisé par saint Jérôme pour faire sa traduction latine, car le syriaque, comme le latin, porte Achior au lieu d'Ahikar, XI, 18.

6° *Origine du mot Peschitto.* — Ce mot employé pour désigner la principale des versions syriaques ne se trouve pas dans les manuscrits antérieurs au IXe ou au Xe siècle. Il semble que la première mention explicite en soit faite par Moyse bar-Képha († 913) qui écrit : « Il faut savoir qu'il y a en syriaque deux traductions de l'Ancien Testament, l'une, cette Peschitto que nous lisons a été traduite de l'hébreu en syriaque, mais l'autre, celle des Septante, a été traduite du grec en syriaque. » Cf. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris, 1883, p. 101. Saint Éphrem écrit « notre version ». *Opera syriaca*, t. I, p. 380. Thomas d'Héraclée et le pseudo-Zacharie le rhéteur au VIe siècle, et Jacques d'Édesse au VIIe, écrivent simplement « l'ancienne version syriaque » ou « l'exemplaire syrien » ou, plus brièvement « le syriaque ». Dans les manuscrits massorétiques du IXe au Xe siècle, le mot Peschitto désigne le Nouveau Testament syriaque, par opposition à la revision de Thomas d'Héraclée qui est appelée « le grec ». D'après le sens littéral du mot ܦܫܝܛܬܐ, c'est la (version) simple, c'est-à-dire celle qui est entre les mains du peuple, tandis que « le grec » ou Hexaplaire était plutôt une curiosité à l'usage des savants. Ce mot correspondrait donc assez bien à notre mot Vulgate, On a voulu aussi lui donner une origine plus savante : Ce serait la traduction de τὰ ἁπλά qui désigne les manuscrits renfermant le seul texte des Septante, par opposition à τὰ ἑξαπλᾶ qui renfermaient à côté de la transcription de l'hébreu, les diverses versions grecques. Il est clair que l'analogie est assez faible ; et que Peschitto semble plutôt correspondre au mot Vulgate.

II. VERSION PHILOXÉNIENNE. — Les controverses christologiques, commencées au Ve siècle, firent éprouver le besoin d'une version syriaque calquée sur le grec, parce que c'était le grec qui faisait autorité, non seulement dans l'Église grecque mais encore dans la Syrie hellénisée et en Égypte. D'ailleurs les protagonistes du schisme jacobite étaient souvent des hommes, comme Sévère d'Antioche, qui sortaient des écoles grecques. Philoxène, évêque jacobite de Mabboug, chargea donc un chorévêque nommé Polycarpe, de faire sur le grec une version littérale de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette traduction se place vers l'an 508. Elle dut jouir d'un certain crédit durant le VIe siècle, car Moïse d'Aghel (vers 570) mentionne les Psaumes et le Nouveau Testament, mais elle a été supplantée un siècle plus tard par l'Hexaplaire syriaque de l'Ancien Testament et l'Héracléenne du Nouveau. On n'est même pas sûr d'en posséder encore des fragments. Le manuscrit de Londres add. 17106, fol. 74-87, du VIIe siècle, contient trois fragments d'Isaïe qui ne s'accordent avec aucune autre version et que l'on est convenu d'attribuer à Polycarpe. Ces fragments ont été édités par Cériani avec la partie correspondante de la revision de Jacques d'Édesse dont nous allons parler. Ces fragments d'Isaïe contiennent très peu des signes critiques usités dans les Hexaples, sans notes marginales ni annotations. Ceriani a encore édité, *Monumenta*, V, 1, p. 5, un fragment d'une ancienne traduction des psaumes qu'il croit être celle de Polycarpe.

III. VERSION HEXAPLAIRE. — 1° *Origine.* — Cette version a été composée de 615 à 617 par Paul, évêque de Tella de Mauzelat (Constantine de Syrie), à la demande du patriarche d'Antioche, Mar Athanase Ier. On lit, par exemple à la fin du manuscrit syriaque de Paris n° 27, f° 90 (renfermant le IVe livre des Rois dans cette version) : « Ce livre a été traduit du grec en syriaque d'après la version des Septante, dans la grande cité d'Alexandrie, par le religieux Abbas Mar Paul, évêque des fidèles, sur l'ordre et par le soin de Sa Béatitude Mar Athanase, patriarche des fidèles, du couvent de Mar Zachaï, près de Callinice, lorsque tous deux étaient à Alexandrie, l'an 928 (617 de notre ère) indiction cinquième. »

2° *Manuscrits.* — L'Hexaplaire ne nous est pas parvenue intégralement ; le plus célèbre de ses manuscrits est l'*Ambrosianus* C. 313, conservé à Milan, provenant du monastère Notre-Dame des Syriens de Scété. C'est le second volume d'un exemplaire complet. Le premier tome qui renfermait le Pentateuque, Josué, les Juges,

les Rois, Esdras avec Néhémie, Judith et Tobie, a été en la possession d'Andréas Masius (André du Maes) et n'a pu être retrouvé après la mort de ce savant en dépit de nombreuses recherches. A Londres, on trouve les manuscrits suivants : *add. 14 442* du VIIe siècle; qui contient la Genèse avec des lacunes. Le texte renferme les marques critiques des Hexaples d'Origène et l'on trouve en marge les leçons différentes d'Aquila, Symmaque et Théodotion ; *add. 12 134,* daté de 697, contient l'Exode; en sus des marques et leçons comme le précédent il renferme des variantes « du Samaritain » ; *add. 14 437,* du VIIIe siècle, qui contient le livre des Nombres et III Rois avec des lacunes. Il est dit à la fin de III Rois : « Le livre sur lequel fut traduit le présent ouvrage du grec en syriaque provenait des hexaples, c'est-à-dire à six colonnes, de la collection des Hexaples de la bibliothèque de Césarée en Palestine, et il avait été collationné avec l'exemplaire à la fin duquel il était écrit : Eusèbe a corrigé soigneusement du mieux qu'il a pu. La traduction du grec en syriaque a été faite au mois de Schebat (février) l'an 827 du comput d'Alexandre (616 de notre ère), la quatrième indiction, à Enaton (à neuf milles) d'Alexandrie au monastère d'Ennaton ; » *add. 12133,* du VIIIe siècle, contient le livre de Josué et nous apprend qu'il était écrit, sur l'exemplaire qui servit à la traduction : « transcrit sur les Hexaples et collationné avec les Tétraples; » *add. 17 103,* du VIIIe siècle, contient les Juges et Ruth. Enfin *add. 14 434,* et *14 668,* du VIIIe siècle, contiennent des fragments des Psaumes, la fin du livre d'Ézéchiel et les douze petits prophètes. A Paris le manuscrit syriaque n° *27,* écrit en l'an 720, renferme le IVe livre des Rois. Une note finale porte : « Ce IVe livre des Rois, dont la traduction a été faite du grec en syriaque, et celui (l'exemplaire) que nous avons entre les mains a été tiré des Heptaples, c'est-à-dire des sept colonnes, de la bibliothèque de Césarée de Palestine, duquel aussi des interprétations ont été ajoutées (en marge). Il a été collationné soigneusement avec l'exemplaire des sept colonnes sur lequel on avait écrit à la fin : Quatrième livre des Rois, selon les Septante, soigneusement corrigé; (moi) Eusèbe, je l'ai corrigé, Pamphile le collationnant. » Cf. Middeldorpf, p. 465.

3° *Éditions.* — Le manuscrit de Milan a été reproduit par Ceriani : *Monumenta sacra et profana,* t. VII, *Codex syro-hexaplaris Ambrosianus photolithogr.,* Milan, 1874. Mgr T. Skat Roerdam, archevêque de Seeland, a édité Ruth et le livre des Juges : *Libri Judicum et Ruth secundum versionem syriaco-Hexaplarem, cum dissertatione præmissa de regulis grammaticis, quas secutus est Paulus Tellensis in Veteri Testamento ex græco syriace vertendo;* le syriaque et le grec correspondant sont imprimés sur colonnes parallèles, Copenhague, 1859 et 1861. Paul de Lagarde a édité en caractères hébreux, dans les *Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta,* Gœttingue, 1880, les fragments contenus dans les manuscrits de Londres et de Paris, à savoir des fragments de l'Exode, des Nombres, de Josué et des Rois; il a repris les mêmes fragments avec quelques additions (Genèse, Exode, Ruth, Juges, III et IV Rois) en caractères syriaques dans sa *Bibliotheca syriaca,* p. 1-256, sous le titre : *Veteris Testamenti græci in sermonem syriacum versi fragmenta octo,* Gœttingue, 1892. Andreas Masius, d'après son manuscrit aujourd'hui perdu, a édité le livre de Josué : *Josuæ imperatoris historia illustrata atque explicata,* Anvers, 1574. Des fragments d'Esdras et de Néhémie ont aussi été recueillis dans la *catena* syriaque du *ms. Add. 12 168* de Londres par Ch. C. Torrey, *Portions of first Esdras and Nehemiah in the Syro-Hexaplar Version,* dans *The American Journal of Semitic Language and litt.,* t. XXIII (1906-1907), p. 65-74. Avant Ceriani, le manuscrit de Milan avait déjà été édité, à savoir Jérémie et Ézéchiel par Norberg, Lund (*Londini Gothorum*), 1787; Daniel et les Psaumes par Caietanus Bugatus, *Daniel secundum editionem LXX interpretum ex Tetraplis desumptum,* Milan, 1788; les Psaumes ont paru en 1820, à Milan, quatre ans après la mort de Bugati. Le reste du manuscrit de Milan, en dehors des deutérocanoniques, avait été publié par H. Middeldorpf, d'après la copie de Norberg, avec le IVe livre des Rois d'après le manuscrit de Paris, *Codex Syro-Hexaplaris,* Berlin, 1835. Ceriani aussi, avant de donner la reproduction photolithographique du manuscrit de Milan, avait commencé par en éditer quelques pièces dans les tomes I et II des *Monumenta sacra et profana;* dans le t. I, Milan, 1861, il avait édité la version hexaplaire de Baruch, des Lamentations et de la lettre de Jérémie; dans le t. V il a édité les fragments d'Isaïe conservés à Londres.

4° *Caractère et importance de cette traduction.* — Paul s'est proposé de traduire le grec mot à mot en conservant même l'ordre et le nombre des mots, il a donc écrit du syriaque barbare qui est vite tombé en désuétude, puisqu'il ne paraît pas avoir été lu après le IXe siècle, mais il nous a conservé fidèlement l'original grec aujourd'hui perdu. Cet original grec était une édition critique faite d'après les Hexaples, probablement par Origène lui-même, qui compilait et complétait les versions antérieures : des sigles insérés dans le texte même indiquent les additions faites aux Septante qui sont ou qui ne sont pas conformes à l'hébreu et les variantes empruntées à certaines versions qui font doublet dans ce texte. Cette compilation pouvait former une septième colonne dans l'exemplaire de Césarée copié et collationné par Eusèbe et Pamphile et constituer l'exemplaire « à sept colonnes » dont parle le manuscrit de Paris. Des copies en furent faites qui portaient encore en marge d'autres variantes empruntées aux versions réunies par Origène. C'est une de ces copies qui fut traduite en syriaque à Alexandrie en 616. L'Hexaplaire syriaque est donc très importante pour la reconstitution des Hexaples d'Origène, cf. Field, *Origenis Hexaplorum fragmenta,* Oxford, 1875; Migne, *Patr. Gr.,* t. XV-XVI, mais cette version, faite par les jacobites, ne fut presque pas utilisée par les auteurs syriens et, chez les jacobites eux-mêmes, elle resta le privilège des savants qui l'appelaient « le grec ». Elle les dispensait de recourir au texte grec lui-même, ainsi Bar-Hébræus, par exemple, la cite fréquemment dans ses commentaires sur la Bible, mais la masse continua à utiliser exclusivement la Peschitto. Le Pentateuque et la Sagesse ont été traduits en arabe d'après cette version par Hâreth ben Sinân. Cf. ARABES (VERSIONS) DES ÉCRITURES, t. I, col. 849. Chez les nestoriens on ne cite que Timothée Ier qui l'ait recommandée, et Jésudad, vers 850, qui en ait († 823) fait usage. Cf. R. Duval, *La litt. syriaque,* Paris, 1907, p. 53.

IV. REVISION DE JACQUES D'ÉDESSE ET VERSIONS PERDUES OU FRAGMENTAIRES. — 1° Durant les années 704 et 705, Jacques d'Édesse a donné une revision soignée de la version syriaque de l'Ancien Testament, d'après les textes grec, hébreu et même samaritain. Il ne reste de sa revision que le Pentateuque (avec des lacunes) et Daniel, conservés à Paris, avec I Rois à III Rois, II, 11, conservé à Londres. Cf. JACQUES D'ÉDESSE, t. III, col. 1100.

2° On attribue à Mar Aba, patriarche nestorien de 536 à 552, une traduction de la Bible dont il ne reste pas de trace. Cf. Assémani, *Bibl. Or.,* t. II, p. 130, 411-412 ; t. III, p. 75, 407-408; Bar-Hébræus, *Chron. eccl.,* édit. Abbéloos et Lamy, t. II, p. 89-91; *Oriens christianus,* t. II, p. 457. Cf. *infra,* IV, 2°.

3° Assémani, *Bibl. Or.,* t. II, p. 83, mentionne une autre traduction des Psaumes qui aurait été faite par Siméon, supérieur du monastère de Licinius dans la montagne

noire; mais le document sur lequel il s'appuyait, édité par M. Guidi, *Rendiconti delle sedute della R. Accademia dei Lincei,* classe des sciences morales, historiques et philologiques, 20 juin 1886, p. 547-554, ne semble viser que la lettre de saint Athanase à Marcellin « sur l'explication des Psaumes ». C'est cette lettre seule qui aurait été traduite par Siméon; la traduction syriaque se trouve en tête des Psaumes dans le *Codex Ambrosianus.* Cf. Ceriani, *Monumenta,* t. v, I, p. 5.

III. Anciennes versions du Nouveau Testament. — Ce sont le *Diatessaron,* la Peschitto du Nouveau Testament, les Évangéliaires de Cureton et du Sinaï.

I. Caractère, origine, manuscrits, éditions. — 1° *Le Diatessaron.* — L'harmonie syriaque des Évangiles ou *Diatessaron* a été composée par Tatien, disciple de saint Justin. On est d'accord pour placer sa composition en 172-173, lorsque Tatien revint de Rome. M. Hjelt, *Die altsyrische Evangelien-Uebersetzung und Tatians Diatessaron,* Leipzig, 1903, p. 162. Tatien trouva, à son retour en Mésopotamie, les quatre Évangiles traduits en syriaque; c'est avec cette traduction qu'il composa son harmonie; il apporta peut-être un manuscrit occidental dont il se serait servi pour modifier un peu l'ancienne traduction, cela expliquerait quelques ressemblances que l'on a cru trouver entre les restes du *Diatessaron* et la recension occidentale. Il semble que Tatien avait introduit quelques passages apocryphes, cependant il ne doit pas avoir fait de modifications importantes, puisque son ouvrage prit facilement la place des Évangiles canoniques et que saint Éphrem prit la peine de le commenter; il supprimait les généalogies Matth., i, 1, et Luc, iii, 23, comme tout ce qui indiquait que le Christ descendait de David, probablement à cause des tendances gnostiques de l'auteur. C. Holzhey, *Der neuentdeckte Codex syrus Sinaiticus,* Munich, 1896, p. 4. Théodoret, évêque de Cyr en Syrie, dit que le *Diatessaron* n'était pas seulement en usage à son époque parmi les sectateurs de Tatien, mais encore parmi les orthodoxes qui n'en voyaient pas la malice; il en trouva plus de deux cents exemplaires révérés dans les églises qui dépendaient de lui, il les fit réunir, les supprima et les remplaça par les Évangiles des quatre évangélistes. Migne, *Patr. Gr.,* t. lxxxiii, col. 380.

Il ne reste aucun manuscrit du *Diatessaron.* Saint Éphrem († 373) en a fait un commentaire dont il existe une traduction arménienne. Cf. G. Moesinger, *Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephræmo in latinum translata* a P. I. B. Aucher, Venise, 1876. A l'aide du travail de Moesinger et des citations d'Aphraate et de saint Éphrem, M. Zahn tenta de reconstituer le *Diatessaron : Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons,* i Theil, *Tatians Diatessaron,* Erlangen, 1881. Les passages du *Diatessaron* cités dans les commentaires de saint Éphrem ont été réunis et traduits en anglais par H. Hill et Armitage Robinson, *A dissertation on the Gospel, commentaries of St. Ephrem the Syrian,* Édimbourg, 1895. R. Harris et H. Goussen ont publié des extraits qu'ils ont tirés des commentaires de Jésudad et d'autres auteurs. Des restes d'un *Diatessaron* syriaque ont été relevés dans un lectionnaire du couvent syrien de Jérusalem. Voir le texte dans *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft,* t. lxi (1907), p. 850, *Spuren eines syrischen Diatessarons,* par H. Spoer. La traduction et les notes se trouvent dans *Journal of biblical Literature,* t. xxiv, 1905, p. 179, *Traces of the Diatessaron of Tatian in Harklean Syriac Lectionary.* Cette harmonie qui figure en marge est différente de celle qui existe dans plusieurs lectionnaires de la version héracléenne, par exemple dans les manuscrits de Paris *51* et *52.* Cette dernière qui porte sur la Pâque et la passion n'a rien à voir avec le *Diatessaron* de Tatien. L'autre au contraire présente en substance, avec le texte de l'héracléenne, la même disposition que la version arabe du *Diatessaron* éditée par A. Ciasca : *Tatiani Evangeliorum harmoniæ arabice,* Rome, 1888. Cette version arabe, signalée dans le manuscrit n. *XIV* du Vatican, et trouvée depuis dans un meilleur manuscrit de provenance égyptienne, se donne comme l'ouvrage même de Tatien qui aurait été traduit en arabe par Abou-l-Pharag Ben-at-Tib, auteur nestorien connu par ailleurs et mort en 1043, sur un exemplaire syriaque transcrit par Isa ben Ali Almotattabbeb, disciple de Honaïn († 873). Le R. P. Cheikho a depuis fait connaître trois feuillets de la même version.

2° *La Peschitto du Nouveau Testament.* — C'est la version « simple » reçue par tous les Syriens : Maronites, Jacobites, Nestoriens, Melkites. — *a*) Son importance provient surtout de l'ancienneté et de l'accord presque parfait des manuscrits qui nous l'ont conservée. Ces manuscrits sont énumérés dans les prolégomènes de C. R. Gregory, *Novum Testamentum græce, recensuit C. Tischendorf, editio octava,* t. iii, Leipzig, 1894, p. 828 sq.; *Textkritik des Neuen Testamentes,* Leipzig, 1902, t. ii, p. 508-521. Les principaux ont été classés par G. H. Gwilliam, *The materials for the criticism of the Peshito of the New Testament,* dans *Studia biblica,* t. iii, Oxford, 1891. Citons les suivants : les manuscrits du British Museum *add. 14459* et *17117* auraient été écrits probablement aux environs de 450. Les quatre manuscrits *add. 14453, 14476, 14480* et Crawfordianus I peuvent être aussi du ve siècle ou du moins du commencement du vi^e^. Les manuscrits de Londres *add. 14479* et *14459* sont datés de 534 et de 530 à 538; un Évangéliaire du Vatican est daté de 548 et un de Florence de 586. M. l'abbé Paulin Martin classant les principaux manuscrits de la Peschitto du Nouveau Testament, en comptait onze du ve siècle (contre quatre grecs et trois latins), trente-trois du vi^e^ siècle (contre cinq grecs et quatorze latins), onze du viie siècle (contre un grec et cinq latins). *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament,* p. 132 à 133. Les chiffres sont moins favorables au syriaque dans Grégory, *Prolegomena,* 1234-1237. L'accord complet qui existe entre ces divers manuscrits de toute époque est encore plus remarquable; on a pu écrire qu'il n'y a pas une variante importante par chapitre. On a accusé à tort les nestoriens d'avoir corrompu la version syriaque; en dehors des différences orthographiques, c'est à peine si leurs manuscrits diffèrent en deux endroits, Heb., ii, 9, et Act., xx, 28. Il est exact par contre que la Peschitto diffère de la Vulgate : elle ne renfermait pas la 2e Épître de saint Pierre; la 2e et la 3e Épîtres de saint Jean; l'Épître de saint Jude; l'Apocalypse; l'histoire de la femme adultère; Joa., vii, 53-viii, ii, et I Jean., v, 7.

b) *Éditions.* — Cf. C. R. Gregory, *loc. cit.,* p. 815-822. La première édition fut publiée à Vienne, grâce à J. Alb. Widmanstadius, d'après un manuscrit apporté de Mésopotamie par Moïse de Mardin, *Liber sacrosancti Evangelii, characteribus et lingua syra, Jesu Christo vernacula,* Vienne, 1555; quelques exemplaires parurent plus tard avec la nouvelle date de 1562. Le travail de Widmanstadt fut plusieurs fois réimprimé avec quelques corrections et quelques variantes de 1569 à 1621. Cette dernière année, Martin Trost ajouta une version latine au bas des pages : *Novum Domini nostri Jesu Christi Testamentum syriace cum versione latina, ex diversis editionibus diligentissime recensitum, accesserunt in fine notationes variantis lectionis ex quinque impressis editionibus diligenter collectæ,* Cothenis Anhaltanorum. Dans toutes ces éditions manquaient la 2e Épître de saint Pierre, la 2e et la 3e de saint Jean, l'Épître de saint Jude, l'Apocalypse, ainsi que Joa., viii, 1-10, I Joa., v, 7, avec quelques mots dans Matth., x, 8; xxvii, 35; et deux versets de saint Luc, xxii, 17-18. En 1627, Louis de Dieu édita à Leyde un

texte de l'Apocalypse qui semble provenir de la version héracléenne. En 1630, Pococke publia à Leyde les quatre Épitres catholiques qui manquaient dans la version Peschitto, d'après un manuscrit de la Bodléienne d'Oxford (Or. 119) qui représente peut-être la Philoxénienne. Cf. John Gwynn, *The older Syriac Version of the four minor catholic Epistles,* dans *Hermathena,* n. xvi (t. vii), 1890, p. 281-314. Quant à l'épisode de la femme adultère qui manquait à l'origine dans la Peschitto, il y en avait au moins trois traductions différentes dès le temps de Mara, vers 520. Cf. Bernstein, *Zeitsch. der deutschen morg. Gesellsch.*, t. viii, p. 397; Gwynn, *On a syriac MS. belonging to the collection of archbishop Ussher,* Dublin, 1886, dans les *Transactions of the Royal Irish Academy,* t. xxvii, 8. Louis de Dieu l'édita, en 1627, d'après un manuscrit d'Ussher. C'est la Peschitto ainsi complétée que toutes les éditions suivantes ont reproduite. Parmi ces dernières signalons l'édition Gutbir, Hambourg, 1664, à cause du lexique syriaque qui lui fut ajouté en 1667. L'édition de Leusden et Schaaf, Leyde, 1708, était aussi accompagnée d'un lexique, 1709. La première partie jusqu'à Luc, xviii, 27, porte surtout des voyelles nestoriennes, la fin, imprimée après la mort de Leusden, porte plutôt des voyelles jacobites. Cette édition était regardée comme la meilleure et a été utilisée par Tischendorf pour relever les variantes de la Peschitto. Signalons encore les éditions de la société biblique anglaise, dont la première a été donnée par Samuel Lee en 1816 et de la société biblique américaine, dont la première édition donnée par J. Perkins (Ourmiah, 1841), d'après des manuscrits nestoriens, a été reproduite plusieurs fois à New-York. L'imprimerie des Dominicains de Mossoul a publié le Nouveau Testament en 1891. Enfin une édition critique des Évangiles vient d'être donnée par P. E. Pusey et G. H. Gwilliam, *Tetraevangelium sanctum, simplex Syrorum versio,* Oxford, 1901. La bibliographie complète a été donnée par M. Nestle, dans sa grammaire syriaque et la *Realencyklopädie fur prot. theol.*, 3e édit., article *Bibelübersetzungen,* t. iii, col. 167.

3o *L'évangéliaire de Cureton.* — En 1858, paraissait à Londres une ancienne version syriaque différente de la Peschitto sous le titre : *Remains of a very ancient Recension of the four Gospels in syriac, hintherto unknown in Europe, discovered, edited and translated by* W. Cureton, xcx et 87 pages. C'était l'édition du manuscrit de Londres *add. 14451*, qui compte 88 feuillets, mais les feuillets 12-15 et 88 sont des restitutions du xiie et du xiiie siècle. Trois autres feuillets du même manuscrit ont été apportés d'Égypte à Berlin par H. Brugsch; ils furent édités par Æmilius Rœdiger dans *Monatsbericht der Kœnigl. Preussischen Akademie d. Wiss. zu Berlin,* 1872, p. 557-559 et 1-6, puis réédités par W. Wright, *Fragments of the Curetonian Gospels,* Londres, 1872. Ce manuscrit, d'après Cureton, serait du milieu du ve siècle; il contient Matthieu, i, i-viii, 22; x, 32-xxiii, 25; Marc, xvi, 17-20; Jean, i, 1-42; iii, 6-vii, 36; [vii, 37-52; viii, 12-19;] xiv, 10-12, 16-18, 19-23, 26-29; Luc, ii, 48-iii, 16; vii, 32-xv, 21; [xv, 22-xvi, 12; xvii, 16-23;] xvii, 24-xxiv, 44. Les passages entre crochets figurent sur les feuillets de Berlin. Les feuillets 12-15 récemment ajoutés, comme nous l'avons dit, portent Matth., viii, 23-x, 31 d'après la Peschitto et le feuillet 88 porte Luc, xxiv, 41 à la fin. Le texte syriaque de Cureton a été retraduit en grec par J. R. Crowfoot, *Fragmenta evangelica quæ ex antiqua recensione Novi Testamenti* (Peschito dictæ) *a Gul. Curetono vulgata sunt, græce reddita textuique syriaco editionis Scharfianæ et græco Scholzianæ fideliter collata,* Londres, 1870-1871. Wildeboer a relevé une liste des variantes que ce texte syriaque ajoute à l'édition de Tischendorf : *De waarde der syrische Evangelien door Cureton ontdekt en uitgegeven,* Leyde, 1880. Enfin, en 1885, Fr. Baethgen a donné une nouvelle reconstruction du grec : *Der griechische Text des Curetonschen Syrers wiederhergestellt,* Leipzig.

4o *Le palimpseste syriaque du Sinaï.* — Il fut découvert par Mme Smith Lewis et Mme Dunlop Gibson qui en photographièrent quelques pages dans un premier voyage et la totalité dans un second. Cf. *How the codex was found, a narrative of two visits to Sinai from Mrs. Lewis's Journals 1892-1893,* by Mrs Dunlop Gibson. Les photographies étaient plus petites que l'original et il fallut un troisième voyage pour terminer le déchiffrement, auquel prirent part les professeurs Bensly, Rendel Harris et Burkitt. Ce voyage fut raconté par Mme Bensly : *Our journey to Sinaï, a visit to the convent of St. Catarina,* Londres, 1896. Le texte et une traduction anglaise parurent en 1894 : *The four Gospels in syriac, transcribed from the Sinaitic palimpsest* by R. L. Bensly, J. R. Harris, F. C. Burkitt, *with an introduction* by Agnes Smith Lewis, Cambridge; et *A translation of the four Gospels from the syriac palimpsest* by Agnes Smith Lewis, Cambridge; et *A translation of the four Gospels from the syriac palimpsest* by Agnes Smith Lewis, Londres. En 1896, à la suite d'un nouveau voyage fait au Sinaï au printemps de l'année 1895, Mrs Smith Lewis a publié un complément à l'édition précédente : *Some pages of the four Gospels retranscribed from the sinaitic palimpsest,* Londres. M. Burkitt a réédité le texte de Cureton avec une traduction anglaise et a donné en notes les variantes du palimpseste du Sinaï avec certains passages du *Diatessaron;* dans un second volume le même auteur expose ses recherches et ses conclusions sur les anciennes versions du Nouveau Testament : *Evangelion da-Mepharreshê. The Curetonian Version of the four Gospels with the readings of the Sinai palimpsest and early syriac patristic evidence, edited, collected and arranged,* 2 in-4o, Cambridge, 1904. M. Carl Holzhey a donné les variantes parallèles des manuscrits Cur. et Sin. : *Der neuentdeckte Codex syrus Sinaiticus,* Munich, 1896. Cette même année M. Alb. Bonus éditait à Oxford un travail analogue : *Collatio codicis Lewisiani rescripti Evangeliorum sacrorum syriacorum cum codice Curetoniano, cui adjectæ sunt lectiones e Peshitto desumptæ.* Enfin M. A. Merx a traduit en allemand et commenté le texte syriaque, *Die vier kanonischen Evangelien,* Berlin, 1897, 1902, 1905. Le manuscrit du Sinaï portait comme texte supérieur des vies de saintes femmes écrites en 778 de notre ère par Jean le stylite de Beit Mar Qonoun, monastère de la ville de Mearrath Mesrên, dans le district d'Antioche. Ces vies ont été éditées par Agnès Smith Lewis : *Select narratives of holy women from the Syro-Antiochene or Sinai palimpsest,* Londres, 1900. Pour écrire ces vies, Jean le stylite a utilisé l'évangéliaire syrien, une partie d'un Évangile grec de saint Jean et quelques feuilles des actes de saint Thomas. Il manque malheureusement dix-sept feuilles de l'Évangéliaire syrien; les 142 qui ont été retrouvées, sur lesquelles Jean a récrit les vies mentionnées plus haut, comprennent : Matth., i, i-vi, 10; viii, 3-xii, 1; xii, 31-xiv, 13; xiv, 31-xvi, 15; xvii, 11-xx, 24; xxi, 20-xxv, 12; xxvi, 17-xxviii, 7; Marc., i, 12-44; ii, 21-iii, 21; iv, 2-iv, 16; iv, 41-v, 26; vi, 5-viii, 15; viii, 26-xii, 19; xii, 30-xv, 4; xv, 19-xvi, 8; Luc., i, 1-16; i, 38-vi, 6; vi, 22-ix, 13; ix, 27-x, 6; x, 11-xi, 13; xi, 32-xiii 12; xiii, 31-xvii, 16; xvii, 22-xxiv, 53; Joa., i, 25-47; ii, 16-iii, 16-iv, 7-37; v, 12-19; v, 46-vi, 20; vi, 31-vii, 11; vii, 47-viii, 22; viii, 26-41; viii, 44-x, 38; xi, 5-xii, 28; xii, 40-xxi, 25. xv, 7; xv, 15-xvii, 13; xvii, 21-xviii, 31; xix, 40-xxi, 25. Il a d'ailleurs quelques fragments qui n'ont pu être déchiffrés et, par suite, quelques lacunes qui portent ou sur quelques mots ou même sur des versets. L'édition reproduit le manuscrit ligne pour ligne afin de faciliter

le contrôle. Enfin, Mlle A. S. Lewis a réédité le texte du Sinaï avac les dernières corrections et additions et les variantes du texte de Cureton, *The old Syriac Gospels or Evangelion da-Mepharreshê*, Londres, 1910.

II. *COMPARAISON DES ANCIENNES VERSIONS : Diatessaron (T.), Peschitto (P.), Cureton (Sc.), Sinaiticus (Ss.).* — Les manuscrits Sc et Ss représentent pour M. Burkitt l'évangile « des séparés » (ܕܡܦܪ̈ܫܐ = *damefarrešê*) par opposition à l'évangile « des mêlés » ou diatessaron. Voici la synthèse que ce savant a mise en tête de son édition signalée plus haut; voir aussi *Urchristentum im Orient*, von F. Crawford Burkitt, deutsch von Erwin Preuschen, Tubingue, 1907, in-8°, p. 25-51; R. Duval, *La littérature syriaque*, in-8°, Paris, 1907, p. 38-40. Le *Diatessaron* est la forme la plus ancienne de l'évangile syriaque. Il a été écrit primitivement en grec, probablement à Rome, par Tatien, le disciple de Justin le martyr, et traduit en syriaque durant la vie de Tatien, vers 170 de notre ère. Cela ne peut être plus tard que 172-173; quelques années avant que Hystaspe ne convertît Bardesane et que Palout ne fût ordonné comme évêque d'Édesse par Sérapion d'Antioche, car Sérapion était un grand adversaire des évangiles extracanoniques, cf. Eusèbe, *H. E.*, VI, 12, t. XX, col. 545, et il n'est pas probable que Palout, ordonné et dirigé par lui, aurait permis l'introduction du *Diatessaron*, surtout de la part d'un homme à tendances hérétiques comme Tatien. Comme on peut l'attendre d'un document d'origine occidentale, le texte du *Diatessaron* est proche parent du *Codex Bezæ* et des différentes formes de l'ancienne version latine. Tatien, aidé de ses compagnons, fut peut-être été le premier missionnaire de la vallée de l'Euphrate; il aurait composé l'harmonie des Évangiles pour seconder leurs travaux et ce pourrait être là le premier Évangile que l'on ait connu à Édesse.

Le texte de l'Évangile « séparé » peut avoir été apporté d'Antioche par Palout, mais il trouva le *Diatessaron* en faveur et ne put le remplacer. Le texte de l'Évangile « séparé », en tant que traduction directe du grec, reproduit pour nous le texte qui était en usage à Antioche, à la fin du IIe siècle, texte d'une grande valeur critique, très médiocrement représenté dans les manuscrits grecs existants. L'emploi du *Diatessaron* par le traducteur a introduit des leçons qui appartiennent aux textes ayant cours dans les pays occidentaux. Ss et Sc contiennent tous deux des leçons qui ont été rendues conformes au *Diatessaron* par les copistes. Sc représente, en outre, un texte qui a été en partie revisé sur des manuscrits grecs postérieurs. La version du Nouveau Testament introduite par Palout comprenait les Actes et les Épîtres de saint Paul; il apporta aussi une édition de l'Ancien Testament préparée d'après le grec surtout pour Isaïe et les Psaumes, et complétée par la traduction de quelques deutérocanoniques.

Enfin la Peschitto est une revision de l'Évangile « séparé » ayant surtout pour but de conformer davantage la traduction au texte grec lu, à Antioche, au commencement du Ve siècle. Elle a été préparée par Rabboula, évêque d'Édesse de 411-435, et elle a été promulguée par son autorité pour être substituée au *Diatessaron*. Lorsqu'elle s'éloigne du *Diatessaron* et de l'ancienne version syriaque, elle représente donc le texte en usage à Antioche aux environs de l'an 400. Elle n'est d'ailleurs pas employée par les écrivains du siècle précédent comme Éphrem et Aphraate. M. Burkitt a déjà signalé quelques objections à sa théorie : — *a*) Le canon de la Peschitto, qui ne comprend ni l'Apocalypse ni quatre Épîtres catholiques semble indiquer une origine plus ancienne. M. Burkitt répond que l'Église d'Antioche ne les admettait pas non plus, cf. CANON DES ÉCRITURES, t. II, col. 175, et que l'ancienne Église syrienne n'admettait probablemen que « la loi, les prophètes, les évangiles, les lettres de Paul et les actes des douze Apôtres » dont la doctrine d'Addaï, conservée dans un manuscrit du VIe siècle, dit : « Vous lirez ces livres dans l'église de Dieu et aucun autre. » Il s'ensuivrait que l'auteur de la Peschitto aurait déjà assez élargi le canon syrien en y introduisant trois Épîtres catholiques et que, même au Ve siècle, on ne pouvait lui demander plus. — *b*) Rabboula, d'abord favorable à Nestorius, devint ensuite le champion de saint Cyrille, et il n'est pas vraisemblable que les nestoriens auraient adopté la Peschitto si cette version était de lui. M. Burkitt suppose qu'elle était faite et adoptée avant le concile d'Éphèse. — *c*) Les citations d'Aphraate, si elles ne concordent pas entièrement avec la Peschitto, diffèrent encore plus du texte de l'évangile « séparé ». Il pouvait citer de mémoire et être encore influencé par le *Diatessaron*. Saint Éphrem écrivait en vers et il est difficile de l'utiliser pour des discussions de détail. — *d*) Il a pu y avoir un grand nombre de recensions syriaques particulières, comme cela avait lieu, d'après saint Jérôme, pour le latin où chacun compilait à son gré son propre exemplaire, il ne serait donc pas impossible que l'évangile « séparé » et la Peschitto soient contemporains, au lieu d'être successifs, et qu'ils procèdent de trois remaniements simultanés du *Diatessaron*, les deux premiers (Sc et Ssc) n'étant que des curiosités littéraires. La théorie de M. Burkitt ne s'impose pas.

IV. VERSIONS PLUS RÉCENTES DU NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *La Philoxénienne et l'Héracléenne.* — *a*) *Origine.* — Comme nous l'avons dit pour l'Hexaplaire de l'Ancien Testament, la Peschitto différait encore en bien des points du texte grec reçu et ces différences devinrent surtout sensibles durant les controverses christologiques avec les Grecs. Philoxène, évêque de Mabboug de 485 à 523, chargea donc, vers 508, le chorévêque Polycarpe de faire sur le grec une traduction littérale de l'Ancien et du Nouveau Testament. Sa traduction du Nouveau Testament, revue à Alexandrie sur deux ou trois manuscrits grecs par Thomas d'Harkel (ou d'Héraclée), évêque de Mabboug, constitue l'Héracléenne conservée dans de nombreux manuscrits. Les dates de ces deux traductions sont l'an 508 et 616 de notre ère, d'après une note qui se trouve dans la plupart des manuscrits.

b) *Les manuscrits.* — Ici encore le travail de Polycarpe a été complètement effacé par celui de son successeur. M. Gwynn a publié, d'après un ms. du comte de Crawford, une ancienne version de l'Apocalypse qu'il croit représenter la traduction de Polycarpe (ou Philoxénienne), tandis que la version éditée par Louis de Dieu en 1627 appartiendrait à la revision de Thomas d'Harkel, *The Apocalypse of St. John in a syriac version hitertho unknown*, Dublin, 1897. M. J. H. Hall croyait trouver le vieil original de Polycarpe sur les Évangiles dans un ms. de Beyrouth; il a donné une reproduction phototypique des quatre lettres qui manquent dans la Peschitto, *The syrian Antilegomena Epistles*, Baltimore, 1886. Cf. *The Academy*, 18 août 1877, col. 170. Nous ne parlerons donc plus que de l'Héracléenne. Il en reste de nombreux manuscrits. C. R. Gregory, *Prolegomena*, p. 853-859, mentionne 29 manuscrits des Évangiles, dix des Actes et des Épîtres catholiques; et six qui contiennent l'Apocalypse. Il existe encore d'ailleurs d'autres manuscrits, cf. *Revue biblique*, 1907, p. 254-258, où M. Delaporte fait connaître un manuscrit d'Émèse, copié en l'an 841 de notre ère et analogue au manuscrit *268* du Vatican; voir aussi *Zeitschrift fur neutest. Wiss.*, 1905, p. 282. Il faut noter que les dates attribuées chez Grégory aux Évangéliaires *25* et *27* sont celles de la rédaction et non celles des manuscrits qui sont plus récents. Le ms. 27

(Vat. *268*) est daté de 859 (cf. fol. 172 v°), d'après P. Martin. De même si le ms. *26* est le manuscrit décrit par Adler, p. 64-65, il n'est pas du VIIIe siècle, mais de l'an 1483, comme le dit Adler. Le plus ancien manuscrit semble donc être de l'an 757, mais il y en a plusieurs du IXe siècle.

c) *Éditions.* — J. Witte a édité deux volumes : *S. Evangeliorum versio syra Philoxeniana*, Oxford, 1778, et *Actuum Apostolorum et Epistolarum*, Oxford, 1779-1803, d'après deux manuscrits que Samuel Palmer avait envoyés à Ridley; l'un de ces deux manuscrits portait en marge des annotations de la main de Denys Bar Salibi et fut donc désigné par ce nom. Cette édition ne contient ni l'Apocalypse, ni la fin de l'Épître aux Hébreux. M. Bensley a comblé cette dernière lacune d'après un manuscrit de Cambridge provenant de Jules Mohl, *The Harkleian version of the Epistle to the Hebrews, XI, 28-XIII, 25.* G. H. Bernstein crut à tort trouver la version elle-même de Polycarpe dans un manuscrit de Rome du XIVe siècle et l'utilisa pour éditer l'Évangile de saint Jean : *Das heilige Evangelium des Johannes*, Leipzig, 1853. C'était encore l'Héracléenne. Le même auteur avait publié : *De Charklensi Novi Testamenti translatione syriaca commentatio*, Breslau, 1837 (2e édition augmentée, 1854). D. Gottlob Christ. Storr publia une longue étude sur l'édition de White dans *Repertorium für Biblische und morgenländische Litteratur*, t. VII, Leipzig, 1780, p. 1-77. Adler a décrit les manuscrits qu'il connaissait et a transcrit l'index des leçons d'après le ms. *105* Barberini; enfin il a relevé un grand nombre de notes marginales, *Novi Testamenti versiones syriacæ*, Copenhague, 1789, p. 43-134 et 203-206. Nous avons déjà signalé qu'on a complété la Peschitto avec des manuscrits de la Philoxénienne ou Héracléenne.

d) *Caractère de cette version.* — Elle est d'une grande importance pour la critique, car elle est faite avec soin d'après plusieurs manuscrits grecs qui remontent, en ce qui concerne Polycarpe, au Ve siècle; les mots grecs sont rendus avec une fidélité servile, de plus les manuscrits portent des notes marginales qui sont des variantes, elles diffèrent beaucoup avec les manuscrits et on ne peut dire que toutes remontent jusqu'à Thomas ou à Polycarpe : Adler, *op. cit.*, p. 79-131, a publié 437 de ces notes marginales; J. White en a publié 346 dont 105 qui figurent seulement dans ses manuscrits, par exemple Matth., I, 7, en face de Abia, on trouve Abiud, leçon qui ne figure que dans le *Codex Bezæ*. De même, XX, 28, on trouve la longue addition qui ne se trouve que dans des manuscrits latins, dans le seul manuscrit *D* et dans Cureton, mais la Philoxénienne ajoute la note suivante : « *Dans les anciens manuscrits* ces choses ne se trouvent que dans Luc., chap. LIII, mais on les trouve ici dans des manuscrits grecs, c'est pourquoi elles ont été aussi ajoutées par nous en cet endroit. » Ces manuscrits grecs (il en mentionne jusqu'à trois) ressemblaient donc aux manuscrits *C, D, L.* Cf. Adler, *op. cit.*, p. 130. Enfin ce texte renferme des astérisques et des obèles comme l'édition critique faite par Origène, mais on n'a pas pu se mettre d'accord sur leur sens qui n'est pas expliqué par ailleurs.

2° Les biographes de Rabboula, évêque d'Édesse de 411 à 435, et de Mar Aba, catholicos nestorien de 536 à 552, leur attribuent une traduction du Nouveau Testament dont on ne sait rien par ailleurs.

V. LA VERSION SYRO-PALESTINIENNE DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Manuscrits et éditions.* — *a*) L'attention a été attirée sur ce dialecte par un lectionnaire des Évangiles conservé au Vatican. Décrit par Assémani, *Biblioth. apost. Vaticanæ Codicum mss. catalogus*, Rome, 1758, t. I, 2e part., p. 70-103 (description du manuscrit *XIX*), il a été analysé et commenté par Adler, *loc. cit.*, p. 137-202, et édité d'abord par le comte Miniscalchi Erizzo, *Evangelium Hierosolymitanum ex codice Vaticano*, 2 in-4°, Vérone, 1861-1864, puis par Paul de Lagarde, *Bibliothecæ syriacæ a Paulo de Lagarde collectæ quæ ad philologiam sacram pertinent*, p. 257-404, Gœttingue, 1892. Le manuscrit avait été écrit en 1030 par Élie, prêtre d'Aboud, dans le monastère de Moyse, à Antioche. — Deux lectionnaires analogues ont été découverts depuis lors au Sinaï; Mmes Lewis et Gibson ont publié le texte de l'un d'eux et donné les variantes du second et du manuscrit du Vatican d'après l'édition de Paul de Lagarde : *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels*, Londres, 1899.

b) D'autres lectionnaires contiennent aussi des textes de l'Ancien Testament comme *A Palestinian syriac Lectionary containing Lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Prophets, Acts and epistles edited by* Agnes Smith Lewis *with critical notes by professor* E. Nestle *and a glossary by* Margaret D. Gibson. Londres, 1897. Dans une publication subséquente, Mrs Lewis a reproduit quelques pages du lectionnaire précédent qui figuraient dans les fragments édités par Fr. Schulthess, dans *Zeitschr. der deutsch. morg. Gesell.*, t. LVI, p. 253-254, et par Hugo Duensing, dans ses *Christlich-Palästinisch-Aramäische Texte und Fragmente*, Gœttingue, 1906, à savoir Isaïe, XXV, 3-12; Joël, II, 28-III, 8; Actes, II; 1-21; Rom., XIII, 7-14; Ephes., IV, 25-V, 2; Job, XVI, 10-20 : *Supplement to a Palestinian Syriac lectionary*, Cambridge, 1907; cf. *Zeitschr. der deutsch. morg. Gesell.*, t. LXI, 1907, p. 630-632. La publication du Duesing contient encore des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, des histoires monacales et des fragments d'une traduction des catéchèses de Cyrille de Jérusalem qui complètent des fragments « théologiques » édités par M. Land, *Anecdota Syriaca*, t. IV, Leyde, 1875. Dans ce volume M. Land avait recueilli tous les fragments syro-palestiniens de Londres et de Saint-Pétersbourg, dont un bon nombre du Nouveau Testament, des Psaumes, etc. Tous les fragments de Saint-Pétersbourg proviennent encore du Sinaï. Cf. *Zeitschr. der deutsch. morg. Gesell.*, *loc. cit.*, p. 208. D'après MM. Nestle et Schulthess le lectionnaire de Mrs Lewis est une simple traduction d'un lectionnaire grec; M. Duesing croit qu'il est extrait d'une Bible palestinienne traduite auparavant. *Ibid.*

c) Sous une traduction syriaque de Jean Climaque dans un palimpseste, Mrs Lewis a trouvé un texte syro-Palestinien plus ancien que tous les précédents qu'elle a édité : *Codex Climaci rescriptus, fragments of sixth century Palestinian syriac texts of the Gospels, of the Acts of the Apostles and of S. Paul's Epistles. Also fragments of an early palestinian lectionary of the old Testament*, Cambridge, 1909. On trouve ici en particulier II Petr., I, 1-12 et III, 16-18; et, aussitôt à la suite, I Joa., I, 1-9. D'autres fragments palimpsestes que M. Bruno Violet découvrit en 1900 dans la mosquée des Omayades à Damas, ont été publiés par M. Fr. Schulthess, *Christlich Palästinische Fragmente*, Berlin, 1905. Parmi des fragments de l'Ancien et du Nouveau Testament on remarque des fragments de l'Ecclésiastique.

d) On a édité encore un certain nombre d'autres fragments moins étendus : deux feuillets provenant du Sinaï et contenant des fragments de l'épître aux Galates publiés par Rendel Harris : *Biblical fragments from Mount Sinai*, Londres, 1890, réimprimés par Schwally dans *Idioticon des christlich palästinischen Aramäisch*, Giessen, 1893, p. 131-134. Mrs Lewis a publié deux autres feuillets contenant des fragments de saint Matthieu et de saint Jean dans *Catalogue of the syriac mss. of St. Catarina on Mount Sinai*, Londres, 1894, p. 93-102. Sept fragments palimpsestes provenant de la Gueniza de la

Synagogue du Caire qui avaient été recouverts au XII[e] siècle de Mischna hébraïque ont été édités : les cinq premiers, par G. H. Gwilliam : *The Palestinian version of the Holy Scriptures. Five more fragments recently acquired by the Bodleian library*, Oxford, 1893 (*Anecdota oxoniensia*, I, 5, trois planches); les deux derniers, par G. H. Gwilliam, F. C. Burkitt et J. F. Stenning, *Biblical and Patristic relics of the Palestinian Syriac Literature*, Oxford, 1896 (*Anecdota oxon.*, I, 9). On trouve ici Sagesse IX, 8-11 et IX, 14-X, 2; D'autres fragments palimpsestes de même provenance ont été édités par M[mes] Lewis et Gibson : *Palestinian Syriac Texts from palimpsest Fragments in the Taylor-Schechter collection*, Londres, 1900. On trouve ici des passages du Pentateuque, des Prophètes et des Épîtres paulines.

e) M. G. Margoliouth a édité, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, octobre 1896, des leçons pour le rite de la bénédiction du Nil (Gen., II, 4-19; II Rois, II, 19-22; Amos, IX, 5-19; Actes, XVI, 16-34) contenues dans le ms. or. *4951* du Brit. Museum : c'est une traduction du grec. Le texte grec a été édité par A. Dmitryewshi, *Euchologia*, p. 684-691, d'après un manuscrit du Sinaï. La liturgie du Nil peut donc provenir du Sinaï, elle aussi; elle aurait été rédigée et traduite à l'usage de ses clients qui habitaient l'Egypte. M. Margoliouth a encore édité quatre fragments des Psaumes et de l'Evangile de saint Luc, *The Palestinian Syriac version of the holy Scriptures, Four recently discovered portions*, avec fac-similé, traduction, introduction, vocabulaire et notes, Londres, 1897, voir, du même auteur, sur ces fragments, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, t. XVIII (1896), p. 223-236, 275-285; t. XIX, p. 39-60.

2° *Caractère et importance de cette version.* — Elle portait sur toute la Bible et comprenait aussi les deutérocanoniques. *La langue* est inculte et grossière, on y cherchait l'influence du chaldéen, peut-être pourrait-on aussi y chercher l'influence de l'arabe, l'orthographe est vague et arbitraire, elle tient plus de compte de l'oreille que de l'étymologie; l'*écriture* dérive de l'édessénien avec peut-être la préoccupation de le rapprocher de l'onciale grecque, cf. Land, *Anecdota syriaca*, IV, p. 212. Sur le dialecte, cf. Noeldeke, dans *Zeitschrift der deutschen morgendl. Gesellschaft*, t. XXII, p. 443 sq.; Fr. Schwally, *Idioticon des christlich. pal. Aramäisch*, Giessen, 1893. La *version* faite sur le grec, même pour l'Ancien Testament, semble fidèle, le traducteur s'est borné souvent à transcrire les mots grecs. M. Adler a relevé un certain nombre de leçons communes avec le *Codex Bezæ* et a conclu que les manuscrits grecs utilisés pour l'évangéliaire appartenaient à la même famille que les manuscrits grecs de Thomas d'Harkel, p. 201; cependant cette version a des caractères d'un grand nombre de manuscrits et ne concorde avec aucun d'eux, ni pour l'Evangile, ni pour les Psaumes, Land, *Anecdota syriaca*, IV, 199; elle diffère aussi des autres versions syriaques. La *date* de la traduction peut sans doute être fixée vers le VI[e] siècle. Elle nous représente des manuscrits grecs du VI[e] au V[e] siècle, mais on ne sait si elle n'a pas subi de retouches et son caractère composite en rend l'utilisation difficile pour la critique des textes grecs.

3° *Origine de la version syro-palestinienne.* — On l'a rapprochée à tort de Jérusalem. Le manuscrit XIX du Vatican a été écrit par Élie, prêtre d'Aboud, dans le monastère de Moyse, dans la ville d'Antioche au bourg d'Adqous. Assémani a proposé de lire ܠܩܘܕܫ au lieu de ܐܕܩܘܣ et a traduit : *in urbe Antiochia ditionis (Urbis) sanctæ*. C'est la seule raison pour lequelle on a donné à cet Evangile le nom de *Hierosolymitanum* et au dialecte celui de *Palestinien*. En réalité El-Douqs est un village près d'Antioche et Aboud est situé entre Jaffa et Césarée. Tous les fragments syro-palestiniens que l'on possède aujourd'hui proviennent donc de la région d'Antioche-Damas et du Sinaï. Ce fait établi, comme on savait depuis Assémani que l'évangéliaire romain offrait la même disposition de leçons que chez les melkites, Land, *loc. cit.*, 202, il devenait facile de conclure que tous les fragments syro-palestiniens sont des restes de livres d'offices à l'usage de certaines communautés de rite melkite. Ils diffèrent des livres officiels melkites d'aujourd'hui.

Bibliographie. — Elle a été relevée dans le plus grand détail par M. Eb. Nestle dans *Syrische Grammatik*, 2[e] éd., Berlin, 1888, p. 17 sq., et dans *Realencyklopädie fur protest. Theologie und Kirche*, 3[e] édition, *Bibelübersetzungen*, t. III, col. 117 sq., et reproduite par M. Rubens Duval, dans *La littérature syriaque*, 3[e] éd., Paris, 1907. Voir aussi W. Wright, *A short history of syriac Literature*, in-8°, Londres, 1894. Mentionnons ici : 1° Ancien Testament. Aux principales éditions indiquées plus haut, I, 3° et II; 2°, ajoutons celles du Psautier qui a été édité souvent à cause de son utilité liturgique : Th. Erpenius, *Psalmi Davidis regis et prophetæ, lingua syriaca*, Leyde, 1625, édition *princeps* avec version latine, rééditée à Halle, 1768. Gabriel Sionita, *Liber Psalmorum Davidis regis...*, Paris, 1625, donnée aussi comme édition princeps et réimprimée dans les Polyglottes de Paris et de Londres, et dans l'édition de S. Lee. Joseph David, *Psalterium syriacum... cui accedunt x cantica sacra*, Mossoul, 1877. *Psalterium tetraglottum* par S. G. F. Perry et E. Nestle, Tubingue, 1879, contient le *syriaque*. P. Bedjan a imprimé le Psautier à la fin du *Breviarium Chaldaicum*, Paris, 1887. Une édition a été donnée à Ourmia, en 1891, par la mission protestante. Voir L. Schermann, *Orientalische Bibliographie*, 8°, 1887 sq., XXI[e] année (pour 1907), Berlin, 1908-1909. E. Barnes, *The Peshitta Version of 2 Kings*, dans *The journal of theol., Studies*, t. XI (1910), p. 533-542.

F. Nau.

SYRIE (hébreu : *'Arâm*; Septante : Συρία), pays situé sur la côte orientale de la Méditerranée, habité primitivement par les Araméens et des peuples d'origine différente, englobé plus tard dans le royaume des Séleucides, puis devenu province romaine. Gen., XXVIII, 6, 7; Jud., III, 10; I Mach., III, 13, 41; Matth., IV, 24; Luc., II, 2, etc. Nous avons à en étudier les noms et les limites, qui ont varié avec le temps, la géographie et l'histoire générale, la religion.

I. Noms. — La Bible hébraïque appelle régulièrement ce pays אֲרָם, *'Arâm*, nom que porte le cinquième fils de Sem, père des tribus araméennes. Gen., X, 22, 23; III Reg., XV, 18; XX, 1, 20, 21, etc. On retrouve ce nom dans les inscriptions assyriennes, mais avec une application plus restreinte, sous les formes *Aramu*, *Arumu*, *Arimu* et *Arma*. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 115-116; Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 257-258. Les Septante le traduisent par Συρία, excepté : Jud., X, 6, où on lit, *Cod. Vat.*, 'Αράδ, dans d'autres manuscrits 'Αράμ; Is., VII, 1, 2, 4, 5, 8, où se rencontre le même mot 'Αράμ; I Par., XIX, 19; Is., XVII, 3, où il y a Σύρος, et Jer., XXXV, 11, 'Ασσύριοι. Dans trois endroits, II Reg., VIII, 12, 13; III Reg., XI, 25, ils ont lu אֱדֹם, *'Edôm*, au lieu de אֲרָם; *'Arâm*, en mettant 'Ιδουμαία et 'Εδώμ. La Vulgate porte régulièrement *Syria*. On croit généralement que les noms de Συρία, Σύριοι, Σύροι, sont des abréviations de 'Ασσυρία, 'Ασσύριοι, Ἄσσυροι, et datent du temps de la domination assyrienne sur les contrées araméennes. On remarque, en effet, qu'Homère, *Il.*, β, 783, et Hésiode, *Theog.*, V, 304, ne connaissent encore les habitants du pays que sous la dénomination de 'Αίμροι,

Strabon, I, II, 34; XIII, IV, 6; XVI, IV, 27, dit que les Syriens s'appelaient autrefois Araméens, Ἀραμαῖοι, Ἀριμαῖοι, Ἄριμοι. Cependant cette étymologie est aujourd'hui contestée par quelques savants, entre autres par H. Winckler, *Altorientalische Forschungen,* IIe série, Leipzig, 1900, p. 412. Elle paraît peu satisfaisante à J. N. Strassmaier, *Zeitschrift für Keilschriftforschung,* Leipzig, janv. 1884, p. 71. Elle viendrait plutôt, d'après eux, d'un pays mentionné dans les inscriptions sous le nom de *mât Su-ri,* et dont la Mésopotamie eût été le point central. Voir, en particulier, dans les tablettes de Tell El-Amarna le nº 108, Knudtzon, Leipzig, 1907, p. 476. Mais cette opinion repose sur une lecture qui est regardée par d'autres comme douteuse. Cf. E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme,* Halle a. S., 1906, p. 469; *Geschichte des Altertums,* Stuttgart et Berlin, 1909, t. I, p. 465. — Sur les monuments égyptiens, la Syrie porte fréquemment le nom de *Rutennu,* avec des limites qu'il n'est pas toujours facile de fixer. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 143-147. — Le nom arabe est *esch-Schâm,* « la gauche », c'est-à-dire « le nord », par opposition à l'*Yemen,* « la droite » ou « le sud », d'après la manière ancienne, chez les Orientaux, de déterminer les points cardinaux en regardant le soleil levant. — Les appellations d'Aram et de Syrie sont loin, nous le verrons, de représenter, aux différentes époques de l'histoire, dans les documents sacrés ou profanes, une même étendue de territoire.

II. DIVISION D'APRÈS LA BIBLE. — L'Ancien Testament distingue plusieurs contrées araméennes :

1º Le *'Aram-nahăraim,* ou « Aram des deux fleuves », le Tigre et l'Euphrate; Septante : Μεσοποταμια Συρίας; Vulgate : *Mesopotamia Syriæ,* Ps. LIX (hébreu, LX), 2 (titre), appelé ailleurs simplement *Mésopotamie,* Gen., XXIV, 10; Jud., III, 8 (Septante : Συρία ποταμῶν); I Par., XIX, 6 (LXX : Συρία Μεσοποταμία). Cette première division correspond, mais en partie seulement, au *Naharîn* des inscriptions égyptiennes, qui indique le territoire situé entre l'Euphrate et l'Oronte et aussi le royaume de *Mitanni* sur le bord oriental de l'Euphrate. Voir la carte, fig. 430. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa,* p. 249-255. Cependant les lettres d'El-Amarna distinguent le *Nahrim* du *Mitani* et les placent côte à côte. Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell-el-'Amarna,* Berlin, 1896, nº 79, p. 172. Dans la Genèse, le nom de *'Aram-naharaim,* comme appliqué à la partie septentrionale de la Mésopotamie, est remplacé par celui de *Paddan-'Aram.* Cf. Gen., XXV, 20; XXVIII, 2, 5, 6, 7; XXXI, 18; XXXIII, 18; XXXV, 9, 26; XLVI, 15; XLVIII, 7 (*Paddan* seulement). Les Septante traduisent tantôt par Μεσοποταμία, Gen., XXVIII, 2, 5, tantôt par Μεσοποταμία Συρίας ou τῆς Συρίας, Gen., XXV, 20; XXVIII, 6, 7; XXXI, 18; XXXIII, 18; XXXV, 9, 26; XLVI, 15; XLVIII, 7. En assyrien, *padânu* signifie « voie, route », et se rapproche ainsi de *harrânu,* d'où est venu le nom de la ville de Haran, en Mésopotamie. Gen., XI, 31, 32; XII, 4, 5, etc. Voir HARAN 3, t. III, col. 424. C'est l'équivalent d'un mot sumérien (*Gana*), qui veut dire « champ ». Aussi l'expression d'Osée, XII, 12, *śedê 'Aram,* « les champs d'Aram », Septante : πεδίον Συρίας, peut-elle être regardée comme une traduction de *Paddan-'Aram.* Un ancien roi de Babylone, Agu-kak-rimi (environ 1700 avant J.-C.), s'appelle « roi de Padan et Alman ». — Voir MÉSOPOTAMIE, t. IV, col. 1022.

2º Le *'Aram-Sôbâh* (avec *hé* final, Ps. LIX (héb. LX), 2; avec *aleph,* II Reg., X, 6. 8); Septante : Συρια Σουβά, II Reg., X, 6, 8; Συρία Σωβάλ, Ps. LIX, 2. On connaît en assyrien une ville de *Ṣubiti,* qu'on place entre Hamath et Damas. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 3e édit., Berlin, 1902, p. 135. Voir SOBA.

3º Le *'Aram-bêt-Rehôb;* Septante : ἡ Συρία Βαιθραάμ; *Codex Vaticanus :* ἡ Συρία καὶ Ῥοώβ; Vulgate : *Syrus Rohob.* II Reg., X, 6. D'après Jud., XVIII, 28, *Bêt Rehôb* devait se trouver non loin de Laïs ou Dan (*Tell-el-Qâdi*). Voir ROHOB 3, col. 1112.

4º Le *'Aram Ma'ăkâh;* Septante : Συρία Μααχά, Vulgate : *Syria Maacha,* I Par., XIX, 6, ou simplement *Ma'ăkâh,* II Reg., X, 6, 8. Il faut sans doute chercher ce petit royaume là où était l'ancienne ville d'*'Abêl bêt Ma'ăkâh,* II Reg., XX, 14, aujourd'hui *'Abil,* à la hauteur de *Tell el-Qâdi,* mais en deçà du Jourdain. Voir ABEL-BETH-MAACHA, t. I, col. 31; MAACHA 10, t. IV, col. 466.

5º Le *'Aram Dammêśeq;* Septante : Συρία Δαμασκοῦ, Συρία ἡ κατὰ Δαμασκόν, ou « Syrie de Damas ». II Reg., VIII, 5, 6; I Par., XVIII, 6. Le plus important des royaumes araméens d'après la Bible. Voir DAMAS, t. II, col. 1213.

III. GÉOGRAPHIE. — *I. POPULATIONS ET DIVISIONS ANCIENNES.* — La division que nous venons de donner ne concerne que les royaumes araméens qui ont pris une part plus ou moins grande aux événements de l'histoire biblique; excepté l'*Aram-naharaim,* elle ne comprend que ceux qui avoisinaient immédiatement la Palestine. Elle est donc loin de présenter dans toute leur extension et leurs ramifications les tribus araméennes. Celles-ci, du reste, n'ont été jusqu'ici connues qu'en partie; il a fallu le déchiffrement des inscriptions cunéiformes pour nous révéler l'existence et l'histoire d'une foule de ces peuplades qui furent mêlées au mouvement des grands empires de Ninive et de Babylone. Leur nombre est assez considérable, comme il arrive pour ces tribus orientales, moitié nomades, moitié sédentaires, qui se morcellent selon les liens du sang, les besoins de la vie ou les événements politiques. Aujourd'hui même, il nous est impossible d'assigner à beaucoup d'entre elles un territoire bien déterminé, que ne comportent ni leurs migrations volontaires ni souvent leurs déportations forcées. La difficulté vient aussi de l'imperfection de nos connaissances. Nous sommes cependant suffisamment fixés sur plusieurs de ces noms, qui viennent ajouter d'importantes contributions à l'histoire du peuple araméen et de la Syrie. Pour établir l'aire géographique dans laquelle ont évolué les tribus de l'ancien Aram, et pour nous rendre compte des changements administratifs qu'a subis la Syrie, nous devons successivement interroger les documents bibliques, assyriens, grecs et romains.

1º *Données bibliques.* — La Bible, Gen., X, 23, mentionne quatre fils d'Aram : Us, Hul, Géther et Mès. Le dernier (hébreu : *Mas*) représente, suivant une opinion généralement reçue, les tribus qui habitèrent le mont *Masius,* τὸ Μάσιον ὄρος, Strabon, XVI, I, 23; Ptolémée, V, XVIII, 2, au nord de Nisibe, appelé aujourd'hui *Tûr 'Abdîn.* Voir MÈS, t. IV, col. 1013. On signale dans le même massif montagneux, d'après les inscriptions d'Assurnasirpal, un district dont le nom *Hu-li-(j)a* rappellerait celui de Hul (hébreu : *Hûl*). Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 259. D'autres cherchent un rapprochement entre Hul et le nom que porte actuellement la région qui est au nord du lac Mérom, *Ard el-Hûléh.* Voir HUL, t. III, col. 777. Géther (hébreu : *Gétér*) est inconnu. Us (hébreu : *'Uṣ*) a fait penser au pays de *Uṣṣa* dont il est question dans une inscription de Salmanasar II, et qui se trouvait non loin de l'Oronte au nord de Hamath. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 259. Si l'on y voit le pays de Job, la terre de Hus, les recherches iront plutôt du côté du Hauran ou d'Édom. Voir HUS 4, t. III, col. 782. — La Bible nous montre Nachor, frère d'Abraham, établi en Mésopotamie, à Haran, Gen., XXIV, 10, où sa famille se fixa, Gen., XXVII, 43. Les douze fils de ce patriarche, Gen., XXII, 20-24, devinrent les éponymes

d'autant de tribus araméennes qui se répandirent à l'ouest de l'Euphrate et au sud jusque vers les montagnes de Galaad. Voir Nachor 2, t. iv, col. 1456. Ces tribus sont pour la plupart difficiles à identifier. Cependant les inscriptions d'Asarhaddon mentionnent les pays de *Bâzu* et de *Hazû* dont les noms rappellent ceux de Buz (hébreu : *Bûz*) et de Azau (hébreu : *Ḥazû*). Gen.,



430. — Carte de Syrie.

xxii, 21, 22. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 306-307; A. Dillmann, *Die Genesis*, Leipzig, 1892, p. 295. Camuel, Gen., xxii, 21, est dit « père d'Aram », ce que les Septante traduisent par πατὴρ Σύρων et la Vulgate par *pater Syrorum*. Mais il ne s'agit évidemment pas ici des Araméens ou des Syriens en général. Aram peut désigner un homme en particulier ou une famille unie aux Araméens ou la famille de Ram, d'où était issu Éliu. Job, xxxii, 2. Voir Camuel 1, t. ii, col. 105. Cased (hébreu : *Késéd*), Gen., xxii, 22, ne représente pas l'ancêtre des Chaldéens, appelés en hébreu *Kaśdîm*, mais il peut être le père d'une tribu araméenne de même nom et probablement de commune affinité, les Chaldéens mentionnés avec les Sabéens dans l'histoire de Job, i, 17, ce qui nous transporte bien dans les contrées habitées par les descendants d'Aram. Le nom de Pheldas (hébreu : *Pildâš*), Gen., xxii, 22, a été retrouvé dans les inscriptions nabuthéennes. Voir Pheldas, col. 227. Tabée (hébreu : *Tébaḥ*), Gen., xxii, 24, est à rapprocher d'une ville d'Aram Soba, appelée Bété (hébreu : *Bétaḥ*) II Reg., viii, 8, mais Thébath (hébreu : *Tibḥat*) dans le passage parallèle de I Par., xviii, 8, et qui est la *Tubihi* des Lettres d'El-Amarna, cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna*, Berlin, 1896, p. 238; en égyptien *Tbḫu*, cf. W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 173, 396. De même Tahas (hébreu : *Taḥaš*), Gen., xxii, 24, rappelle, selon Winckler, *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, Berlin, 1896, p. 207, la ville de *Tiḫesi* des monuments égyptiens, située au nord de *Qadès*. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 251,

258. Enfin Maacha (hébreu : *Ma'ăkâh*), Gen., XXII, 24, est le nom même du royaume araméen signalé plus haut.

2° *Documents égyptiens et assyriens.* — Les tribus araméennes, dont nous venons de montrer l'origine et l'extension d'après la Bible, et celles que nous allons signaler d'après les monuments anciens, n'occupaient qu'une partie de la Syrie. Si nous prenons ce pays dans toute son étendue, nous devrons y reconnaître, à côté des descendants d'Aram, une foule d'autres peuplades, dont le mélange présente à la géographie et à l'histoire de sérieuses difficultés. L'Écriture elle-même nous donne l'idée de ce mélange, lorsqu'elle parle des tribus primitives du pays de Chanaan. Voir CHANANÉEN 1, t. II, col. 539. L'embarras n'est pas moindre quand il s'agit de distinguer, d'après les autres documents anciens, les divisions du territoire. Pour l'intelligence de cet article, nous n'indiquons que les régions principales : au midi le *Ḫaru*, correspondant, selon certains auteurs, à la terre de Chanaan (voir PALESTINE, *Noms*, t. IV, col. 1975), l'*Amurru* dans le Liban et l'Anti-Liban, le *Ḫattu* plus au nord, le *Naharîn* et le *Mitanni* du côté de l'Euphrate. Grâce aux monuments égyptiens et assyriens, nous pouvons aujourd'hui reconstituer en grande partie la géographie des vieilles cités syro-palestiniennes, dont la Bible seule a longtemps gardé les noms. C'est ainsi, en particulier, que les listes de Thothmès III et de Séti Ier, et les tablettes d'El-Amarna nous permettent de dresser la carte du pays dès les premières conquêtes égyptiennes. Voir pour la Palestine les cartes des différentes tribus. Pour l'étude de ces documents géographiques, on peut consulter les ouvrages suivants : H. Brugsch, *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler*, Leipzig, 1857-1860, t. II, p. 17-77; A. Mariette, *Les Listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875; G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Judée, à la Galilée*, deux extraits des *Transactions of the Victoria Institute*, avec cartes, 1886, 1888; W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 143-267; *Die Palästinaliste Thutmosis III*, Berlin, 1907, dans les *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*; H. Clauss, *Die Städte der El-Amarnabriefe und die Bibel*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. XXX, 1907, p. 1-79; P. Dhorme, *Les pays bibliques au temps d'El-Amarna*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 500-519; 1909, p. 50-73, 368-385.

Si nous revenons maintenant aux tribus araméennes, nous verrons que leurs plus anciens représentants dans les inscriptions cunéiformes sont les *Aḫlamû* ou *Aḫlamê*. On les trouve mentionnés dans les Lettres d'El-Amarna. Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell El-Amarna*, n. 291, p. 387. Mais il est probable que nous avons là un nom collectif pour l'ensemble des tribus nomades araméennes, qui parcouraient soit la Mésopotamie, soit les régions babyloniennes et élamites.

Ceux dont la mention revient le plus souvent dans les documents assyriens sont les *Puqudu*, dont le nom, *Peqôd*, se lit dans deux passages de la Bible : Jer., L, 21; Ézech., XXIII, 23. Voir PEQOD, col. 123. Il est permis de les regarder comme la plus importante des tribus araméennes de Babylonie. Malgré cela, il est encore difficile de déterminer leur territoire avec certitude. Cependant on les place généralement sur la frontière élamito-babylonienne, le long du fleuve *Uknû* (le *Choaspes* des classiques, la *Kerḫa* actuelle). Voir la carte de Babylonie, t. I, col. 1361.

Après eux viennent les *Gambulu*, dont Sargon, *Annales*, 264, soumit six cantons, à la tête desquels il plaça un gouverneur. Une colonie de ce peuple dut être transplantée, c'est-à-dire déportée par les rois assyriens dans le nord de la Syrie, où Procope, *Bell. Pers.*, I, 18, signale les Γαμβοῦλοι. Il existe encore aujourd'hui entre *Ḳinnesrîn*, au sud d'Alep, et l'Euphrate un village dont le nom *Gabbûl* ou *Djebbûl* représente celui de l'ancienne Gabbula et celui de la tribu araméenne.

Les monuments de Théglathphalasar III, de Sargon et de Sennachérib mentionnent, outre celles-ci, une foule d'autres peuplades araméennes. Voir plus loin, *Histoire*, pour les références. Nous ne pouvons citer que les plus importantes. Le nom des *Itu'a* revient souvent dans certains documents, mais nous n'avons rien de fixe sur leur demeure. Les *Hamrânu* habitaient peut-être dans le nord de la Babylonie, non loin de l'Euphrate; leur nom a probablement survécu dans le *djébel Ḥamrîn* ou la ligne de hauteurs qui sépare la Babylonie et l'Assyrie. Les *Ḥagarânu* font penser à la ville d'*Agranum* que Pline, *H. N.*, VI, 30, place en Babylonie, à l'*'Agrûnia'*, *Hagrûnia'*, du Talmud. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 347. Les *Nabatu* sont regardés par un certain nombre d'auteurs comme les ancêtres des Nabuthéens ou Nabatéens; la question est discutée. Voir NABUTHÉENS, t. IV, col. 1444. En tout cas, il faut les distinguer des *Nabaitai*, mentionnés dans d'autres inscriptions. Les premiers sont des araméens, les seconds des arabes. Voir NABAIOTH, t. IV, col. 1430. Les *Rabilu* rappellent, par leur nom, celui d'un ancien roi de Pétra, l'Ραβηλοι, Ραβηλος. Nous pouvons ajouter les tribus suivantes : *Rubu'*, *Luḫûatu*, *Rapiqu*, *Ru'a*, *Labdudu*, etc. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 237-241; M. Streck, *Keilinschriftliche Beiträge zur Geographie Vorderasiens*, Berlin, 1906, dans les *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*.

3° *Auteurs gréco-romains.* — Les géographes classiques nous donnent de la Syrie une description plus ou moins complète selon les limites qu'ils envisagent. L'ensemble des renseignements fournis par Strabon, XVI, II, 1-33, Pline, *H. N.*, V, 13-21, et Ptolémée, V, 15, peut se réduire aux divisions suivantes. — 1. Au nord était la *Commagène*, entre le Taurus et l'Euphrate, avec Samosate, aujourd'hui *Samsat*, comme capitale. — 2. Au-dessous, la Cyrrhestique, ainsi appelée du nom de sa capitale, *Cyrrhus*, probablement représentée aujourd'hui par la village de *Corus*, au nord-ouest de Killis. — 3. Venait ensuite la *Chalybonitide*, qui tirait également son nom de la ville principale, *Chalybon*, mot qui s'est transformé en *Ḥaleb* ou *Alep*. — 4. Plus bas encore, la *Chalcidique*, de Chalcis, actuellement *Kinnesrîn*, sa capitale. — 5. La *Séleucide* s'étendait le long de la Méditerranée, depuis le golfe d'Issus jusqu'à la Phénicie, depuis l'Amanus jusqu'à la Cœlé-Syrie. Elle était aussi appelée la Tétrapole, à cause de ses quatre villes principales : Séleucie, Antioche, Laodicée et Apamée, dont Ptolémée fait des cantons distincts. — 6. La *Cœlé-Syrie*, avec Héliopolis, *Baalbek*, comme capitale. Voir CŒLÉ-SYRIE, t. II, col. 820. — 7. La *Palmyrène* comprenait la partie du désert bornée au nord par la Chalybonitide et la Chalcidique, à l'est par l'Euphrate, au sud par le grand désert d'Arabie, à l'ouest par la Séleucide ou plus directement par l'Apamène. Voir PALMYRE, t. IV, col. 2070. — 8. La *Damascène* ou pays de Damas. — 9. La *Batanée* ou pays de Basan. Voir BASAN, t. I, col. 1486. Ces contrées formaient la Syrie proprement dite; mais, dans la suite des temps, on appliqua ce nom à tout le pays qui s'étend, du nord au sud, de l'Amanus à la frontière égyptienne, et, de l'ouest à l'est, de la Méditerranée à l'Euphrate et au désert syro-arabe. C'est ainsi que Strabon, XVI, p. 749, renferme dans la Syrie la Phénicie et la Judée.

On voit, en somme, que les documents bibliques, assyriens et gréco-romains s'accordent pour placer les peuples araméens-syriens au nord et au nord-est de la Palestine, jusqu'à l'Euphrate principalement, bien que plusieurs tribus soient disséminées au delà du fleuve.

II. DESCRIPTION. — Pour mieux marquer les rapports qui existent entre la géographie et l'histoire, nous prenons ici la Syrie dans toute son étendue, laissant de côté l'*Aram-naharaïm* ou la Mésopotamie et le territoire de certaines tribus araméennes enclavé dans la Babylonie.

1° La Syrie est constituée d'abord par la longue chaîne de montagnes qui, de l'Amanus aux collines méridionales de la Palestine, descend directement du nord au sud, parallèlement à la côte méditerranéenne. Elle comprend ensuite les plateaux et les plaines qui s'étendent à l'est, s'élargissant vers le nord pour suivre la courbe de l'Euphrate, se rétrécissant vers le sud pour éviter le désert. On peut distinguer dans la chaîne un noyau central, dont les massifs du nord et du midi ne sont que les prolongements. Ce noyau, c'est le Liban, avec la ligne parallèle de l'Antiliban, dont les hauts sommets dépassent tous ceux de la Syrie. Voir LIBAN, t. IV, col. 227; ANTI-LIBAN, t. I, col. 664. Le Liban projette ses racines, au sud, dans les collines de Galilée, on peut dire même jusque dans l'arête montagneuse de la Palestine, au nord, dans le *Djébel Ansariéh*. L'Amanus, aujourd'hui *Akma-Dâgh* ou *Elma-Dâgh*, qui couvre la frontière septentrionale, appartient plutôt au système du Taurus, dont il est un contrefort avancé. Cette longue chaîne montagneuse descend en pentes plus ou moins raides vers le littoral, où il ne reste souvent qu'une étroite bande de terre, excepté vers le midi où la plaine s'élargit à mesure que la côte s'infléchit à l'ouest. Du golfe d'Alexandrette à Beyrouth, plusieurs pointes de terre, le *Râs-el-Khanzir*, le *Râs el-Bazit*, le *Râs Ibn-Hâni*, le *Râs esch-Schuka*, laissent entre elles des baies assez profondes et abritent des villes comme *Lataqiyéh*, l'ancienne Laodicée, *Tarabulus* ou Tripoli. De Beyrouth au Carmel, la côte n'offre plus guère que quelques dents de scie, avec les ruines des villes phéniciennes, Sidon et Tyr, et la vieille cité d'*Akka* ou Saint-Jean-d'Acre. Mais, à partir du Carmel jusqu'à Gaza et la frontière égyptienne, les sinuosités s'effacent et l'on ne trouve plus que quelques criques ensablées. Ce rivage oriental de la Méditerranée a eu un rôle très important dans l'histoire du monde ancien. Voir MÉDITERRANÉE (MER), t. IV, col. 927; PHÉNICIE, col. 228.

La chaîne bordière ne s'ouvre que pour livrer passage à certains fleuves qui viennent se perdre dans la Méditerranée, le *Nahr el-Asi*, ou Oronte, le *Nahr el-Kebir*, le *Nahr el-Qasimiyéh*, le *Nahr el-Muqatta* ou Cison. Le premier et le troisième de ces fleuves font partie d'un système hydrographique tout à fait remarquable. Quatre grands cours d'eau prennent naissance à peu près au même point pour s'en aller ensuite dans des directions absolument opposées, de manière à former la croix. Deux d'entre eux ont leur source près de Baalbek dans la plaine de Cœlé-Syrie. L'Oronte coule directement au nord, dans un lit profond, forme, en amont de Homs, un vaste lac, s'étale plus bas, au-dessous de Hamath, en marécages riverains, puis, contournant les contreforts du Casius, vient, par un brusque détour au sud-ouest, se jeter dans la mer. Le *Nahr el-Leitani*, qui prend ensuite le nom de *Nahr el-Qasimiyéh*, descend d'abord dans la direction du sud-ouest, longeant le flanc oriental du Liban, puis tourne à angle droit vers l'ouest pour atteindre son embouchure. Le Jourdain sort des flancs de l'Hermon et se précipite au sud vers la mer Morte, traçant son cours sinueux dans la longue et profonde vallée qui constitue un des traits caractéristiques de la Palestine. Voir JOURDAIN, t. III, col. 1704. Enfin d'une des hautes crêtes de l'Anti-Liban s'échappe le *Barada*, le fleuve de Damas, qui, après avoir traversé la montagne, où ses eaux mugissent entre les parois des rochers, débouche dans la plaine et, se dirigeant vers l'est, va se perdre dans un grand lac. Voir ABANA, t. I, col. 13. On pourrait ajouter à cette dernière branche l'autre fleuve de Damas, le *Nahr el-Auadj*, qui, des pentes orientales de l'Hermon, s'en va, vers l'est, se jeter dans un lac marécageux. Voir PHARPHAR, col. 219.

Entre le cours inférieur de l'Oronte, l'Amanus et l'Euphrate, la région septentrionale de la Syrie, dont Alep est le centre, est un plateau généralement inculte et d'une certaine élévation. Cette élévation, de 350 à 380 mètres au-dessus du niveau de la mer, est cependant loin d'égaler celle des hautes plaines qui s'étendent plus bas, à l'orient du Jourdain. Damas est à 696 mètres d'altitude; la hauteur moyenne des plaines du Hauran est de 500 à 600 mètres, celle des plateaux de Galaad et de Moab est encore supérieure. Entre le Liban et l'Anti-Liban, s'étend la grande vallée de Cœlé-Syrie, qui, après avoir suivi la direction nord-est sud-ouest se rattache ensuite à la grande faille de la vallée du Jourdain et de l'Arabah. Enfin, au-dessous de Damas, le pays est fermé par la chaîne volcanique des montagnes du Hauran et du Safa. Voir PALESTINE, 2, *Région transjordane*, t. IV, col. 1998.

2° *Le climat* de la Syrie diffère selon les latitudes, dont l'écart est sensible, et selon la division naturelle du terrain en pays bas et pays haut, plaines et montagnes. Pendant l'hiver, la chaîne de montagnes se couvre de neige, les terres inférieures n'en ont pas ou ne la gardent qu'un instant. On trouve en général un climat chaud sur la côte et les plateaux intérieurs, un climat tempéré dans la montagne; sous ce dernier, l'ordre des saisons est presque le même qu'au centre de la France. Dans les plaines, l'été est souvent accablant, mais l'hiver est si doux que les orangers, les dattiers, les bananiers et autres arbres délicats croissent en pleine terre. Cependant l'hiver est plus rigoureux dans les parties du nord et à l'est des montagnes. On peut dire, en résumé, que la Syrie réunit sous un même ciel, et à de très petites distances, des climats différents : si les chaleurs de juillet incommodent sur la côte, il suffit de quelques heures pour trouver dans la montagne la fraîcheur de mars ou avril. Aussi les poètes arabes disent-ils que le *Sannin*, un des sommets du Liban, porte l'hiver sur sa tête, le printemps sur ses épaules, l'automne dans son sein, pendant que l'été dort à ses pieds. On comprend dès lors que la Syrie, avec un travail constant et intelligent, pourrait produire les richesses végétales des contrées les plus éloignées. A côté de parties incultes, elle en a aussi qui sont d'une extrême fertilité. Damas est entourée de jardins où l'on trouve tous les arbres fruitiers de l'Europe, dont les produits sont d'excellente qualité. Les plaines de l'Oronte donnent du froment, de l'orge, du dourah, du sésame et du coton; celles du Hauran sont regardées comme le grenier de la Syrie. Sur les côteaux où s'étage la ville de Beyrouth, croissent des mûriers, des amandiers, des chênes verts, des figuiers, des oliviers, des lilas de Perse, des cyprès et quelques palmiers; les figues ne le cèdent en rien à celles de la Provence et de la Calabre. Les montagnes, autrefois surtout, fournissaient un bois excellent. Les pâturages sont encore abandonnés aux troupeaux des nomades. — Pour la description complète du pays, on peut voir en particulier : E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig, 1883, avec cartes; Élisée Reclus, *L'Asie antérieure*, Paris, 1884, p. 685-825; M. Blanckenhorn, *Grundzüge der Geologie und physikalischen Geographie von Nordsyrien*, Berlin, 1891; M. Hartmann, *Beiträge zur Kenntniss der Syrischen Steppe*, dans *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. XXII, 1899, p. 127-149, 153-177; t. XXIII, 1900, p. 1-77, 97-158, sans compter les nombreux ouvrages sur le Liban, Damas et la Palestine. Pour la population actuelle et la division territoriale, cf. Vivien de Saint-Martin,

Dictionnaire de géographie universelle, Paris, 1879-1895, art. *Syrie.*

IV. Histoire. — L'histoire du pays que nous venons de décrire répond à sa constitution physique et à sa situation. L'ossature des montagnes le morcelle en bassins isolés, où de petits peuples ont vécu en de perpétuelles hostilités les uns contre les autres, ne faisant trêve à leurs luttes que sous le joug d'un maître étranger, contre lequel ils n'ont pas su s'unir, ne vivant d'une vie personnelle que dans l'intervalle des conquêtes qui les ont asservis. S'ils se liguent parfois ensemble, c'est pour se jeter dans les bras d'un ennemi, en voulant échapper à un autre. Les vieilles tribus araméennes forment dans les plaines qui avoisinent l'Euphrate des hordes turbulentes, contre lesquelles les conquérants assyriens auront souvent à lutter. Les Phéniciens se sont cantonnés entre le Liban et la mer. Après les peuplades chananéennes, les Israélites se sont enfermés dans les collines et les plaines au-dessous du Liban, dans le bassin du Jourdain. A l'est de l'Anti-Liban, Damas s'est étendue jusqu'aux confins du désert. Iduméens, Moabites, Ammonites, Amorrhéens, Héthéens ont occupé des lambeaux du pays et évolué dans la même orbite. A ce morcellement des peuples s'ajoute pour la Syrie un autre désavantage, sa situation, qui en fait comme le carrefour où la plupart des races militaires de l'ancien monde se sont choquées violemment. Resserrée entre la mer et le désert, elle offre aux armées la seule route facile pour passer d'Afrique en Asie, des bords du Nil aux rives de l'Euphrate et du Tigre. Elle est donc de ces régions qui sont vouées à la domination étrangère; aussi subira-t-elle tour à tour le joug des puissantes nations qui l'entourent, Chaldée, Assyrie, Egypte, Perse, en attendant que les empires d'Occident s'en emparent. Son histoire n'est autre chose que le récit de ses luttes intestines et de ses servitudes successives. Nous la résumons à grands traits, en nous tenant spécialement aux Araméens-Syriens.

D'où sont venus les Araméens? C'est encore une question discutée. Amos, ix, 7, les fait venir de *Qîr*, mais la situation précise de cette région n'est pas déterminée. Voir Cyrène 1, t. ii, col. 1176. On se demande même s'il ne faudrait pas plutôt lire ici *Qêdâr.* Cf. A. van Hoonacker, *Les douze petits Prophètes,* Paris, 1908, p. 212, 280. En tout cas, nous les trouvons assez haut dans l'histoire.

1° *Premières conquêtes chaldéennes et égyptiennes.* — Les découvertes d'*El-Amarna* nous font nécessairement remonter à une longue suprématie de l'antique Chaldée sur la Syrie : la langue employée et l'état de choses décrit rendent manifeste l'influence prépondérante de Babylone sur les peuples situés entre l'Euphrate et la Méditerranée. Cf. M. Jastrow, *On Palestine and Assyria in the days of Joshua,* dans la *Zeitschrift für Assyriologie,* Berlin, t. vii, 1892, p. 17; A. H. Sayce, *Patriarchal Palestine,* Londres, 1895, p. 55 sq. Aussi loin, en effet, que nous pouvons remonter dans l'histoire, nous trouvons la Syrie beaucoup plus dans l'orbite de l'empire chaldéen que dans celui de l'Égypte. Sargon d'Agadé et Naram-Sin s'attribuent la domination de l'Occident; ils régnaient ainsi de l'Élam à la Méditerranée. Cf. Zimmern-Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* Berlin, 1902, p. 15. Un roi d'Élam, *Kudur-Mabug,* prend dans ses inscriptions le titre de « prince du pays d'Occident », et l'on sait que Chodorlahomor ou *Kudur-Lagamar* eut aussi la suzeraineté sur ces contrées, qui restèrent longtemps vassales de Babylone ou de Suse, suivant la prédominance de l'Élam ou de la Chaldée. Voir Chodorlahomor, t. ii, col. 711; Élam 8, t. ii, col. 1630. Cependant l'influence babylonienne, autant qu'on en peut juger, fut très intermittente. De son côté, l'Egypte, après avoir rejeté les Hyksôs, et alors que Babylone ne pouvait plus soutenir sa domination séculaire, prit le chemin des régions syriennes, dont elle convoitait les richesses. De là les conquêtes de Thothmès III, d'Aménothès II, Séti Ier, etc. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. ii, p. 255-265, 291-292, 370-372; J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt,* Chicago, 1906, t. ii. A l'époque où les tablettes d'El-Amarna ont été écrites, l'Égypte était maîtresse du pays, ayant imposé sa tutelle à tous les petits rois, depuis les Héthéens jusqu'aux Chananéens. Cependant les Héthéens qui, débordant de l'Asie Mineure, étaient venus s'installer dans le nord, provoquèrent parmi les indigènes un mouvement qui finit par rendre à la contrée une certaine indépendance. En même temps les Hébreux, secouant le joug égyptien, venaient s'établir en Chanaan. La décadence de l'Égypte et de la Babylonie avait permis ces événements.

2° *Conquêtes assyriennes.* — Mais bientôt l'Assyrie allait jeter les yeux du côté de l'occident. Déjà les rois Enlil-nirari (vers 1370-1345), Arik-dén-ili (vers 1345-1320), et Adad-nirari Ier (1320-1290) avaient eu à défendre leurs frontières contre des bandes araméennes, entre autres les *Ahlamu.* Cf. Inscription d'Adad-nirari Ier, dans Budge et King, *Annals of the kings of Assyria,* Londres, 1902, t. i, p. 4 sq. Téglathphalasar Ier (vers 1115-1100) marcha lui aussi contre « les *Ahlamu* du pays d'Aram », mais ce fut pour aller plus loin et pousser sa conquête jusqu'aux pays de *Hattu* et d'*Amurru.* Cylindre, col. v, 46; vi, 39-45; Obélisque brisé, iv, 39. L'Assyrie mettait ainsi la main sur des peuples qui avaient été auparavant sous la domination égyptienne ou héthéenne. Cependant, elle n'étendait pas encore son empire sur la Cœlé-Syrie, Damas et la terre de Chanaan, et les royaumes araméens de Soba, de Damas et de Beth-Rohob, en face des Héthéens affaiblis, consolidaient leur indépendance. Le roi avait même poussé trop loin ses conquêtes; ses successeurs ne surent pas les maintenir. Sous Ašur-rabi, les Araméens réussirent à reprendre la ville de *Pitru,* sur le Sagura, une des branches de l'Euphrate à l'ouest, et celle de *Mutkinu,* sur la rive opposée du fleuve. Salmanasar II s'en emparera de nouveau. Cf. Monolithe de Salmanasar II, col. ii, 36-38, dans Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* Berlin, 1889, t. i, p. 162-165. Ašur-nasir-abal (884-860) entreprit, lui aussi, une campagne au pays de *Hattu* et la poussa jusqu'au Liban, recevant les tributs de Sangar, roi des Héthéens, de Lubarna, roi du pays de Patin, et, après avoir franchi l'Oronte, conquérant les villes du *Luhuti,* audessous de Hamath, sur la rive gauche du fleuve. Il vit ensuite les rois de la côte, de Tyr, Sidon, Byblos (*Gubal-ai*), etc., lui apporter leurs présents. Cf. Annales, col. iii, 65-92, dans E. Schrader, *Keilinschr. Bibliothek* t. i, p. 106-111.

Il n'est pas question dans cette marche triomphale des royaumes araméens situés à l'est de l'Anti-Liban. C'est que Damas prenait une importance de plus en plus grande. Un siècle auparavant, Razon, fils d'Éliada, s'y était établi roi et rival d'Adarézer, prince de Soba; il fut un des principaux adversaires de Salomon. III Reg., xi, 23-25. Les Araméens de Damas profitèrent aussi du schisme qui suivit la mort de Salomon pour se fortifier et consacrer leur indépendance; leur appui fut recherché des deux royaumes d'Israël et de Juda. C'est ainsi qu'Asa réclama l'alliance de Bénadad contre Baasa, et le roi de Syrie vint ravager les contrées septentrionales d'Israël. III Reg., xv, 18-20; II Par., xvi, 2-4. Pour tous les détails de ces guerres entre Damas et les Hébreux, voir Damas, III, *Histoire,* t. ii, col. 1221. C'était Adad-idri (Bénadad II selon certains auteurs) qui régnait à Damas lorsque Salmanasar II (860-825) fit sa grande expédition en Syrie. Le monarque assyrien eut en face de lui une coalition de douze rois,

parmi lesquels *Irḫulêni* de Hamath et Achab d'Israël, avec Adad-idri pour chef. La bataille eut lieu à *Qarqar*, près de l'Oronte, probablement là où fut plus tard Apamée. Les princes ligués furent battus. Cf. Monolithe, col. II, 78-101; E. Schrader, *Keilinschr. Bibl.*, t. I, p. 170-175 : Amiaud et Scheil, *Les inscriptions de Salmanasar II*, Paris, 1890, p. 40-43. Salmanasar n'usa pas de sa victoire contre Damas, qui refit ses forces pour une ligue nouvelle. Cinq ans plus tard, en 849, il fut obligé de reprendre le chemin du pays de Ḫattu et de Hamath et de combattre à nouveau les rois coalisés, qui furent encore défaits. En 846, il voulut frapper un dernier coup. Cf. Obélisque et Inscription des taureaux, dans Amiaud et Scheil, *Les inscriptions de Salmanasar II*, p. 52-57; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 1896, t. III, p. 475-477. Sur Adad-idri, on peut voir P. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie*, dans la *Revue biblique*, 1910, p. 63-64, 70-72. La lutte cependant reprit avec Hazaël de Damas, qui osa supporter seul le choc de l'Assyrien. Il commença par se fortifier dans la partie nord de l'Anti-Liban, afin d'arrêter l'envahisseur, mais, chassé de ses positions, il fut obligé de se replier sur Damas, où Salmanasar l'enferma. Celui-ci partit ensuite pour les montagnes du Hauran, dévasta ces régions, et, revenant vers la côte, reçut le tribut des Tyriens, des Sidoniens, et de Jéhu d'Israël. Cf. Obélisque de Nimrud, dans E. Schrader, *Keil. Bibl.*, p. 140-143; Fragment d'annales de Salmanasar II, estampage conservé au *British Museum*, dans Frd. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, Leipzig, 4e édit., 1900, p. 51.

Après toutes ces expéditions, Salmanasar II laissa répit à la Syrie. Les royaumes de Damas et de Hamath, d'Israël et de Juda auraient dû en profiter pour s'unir contre les invasion futures. Ils passèrent leur temps à s'entre-déchirer. Hazaël chercha à établir sa prépondérance sur ses voisins. Pour ses luttes avec Israël et Juda, cf. IV Reg., VIII, 28-29; X, 32-33; XII, 17-18: XIII, 1-7, 22-23. Voir HAZAËL, t. III, col. 459. De son côté, le royaume de Hamath s'était relevé, grâce à l'affaiblissement de l'Assyrie sous le successeur de Salmanasar II. Un usurpateur, nommé Zakir, vit se coaliser contre lui plusieurs rois, dont le chef était le fils d'Hazaël, Bénadad II (Bénadad III pour d'autres). Les alliés vinrent mettre le siège devant la ville de Hazrak, l'Hadrach de Zach., IX, 1 (voir HADRACH, t. III, col. 394), qui devait se trouver entre Damas et Hamath. Zakir délivra la ville et, en témoignage de reconnaissance envers le dieu qui le protégea, éleva une stèle sur laquelle sont relatés ces faits. Cf. H. Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris, 1908, p. 160. Le royaume d'Israël profita de l'échec de Bénadad pour reprendre les villes conquises par Hazaël. Cf. IV Reg., XIII, 24-25.

Cependant l'Assyrie revenait à ses desseins ambitieux. Adad-nirari III (811-783) vint assiéger dans Damas le successeur de Bénadad III (II), Mari' (que quelques-uns identifient avec Bénadad lui-même), et ramena ainsi la puissance de l'Assyrie aux frontières qu'elle avait eues à l'époque de Salmanasar II. Parmi ses conquêtes il compte les pays de Hatti, d'Amurru, de Tyr, de Sidon, d'Omri (royaume d'Israël), d'Édom et de Philistie. Cf. Inscription des dalles de Kalaḫ, dans E. Schrader, *Keil. Bibl.*, t. I, p. 190. Le même monarque eut à combattre une peuplade araméenne que nous avons mentionnée plus haut, les *Itu'a*, contre lesquels son successeur Salmanasar III (781-772) dut également guerroyer. Cf. Canon des éponymes avec notices, *Keil. Bibl.*, t. I, p. 210-211. Le successeur de Salmanasar III, Ašur-dân II (771-754), malgré un règne malheureux, fit plusieurs campagnes contre le nord de la Syrie. Le roi d'Israël, Jéroboam II, sut habilement profiter de ces événements pour secouer le joug de Damas et de Hamath, reconquérir même des territoires perdus. IV Reg., XIV, 24-28.

Les tribus araméennes avaient, depuis un certain temps déjà, envahi la Mésopotamie et devenaient une menace perpétuelle pour l'Assyrie. Téglathphalasar III (745-727), qui en énumère trente-cinq, dit qu'il eut à lutter pendant tout son règne contre ces Araméens « qui habitaient sur les rives du Tigre, de l'Euphrate et du fleuve *Surappu*, jusqu'au fleuve *Uknû* (la *Kerha* actuelle) aux bords de la mer inférieure (le golfe Persique). » Cf. Inscription de la tablette d'argile de Nimrud, l. 5-10, *Keil. Bibl.*, t. II, p. 10-11. Mais il eut aussi à porter ses armes du côté de l'ouest, où Azriiahu de *Iaudi* (qu'on identifiait autrefois avec Azarias de Juda) avait groupé autour de lui plusieurs principautés des environs de Hamath. Vainqueur des rebelles, il transforma leurs territoires en provinces assyriennes. Cf. Annales, *Keil. Bibl.*, t. II, p. 26-27. Parmi les princes qui lui apportèrent le tribut, il mentionne *Kuus-ta-as-pi* de *Kummuḫ* (Commagène), Rasin (*Ra-ṣunnu*) de Damas, Manahem (*Me-ni-ḫi-me*) de Samarie, Hiram (*Ḫi-ru-um-mu*) de Tyr, *Si-bi-it-ti-bi-'-li* de Gébal, *I-ni-ili* de Hamath, *Pa-na-am-mu-u* de Sam'al, etc. Cf. Annales, *Keil. Bibl.*, t. II, p. 30-31. Rasin II, dont il est ici question, s'étant ligué avec Phacée, roi d'Israël, contre Juda, Achaz implora le secours de Téglathphalasar III, qui mit à la raison les deux alliés. Voir ACHAZ, t. I, col. 130; DAMAS, III, *Histoire*, col. 1228; PHACÉE, col. 178. En étendant ses conquêtes jusqu'au sud de la Palestine, le monarque développa la suprématie assyrienne dans des limites et avec une stabilité qu'elle n'avait pas connues autrefois.

Pour les campagnes de Salmanasar IV et de Sargon en Palestine, voir SALMANASAR IV, col. 1377; SARGON, col. 1486; SAMARIE, col. 1401. Les tribus araméennes qui peuplaient le pays de Kaldu, les *Sutû*, les *Puqudu*, les *Ru'a*, les *Ḫindaru* avaient réussi à asseoir sur le trône de Babylonie Mérodach-Baladan. Sargon les soumit et les incorpora aux provinces assyriennes. Voir MÉRODACH-BALADAN. t. IV, col. 1001. Mais il n'était pas facile de maintenir sous le joug ces peuplades toujours rebelles. Sennachérib (705-681) mentionne dix-sept de ces tribus qu'il appelle « les Araméens insoumis », et parmi elles les *Gambulu*, les *Puqudu*, les *Nabatu*, etc. Ses soldats eurent raison de ces bandes indisciplinées. Cf. Cylindre de Taylor, lig. 40-62, *Keil. Bibl.*, t. II, p. 84-85. Tranquille du côté de l'est, le roi d'Assyrie voyait aussi dans l'impuissance de lui nuire les royaumes syriens de Hamath et de Damas. Israël n'existait plus; restait Juda; c'est de ce côté que Sennachérib portera ses armes. Voir SENNACHÉRIB, col. 1603. Asarhaddon (681-668) étendit les conquêtes de l'Assyrie jusqu'en Égypte. Parmi les « 22 rois de la terre de *Ḫatti* sur les côtes de la mer et au milieu de la mer » qui lui payaient tribut il compte : *Ba'lu*, roi de Tyr, Manassé (*Mi-na-si'i*), roi de Juda, *Qaušgabri*, roi d'Édom, *Muṣuri*, roi de Moab, etc. Cf. Prisme brisé, *Keil. Bibl.*, t. II, p. 148-151. Ce fut probablement vers l'époque de sa campagne d'Égypte qu'il transporta en Samarie les peuplades dont il est question I Esd., IV, 2, 9. Voir ASARHADDON, t. I, col. 1058. Assurbanipal, pendant ses campagnes contre l'Égypte, vit les mêmes rois de Hatti et des côtes de la mer lui faire hommage de vassalité. Cf. *Keil. Bibl.*, t. II, p. 238-241. Mais ils se soulevèrent bientôt, à l'instigation de Šamaššumukin, le plus jeune de ses frères, qui voulait le supplanter. Le monarque les soumit en leur imposant des gouverneurs assyriens. Cf. Cylindre de Rassam, col. III, lig. 96-106, *Keil. Bibl.*, t. II, p. 184-185; *The cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. XXI, col. V, lig. 38-39. Manassé fut conduit prisonnier à Babylone. Voir ASSURBANIPAL, t. I, col. 1144. Après la ruine de

Ninive, Nabuchodonosor voulut chasser de la Syrie et de la Palestine les Égyptiens qui en étaient maîtres depuis quelques années. Il marcha sur Charcamis, la principale place forte du pharaon, mit en déroute l'armée ennemie, et, poursuivant sa route vers le sud, reçut l'hommage de tous les rois du pays. Il se rendit de nouveau en Syrie pour y étouffer les mouvements de révolte qui s'y produisaient sans cesse. C'est dans une de ces expéditions qu'il mit fin au royaume de Juda. Voir NABUCHODONOSOR 1, t. IV, col. 1437. Cf. P. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie,* dans la *Revue biblique,* 1910, p. 54-75, 179-199, 368-390, 501-520; 1911, p. 198-218.

3° *Les Perses.* — L'empire babylonien étant tombé aux mains des Perses, la Syrie fut soumise à ces nouveaux maîtres. Ceux-ci virent dans la variété des éléments que renfermait chaque région de leur immense territoire une garantie de paix pour le souverain. Ils laissèrent donc subsister côte à côte les royaumes et les nations tributaires, et conservèrent à tous leurs dynasties locales, leur législation particulière, leur religion. Darius Ier distribua l'ensemble de son empire en différentes circonscriptions. La Syrie fit partie de l'*Arabayâ,* qui allait du Khabur au Leïtani, au Jourdain et à l'Oronte. Cf. Inscriptions de Persépolis, dans F. H. Weissbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden,* Leipzig, 1911, p. 82-83. Il mit à la tête de ces provinces des satrapes; mais, pour ne pas concentrer dans les mêmes mains l'autorité civile et le commandement militaire, il adjoignit à ceux-ci deux autres officiers, le secrétaire royal et le général; tous trois, indépendants l'un de l'autre, relevaient directement du roi. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895-1899, t. III, p. 686, 688. C'est ainsi que la Syrie suivit les vicissitudes du royaume des Perses. Voir PERSE, t. V, col. 449; SATRAPE, col. 1497.

4° *Les Séleucides.* — Après n'avoir été longtemps qu'une province du vaste empire de Sargon, de Nabuchodonosor, de Darius et d'Alexandre, la Syrie retrouva son indépendance et joua un rôle important sous les Séleucides, qui régnèrent de l'an 312 à l'an 65 avant J.-C. Cependant l'étendue de ce royaume varia aux diverses époques de son histoire Le fondateur, Séleucus Ier Nicator, se bâtit une magnifique capitale sur l'Oronte, Antioche, qui fut, de longs siècles, la reine de l'Orient. Il construisit aussi ou agrandit d'autres villes, comme Séleucie, Apamée, Laodicée, Édesse, Bérée. L'histoire des Séleucides n'est qu'une triste énumération de tragédies domestiques, de révoltes et de guerres malheureuses. Pour le tableau chronologique des rois de Syrie, voir ÈRE DES SÉLEUCIDES, t. II, col. 1906. Leurs possessions étaient disséminées sur une trop grande étendue et vulnérable par trop d'endroits pour rester longtemps intactes. Les rois d'Égypte, du reste, ne cessaient d'encourager les peuples à la révolte. Vers 124-123, la Syrie fut partagée entre plusieurs souverains de la même race. Fatigués de ces dissensions, les Syriens se donnèrent à Tigrane, roi d'Arménie, et finirent par accueillir avec joie Pompée, qui assura leur tranquillité en réduisant le pays en province romaine. Pour les démêlés des rois de Syrie avec les juifs, voir MACHABÉES, t. IV, col. 479. Voir SÉLEUCIDES et la bibliographie, col. 1579.

5° *Les Romains.* — Devenue province romaine en 65 avant J.-C., la Syrie fut administrée par des propréteurs. Le Nouveau Testament, Luc., II, 2, cite seulement le nom de celui qui était en fonction lors du recensement fait en Judée, à l'époque de la naissance de Notre-Seigneur. Voir CYRINUS, t. II, col. 1186. Jusqu'à quel point les procurateurs de Judée leur étaient-ils soumis? Voir PROCURATEURS ROMAINS, col. 689. Nous donnons ici la liste des gouverneurs de Syrie de 65 avant J.-C. à 69 après J.-C. d'après E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* Leipzig, 1901, t. I, p. 304-337.

I. FIN DE LA RÉPUBLIQUE (65-30 av. J.-C.).

M. Æmilius Scaurus	65-62
Marcius Philippus	61-60
Lentulus Marcellinus	59-58
A. Gabinius	57-55
M. Licinius Crassus	54-53
C. Cassius Longinus	53-51
M. Calpurnius Bibulus	51-50
Q. Metellus Scipio	49-48
Sextus Cæsar.	47-46
Cæcilius Bassus	46
C. Antistius Vetus	45
L. Statius Murcus	44
C. Cassius Longinus	44-42
Decidius Saxa	41-40
P. Ventidius	39-38
C. Sosius.	38-37
L. Munacius Plancus.	35
L. Calpurnius Bibulus	32-31?

II. EMPIRE (30 av. J.-C.-70 ap. J.-C.).

Q. Didius	30
M. Messalla Corvinus	29
M. Tullius Cicero.	28?
Varro . . . . jusqu'à	23
M. Agrippa.	23-13
M. Titius. . . . . vers	10
C. Sentius Saturninus	9-6
P. Quintilius Varus.	6-4
P. Sulpicius Quirinius	3-2?
C. Cæsar.	1 av. J.-C.-4 ap. J.-C.?
L. Volusius Saturninus. . . .	4-5
P. Sulpicius Quirinius	6 ss.
Q. Cæcilius Creticus Silanus .	12-17
Cn. Calpurnius Piso	17-19
L. Ælius Lamia . . . . jusqu'à	32
L. Pomponius Flaccus	32-35?
L. Vitellius.	35-39
P. Petronius	39-42
C. Vibius Marsus	42-44
C. Cassius Longinus	45-50
C. Ummidius Quadratus. . . .	50-60
Cn. Domitius Corbulo.	60-63
C. Cestius Gallus	63-66
C. Licinius Mucianus	67-69

L'étendue de la province de Syrie changea constamment au Ier siècle avant notre ère. Pompée restaura les franchises des nombreuses villes grecques dans un sens aristocratique. Chez les peuples nomades, on maintint les dynastes, responsables et tributaires. Le royaume de Chalcis changea plusieurs fois de limites et de possesseurs. La tétrarchie d'Abilène passa en 44 sous le gouverneur de Judée, puis sous le légat de Syrie. Damas, tributaire, mais administrée par un ethnarque des rois nabatéens, fut incorporée à la Syrie, probablement sous Néron. La Judée avait été de fait annexée dès le commencement. On sait comment Hérode y fut établi roi et ses fils se partagèrent ses domaines. Elle fut ensuite gouvernée par des procurateurs, subordonnés au légat de Syrie. — Cf. Schöpflin, *Chronologia Romanorum Syriæ præfectorum,* dans les *Commentationes historicæ et criticæ,* Bâle, 1741, p. 465-497; H. Gerlach, *Die römischen Statthalter in Syrien und Judäa von 69 vor Christo bis 69 nach Christo,* Berlin, 1865; Mommsen et Marquardt, *Manuel des antiquités romaines,* t. IX, et X, trad. Weiss et Lucas; V. Chapot, art. *Provincia,* dans le *Dictionnaire des antiquités*

grecques et romaines de Daremberg et Saglio, Paris, t. VII, p. 716 sq.

V. Type et costume. Religion. — 1º Le mélange des races en Syrie finit par éliminer en grande partie leurs caractères particuliers et produire un type unique que l'on retrouve partout sur les monuments assyriens et égyptiens, sous des noms différents. C'est le type sémitique : haute stature, tête grosse, un peu étroite, aplatie ou déformée artificiellement, joues creuses, pommettes saillantes, barbe frisée et dense, nez aquilin. Le type est moins fin dans l'ensemble que celui des Égyptiens, moins pesant que celui des Chaldéens de Goudéa. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. II, p. 149; W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 293-294. Quelques auteurs cependant distinguent plusieurs types, entre autres l'héthéen et l'amorrhéen. Voir Héthéens, t. III, col. 670. Cf. A. H. Sayce, *Patriarchal Palestine*, p. 47-48. Le costume ne permet guère non plus de caractériser les



431. — Syriens. Tombeau de Khamhâït. Vers la fin de la XVIIIe dynastie.
D'après Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 151.

peuples et les époques. Les gens de classe inférieure se contentaient d'un pagne analogue à celui des Égyptiens, ou d'une chemise jaune ou blanche qui leur flottait jusqu'à mi-jambe, comme la *ketônéṭ* des Hébreux. Ceux de la haute classe ajustaient par-dessus une bande d'étoffe assez longue, couverture de laine rayée, surchargée de dessins éclatants, qui, après leur avoir serré les hanches et la poitrine, revenait s'évaser en pèlerine sur leurs épaules. Les plus élégants ou les plus riches substituaient à la draperie unique deux grands châles rouge et bleu, dont ils s'enveloppaient avec art en alternant les couleurs : une ceinture de cuir amassait les plis autour de la taille. Un mouchoir, un bonnet mou, un voile lié d'une bandelette, parfois une perruque à l'égyptienne, complétaient le costume. Voir fig. 431. Cf. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 150-154.

2º Pour la *religion,* nous n'avons à envisager ici que celle des Araméens. Chez les sédentaires, elle nous est connue principalement par les inscriptions. La plus ancienne de ces inscriptions est probablement celle que M. Pognon a récemment découverte dans la région d'Alep, et qui nous a fait connaître un roi de Hamath et de La'aš, *Zakir,* dont nous avons parlé plus haut. Elle remonte jusque vers l'an 800 avant J.-C. Le début porte : « Stèle qu'a érigée Zakir, roi de Hamath et de La'aš, à *Alur.* » Cette divinité était jusqu'alors inconnue. Elle doit représenter « un dieu local, peut-être le *Genius loci* de Hazrak, où la stèle paraîtrait avoir été dressée. C'est même, sans doute, pour ce motif que le monument aura été consacré à Alour, car il est assez curieux de noter que dans tout ce qui suit le grand rôle n'est point attribué à cette divinité, mais bien à *Ba'al Šamain.* » R. Savignac, *Revue biblique,* 1908, p. 597. Viennent ensuite trois inscriptions trouvées par des explorateurs allemands à Sendjirli, entre Antioche et Mar'asch. La première, dite de Hadad, est la plus ancienne, mais peu antérieure à la seconde, celle de Panammu, datée du règne de Théglathphalasar III (754-727 avant J.-C.); la troisième de Barrekub est de la même époque. L'inscription de Hadad énumère ainsi au commencement les dieux honorés par le roi de Iadi : « C'est moi, Panammu, fils



432. — *Rašpu.*
D'après les monuments égyptiens, dans W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 311.

de Qrl, roi de Iadi, qui ai élevé cette statue à Hadad, parce que se sont tenus avec moi les dieux Hadad et El et Rèšef et Rekub-El et Šamaš... » Celle de Panammu se termine par ces mots : « Et ceci est un mémorial, et que Hadad et El et Rekub-El, maître de maison, et Šamaš et tous les dieux de Iadi... » Dans la troisième, Barrekub se déclare roi par la grâce de Rekub-El. Voir les textes dans M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 492-499.

Le mot *Êl* est, chez les Hébreux, le nom générique du *vrai Dieu.* Voir El, t. II, col. 1627. Chez les Araméens, il indique une des divinités du panthéon, qui cependant n'occupait pas le premier rang. Le dieu le plus vénéré était *Hadad.* Voir Hadad 2, t. III, col. 391; Bénadad, t. I, col. 1572, fig, 481, 482. — *Rèšef* ou *Rašuf,* רשף, incarnait l'éclair et la foudre. L'orthographe égyptienne est *Raspu;* c'était un nom commun à toute une catégorie de divinités de la foudre et de la tempête. Les inscriptions phéniciennes nous montrent plusieurs *Rašuf* locaux. On s'imaginait ce dieu comme un soldat armé de la javeline, de la masse, de l'arc et du bouclier; une tête de gazelle aux cornes pointues se dresse sur son casque, et peut-être lui sert

parfois de chapeau. Voir fig. 432. Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, 1888, t. I, p. 176-182; Ledrain, *Ægypto-Semitica,* dans la *Gazette archéologique,* 1880, p. 199-202; W. Max Müller, *Asien und Europa,* p. 311-312. — *Rekub 'El,* רכבאל, « la monture de Él », ou *Rakkab 'Êl,* « le cocher de Él », dont on retrouve le premier élément dans Barrekub, est à rapprocher du cocher du dieu-soleil que connaissaient les Assyriens. — *Samaš,* שמש, est le dieu Soleil; c'est une divinité d'un nom général, et qui fut très honorée, surtout à Palmyre. Les Syriens s'attachèrent principalement au *dieu-lune,* comme nous l'apprennent d'autres inscriptions.

En 1891, on a trouvé à Neirab, au sud-est d'Alep, deux de ces inscriptions qui datent de la même époque, probablement du VIe siècle avant J.-C. La première débute ainsi : « De Sin-zir-ban, prêtre de Sahar en Neirab, défunt, et c'est son image et sa couche. Qui que tu sois qui déroberais cette image et couche de son lieu! que Sahar et Samaš et Nikkal et Nusk arrachent ton nom et ton lieu de la vie... » Les mêmes imprécations existent sur la seconde : « De Agbar, prêtre de Sahar en Neirab, c'est sa statue... Qui que tu sois qui fais injure ou qui me pilles, que Sahar et Nikkal et Nusk rendent misérable sa mort et que sa postérité périsse. » Ici cependant Šamaš a disparu; il ne reste plus que le dieu-lune avec sa femme et son fils. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* p. 499-501. *Sahar,* שהר, en effet, est le dieu Lune; c'était le dieu principal de Harran. *Nikkal,* נכל, est *Nin-gal,* « la grande dame », épouse de Sin, le dieu-lune assyrien. *Nusk,* נשך, est *Nusku,* fils de Sin, et personnification du croissant d'après les uns, du feu d'après les autres. Enfin, sur la stèle de Teima, en Arabie, les Araméens désignent « dieu » ou « ba'al » par le mot *Ṣalm,* צלם, « image, statue », dans le sens d'« idole », ou bien, suivant Lagrange, *ibid.*, p. 503, il faut reconnaître ici un dieu assyrien, *Šalmu,* le « sombre », ou la planète sombre, un nom de Saturne. Deux divinités spéciales y sont mentionnées : *Singalla,* שנגלא, le « grand Sin »; et *Ašira,* אשירא, qui correspond à l'*Ašêrah* des Chananéens. Voir ASCHÉRA, t. I, col. 1073.

Les inscriptions de Sendjirli et de Neirab sont des textes funéraires, qui nous font connaître les idées des Araméens sur la vie d'outre-tombe. Ce qui survivait du mort s'appelait *néfés,* « âme », mais c'était un principe matériel, puisqu'il pouvait manger et boire, s'associer aux sacrifices alimentaires qui sont offerts aux dieux : « Que mange l'âme de Panammu avec toi et que boive l'âme de Panammu avec toi, pourvu qu'il mentionne l'âme de Panammu avec Hadad... ce sacrifice... qu'il s'y complaise comme un présent (?) à Hadad... » Inscription de Hadad, lig. 17, 18. Le mort a aussi le grand désir de rester tranquille dans la tombe : « Ils n'ont mis avec moi aucun objet d'argent ni de bronze, on m'a mis avec mon habit, afin que tu ne pilles pas ma couche en faveur d'un autre. » Inscription de Neirab, 2, lig. 6-8. — Cf. P. Dhorme, *Où en est l'histoire des religions?* dans la *Revue du clergé français,* 1er décembre 1910, p. 513-519, et la bibliographie, p. 541-542; G. Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, p. 154-164; R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne,* Paris, 1903.

Le culte des dieux syriens pénétra jusqu'à Rome. Un sanctuaire a été découvert au Janicule, dans les jardins de la villa Sciarra. Un petit autel en marbre blanc porte en avant cette dédicace :

ΘΕΩ ΑΔΑ
ΔΩ ΑΝΕΘΗ

Sur le côté droit, Adad est qualifié de Libanais, ΛΙΒΑΝΕΩΤΗ, et, sur le côté gauche, de dieu du sommet des montagnes, ΑΚΡΟΡΕΙΤΗ. Cf. P. Gauckler, *Le bois sacré de la nymphe Furrina et le sanctuaire des dieux syriens, au Janicule, à Rome,* dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* mars 1907, p. 135-159. — Pour l'*Épigraphie,* voir SYRIAQUE (LANGUE), col. 1909.

VI. BIBLIOGRAPHIE. — Outre les ouvrages cités dans le corps de l'article, nous indiquons encore : E. Rey, *Rapport à S. E. le ministre de l'Instruction publique sur une mission scientifique dans le nord de la Syrie,* dans les *Archives des missions scientifiques,* t. III, 2e série; *Carte du nord de la Syrie,* au 1500000e, Paris, 1885; Fr. Hommel, *Die altisraelitische Überlieferung,* Munichn, 1897, p. 203-236; *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients,* Munich, 1904, t. I, p. 187-194; G. Hoffmann, *Aramaïsche Inschriften aus Nêral bei Aleppo : Neue und alte Götter,* dans *Zeitschrift für Assyriologie,* Weimar, t. XI, 1897, p. 207-292; P. Jensen, *Nik(k)al-Šarratu,* dans la même revue, 1897, p. 293-301; A. Šanda, *Die Aramäer,* Leipzig, 1902.

A. LEGENDRE.

2. SYRIE DE DAMAS (hébreu : *'Ărâm Dammèśéq;* Septante : Συρία Δαμασκοῦ), partie de la Syrie dont Damas était la capitale. II Sam. (Reg.), VIII, 5, 6; I Par., XVIII, 5-6. La Syrie de Damas porta secours à Adarézer, roi de Soba, contre David. Celui-ci, ayant vaincu Adarézer et ses alliés, mit des garnisons dans la Syrie de Damas et lui fit payer tribut. Voir DAMAS, t. II, col. 1255; SYRIE, col. 1932.

3. SYRIE DE ROHOB (hébreu : *'Ărâm Bêṭ Rehôb;* Septante : Ῥοώβ), petit royaume de Syrie qui avait Rohob pour capitale et dont Hanon, roi des Ammonites, avait tiré des mercenaires pour résister à Joab, général de David. Ces mercenaires s'enfuirent quand Joab s'avança pour les attaquer. II Sam. (Reg.), X, 6-8. Voir ROHOB, 3, col. 1113. Rohob devait être près de la ville de Laïs ou Dan, à l'extrémité septentrionale de la Palestine. Voir SYRIE, col. 1932.

4. SYRIE DE SOBA. Voir SOBA, col. 1814; SYRIE, col. 1931.

SYRINGE (chaldéen : *mašrôqitâ;* Septante, Théodotion : σύριγξ; Vulgate : *fistula*). C'est le deuxième instrument musical de la nomenclature babylonienne, dans Daniel, III, 5, 7, 10, 15; non toutefois d'origine grecque comme les quatre qui le suivent, voir CORNE, t. II, col. 1010; SAMBUQUE, t. V, col. 1428; PSALTÉRION, col. 803; SYMPHONIE, col. 1899, mais d'origine orientale. La racine שרק, *šâraq,* qui est en effet sémitique, ne permet pas de préciser ce qu'était l'instrument biblique, mais la syringe grecque, σύριγξ ou σῦριγξ, à laquelle les traducteurs assimilent la *mašrôqîtâ,* était, dans sa forme la plus primitive, le roseau sans embouchure; on eut ensuite les « roseaux percés », τρητοὺς δόνακας, Théocrite, *Epigramm.*, B', 3; le tuyau entaillé d'une sorte de languette, ancêtre du hautbois, ou muni d'une embouchure à sifflet, comme le flageolet, mais de plus petites dimensions. La syringe grecque désignait ces diverses sortes d'instruments, à sons aigus, par opposition à αὐλός, nom générique des hautbois, clarinettes et flûtes proprement dites, qui jouaient dans les tons graves. Voir FLUTE, t. II, col. 2293. Mais *syrinx* devint aussi le nom spécial du sifflet à plusieurs tuyaux appelé vulgairement flûte de Pan, et qui se composait de plusieurs pièces de roseaux, neuf dans Théocrite; *Idyll.*, VIII, 18, 21, σύριγγα ἐννεάφωνα, « à neuf notes », par conséquent à neuf tuyaux, attachés par de la cire ou des liens légers et diversement ornés. Ces tuyaux, de longueur inégale, sont alignés par leur partie ouverte et sans embouchure, et on les fait glisser le long des lèvres en soufflant pour produire les sons. L'ivoire ou le métal remplacèrent plus tard le roseau, mais le procédé d'exécution ne varia

pas. La flûte de Pan s'emploie de nos jours comme dans l'antiquité. La syringe n'a pas été jusqu'ici retrouvée sur les monuments égyptiens, voir V. Loret, dans le *Journal asiatique*, 1889, p. 130-131 ; mais elle dut appartenir à tous les pays où il y eut des bergers. Les Babyloniens la tenaient peut-être des Mèdes. Voir Trochon, *Commentaire sur Daniel*, Paris, 1880, p. 117.

Au livre des Juges, v, 16, *seriqôt*, « sifflements », n'est pas certainement un instrument de musique. Il peut ne désigner que les cris du troupeau ; *serêqâ*, Jer., VIII, 16 ; II, 37, provenant toujours de la même racine, et ayant le même sens, prend la nuance de « raillerie, moquerie ».

La racine voisine, זרק, *zâraq*. dont un dérivé, *mizrâqôt*, se lit dans l'énumération des ustensiles en métal du Temple, II (IV) Reg., XII, 14, pourrait à la rigueur être rapproché de שרק, et *mizrâqôt* indiquerait des siffleis ou flûtes, d'or ou d'argent, mentionnés avec les trompettes, *mizmârôt*, les « harpes (?) » et « tous les ustensiles d'or et d'argent ». Mais les *mizmârôt* sont plus exactement des ciseaux ou mouchettes (voir MIXMÔR, t. III, col. 1137), et *mizrâqôt* désigne des vases ou des coupes. Les trompettes liturgiques étaient à la vérité faites de métal précieux. Voir TROMPETTE. Mais nous n'avons aucun texte montrant les flûtes employées dans la musique du Temple ; au contraire, les flûtistes sont exclus de toutes les énumérations de lévites musiciens. Voir FLUTE, t. II, col. 2295. Pour ces raisons nous ne comptons pas *mizrâqôt* parmi les instruments de musique.

J. PARISOT.

SYRO - PHÉNICIENNE (Nouveau Testament : Συροφοίνισσα, Συροφοινίκισσα), Phénicienne de Syrie ou Chananéenne. Marc., VII, 26. Saint Matthieu, XV, 22, l'appelle Chananéenne. Voir CHANANÉENNE, t. II, col. 540. Les uns croient que le nom de Syro-Phénicie fut inventé par les Romains pour distinguer les Phéniciens de Syrie des Carthaginois qui étaient d'origine phénicienne, mais d'autres le nient et pensent que la Syro-Phénicienne de l'Évangile était une Syrienne qui habitait en Phénicie ou bien une Chananéenne qui parlait le grec. Les *Homélies clémentines*, II, 19 ; III, 73, t. II, col. 88, 157, appellent Justa la Chananéenne qui implora du Sauveur la guérison de sa fille, à laquelle elles donnent le nom de Bérénice.

SYRTE (grec : Σύρτις), nom donné à deux bancs de sable, sur la côte de l'Afrique septentrionale, entre Cyrène et Carthage, qui étaient dangereux pour les anciens navigateurs et très redoutés des anciens. Strabon, XVII, III, 20 ; Ptolémée, IV, 3 ; Pline, V, 4 ; Horace, *Od.*, I, 22, 5 ; Ovide, *Fast.*, IV, 499 ; Tibulle, II, 4, 91 ; Virgile, *Æn.*, I, 111. L'un de ces bancs de sable s'appelait *Syrtis Major* ou *Magna* et l'autre *Syrtis Minor*. La première porte aujourd'hui le nom de golfe de Sidra et la seconde, celui de golfe de Gabès. Elles s'étendent sur une longueur de 975 kilomètres de côtes. La grande, comprise entre le cap Mezrata et le cap Montklar, a une étendue de 357 kilomètres. Ouverte aux vents du nord et imparfaitement protégée contre les vents du sud par les basses terres qui la bordent, elle est alternativement balayée par deux courants atmosphériques très violents, qui déterminent tour à tour d'énormes accumulations d'eau vers le centre ou de grands ras de marée à la circonférence. Voir Ch. Tissot, *Exploration scientifique des côtes de la Tunisie*, 2 in-4°, Paris, 1884-1888, t. I, p. 225-226. — Lorsque saint Paul prisonnier était conduit de Césarée à Rome, le vaisseau qui le portait fut poussé par le vent, dont la direction était nord-est, vers la grande Syrte. Pour éviter d'y être porté et afin de diminuer le tirant d'eau, on jeta d'abord la plus grande partie de la cargaison à la mer et puis les agrès mêmes du vaisseau. On laissa alors le bâtiment aller au gré de la tempête et, réconfortés par saint Paul, les passagers furent sauvés en échouant sur la côte de Malte. Act., XXVII, 17.

SYZIGUE. Phil., IV, 3 (grec). Voir SYNZIGUE, col. 1906.

T

T, consonne qui rend dans notre langue les lettres hébraïques *teth* et *thav*. Voir ces deux mots. Dans les noms propres, le *teth* et le *thav* sont rendus tantôt par *t*, tantôt par *th*. Voir à *Ta, Te, Ti, To, Tu,* les noms propres qui ne se trouvent pas à *Tha, The, Thi, Tho, Thu,* et réciproquement.

TABBAOTH (hébreu : *Tabbâʿôt;* Septante : Ταϐαώθ), Nathinéen dont les descendants ou la famille retourna de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 43; II Esd., VII, 46. Dans ce dernier passage, la Vulgate écrit le nom Tebbaoth.

TABÉE (hébreu : *Ṭébaḥ;* Septante : Ταϐέκ), le plus âgé des quatre fils qu'eut Nachor de Roma, sa femme de second rang. Gen., XXII, 24. Certains commentateurs ont établi une relation entre ce nom et celui de la ville syrienne de Thébath, I Par., XVIII, 8, nommée Bété. II Sam. (Reg.), VIII, 8. Voir Bété, t. I, col. 1645.

TABÉEL (hébreu : *Ṭâbeʾêl;* Septante : Ταϐεήλ), père d'un personnage anonyme que les ennemis d'Achaz voulaient établir à sa place roi de Juda. Is., XII, 6. « Le fils de Tabéel » nous est inconnu. On a supposé qu'il pouvait être le père de Rasin. H. Winckler, *Alttestamentliche Untersuchungen,* 1892, p. 74-75. Cette hypothèse, comme beaucoup d'autres, anciennes et modernes, qui en font un Éphraïmite de l'armée de Phacée ou un Syrien de l'armée de Rasin, etc., ne peut se fonder sur aucune preuve sérieuse. L'étymologie même du nom est controversée : Gesenius, *Thesaurus,* p. 546, l'explique simplement « Dieu est bon » et cette interprétation est la plus naturelle. Plusieurs savants modernes, prenant la syllabe finale *'el* pour l'adverbe de négation, y voient un jeu de mots dérisoire et traduisent « bon à rien, vaurien ». — Dans le texte hébreu, I Esd., IV, 7, un des représentants du roi de Perse en Samarie qui écrivirent à Artaxercès pour empêcher la reconstruction des murs de Jérusalem, s'appelle aussi Tabéel. La Vulgate écrit Thabéel. Voir Thabéel. Ce nom semble indiquer qu'il était d'origine syrienne. Cf. Tabrémon, III Reg., XV, 18.

TABʿÊRAH (Septante : 'Εμπυρισμός), nom d'une station des Israélites dans le désert de Pharan, dans la péninsule du Sinaï. La Vulgate l'appelle *Incensio,* Num., XI, 3, et *Incendium,* Deut., IX, 22. Voir Embrasement, t. II, col. 1729; Incendie, t. III, col. 864.

TABÉLIAS (hébreu : *Tebalyâhû,* « Jéhovah purifie »; Septante : Ταϐλαί; *Alexandrinus :* Ταϐελίας), lévite de la descendance de Mérari, le troisième des quatre fils d'Hosa, un des portiers de la maison du Seigneur du temps de David. I Par., XXVI, 11.

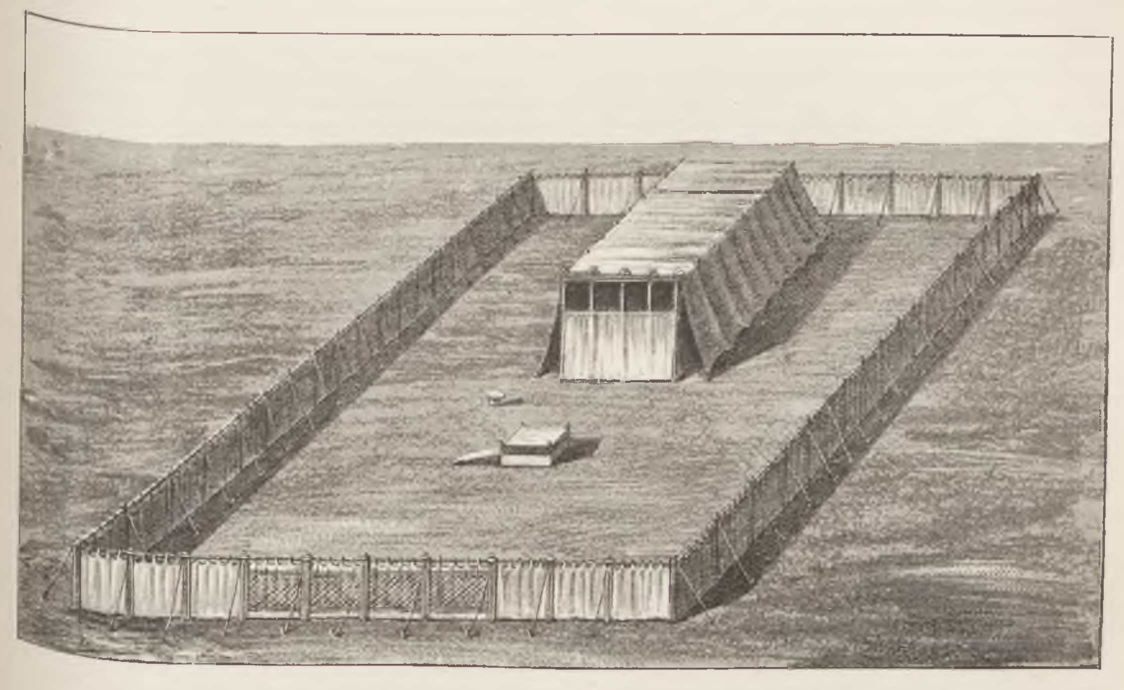
TABERNACLE, construction portative servant de sanctuaire aux anciens Israélites.

I. Ses noms. — 1° *'Ohél,* σκηνή, *tabernaculum,* la tente qui sert de demeure à Jéhovah au milieu de son peuple. D'autres substantifs sont parfois joints à ce mot pour le qualifier. Il y a d'abord *'ôhél môʿêd,* « tente de réunion », dans laquelle Dieu donne rendez-vous à son peuple, et spécialement à ceux qui ont mission de le représenter, les prêtres et les lévites. Les versions rendent ces deux mots par σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, *tabernaculum testimonii,* « tente du témoignage ». Exod., XXVII, 21; XXX, 26; XXXIII, 7; Deut., XXXI, 14; Act., VII, 44, etc. Elles font venir *môʿêd* de *ʿêd,* « témoin », tandis qu'il doit être rattaché à *yâʿad,* « appeler, convoquer ». D'ailleurs, le tabernacle est aussi appelé *'ôhél hâ-ʿêdut,* « tente du témoignage », Num., IX, 15; XVII, 7; XVIII, 2. Ce nom lui venait sans doute de ce qu'il contenait les tables de la loi, appelées elles-mêmes *ʿêduṭ,* « témoignage ». Exod., XXV, 16, 21; XXXI, 18. — 2° *Miskân,* σκηνή, *tabernaculum,* « habitation », la résidence de Dieu. Exod., XXV, 9; XXVI, 1; XL, 9, etc. On trouve encore les appellations *miskân hâʿêdut,* σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, *tabernaculum testimonii,* « résidence du témoignage », Exod., XXXVIII, 21; Num., I, 50, 53; X, 11, *tabernaculum fœderis,* « tente de l'alliance », et *miškân 'ôhél,* Exod., XXXIX, 32, σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, *tabernaculum et tectum testimonii,* Exod., XL, 2, 6, 29. On voit par Exod., XXVI, 7, que les deux mots ne sont pas absolument synonymes, *miskân* désignant la demeure, σκηνή, *tabernaculum,* et *'ôhél,* la couverture, le toit, σκεπή, *tectum.* — 3° *Bêṭ Yehovâh,* οἶκος κυρίου, *domus Domini,* « maison de Jéhovah », du Seigneur. Exod., XXIII, 19; XXXIV, 26; Jos., VI, 24; IX, 23; Jud., XVIII, 31; etc. — 4° *Qodéš,* désignant le tabernacle en général, ἁγιαστήριον, *sanctuarium,* Lev., XII, 4, ou la partie appelée le Saint, ἁγίον, *sanctuarium,* Exod., XXVI, 33; Lev., IV, 6; Num., III, 38; IV, 12, ou même le Saint des saints, ἁγίον ἐσώτερον, *sanctuarium,* Lev., XVI, 2. — 5° *Miqdâs,* ἁγίασμα, *sanctuarium,* Exod., XXV, 8; Lev., XII, 4; XVI, 12; Num., X, 21; XVIII, 1; etc. — *Hêkâl,* ναός, *templum,* I Reg., I, 9, « temple ». — Ces différents noms indiquent déjà la destination du tabernacle : c'est un lieu sacré, dans lequel Dieu veut bien résider spécialement, pour que les hommes puissent s'y rencontrer avec lui. Josèphe, *Ant. jud.,* III, VI, 1, l'appelle ναὸς μεταφερομένος καὶ συμπερινοστῶν, « un temple portatif et circulant », faisant ainsi allusion à ses translations.

II. Sa disposition. — Les chapitres XXVI, XXVII et XXXVIII de l'Exode donnent la description du tabernacle. Les mesures y sont évaluées en coudées. Il est probable que l'on s'est servi de la coudée égyptienne, valant $0^{m}525$. Le tabernacle comprend deux parties très distinctes, une enceinte fermée ou parvis, et, à l'intérieur de cette enceinte, le tabernacle proprement dit (fig. 433).

1° *L'enceinte ou parvis.* — Cette enceinte formait un rectangle long de cent coudées ($52^{m}50$) et large de cinquante ($26^{m}25$). Les grands côtés étaient au nord et

au sud, et l'entrée à l'est. Cet espace, d'environ 1350 mètres carrés, diminué de celui qu'occupaient l'autel et le tabernacle, ne pouvait guère recevoir que les lévites et les prêtres chargés du service religieux de chaque jour. — La clôture consistait en rideaux soutenus par des colonnes. Il y avait vingt colonnes sur chacun des grands côtés, et dix sur chacun des autres, ce qui formait un total de soixante colonnes, bien qu'à la suite de Philon quelques auteurs en aient réduit à tort le nombre à cinquante-six. Il est naturel, en effet, de supposer que la mesure des entrecolonnements était représentée par un nombre simple et entier, soit cinq coudées. Cette mesure, portée vingt fois sur les grands côtés, donnait cent coudées réparties entre vingt et une colonnes; portée dix fois sur les petits de lin tordus ensemble, de manière à fournir une étoffe solide et consistante. Ce lin gardait sans doute sa couleur naturelle, car il n'est pas dit qu'il dût être teint. Il en était autrement pour le rideau qui fermait l'entrée de l'enceinte. Le petit côté oriental continuait l'enceinte avec ses trois colonnes de droite et de gauche. Mais les quatre colonnes du milieu servaient à supporter un rideau, large de vingt coudées, et fait de lin retors, avec des dessins variés en fils de pourpre violette ou écarlate et de cramoisi. Le texte ne parle que d'une seule tenture; par conséquent le rideau d'entrée était d'une seule pièce. On l'écartait sur les côtés pour entrer, et peut-être l'élevait-on tout entier jusqu'à la tringle, quand il fallait rendre libre toute la largeur de l'entrée. La hauteur de ce rideau était de cinq coudées



433. — Le Tabernacle. D'après Riehm, *Handwörterbuch der bibl. Alterth.*, 2e édit., 1894, t. II, p. 1586.

côtés, elles donnait cinquante coudées réparties entre les deux colonnes extrêmes, déjà comptées, et neuf colonnes intermédiaires; d'où un total général de soixante colonnes. En réalité, on voyait vingt et une colonnes sur les grands côtés et onze sur les petits; mais de la sorte, les colonnes d'angles figuraient deux fois. On ne comptait donc, en somme, que les entrecolonnements, ou, si l'on veut, les colonnes, mais en n'attribuant qu'une colonne d'angle à chaque côté. — Il n'est pas dit de quelle matière étaient faites les colonnes; elles devaient être en bois, comme celles du tabernacle lui-même. Des socles d'airain leur servaient de bases, et leurs chapiteaux étaient revêtus d'argent. Les colonnes et leurs socles ne faisaient qu'un, sans doute. Quant aux chapiteaux, seulement revêtus d'argent, ils devaient être en bois, comme le fût de la colonne. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VI, 2, prétend que les socles étaient dorés, mais que la partie enfoncée en terre était d'airain et avait la forme d'une pointe de lance, σαυρωτῆρες. Ces pointes seraient les pieux d'airain, yetêdôt, πάσσαλοι, *paxilli*, dont il est question Exod., XXXVIII, 30. A ces colonnes étaient fixés des crochets d'argent, pour soutenir des tringles d'argent auxquelles on suspendait les tentures. — Les tentures étaient en lin retors, *šêš*, c'est-à-dire en tissu fait de plusieurs fils

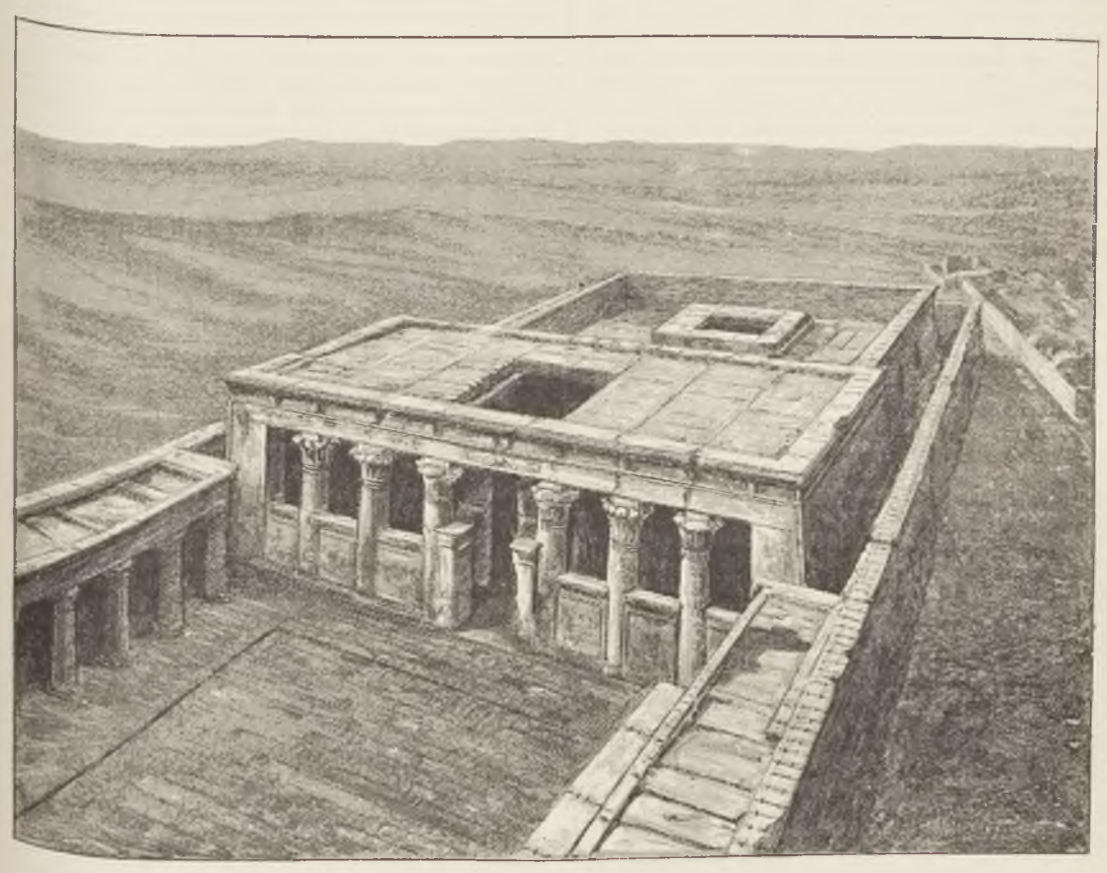
(2m62), comme d'ailleurs celle de toute l'enceinte. A supposer que la tenture formant enceinte tombât jusqu'à terre, il était impossible à un homme de voir pardessus ce qui se passait à l'intérieur. Exod., XXVII, 9-19; XXXVIII, 9-20. — Au dedans du parvis, entre la porte et le tabernacle, s'élevait l'autel des sacrifices; du côté nord était placée la cuve d'airain. Voir AUTEL, t. I, col. 1268; MER D'AIRAIN, t. IV, col. 982.

2° *Le tabernacle.* — Les parois du tabernacle étaient en planches d'acacia, voir ACACIA, t. I, col. 103, longues de dix coudées (5m25) et larges d'une coudée et demie (0m79). Josèphe, *Ant. jud.*, III, VI, 3, leur assigne une épaisseur de quatre doigts (0m08). Il fallait vingt planches pour les deux parois latérales, ce qui donnait à l'ensemble une longueur de trente coudées (15m75), et six planches pour le fond. Chaque planche était munie, à sa partie inférieure, de deux tenons destinés à s'emboîter chacun dans un socle d'argent. Aux six planches du fond s'en ajoutaient deux autres pour former les angles. Chacune de ces dernières était double, composée de deux parties solidement assemblées, probablement à angle droit, et ne reposant pourtant que sur deux socles d'argent. La partie qui faisait angle devait s'abattre sur la dernière planche du grand côté. Le fond, comprenant ainsi huit planches, donnait à la construc-

tion une largeur de douze coudées (6m30). D'après Munk, *Palestine,* p. 155, qui prétend s'appuyer sur les anciens, la largeur n'aurait été que de dix coudées, ce qui obligerait à réduire la largeur des deux planches extrêmes à une demi-coudée. Le texte n'impose pas cette idée; mais on fait valoir en sa faveur qu'elle permet de donner au Saint des saints la figure d'un cube parfait. La solidité étant assurée par le bas, au moyen des tenons emboîtés dans les socles, des traverses la maintenaient dans la hauteur. Elles étaient au nombre de cinq pour chacun des trois côtés, celle du milieu devant aller d'une seule pièce d'une extrémité à l'autre. Les quatre autres se complétaient probablement deux à deux, les unes au-dessus, les autres au-dessous de la traverse la plus longue. Ces traverses étaient d'acacia et passaient dans des anneaux assujettis aux planches. Les planches, les traverses et les anneaux devaient être revêtus d'or. Exod., XXVI, 15-30; XXXVI, 20-34. — L'intérieur était divisé en deux parties au moyen d'un voile, tendu à dix coudées de la paroi du fond, selon Josèphe, *Ant. jud.,* III, VI, 4. Le voile était soutenu par quatre colonnes d'acacia, revêtues d'or, avec des crochets d'or et des socles d'argent. Le voile, de lin retors, tissu de fils de pourpre violette et écarlate et de cramoisi, représentait des chérubins brodés. L'espace qui s'étendait de ce voile jusqu'à la paroi du fond s'appelait le Saint des saints et renfermait l'Arche d'alliance. La partie antérieure, de l'entrée jusqu'au voile, s'appelait le Saint et renfermait la table des pains de proposition, le chandelier et l'autel des parfums. Un rideau semblable au voile du Saint des saints, mais sans figures de chérubins, occupait toute la largeur du côté oriental. Il était soutenu par cinq colonnes d'acacia, revêtues d'or, avec des crochets d'or et des socles d'airain. Exod., XXVI, 31-37; XXXVI, 35-38. — Quatre couvertures s'étendaient au-dessus du tabernacle, à la hauteur des planches latérales, c'est-à-dire à dix coudées (5m25). La première était de même étoffe que le voile, avec des chérubins brodés. Elle se composait de dix pièces, longues de vingt-huit coudées (14m70), larges de quatre (2m10) et assemblées cinq par cinq. Les deux assemblages étaient réunis au moyen de lacets de pourpre violette et d'agrafes d'or. La couverture avait alors vingt-huit coudées (14m70) dans un sens et quarante (21m) dans l'autre. Il va de soi qu'elle était posée sur le tabernacle de manière que les dimensions se correspondissent. De la sorte, la couverture dépassait de dix coudées la longueur totale du tabernacle, et de quatorze coudées (8m40) la largeur; elle retombait ainsi sur les parois latérales dans tous les sens, mais à l'intérieur, et non à l'extérieur, de manière qu'au dedans le tabernacle fût vraiment une tente, « en sorte que le *miškān* forme un tout. » Exod., XXV, 6. Cf. Bähr, *Symbolik,* t. I, p. 63, 64; Zschokke, *Historia sacra,* Vienne, 1888, p. 105; etc. La seconde couverture était en poil de chèvre. Elle se composait de onze pièces ayant trente coudées (15m75) de long et quatre (2m10) de large, dont l'assemblage, en deux parties de cinq et de six pièces, réunies par des lacets et des agrafes d'airain, donnait une dimension totale de quarante-quatre coudées (23m10). Cette couverture dépassait donc la précédente de quatre coudées dans un sens et de deux dans l'autre Le texte sacré règle l'emploi de ce surplus : il y avait une retombée d'une coudée sur les côtés extérieurs, et une de deux sur l'arrière; il en restait alors une autre de deux sur le devant. Josèphe, *Ant. jud.,* III, VI, 4, remarque qu'ainsi les couvertures retombaient abondamment sur le sol et que, sur le devant du tabernacle, elles formaient une espèce de portique ou d'auvent. Complètement rabattues, elles servaient à fermer le tabernacle sur le côté oriental qui n'avait que des colonnes et un voile. Il y avait une troisième couverture en peaux de béliers teintes en rouge, et une quatrième en peaux de dugong. Voir DUGONG, t. II, col. 1510. Les dimensions de ces deux couvertures ne sont pas indiquées. Mais, par leur épaisseur, ces peaux suffisaient amplement pour mettre le tabernacle à l'abri de toutes les intempéries. Exod., XXVI, 1-14; XXXVI, 8-19. Des cordages, *mêterim,* mentionnés Num., III, 37; IV, 32, servaient à maintenir en place les différentes pièces de la construction. — Quelques auteurs ont supposé que le toit du tabernacle était agencé de manière à former deux plans inclinés, comme les toits de nos pays. Cf. Ancessi, *Atlas géog. et archéol.,* Paris, 1876, pl. III. La largeur des couvertures eût été ainsi utilisée, sans qu'elles retombassent jusqu'à terre. Mais l'idée de pareils toits était étrangère aux Orientaux et le texte sacré ne fournit aucune indication qui permette de la supposer. Les couvertures étaient donc posées à plat, au-dessus des planches verticales, et peut-être soutenues par des traverses dont l'Exode ne parle pas. L'intérieur du tabernacle se trouvait ainsi hermétiquement clos, et le jour n'y pouvait pénétrer que quand on écartait le rideau de l'entrée. En retombant jusqu'à terre, les couvertures empêchaient tout accès de la lumière par-dessous les parois latérales. — On voit que, par sa disposition générale, le tabernacle reproduisait celle des temples égyptiens. Ceux-ci se composaient essentiellement d'une cour entourée de portiques, d'un édifice situé au fond de cette cour ou parvis, et donnant lui-même accès à un autre édifice plus petit, qui constituait la maison du dieu ou Saint des saints. Cf. Maspero, *L'archéologie égyptienne,* Paris, 1889, p. 69, 70. Le temple d'Edfou (fig. 434) fait voir clairement cette disposition, qui se retrouve exactement dans le tabernacle, à cette exception près que le parvis débordait de tous côtés la construction principale.

III. SON SYMBOLISME. — 1° En prescrivant l'érection du tabernacle, le Seigneur avait dit : « Ils me feront un sanctuaire et j'habiterai au milieu d'eux. » Exod., XXV, 8. Le peuple alors habitait sous les tentes et se déplaçait pour se rapprocher de la Terre promise. Il fallait donc que Dieu aussi habitât dans une tente et que cette tente fût mobile, pour suivre le peuple dans ses déplacements. II Reg., V, 6; I Par., XVII, 5. De là les noms donnés au tabernacle, « tente, habitation, maison ». Seulement il fallait que la tente rappelât la demeure ordinaire de Dieu, le ciel, de même que le parvis rappelait la terre, demeure de l'homme. Jéhovah résidait dans le Saint des saints, où l'homme n'avait point accès, sinon une fois l'an, quand le grand-prêtre venait intercéder pour les péchés du peuple. Les chérubins de l'Arche, du voile et de la couverture, figuraient la cour céleste du Dieu invisible. La lumière divine se suffisant à elle-même, il était inutile que celle du soleil pénétrât dans la résidence de Jéhovah. L'or des parois et des ustensiles, l'incorruptibilité du bois d'acacia, les couleurs des étoffes et la richesse des broderies rappelaient et honoraient les perfections divines. Les ustensiles d'or disposés dans le Saint, la lumière du chandelier, les pains, l'encens, signifiaient les pensées et les sentiments qui devaient animer les prêtres dans le culte de Jéhovah. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. CII, a. 4, ad 8um. — 2° Le tabernacle était encore la « tente de convocation » ou de « réunion ». Le Seigneur, après avoir dit qu'il se rencontrerait là avec Moïse et Aaron pour leur parler, avait ajouté : « Je me rencontrerai là avec les enfants d'Israël, et le lieu sera consacré par ma gloire... J'habiterai au milieu des enfants d'Israël et je serai leur Dieu. » Exod., XXIX, 42-45. C'est donc là, dans ce sanctuaire unique, qu'Israël, par l'intermédiaire de Moïse, Exod., XXX, 6, entrait en communication avec le Dieu unique, Jéhovah. Le tabernacle constituait ainsi le centre social et religieux de tout le peuple, et le lien puissant de l'unité entre les douze tribus. — 3° Il était aussi la « tente du témoignage ». Là

était déposé le témoignage de la volonté divine, formulée sur les tables du Décalogue; là le Seigneur intimait à Moïse les ordres que devaient exécuter les enfants d'Israël. Exod., XXV, 21-22. La présence du tabernacle au milieu de leur camp rappelait donc sans cesse aux Israélites les droits de Jéhovah, sa puissance souveraine et l'obéissance qu'ils lui devaient. — 4° Les nombres 3, 4, 7, 10, qui interviennent fréquemment dans la description du tabernacle et de son mobilier, avaient leur signification mystique. Voir NOMBRES, t. IV, col. 1688. Chaque objet cachait aussi un sens symbolique. Voir ARCHE D'ALLIANCE, t. I, col. 918; PROPITIATOIRE, t. V, col. 747; CHANDELIER, t. II, col. 545; ENCENS, col. 1773; PAIN, t. IV, col. 1957; PARFUM, col. 2164; VOILE. Le tabernacle tout entier pouvait encore symboliser l'univers, par lequel Dieu se révèle lui-même et dans lequel il se choisit une demeure pour habiter au milieu des hommes et travailler à leur salut. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837, t. I, p. 75-91. — 5° Le tabernacle était appelé « Saint » et « Saint des saints », non seulement à cause de la présence de Jéhovah qui daignait s'y manifester par son action surnaturelle, mais encore à cause de sa valeur typique par rapport aux réalités du Nouveau Testament. I Cor., X, 6, 11. Il figurait d'abord Jésus-Christ, le Verbe incarné, habitant au milieu de nous, Joa., I, 11, et son humanité, dans laquelle habitait corporellement la plénitude de la divinité. Col., I, 19; II, 9. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CII, a. 4, ad 6um; I Joa., II, 2; Joa., VI, 51; VIII, 12. — L'Église était aussi figurée par le tabernacle. Le parvis représentait l'Ancien Testament, et le tabernacle même le Nouveau, qui contient la vérité dans le Saint des saints. S. Augustin, *In Heptat.*, II, 112, t. XXXIV, col. 635. Pour S. Jérôme, *Epist.*, LXIV, 9, le parvis et le Seigneur figuraient le monde présent, et le Saint des saints, le ciel. Cf. Hebr., VIII, 2; IX, 11; Apoc., XIII, 6; XV, 5; XXI, 3; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CII, a. 4, ad 4um. On peut aussi trouver dans le parvis l'image de l'ancienne Loi, dans le Saint celle de l'Église militante et dans le Saint des saints celle de l'Église triomphante. Le tabernacle, prototype du Temple, Sap., IX 8, est également celui des églises chrétiennes, avec leur nef, leur chœur et leur sanctuaire. — Enfin, au point de vue moral et ascétique, le parvis, avec son autel des sacrifices et sa cuve aux ablutions, représentait la vie purgative; le Saint, avec le chandelier, la table des pains et l'autel des parfums, la vie illuminative; le Saint des saints, avec l'Arche, la vie unitive. Cf. Zschokke, *Historia sacra*, p. 110.



434. — Le temple d'Edfou. D'après Maspero, *L'archéologie égyptienne*, 1887, p. 73.

IV. SON HISTOIRE. — 1° *Sa construction.* — Au Sinaï, Dieu lui-même ordonna la construction du tabernacle; il fit même connaître à Moïse les principaux détails de son agencement. Exod., XXVI, 1-37. Les prêtres et les lévites devaient célébrer le culte dans ce sanctuaire portatif. Béséléel et Ooliab furent désignés comme devant exécuter le travail avec compétence. Exod., XXXI, 1-7. — Un grave événement intervint, qui obligea de surseoir à l'exécution. Pendant que Dieu parlait à Moïse sur le Sinaï, les Hébreux adressaient leurs hommages au veau d'or. La colère divine ne s'apaisa que sur les instances de Moïse; mais une sorte d'excommunication pesa sur le peuple rebelle, au milieu duquel

Jéhovah ne voulut plus résider. Sur son ordre, Moïse érigea hors du camp une tente, *'ôhél*, σκηνή, *tabernaculum*, qu'il appela *'ôhél mô'êd*, « tente de réunion », σκηνή μαρτυρίου, *tabernaculum fœderis*. Exod., XXXIII, 7. Ce n'était pas le tabernacle décrit sur le Sinaï, avec son autel à holocaustes et son service assuré par Aaron et ses fils. Sans doute, la nuée miraculeuse se tenait à l'entrée de cette tente; mais Moïse seul y pénétrait et, Josué la gardait quand Moïse revenait au camp. Jéhovah ne résidait donc plus au milieu de son peuple et ne communiquait avec lui que par l'intermédiaire de son serviteur Moïse; celui-ci ne se rencontrait avec Dieu que hors du camp et à distance du peuple. Le nom de « tente de réunion » ne supposait ici d'autres relations que celles de Jéhovah avec Moïse. Exod., XXXIII, 7-11. Cet état de choses dura un certain temps, jusqu'à ce que Moïse, intercédant de nouveau, dit à Jéhovah : « Daigne le Seigneur marcher au milieu de nous,... et prenez-nous pour votre héritage. » Dieu renouvela alors l'alliance antérieure avec Israël, et Moïse redescendit de la montagne pour faire exécuter les ordres précédemment reçus au sujet du tabernacle, du sacerdoce et du culte nouveau. Exod., XXXIV, 9-10, 27-29. Cf. de Broglie, *La loi de l'unité de sanctuaire en Israël*, Amiens, 1892, p. 22-26. — Le tabernacle avait été décrit avec tout le détail nécessaire. L'attention que Dieu apportait à cette œuvre devait donner à Israël une idée de l'importance qu'il fallait attacher au nouveau culte et à toutes les prescriptions qui le concernaient. L'expérience venait d'ailleurs de démontrer combien ce peuple grossier avait besoin des choses sensibles pour être solidement attaché à son devoir envers Jéhovah. Un appel fut adressé à tous les Israélites, pour qu'ils offrissent les matériaux nécessaires à la confection du tabernacle et des divers objets du culte. L'appel fut entendu; les offrandes en nature arrivèrent avec une telle profusion, que Moïse se vit obligé d'arrêter l'élan de la générosité populaire. Exod., XXXV, 4-29; XXXVI, 2-7. Béséléel et Ooliab se mirent à l'œuvre, aidés de tous les hommes capables de les seconder habilement. Le tabernacle fut construit si exactement que sa description ne fait que répéter les termes mêmes du plan arrêté au Sinaï. Exod., XXXVI, 8-38. — On a élevé des doutes sur la véracité de ce récit. Comment les Hébreux purent-ils exécuter de pareilles œuvres d'art en plein désert, eux qui plus tard furent incapables de travailler les métaux, I Reg., XIII, 19, et durent, même sous Salomon, recourir aux Phéniciens pour fabriquer des objets analogues? D'où pouvaient-ils tirer l'or, l'argent, le cuivre et les étoffes précieuses que mentionne le texte? Comment tant de travaux purent-ils être exécutés en moins de dix mois? Exod., XIX, 1; XL, 1. Ces difficultés ont paru si fortes à certains auteurs, qu'ils se sont crus en droit de nier l'existence même du tabernacle et de ne voir dans sa description qu'une réplique postérieure de la description du Temple. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 3e édit., t. IV, p. 389-404. L'esprit de Dieu animait Béséléel et Ooliab; mais, en outre, il est certain que beaucoup d'Israélites avaient dû exercer différents métiers en Égypte, qu'ils s'y étaient formés aux procédés techniques de la fonte des métaux et du tissage, et que, sortis à peine du pays de servitude, ils n'avaient rien oublié de ce qu'ils avaient appris. Par la suite, leurs descendants, occupés à d'autres soins et d'ailleurs peu artistes par nature, n'héritèrent point de l'habileté de leurs pères et durent recourir à des étrangers plus expérimentés qu'eux pour l'exécution de travaux difficiles : rien de plus naturel que ce genre de décadence chez les Hébreux. Au désert, l'or et l'argent abondaient, sous forme de bijoux emportés d'Égypte. Les étoffes précieuses ne manquaient pas non plus. Exod., XXXV, 22-24. Il y avait, près du Sinaï, des mines de cuivre exploitées par les Égyptiens et dont les Hébreux surent se servir. Voir CUIVRE, t. II, col. 1156. L'acacia seyal est une des rares espèces d'arbres qui se rencontraient dans la péninsule Sinaïtique. Moïse fit appel à « tous ceux qui avaient du bois d'acacia chez eux. » Exod., XXXV, 24, c'est-à-dire sur le territoire occupé par leur campement, leurs troupeaux, etc. Les chèvres et les béliers pouvaient aisément fournir le poil et les peaux, et les dugongs abondaient dans la mer Rouge. Il ne faut pas s'imaginer d'ailleurs que les Hébreux fussent seuls dans le désert. La presqu'île servait de séjour à des tribus nomades, qui savaient en exploiter les ressources. Des caravanes la traversaient et y écoulaient en partie leurs marchandises. Peut-être des mineurs égyptiens y étaient-ils encore au travail. Il était aisé aux Hébreux de prendre à leur service tous ces concours dans la mesure où ils en avaient besoin. Le temps fut assez court, il est vrai, pour exécuter tous les travaux décrits par l'Exode. Mais, d'une part, les bras ne manquaient pas; d'autre part, on peut admettre que le principal seulement fut terminé à temps, et rien n'oblige à croire que tous les objets fabriqués pour le culte fussent des chefs-d'œuvre artistiques. Le veau d'or avait été rapidement exécuté, mais ne devait pas être une merveille. Il n'y a donc vraiment pas de raison suffisante pour révoquer en doute le récit de Moïse touchant le tabernacle. — Quand tout fut terminé, le tabernacle fut dressé, le premier jour du premier mois de la seconde année de séjour au désert, et consacré avec l'huile d'onction. A partir de ce moment, la nuée le couvrit et la gloire de Jéhovah le remplit, si bien que Moïse même n'osait plus y entrer. Exod., XL, 1-35. Il y pénétrait pourtant quand Jéhovah l'y appelait ou que lui-même avait à le consulter. Pour éviter toute tentative d'idolâtrie, il fut plus tard défendu d'égorger ailleurs que devant le tabernacle aucun animal propre aux sacrifices, bœuf, brebis ou chèvre. Lev., XVII, 3-9.

2° *Ses translations*. — Le transport du tabernacle ne rencontrait, quoi qu'on en ait dit, aucune impossibilité pratique. Le matériel, bien qu'assez encombrant, se démontait aisément, avec le concours de nombreux lévites, et se transportait, soit à dos de chameaux, soit sur des chariots traînés par des bœufs. Dans les stations, le tabernacle occupait le milieu du camp; les lévites et les prêtres s'installaient immédiatement auprès. Voir CAMP, t. II, col. 95. Dans les marches, on suivait l'ordre des campements; le tabernacle, accompagné des lévites, venait à la suite des tribus de Juda, Issachar, Zabulon, Ruben, Siméon et Gad, les six autres tribus ne s'avançant qu'après lui. Num., II, 3-34. Au désert, le tabernacle dut être installé dans les stations où les Israélites demeurèrent assez longtemps, comme le Sinaï et Cadès. Il est probable que, quand le séjour devait être très court, on s'abstenait de le dresser. Lorsqu'on arrivait à l'emplacement choisi, les lévites chargés du tabernacle, c'est-à-dire les Gersonites, Num., IV, 24-33, qui marchaient vraisemblablement les premiers de leur tribu, se mettaient en devoir de l'ériger, avant même que les autres fussent parvenus à la station. On y introduisait ensuite les ustensiles sacrés et enfin l'Arche d'alliance. Num., X, 21, 36. — Après le passage du Jourdain, le tabernacle fut nécessairement dressé à Galgala, pour la célébration de la Pâque. Jos., V, 10, 11. L'Arche en fut tirée pour être portée autour des murs de Jéricho. Jos., VI, 12. Il est à croire que, durant la période de la conquête, le tabernacle resta à Galgala. Ensuite, encore du vivant de Josué, on l'érigea à Silo, à l'occasion d'une assemblée des enfants d'Israël. Jos., XVIII, 1. L'Arche avait été apportée précédemment entre le mont Hébal et le mont Garizim, pour les bénédictions et les malédictions solennelles, Jos., VIII, 33, mais on sait qu'elle sortait parfois du tabernacle, spécialement pour suivre Israël à la guerre. Silo était une ville de

la tribu d'Éphraïm, située en un point central du pays. Voir SILO, col. 1723. Le tabernacle y demeura longtemps. Il y était encore au temps d'Héli, I Reg., I, 24; III, 3, 15, 21, et l'Arche en fut retirée, à l'occasion de la guerre contre les Philistins. I Reg., IV, 4. Il fut ensuite transporté, sous Saül, à Nobé, I Reg., XXI, 1-6, puis, sous David, à Gabaon. I Par., XVI, 39; XXI, 29. David établit Sadoc et d'autres prêtres pour le service du culte devant le tabernacle de Gabaon. C'était encore le principal lieu de culte au commencement du règne de Salomon. Ce roi vint y offrir des sacrifices et y fut favorisé d'un songe divin. III Reg., III, 4, 5; II Par., I, 3. Là se trouvait l'autel d'airain fabriqué jadis par Béséléel. Le tabernacle mosaïque, bien que privé de la présence de l'Arche, servait ainsi de centre au culte liturgique, dans les mêmes conditions que plus tard le second Temple. — Depuis les jours malheureux d'Héli, l'Arche n'était pas rentrée dans le tabernacle destiné à l'abriter. Elle avait été successivement transportée à Cariathiarim, chez Abinadab, I Reg., VII, 1, où elle demeura pendant tout le règne de Saül, puis chez Obédédom de Geth, où elle demeura trois mois. II Reg., VI, 10, 11; I Par., XIII, 13, 14. Cette seconde translation avait été ordonnée par David. Au lieu de faire rapporter l'Arche dans le tabernacle de Gabaon, le roi se proposait de l'amener à Jérusalem, dont il voulait faire la capitale religieuse et politique du pays. Il vint bientôt après la reprendre dans la maison d'Obédédom, et l'introduisit dans la cité de David. Il avait disposé une tente, *'ôhél*, pour la recevoir. II Reg., VI, 17; I Par., XV, 1; XVI, 1. Cette tente ne reproduisait pas les dispositions du tabernacle mosaïque, car l'Arche y était placée au milieu, *betôq hâ-'ôhél*. La tente était également recouverte de peaux. II Reg., VII, 2; I Par., XVII, 1. David mit Asaph et ses frères à la tête du service liturgique qui devait être célébré devant l'Arche. I Par., XVI, 37. L'apparition de l'ange près de l'aire d'Ornan persuada plus tard au roi d'offrir ses sacrifices en ce dernier endroit, au lieu de se rendre à Gabaon. I Par., XXI, 30. Il y eut ainsi deux lieux de culte principal en Israël, Gabaon avec le tabernacle, et la cité de David avec l'Arche. Cette situation ne cessa qu'à l'inauguration du Temple, destiné à remplacer définitivement le tabernacle et à abriter l'Arche. Alors Salomon fit transporter dans le Temple le tabernacle et tous les ustensiles sacrés qu'il renfermait. III Reg., VIII, 4; II Par., V, 5. Ces objets furent conservés, selon les uns, dans une des chambres supérieures du Temple, et, selon les autres, dans les sous-sols. Cf. Reland, *Antiq. sacr.*, p. 40. D'après une lettre transcrite au commencement du second livre des Machabées, Jérémie, après la prise de Jérusalem, avait emporté le tabernacle, l'Arche, l'autel des parfums et le feu sacré, et les avait cachés dans une caverne du mont Nébo. II Mach., II, 4, 5. — Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 9-30; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 42-64.

H. LESÊTRE.

TABERNACLES (FÊTE DES) (hébreu : *ḥag has-sukkôṭ*; Septante : ἑορτὴ σκηνῶν, σκηνοπηγία ; Vulgate : *feriæ Tabernaculorum, solemnitas Tabernaculorum, scenopegia*), l'une des fêtes des Juifs.

I. LES PRESCRIPTIONS DE LA LOI. — 1° *Caractère de la fête.* — Le quinzième jour du septième mois, ou mois de *tišri* (septembre-octobre) par conséquent cinq jours après la fête des Expiations, Lev., XXIII, 27, commençait la fête des Tabernacles, qui durait sept jours. Tous les produits du pays étaient alors déjà récoltés. Le premier jour était solennel et les œuvres serviles y étaient défendues. Des sacrifices particuliers étaient offerts chacun de ces jours. Aux sept jours de la fête s'ajoutait un jour solennel de clôture, qui comportait, comme le premier, l'abstention des œuvres serviles. Dès le premier jour, les Israélites devaient avoir en mains du fruit de beaux arbres, des branches de palmiers, des rameaux d'arbres touffus et des saules, en se réjouissant devant Jéhovah. De plus, pendant sept jours, ils devaient demeurer sous des huttes de feuillage, afin de se rappeler le temps où ils habitaient sous la tente après la sortie d'Égypte. Lev., XXIII, 34-36, 39-43. La fête est appelée dans l'Exode, XXIII, 16; XXXIV, 22, *ḥag hâ'âsif*, « fête de la récolte », ἑορτὴ συντελείας, *solemnitas in exitu anni*. Au Deutéronome, XVI, 13-16, son caractère d'actions de grâces après la récolte est seul rappelé. — 2° *Les sacrifices.* — Chacun des sept jours de la fête, outre les victimes du sacrifice perpétuel, il fallait offrir en holocauste de jeunes taureaux, deux béliers et quatorze agneaux d'un an, et, en oblation, de la fleur de farine pétrie à l'huile, 3/10 d'éphi (11lit65) pour chaque taureau, 2/10 (7lit77) pour chaque bélier, et 1/10 (3lit88) pour chaque agneau. Chaque jour, on ajoutait un bouc en sacrifice pour le péché. Le nombre des taureaux variait; il en fallait 13 pour le premier jour, 12 pour le second, et ainsi en diminuant d'une unité, de sorte que le nombre tombait à sept le septième jour. Le huitième jour, on offrait en holocauste un taureau, un bélier et sept agneaux, avec les oblations correspondantes. On ajoutait aussi le bouc en sacrifice pour le péché. Num., XXIX, 12-38. — 3° *Les feuillages.* — Quatre sortes de feuillages sont indiqués. Le premier est appelé *peri 'êẓ hâdâr*, καρπὸς ξύλου ὡραῖος, *fructus arboris pulcherrimæ*, « le fruit d'un bel arbre », ou « le beau fruit d'un arbre ». Il est possible que l'arbre ait été déterminé avec plus de précision. Le chaldéen traduit *hâdâr* par citronnier. Voir CÉDRATIER, CITRONNIER, t. II, col. 373, 791. Le second feuillage est celui du palmier. Le troisième est celui d'arbres *'âbot*, « touffus », δασεῖς, *densarum frondium* (de « myrtes », d'après le chaldéen et le syriaque). Le quatrième est celui des saules. Lev., XXIII, 40. A l'époque de Néhémie, on employait pour la fête des Tabernacles des branches d'olivier, *zayit*, ἐλαίας, *olivæ*; d'olivier sauvage, *'êṣ šémén*, « arbre à huile », ξύλων κυπαρισσίνων, « de bois de cyprès », *ligni pulcherrimi*, « de bois très beau »; de myrte, de palmiers et de *'âbot*, δασέος, *nemorosi*, « de bois touffus ». II Esd., VIII, 15. Le myrte, *hâdas*, est ici nommé à part; il ne peut donc être désigné par le mot *'âbot*. Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 4, ne nomme que quatre espèces, le myrte, le saule, le palmier et le pommier de Persée. Ailleurs, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5, il parle seulement de palmiers et de citronniers. Il suit de là qu'une certaine latitude était laissée aux Israélites pour choisir les arbres dont ils devaient cueillir les branches, suivant les circonstances. — 4° *Les cabanes.* — La Loi ordonnait d'habiter pendant sept jours *bas-sukkôṭ*, ἐν σκηναῖς, *in umbraculis*, pour rappeler aux Israélites le séjour de leurs pères *bas-sukkôṭ*, ἐν σκηναῖς, *in tabernaculis*. Lev., XXIII, 43. Le texte, qui a énuméré les divers genres de feuillages qu'il faut prendre pour la fête, ne dit pas de quelle matière doivent être faites les cabanes. Le mot *sukkâh* signifie « hutte, feuillage, abri » et en général « habitation ». Il ne diffère pas beaucoup, quant au sens, de *'ohél*, « tente » et en général « habitation ». De là les traductions des Septante, σκηνή, et de la Vulgate, *tabernaculum*, « tente ». Il est certain qu'au désert les Hébreux ont habité sous des tentes plutôt que dans des cabanes de feuillage. La fête des Tabernacles avait pour but de rappeler ce séjour sous les tentes; des tentes auraient donc mieux rappelé que des cabanes les *'ohâlîm* du désert. Exod., XVI, 16; XXXIII, 10; etc. Mais, avec le temps, peut-être même dès les débuts de l'installation en Chanaan, on comprit que les branches des arbres mentionnés devaient servir non seulement à être portées, mais encore à former les cabanes de feuillage. Cet usage est en vigueur et rattaché à la Loi au temps de Néhémie. II Esd., VIII, 15, 16. Ce

dernier texte montre aussi qu'on faisait des cabanes de feuillage sur les toits des maisons, dans les cours, dans le parvis du Temple et sur les places de la ville. La fête est mentionnée par Zacharie, XIV, 16-19, qui rappelle qu'on doit venir à Jérusalem pour la célébrer. Sous Judas Machabée, les Juifs empêchés une année de célébrer la fête, parce qu'ils se trouvaient dans des montagnes, la célébrèrent un peu plus tard à Jérusalem, « en portant des thyrses, des rameaux verts et des palmes, » sans qu'il soit fait mention de cabanes. II Mach., X, 6, 7.

II. SIGNIFICATION DE LA FÊTE. — 1° *Le souvenir du désert.* — Cette idée est indiquée dans le texte même de la loi. Lev., XXIII, 43. Pendant quarante années, les Hébreux n'ont pas habité dans des maisons, comme un peuple sédentaire, maître du pays qu'il occupe. Ils ont passé à travers le désert en nomades, dans des abris provisoires appelés tantôt *sukkôt*, Lev., XXIII, 42, 43, tantôt *'ohâlim*. Num., XVI, 26; XXIV, 5; Lev., XIV, 8; Deut., I, 27; XI, 6; Ps. CVI (CV), 25. Ce souvenir est donc rappelé aussi bien par des cabanes que par des tentes. Il n'était point triste et, pour le célébrer, on devait se réjouir devant Jéhovah, car le séjour au désert avait été le passage de l'Égypte, terre d'oppression, au pays de Chanaan, terre féconde et tranquille. Deut., VIII, 1-18; XI, 8-12. Ce séjour avait d'ailleurs été marqué par de mémorables interventions de Jéhovah en faveur de son peuple, pour le diriger, le protéger, le nourrir, le désaltérer, le préparer à devenir une nation indépendante et prospère. Les sept jours passés dans les cabanes de feuillages rappelaient cette époque, durant laquelle Jéhovah s'était montré si bon pour les Hébreux et leur avait fait tant de promesses si merveilleusement tenues dans la suite des temps. Ils apprenaient par là combien Dieu méritait leur reconnaissance pour le passé et leur confiance pour le présent et l'avenir. — 2° *L'action de grâces pour la récolte.* — Cette fête arrivait à la fin de l'année, quand toutes les récoltes avaient été recueillies. Deut., XVI, 13. La récolte était un bienfait actuel, qui se renouvelait chaque année et dont jouissait chaque génération. En l'accordant, Dieu accomplissait encore une de ses promesses. Deut., VIII, 7-14; XXVIII, 3-6. La fête des Tabernacles complétait, à ce point de vue, ce qu'avaient commencé celles de la Pâque et de la Pentecôte. Voir FÊTES JUIVES, t. II, col. 2218. Aussi était-elle la fête la plus joyeuse de toute l'année, celle qu'on appelait simplement *ḥag*, la « fête » par excellence, « la fête de beaucoup la plus sainte et la plus grande » et « la fête la mieux observée ». Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, IV, 1; XV, III, 3. — 3° *Le symbolisme des feuillages.* — Ces feuillages étaient empruntés à des arbres remarquables, les uns par leurs fruits, les autres par leur verdure. Ils signifiaient pour les Israélites les fruits de la terre dont le Seigneur les comblait et le repos qu'il leur assurait sous les épais ombrages. L'habitation dans des cabanes construites avec ces feuillages marquait donc l'aisance, le repos, la sécurité qu'assurait à son peuple la bénédiction de Dieu. La diversité des feuillages symbolisait la multiplicité des bienfaits reçus. — 4° *Le symbolisme des sacrifices.* — En aucune fête, on n'offrait autant de sacrifices publics, ce qui faisait appeler le premier jour *yôm hamm-arûbâh*, « jour de la multiplication ». *Menachoth*, XIII, 5. Le grand nombre des animaux domestiques était encore un bienfait du Seigneur; il convenait de l'en remercier par des holocaustes plus nombreux qu'à l'ordinaire. Le nombre sacré « sept » présidait au compte des victimes, puisqu'il y avait pour les sept jours 70 taureaux, 14 béliers et 7 fois 14 agneaux. Voir NOMBRE, t. IV, col. 1694. Le bouc offert chaque jour unissait l'idée de la pénitence à celle de la reconnaissance, les Israélites devant se rappeler que trop souvent ils s'étaient montrés infidèles et ingrats. — 5° *Le huitième jour.* — Comme la Pâque, Deut., XVI, 8, la fête des Tabernacles se terminait par un jour appelé *'ăṣérét*, ἐξόδιον, *cœtus*. Lev., XXIII, 36. Seulement, ici, ce jour s'ajoutait aux sept jours de la fête. Il était lui-même considéré comme jour de fête, avec exclusion d'œuvres serviles et offrande de sacrifices différents de ceux des sept jours précédents, mais semblables à ceux des autres fêtes et des néoménies. Ce jour surnuméraire avait sans doute pour but de servir de conclusion à toutes les fêtes de l'année, qui se terminaient avec la fête des Tabernacles. En cette fête particulière, on résumait tous les sentiments d'adoration, d'actions de grâces et de repentir qui avaient inspiré les âmes dans les autres fêtes, on complétait ce qui avait manqué et on réparait ce qui avait été défectueux dans les solennités précédentes. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 652-664.

III. LES ADDITIONS JUIVES. — Le traité *Sukka* de la Mischna traite de tout ce qui concerne la fête des Tabernacles. — 1° *Réglementations diverses.* — Les docteurs juifs ne manquèrent pas, tout d'abord, de réglementer jusque dans les moindres détails l'exécution des prescriptions légales. En ce qui concerne les cabanes de feuillages, ils avaient réglé la forme, qui pouvait d'ailleurs être très variable, la largeur, la hauteur, les ouvertures, etc. Les cabanes devaient être construites sous le ciel même, et non sous un arbre. La hauteur était au moins de dix, et au plus de vingt coudées. Les Caraïtes prétendaient qu'il n'y avait aucun compte à tenir de ces règles, étrangères au texte de la Loi. — On portait à la main gauche une branche de citronnier, *'étrôg*, κίτριον, et à la droite le *lûlâb*, φοίνιξ, bouquet composé d'une branche de palmier, de deux branches de saule et de trois branches de myrte. *Siphra*, f° 258, 2. La branche de citronnier est quelquefois confondue avec le *lûlâb*, *Menachoth*, III, 6, mais d'autres fois en est distinguée. *Sukka*, III, 4; *Gem. Sukka*, 31, 2. D'après les Caraïtes, ces branches d'arbres n'avaient pas à être portées; elles ne servaient qu'à la construction des cabanes. Cf. II Esd., VIII, 16. — 2° *La libation d'eau.* — Voir LIBATION, t. IV, col. 236. On attachait une grande importance à cette cérémonie, qui se répétait chacun des sept jours de la fête, mais que les Caraïtes regardaient comme une institution purement humaine, parce que la Loi n'en fait aucune mention. On ignore à quelle époque elle fut introduite. Il est probable qu'elle avait pour but de commémorer les miracles par lesquels Dieu avait étanché la soif des Hébreux, en faisant jaillir l'eau du rocher. — 3° *Les candélabres.* — Afin de pouvoir continuer la célébration de la fête même la nuit, on disposait dans le parvis des femmes quatre grands candélabres d'or, hauts de 50 coudées (26m25). Ces candélabres portaient des récipients d'une contenance de 120 logs (34 lit 80) remplis d'huile et pourvus de mèches de lin provenant des vêtements sacerdotaux hors d'usage. On allumait ces lampes le premier jour, après le sacrifice du soir. Comme le mur qui entourait le parvis des femmes n'avait que 25 coudées (13m12) de haut à l'intérieur, Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 2, la lueur pouvait être aperçue de divers endroits de la ville. — 4° *Les réjouissances.* — La loi ordonnait des réjouissances auxquelles devaient prendre part tous les membres de la famille, les esclaves, les lévites, les étrangers et les pauvres. Deut., XVI, 14. Il y avait donc partout des festins joyeux. Au Temple, pendant la nuit, des lévites et des prêtres descendaient dans les parvis en jouant de la trompette et en chantant des Psaumes; des personnages notables, tenant des torches à la main, exécutaient des danses sous les yeux du peuple et prononçaient diverses formules de bénédiction. Cependant il n'y avait ni chants ni danses les deux nuits qui précédaient le sabbat et le huitième jour. Chaque jour, on faisait le tour de l'autel en tenant à la main le *lûlâb* ou

des branches de saule et en chantant *hosanna*. Le septième jour, le tour se répétait sept fois en souvenir de la prise de Jéricho. *Jer. Sukka*, 54, 3. Il se peut que le Psaume LXXXI (LXXX) ait été composé pour cette solennité. — 5° *Hors de Jérusalem.* — La loi prescrivait de célébrer la fête dans le lieu choisi par le Seigneur. Deut., XVI, 15. On comprend donc que certaines cérémonies ne pouvaient avoir lieu qu'à Jérusalem. Néanmoins, il est certain que tous ne se rendaient pas à la capitale pour la célébration de la fête. Or, tous les Israélites étaient tenus d'habiter pendant sept jours sous les cabanes de feuillages. Lev., XXIII, 42. Il est donc à croire que ceux qui, pour diverses raisons, ne se rendaient pas à Jérusalem, observaient dans leur résidence les prescriptions mosaïques. A l'étranger, les Juifs de la dispersion prenaient des repas en commun sous des cabanes de feuillages. Cf. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeit. J. C.*, t. III, p. 96. Dans les synagogues, on lisait les passages du Pentateuque concernant la fête, on tenait à la main des branches d'arbres et l'on faisait le tour du coffre sacré placé au centre de l'édifice. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 319-325; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 240-245.

IV. MENTIONS HISTORIQUES DE LA FÊTE. — Il est possible que la « fête de Jehovah » célébrée à Silo par des danses de jeunes filles, au temps des Juges, ait été celle des Tabernacles, Jud., XXI, 19-21, bien qu'il y ait des raisons pour supposer plutôt une fête locale. Cf. Rosenmüller, *Judices*, Leipzig, 1835, p. 423. — La dédicace solennelle du Temple de Salomon fut célébrée le septième mois et dura deux périodes de sept jours. III Reg., VIII, 2, 65; II Par., V, 3. Salomon ne renvoya le peuple que le vingt-troisième jour du mois. II Par., X, 10. C'est donc que la seconde période de sept jours fut consacrée à la fête des Tabernacles, que le roi célébrait exactement. II Par., VIII, 13. Ce fut vraisemblablement cette fête que Jéroboam reporta, pour le royaume d'Israël, au quinzième jour du huitième mois. III Reg., XII, 32. — Dans Osée, XII, 10, Dieu menace son peuple infidèle en disant : « Je te ferai encore habiter dans les tentes, comme aux jours de fête. » Zacharie, XIV, 16, 19, mentionne également la fête. Ézéchiel, XLV, 25, en rappelle l'obligation. — La fête des Tabernacles est célébrée sous Néhémie, conformément aux prescriptions mosaïques, II Esd., VIII, 14-17, et équivalemment sous Judas Machabée. II Mach., X, 6-8. — Sous Jean Hyrcan, Antiochus Sidètés, qui assiégeait Jérusalem, suspendit les opérations pendant sept jours, afin de permettre aux Juifs la célébration de la fête des Tabernacles; il envoya lui-même des taureaux aux cornes dorées pour les sacrifices, avec des aromates et des vases d'or et d'argent. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 2. — A une autre fête des Tabernacles, le roi-pontife Alexandre Jannée, détesté du parti pharisien, se tenait près de l'autel pour le sacrifice, quand le peuple se mit à jeter sur lui les cédrats que chacun tenait en main, en l'insultant et en le déclarant indigne de sacrifier, parce qu'il était né d'une captive. Le même reproche avait déjà été adressé à son père Jean Hyrcan. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, X, 5. Alexandre, pour se venger de l'offense, fit avancer ses troupes et massacrer 6000 hommes. Puis il fit élever dans le Temple une enceinte qui le préservait du contact immédiat avec le peuple. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5; *Bell. jud.*, I, IV, 3. — La fête est encore mentionnée dans l'Évangile. Ses proches l'ayant invité à se rendre à Jérusalem pour la solennité des Tabernacles, Jésus tarda à partir et ne parut au Temple que vers le milieu de la fête. Joa., VII, 2, 14. Il est dit que le dernier jour de la fête était le plus solennel. Joa., VII, 37. Il s'agit ici du huitième jour, qui était un jour de fête excluant les œuvres serviles. Ce jour-là, faisant allusion aux libations solennelles des jours précédents, le Sauveur dit à haute voix : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. » Joa., VII, 37. Saint Paul dit que le Christ avait déjà été, au désert, le rocher qui désaltérait spirituellement les Hébreux. I Cor., X, 4. Il était là maintenant, prêt à donner un breuvage spirituel bien supérieur à celui d'autrefois. De même, le lendemain, au souvenir des grandes lampes dont la lumière venait d'être éteinte, il pouvait dire : « Je suis la lumière du monde, celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres. » Joa., VIII, 12. — A la suite de chaque septième année, on devait donner au peuple lecture du Deutéronome pendant la fête des Tabernacles. Deut., XXXI, 10 11. En l'an 41, Hérode Agrippa Ier, petit-fils d'Hérode le Grand, dont la mère était Iduméenne, assistait à cette lecture. En entendant les paroles : « Tu ne pourras pas te donner pour roi un étranger qui ne serait pas ton frère, » Deut., XVII, 15, il se mit à fondre en larmes au souvenir de son origine, bien que, d'après la loi, les fils d'origine iduméenne pussent entrer dans la société israélite à la troisième génération. Deut., XXIII, 8. Le peuple lui cria alors : « Ne t'inquiète pas, Agrippa! Tu es notre frère. » *Sota*, VII, 8. — Une inscription provenant de Bérénice, en Cyrénaïque, et un peu antérieure à l'ère chrétienne, mentionne le σύλλογος τῆς σκηνοπηγίας, « réunion de la scénopégie ». Cf. *C.I.G.*, t. III, 5361; Musée de Toulouse, *Cat. des antiq.*, 225. Il y avait donc en cette ville une colonie célébrant la fête des Tabernacles. Le nom grec de la fête est σκηνοπηγία du verbe σκηνοπηγεῖν, « fixer une tente ». — Plutarque, *Sympos.*, IV, 6, 2, a laissé une description de la fête des Tabernacles : « La fête plus grande et la plus parfaite des Juifs est, par sa date et son rite, analogue à celle de Dionysios. Ils l'appellent « jeûne ». A l'époque de la vendange, à l'arrière-saison, dans tout le pays, ils dressent des tables et demeurent sous des tentes entrelacées surtout de branches de vignes et de lierre. Ils nomment le premier jour de la fête « tente ». Les jours suivants, ils célèbrent une autre fête, qui, sans équivoque, se rapporte directement à celui qu'on appelle Bacchus. Ils ont une fête où l'on porte des coupes et des thyrses; ils se rendent dans leur temple, sans qu'on sache ce qu'ils font, une fois entrés : ce doit être une fête de Bacchus. Ils se servent de petites trompettes pour appeler le dieu, comme les Argiens dans les dionysiaques; d'autres, qu'ils nomment lévites, ont des harpes pour invoquer soit Lysion, soit plutôt Bacchus. » L'auteur, peu au courant des mœurs et des croyances des Juifs, se méprend sur des points importants, sur le jeûne qui a précédé de cinq jours et qu'il confond avec la fête, sur le nom de « tente » qu'il n'attribue qu'au premier jour, et surtout sur l'objet de la fête. Mais il mentionne exactement l'importance de la solennité, sa date, les cabanes de feuillages, la κρατηροφορια ou libation d'eau, θυρσοφόρια ou port du *lûlâb*, enfin les trompettes et les harpes qui servent à manifester la joie et à accompagner les chants.

H. LESÊTRE.

TABITHE (Nouveau Testament : Ταβιθά), chrétienne de Joppé. Act., IX, 36-42. Son nom est araméen, טביתא, et correspond à la forme hébraïque צביה, *ṣebîyâh*, « gazelle (femelle) ». Cet animal était regardé par les Hébreux et les Arabes comme un type de beauté. צבי, *ṣebi*, en hébreu, signifie « beauté ». On appelait Tabithe, en traduisant son nom en grec, Δορκάς, et c'est ainsi que les Septante rendent le nom de l'animal, *ṣebî*, dans leur traduction. Deut., XII, 15, 22; II Reg. (Sam.), II, 18; Prov., VI, 5. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, III, 5. Les Grecs, comme les Orientaux, donnaient volontiers ce nom à leurs filles. Chez les Hellènes, il désignait spécialement la beauté des yeux. Il est possible que Tabithe ait été connue sous les deux noms, araméen et grec, comme on en a plusieurs exemples à cette époque.

— Tabithe était « disciple », c'est-à-dire chrétienne, en grec, μαθήτρια, mot employé au féminin dans ce seul passage du Nouveau Testament. Elle devait avoir une certaine aisance, car elle consacrait son temps à faire des aumônes et de bonnes œuvres, et à confectionner des tuniques et des vêtements pour les veuves. Étant venue à mourir, pendant que saint Pierre était non loin à Lydda, les disciples lui envoyèrent deux hommes pour le prier de venir à Joppé. Il trouva Tabithe morte dans l'ὑπερῷον, *cœnaculum*, ou partie supérieure de la maison. Voir Maison, t. iv, col. 590, et fig. 182, col. 591. Les veuves qu'elle secourait supplièrent l'Apôtre de lui rendre la vie. Saint Pierre, touché de leurs supplications, se mit à genoux pour prier, et ayant fait sortir tout le monde, il dit à la défunte, à l'exemple de Notre-Seigneur ressuscitant la fille de Jaïre : « Tabithe, lève-toi. » Elle ouvrit alors les yeux et s'assit, et l'Apôtre lui donnant la main la releva et « ayant appelé les saints et les veuves, » il la leur rendit vivante. Ce miracle fit grand bruit et fut connu de tous à Joppé, où il produisit beaucoup de conversions. Act., ix, 36-43.

1. TABLE (hébreu : *sulḥân;* Septante : τράπεζα; Vulgate : *mensa*), meuble composé d'un plan solide



435. — Table des pains de proposition.
Arc de triomphe de Titus. Rome.

fixé horizontalement sur des pieds verticaux, et servant à poser des aliments ou d'autres objets.

1. *Tables liturgiques.* — 1° *Table des pains de proposition.* — Moïse eut ordre de faire fabriquer une table de bois d'acacia, longue de deux coudées (1m50), large d'une coudée (0m525) et haute d'une coudée et demie (0m79). Elle fut revêtue d'or avec une guirlande d'or tout autour. De plus, un châssis haut d'une palme (0m262), entouré lui-même d'une guirlande d'or, s'élevait au-dessus. Quatre anneaux d'or, fixés aux quatre coins de la table, permettaient de passer des barres pour la transporter. Exod., xxv, 23-30; xxxi, 8; xxxv, 13; xxxvii, 10-16; xxxix, 35. Cette table fut consacrée par une onction, Exod., xxx, 27, et placée dans le sanctuaire, en avant du voile qui cachait l'Arche. Exod., xxvi, 35; xl, 4, 20, 22; Hebr., ix, 2. On y mettait chaque semaine les pains de proposition. Lev., xxiv, 6. Voir Pain, t. iv, col. 1957, et fig. 514, col. 1958. Les lévites étaient préposés à la garde de cette table, Num., iii, 31, et chargés de l'envelopper avant de la transporter. Num., iv, 7. — Salomon fit exécuter pour le Temple une nouvelle table toute en or, III Reg., vii, 48, afin d'y placer les pains de proposition. II Par., iv, 19; xiii, 11. — Sous Achaz, les ustensiles du Temple furent profanés par le culte idolâtrique; Ézéchias fit purifier l'autel, la table de proposition et les autres objets sacrés. II Par., xxix, 18. — Il fallut fabriquer une nouvelle table de proposition pour le second Temple. Antiochus Épiphane l'enleva. I Mach., i, 23. Après avoir repris Jérusalem, Judas Machabée en fit une autre. I Mach., iv, 47, 51. Celle qui servait au moment de la ruine du Temple fut emportée par les Romains. Elle est représentée sur l'arc de Titus (fig. 435). — 2° *Tables d'immolation.* — Salomon fit fabriquer, sans doute pour cet usage, des tables d'or et d'argent, au nombre de dix, placées cinq à droite et cinq à gauche. I Par., xxviii, 16; II Par., iv, 8. Ézéchiel, xl, 39-42, suppose dans son Temple douze tables sur lesquelles on immolait les victimes destinées aux divers sacrifices, et, en outre, quatre tables de pierre pour y déposer les instruments servant aux immolations. Le prophète semble aussi ne faire qu'un de la table de proposition et de l'autel des parfums. Ezech., xli, 22; xliv, 16. Malachie, i, 7, 12, appelle également l'autel la « table de Jéhovah », qui ne fournissait aux prêtres qu'une chétive nourriture, quand les animaux qu'on y apportait étaient estropiés ou malades. — 3° *Tables idolâtriques.* — Isaïe, lxi, 11, reproche aux Israélites les repas sacrés qu'ils faisaient à la table des idoles Gad et le Destin. Daniel, xiv, 12-20, raconte qu'il y avait dans le temple de Bel une table sur laquelle on plaçait chaque soir les aliments destinés au dieu, mais que, par une ouverture pratiquée sous la table, les prêtres venaient la nuit pour enlever tout ce qui avait été offert et le manger eux-mêmes. Saint Paul dit que manger les victimes offertes aux idoles, dans certaines conditions, c'est prendre part à « la table des démons », à laquelle il oppose la « table du Seigneur », où l'on participe à la nourriture eucharistique. I Cor., xi, 20, 21.

2. *Tables des repas.* — 1° *La table du roi.* — Il est parlé de la table de Saül, I Reg., xx, 29, 34, et surtout de la table de Salomon, célèbre par sa magnificence. III Reg., iv, 27; x, 5; II Par., ix, 4. Daniel était admis à la table de Cyrus. Dan., xiv, 1. Cependant, « manger à la table du roi » veut souvent dire seulement que l'on est nourri à ses frais. On voit ainsi admettre Miphiboseth à la table de David, II Reg., ix, 7-13; xix, 28; les fils de Berzellaï à la table de Salomon, III Reg., ii, 7, ainsi que les courtisans, III Reg., iv, 27; les prophètes de Baal à la table de Jézabel, III Reg., xviii, 19; les 150 notables à la table de Néhémie. II Esd., v, 17. Daniel, i, 8, refusa de se souiller en acceptant les mets de la table du roi. Voir des tables royales assyriennes, t. ii, fig. 650, col. 2215; t. iv, fig. 97, col. 289. — 2° *Les tables ordinaires.* — Seules, les personnes aisées se servaient d'une table pour prendre leur repas. Esth., xiv, 17; Luc., xvi, 21; etc. Les gens du commun mangeaient simplement assis et sans table, comme en Égypte, voir t. ii, fig. 649, col. 2213, ou même en se servant du boisseau renversé comme de table où ils posaient le plat. Par considération pour Élisée, la Sunamite mit une table dans la chambre qu'elle lui prépara. IV Reg., iv, 10; cf. III Reg., xiii, 20. Pour les repas, on dressait la table, Is., xxi, 5, ou on la faisait dresser par celui qu'on regardait comme un obligé. Eccli., xxix, 33. On la chargeait parfois de mets succulents. Job, xxxvi, 16. Les miettes qui tombaient sous la table, c'est-à-dire les reliefs, étaient pour les chiens, Matth., xv, 27; Marc., vii, 28, ou pour les gens que l'on méprisait. Jud., i, 17. Encore ces derniers ne les obtenaient-ils pas toujours. Luc., xvi, 21. Aussi n'était-ce pas vivre que d'avoir à jeter des yeux d'envie sur la table des autres. Eccli., xl, 3. Il était recommandé de bien se tenir à une table copieusement servie. Eccli., xxxi, 12. Les fils de la famille prenaient place à table autour du père. Ps. cxxviii (cxxvii), 3. Sur le placement des convives, voir Lit, t. iv, col. 291; Place d'honneur, t. v, col. 446. Les amis étaient joyeux à table, Act., xvi, 34; mais à table prenaient quelquefois place l'avare qui trouvait moyen d'y avoir faim, Eccli.,

XIV, 10, l'ami infidèle qu'éloignait le malheur, Eccli., VI, 10, le débauché, Is., XXVIII, 8, et le traître. Luc., XXII, 21. — 3° *Au figuré.* — La table figure la nourriture en général, Ps. LXXVIII (LXXVII), 19; Act., VI, 2; les bienfaits temporels de Dieu, Ps. XXIII (XXII), 5; LXIX (LXVIII), 25; Ezech., XXXIX, 20, ses bienfaits spirituels, Prov., IX, 2, et le bonheur éternel. Luc., XXII, 30.

3. *Tables de marchands.* — Les changeurs avaient installé leurs tables dans le parvis du Temple, où le Sauveur les renversa. Joa., II, 15; Matth., XXI, 12; Marc., XI, 15. Voir CHANGEURS DE MONNAIE, t. II, col. 548. Les mots τράπεζα, *mensa,* désignent aussi la banque proprement dite, c'est-à-dire le trafic qui fait valoir l'argent. Luc., XIX, 23.

H. LESÊTRE.

2. **TABLE,** plaque de pierre, de métal ou de bois, sur laquelle on peut graver des lettres ou incruster d'autres matières. Différentes sortes de tables sont mentionnées dans la Bible.

1° *Tables de la loi* (hébreu : *lûaḥ;* Septante : πλάξ, πυξίον; Vulgate : *tabula*). — Le Seigneur promit de les donner à Moïse. Exod., XXIV, 12. Il les lui donna en effet, écrites de sa main. Exod., XXXI, 18. Elles sont appelées *luḥôt 'ébén,* πλάκες λιθίναι, *tabulæ lapideæ,* « tables de pierre »; *luḥôt hā'êdût,* πλάκες τοῦ μαρτυρίου, *tabulæ testimonii,* « tables du témoignage », Exod., XXXI, 18, et *luḥôt hab-berît,* πλάκες διαθήκης, *tabulæ fœderis,* « tables de l'alliance ». Deut., IX, 11. Moïse descendit de la montagne en portant les deux tables sur lesquelles l'écriture divine était gravée de part et d'autre, au recto et au verso. Ces tables n'étaient pas de dimension considérable, puisqu'un seul homme pouvait les porter. Apercevant le désordre auquel se livraient les Hébreux, Moïse jeta les tables au pied de la montagne et les brisa. Exod., XXXII, 15-19. Quand la faute du peuple eut été pardonnée, Moïse reçut ordre de tailler lui-même deux nouvelles tables de pierre, sur lesquelles furent écrites les paroles de l'alliance. Moïse redescendit en portant ces tables avec lui. Exod., XXXIV, 1-4, 28, 29. Cf. Deut., IV, 13; V, 22; IX, 9-17. Le texte de l'Exode ne dit pas clairement si, la seconde fois, les paroles furent gravées sur les tables par Dieu lui-même ou par Moïse. Le Deutéronome, X, 1-5, affirme positivement que Dieu lui-même écrivit les dix paroles sur les tables taillées par Moïse. Les deux tables de la loi furent déposées dans l'Arche d'alliance. Deut., X, 5. Elles s'y trouvaient encore à l'époque de Salomon. II Par., V, 10; Hebr., IX, 14. Elles disparurent en même temps que l'Arche à l'époque de la captivité. — Métaphoriquement, le cœur de l'homme est comparé à une table sur laquelle est écrite la loi de Dieu. Prov., III, 3; VII, 3. Saint Paul dit que ses fidèles Corinthiens sont pour lui comme une lettre du Christ, écrite « non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair. » II Cor., III, 3.

2° *Tables à inscriptions.* — Isaïe, VIII, 1, reçoit l'ordre de prendre une grande tablette, *gillâyôn,* τόμος, *liber,* pour y écrire la prophétie contre Damas et Samarie. Habacuc, II, 2, dut aussi graver sa prophétie sur des tables, *luḥôt,* πυξίον, *tabulæ.* Les Romains gravèrent sur des tables, δέλτοι, *tabulæ,* d'airain et envoyèrent à Jérusalem le traité passé avec Judas Machabée. I Mach., VIII, 22. Ils gravèrent sur des tables semblables le traité renouvelé avec Simon. I Mach., XIV, 18. Les Juifs gravèrent sur des tables d'airain, qu'on plaça dans la galerie du Temple, l'énumération des services rendus par Simon. I Mach., XIV, 26-48. Cf. Job, XIX, 24. Voir STÈLE, col. 1861.

3° *Panneaux de bois ou d'airain.* — Les panneaux du Tabernacle sont appelés *qerâšîm,* στῦλοι, *tabulæ;* ils sont en bois d'acacia et destinés à être placés debout. Exod., XXVI, 15, 17-29; XXXVI, 20-33. Dans le Temple de Salomon, les murs sont recouverts de panneaux, *ṣal'ôt,* πλευραί, *tabulæ, tabulata,* de cèdre et de pin. III Reg., VI, 15, 16, 18; VII, 3; II Par., III, 5. Les bassins roulants avaient des panneaux, *luḥôt,* συγκλείσματα, *tabulata,* d'airain, représentant des chérubins, des lions et des palmes. III Reg., VII, 36. Voir MER D'AIRAIN, t. IV, col. 986. Les panneaux d'une porte sont aussi formés d'un *lûaḥ,* σανίς, *tabula.* Cant., VIII, 9. Ézéchiel, XXVII, 6, appelle *qérés, transtrum,* un banc incrusté d'ivoire. Il désigne sous le nom de *šeḥîf, stratum,* les panneaux de bois qui revêtaient son Temple idéal. Ezech., XLI, 16.

4° *Tables généalogiques.* — Voir GÉNÉALOGIE, t. III, col. 159. Une table généalogique est appelée *sêfer hay-yaḥaš,* βιβλίον τῆς συνοδίας, *liber census,* « livre de famille ». II Esd., VII, 5. Le mot *yaḥaš,* d'origine obscure, a donné naissance au verbe *hityaḥaš,* « se faire inscrire sur les tables généalogiques ». I Par., V, 17; IX, 1; I Esd., II, 62; II Esd., VII, 64. Le même mot désigne aussi ce qui est inscrit sur les tables généalogiques. I Par., IV, 33; V, 1, 7; VII, 5, 7, 9, 40; IX, 22; II Par., XII, 15; XXXI, 16-19; I Esd., VIII, 1, 3; II Esd., VII, 5. Ce terme n'apparaît d'ailleurs que dans les livres les plus récents de la Bible hébraïque.

H. LESÊTRE.

TABLE ETHNOGRAPHIQUE DE LA GENÈSE. — I. Elle est contenue dans le ch. X de la Genèse. C' « est un document unique parmi ce que nous a légué l'antiquité. Il montre d'une manière éclatante la supériorité du point de vue des livres sacrés d'[Israël] sur celui des autres peuples anciens, même de leurs philosophies les plus avancées, quand il s'agit de concevoir les rapports des diverses nations de l'antiquité. Généralement, dans le monde antique, chaque peuple, ou du moins chaque famille ethnique, regarde les autres peuples comme des barbares qui n'appartiennent pas à la même espèce que lui. Les Égyptiens, par exemple, en reconnaissant dans l'humanité de grandes races qui correspondent à celles que la Bible fait descendre des trois fils de Noé, leur refusent toute fraternité d'origine. Chacune d'elles est le produit d'une création différente, l'œuvre ou l'émanation d'un dieu particulier. Israël, au contraire, a beau être fier de son caractère de peuple choisi de Dieu, jaloux de se maintenir à l'égard des autres nations dans un isolement qui lui permet de mieux sauvegarder le dépôt à lui confié de la vérité religieuse, il ne cesse pas de se regarder comme un simple membre de l'ensemble de l'humanité. Tous les hommes et tous les peuples, issus d'un couple unique, appartiennent au même sang, ont la même dignité et la même vocation. Ils sont donc entre eux parents et frères. De cette grandeur et de cette unité de l'espèce humaine découle la conception, fondamentale dans la pensée biblique, qui donne pour pivot à ses destinées l'histoire et le développement religieux d'un seul peuple, du peuple de Dieu, et pour but final de l'évolution générale de l'humanité la réunion de tous les peuples dans le règne de Dieu, promise à Abraham... C'est cette parenté fondamentale de tous les peuples, gage d'un avenir commun dans la voie montrée par Israël, que le tableau du ch. X de la Genèse est destiné à présenter sous une forme sensible. » Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. II, part. I, 1882, p. 307-308. La descendance des peuples issus de Noé et de ses trois fils est exposée sous la forme d'un arbre généalogique, à la façon des Orientaux. Les individus, les noms des fils de Noé et quelques autres noms y personnifient des races. Voir A. Delattre, S. J., *Le Plan de la Genèse,* dans la *Revue des questions historiques,* juillet 1876, t. XX, p. 46. *Gentes... fuisse, non homines,* dit saint Augustin, en parlant de la table ethnographique, *De civ. Dei,* XXI, III, 2; cf. n. 1, t. XLI, col. 481 et 480. C'est ce qui explique la forme plurielle de plusieurs noms.

II. Moïse énumère les descendants des trois fils de Noé, Sem, Cham et Japhet, et les pays qu'ils occupèrent. Il commence par les Chamites. — 1° *Chamites.* — Ce furent les premiers hommes qui, après le déluge, s'éloignèrent du centre commun. La Genèse nomme quatre fils de Cham : — 1. Chus, dont les descendants s'établirent depuis Babylone jusqu'à l'Éthiopie en traversant l'Arabie. Voir CHUS 1, t. II, col. 743-746. — 2° Mesraïm dont les fils peuplèrent l'Égypte. Voir MESRAÏM, t. IV, col. 1028. — 3. Phuth, t. V, col. 341, peupla les côtes septentrionales de l'Afrique. — 4. Chanaan habita la contrée à laquelle il donna son nom et qu'ont rendue célèbre les Phéniciens et les diverses peuplades dont le nom revient si souvent dans l'histoire de l'Ancien Testament; elles occupèrent le pays situé entre la Méditerranée et la mer Morte avant l'établissement des Hébreux dans la Terre Promise. Voir CHANANÉEN 1, t. II, col. 539.

2° *Sémites.* — La postérité de Sem occupa les pays qui s'étendent entre la mer Méditerranée et l'Océan indien, d'une part, et de l'autre depuis l'extrémité nord-est de la Lydie jusqu'à la péninsule arabique : Aram s'établit en Syrie et lui donna son nom sémitique; Arphaxad peupla la Mésopotamie; Assur, l'Assyrie; Élam, l'Élymaïde, qui devint plus tard une province persane; Jectan, l'Arabie. Voir ces différents noms.

3° *Japhétites.* — De Japhet sortirent : 1. Gomer, père des races kymris ou celtes, qui s'étaient d'abord établies au nord du Pont-Euxin, puis au midi de cette mer, Hérodote, IV, 11-13; 2. Magog, des races scythiques et teutoniques; 3. Madaï, des races iraniennes : Bactriens, Mèdes et Perses; 4. Javan, d'Élisa, Tharsis, Céthim; Dodanim, des races pélasgiques, hellènes, italiotes, etc.; 5. Thubal des Thabuliens, Ibères; 6. Mosoch des Cappadociens; 7. Thiras d'une partie des races scythes et slaves. Voir JAPHETH 1, t. III, col. 1125.

III. « Moïse, en exposant la filiation des peuples, dit la *Civiltà cattolica,* 15 février 1879, p. 436-437, se borne à une seule des grandes races humaines, à celle qui tient indubitablement le premier rang et l'emporte sur toutes les autres, c'est-à-dire la race blanche; il ne dit rien des trois races inférieures, la jaune, la rouge et la noire, qui sont pourtant une partie de l'espèce humaine. ...Le but de Moïse ne fut pas de décrire l'origine de tous les peuples qui composent l'humanité, mais seulement de ceux que connaissait le peuple hébreu ou qu'il lui importait le plus de connaître. De ce nombre furent naturellement exclus ceux de l'extrême Orient asiatique, comme les Chinois, les Mongols, etc. (race jaune); ceux de l'Amérique, alors inconnue (race rouge), et ceux du Grand Océan, Papouans, Mélanésiens, etc. (race nègre océanique) : les Hébreux ne les connaissaient pas et ils n'avaient nul besoin de les connaître. Quant aux nègres de l'Afrique intérieure, les Hébreux, qui avaient demeuré en Égypte, les connaissaient certainement, car [ils étaient nombreux dans ce pays]... Moïse ne parle point d'eux, peut-être parce qu'ils avaient toujours été... étrangers à l'histoire du peuple hébreu. » Voir NÈGRES, t. IV, col. 1561.

Quant à l'origine de ces races, rien n'empêche de croire qu'elles proviennent d'autres descendants de Noé. Ce patriarche, après le déluge eut d'autres enfants que Sem, Cham et Japhet et ces derniers eurent aussi des fils dont la Genèse ne nous a pas transmis les noms. Elle dit expressément, XI, 11, que Sem « engendra des fils et des filles » dont elle ne nous fait pas connaître les noms. L'analogie porte à croire qu'elle ne nous a pas fait connaître non plus tous les enfants de Cham et de Japhet et tous leurs petits-fils, lesquels durent donner naissance à des familles et à des peuples qui vécurent dans un isolement complet des autres et demeurèrent ainsi séparés de l'histoire des Hébreux.

Voir S. Bochart, *Phaleg seu de dispersione gentium,* in-f°, Caen, 1646; Knobel, *Die Völkertafel der Genesis,* in-8°, Giessen, 1850; E. F. K. Rosenmüller. *Handbuch der biblischen Alterthumskunde,* 4 in-8°, Leipzig, 1821-1830; C. von Lengerke, *Kenaan,* in-8°, Kœnigsberg, 1844; E. de Ujfalvy, *Aperçu général sur les migrations des peuples,* in-8°, Paris, 1873; Fr. Lenormant. *Les origines de l'histoire d'après la Bible* (inachevé), t. II, in-8°, Paris, 1882; H. Sayce, *The Races of the Old Testament,* in-16, Londres, 1891.

TABRÉMON (hébreu : *Tabrimmôn;* Septante : Ταϐερεμά), fils d'Hézion et père de Bénadad Ier, roi de Damas. III Reg., XV, 18. Voir REMMON 3, col. 1036; DAMAS, t. II, col. 1225. Il n'est nommé dans l'Écriture que comme père de Bénadad.

TADMOR, nom hébreu, *Tadmôr,* de la ville de Palmyre. Voir PALMYRE, t. IV, col. 2070.

TAHAS (hébreu : *Taḥas*; Septante : Τοχός), le troisième des quatre fils qu'eut Nachor, frère d'Abraham, de Roma, sa femme de second rang. Gen., XXII, 24. *Ṭaḥaš* en hébreu désigne le dugong. Voir DUGONG, t. II, col. 1510.

TAHKEMONI, Thahkemônite, mot hébreu sans article, qualificatif de Jesbaam, dans le passage altéré de II Sam. (Reg.), XXIII, 8. Voir JESBAAM, t. III, col. 1393. Il faut probablement lire Hachamoni, *hé* au lieu de *thav,* comme I Par., XI, 11, « fils de Hachamôni ». Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* VII, XII, 4.

TAHTIM HŎDŠÎ (Septante : γῆ Θασασων ἥ ἐστιν Ἀδασαί; Vulgate : *in terram inferiorem Hodsi*), passage probablement altéré, II Sam. (Reg.), XXIV, 6. Joab passa dans cette localité, quand il fit le recensement du peuple sous le règne de David. Elle était située entre le pays de Galaad et Dan-Yaan ou Dan-la-Silvestre. On a fait toute sorte d'hypothèses pour restituer le texte primitif. On peut supposer qu'il faut corriger Cédès des Héthéens. Voir CÉDÈS 2, t. II, col. 369.

1. TAILLE (hébreu : *middâh, qômâh;* Septante : ἡλικία, μέγεθος, ὕψος; Vulgate : *statura, altitudo*), dimension en hauteur du corps d'un homme. — Sur les géants antérieurs au déluge, Bar., III, 26, voir GÉANTS, t. III, col. 135. Quand les explorateurs israélites furent envoyés en Chanaan, ils remarquèrent la haute taille des habitants du pays. Num., XIII, 33; Deut., I, 28. Saül était de haute taille; ses concitoyens ne lui venaient qu'à l'épaule. I Reg., X, 23, 24. Eliab, fils d'Isaï, était également remarquable par sa taille. I Reg., XVI, 7. Samuel crut tout d'abord que, pour cette raison, il était l'élu de Dieu. Chez les anciens, on aimait assez que le souverain fût d'une taille avantageuse. Cf. Hérodote, III, 20; VII, 187. Banaïas, un des héros de David, tua un Égyptien qui avait cinq coudées de haut. I Par., XI, 23. Goliath était encore plus grand; sa taille atteignait six coudées et une palme. I Reg., XVII, 4. L'Épouse du Cantique, VII, 7, ressemblait au palmier par sa taille. Ici la comparaison ne porte évidemment pas sur la hauteur, mais sur la grâce et l'élégance de la stature. Les Sabéens avaient une haute taille. Is., XLV, 14. Ézéchiel, VIII, 18, parle d'oreillers faits pour les têtes de toute taille, c'est-à-dire d'accommodements ménagés pour les hommes de toute condition. — Il est parfois question de la taille des arbres, Is., X, 33; XXXVII, 24; Ezech., XIX, 11, des statues, Dan., II, 31, et d'objets divers. Gen., VI, 15; Exod., XXV, 10, 23; Ezech., I, 18; etc. — Zachée était petit de taille. Luc., XIX, 3. Notre-Seigneur dit que personne, avec toute son industrie, ne peut ajouter une coudée à sa taille. Matth., VI, 27; Luc., XII, 25. Le mot grec

ἡλικία, employé dans ce passage, signifie « haute stature », mais bien plus ordinairement « temps de la vie », et « jeunesse » ou « vieillesse ». Ce dernier sens paraît préférable ; car, s'il s'agissait de la taille, Notre-Seigneur aurait sans doute pris la plus petite mesure de longueur, non la coudée (0m525), mais le doigt (0m0218). Personne ne peut allonger sa taille même d'un doigt. La coudée s'adapte mieux à une longueur plus considérable : personne ne peut allonger sa vie d'une coudée, la vie étant assimilée à un chemin, Matth., v, 25, au bout duquel une coudée est une longueur insignifiante. Il est dit aussi que l'enfant Jésus croissait ἡλικίᾳ, très probablement en taille, plutôt qu'en âge, *ætate*, comme traduit la Vulgate. Luc., II, 52.

H. Lesêtre.

2. **TAILLE** (Septante : τομή; Vulgate : *putatio*), opération qui consiste à émonder les végétaux pour activer leur production. — La Bible ne parle que de la taille de la vigne. La taille est plus nécessaire à la vigne qu'à tout autre arbre. En Orient, on ne coupe pas tous les sarments jusqu'à la souche, comme en France on le fait chaque année. On en laisse trois ou quatre sur une tige principale, haute de cinq à six pieds. La récolte en est plus hâtive et meilleure. Cf. Tristram. *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 408. Notre-Seigneur fait allusion à la taille de la vigne et à ses effets : « Tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, afin qu'il en porte davantage. » Joa., xv, 2. La taille de la vigne était défendue l'année sabbatique. Lev., xxv, 3, 4. C'était une année de repos pour la terre, et aussi pour la vigne dont la vigueur se dépensait alors en faveur de la plante aux dépens de ses fruits. Isaïe, v, 6, compare Juda infidèle à une vigne qui ne sera plus taillée ni cultivée et qu'envahiront les ronces et les épines. — Dans sa description du printemps, l'auteur du Cantique, II, 11 13, mentionne la disparition de la pluie, l'éclosion des fleurs, le chant, *zâmir,* qui retentit, la voix de la tourterelle, les fruits naissants du figuier et le parfum de la vigne en fleur. Les versions ont traduit *zâmîr* par τομή, *putatio,* Aquila et Symmaque par κλαδεύσις, le Chaldéen par *qiṭṭûf,* et le Syriaque par *gashâ',* tous mots qui signifient « taille » de la vigne. Cette taille se pratique en mars, cf. Rosenmüller, *Canticum,* Leipzig, 1830, p. 333, et même en janvier, cf. H. Vincent, dans la *Revue biblique,* 1909, p. 251; elle peut, par conséquent, servir à caractériser le printemps. Il est singulier cependant qu'une opération aussi prosaïque ait pris place dans une description poétique qui ne mentionne que des phénomènes naturels. Comme le verbe *zâmar* signifie à la fois « tailler » et « jouer des instruments », plusieurs pensent que *zâmîr* doit se prendre avec le sens de « chant », comme dans Job, xxxv, 10; Is., xxiv, 16; xxv, 5; etc. Il s'agit ici du chant des oiseaux et le parallélisme semble exiger ce sens :

Le temps des chants est arrivé,
La voix de la tourterelle se fait entendre.

Isaïe, xviii, 5, fait allusion à une seconde taille de la vigne : « Avant la moisson, quand la floraison sera achevée et que la fleur sera devenue une grappe bientôt mûre, il coupera les sarments à coups de serpe, il enlèvera et coupera les grandes branches. » Cet élagage, qui se pratique aujourd'hui couramment, a sa grande utilité. « Après la formation des grappes, c'est-à-dire à l'entrée de l'été, quand déjà orges et blés sont moissonnés, les vignerons soigneux émondent les ceps, coupent même parfois la pointe des sarments laissés ou la replient, afin que la sève se concentre dans le raisin au lieu de se disperser dans une trop vigoureuse et vaine frondaison, très nuisible à la qualité de la récolte au moment de sa maturité. » H. Vincent, dans la *Revue biblique,* 1909, p. 251. Comme le marque le prophète, cette opération s'exécute dans les jours chauds de l'année, quand on est en repos et dans sa demeure, probablement dans la tour de garde de la vigne. On y vit à l'aise et dans un repos relatif, et l'on charme les loisirs des fraîches soirées en jouant de divers instruments, surtout d'une flûte de roseau à double tuyau appelée *zoumerah* ou *zoummarah,* dont le nom reproduit l'hébreu *zimrâh,* « chant ». Le P. Vincent pense que l'époque de cette seconde taille est celle que vise la description du Cantique, II, 11-13, parce qu'au moment de la première les vignes ne sont pas encore en fleur et n'embaument pas. Voir Émondage, t. II, col. 1764.

H. Lesêtre.

TALENT (*kikkâr,* Septante : ταλαντόν), poids et monnaie de compte. C'était le poids le plus élevé et il équivalait à 3000 sicles. Son nom hébreu de *kikkâr,* « objet rond, de forme ronde », lui venait sans doute de ce qu'il avait ordinairement une forme arrondie. Sa valeur, dans notre système métrologique, est approximativement de 42 kilogrammes 533 grammes. On a trouvé, près de l'enceinte sacrée du Temple de Jérusalem, un de ces poids qui a la forme d'une grosse pastèque. Voir la *Conférence* (du P. Cré) *sur le kikkar ou talent hébreu découvert à Sainte-Anne de Jérusalem,* dans la *Revue biblique,* juillet 1892, p. 416-432. — Pour la confection des travaux du sanctuaire, Moïse employa 29 talents d'or et 1775 sicles, Exod., xxxviii, 24, cent talents et 1775 sicles d'argent, ỷ. 25 (26), 27; 70 talents et 2400 sicles d'airain (cuivre), ỷ. 29. Voir aussi Exod., xxv, 39; xxxvii, 24. — Le diadème d'or du roi de Rabbath Ammon dont s'empara David pesait un talent d'après le texte actuel de II Sam. (Reg.), xii, 30; I Par., xx, 2, ce qui semble un poids tout à fait excessif pour un ornement de ce genre, mais peut s'entendre de sa valeur et non pas littéralement de son poids. Voir Couronne, I, t. II, col. 1083. — Hiram, roi de Tyr, envoya à Salomon cent vingt talents d'or pour l'ornement du temple de Jérusalem. III Reg., ix, 14. La flotte d'Ophir rapporta à Salomon quatre cent vingt talents d'or, III Reg., ix, 28 (II Par., viii, 18, quatre cent cinquante). D'après I Par., xxix, 4, ce roi aurait consacré à l'ornementation du Temple trois mille talents d'or d'Ophir et sept mille talents d'argent; il n'est pas dit que cet or d'Ophir eût été porté par la flotte israélite. Les chefs d'Israël offrirent aussi pour le service et l'embellissement du Temple cinq mille talents d'or, dix mille talents d'argent, dix-huit mille talents d'airain et cent mille talents de fer. I Par., xxix, 7. Ces chiffres ont été exagérés par les transcriptions des copistes, d'après divers commentateurs, de même que les cent mille talents d'or et le million de talents d'argent qui, d'après I Par., xxii, 14, avaient été recueillis par David pour préparer la construction du Temple. Salomon revêtit d'or pur le Saint des saints pour une valeur de six cents talents. II Par., iii, 8. — La reine de Saba fit présent à Salomon de cent vingt talents d'or. II Par., ix, 9. — Ce roi recevait chaque année six cent soixante-six talents d'or. II Par., ix, 13. — Amri, roi d'Israël, acheta pour deux talents d'argent la colline où il éleva Samarie, sa capitale. III Reg., xvi, 24. — Un prophète estime, auprès d'Achab, la vie d'un homme un talent d'argent. III Reg., xx, 39. — Lorsque Naaman alla trouver Élisée pour se faire guérir de sa lèpre, il emporta avec lui dix talents d'argent et six mille sicles d'or. IV Reg., v, 5. Le prophète refusa d'accepter ses présents, mais son serviteur, Giézi, courut après Naaman pour lui demander frauduleusement un talent d'argent. Il en reçut deux et il fut puni par la lèpre de son avarice. ỷ. 22-27. — Manahem, roi d'Israël, paya à Phul = Théglathphalasar, roi d'Assyrie, pour qu'il l'aidât à s'affermir sur le trône, mille talents d'argent qu'il se procura en faisant payer

cinquante sicles d'argent aux riches Israélites. IV Reg., xv, 19. — Amasias, roi de Juda, avait pris à sa solde cent mille Israélites pour cent talents d'argent. II Par., xxv, 6, 9. — Joatham, roi de Juda, fit payer aux Ammonites pendant trois ans cent talents d'argent avec d'autres redevances. II Par., xxvii, 5. — Ézéchias, roi de Juda, paya, à Lachis, à Sennachérib, roi d'Assyrie, une somme de trois cents talents d'argent et de trente talents d'or. IV Reg., xviii, 14. — Néchao, roi d'Égypte, fit payer au royaume de Juda une contribution de cent talents d'argent et d'un talent d'or. IV Reg., xxiii, 33; II Par., xxxvi, 3. — Le roi de Perse, Artaxercès, donna l'ordre aux gouverneurs des provinces à l'ouest de l'Euphrate de donner à Esdras une somme d'argent jusqu'à concurrence de cent talents d'argent. I Esd., vii, 22. — Esdras, près du fleuve d'Ahava, remit à douze chefs des prêtres juifs six cent cinquante talents d'argent et cent talents d'or, avec d'autres objets précieux. I Esd., viii, 26. — Tobie, i, 16-17; iv, 21, avait prêté à Gabélus dix talents d'argent. — Aman avait promis au roi Assuérus de verser mille talents d'argent au trésor royal après avoir fait massacrer les Juifs qui étaient dans ses états. Esth., iii, 9. — Dans Zacharie, v, 7, le prophète voit en vision une masse ou un disque de plomb, d'après l'hébreu. La Vulgate traduit, à la suite des Septante, « un talent d'argent », mais le ỳ. 8 montre bien qu'il s'agit d'une masse de plomb, *massa plumbi*, comme traduit la Vulgate elle-même, et non d'un valeur monétaire. — L'hébreu *kikkar* a le double sens de talent et d'objet rond. — Les deux livres des Machabées parlent souvent de talents; dans plusieurs passages ils ne marquent pas de quel métal étaient ces talents. I Mach., xi, 28; xv, 35; II Mach., v, 21; viii, 10, 11, mais ils devaient être d'argent, comme dans les endroits où la matière est précisée. I Mach., xiii, 16, 19; xv, 31; II Mach,, iii, 11; iv, 8, 24. — Dans le Nouveau Testament, saint Matthieu raconte la parabole du serviteur qui devait dix mille talents, d'argent sans doute, au roi son maître, xviii, 24, et celle du maître qui, en partant pour un voyage, confie cinq, trois et un talent, probablement d'argent, pour qu'ils les fassent valoir, xxv, 15-28. Le mot talent n'est employé dans la parabole que comme signifiant une somme élevée. Saint Luc, en la rapportant, xix, 13-25, se sert du mot mine, ce qui laisse aux paroles de Notre-Seigneur le même sens général. — Saint Jean, dans l'Apocalypse, xvi, 21, parle de la grêle miraculeuse qui s'échappa de la coupe du septième ange et dont le poids était d'un talent.

TALION, peine consistant à faire subir à quelqu'un le même dommage qu'il a infligé à un autre. — 1° La peine du talion est formellement édictée par le code d'Hammourabi : œil crevé pour œil crevé, art. 196; membre cassé pour membre cassé, art. 197; dent brisée pour dent brisée, art. 200. La loi du talion s'étend même à d'autres qu'au coupable. On tue la fille de celui qui a fait avorter une femme, art. 210; on met à mort l'architecte d'une maison qui s'est écroulée sur le propriétaire, art. 229; on tue le fils de l'architecte si la maison a tué le fils du propriétaire, art. 230. Quand la perte porte sur des animaux, bœuf pour bœuf, mouton pour mouton, art. 263. Parfois l'amende est substituée au talion, art. 198, 201, etc. La peine du talion présentait certains avantages. Elle simplifiait la législation pénale, donnait satisfaction à celui qui avait subi le dommage, empêchait ce dernier d'exagérer ses exigences et prévenait les violences en menaçant d'une peine bien déterminée celui qui était tenté de les commettre. Cette pénalité n'était pas cependant toujours équitable, malgré ses apparences de justice. Celui qui avait agi par malice délibérée méritait une peine plus grave que celle qu'il avait infligée. Parfois aussi sa culpabilité était atténuée par diverses circonstances et il ne méritait pas une peine égale au mal qu'il avait causé. C'est ce qui fait que la peine du talion disparut peu à peu, à mesure que les législations se perfectionnèrent. Chez les anciens Romains, une loi des XII Tables était ainsi conçue : *Si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio esto,* « que celui qui a brisé un membre subisse le talion, à moins d'arrangement ». A cette loi du talion, on ne tarda pas à substituer l'amende, à cause de la difficulté de sa juste application. Cf. Aulu-Gelle, IX, x, 14-41; Pline, *H. N.*, vii, 54, 55. A Athènes, Solon avait aussi adopté le principe du talion. Cf. Diogène Laerce, i, 57; Diodore de Sicile, xii, 17. — 2° La loi mosaïque a conservé la législation chaldéenne du talion : « Vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure. » Exod., xxi, 23-25. « Celui qui frappe un homme mortellement sera mis à mort. Celui qui frappe mortellement une tête de bétail en donnera une autre : vie pour vie. Si quelqu'un fait une blessure à son prochain, on lui fera comme il a fait : fracture pour fracture, œil pour œil, dent pour dent; on lui fera la même blessure qu'il a faite à son prochain. » Lev., xxiv, 17-20; Deut., xix, 21. L'exécution de la peine du talion n'était pas laissée à l'arbitraire de la partie lésée; les juges intervenaient pour décider. Mais comme l'exécution de la peine légale avait en elle-même quelque chose d'odieux, il devait être permis à la partie lésée de se contenter d'une compensation pécuniaire, souvent plus avantageuse pour elle que la mutilation du coupable ou de l'imprudent. Ainsi l'entend Josèphe, *Ant. jud.*, IV, viii, 35, interprète de la pensée de ses contemporains : « Que celui qui en a mutilé un autre endure la même peine, privé lui-même de ce dont il a privé l'autre, à moins que le mutilé ne préfère recevoir de l'argent; la loi laisse alors au lésé plein pouvoir d'estimer l'accident qui lui est arrivé et l'autorise à agir ainsi, s'il ne veut se montrer trop cruel. » Il est donc probable que les sévices corporels furent d'un usage très restreint chez les Hébreux et que la compensation pécuniaire les remplaça habituellement. Exception était faite pour le meurtre, la victime n'étant plus là pour consentir une commutation. — Les Hébreux coupèrent les pouces des mains et des pieds au roi chananéen Adonibésec, qui lui-même avait infligé le même traitement à soixante-dix autres rois. Jud., i, 6, 7. Ménélas, qui avait profané le feu et la cendre de l'autel, périt étouffé dans une tour pleine de cendres. II Mach., xiii, 5, 8. Ces faits et d'autres semblables ne sont pas des applications de la loi du talion, mais de simples coïncidences providentielles qui rappellent les lois de la justice divine aux coupables ou aux témoins de leur supplice. — 3° Le Sauveur abolit la loi du talion, tombée depuis longtemps en désuétude, mais dont on cherchait encore à abuser pour satisfaire des vengeances privées. Matth., v, 38, 39. A l'ancien droit, il opposa un conseil nouveau, celui d'aller au-devant de l'injure. Le devoir est entre les deux : ne pas tirer vengeance du mal, sans cependant être obligé de s'y exposer de soi-même. Toutefois, il y a une loi du talion qui reste en vigueur dans l'ordre spirituel. Qui fait miséricorde obtiendra miséricorde. Matth., v, 7. Qui ne juge point n'est point jugé, car on sera jugé comme on aura jugé et on sera mesuré avec la mesure au moyen de laquelle on aura mesuré les autres. Matth., vii, 1, 2; Marc., iv, 24; Luc., vi, 38. De là le précepte apostolique concernant la pratique de la charité mutuelle : « Portez les fardeaux les uns des autres. » Gal., vi, 2. Cf. Matth., vii, 12.

H. Lesêtre.

TALITHA CUMI, expressions araméennes, qui signifient « jeune fille, lève-toi », et que Notre Seigneur

prononça pour ressuciter la fille de Jaïre. Marc., v, 41, L'évangéliste a transcrit טליתא קומי par Ταλιθά κοῦμι et il explique lui-même ces mots : τὸ κοράσιον ἔγειραι·

TALMUD, commentaire de la Mischna. Voir Mischna, t. iv, col. 1127. — 1° *Sa composition.* — La Mischna, qui était un premier commentaire de la Loi, fut à son tour l'objet d'une explication appelée *gemârâ* « complément », de *gâmar*, « compléter ». La Mischna et la Gemara forment un ensemble appelé *talmûd*, « enseignement », de *lâmad*, « enseigner », bien que le nom de Talmud ait été dans le principe et soit encore souvent réservé à cette seconde partie. Deux centres d'études donnèrent naissance à deux rédactions différentes du Talmud. Au iiie et au ive siècle, les docteurs palestiniens, surtout ceux de Tibériade, enrichirent la Mischna de commentaires juridiques et casuistiques sur chaque proposition. Leur œuvre constitue le Talmud de Jérusalem, qui serait plus justement appelé Talmud de Palestine. On y mentionne encore les empereurs Dioclétien et Julien, mais on n'y fait allusion à aucun docteur juif postérieur au milieu du ive siècle. Ce Talmud est rédigé en araméen; les citations des docteurs plus anciens sont en hébreu. La Halacha y occupe la place principale, bien que d'importants morceaux relèvent de la Haggada. Voir t. iv, col. 1078-1079. On ne sait pas si le Talmud de Jérusalem commentait la Mischna entière. On ne possède que les commentaires sur les quatre premiers Sedarim, moins les traités 37, *Eduyoth*, et 39, *Aboth*, et le commentaire sur le traité 58, *Nidda*. — Au ve et au vie siècle, un autre Talmud fut rédigé à Babylone, où la Mischna avait été apportée par un disciple de R. Juda, Abba Areka, surnommé Rab. L'œuvre est rédigée en araméen babylonien, avec citations en hébreu des plus anciens docteurs. La Haggada y est plus développée que dans le Talmud de Jérusalem. Il ne s'étend pas non plus à toute la Mischna. Il y manque tout le premier Sédér, sauf le traité 1, *Berachoth*, puis les traités 15, *Schekalim*, 37, *Eduyoth*, 39, *Aboth*, 50, *Middoth*, 51, *Kinnim*, la moitié du 49, *Tamid*, et tout le sixième Sédér, sauf le traité 58, *Nidda*. Voir t. iv, col. 1127. Bien que le Talmud de Jérusalem porte sur 39 traités et celui de Babylone sur 36 1/2 seulement, ce dernier a plus de quatre fois le développement du précédent, et c'est lui qui est le plus habituellement cité. Les citations de la Mischna se font par chapitres et versets : *Berachoth*, iv, 3; celles du Talmud de Jérusalem se font de même, sous la forme suivante : *Jer. Berachoth*, iv, 3; celles du Talmud de Babylone se font par folios, avec indication du recto, *a*, ou du verso, *b* : *Bab. Berachoth, 28 b*, ou quelquefois simplement : *Berachoth*, 28 *b*.

2° *Sa valeur.* — On attribue à R. Ismaël, docteur palestinien du second siècle, les treize modes de raisonnement qu'employèrent les rédacteurs des Talmuds. Ces règles sont formulées d'une manière assez obscure et plusieurs d'entre elles sont incohérentes. Cf. Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la synagogue*, Paris, 1844, t. i, p. 175-177. Le style du Talmud n'est rien moins que clair, les pensées sont embarrassées et souvent elliptiques, les objections et les réponses se suivent sans rien qui les distingue, les formes d'argumentation déroutent par leur étrangeté et leur subtilité. Ces défauts, particulièrement saillants dans le Talmud de Jérusalem, furent probablement la cause qui détermina les docteurs de Babylone à entreprendre une autre compilation. Ceux-ci se proposèrent « 1, d'expliquer les raisons des opinions contradictoires énoncées dans la Mischna, afin d'arriver par ce moyen à la décision définitive en faveur de l'une de ces opinions; 2, de donner la solution des cas douteux, conformément à la doctrine des Tannaïtes et des Amoraïm (anciens docteurs) les plus graves; 3, d'enregistrer les décisions, les constitutions et les règlements adoptés par les rabbins depuis la clôture de la Mischna; 4, de donner des explications allégoriques de plusieurs passages de l'Écriture, des paraboles, des légendes, des instructions mystiques. » Drach, *ibid.*, p. 163. La Mischna est relativement courte et claire. « Les Gemaras sont beaucoup plus longues à lire et leur étude est des plus fastidieuses... Il n'y a, dans ces pages interminables, ni style, ni ordre, ni talent; la langue en est aussi déplorable que la pensée, la forme que le fond. L'une est barbare, l'autre est inintelligible. C'est un fatras, un insupportable fatras dont l'ensemble forme un des ouvrages les plus repoussants qui soient au monde. Il faut le lire cependant, car on y trouve çà et là une pierre précieuse. » E. Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.*, Paris, 1885, p. 24. Ces défauts sont particulièrement sensibles dans le Talmud de Babylone. Voir Caraïte, t. ii, col. 242. C'est dans le Talmud que les docteurs juifs ont consigné les blasphèmes et les plus odieuses insinuations contre Jésus-Christ et sa sainte Mère, et qu'ils ont formulé leurs principes sur le déni de toute charité, de toute loyauté et de toute justice envers les chrétiens. Cf. *Aboda sara*, fol. 13 *b*, 20 *a*; *Baba kamma*, fol. 29 *b*; etc. Un synode juif de 1631 en Pologne, pour éviter de soulever l'indignation des chrétiens, prescrivit de ne plus imprimer les passages concernant Jésus de Nazareth, mais de les remplacer par un signe avertissant les maîtres d'avoir à les enseigner oralement. Cf. Drach, *op. cit.*, p. 166-168. Il y a en somme peu d'utilité à retirer du Talmud pour l'intelligence des Livres Saints. Il peut servir néanmoins à indiquer comment, du ive au vie siècle, on entendait certains textes de la Mischna et subsidiairement de la loi mosaïque. — Sur l'influence des Talmudistes par rapport au texte hébreu de la Bible, voir Massore, t. iv, col. 855. Sur les Caraïtes, ennemis des traditions talmudiques, voir t. ii, col. 243. — Les deux Talmuds ont été publiés à Venise par Bomberg, de 1520 à 1524. On a dans Ugolini, *Thesaurus*, une traduction latine de 19 traités du Talmud de Jérusalem, t. xvii, xviii, xx, xxv, xxx, et de trois traités du Talmud de Babylone, t. xix, xxv. Cf. M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem, traduit*, Paris, 1878-1889; Pinner, *Compendium des hier. und bab. Talmud*, Berlin, 1832; Bédarride, *Étude sur le Talmud*, Montpellier, 1869; Darmesteter, *Le Talmud*, dans *Reliques scientifiques*, Paris, 1890, t. i, p. 1-53; Mielziner, *Introduction to the Talmud*, Cincinnati, 1894; Bernfeld, *Der Talmud, sein Wesen, seine Bedeutung und seine Geschichte*, Leipzig, 1900; Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. i, 1901, p. 125-136; Herm. Strack, *Einleitung in den Talmud*, Leipzig, 4e édit., 1908. H. Lesêtre.

TALON (hébreu : *'âqêb, qarsôl;* Septante : πτέρνα; Vulgate : *talus, calcaneum, calx*), partie postérieure du pied. — Dans la sentence portée contre le serpent tentateur, il est dit que la postérité de la femme lui écrasera la tête, mais que lui la meurtrira au talon. Gen., iii, 15. Le coup porté par Satan sera donc guérissable, tandis que celui qu'on lui portera sera mortel. Quand Jacob vint au monde, il tenait par la main le talon de son frère Ésaü, ce qui lui fit donner le nom de *ya'ăqob*, « Jacob ». Gen., xxv, 25 — Lever le talon contre quelqu'un, c'est faire acte d'hostilité contre lui, en cherchant à écraser celui qui est à terre. Ps. xli (xl), 10; Joa., xiii, 18. Entourer le talon de quelqu'un, c'est le talonner, le poursuivre pour lui faire du mal. Ps. xlix (xlviii), 6. Le talon de Juda sera meurtri à cause de ses iniquités, Jer., xiii, 22, ce qui signifie que ses ennemis l'attaqueront et le blesseront dans sa fuite. Dans le même sens, Job, xviii, 9, souhaite que le filet soit sur les talons de l'impie. Les talons qui ne chan-

cellent pas sont le signe de la sécurité. Ps. XVIII (XVII), 37; II Reg., XXII, 37. Les versions traduisent le mot du Psaume par ἴχνος, *vestigium,* « trace ». C'est d'ailleurs le sens que prend parfois le mot « talon », à cause de l'empreinte qu'il laisse sur un sol meuble. Ps. LVI (LV), 7; Cant., I, 18. — Le prophète a de l'eau jusqu'à la plante des pieds, *'afsâyim,* que la Vulgate traduit par « talons ». Ezech., XLVII, 3. Les deux idées sont d'ailleurs connexes. La Vulgate met la « plante » pour les « pieds », Prov., VI, 28. La plante des pieds s'appelle *kaf raglayim,* « le creux des pieds », βῆμα ποδός, *vestigium pedis,* ἴχνος τοῦ ποδός, *pes.* Deut., II, 5; XI, 24; XXVIII, 65; cf. Gen., VIII, 9. L'expression *mik-kaf raglayim ve'ad qŏdqod,* ἀπὸ ἴχνους τῶν ποδῶν ἕως τῆς κορυφῆς, *a planta pedis usque ad verticem,* désigne le corps



436. — *Tamaris syriaca.*

tout entier. Deut., XXVIII, 35; Job, II, 7; Is., I, 6. — On a retrouvé des amulettes chananéennes fabriquées avec des talons humains. Cf. H. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 176.

H. LESÊTRE.

TAMARIS ou **TAMARISC** (hébreu : *'êšél;* Septante : ἄρουρα; Vulgate : *nemus*), arbre aux longs rameaux étalés à feuilles menues.

I. DESCRIPTION. — Ces arbrisseaux à rameaux effilés et pourvus de feuilles écailleuses ont un port élégant comparable à celui des bruyères et des cyprès. Leurs fleurs très petites aussi sont réunies en panicules très ramifiées d'un rose plus ou moins vif. Chacune d'elles comprend un calice persistant à 4 ou 5 divisions alternant avec autant de pétales libres et des étamines en nombre double. L'ovaire supère et trigone se termine par un style à 3 stigmates dilatés, et contient à maturité plusieurs graines pourvues d'aigrette. La floraison qui se fait soit au printemps en grappes latérales portées par le vieux bois, soit dans la fin de l'été à l'extrémité des rameaux de l'année, permet d'y reconnaître deux séries. Toutes d'ailleurs habitent les sables arides et imprégnés de sel, près de la mer ou dans les dépressions du désert dont elles forment la végétation la plus remarquable. En Palestine on les trouve surtout au pourtour de la mer Morte, sur les rives du Jourdain inférieur, ou le long du littoral méditerranéen.

Les espèces vernales sont le *T. syriaca* (fig. 436) à fleurs pentamères et le *T. tetragyna* à 4 divisions florales. Le *T. Jordanis* pour ses inflorescences portées à la fois par le bois d'un an et par les pousses nouvelles forme la transition vers les espèces du second groupe. La plus importante parmi ces dernières est le *T. mannifera,* le Tarfa des Arabes, qui garde sa fraîcheur au milieu de l'aridité désertique, principalement au voisinage du Sinaï. Sous la piqûre d'une cochenille ses rameaux gonflés de sève exsudent un liquide qui se concrète en manne gommeuse d'un jaune sale, d'un goût agréable et aromatique. Le *T. Nilotica* d'Égypte en est très voisin et s'en distingue surtout par la teinte de son feuillage vert et non



437. — *Tamaris articulata.*

glauque. On reconnait enfin le *T. articulata* (fig. 437) à ses feuilles qui sont engainantes à la base.

F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le mot *'êšél* se présente trois fois dans la Bible. Dans Gen., XXI, 33, on voit Abraham planter un *'êšél* près du puits de Bersabée, et y invoquer le nom du Seigneur. C'est sous un *'êšél,* dans le haut-lieu, que se tient Saül, à Gabaa, entouré de sa cour. I Reg., XXII, 6. Les os de Saül et de ses fils sont enterrés sous le *'êšél* de Jabès. I Reg., XXXI, 13. (Dans le passage parallèle, I Par., X, 12, sans doute par une méprise de copiste le *'êšél* est remplacé par un térébinthe, *'êlâh.*) Dans ces trois rencontres la Vulgate traduit *'êšél* par *nemus,* « un bois » ; les Septante ont rendu ce mot par ἄρουρα, qui désigne proprement un champ, une terre cultivée, mais aussi un lieu planté d'arbres, un bois, et c'est sans doute dans ce dernier sens qu'il paraît pris ici, sens suivi par la Vulgate. Aquila traduit par δενδρῶνα, et Symmaque, par φυτείαν. Sous l'influence de ces traductions et des commentaires de certains rabbins, Celsius, *Hierobotanicon,* t. I, p. 539, n'a voulu voir dans ce mot hébreu qu'un nom d'arbre en général, ou un bois. Mais son opinion est victorieusement combattue par J. D. Michaëlis, *Supplementa ad lexica hebraica,* Gœttingue, 1792, t. I, p. 134-136. Il

montre que le mot hébreu *'êšél* est apparenté à l'arabe أثل, *athal*, ou plutôt asal (le *th* étant prononcé *s* (*z*) par les Syriens et les Égyptiens) et c'est le nom du tamaris. Le rapprochement s'impose également avec l'hiéroglyphe [hiéroglyphe], *aser, asri,* nom égyptien du tamaris, oci en copte. C'est, dit Ibn Beïthar, *Traité des simples,* dans *Notices et extraits des manuscrits de la Biblioth. nationale*, t. XXIII, Paris, 1877, p. 25, un arbre de grande taille et étalé (fig. 438), ayant un bois et des rameaux verts avec des reflets rouges. Sa feuille ressemble au *tharfa* (*Tamaris nilotica*). Mais l'*aser* égyptien, outre le *Tamaris articulata,* comprenait sans doute plusieurs autres espèces : on en trouve maintenant huit en Égypte. Les débris de la plante recueillis dans les tombeaux, les inscriptions hiéroglyphiques comme celle du scribe Ana (XVIIIe dynastie) ou celle de Knoumhotep (XIIe dynastie), Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, pl. 124, sudation d'une espèce de tamaris. Voir t. IV, col. 659-661. Le latin *myrica* signifie le *tamaris,* et par extension la bruyère : c'est dans ce dernier sens qu'il faut entendre la Vulgate dans Jer., XVII, 6, et XLVIII, 6 (t. I, col. 1955).

Voir Prosper Alpin, *De plantis Ægypti,* Leyde, 1735, t. II, p. 18; E. F. C. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde,* Leipzig, 1830, Th. IV, p. 244; Fr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aegypten,* 1886, Leipzig, in-12, p. 341; V. Loret, *Flore pharaonique,* 2e édit., Paris, 1892, p. 79; H. B. Tristram, *The natural history of the Bible,* 8e édit., Londres, 1889, p. 356.

E. Levesque.

TAMBOUR, TAMBOURIN (hébreu : *tôf;* Septante : τύμπανον; Vulgate; *tympanum*), instrument de percussion formé d'une peau tendue sur un châssis et que l'on frappe avec les doigts pour obtenir un bruit



438. — Le tamaris.

prouvent qu'à des époques reculées le tamaris existait en Égypte et y était cultivé. La Palestine et la Syrie comptent à peu près le même nombre d'espèces : et il en est qui atteignent des proportions considérables, trois à quatre mètres de circonférence, et douze à quinze mètres de hauteur.

Si Abraham planta un arbre près du puits de Bersabée, c'est, reconnaît-on généralement, en témoignage que ce puits était sa propriété. Mais pourquoi choisit-il le tamaris? C'est, dit-on, parce qu'il n'y a guère d'autre espèce d'arbre qui puisse croître dans ces régions. Peut-être aussi attachait-on dans les traditions du pays une vertu spéciale au tamaris. « J'ai souvent entendu dire aux vieux fellahin, raconte M. Clermont-Ganneau, dans la *Revue critique,* Paris, 1879, p. 182-183, que lorsqu'on voulait fixer à jamais une limite contestée, on creusait après accord une fosse dans laquelle on enterrait des coquilles d'œufs et du charbon et à côté l'on plantait un tamaris (arbre de longue vie), c'est-à-dire l'arbre même planté par Abraham. » Chez les Égyptiens le tamaris passait pour un arbre sacré : il en était sans doute de même dans le pays de Chanaan : de là, la coutume d'enterrer aux pieds d'un tamaris (comme on le faisait pour le chêne, Gen., XXXV, 8, ou pour le térébinthe). C'est encore la coutume de faire reposer les santons près d'un arbre sacré.

Certains auteurs ont voulu voir la manne dans l'exrythmé, propre à marquer les mouvements de la danse et la mesure des chants.

I. Description. — L'archéologie égyptienne nous fournit de nombreuses représentations d'un type de tambourin carré ou rectangulaire, dont le châssis est déformé, sous l'effet de la traction de la peau tendue, par la courbure des bords vers l'intérieur et par les angles terminés en pointe. Voir Danse, t. II, fig. 474, col. 1287. Tel était vraisemblablement l'instrument que la Bible met aux mains de Marie et des femmes d'Israël après le passage de la mer Rouge. Exod., XV, 20. Ce tambourin carré est demeuré en usage chez les tribus sahariennes. Salvador Daniel, *La musique arabe,* Alger, 1879, p. 69. Il semble avoir disparu du reste de l'Orient; cependant il a existé jadis en Syrie, comme l'indique le nom de [illegible], « carré », dans la version syriaque. Exod., XV, 20; Judith, III, 7. Mais le tambourin syrien, adopté sans doute par les Hébreux après leur entrée en Palestine, était de forme circulaire, tel qu'on le trouve dans tout le reste de l'Asie dès une haute antiquité. Dans l'Orient moderne, le cercle de bois formant le châssis de l'instrument, est recouvert d'une peau corroyée de chèvre, de gazelle ou d'antilope, qu'on assujettit par une ligature ou un collage. Des rondelles légères en métal, engagées dans les trous du cerceau et mises en vibration par la percussion sur la peau tendue ou par

les secousses données à l'instrument, produisent un composé du battement sourd de la peau et du tintement métallique des sonnailles (fig. 439). Exceptionnellement, un second disque de peau recouvre l'autre côté du châssis.

Le tambourin est tenu de la main gauche devant la poitrine; on le tapote avec les doigts de la main droite, et aussi de la main gauche quelquefois. On varie les sons en frappant tantôt au milieu du disque de peau, où la résonnance est plus pleine, tantôt plus ou moins près de la circonférence, pour rendre le son plus aigu et plus maigre. Les chanteuses et les danseuses orientales s'accompagnent elles-mêmes avec le tambourin, qu'elles agitent au-dessus de l'épaule et au-dessus de la tête, en le secouant et en le frappant avec les mains. Le cerceau du tambourin, diversement orné, se fait en



439. — Égyptienne moderne jouant du tambourin.

bois très léger. Il mesure 0,05 centimètres environ de hauteur, sur 0,20 à 0,25 de diamètre.

Les monuments égyptiens mettent le plus souvent le tambourin aux mains des femmes, comme le sistre et les castagnettes, et la Bible confirme cet usage, comme le montreront les textes ci-après; tel est l'usage actuel en Orient. Cependant en Assyrie, même en Égypte, et dans l'Orient moderne, les hommes battent aussi du tambourin dans les marches religieuses ou militaires et dans les concerts musicaux. Voir fig. 381, t. IV, col. 1349, le dixième musicien.

Le mot hébreu *tôf* (« frapper », « tapoter », cf. דפק), qui désigne le tambourin, répond à l'arabe دف, *duff*, nom sous lequel sont comprises différentes sortes de tambourins, notamment le petit tambourin de concert appelé رق, *riqq*, et le طار, *ṭâr*, « cerceau », surtout employé dans les harems. Le type de ces instruments et ses procédés de percussion se retrouvent exactement dans l'usage du tambour de basque, l'*aduffa* espagnole, dont le nom n'est autre que le *duff* arabe. Le tambour de basque se joue de même dans tous les pays méditerranéens. Anciennement, les Grecs l'attribuaient aux Bacchantes et aux prêtresses de Cybèle.

L'Orient possède d'autres sortes de tambourins, dont le principal, *darabukkeh,* est fait d'une sorte d'entonnoir en bois, d'un vase à long col en terre cuite, d'une courge, qui porte une peau tendue sur la partie la plus évasée. L'extrémité allongée formant le manche se tient sous le bras gauche. Cet instrument est aussi soutenu par une courroie passant sur le cou. On le frappe avec les doigts. Les sons sourds mais nets s'entendent de très loin et rythment fortement la danse et le vers. Le même type d'instrument existe en Perse, avec son nom modifié de *dambeqe.* On le fait de bois léger et on le soutient à l'aide d'une courroie. Les Persans emploient aussi pour la musique de chambre le tambourin en forme de cerceau, de bois de saule, très plat, garni d'anneaux de métal; et, dans la musique populaire, le *tabele* de bois dur en forme de cône tronqué, joué avec deux baguettes. V. Advielle, *La musique chez les Persans en 1885,* Paris, 1885, p. 13, 14.

L'extension des formes du tambourin a produit en



440. — Tambour égyptien. Musée du Louvre.

Orient diverses formes de tambours. Citons le *bendir,* grand tambour arabe, du diamètre de 0m40 et dont le cercle est aussi garni de lamelles de métal et la peau soutenue à l'intérieur par cinq cordes de boyau pour renforcer la vibration; le *tabb,* dont il existe deux variétés, le *tabb* égyptien et le *tabb* damasquin ou syrien, monté en cuivre et garni de parchemin. Il s'emploie dans les réjouissances et spécialement dans les processions de derviches. En Perse, le *dohol,* tambour de grande dimension, se fait de même en cuivre ou en terre cuite. Il est de forme arrondie. Enfin la *naqqara* arabe, *nagere* persane, est un double tambour demi-sphérique, en cuivre, mais aussi en bois ou en terre. L'une des deux parties est plus petite que l'autre. L'exécutant les frappe alternativement ou conjointement au moyen de baguettes. Ces types de grande dimension ont obligé en effet les exécutants à substituer au mode primitif de percussion manuelle l'emploi d'une, puis de deux baguettes de bois ou même de métal, ou encore d'un os de bœuf rembourré.

Les anciens Égyptiens avaient aussi le tambour militaire, en forme de cylindre ou de tonneau, garni de peau sur les deux surfaces (fig. 440). On le portait horizontalement à la hauteur de la ceinture et soutenu par une courroie passant sur la nuque; le musicien frappait à coups de poing à droite et à gauche. Voir fig. 441. Lors-

qu'il ne jouait pas, le tambourier portait son instrument sur le dos.

2° USAGE. — Comme tous les instruments de percussion, le tambourin appartient à une antiquité très reculée et se trouve, en effet, dans les plus anciennes parties de l'Écriture. C'est toujours un signe de joie et de



441. — Tambourier égyptien portant son instrument. D'après Wilkinson, *Manners*, 2e édit., t. I, fig. 229, p. 460.

fête, et il figure dans la Genèse, avec les petites harpes, aux mains des serviteurs de Laban. Gen., XXXI, 27. Il accompagne le chant, sans autres instruments. Exod., XV, 20. Aujourd'hui encore le tambourin est souvent le seul accompagnement du chant. La Bible le joint aussi à la danse, Jer., XXXI, 4; à la danse et au chant, I Sam. (Reg.), XVII, 6; Jud., XI, 34; aux cymbales, Judith, XXVI, 2; à la danse et aux autres instruments, Judith, III, 10; aux instruments à cordes pour accompagner le chœur de danse, Ps. CXLIX, 4; Is., XXIX, 8; XXX, 32, ou dans un cortège, Ps. LXVIII (LXVII), 26; aux flûtes et aux cordes, Job, XXI, 12, dans le festin, Isaïe, V, 12; à divers instruments dans un cortège nuptial. I Mach., IX, 39. Nous le trouvons enfin dans la procession du transport de l'Arche, avec tous les instruments de musique, II Sam. (Reg.), VI, 6; I Par., XIII, 8. Dans cette circonstance le tambourin est joué par des hommes. L'emploi religieux du tambourin est aussi attesté par les textes des Psaumes CXLIX, 4, et CL, 4. Jouer du tambourin se dit תָּפַף. Ps. LXVIII (LXVII), 26. La Bible ne donne pas de texte relatif à l'usage du tambour.

C'est à l'exemple des Arabes que les Européens au XIIe siècle donnèrent définitivement place au tambour dans la musique instrumentale. C'est d'eux aussi que les timbales, sorte de tambours hémisphériques en métal, très sonores, dont usaient les troupes sarrasines, passèrent en Occident avec leur nom arabe de *naqqarah, naqqayrah,* transcrit *nacaire* par nos chroniqueurs. Joinville, *Histoire de saint Louis,* c. LIV, édit. Wailly, Paris, 1881, p. 112. Voir aussi Du Cange au mot *nacara.* Le tambour perfectionné dans sa construction et dans son emploi, et surtout la timbale, maintenant harmonisée, possèdent dans nos orchestres une place que ne faisait pas soupçonner le tambourin primitif dont ces instruments descendent.

J. PARISOT.

TANCHUMA BEN ABBA, auteur d'un commentaire hagadique du Pentateuque. Voir MIDRASCH, I, 7, t. IV, col. 1078.

TANIS (hébreu: *Ṣôʿan;* Septante : Τάνις), ville de la Basse-Égypte (fig. 442). — I. DESCRIPTION. — Tanis, dit Brugsch, dans une conférence faite en français à Alexandrie, *La sortie des Hébreux d'Égypte,* Alexandrie, 1874, p. 20, Tanis « était située sur les deux côtés de la branche tanitique du Nil, qui, aujourd'hui est réduite à un simple canal. Au temps antique de l'histoire et au moins trente siècles avant notre époque, l'embouchure tanitique avait une telle largeur, près de Tanis, que les galères, qui avaient traversé la mer, jetaient l'ancre au port de la ville... Nous possédons un dessin de Tanis, gravé *grosso modo* sur une des murailles du grand temple de Karnak. Ce curieux dessin



442. — Tanis. État actuel.

date de l'époque de Séti Ier, père de Ramsès II. Il n'est pas difficile, malgré la simplicité des lignes, d'y distinguer aux deux bords du Nil, les deux parties de la ville, jointes l'une à l'autre au moyen d'un pont. Le fleuve y est indiqué par la présence de crocodiles et de plantes aquatiques. La mer, également reproduite, est caractérisée, dans un coin du dessin, par des figures de

poissons de mer. » L'ancienne branche tanitique n'est plus aujourd'hui qu'un canal, le canal du Mûîz, qui, quoique petit, est cependant navigable et encore aujourd'hui souvent sillonné par les barques des pêcheurs qui font dans le lac Menzaléh d'abondantes captures. Mariette, et d'autres voyageurs après lui, ont remarqué que ces pêcheurs et les autres habitants indigènes des environs ont un type différent de celui du fellah des autres parties de l'Égypte. Par la structure de leurs membres, leur taille, le profil moins fin de leur visage, ils se distinguent du Copte qu'on retrouve dans le reste du pays; ils rappellent exactement les figures



443. — Sphinx représentant un roi Hyksos. Musée du Louvre.

des sphinx qui représentent les Hyksos ou rois pasteurs (fig. 443), de l'un desquels Joseph fut premier ministre. Ce sont des Sémites, descendants de ceux qui furent maîtres de ces contrées sous les rois pasteurs et qui devinrent ensuite les serfs de ceux dont ils avaient été d'abord les vainqueurs. Sur ces Khalou, restes des Sémites dans le Delta, voir A. Mariette, *Note sur les Baschmourites et les Biamites,* dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne,* Paris, 1873, p. 91-93; *Deuxième lettre de M. Mariette à M. de Rougé sur les fouilles de Tanis,* dans la *Revue archéologique,* mai 1862, p. 297-304.

L'emplacement de Tanis, devenu aujourd'hui une plaine sablonneuse, est couvert, dit Brugsch, *L'Exode et les monuments égyptiens,* 1870, p. 19-20, « de ruines gigantesques, de colonnes, de piliers, d'obélisques, de sphinx, de stèles et de pierres de construction; tous ces débris taillés dans la matière la plus dure du granit de Syène représentent la position de cette ville de Tanis à laquelle les textes égyptiens et les auteurs classiques s'accordent à donner l'épithète d'une grande et splendide ville en Égypte (fig. 444). Selon les inscriptions géographiques, les Égyptiens ont donné à cette plaine avec le centre de Tanis, le nom de Sokkot Zoân, « la plaine de Zoân », nom dont l'origine remonte jusqu'à l'époque de Ramsès II. L'auteur du Psaume LXXVIII (Vulgate, LXXVII), 12, 43, se sert exactement de la même expression (*šedêh-Ṣô'an*) en voulant rappeler aux Hébreux contemporains les miracles que Dieu fit devant les ancêtres des enfants d'Israël en Égypte dans la plaine de Zoân. »

II. Histoire. — Le livre des Nombres, XIII, 23, dit que Tanis fut bâtie sept ans après Hébron, mais nous ignorons à quelle date remonte la fondation d'Hébron; nous savons seulement que c'est une ville très ancienne. Les monuments égyptiens nous apprennent qu'elle fut embellie par les pharaons de la XII[e] et de la XIII[e] dynastie. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 4[e] édit., 1886, p. 100, 122, 124. Elle devint la capitale des rois pasteurs, qui se plurent à l'orner, et c'est sous l'un d'eux que Joseph devint premier ministre et que Jacob et sa famille s'établirent dans le Delta, dans la terre de Gessen. Les Hyksos furent vaincus par le pharaon indigène, Ahmès, et Tanis tomba en ruines. Mariette, *Notice des monuments,* p. 272-273. Ramsès II la restaura et en fit un de ses séjours préférés. Mariette, *Lettres sur les fouilles de Tanis,* dans la *Revue archéologique,* 1860, t. IV, p. 97 sq. Pour les campagnes des Égyptiens en Asie, la grande route qui les conduisait en pays ennemi partait de ce point et c'est là que les pharaons concentraient leur armée pour se mettre en marche vers l'Orient. H. Brugsch, *La sortie des Hébreux d'Égypte,* p. 19-20. Ramsès II résidait probablement à Tanis au moment de la naissance de Moïse; son fils et successeur y habitait certainement lorsque Moïse vint l'y forcer par les plaies d'Égypte de permettre aux Israélites de se rendre au Sinaï. Ni la Genèse ni l'Exode ne nomment

Tanis, mais le Psaume LXXVII, 12, 43, dit formellement que les miracles libérateurs se produisirent « dans la plaine de Tanis. »

Après le grand événement de la délivrance du peuple hébreu du joug égyptien, Tanis ne reparaît plus que du temps d'Isaïe. Le grand prophète, prédisant l'invasion de l'Égypte par les Assyriens sous leur roi Asaraddon (t. I, col. 1059) ou Assurbanipal (t. I, col. 1144), et le mal qu'elle fera à ce pays, dit que les princes de Tanis donneront au pharaon des conseils insensés. Is., XIX, 11, 13. Asaraddon battit Tharaca et le repoussa



[illegible]44. — Monuments ruinés de Tanis, mis au jour par les fouilles. D'après Ebers, *Aegypten in Bild und Wort*, Stuttgart, 1879, in-f°, t. I, p. 111.

en Éthiopie. G. Smith, *Egyptian Campaign of Esarhaddon*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1868, p. 91-94; Budge, *The History of Esarhaddon*, p. 124-129. Son fils Assurbanipal fut obligé de faire une nouvelle campagne contre Tharaca, cinq années après; il le battit de nouveau et établit des gouverneurs dans les principales villes d'Égypte. Après son départ éclata une révolte nouvelle dont Sarloudari de Tanis était un des principaux chefs. Les gouverneurs assyriens parvinrent à étouffer la révolte et à saisir les chefs de la conjuration. Sarloudari fut envoyé à Ninive chargé de chaînes et Tanis saccagée. H. Brugsch, *Geschichte Aegyptens nach den Denkmälern*, in-8°, Leipzig, 1877, p. 120-121.

Ézéchiel nomme aussi Tanis dans une de ses prophéties : il annonce qu'elle sera brûlée dans la campagne que fera Nabuchodonosor contre l'Égypte. Ezech., XXX, 14 (texte hébreu). Dans ce passage, la Vulgate a rendu *Ṣō'an* par Taphnis. C'est la dernière fois que son nom se lit dans l'Ancien Testament. La campagne de Nabuchodonosor en Égypte eut lieu, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, X, IX, 7, cinq ans après la prise de Jérusalem par les Chaldéens. Un fragment des rares inscriptions historiques de ce roi, racontant cette expédition, a été publié par Pinches, *A new Fragment of the History of Nebucadnezar III*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VII, 1882, p. 210-225. Voir aussi Schrader, *Keilinschriftiche Bibliothek* t. III, part 2, p. 140-141.

TANNAÏTES ou « répétiteurs » de la tradition, nom donné à sept célèbres docteurs juifs qui, aussitôt après la prise de Jérusalem par Titus, se groupèrent autour de Jochanan, le principal d'entre eux, à Jamnia ou Jabné, situé à quatre heures au sud de Jaffa, et y reconstituèrent le sanhédrin dont l'autorité fut reconnue par l'ensemble des Juifs. Jochanan eut pour successeur l'an 80 Gamaliel II et celui-ci eut pour un de ses plus importants successeurs Rabbi Akiba (voir t. I, col. 697). Le petit-fils de Gamaliel II, Rabbi Juda Ben-Simon, transféra le sanhédrin de Jamnia à Sepphoris dans la Haute-Galilée et clôtura l'ère des Tannaïtes, en fixant par écrit la Mischna. Voir MISCHNA, t. IV, col. 1729; W. Bacher, *Die Agada der Tannaïten*, in-8°, Strasbourg, 1884.

TANNEUR (Nouveau Testament : βυρσεύς). Simon qui logea saint Pierre à Joppé était tanneur. Act., IX, 43. Voir CORROYEUR, t. II, col. 1027; SIMON 13, t. V, col. 1743.

TANTE (hébreu : *dôdâh*, féminin de *dôd*, « ami, oncle »; Septante : θυγάτηρ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ πατρός), se dit spécialement dans l'Écriture de la sœur du père. Lev., XVIII, 14; XX, 20. Dans ce dernier et seul passage la Vulgate traduit *amitæ*, dans XVIII, 14, *uxor patrui*. Amram épousa sa tante (Vulgate : *patruelem suam*),

Jochabed, dont il eut pour fils Aaron et Moïse. Exod., VI, 20. Ailleurs la qualité de tante n'est marquée qu'indirectement et par périphrase, comme pour Josaba qui sauva son neveu Joas de la fureur d'Athalie. IV Reg., XI, 2.

TAON. Voir MOUCHE, t. IV, col. 1325.

TAPHETH (hébreu : *Tâfat,* « ornement » ; Septante : Τεφάθ), fille de Salomon et femme de Benabinadab, un des douze préfets de Salomon, chargé du district de Nephath-Dor. IV Reg., IV, 11.

1. **TAPHNÈS** (hébreu : *Ṭaḥpenês;* Septante : Θεκεμινα), belle-sœur de l'Iduméen Adad et femme d'un pharaon qui donna en mariage la sœur de sa propre femme à Adad, lorsque celui-ci s'était retiré à la cour d'Égypte, probablement dans le Delta. L'Égypte était alors divisée en plusieurs dynasties et par conséquent sa puissance était affaiblie. Le nom du pharaon auprès de qui Adad s'était réfugié ne peut être déterminé. — Les Septante, dans une addition au chapitre XII de III Rois, disent que Sésac donna pour femme à Jéroboam Ano, sœur de Thékémina. Quelle que puisse être la valeur de ce passage de la version grecque, il ne peut y être question, tant d'années après, d'une sœur de Taphnès, la femme du pharaon. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 263.

2. **TAPHNÈS, TAPHNIS** (hébreu : *Ṭaḥpanḥês,* Jer., XLIII, 7, 8, 9, etc.; *Teḥafneḥês,* Ezech., XXX, 18; Septante : Ταφνάς, Ταφναι; Vulgate : *Taphne, Taphnis*), ville d'Égypte. Elle était située à la frontière orientale du Delta. Sa situation, longtemps inconnue, est maintenant fixée : c'est la Daphné des auteurs classiques; aujourd'hui *Tell Defnéh,* souvent écrit *Tell Defennéh,* à 16 milles romains de Péluse. Murray's *Handbook for travellers in Egypt,* 6e édit., Londres, 1880, p. 328. L'étymologie du nom est incertaine; la dénomination actuelle paraît provenir du grec. Ce n'est plus qu'un monceau désolé de ruines, à peu de distance des marais du lac Menzaléh, non loin du désert. Autrefois ce pays était au contraire une plaine cultivée et fertilisée par la branche pélusiaque du Nil, aujourd'hui obstruée. Ce qui rend Taphnés particulièrement intéressante, c'est qu'il y a eu une colonie sémitique dès l'époque de Jérémie (fig. 445). M. Flinders Petrie a fait en 1886 sur l'emplacement de la ville ancienne, des fouilles dont il a rendu compte dans son livre, *Nebesheh and Defenneh,* Londres, 1888. Il y a là trois monceaux de ruines séparés les uns des autres par une distance qui varie d'un à trois ou quatre kilomètres. L'espace intermédiaire est couvert de débris de pierres et de poteries, avec des restes de fondations en briques; un des monceaux paraît ptolémaïque et romain. Le troisième est entièrement composé d'un vaste amas de briques brûlées et noircies, restes d'un vaste édifice qui dominait au loin la plaine. En arrivant en ce lieu vers le soir, M. Petrie vit ces ruines, se dressant dans les airs et tout empourprées par les feux du soleil couchant. Il apprit alors des habitants du pays, non sans surprise, qu'on désignait ce Tell sous le nom d'*El-Kasr el-Bint el-Yahudi,* « le Château de la fille du Juif ». Ayant fouillé les ruines et en particulier le Kasr ou forteresse, qui formait la partie pincipale, il constata que cet édifice avait été construit par Psammétique Ier, vers 666 ou 665 avant J.-C., et il trouva dans une des chambres un sceau de bronze d'Ahmès (fig. 446). Mais sa découverte la plus intéressante est celle qu'il raconte en ces termes dans un extrait de son journal, publié par le *Times, Pharaoh's House in Tahpanhes,* 18 juin 1886 : « En dehors des bâtiments du Kasr, je découvre, au moyen de tranchées répétées, une surface d'environ trente mètres de long sur dix-huit mètres de large, toute pavée en briques reposant sur le sable devant l'entrée de l'édifice, à l'angle oriental. La route faisait un coude entre les bâtiments et cette plate-forme. Cette plate-forme n'offre aucune trace de chambres et semble avoir été en plein air, afin de servir aux usages extérieurs, tels que chargement et arrangement d'objets divers, etc. C'est juste la place dont on a besoin pour la vie journalière et telle que se la ménagent les pauvres villageois eux-mêmes devant leurs maisons, où ils nivellent une couche de limon, après l'avoir battue, et l'entretiennent bien unie et bien propre. C'est une

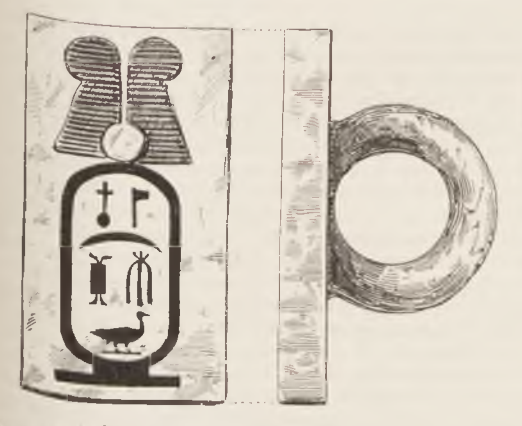


445. — Dieu sémitique de Taphnès. Musée du Caire. D'après W. M. Müller, *Egyptological Researches,* in-4°, Washington, 1906, pl. 40.

chose curieuse combien tout cela correspond exactement à l'aire en briques qui était placée *à l'entrée de la maison du pharaon à Taphnès.* Jer., XLIII, 9. » Le prophète Jérémie avait été en effet emmené de vive force à Taphnès par les Juifs qui s'étaient enfuis de Jérusalem et il avait fait cette prophétie : « Prends de grosses pierres dans la main et cache-les, en présence des hommes de Juda, dans le mortier, dans la plate-forme en briques qui est à l'entrée de la maison du pharaon à Taphnès, et dis-leur : Ainsi parle Jéhovah Sabaoth, Dieu d'Israël : Voici que j'enverrai et que je prendrai Nabuchodonosor, roi de Babylone, mon serviteur, et je placerai son trône sur ces pierres que j'ai cachées, et il dressera sa tente royale au-dessus d'elles et il viendra et il frappera l'Égypte. » Jer., XLIII, 9-10. La Vulgate a traduit la plate-forme en briques par « la crypte qui est sous le mur de briques ». — « Cette plate-forme ou *mastaba,* dit M. Petrie, *Nebesheh (Am) and Defenneh (Tahpanhes),* p. 51, est, à ne pas s'y méprendre, l'ouvrage en brique ou pavé *qui est à l'entrée de la maison du pharaon à Tahpanhès.* C'est là qu'eut

lieu la cérémonie décrite par Jérémie devant les chefs des fugitifs rassemblés sur la plate-forme et c'est là que Nabuchodonosor *dressa sa tente royale.* » Les pluies ont détérioré la plate-forme et en ont dénudé la surface de sorte que, quoiqu'elle ait près du palais de soixante à quatre-vingt-dix centimètres, elle est réduite en beaucoup d'endroits à quelques centimètres et a tout à fait disparu à l'angle nord-ouest.

La maison du pharaon a été détruite par le feu; elle était au milieu d'un camp où l'on a retrouvé des pointes de flèches et de nombreux débris de poteries grecques et romaines. Dans les fondations du bâtiment central, on a découvert le nom de Psammétique Ier, son fondateur. On n'a guère de traces de l'existence de Taphnès avant ce pharaon. Mais elle devint alors une localité importante, comme il ressort



416. — Sceau en bronze d'Ahmès.
D'après Fl. Petrie, *Tanis*, part. II, *Nebesheh (Am) and Defenneh (Tahpanhes)*, in-4°, Londres, 1888, part. II, pl. XLI, fig. 76.

du livre de Jérémie qui la nomme, II, 16; XLIV, 1; XLVI, 14, en la mettant au même rang que Memphis. Les poids qu'on a trouvés dans ces ruines attestent par leur nombre et leur variété qu'il y eut là un grand centre de commerce; et sa position près de la frontière la rendit un poste de défense qu'il fallut fortifier soigneusement contre les invasions. Hérodote, II, 30, raconte que Psammétique avait établi une garnison à Daphné comme étant un des trois principaux postes de la frontière et que ce pharaon, II, 154, avait formé un camp de soldats ioniens dans la région. C'est là ce qui explique comment les Juifs de Jérusalem allèrent y chercher un refuge, par crainte des représailles babyloniennes, après le meurtre de Godolias. Mais, comme l'avait prédit Jérémie, Nabuchodonosor, probablement dans sa seconde campagne en Égypte, racontée dans une inscription malheureusement mutilée (Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part. 2, p. 140-141), battit les troupes d'Amasis, vers 568 avant notre ère. Il dut s'emparer de la place forte de Taphnès et y dresser sa tente, selon la prophétie rapportée plus haut. S'il en est ainsi, l'oracle du même prophète contenu dans le chapitre XLIV contre les Juifs établis en Égypte et nommément contre ceux qui habitaient Taphnès, ℣. 1, lequel date du règne d'Apriès ou Hophra, ℣. 30, est antérieur à celui du chapitre XLIII, par suite d'une inversion chronologique dont le livre de Jérémie offre plusieurs exemples. Un autre chapitre, le XLVIe, dont la date est inconnue, annonce aussi à Taphnès, ℣. 14, la campagne de Nabuchodonosor et le mal qu'il fera à l'Égypte. Ézéchiel, captif en Chaldée, parle aussi des campagnes de Nabuchodonosor contre l'Égypte et il annonce spécialement les malheurs qui fondront sur Taphnès, XXX, 10, 18 :

> Ainsi parle le Seigneur, Jéhovah :
> Je ferai disparaître la multitude de l'Égypte,
> Par la main de Nabuchodonosor, roi de Babylone...
> A Taphnès le jour s'obscurcira
> Quand j'y briserai le joug de l'Égypte
> Et que l'orgueil de sa force y prendra fin
> Un nuage la couvrira
> Et ses filles iront en captivité.

Taphnès est nommé dans le texte grec de Judith, I, 9, parmi les villes que Nabuchodonosor somma de se soumettre à sa puissance. La Vulgate n'en fait pas mention en cet endroit. — Hérodote raconte, II, 30, que sous la domination perse, il y avait à Daphné une garnison persane. — Quelques commentateurs ont proposé, mais avec peu de vraisemblance, d'identifier Hanès, nommée par Isaïe, XXX, 4, avec Taphnès (voir HANÈS, t. III, col. 418), comme le fait de Targum et comme on le lit en marge sur un manuscrit hébreu, signalé par Rossi, *codex 380*. J. Knabenbauer, *In Isaiam*, 1887, t. I, p. 532-533. F. VIGOUROUX.

TAPHSAR (hébreu : *tifsâr*), mot assyrien que la Vulgate a pris pour un nom propre, mais qui doit se prendre pour un substantif commun, comme l'a fait la Vulgate avec raison dans le seul autre endroit de l'Écriture où on le retrouve, Nahum., III, 17; elle traduit le pluriel par *parvuli*, en lui attachant le sens de *ṭâf*, dans ce prophète. L'étymologie de *tifsâr* est très obscure mais on s'accorde généralement aujourd'hui à lui donner le sens de chef militaire.

TAPHUA, nom d'un Israélite, de deux villes et d'une fontaine.

1. TAPHUA (hébreu : *Ṭappuăḥ*, « pomme, pommier »; Septante : Θαπφούς), le second nommé des quatre fils d'Hébron, de la tribu de Juda et de la descendance de Caleb. I Par., II, 43.

2. TAPHUA (Septante : *Cod. Vat.* : Ἀταφούτ; *Alex.* : Θαφφού), ville chananéenne, dont le roi fut vaincu par Josué. Jos., XII, 17. Elle est mentionnée entre Béthel et Opher. Or il est probable que Béthel ne représente pas ici l'ancienne Béthel-Luza d'Éphraïm, mais une ville du sud de la Palestine. Voir BÉTHEL 2, t. I, col. 1680. D'autre part, Opher devait se trouver dans la tribu de Juda. Voir OPHER 2, t. IV, col. 1828. Enfin si Taphua, qui est donné comme fils d'Hébron, I Par., II, 43, est en réalité le nom d'une localité peuplée par des descendants d'Hébron, voir HÉBRON 2, t. III, col. 554, nous sommes encore ramenés vers le midi. La cité chananéenne prise par Josué serait donc à chercher dans la contrée méridionale. Son site est inconnu. Il faut peut-être l'identifier avec la ville suivante, à moins qu'on ne l'assimile à Beththaphua. Jos., XV, 53. Voir BETHTHAPHUA, t. I, col. 1750. A. LEGENDRE.

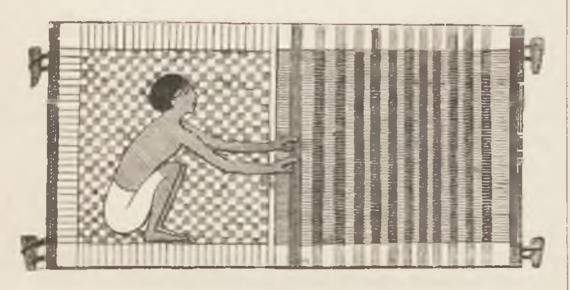
3. TAPHUA (Septante : *Vat.* : Ἰλουθώθ; *Alex.*: Ἀδιαθαείμ), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 34. Elle appartient au premier groupe des villes de la Séphélah, dans lequel on distingue comme bien identifiées : Estaol = *Eschu'a*, à l'ouest de Jérusalem; Saréa = *Sara'a*, au sud-ouest de la précédente; Zanoé = *Zânu'a*, au sud; Jérimoth = *Yarmûk*, au sud-ouest de *Zânu'a*, etc. C'est donc dans ces parages qu'il faudrait chercher Taphua. Aucun nom actuel cependant ne nous permet de l'y reconnaître. Les Septante ont omis ou déformé le nom hébreu, ou ils l'ont remplacé par un autre, *Adiathaim*. Cf. Jos., XV, 36. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 156, 260, font de cette ville la cité chananéenne prise par Josué. Jos., XII, 17. Il est certain,

en tous cas, qu'elle est distincte de Beththaphua, appartenant aussi à Juda, mais située dans la montagne. Jos., XV, 53. A. LEGENDRE.

4. TAPHUA (Septante : *Vat.* : Ταφού ; *Alex.* : Ἐφφουέ), ville située sur la frontière d'Éphraïm et de Manassé. Jos., XVI, 8. Elle faisait partie du « territoire » de Taphua (Septante : *Vat.* : Θαφέθ ; *Alex.* : Θαφθώθ), Jos., XVII, 8, dans lequel se trouvait aussi *'Ên Tappûah* ou « la Fontaine de Taphua » (Septante : πηγὴ Θαφθώθ). Jos., XVII, 7. Ces trois points sont indiqués dans la description des limites d'Éphraïm et de Manassé; mais le texte est si obscur qu'il est très difficile de les localiser. Voir ÉPHRAÏM 2, t. II, col. 1874; MANASSÉ 7, t. IV, col. 644. V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 256, donne comme probable l'emplacement de Taphua à *Khirbet 'Aṭûf*, à l'est de Naplouse, au nord de l'*ouadi Fârah*. D'autres cherchent *'Ên-Tappûah* près de *Yasûf*, au sud de Naplouse, où une source se trouve près de la naissance de l'*ouadi Qanah*. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament*, Londres, 1889, p. 60. C'est dans cette région aussi qu'il convient de la placer d'après F. Buhl, *Geographie des Alten Palästina*, Leipzig, 1896, p. 178. A. LEGENDRE.

TAPIS (hébreu : *ḥăṭubôṭ;* Septante : ἀμφιτάπος; Vulgate : *tapetia*), étoffes épaisses qu'on étend sur le sol ou sur des meubles. — La courtisane a garni son lit de couvertures et de tapis de fil d'Égypte, ἀμφιτάποι, « tapis laineux des deux côtés », *tapetia picta*, « tapis teints » de diverses couleurs. Prov., VII, 16. Dedan échangeait avec Tyr les *bigdê-ḥofeš*, tapis tissés, housses pour monter à cheval, *tapetia*. Ezech., XXVII, 20. Les Septante traduisent par « troupeaux de choix ». Les versions rendent encore par ἀμφιτάποι, *tapetia*, les *saffôt*, « marmites » que l'on apporte à David. II Reg., XVII, 28. H. LESÊTRE.

TAPISSERIE, tissu épais fait de fils de toutes sortes et de différentes couleurs, avec plus ou moins d'art et



447. — Tapisserie égyptienne.
D'après G. Maspero, *Archéol. égypt.*, p. 281.

de régularité. — Les *ḥăṭubôt 'êṭûn miṣrayim*, « tapis de fil d'Égypte », Prov., VII, 16, étaient en tapisserie. Les Égyptiens savaient fabriquer au métier (fig. 447) des tissus ornés de dessins géométriques, zigzags ou damiers, pour faire des tentures ou des tapis. Cf. Maspero, *L'archéologie égyptienne*, Paris, 1887, p. 281, 282. Sur les tissus ornés de figures et de dessins irréguliers, voir BRODERIE, t. I, col. 1937. H. LESÊTRE.

TAPPUAH, arbre et fruit plusieurs fois nommé dans l'Écriture et dont l'identification est très discutée. Voir POMMIER, col. 529; ABRICOTIER, t. I, col. 91; CITRONNIER, t. II, col. 791; COGNASSIER, col. 826; CÉDRATIER, II, 2°, col. 374.

TARGUMS, versions de l'Ancien Testament en langue araméenne, qu'on appelle encore, dans le langage courant, paraphrases chaldaïques : paraphrases, parce que les targums les plus récents sont réellement de véritables paraphrases plutôt que de simples traductions; chaldaïques, parce que la langue, dans laquelle elles ont été faites, a été pendant longtemps nommée abusivement chaldaïque. Voir t. II, col. 510.

I. DES TARGUMS EN GÉNÉRAL. — 1° *Nom.* — תַּרְגּוּם est un nom araméen, qui est dérivé du verbe תִּרְגֵּם, « traduire », et qui signifie proprement « traduction, version ». Ce nom se retrouve en arabe et en éthiopien. Le traducteur lui-même est nommé *ṭûrgemân*, et ce mot francisé est devenu *drogman*, interprète. Le nom araméen de targum désigne une traduction de la Bible en n'importe quelle langue, même en grec, Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla*, I, 9, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 213; traité *Qiddouschin*, I, 1, 1887, t. IX, p. 203, et spécialement en langue araméenne. *Ibid.*, traité *Schabbath*, XVI, 1, 1881, t. IV, p. 161; traité *Meghilla*, I, 9, t. VI, p. 213. L'usage a restreint ce nom aux versions araméennes. Bacher, *Die Terminologie der Tannaiten*, p. 205 sq. La langue dans laquelle elles sont faites est l'araméen judaïque, qui a été la langue populaire des Juifs de Palestine et de Babylonie. Voir SYRIAQUE (*Langue*), t. V, col. 1908.

2° *Origine.* — Quand la langue araméenne se fut peu à peu substituée à l'hébreu, qui ne fut plus qu'une langue savante et liturgique, voir t. III, col 504, l'usage s'établit, dans le service des synagogues, de faire suivre la lecture des sections, *parsiyôt* de la Loi et *haftarôṭ* des Prophètes, voir t. IV, col. 2155; t. III, col. 421, en hébreu d'une traduction dans la langue vulgaire, que tous les auditeurs comprenaient, en araméen. Ginsburger, *Die Thargumim zur Thoralection am 7 Pesach- und 1 Schabuoth-Tage*, dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1895, t. XXXIX, p. 97 sq., 193 sq. Cette interprétation était simplement orale. D'après le Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla*, IV, 1, trad. Schwab, t. VI, p. 244, 245, si on pouvait lire le rouleau d'Esther assis ou debout, la lecture et l'interprétation araméenne de la Loi devaient être faites debout par honneur pour la Loi, et R. Samuel ben R. Isaac blâma un interprète qui s'appuyait à une colonne tandis qu'il traduisait la Loi. Le même rabbin déclarait que le président de l'assemblée ne pouvait traduire lui-même la section lue, sans l'adjonction d'un interprète, parce que la Loi ayant été transmise à Israël par l'intermédiaire de Moïse, il faut un interprète pour la traduire en araméen. A l'école, le maître ne devait pas lire la version chaldéenne ou targum dans un livre; il devait répéter oralement ce qui a été transmis oralement. Pour la lecture de la Loi et des Prophètes, il ne devait y avoir qu'un lecteur et un traducteur, et pas deux lecteurs ou traducteurs, mais pour lire Esther, il pouvait y avoir indifféremment plusieurs personnes : un lecteur et un interprète, ou un lecteur et deux interprètes, ou deux lecteurs et un interprète, ou même deux hommes pour chacune de ces opérations. L'interprétation araméenne n'était pas toutefois indispensable dans les assemblées de la synagogue, et les savants, réunis à l'office pour un jeûne public, lisaient la Loi sans la traduire. Cependant, bien qu'elle ne fût pas indispensable, on devait recommencer cette lecture si on s'était trompé, à partir de l'erreur commise. Si par erreur le lecteur avait omis un verset que le traducteur avait cependant traduit, le devoir était rempli. *Ibid.*, II, 1, p. 229. Le lecteur de la Loi ne devait pas lire à l'interprète plus d'un verset à la fois, mais pour la section des Prophètes, on pouvait lire trois versets de suite, parce que l'erreur que commettrait l'interprète serait moins grave que pour la Loi. *Ibid.*, IV, 5, p. 250. Un aveugle pouvait remplir le rôle d'interprète. *Ibid.*, IV, 6, p. 252. Le traducteur

devait modifier à dessein le texte concernant les unions prohibées, Lev., XVIII, 7-23, et on lui imposait silence; on l'apostrophait, quand conventionnellement il traduisait inexactement. Lev., XVIII, 21. *Ibid.*, IV, 10, p. 253, 254. Quelques passages, la plupart scabreux, l'histoire de Ruben, Gen., XXXV, 22, la fin du récit du veau d'or, Exod., XXXII, 21-25 (ou 35), la bénédiction sacerdotale Num., VI, 24-27, réservée pour le rite de la bénédiction et pas permise pour la simple lecture, l'adultère de David et l'inceste d'Amnon, II Sam., XI, XIII, étaient lus, mais pas traduits. On traduisait toutefois l'histoire de Thamar, Gen., XXXVIII, parce que Juda s'est repenti, et le commencement du récit du veau d'or, Exod., XXXII, 1-20, parce qu'il tournait à la honte d'Aaron seulement et non à celle du peuple. *Ibid.*, IV, 11, p. 254-255. Juda ben Ilai, disciple d'Akiba, déclarait qu'il fallait rendre l'original strictement et que toute addition devait être considérée comme un blasphème. Talmud de Babylone, traité *Kiddouschim*, 49 *a*.

La version araméenne servait aussi à l'enseignement de la Bible ou *Mikra*, dans les écoles, et nous avons cité plus haut le sentiment d'un rabbin qui interdisait au maître d'école de lire le targum dans un livre. Les allusions au targum comme objet d'étude sont extrêmement rares dans la littérature juive. D'après le *Sifré* sur le Deutéronome, 161, le targum est une branche d'étude intermédiaire entre le *Mikra* et la *Mischnah*.

La tradition rabbinique reporte l'usage de traduire les lectures publiques de la Bible en araméen à l'époque d'Esdras. Le Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla*, I, 9, t. VI, p. 212, voit la version araméenne mentionnée dans Esd., IV, 8, et il entend Neh., VIII, 8, de la lecture de la Loi, suivie de sa traduction en langue vulgaire. *Ibid.*, IV, 1, p. 246. Il parle d'un targum de Job présenté à Gamaliel I[er]. Traité *Schabbath*, XVI, 1, t. IV, p. 161. On a voulu trouver des preuves de l'existence des targums dans le début du psaume XXI, cité en araméen par Jésus sur la croix, Matth., XXVII, 46; Marc., XV, 34, et dans la citation du ps. LXVIII (heb.), 4, par saint Paul, Eph., IV, 8, citation du texte du targum, disait-on, plutôt que du texte hébraïque. Ces preuves n'ont aucune valeur. Paul de Lagarde a supposé qu'une partie de la version des Septante avait été faite sur un targum et pas sur le texte original. Il s'appuyait sur les additions et les explications que contiennent quelques livres de la version grecque. L'abbé Paulin Martin a aussi expliqué comme variantes de targum les divergences notables que la version des Septante présente en certains passages des livres de Samuel et des Rois relativement au texte massorétique. *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament. De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1886-1887, t. I, p. 47-50, 61-69. Quoi qu'il en soit, l'usage de la traduction araméenne dans le service liturgique des synagogues juives est antérieur à l'ère chrétienne et contemporain du second Temple. On ne peut guère lui assigner de date précise, et il n'y a à ce sujet que des hypothèses plus ou moins fondées.

La traduction araméenne, d'abord orale et transmise par la tradition, finit par être mise par écrit pour l'enseignement des écoles, sinon pour l'usage liturgique. On discute beaucoup sur la date à laquelle aurait eu lieu cette transcription de la version araméenne, et on ne s'entend pas sur l'époque de la composition des plus anciens targums. On a pensé longtemps que le targum officiel de la Loi et des Prophètes, rédigé du I[er] au III[e] siècle, d'abord en Palestine, dans le dialecte de la contrée, avait passé ensuite chez les Juifs de la Babylonie, qui le reconnurent comme texte d'enseignement scolaire, après lui avoir fait subir des remaniements au double point de vue de la langue et des idées. La recension babylonienne, dans laquelle il nous est parvenu, serait tardive et daterait au plus tôt du V[e] siècle de notre ère, mais on y reconnaîtrait encore des éléments antérieurs. Deux amoraïm palestiniens du II[e] siècle, Josué ben Lévi et Amni, disciple de Jonathan, auraient fait, en leur propre nom, un targum sur les *paršiyôt* de la Loi. L'avis de plus en plus prédominant aujourd'hui est que certains targums sont d'origine babylonienne et d'autres de provenance palestinienne.

Les plus anciens sont, dans l'ensemble, de véritables versions à peu près littérales, où l'interprétation aurait introduit peu d'additions. Les plus récents sont paraphrasés davantage, envahis qu'ils sont par des légendes juives; c'est le cas notamment des targums des Hagiographes, œuvres individuelles sans autorité officielle. L'emploi des targums a cessé chez les Juifs, quand ceux-ci n'ont plus parlé araméen. On les a négligés peu à peu. Ils étaient abandonnés en Espagne au XI[e] siècle. On sait aussi que les sections liturgiques étaient paraphrasées en persan à la synagogue de Bokhara.

3° *Utilité.* — Elle est multiple et variée, selon les cas. — 1. *Au point de vue critique.* — Ces versions araméennes sont faites sur un texte hébraïque qui représente, dans l'ensemble et sauf quelques leçons spéciales, le texte massorétique, dont il prouve la fixité. — 2. *Au point de vue exégétique.* — Elles nous font connaître la façon dont les Juifs interprétaient leur Bible à l'époque où elles ont été composées; elles sont donc des documents intéressants de l'exégèse juive, notamment pour les interprétations plus anciennes qu'elles ont conservées. — 3. *Au point de vue de la langue araméenne.* — Composées en Palestine ou en Babylonie, elles représentent les nuances des différents dialectes que parlaient les Juifs dans ces deux contrées.

4° *Nombre.* — Il existe des targums sur tous les livres de la Bible hébraïque, sauf trois, Daniel et les deux livres d'Esdras, trois écrits dont une partie est rédigée en araméen.

On peut les classer suivant les trois grandes divisions de la Bible hébraïque : la Loi, les Prophètes et les Hagiographes. On peut les ranger aussi suivant l'ordre chronologique de leur composition. Nous suivrons ce dernier ordre.

II. DES TARGUMS EN PARTICULIER. — *I. TARGUM BABYLONIEN DU PENTATEUQUE, DIT TARGUM D'ONKELOS.* — 1° *Auteur.* — Il est inconnu, car l'attribution à Onkelos, disciple de Gamaliel, est aujourd'hui généralement rejetée par les critiques, qui pensent que Onkelos a été confondu par les rabbins de Babylonie avec le prosélyte Aquila, traducteur de la Bible hébraïque en grec. Voir AQUILA 2, t. I, col. 811; ONKELOS, t. IV, col. 1819-1820. Le passage du Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla*, I, 9, est traduit par M. Schwab, t. IV, p. 213 Le Talmud, lorsqu'il rapporte des leçons du targum du prosélyte Aquila, donne toujours des termes grecs. Ainsi, dans son targum, il traduit les « boîtes de parfums » dont parle Isaïe, III, 20, στουάχου χειριαι. Traité *Schabbath*, VI, 4, trad. Schwab, t. IV, p. 73. Cf. Drach, *Pat. gr.*, note, t. XVI, col. 1633; J. Field, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt*, Oxford, 1875, t. II, p. 437. Le complément עַלְמוּת, Ps. XLVIII, 15, est traduit dans la version d'Aquila par ἀθανασία, « immortalité ». Traité *Meghilla*, II, 4, trad. Schwab, t. VI, p. 232. Le mot הדר, Lev., XXIII, 40, est traduit dans Aquila par ὕδωρ, « eau », pour indiquer que l'arbre dont il est question (le cèdre) croît près de l'eau. Traité *Soucca*, III, 5, *ibid.*, p. 25. Le passage de Daniel, V, 5 : en face de la lumière, est traduit par λαμπάς dans Aquila. Traité *Yoma*, III, 8, trad. Schwab, t. V, p. 198. Cf. Fürst, *op. cit.*, t. II, p. 919. Ce traducteur a entendu Lev., XIX, 20, d'une esclave touchée par un homme. Traité *Qiddouschim*, I, 1, trad. Schwab, t. IX, col. 203. Le Talmud de Jérusalem ne connaît donc qu'une version grecque d'Aquila. Voir

encore J. Fürst, *op. cit.*, t. II, p. 833, 924, pour Ezech., XXIII, 43, et pour Daniel, VIII, 13. La confusion avec Onkelos et l'attribution d'un targum araméen à ce personnage ne datent que de la période post-talmudique. L'uniformité du vocabulaire et du style, si elle n'est pas l'œuvre de la dernière revision, trahirait une seule main, et prouverait que la version araméenne de la Loi a été faite par un seul auteur.

2° *Patrie.* — Pour plusieurs critiques contemporains, ce Talmud est d'origine babylonienne. Le Talmud de Babylone l'appelle « notre targum » et il le cite en disant : « Comme c'est traduit. » Au sentiment de Geiger et de Frankel, ce targum aurait été écrit dans le dialecte babylonien. Il contient quelques mots persans. Gen., XXV, 27 ; XLIII, 30. M. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, trad. franç., Paris, 1873, p. 372, en comparant ce targum avec le targum de Jérusalem sur le Pentateuque, y a reconnu le dialecte palestinien pour le fond. Il y retrouvait aussi des passages anciens de l'époque de Jean Hyrcan. *Ibid.*, p. 371. Il a précisé plus tard sa pensée, en disant que ce targum palestinien avait été rédigé en Babylonie, car la langue, qui est palestinienne dans l'ensemble, a été fortement influencée en quelques points par le langage parlé de la Babylonie. *Litterarisches Centralblatt*, 1877, p. 305. M. Dalman toutefois réduit au minimum l'influence babylonienne sur la langue de ce targum, qu'il dit être le pur dialecte galiléen. *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, p. 6. Passé de Palestine en Babylonie, ou composé dans cette dernière contrée, ce targum y a été officiellement reconnu et y a servi de texte dans les écoles. C'est au moins à ce titre qu'il peut être nommé le targum babylonien du Pentateuque. Les Juifs de l'Yémen l'ont reçu avec la ponctuation babylonienne.

3° *Date.* — Si on en juge d'après son contenu, il aurait été composé en Palestine au IIe siècle. Il reproduit la *halaka* et l'*hagada* de l'école d'Akika et spécialement celle de l'époque des tannaïtes. Primitivement, il était identique au targum de Jérusalem, comme on le voit encore, par exemple, pour Lev., VI, 3, 4, 6, 7, 9, 11, 18-20, 22, 23. Leurs différences actuelles proviendraient d'une double revision. Il aurait eu peu de vogue en Palestine. Revisé en Babylonie au IVe ou au Ve siècle, il y aurait été reconnu comme la version autorisée du Pentateuque. Les critiques qui en font une œuvre purement babylonienne, placent sa rédaction définitive au Ve siècle.

4° *Caractères.* — Comme traduction, ce targum rend le texte hébraïque d'une façon à peu près littérale, sans addition, sauf en quelques passages poétiques, les cantiques, qui sont difficiles à comprendre et qui n'ont pas été traduits exactement. La version a été faite sur le texte hébraïque, ses hébraïsmes le prouvent, et sur un texte peu différent de l'édition massorétique, en sorte qu'elle a peu d'importance pour la critique textuelle du Pentateuque. Toutefois, ce texte est traduit d'après les idées du temps. On trouve donc dans ce targum quelques traces de l'*halaka* et de l'*hagada* (juives). L'auteur évite les anthropomorphismes et les anthropopathismes, et il attribue à la *memra*, à la *schekina*, à la *gloire* ou à l'*ange* de Jéhovah ce qui est dit de Jéhovah lui-même. Dieu ne *descend* pas pour *voir* la tour de Babel ou Sodome, il *apparaît* pour *se venger* ou pour *juger*. Il ne *voit* pas les choses; elles lui sont *découvertes*. Il protège les Israélites, non comme la prunelle de son œil, mais du leur. Deut., XXXII, 10. Il ne dit pas : « Je lève ma main vers les cieux, » mais « J'ai fondé dans les cieux le séjour de ma demeure. » Deut., V, 40. Au lieu de traduire : « Adam est devenu comme *l'un de nous*, » on dit : « Adam est *seul* dans le monde à connaître par lui-même le bien et le mal. » Gen., III, 22. Dieu ne *se repent* pas; il revient sur sa parole. Il n'est pas *affligé* en son cœur; il *parle* en son cœur. Quelques passages sont atténués : les fils de de Dieu sont les fils des grands. Gen., VI, 1. Des termes figurés sont expliqués : l'épée et l'arc de Jacob sont la prière et l'oraison. Gen., XLVIII, 22. Voir encore Gen., XLIX, 25; Exod., XV, 3, 8, 10; XXIX, 35. Les anciens noms de villes et de peuples sont remplacés par les noms de l'époque : *Qardu* au lieu d'*Ararat*, Gen., VIII, 4; *Babylone* au lieu de *Sennaar*, Gen., X, 10; les *Arabes* pour les *Ismaélites*, Gen., XXXVII, 25; *Tanis* pour *Tsoan*, Num., XIII, 22. On trouve une interprétation cabalistique. Num., XII, 1. Le passage, Gen., III, 15, est traduit comme dans la version des Septante, quoique le sens messianique n'y apparaisse pas. Deux endroits seulement, Gen., XLIX, 10; Num., XXIV, 17, sont nettement messianiques. Les patriarches sont loués et exaltés. Gen., XX, 13; XXVII, 13; XLVIII, 22. Quelques mots hébreux sont rendus d'après leur signification étymologique.

5° *Éditions.* — La première a été faite à Bologne, en 1482. Son texte a été imprimé dans les Bibles rabbiniques de Bomberg (1517) et de Buxtorf (1619), dans les quatre grandes Polyglottes d'Alcala, d'Anvers, de Paris et de Londres. Sabbioneta l'avait réédité en 1557. A. Berliner a reproduit le texte de cette édition, avec des notes, *Targum Onkelos*, 2 vol., Berlin, 1884. Les premières éditions n'étaient pas vocalisées. La vocalisation actuelle, faite par Buxtorf, est souvent erronée et sans valeur. Il faudrait la corriger d'après la ponctuation supralinéaire des manuscrits de l'Arabie du Sud ou de l'Yémen, qui vient de Babylone. Voir Merx, *Bemerkungen über die Vocalisation der Targume*, dans *Abhandlungen und Vorträge des fünften internationalen Orientalisten-Congress zu Berlin 1881*, sect. II, Berlin, 1882, p. 142-225; *Joannes Buxtorf's des Vaters Targumcommentar Babylonia*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1887, p. 280-299, 462-471; 1888, p. 41-48; *Chrestomathia targumica* (avec voyelles babyloniennes), Berlin, 1888; Landauer, *Studien zu Merx Chrestomathia targumica*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, 1888, t. III, p. 263-292; E. Kautzsch, *Mittheilung über eine alte Handschrift des Targum Onkelos* (codex Socini, n. 84), Halle, 1893; H. Barnstein, *The Targum of Onkelos to Genesis* (ms. de l'Yémen), Londres, 1896; Diettrich, *Einige grammatische Beobachtungen zu drei im Britisch Museum befindlichen jemenitischen Handschriften des Onqelostargumes*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1900, p. 148-159.

Des versions latines accompagnent le texte araméen ponctué dans les grandes Polyglottes; elles ne sont pas toujours exactes. P. Fagius en a publié une à part à Strasbourg, en 1546. J. W. Etheridge en a fait une traduction anglaise ainsi que des deux autres targums sur le Pentateuque, *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch, with the fragments of Jerusalem Targum, from the Chaldee*, 2 vol., Londres, 1862, 1865. Une version allemande a commencé à paraître dans *Monumenta judaica. Pars I. Bibliotheca targumica. Aramaica. Die Targumijn zum Pentateuch*, Vienne, 1906, t. I, fasc. 1. Bacher lui a reproché de nombreuses inexactitudes. *Theologische Literaturzeitung*, 1906, p. 373-376.

Les Juifs babyloniens ont eu pour le targum dit d'Onkelos une telle estime qu'ils lui ont consacré au XIIIe siècle une Massore spéciale. A. Berliner, *Die Massorah zum Targum Onkelos, auf Grund neuer Quellen lexikalisch geordnet und kritisch beleuchtet*, Amsterdam, 1896. Elle indique les différentes explications des écoles de Sura et de Nehardea, les concordances du texte dans les termes et les idées, et contient des notes explicatives de diverse nature. E. Brederek a fait une concordance de ce targum : *Koncordanz zum Targum Onkelos*, Giessen, 1906.

5° *Bibliographie spéciale.* — G. B. Winer, *De Onkeloso ejusque paraphrasi chaldaica*, Leipzig, 1820; S. D. Luzzatto, אוהב גר *Philoxenus sive de Onkelosi chaldaica Pentateuchi versione* (en hébreu), Vienne, 1830; 2e édit. corrigée, Cracovie, 1895; Levy, *Ueber Onkelos und seine Uebersetzung des Pentateuch*, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, 1844, t. v, p. 175-198, et dans *Literaturblatt des Orients*, 1845, p. 337, 354 sq.; R. Anger, *De Onkelo chaldaico quem ferunt Pentateuchi paraphraste et quid ei rationis intercedat cum Akila græco V. T. interprete*, deux parties, Leipzig, 1845, 1846; Schonfelder, *Onkelos und Peschittho. Studien über das Alter des Onkelos'schen Targums*, Munich, 1869; A. Geiger, *Das nach Onkelos benannte babylonische Thargum zum Pentateuch*, dans *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, 1871, t. IX, p. 85-104; Neubürger, *Onkelos und die Stoa*, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1873, p. 566-568; 1874, p. 48; S. Singer, *Onkelos und das Verhältniss seines Targums zur Halacha*, Francfort-sur-le-Main, 1881; M. Friedmann, *Onkelos und Akylas*, Vienne, 1896; E. Brederek, *Bemerkungen über die Art der Uebersetzung in Targum Onkelos*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1901, p. 351-377. Voir aussi les articles sur Onkelos dans les encyclopédies de Ersch et Gruber et de Herzog.

II. LE TARGUM DES PROPHÈTES DE JONATHAN BEN UZZIEL. — 1° *Auteur.* — Ce targum sur les livres prophétiques, antérieurs et postérieurs, de Josué à Malachie, est attribué à Jonathan ben Uzziel. Le Talmud de Jérusalem n'en parle pas. Il est impossible de concilier les données divergentes que fournit à son sujet le Talmud de Babylone. Quelques rabbins font de lui le plus grand des 80 disciples de Hillel et le condisciple de Jonathan ben Zakkaï. *Baba bathra*, fol. 134 *a*; *Soucca*, fol. 28 *a*. D'autres le mettent en rapport avec les prophètes Aggée, Zacharie et Malachie. *Meghilla*, fol. 3 *a*. Ces derniers ajoutent qu'il aurait « dit » le targum des prophètes, que la terre d'Israël a tremblé à l'apparition de ce targum et qu'une voix du ciel lui a demandé à lui-même compte de sa révélation des secrets célestes aux fils des hommes. Les secrets ainsi révélés sont les passages obscurs des livres prophétiques. Si l'on retenait seulement de ces données disparates que Jonathan a été un disciple de Hillel, il en résulterait qu'il serait antérieur à Onkelos. On lui a attribué aussi le targum hiérosolymitain du Pentateuque et un targum sur les Hagiographes. Cf. *The Jewish Encyclopædia*, New-York, 1904, t. VII, p. 238. Il semble bien que le targum des Prophètes, qui porte son nom, n'est pas son œuvre, car il ne peut pas remonter au Ier siècle de notre ère. Certains passages de ce targum sont attribués, dans le Talmud de Babylone, à Joseph l'Aveugle (270-333), président de l'école de Pumbadita, en Babylonie. Hai Gaon a soutenu cette attribution. L'auteur est donc inconnu.

2° *Patrie et date.* — Tant qu'on l'a rattaché en quelque manière à Jonathan ben Uzziel, on y a vu une œuvre palestinienne, composée au IIe siècle pour le service liturgique des synagogues dans une langue très apparentée à celle d'Onkelos. Il aurait passé en Babylonie, où il aurait, comme le précédent, été retouché pour la langue et les idées, et où il aurait été généralement reconnu au IIIe siècle. Au Ve siècle, on le citait comme une autorité ancienne. De l'Académie de Pumbadita, il se serait répandu dans tous les pays où les Juifs étaient dispersés. C'est encore la thèse soutenue dans *The Jewish Encyclopædia*, New-York, 1906, t. XII. Mais Geiger et Frankel en font, comme du précédent, une œuvre babylonienne, commencée par les rabbins de ce pays au IIIe siècle et définitivement rédigée au IVe. Ce targum est postérieur à celui d'Onkelos, qui a été utilisé en quelques passages où l'accord est visible. Eichhorn et Berthold y avaient distingué plusieurs mains, manifestées, pensaient-ils, par la différence des traductions. Mais Hävernick et Frankel ont soutenu, avec plus de raison, l'unité de rédaction, établie par le rédacteur définitif. Les passages parallèles, Is., XXXVI-XXXIX; II Reg., XVIII, 13-XX, concordent mot pour mot, et les passages poétiques des livres historiques ont reçu des additions analogues à celles qu'on trouve dans les prophètes. Cf. Jud., V, 8, avec Is., X, 4; II Sam., XXIII, 4, avec Is., XXX, 26. Des parties anciennes ont-elles été conservées au milieu d'interpolations postérieures, et y a-t-il lieu de distinguer la composition du IIe ou du IIIe siècle de l'édition définitive du Ve? Les avis des spécialistes sont partagés.

3° *Caractères.* — Ce targum est moins littéral et plus paraphrasé que celui d'Onkelos. Dans les livres historiques, il est fait d'après la même méthode et il traduit le texte à peu près littéralement. Dans les livres prophétiques strictement dits, qui sont plus obscurs et plus difficiles, la version est paraphrasée davantage. On y trouve aussi des légendes hagadiques. Voir, par exemple, Is., X, 32. L'auteur évite encore les anthropomorphismes et les anthropopathismes, et il remplace souvent le nom de Jéhovah par la *schekina*. Il explique les métaphores en termes propres; s'il maintient les anciens noms géographiques, il leur donne une forme moderne. L'influence des idées du temps est moins sensible que dans le targum d'Onkelos, quoiqu'elle se fasse néanmoins remarquer. L'auteur interprète un certain nombre de passages prophétiques dans le sens messianique : I Sam., II, 10; XXIII, 8; I Reg., IV, 33; Is., IV, 2; VII, 14; IX, 6; X, 27; XI, 1, 6; XVI, 1-15; XXVIII, 5; XLII, 1; XLV, 1; LII, 13; LXIII, 10; Jer., XXIII, 5; XXX, 21; XXXIII, 13, 15; Ose., III, 5; XIV, 8; Mich., IV, 8; V, 2; Zach., III, 8; IV, 7; VI, 12; X, 5; mais toutes ses explications messianiques ne sont pas fondées. Il n'admet pas le sens messianique d'autres oracles qui ont réellement cette signification, et dans Is., LIII, il ne veut pas reconnaître un Messie humble, méprisé, condamné à mort, et il applique ces traits de la prophétie à d'autres objets.

4° *Éditions.* — La première date de 1494 et a vu le jour à Leiria. Elle a été reproduite dans les Bibles rabbiniques de Bomberg (1517) et de Buxtorf et dans les quatre grandes Polyglottes. Paul de Lagarde en a donné une édition manuelle, non vocalisée, d'après un manuscrit de Reuchlin, *Prophetæ chaldaice*, Leipzig, 1872. Cf. Klostermann, dans *Studien und Kritiken*, 1873, p. 731-767. Merx a reproduit des spécimens de la ponctuation babylonienne dans sa *Chrestomathia rabbinica*, déjà citée. On a publié aussi des parties de ce targum d'après des manuscrits de l'Yémen, ayant la même ponctuation. F. Prætorius, *Das Targum zu Josua nach jemenischer Ueberlieferung*, Berlin, 1899; *Das Targum zum Buch der Richter in jemenischer Ueberlieferung*, Berlin, 1900. Cf. Bacher, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1900, p. 164; 1901, p. 131; L. Wolfsohn, *Das Targum zum Propheten Jeremias in jemenischen Ueberlieferung* c. I-XII, Halle, 1902; S. Silbermann, *Das Targum zu Ezechiel nach einer südarabischen Handschrift* c. I-X, Strasbourg, 1902; M. Adler, *Targum to Nahum*, dans *Jewish Quarterly Review*, Londres, 1895, p. 630-637.

Après les versions latines des Polyglottes, signalons la traduction anglaise du targum sur Isaïe : Pauli, *The chaldee paraphrase on the prophet Isaiah translated*, Londres, 1871; H. S. Levy, *Targum on Isaiah I*, avec commentaire, Londres, 1889.

5° *Bibliographie spéciale.* — Z. Frankel, *Zu dem Targum der Propheten*, Breslau, 1892; W. Bacher, *Kritische Untersuchungen zum Prophetentargum*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1874, t. XXVIII, p. 1-72; Klein, *Bemerkungen*

zu Bacher's kritischen Untersuchungen, ibid., 1875, t. XXIX, p. 157-161; Bacher, *Gegenbemerkungen*, etc., *ibid.*, p. 319-320; C. Cornill, *Das Targum zu den Propheten,* dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* 1887, p. 177-202 (pour Isaïe, Jérémie et les petits prophètes); *Das Buch des Propheten Ezechiel,* 1886, p. 110-136; H. Weiss, *Die Peschitta zu Deuterojesaia und ihr Verhaltniss zu massoret. Text. LXX und Targum,* Halle, 1893; M. Selbök (Schönberger), *Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältniss zu dem Targum,* Breslau, 1887; A. Adler, dans *Jewish Quarterly Review,* 1895, t. VII, p. 630-657 (sur Nahum); Bacher, *ibid.*, 1899, t. XI, p. 651-655; A. Wünsche, *Einige Lesearten des sogenannten Targum Jonathan zu den Propheten,* dans *Vierteljahresbericht für Bibelkunde,* 1904, t. I, p. 274-275.

III. LES TARGUMS DE JÉRUSALEM SUR LE PENTATEUQUE. — Il y en a deux, sinon même trois. — 1° *Le targum du pseudo-Jonathan.* — Hai Gaon l'attribuait aux anciens sages de Palestine (IIIe-Ve siècle). Ce n'est qu'à partir du XIVe siècle qu'on l'a attribué à tort à Jonathan ben Uzziel. On explique généralement cette erreur d'attribution par une fausse lecture de l'abréviation ת״י, *Targum Jeruschalmi,* comme si elle signifiait : *Targum Jonathan.* Son origine palestinienne est certaine; il est écrit dans le dialecte araméen de la Palestine. Il est complet et traduit le Pentateuque entier, sauf 12 versets. On l'appelle aujourd'hui le premier targum de Jérusalem sur le Pentateuque. Il date du VIIe siècle. Il nomme les six ordres de la Mischna, Exod., XXVI, 9, la femme et la fille de Mahomet. Gen., XXI, 21. Son auteur a utilisé le targum d'Onkelos. Les preuves qu'on a données parfois de son antiquité ne sont pas fondées. Voir G. Dalman, *Die Worte Jesu,* p. 67-69. C'est une paraphrase plutôt qu'une version. Il adopte les légendes de l'*hagada* et développe l'histoire sainte conformément aux idées populaires du temps. Il explique les métaphores, écarte les anthropomorphismes, idéalise les héros et cache leurs fautes. Son angélologie et sa démonologie sont assez développées. Il remplace les anciens noms géographiques par les noms modernes. L'auteur y a mis ses idées religieuses, métaphysiques et morales. Tout cela est d'un intérêt fort secondaire pour l'exégèse.

Ce targum a été édité pour la première fois à Venise, en 1591. Il est aussi dans la Polyglotte de Londres. M. Ginsburger l'a réédité d'après un manuscrit de Londres (British Museum, addit. 27032). *Pseudo-Jonathan, Thargum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch,* Berlin, 1903. Ce manuscrit avait été signalé et décrit par W. Barnstein, dans *Jewish Quarterly Review,* 1899, p. 167-171. La Genèse a été éditée avec une traduction allemande par M. Altschüler, dans *Orbis antiquitatum,* part. I, t. I, fasc. 1, Leipzig, 1910. Version anglaise par Etheridge. Voir plus haut. Cf. Winer, *De Jonathanis in Pentateuchum paraphrasi chaldaica,* Erlangen, 1823; H. Petermann, *De duabus Pentateuchi paraphrasibus chaldaicis,* part. I, *De indole paraphraseos quæ Jonathanis esse dicitur,* Berlin, 1829; S. Baer, *Geist des Jeruschalmi,* dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* 1851-1852, p. 235-232; S. Gronemann, *Die Jonathan'sche Pentateuch-Uebersetzung in ihrem Verhältnisse zur Halacha,* Leipzig, 1879; A. Marmorstein, *Studien zum Pseudo-Jonathan Targum, I. Das Targum und die apokryphe Literatur,* Presbourg, 1905; S. Landauer, *Ein interessantes Fragment des Pseudo-Jonathan,* dans *Festschrift* dédié au Dr A. Karkavy, Saint-Pétersbourg, 1908.

2° *Les fragments d'un targum sur le Pentateuque, ou le second targum de Jérusalem.* — Ce targum n'est pas complet, il ne comprend qu'un certain nombre de sections ou de versets du Pentateuque. Il n'a peut-être jamais été achevé. Il ressemble au targum précédent. On a expliqué leurs ressemblances et leurs relations de différentes manières. Zunz a cru y reconnaître deux recensions du même targum, indifféremment citées sous le nom de targum de Jérusalem; le targum fragmentaire aurait été autrefois complet. Geiger y a vu une collection de quelques gloses, non pas du pseudo-Jonathan, mais d'une recension primitive. Seligsohn et Volck ont cru y reconnaître un supplément hagadique et une collection de gloses marginales et de variantes du targum d'Onkelos. Pour Bacher, ce serait un recueil de morceaux d'un plus ancien targum palestinien, fait d'après Onkelos et le pseudo-Jonathan. Bassfreund en fait une version d'un targum de Jérusalem, rédigée d'après Onkelos et plus ancienne que le pseudo-Jonathan. Cette conclusion est adoptée par Ginsburger pour le fond, et les critiques les plus récents tiennent généralement le targum fragmentaire comme antérieur à celui du pseudo-Jonathan, et ils le considèrent comme un essai d'adaptation du targum d'Onkelos au milieu palestinien avec des additions prises de diverses sources, talmudiques et posttalmudiques. Il serait du VIIe siècle et d'origine palestinienne.

Il a été édité pour la première fois en entier dans la Bible rabbinique de Venise, 1517, sous le nom de *Targum Jeruschalmi,* et réédité dans la Polyglotte de Londres; une partie avait été imprimée à Lisbonne, en 1491. Le manuscrit hébreu, n. 1, de la bibliothèque de la ville de Nuremberg, ressemble à cette édition. M. Ginsburger a publié les variantes du *Vaticanus* 440 et du manuscrit de Leipzig, n. 1, *Das Fragmententargum* (*Targum jeruschalmi zum Pentateuch*), Berlin, 1899, à la suite de l'édition du manuscrit n. 110 de la Bibliothèque nationale de Paris, avec les citations qui en sont faites dans les anciens écrivains; sur ces citations, voir les additions de Marx, dans *Zeitschrift für hebräische Bibliographie,* 1902, p. 55-58, 91-122, et par Ginsburger, p. 122-123. Il a comparé le manuscrit du Vatican et celui de Paris, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 1903, p. 67-80. Il a édité de nouveaux fragments, une feuille provenant d'une gueniza et contenant le commencement du Deutéronome. *Ibid.*, 1904, p. 375-378. M. Weiss, *Ein interessantes Targumfragment in der Geniza,* 1903. Dalman a décrit le ms. addit. *27031* du British Museum, dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* 1897, p. 454-456. Cf. Barnstein, dans *Jewish Quarterly Review,* 1899, p. 167-171. La Genèse a été éditée, en texte araméen et traduction allemande, avec le targum du pseudo-Jonathan, par M. Altschuler, dans *Orbis antiquitatum,* Leipzig, 1910, part. I, t. I, fasc. 1. P. Tayler a publié une version latine de l'édition de Venise, *Targum Hierosolymitanum in quinque libros legis lingua chaldaica in latinam conversum,* Londres, 1649. Etheridge en a donné une version anglaise dans l'ouvrage déjà cité.

Cf. Seligsohn et Traub, *Ueber den Geist der Uebersetzung des Jonathan ben Usiel zum Pentateuch und die Abfassung des in den Editionen dieser Uebersetzung beigedruckten Targum Jeruschalmi,* dans *Monatschrift* de Frankel, 1857, p. 96-114, 138-149; Geiger, *Das jerusalemische Thargum zum Pentateuch,* dans *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel,* p. 451-480; Seligsohn, *De duabus Hierosolymitanis Pentateuchi paraphrasibus,* Breslau, 1858; W. Bacher, *Das gegenseitige Verhältniss der pentateuchischen Targumim,* dans *Zeitschrift für deutsche morgenländische Gesellschaft,* 1874, p. 59-71; P. de Lagarde, *Eine vergessene Handschrift des sogenannten Fragmenttargums,* dans *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* 1888, p. 1-3; J. Bassfreund, *Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch, sein Ursprung und Charakter und sein Ver-*

hältnis zu den anderen pentateutischen Targumim, Breslau, 1896; M. Ginsburger, *Zum Fragmenten-Targum,* dans *Monatschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* 1897, p. 289-296, 340-349; M. Neumark, *Lexikalische Untersuchungen zur Sprache der Jerusalemischen Pentateuch-Targum,* Berlin, 1906, fasc. 1 (hébraïsmes).

3° *Fragments d'un troisième targum de Jérusalem.* — Ils ont été réunis par M. Ginsburger, *Das Fragmententargum,* p. 71-74. Voir aussi A. Epstein, *Tosefta du Targoum Yérouschalmi,* dans la *Revue des études juives,* 1895, t. XXX, p. 44-51 (additions faites au second targum de Jérusalem; au jugement de l'éditeur, elles ont peut-être été faites hors de Palestine).

4° *Fragments d'un targum de Jérusalem sur les Prophètes.* — P. de Lagarde a recueilli et publié ceux qu'il a trouvés aux marges du manuscrit de Reuchlin, *Prophetæ chaldaice,* p. VI-XLII.

IV. *TARGUMS SUR LES HAGIOGRAPHES.* — L'attribution d'un targum sur ces livres à Jonathan ben Uzziel est purement légendaire. Ceux que nous avons sont de date tardive; ils ont paru après la clôture du Talmud et probablement longtemps après. Ce sont des travaux individuels, composés sur le modèle des targums précédents; ils n'ont pas été faits, sinon ceux d'Esther, pour l'usage public des synagogues, mais pour l'étude particulière, et ils n'ont jamais été officiellement reconnus comme faisant autorité. Depuis le XIIIe siècle, on les attribue en bloc à Joseph ben Chia ou l'Aveugle. Mais la variété de méthode qu'on y constate impose d'y reconnaître l'œuvre de plusieurs auteurs; ils n'appartiennent pas même à une seule école. Leurs particularités dialectales trahissent leur patrie : ils ont, pour la plupart, été rédigés en Palestine, mais quelques-uns auraient subi, pour la langue, l'influence babylonienne. Il vaut mieux les étudier séparément.

1° *Targum sur les Psaumes et sur Job.* — Au sentiment de M. Bacher, le même auteur a traduit les Psaumes et Job : le vocabulaire, les règles d'herméneutique et l'usage de la même *hagada* manifestent la communauté d'origine. Le targum du Ps. XVII (hébreu) est emprunté textuellement au targum des Prophètes. II Sam., XXII. La traduction suit généralement de près le texte hébreu. On trouve des traces de l'*hagada* juive dans les Ps. IX, XVIII, XXIII, XLIX; les Ps. XCI, CXVIII et CXXXVII sont fortement dramatisés. On cite parfois deux ou trois traductions du même passage. Deux traductions se suivent aussi dans le livre de Job, par exemple, XIV, 18, 22; XV, 10, 20, 32; XXIV, 19, 20; XXV, 2; XXIX, 15; XXX, 4, 19, etc. Le thème constant de l'interprétation de Job est la loi de Dieu et son étude, la vie future et la rétribution. Au Ps. CVIII, 12, Rome et Constantinople sont appelées les deux capitales; ce targum aurait donc été fait avant la chute de Rome, en 476. Il y a une allusion au partage de l'empire romain. Job, IV, 10. On le rapporte cependant au VIIIe ou IXe siècle seulement. On y trouve des mots grecs et latins. Le texte hébreu traduit diffère du texte massorétique plus que celui des autres targums, surtout dans le Psautier; le texte de Job est un peu plus court. Le targum des Psaumes est cité par Nahmanide sous le nom de targum de Jérusalem. Cf. W. Bacher, *Das Targum zu den Psalmen,* dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* 1872, p. 408-416, 462-473; *Das Targum zu Hiob, ibid.,* 1871, p. 208-223, 283-284; A. Mandl, *Die Peschittha zu Hiob nebst einem Anhang über ihr Verhältniss zu LXX und Targum,* Leipzig, 1892; Weiss, *De libri Jobi paraphrasi chaldaica,* Berlin, 1873; Levin, *Targum und Midrasch zum Buche Hiob,* Mayence, 1898; L. Techen, *Das Targum zu den Psalmen,* I, Weimar, 1896 ; II, Leipzig, 1908.

2° *Targum des Proverbes.* — Il ressemble à la Peschitto, dont il ne paraît être qu'une revision à l'usage des Juifs syriens. Bien des versets sont identiques. Dans les parties moins ressemblantes, le dialecte employé est un mélange de l'araméen des targums et du syriaque de la Peschitto. Il serait de la même date que le précédent (VIIIe ou IXe siècle). La traduction est ordinairement littérale et les additions sont extrêmement rares. Les plus longues paraphrases sont XXIV, 14; XXVIII, 1. Ce targum est cité comme targum de Jérusalem dans l'Arouch et par Nahmanide. Cf. J. A. Dathe, *De ratione consensus versionis chaldaicæ et syriacæ Proverbiorum Salomonis,* Leipzig, 1764; Th. Nöldeke, *Das Targum zu den Sprüchen von der Peschita abhändig,* dans *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes* de Merx, t. II, p. 246-249; Maybaum, *Ueber die Sprache des Targum zu den Sprüchen und dessen Verhältniss zum Syrer, ibid.,* 1871, p. 66-82; H. Finkusz, *Die syrische Uebersetzung der Proverbien,* dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* 1894, p. 65-141, 161-222.

3° *Targum des cinq Megilloth* (Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther). — C'est une paraphrase très développée à la façon homilétique et contenant des légendes. On y fait des rapprochements historiques, qui sont de véritables anachronismes, et on y expose les causes des événements. L'étymologie des noms propres y est expliquée; les métaphores sont rendues sans figure. L'allégorie remplace fréquemment l'histoire. On y parle souvent du Sanhédrin; les généalogies sont continuées. La paraphrase est très longue dans Ruth et dans les Lamentations. Le cantique est un véritable *midrasch :* c'est une allégorie continuelle de l'histoire israélite, depuis Moïse jusqu'au Talmud. On y distingue deux Messies : l'un fils de David et l'autre fils d'Éphraïm. Dans l'Arouch, le targum des Megilloth est dit targum de Jérusalem. Cf. A. Hübsch, *Die fünf Megilloth nebst dem syrischen Targum,* in-8°, Prague, 1886; Kingsburg a traduit en anglais le targum sur l'Ecclésiaste dans son *Commentary,* Londres, 1861; Armin Abelesz, *Die syrische Uebersetzung der Klagelieder und ihr Verhältniss zu Targum und LXX,* Giessen, 1896; A. Levy, *Das Targum zu Koheleth nach südarabischen Handschriften,* Breslau, 1905; S. Landauer, *Zum Targum der Klagelieder,* dans *Orientalische Studien,* publiées en l'honneur de Nöldeke, Giessen, 1906, t. I, p. 505-512.

Il y a deux principaux targums d'Esther. Le premier (*rischon*), publié dans les Polyglottes d'Anvers et de Londres, est littéral sauf exception. L'édition de la Polyglotte de Londres contient le même texte que celui qui est édité dans la Polyglotte d'Anvers, toutefois avec quelques additions hagadiques. Le second (*sheni*) est plus volumineux; il combine et amalgame d'autres targums et des midraschim, et il est cité parfois comme hagada ou midrasch. On y a ajouté encore de nouvelles légendes. Cf. S. Posner, *Das Targum Rischon zu dem biblischen Buche Esther,* Zurich, 1896 (dissert.); L. Munk, *Targum scheni zum Buche Esther* (avec des variantes extraites des manuscrits et une introduction), Berlin, 1876; P. Cassel, *Zweites Targum zum Buche Esther* (texte vocalisé et traduction allemande), 1878; *Aus Literatur und Geschichte,* Leipzig, 1885 (traces du temps de Justinien); M. David, *Das Targum scheni zum Buche Esther nach Handschriften,* Berlin, 1898; J. Reis, *Das Targum scheni zu dem Buche Esther* (comparaison du texte imprimé avec celui d'un manuscrit), dans *Monatschrift fur Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* 1876, p. 161, 276, 398 sq.; J. Reiss, *Zur Kritik des Targum scheni zu dem Buche Esther, ibid.,* 1881, p. 473-477; S. Gelbhaus, *Das Targum scheni zum Buche Esther,* Francfort-sur-le-Main, 1893; W. Bacher, *Zur jüdischen per-*

sischen Litteratur, dans *Jewish Quarterly Review,* t. xvi, p. 225 sq. (second targum d'Esther).

Une version latine des deux targums d'Esther a été faite par F. Tailer, *Targum prius et posterius in Estheram,* Londres, 1655. Une version allemande du second targum est due à P. Cassel, *Das Buch Esther,* Berlin, 1878.

4° *Targum des Chroniques.* — Il n'est pas cité avant l'Arouch. Il n'a été édité qu'au xviie siècle par Beck, d'après un manuscrit d'Erfurth, 2 in-4°, Augsbourg, 1680, 1683. Une meilleure édition, d'après un manuscrit de Cambridge, est due à D. Wilkins, *Paraphrasis chaldaica in librum priorem et posteriorem Chronicorum,* in-4°, Amsterdam, 1715. Les deux éditions présentent de nombreuses divergences. La version est parfois presque littérale, mais elle contient ailleurs des amplifications midraschiques. L'auteur a connu les deux targums de Jérusalem sur le Pentateuque et il cite parfois le second mot à mot. Il s'est servi largement du targum sur les Prophètes, des livres de Samuel et des Rois, et il a utilisé le targum des Psaumes. I Chron., xvi. Rosenberg et Kohler ont pensé que le fond remontait au ive siècle. Le manuscrit d'Erfurth est du viiie siècle; celui de Cambridge du commencement du xie. La version a subi aussi l'influence du Talmud de Babylone, et sa langue ressemble à celle des targums de Palestine. C'est une paraphrase hagadique. Cf. M. Rosenberg et K. Kohler, *Das Targum zur Chronik,* dans *Jüdische Zeitschrift* de Geiger, 1870, t. viii, p. 72-80, 135-163, 263-278.

Les targums sur les Hagiographes, en dehors de celui des Chroniques, ont été édités dans la Bible de Bomberg (1517) et par P. de Lagarde, *Hagiographa chaldaice,* Leipzig, 1873 (d'après la Bible rabbinique de 1517 et d'après l'édition de Beck pour les Chroniques). Des spécimens sont reproduits dans Marx, *Chrestomathia targumica,* p. 154-164. S. Waldberg, אמרי רות, *Forschungen* : 1° *Ueber die Entstehungszeit der Targume zu den Hagiographen.* 2° *Die Erklärungsweise der Targume zur Bibel.* 3° *Die Irrtümer in den Targumen und deren Richtigstellung,* Cracovie, 1904.

Un targum de Tobie a été publié par Neubauer, *The Book of Tobit,* Oxford, 1878. Munk a signalé l'existence d'un targum manuscrit de Daniel à la Bibliothèque nationale de Paris, ancien fonds, n. 15. Les premiers mots sont en chaldéen et le reste en persan. *Notice sur Saadia,* Paris, 1838, p. 87.

III. Bibliographie générale. — 1° *Sur les éditions des targums.* — Le Long, *Bibliotheca sacra,* édit. Masch, part. II, 1781, t. i, p. 23, 49; Rosenmüller, *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese,* 1799, t. iii, p. 3-16; Fürst, *Bibliotheca judaica,* t. ii, p. 105-107; t. iii, p. 48; Steinschneider, *Catalogus librorum hebraicorum in bibliotheca Bodleiana,* col. 165-174.

2° *Sur les targums en général.* — Helvicus, *De chaldaicis Bibliorum paraphrasibus,* Giessen, 1612; J. Morin, *Exercitationes ecclesiasticæ et biblicæ,* part. II, l. II, exerc. viii, in-f°, Paris, 1669, p. 318-347; R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* l. II, c. xviii, Rotterdam, 1685, p. 296-305; Carpzov, *Critica sacra V. T.,* Leipzig, 1748; p. 430-481; Zeibich, *De paraphrasium chaldaicarum apud Judæos auctoritate,* Wittemberg, 1737; Wolff, *Bibliotheca hebræa,* t. ii, p. 1135-1191; t. iv, p. 730-734; Eichhorn, *Enleitung in das A. T.,* 4e édit., 1823, t. ii, p. 1-123; L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden,* Berlin, 1832, p. 61-83; Hävernick, *Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das A. T.,* 1837, t. i, 2, p. 73-89; 2e édit., 1854, t. i, p. 387-402; Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils,* 1838, t. i, p. 36-59; J. Frankel, *Einiges zu den Targumim,* dans *Zeitschrift für die religiosen Interessen des Judenthums,* 1846, p. 110-120; Herzfeld, *Geschichte des Volkes Jisrael,* 1857, t. iii, p. 61, 551 sq.; Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel,* Breslau, 1857, p. 162-167; Langen, *Das Judenthum in Palästina,* 1866, p. 70-72, 209-218, 268 sq., 418 sq.; de Wette-Schrader, *Lehrbuch der historischkritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphen Bücher des A. T.,* 1869, p. 123-129; Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament,* trad. franç., Paris, 1873, p. 369-378; Böhl, *Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu,* 1873, p. 140-165; L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours,* Paris, 1881, p. 143-157; F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften,* 2e édit., Leipzig, 1897, p. xvi-xxiv; Buhl, *Kanon und Text des A. T.,* 1891, p. 168-184; Hausdorff, *Zur Geschichte der Targumim nach talmudischen Quellen,* dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* 1894, p. 203, 241, 289 sq.; G. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 3e édit., Leipzig, 1901, t. i, p. 147-156; J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte,* Ratisbonne, 1910, t. i, p. 548-552.

On peut consulter aussi toutes les Introductions générales ou les Introductions particulières de l'Ancien Testament. Nommons parmi les catholiques, Trochon, *Introduction générale,* 1886, t. i, p. 411-418; F. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift,* 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. i, p. 110-117; R. Cornely, *Introductio generalis,* 2e édit., Paris, 1894, p. 413-427; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. i, p. 178-183, et parmi les protestants, H. Strack, *Einleitung in das A. T.,* 6e édit., Munich, 1906, p. 205-210. Voir encore les articles *Targum* ou *Versions des* encyclopédies et dictionnaires bibliques, dont les plus récents sont *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3e édit., Leipzig, 1897, t. iii, p. 103-110; Hastings, *Dictionary of the Bible,* Londres, 1902, t. iv, p. 678-683; *The Jewish Encyclopædia,* New-York, 1906, t. xii, p. 57-63.

3° *Sur la langue des targums.* — Dictionnaires : J. Levy, *Chaldaisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums,* 2 in-4°, Leipzig, 1867, 1868; A. Kokut, *Aruch completum,* 8 vol., 1878-1892; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midraschic Literature,* part. I-XV, Londres, 1886-1902; G. Dalman, *Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch,* part. I, 1898; Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum,* 2 parties, 1898, 1899. — Grammaire : G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. Nach den Idiotismen des paläst. Talmud und Midrasch, des Onkelostargum und der jerusalemischen Targume zum Pentateuch,* Leipzig, 1894; 2e édit., 1905, p. 21-27.

4° *Sur le genre d'interprétation.* — Maybaum, *Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos und den spätern Targumim mit besonderer Berücksichtigung der Ausdrücke Memra, Jekara und Schechintha,* Breslau, 1870; M. Ginsburger, *Die Anthropomorphismen in den Thargumim,* dans *Jahrbücher für protestantische Theologie,* 1891, p. 262-280, 430-458. Cf. F. Weber, *Jüdische Theologie,* p. 155-157, 180-184.

E. Mangenot.

TARSE (grec : Ταρσός), ville de Cilicie, en Asie-Mineure (fig. 448), patrie de l'apôtre saint Paul. Elle n'est nommée dans l'Écriture, à part une révolte de ses habitants mentionnée II Mach., iv, 30, qu'en connexion avec l'histoire de l'apôtre des Gentils.

I. Saint Paul a Tarse. — 1° Il y naquit, Act., ix, 11; xxi, 39; xxii, 3, y reçut sa première éducation et y revint de Jérusalem au bout d'un certain temps après sa conversion, ix, 30; il y séjourna jusqu'à ce que Bar-

nabé vint l'y chercher, XI, 25, pour aller travailler avec lui à la propagation du christianisme parmi les Gentils, à Antioche. Cf. XXII, 21. Pendant le séjour qu'il fit à Tarse, on ne peut douter qu'il n'y ait prêché la religion nouvelle qui y a toujours compté depuis des fidèles. Cf. Act., XV, 23, 41; Gal., I, 21. Il visita peut-être aussi sa ville natale avant d'entreprendre son second et son troisième voyage de missions qu'il commença en partant d'Antioche. Voir PAUL, t. IV, col. 2201. — 2° « Je suis... de Tarse, en Cilicie, citoyen de cette ville qui n'est pas sans renom, » dit saint Paul au tribun Lysias qui l'avait fait arrêter à Jérusalem. Act., XXI, 39. Tarse doit surtout sa renommée au grand Apôtre à qui elle donna le jour, mais elle était de fait une ville importante au premier siècle et Dieu voulut y faire naître « son vase d'élection », Act., IX, 15, qu'il prédestinait à porter son nom devant les Gentils, pour que cet enfant d'origine juive pût y recevoir l'éducation grecque qu'il était nécessaire de lui donner afin qu'il pût travailler efficacement à la conversion des Grecs et des Romains qu'il devait évangéliser.

II. HISTOIRE. — 1° Quand Paul vint au monde à Tarse (fig. 449), cette ville était un des plus grands centres intellectuels de l'empire romain. Une légende



449. — Monnaie de Tarse des premiers temps de l'époque impériale romaine. — ΤΑΡΣΕΩΝ. Zeus, vêtu de l'himation autour des membres inférieurs, assis, à gauche, sur un trône; sur sa main droite, Nikè, la Victoire, avec une guirlande; de la main gauche il tient le sceptre; devant lui, étoile et croissant. — ℞. Massue avec un cordon. — A droite et à gauche, monogrammes. ΜΗΤΡΟ. Le tout dans une couronne de chêne.

en attribue la fondation à Sardanapale, c'est-à-dire à Assurbanipal, roi d'Assyrie (voir t. I, col. 1144), dont les Grecs défigurèrent complètement l'histoire. Cf. Arrien, *De exped. Alexandri*, II, 5, édit. Didot, p. 38; Cléarque de Soli, *Histor. græc. Fragm.*, 5, édit. Didot, t. II, p. 305. D'après Alexandre Polyhistor et Abydène, dont Eusèbe nous a conservé le récit, *Chron.*, l. I, V, 1; IX, 1, t. XIX, col. 118, 123, le fondateur de Tarse fut Sennachérib, le grand-père d'Assurbanipal, et il la bâtit sur le modèle de Babylone, de sorte que le Cydnus coulât au milieu de la cité nouvelle, comme l'Euphrate à Babylone. Les monuments assyriens nous montrent que Tarse est antérieure à Sennachérib. L'obélisque noir de Nimroud, où Salmanasar raconte ses guerres, mentionne dans sa vingt-sixième campagne, ligne 138, la prise de Tarse et le tribut d'argent et d'or qu'il fit payer aux habitants (831 avant J.-C.). Il semble bien être le premier roi de Ninive qui porta ses armes à Tarse. F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. IV, 1885, p. 201; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, 1889, p. 144-145.

Quand plus tard les Grecs s'établirent à Tarse, leur imagination inventive lui trouva une autre origine. Elle fut fondée, dit Strabon, XIV, X, 12, par les Argiens qui étaient allés avec Triptolème à la recherche d'Io. Dion Chrysostome, *Orat.*, XXXIII, *ad Tars.*; Libanius, *Orat.*, XXVIII, 6, 20, disent que les habitants de Tarse attribuaient la fondation de leur cité à Persée ou à Hercule; cette dernière attribution est le mélange des traditions orientales avec les traditions grecques : Persée était un personnage oriental et assyrien, Hérodote, VI, 54; Héraclès ou Hercule était un dieu tyrien colonisateur.

2° *Sous les Perses.* — A part la mention de la ville dans les documents assyriens, l'histoire de Tarse est inconnue sous la domination assyrienne, qui fut remplacée par celle des Perses. Les premières monnaies furent frappées par les satrapes perses qui la gouvernaient et y avaient établi leur résidence. Voir Hill, *Catalogue of British Museum Coins of Lycaonia, Isauria and Cilicia*, p. LXXVI-XCVIII, 162-230. Il y avait dès lors beaucoup de Grecs qui y avaient été attirés par le commerce, car les monnaies les plus anciennes sont frappées d'après des types helléniques dans leur ensemble et avec un mélange de caractères grecs, aussi bien qu'araméens.

3° *Sous les Grecs.* — Xénophon, *Anabas.*, I, 2, 23, vers l'an 400 avant notre ère, atteste que Tarse était alors une grande ville opulente, où se trouvait le palais de Syennésis, roi de Cilicie. Sous les Séleucides, Tarse fut soumise à leur domination; elle frappa alors des monnaies autonomes et, de ville orientale, devint surtout une cité hellénique. Sous Antiochus IV Épiphane (175-164), elle prit le nom d'Antioche sur le Cydnus qu'elle porta sur les monnaies de cette époque. Le Baset Waddington, *Inscriptions d'Asie-Mineure*, n. 1486. Vers 171 avant J.-C., ce roi, suivant une coutume des rois de Syrie, avait attribué les revenus de la ville de Tarse à une de ses concubines, appelée Antiochide, II Mach., IV, 30, ce qui amena une révolte parmi ses habitants, sans doute trop pressurés. Épiphane alla lui-même en personne calmer la sédition, et il y réussit, sans doute en lui conférant de nouveaux privilèges. Le nom d'Antioche qu'il lui conféra ne fut pas longtemps en usage et celui de Tarse reprit bientôt le dessus. Il est probable que c'est alors que les Juifs y affluèrent, comme dans d'autres villes d'Asie-Mineure où les Séleucides les appelaient comme colons.

4° *Sous les Romains.* — De la domination des rois Séleucides, Tarse passa sous celle des Romains, qui se rendirent peu à peu complètement maîtres de la Cilicie. Le pays fut définitivement conquis par Pompée en 66 avant notre ère et la Cilicie fut organisée en province, en 64, avec Tarse pour capitale. Tarse n'eut qu'à se louer de la façon dont elle fut traitée par Jules César, par Antoine et par Auguste. Elle prit le nom de Juliopolis en l'honneur de Jules César. Dion Cassius, XLVII, 26. Cassius en 43 lui fit expier son dévouement à César, mais Antoine l'en récompensa bientôt en lui donnant les privilèges d'une cité libre, *civitas libera*; il y établit même pendant quelque temps sa résidence et c'est là qu'il reçut en 34 la visite de Cléopâtre, reine d'Égypte, à laquelle il la donna pour faire partie de son royaume. Lorsque Auguste eut battu Antoine, il augmenta les privilèges de Tarse et la Cilicie fut unie à la Syrie pour former une vaste province.

Telle était la situation de Tarse lorsque Saul y vint au monde. Elle atteignait alors l'apogée de son éclat et de sa splendeur, et elle était devenue une des trois grandes villes intellectuelles de cette époque dans l'empire romain. Non seulement elle luttait avec les deux autres grandes écoles de ce temps, Athènes et Alexandrie, mais elle les dépassait, dit Strabon, XIV, V, 13, quoiqu'elle ne comptât guère que des maîtres et des étudiants indigènes. Et le polygraphe grec énumère les nombreux savants, philosophes, grammairiens, rhéteurs, qui illustrèrent alors Tarse et se firent admirer à Rome. Strabon, XIV, V, 14-15. Le jeune Saul put connaître et entendre quelques-uns de ces personnages célèbres, comme Nestor qui florissait de son temps et vécut 92 ans. C'est à leur école qu'il apprit à connaître les philosophes et les littérateurs grecs qu'il cita depuis dans le cours de son apostolat.

5° *Tarse moderne.* — Après avoir passé par les vicissitudes les plus diverses depuis l'époque de saint Paul, Tarse n'est plus aujourd'hui qu'une ville déchue de

l'empire turc, mais riche de ses illustres souvenirs. Elle ressemble à un vaste et frais jardin, dont les bosquets d'orangers, de figuiers, de mûriers, de très grands oliviers cachent les maisons à l'ombre de leur végétation luxuriante, entretenue par les eaux d'un des bras du Cydnus. Une partie des maisons actuelles est en terre, avec un toit en forme de terrasse, où l'on voit ordinairement un fragment de colonne qui sert de rouleau pour égaliser le sol de la terrasse, quand il a été raviné par la pluie. Les constructions en pierre sont faites surtout avec les débris de la ville antique : comme à Antioche, il suffit de creuser à un mètre environ au-dessous du sol pour en extraire les matériaux nécessaires, pierres taillées, débris de colonnes, fragments de statues, qu'on rencontre dans les murs, etc. Partout dans la ville actuelle, aux angles des rues comme dans les murs, on aperçoit ces pierres mutilées, restes d'inscriptions et de sculptures de toutes sortes dont le marbre a été fourni, non loin de là, par une carrière de la chaîne du Taurus, qui apparaît à l'horizon, couverte de neiges d'une blancheur éblouissante au soleil, avec la gorge d'où sort le Cydnus pour venir arroser Tarse. Saul a dû souvent, dans sa jeunesse, contempler cet admirable panorama, et il a goûté cette eau du Cydnus, un peu trouble et jaunâtre à la fonte des neiges, mais fraîche et agréable aux indigènes; elle est limpide en été, avant d'avoir franchi les cascades, situées au-dessus de la ville, où tombe un bras du fleuve, à travers des roches abruptes, sur une longueur d'une cinquantaine de mètres, en creusant des grottes profondes, recouvertes de ponts naturels.

Les principales ruines qui attirent l'attention à Tarse, sont ce qu'on appelle le Tombeau de Sardanapale et qui paraissent être la substructure de la plate-forme d'un temple bâti à l'époque romaine. Les souvenirs chrétiens sont incertains et rares. L'ancien consul des États-Unis, Abdon Debbas, donne sa maison comme située sur l'emplacement de celle de saint Paul. On y voit un puits très profond avec une margelle en marbre, usée par le temps. Ce puits est creusé dans le roc. M. Debbas a trouvé dans le fond une inscription grecque, dont il ne restait plus qu'un fragment où on lisait le nom de ΠΑΥΛΟΣ. C'est à la suite de cette découverte qu'il donna au puits le nom de saint Paul. Il assure qu'il y avait là autrefois une église dédiée à saint Paul. L'inscription, qui avait été encastrée dans un mur, a été volée depuis (notes prises sur place en avril 1888). — L'empereur Maurice (583-602) fit bâtir à Tarse une église en l'honneur de saint Paul.

Le jeune Juif avait appris dans sa patrie le métier de faiseur de tentes, qu'on dressait avec des tentures, tissées à Tarse même, et qui étaient célèbres dans l'antiquité sous leur nom d'origine, celui de « cilice ». Les tisserands y sont devenus rares, mais on y en trouve encore. Leurs instruments de tissage sont très primitifs. « De belles mèches de poils de chèvre sont disposées dans un coin de l'atelier; un homme les prend, les met à sa ceinture et les file. Le fil qu'il a produit par un mouvement en arrière, se double par un mouvement en avant, et enfin se triple par un nouveau retour en arrière, qui lui donne sa forme et sa force définitives. Quand la pelote a le poids voulu, on la dépose dans une corbeille, où un autre ouvrier la reprend pour tisser en parties noires, grises ou rougeâtres, les toiles grossières qui serviront à faire des sacs et des tentes à l'usage des hommes du désert. Le jeune tisseur, que nous trouvons assis à terre et courbé sur son métier, a une tête intelligente et énergique. Il me figure ce petit Juif tarsois, à l'âme religieuse, au cœur de feu, au courage indomptable, qui acheva, dans un semblable atelier, son éducation de rabbi, en s'initiant à l'un des arts manuels que tout docteur juif devait connaître pour s'assurer la vie matérielle dans un moment critique. Paul fabriqua des tentes à Corinthe, chez le Juif Aquilas, d'après les principes qu'il avait reçus ici. » E. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, Paris, 1890, t. III, p. 113-114. — Voir W. M. Ramsay, *The Cities of St. Paul*, in-8°, Londres, 1907, p. 285-314.

F. VIGOUROUX.



449. — Vue de la ville actuelle de Tarse. D'après une photographie.

TARTARE (Vulgate : *tartarus*), lieu situé dans les profondeurs de la terre où, selon la mythologie grecque et romaine, sont plongés les coupables en châtiment de leurs fautes. La Vulgate emploie ce mot, II Pet., II, 4, *dejectos in tartarum,* là où le texte original grec porte le mot dérivé ταρταρώσας, « ayant précipité dans l'enfer (les anges rebelles) ». L'idée du Tartare correspondait à celle de la géhenne ou de l'enfer. Voir GÉHENNE, t. III, col. 155.

TASHÉT (*'al*), locution qu'on lit dans le titre de plusieurs Psaumes : LVII (hébreu), 1 ; LVIII, 1 ; LIX, 1 ; LXXV, 1. La Vulgate l'a rendue tantôt par *ne disperdas* et tantôt par *ne corrumpas. 'Al tashêt* marque que l'on doit chanter le Psaume sur l'air connu désigné par ces mots. Voir PSAUMES, col. 815.

TATIEN, écrivain chrétien du IIe siècle. Il était Assyrien d'origine, quoiqu'il soit qualifié de Syrien



450. — Jeune Égyptienne tatouée.
D'après Ed. W. Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians,* 2 in-12, Londres, 1837, t. I, p. 57.

par Clément d'Alexandrie et d'autres Pères. Il voyagea beaucoup et devint très versé dans la littérature grécoromaine ; dans ses œuvres, il ne cite pas moins de quatre-vingt-treize auteurs classiques. S'étant rendu à Rome, il y publia sa *Cohortatio ad Græcos,* Λόγος πρὸς Ἕλληνας, où il se déclare un converti au christianisme. Il fut dans cette ville élève de saint Justin et, après la mort de ce dernier, il alla en Syrie où il enseigna les erreurs du gnosticisme. Son œuvre la plus célèbre est le *Diatessaron* ou Concorde des quatre Évangiles, Εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων. Cf. S. Irénée, *Adv. hær.*, I, XXVIII, 1, t. VII, col. 690; Eusèbe, *H. E.*, IV, 29, t. XX, col. 400; S. Jérôme, *De vir. ill.*, XXIX, t. XXIII, col. 645; dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. II, p. 123 sq.; R. Harris, *Tatian and the fourth Gospel,* dans *Contemporary Review,* décembre 1893. — Saint Éphrem avait commenté le *Diatessaron.* On en a retrouvé et publié une traduction arménienne, *Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephræmo in latinum translata a* J. B. Aucher, *Mechitarista,* Venise, 1877; Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur.* I. *Tatian's Diatessaron,* in-8°, Erlangen, 1881 ; A. Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron, besonders in ihrem gegenseitigen Verhältniss,* dans les *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons,* in-8°, Leipzig, 1903, t. VII, 1.

TATOUAGE, dessins qu'on fait sur la peau d'un homme ou d'une femme, en y introduisant des matières colorantes (fig. 450). Le goût du tatouage est très ancien en Orient et y est toujours en usage. On rencontre encore en Palestine et en Égypte beaucoup de femmes tatouées, surtout dans le peuple. L'opération se fait sur les jeunes filles généralement à l'âge de cinq à six ans. On leur tatoue la figure, le front, les bras, la poitrine, les mains et les pieds au moyen d'aiguilles attachées ensemble, d'ordinaire au nombre de sept, et avec lesquelles on forme les dessins voulus en piquant la peau; on introduit dans les piqûres un mélange de noir de fumée de bois ou d'huile et de lait de femme et au bout d'une semaine environ, avant que la peau soit guérie, on applique sur les piqûres une pâte de feuilles fraîches de rave blanche ou de trèfle, pilées, qui donne aux dessins qu'on a formés une couleur bleue ou verdâtre. La loi de Moïse interdit aux Hébreux le tatouage : *Non incidetis carnem vestram neque figuras aliquas aut stigmata* (hébreu : *qa'ăqa'*, *nota cuti incisa*) *facietis vobis.* Lev., XIX, 28. — Voir Thomson, *The Land and the Book,* p. 66; J. de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte,* in-4°, Paris, 1897, t. I, p. 56-57.

TAUPE (Septante : ἀσπάλαξ; Vulgate : *talpa*), petit mammifère insectivore. — La taupe (fig. 451) a



451. — *Talpa vulgaris.*

le corps cylindrique, couvert d'un poil court et fin, la tête allongée, terminée par une espèce de boutoir que soutient un os spécial, les membres antérieurs pourvus d'une main en forme de pelle, avec cinq ongles plats et tranchants, et les yeux extrêmement petits. La taupe se creuse des galeries sous terre, où elle vit isolément. Elle se nourrit de larves, de petits animaux et de racines, ce qui la rend à la fois utile et nuisible à la culture et la fait détruire à cause de ses méfaits apparents, bien compensés pourtant par ses services réels. — Les versions traduisent par « taupe » le mot *tinšémét,* qui est le nom du caméléon, rangé parmi les animaux impurs. Lev., XI, 30. Voir CAMÉLÉON, t. II, col. 90. Dans Isaïe, II, 20, la Vulgate dit que les idoles ne sont que « des taupes et des chauves-souris ». Le mot « taupes » rend ici l'hébreu *ḥăfarperât,* Théodotion : φαρφαρωθ, Septante : μάταιος. L'animal ainsi désigné n'est pas la taupe ordinaire, *talpa vulgaris* ou *europæa,* qui ne se trouve pas en Palestine. D'autres espèces de taupes s'y rencontrent, mais elles vivent dans les terres arables et non dans les trous de rochers, comme le suppose le passage d'Isaïe. La *ḥăfarpêrâh,* de *ḥâfar,* « creuser », et *pêrâh,* « rat », est probablement une sorte de rat du genre *spalax,* ou rat-taupe, qui appartient à l'ordre des rongeurs, se creuse aussi des galeries sous terre et ne vit que de racines. On trouve en Syrie le rat-taupe, *spalax typhlus* (fig. 452), qui ressemble assez à la taupe ordinaire, mais a plus de largeur, avec une longueur de 27 à 30 centi-

mètres. La queue n'est pas apparente; la fourrure d'un gris argenté cache l'ouverture très large des oreilles. Les yeux sont complètement atrophiés. Le museau dénudé est plus long et plus large que celui de l'écureuil, dont le rat-taupe a les puissantes incisives. Ce rongeur se creuse sous terre de vastes abris, communiquant entre eux; il y vit en communautés souterraines et y garde ses petits et ses provisions. Il affectionne les décombres et les tas de pierres où il se réfugie à la moindre alerte. Sa nourriture, exclusive-



452. — *Spalax typhlus.*

ment végétale, se compose surtout de tubercules; aussi fait-il de grands dégâts parmi les carottes et les oignons des jardins. Inactif pendant le jour, il est sans cesse en mouvement durant la nuit. Les rats-taupes sont nombreux autour des murs de Jérusalem, où ils se cachent aisément dans les ruines. Cet animal paraît visé par Isaïe bien plutôt que la taupe. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 120, 121; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 61.

H. Lesêtre.

TAUREAU (hébreu : *par, 'abbîr;* Septante : ταῦρος, μόσχος, μοσχάριον; Vulgate : *taurus, juvencus, vitulus),* ruminant de la famille des bovidés. — Le taureau désigne dans nos pays l'animal qui a été conservé pour la reproduction et qui n'a pas subi la castration. Comme cette opération était interdite aux Hébreux, le *par* désignait pour eux le bœuf en général et spécialement le veau ou jeune bœuf. Voir Bœuf, t. I, col. 1826. De là les expressions *par bén bàqàr,* « taureau fils de bœuf », Exod., XXIX, 1; *par haš-šôr,* « taureau de bœuf », Jud., VI, 25; *šôr par,* μόσχος νέος, *vitulus novellus,* « bœuf veau » ou jeune veau. Ps. LXIX (LXVIII), 30. Le mot *par* peut même s'appliquer à un taureau de sept ans. Jud., VI, 25. Isaïe, XXXIV, 7, parle de *pârîm 'im-'abbîrîm,* « taureaux avec des bœufs », c'est-à-dire bœufs jeunes et vieux. Cf. Ps. XXII (XXI), 13. — Il est surtout question de jeunes taureaux, ordinairement d'un an, à propos des sacrifices. Jud., VI, 25; III Reg., I, 25; XVIII, 23; Ps. LI (L), 21; etc. Ils figurent dans les holocaustes, Num., VII, 15; VIII, 12; XV, 24; etc., et dans les sacrifices expiatoires. Exod., XXIX, 36; Lev., IV, 14; Ezech., XLIII, 19; etc. — Dans Osée, XIV, 3, il est dit qu'on offrira à Dieu *pârîm sefâtênû,* « les taureaux de nos lèvres », Vulgate : *vitulos labiorum nostrorum,* c'est-à-dire les victimes, les sacrifices de nos lèvres, nos louanges. Les Septante ont lu *perî šefâṭênû,* καρπὸν χειλέων ἡμῶν, « le fruit de nos lèvres ». On a une leçon préférable en faisant passer le *mem* final du premier mot, négligé par les Septante, au commencement du second : *perî mišfetênû,* « le fruit de nos bercails ». Cf. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* Paris, 1908, p. 127.

H. Lesêtre.

TAVELLI Giovanni, de Tossignano, évêque de Ferrare, mort en 1446. Il assista au concile de cette ville que le pape Eugène IV y transféra de Bâle en 1438. On lui a attribué une traduction de la Vulgate en italien. Voir Italiennes (Versions) de la Bible, t. III, col. 1016.

TAVERNES (TROIS). Act., XXVIII, 15, Τρεῖς Ταβέρναι, forme grécisée du latin *Tres Tavernæ,* station de la voie Appienne que suivit saint Paul captif pour se rendre de Pouzzoles à Rome. Des chrétiens de cette dernière ville étaient allés à sa rencontre. Les uns se rendirent jusqu'au Forum d'Appius, les autres l'attendirent aux Trois Tavernes. L'*Itinéraire* d'Antonin place le Forum Appii à quarante-trois milles de Rome et les Trois Tavernes à trente-trois. Fortia d'Urban, *Recueil des itinéraires anciens,* in-4°, Paris, 1845, p. 31-32. Le latin *taberna,* pour *trabena,* désigne une maisonnette ou chaumière faite avec des *trabes* ou planches. Cf. Horace, *Carm.,* I, XIV, 13 : *Pauperum tabernas regumque turres.* Il se dit par suite des boutiques de marchand, Horace, *Sat.,* I, IV, 71, et spécialement des marchands de vin et de comestibles. Horace, *Epist.,* I, XIV, 24. On en trouvait naturellement sur les routes fréquentées, pour le service des voyageurs. Il y en avait sans doute trois aux Trois Tavernes, de là le nom qui avait été donné à ce lieu. Une lettre de Cicéron à Atticus, II, 12, nous apprend qu'une voie qui arrivait d'Antium (Anzio) aboutissait précisément à cet endroit-là qui devenait ainsi l'occasion d'une halte.

Les Trois Tavernes se trouvaient à trois milles de la ville moderne de Cisterna, près de la Torre d'Annibale actuelle. On y voit aujourd'hui trois ou quatre constructions modernes, à une petite distance de la route qui suit la direction de l'ancienne Via Appia, et à l'endroit qui correspond à l'indication de l'*Itinéraire* d'Antonin au mille XXXIII. C'est là que dut s'arrêter un moment saint Paul prisonnier, avant de continuer sa route vers Rome, avec les pieux fidèles qui étaient accourus au-devant de lui. — Voir F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes,* 2e édit., 1896, p. 348.

TAYLOR John, savant *dissenter* anglais, né près de Lancaster en 1694, mort à Warrington, dans le Lancashire, le 5 mars 1761. Parmi ses œuvres, on remarque *A Hebrew-English Concordance,* 2 in-f°, Londres, 1754. Elle contient tous les mots de la Bible hébraïque, avec toutes leurs formes et leurs significations. Il avait publié en 1745 à Londres *A Paraphrase on Romans,* dont les notes ne sont pas sans mérite, mais imprégnées d'arianisme.

TCHÈQUES (VERSIONS) DES ÉCRITURES. Voir Slaves (Versions), col. 1807.

TEBBAOTH (hébreu : *Tabbâ'ôt;* Septante; Ταβαώθ), chef d'une famille de Nathinéens. II Esd., VII, 47 (hébreu, 46). La Vulgate écrit ce nom *Tabbaoth,* I Esd., II, 43. Voir Tabbaoth, col. 1967.

TEBBATH (hébreu : *Tabbâṭ;* Septante : Ταβάθ), localité dont le site n'a pas été retrouvé. Les Madianites, poursuivis par Gédéon, s'enfuirent jusqu'à Bethsetta, vers Séréra (inconnu; omis dans la Vulgate), jusqu'au bord d'Abel Méhula, près de Tebbath. Jud., VII, 22 (Vulgate, 23). Le contexte montre qu'on est dans les environs du Ghôr du Jourdain. Quelques interprètes croient que Tebbath peut être le *Tubuhhat Fahil* ou « Terrasse de Fahil » que décrit Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* t. III, 1856, p. 321, 325. Il est probable en tous cas que Tebbath était au sud de Bethsan.

TÉBETH (hébreu : *têbêt;* Septante : ἀδάρ [le mois est changé]; en assyrien : *tibituv*), dixième mois de l'année juive, de 29 jours, comprenant la fin de décembre et la première partie de notre mois de janvier. Il n'est nommé qu'une fois dans l'Écriture. Esth., II, 16. Voir Calendrier, t. II, col. 66.

TEHINNA (hébreu : *Tehinnâh*, « supplication »; Septante : Θαιμάν; *Alexandrinus* : Θανά), le dernier nommé des trois fils d'Esthon, de la tribu de Juda, descendant de Caleb, frère de Sua. Il est appelé *'Abî-ir-nahaš*, « père de la ville de Naas » (voir Naas 4, t. iv, col. 1430), et il est dit de lui et de ses frères : « ce sont là les hommes de la ville de Récha, » I Par., iv, 12, ville également inconnue. Voir Récha, col. 1000.

1. TEIGNE (hébreu : *sâs*, *'âš*; Septante : σής; Vulgate : *tinea*), insecte lépidoptère, de la famille des nocturnes et de la tribu des tinéidés (fig. 453). — Les teignes sont de petits insectes qui ont les ailes étroites, la tête large et velue et l'abdomen cylindrique. Leurs chenilles, de couleur jaune blanchâtre, ont huit pattes; elles vivent et se métamorphosent dans des fourreaux fusiformes, de même couleur que les substances dont elles se nourrissent. Ce sont les chenilles de la teigne qui détruisent les étoffes de laine, les tapisseries, les tissus de crin, les pelleteries, les grains, etc. Leur action est souvent redoutable, parce qu'elles réduisent à l'état de poussière les tissus qu'elles ont rongés. Elles causaient de grands ravages chez les Hébreux, impuis-



453. — La Teigne.

sants à défendre leurs vêtements contre leurs attaques. Aussi est-ce à la teigne rongeuse de vêtements que les auteurs sacrés font communément allusion. Les deux mots hébreux, *šâs* et *'âš*, répondent aux deux mots assyriens *sâsu* et *asasu*. Les versions les entendent tous les deux de la teigne, bien qu'ils puissent désigner des espèces différentes, chacune d'entre elles s'attaquant à des objets divers. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, p. 326; Gesenius-Buhl, *Handwörterb.*, p. 571, 646. — L'homme sera réduit en poudre, comme les vêtements le sont par la teigne. Job, iv, 19; xiii, 28. Elle se bâtit dans les étoffes une demeure fragile, à laquelle ressemble la demeure du méchant. Job, xxvii, 18. Isaïe, li, 8, dit de ne pas craindre les méchants, parce que

> Le *'âš* les dévorera comme un vêtement,
> Et le *sâs* les rongera comme la laine. Is., l, 9.

La tristesse est au cœur de l'homme ce que la teigne est au vêtement. Prov., xxv, 20 (LXX, Vulg.). Dieu sera pour Éphraïm comme la teigne, c'est-à-dire une cause de destruction. Ose., v, 12. Les idoles, parées de riches vêtements, ne peuvent se défendre de la teigne. Bar., vi, 11. Des vêtements provient la teigne, c'est là qu'elle se nourrit et devient nuisible. Eccli., xlii, 13. Notre-Seigneur ne veut pas qu'on amasse de trésors sur la terre, où la teigne les ronge. Matth., vi, 19; Luc., xii, 33. Il s'agit ici de vêtements luxueux, dont s'emplissait la maison des riches. Saint Jacques, v, 2, revient sur la même pensée quand il dit aux riches que leurs vêtements sont mangés des vers. Voir Ver.

H. Lesêtre.

2. TEIGNE, maladie qui atteint le système pileux. On distingue plusieurs espèces de teignes : la teigne faveuse et la teigne tonsurante, dues toutes deux à l'action d'un champignon microscopique, l'alopécie ou teigne pelade, congénitale ou provenant de lésions de la peau, et la teigne granulée ou impétigo du cuir chevelu. La teigne est favorisée par la malpropreté, les conditions malsaines de l'habitation, la faiblesse naturelle, etc. On a longtemps confondu la teigne avec les dartres, l'impétigo et d'autres affections analogues. Il est à croire que Moïse a inclus la teigne dans la désignation commune que comprend le mot *netéq*. Lev., xiii, 30. Voir Impétigo, t. iii, col. 844.

H. Lesêtre.

TEINTURE (Vulgate : *tinctura*), couleur dans laquelle on trempe une étoffe pour la lui faire prendre. — Les frères de Joseph teignirent sa robe dans le sang d'un chevreau, pour faire croire à Jacob que son fils avait été dévoré par une bête féroce. Gen., xxxvii, 31. — Les tentures qui servirent au Tabernacle et les étoffes dont furent faits les vêtements sacerdotaux reçurent des teintures diverses. Voir Cochenille, t. ii, col. 818; Couleurs, col. 1066; Pourpre, t. v, col. 583. — Sisara comptait sur un butin dans lequel il y aurait des *ṣebâ'îm*, « des vêtements de diverses couleurs », σκῦλα βαμμάτων, « des dépouilles de teintures », c'est-à-dire des étoffes teintes, *vestes diversorum colorum*. Jud., v, 30. — Là où il est dit qu'on ne peut mettre en parallèle avec la sagesse l'or d'Ophir et l'or pur, Job, xxviii, 16, 19, la Vulgate parle de « teintures de l'Inde » et de « teinture très pure », en prenant *kétém*, « or caché », pur, comme venant de *kâtam* avec le sens de « tacher », teindre. — Isaïe, lxiii, 1, représente le vainqueur d'Édom avec des vêtements rougis par le sang, comme sont rougis par le vin les vêtements de celui qui foule au pressoir. — Sur l'oiseau bigarré de la Vulgate, *tincta per totum*, Jer., xii, 9, voir Hyène, t. iii, col. 791.

H. Lesêtre.

TEL-ABIB (hébreu : *Têl 'Âbîb*; Septante : μετέωρος; Vulgate : *ad acervum novarum frugum*), localité située sur un des canaux de Babylone, appelé *Kebar* (Vulgate : *Chobar*). Ce canal était dérivé de l'Euphrate, au sud-est de Babylone. Tel-Abîb devait être dans les environs de Nippour. Les Septante et saint Jérôme, ne connaissant pas cette localité, ont traduit son nom comme si c'était un substantif commun. Pendant la captivité, des familles juives s'étaient établies sur les bords du canal de *Kabara*, comme il résulte des inscriptions cunéiformes du temps d'Artaxerxès I[er] trouvées à Nippour. Voir Hilprecht et Clay, *Business Documents of Murashû Sons*, 76. Ézéchiel, iii, 15, passa sept jours dans la tristesse à Tel-Abib au milieu des Israélites qui y étaient en captivité.

TELAÏM (hébreu : *haṭ-Telâ'îm*, « agneaux » [dans Is., xl, 11]; Septante : ἐν Γαλγάλοις; Vulgate : *quasi agnos*), localité où Saül fit la revue et le recensement de son armée avant de faire la guerre aux Amalécites. I Sam. (Reg.), xv, 4. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, vii, 2, porte Galgala, comme les Septante, mais on ne s'explique pas pourquoi Saül aurait rassemblé ses troupes à Galgala pour marcher contre les Amalécites au sud de la Palestine. Aussi plusieurs interprètes modernes pensent-ils que Telaïm ne diffère pas de Télem 2. Cf. I Sam. (Reg.), xxvii, 8.

TÉLEM (hébreu : *Télém*), nom d'un Israélite et d'une ville de Palestine.

1. TÉLEM (Septante : Τελμήν), lévite d'entre les portiers qui avait épousé une femme étrangère du temps d'Esdras et qui fut obligé de la répudier. I Esd., x, 24.

2. TÉLEM (omis dans les Septante; *Alexandrinus* : Τελέμ), une des villes les plus méridionales de la tribu de Juda, dans le Négeb. Jos., xv, 24. Elle était située entre Ziph méridional et Baloth, dont l'emplacement précis est inconnu. C'est probablement la même ville que le Talmud appelle Talmia. Neubauer, *Géographie*

du Talmud, p. 121. Une variante des Septante par rapport au texte hébreu, II Sam. (Reg.), III, 12, porte au lieu de *ṭaḥtav*, « de sa part », πρὸς Θαιλὰμ οὗ ἦν. « Il (Abner) envoya des messagers à Télem où il (David) était ». David avait été dans ces parages, I Sam. (Reg.), XXVII, 8-11, mais il est difficile de savoir quelle est l'origine de cette leçon des Septante et quelle est sa valeur. — Divers interprètes croient que Telaïm de I Sam., XV, 4, n'est pas différent de Télem. Voir Telaïm.

TELMON (hébreu : *Talmôn*, « oppresseur » ; Septante : Τελμών), Lévite, chef d'une famille de portiers du Temple. I Par., IX, 17; II Esd., XI, 19. Ses descendants retournèrent de la captivité en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 42; II Esd., VII, 45. Ils reprirent leurs fonctions à Jérusalem du temps de Néhémie. II Esd., XII, 25.

TÉMÉRITÉ (Vulgate : *temeritas*), hâte irréfléchie dans l'action et dans la parole. — Le mari peut désavouer le vœu témérairement formulé par sa femme. Num., XXX, 9. Dieu frappa Oza à cause de sa faute, *sal*, d'après la Vulgate : « de sa témérité ». II Reg., VI, 7. Il ne faut pas se presser de parler pour ne point parler témérairement. Eccle., V, 1. L'homme prompt à parler vaut moins qu'un insensé. Prov., XXIX, 20. D'après la Vulgate : « Le téméraire s'attire la haine par son langage. » Septante : « Le prophète sera détesté pour ses discours, » sens conforme à l'hébreu qui porte le mot *maśśâ'*, « oracle », traduit dans la Vulgate par « téméraire ». Eccli., IX, 25. — Le grammate d'Éphèse recommanda à ses concitoyens d'éviter toute témérité, tout acte inconsidéré. Act., XIX, 36. H. Lesêtre.

TÉMOIGNAGE (hébreu : *'êd, 'êdâh, śâhădûtâ* ; Septante : μαρτύριον ; Vulgate : *testimonium*), assurance donnée officiellement à un fait.

I. De la part de Dieu. — 1° Différentes institutions de l'ancienne Loi portent le nom de « témoignages », en tant que représentant l'intervention de Dieu au milieu des hommes. Les préceptes du Seigneur sont fréquemment appelés « témoignages », *'edôt*, μαρτύρια, *testimonia*, Deut., IV, 45, etc., parce qu'ils sont l'attestation du souverain domaine de Dieu et l'expression de sa volonté. Voir Loi mosaïque, t. IV, col. 329; Morale, col. 1260. Cette loi est probablement le « témoignage » que le grand-prêtre Joïada remit au jeune Joas après l'avoir fait proclamer roi. IV Reg., XI, 12; II Par., XXIII, 11. Comme Jéhovah résidait au milieu de son peuple, les objets qui étaient le siège de sa présence portaient le nom de « témoignages ». Il y a ainsi l' « Arche du témoignage », *'ărôn hâ-'êduṭ*, κιβωτός τοῦ μαρτυρίου, Exod., XXV, 22, etc., le « Tabernacle de réunion », *'ohél mô'êd*, que les versions appellent « Tabernacle du témoignage », σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, *tabernaculum testimonii*, Exod., XXVII, 21, etc., le voile qui est devant le témoignage, *velum testimonii*. Lev., XXIV, 3. A proprement parler, le « témoignage » n'est autre que le propitiatoire. Voir Propitiatoire, col. 747. — 2° Isaïe, VIII, 16, appelle « témoignage » l'enseignement qu'il donne au nom de Dieu, l'autel que Dieu fait dresser en Égypte, Is., XIX, 20, et le livre prophétique qu'il écrit en vue de l'avenir. Is., XXX, 8. — 3° Jésus-Christ est venu pour rendre témoignage à la vérité, Joa., XVIII, 37, et il s'acquitta de cette mission. Joa., III, 11, 33; V, 31-39; VII, 7; VIII, 13-18. Plus tard, l'Esprit lui rendra témoignage. Joa., XV, 26; I Joa., V, 8. Le témoignage du Christ, I Cor., I, 6; II, 1; I Tim., II, 6; VI, 13, est devenu l'Évangile prêché par les Apôtres, Matth., XXIV, 14; Marc., XIII, 9; Luc., XXI, 13; II Tim., I, 8, et auquel le Seigneur a rendu témoignage par des miracles. Act., XIV, 3. — 4° Autrefois, Dieu s'était rendu témoignage à lui-même parmi les gentils, en comblant tous les hommes de ses bienfaits. Act., XIV, 16. Il a témoigné qu'il voulait l'admission des gentils dans son Église, en leur donnant le Saint-Esprit. Act., XV, 8. Il avait rendu témoignage aux anciens patriarches, en leur parlant et en les bénissant. Heb., XI, 2-39. Les Israélites l'ont prié de leur rendre témoignage en intervenant pour leur cause. Eccli., XXXVI, 17.

II. De la part des hommes. — 1° Des témoignages matériels sont constitués pour rappeler des conventions, des souvenirs ou des enseignements. De cette nature sont les sept brebis données par Abraham à Abimélech, Gen., XXI, 30, le monceau de pierres de *Yegar-Śăhadûtâ* ou Galaad, érigé en souvenir de l'alliance conclue entre Jacob et Laban, Gen., XXXI, 44, 52, le cantique de Moïse, Deut., XXXI, 19, l'autel élevé sur les bords du Jourdain par les tribus transjordaniques, Jos., XXII, 27, 34, la pierre dressée à Sichem par Josué, Jos., XXIV, 27, le soulier donné par celui qui renonçait à son droit de lévirat, Ruth, IV, 7, le sacrifice offert par le lépreux, Matth., VIII, 4; Marc., I, 44; Luc., V, 14, la poussière des sandales secouée sur la maison inhospitalière, Marc., VI, 11; Luc., IX, 5, la rouille qui témoigne contre les possesseurs de trésors. Jacob., V, 3. — 2° On rend témoignage en justice pour ou contre quelqu'un. Le faux témoignage, dont le but est parfois de plaire au méchant, est sévèrement condamné. Exod., XX, 16; XXIII, 1; Matth., XV, 19; XIX, 18; Marc., X, 19; Luc., XVIII, 20; Rom., XIII, 9; etc. On ne peut pas condamner sur le témoignage d'un seul. Num., XXXV, 30; Deut., XXII, 6; cf. Joa., XVIII, 23. — 3° Ceux qui le méritent reçoivent bon témoignage de leurs semblables. Job, XXIX, 11; Act., VI, 3; X, 22; XVI, 2; XXII, 12; XXVI, 5; Rom., X, 2; II Cor., VIII, 3; Gal., IV, 15; Col., IV, 13; III Joa., 3, 6, 12; I Tim., III, 7; V, 10. Jésus-Christ a reçu le témoignage des prophètes, Act., X, 43, de Jean-Baptiste, Joa., I, 7, 8, 15-34, de la Samaritaine, Joa., IV, 39, des foules qui l'entendaient, Luc., IV, 22; Joa., XII, 17, de Jean l'Évangéliste, Joa., XIX, 35; XXI, 24; Apoc., XXII, 20, de ses propres œuvres. Joa., X, 25. — 4° La conscience rend témoignage, en formulant des arrêts indépendants de l'homme lui-même. Rom., II, 5; IX, 1; II Cor., I, 12. La perversité des méchants témoigne contre eux. Sap., XVII, 10. Les Juifs témoignaient contre eux-mêmes qu'ils étaient bien les fils des meurtriers des prophètes. Matth., XXIII, 31. — 5° Moïse a été fidèle à rendre témoignage à Dieu. Heb., III, 5. Les Apôtres et les disciples ont été appelés à rendre témoignage au Sauveur, c'est-à-dire à proclamer sa divinité en dépit de toutes les persécutions. Matth., X, 18; Act., IV, 33; II Thess., I, 10; Apoc., I, 2, 9; VI, 9; XI, 7; XII, 11, 17; XIX, 10; XX, 4. Mais le témoignage de saint Paul ne put pas être reçu à Jérusalem. Act., XXII, 18. H. Lesêtre.

TÉMOIN (hébreu : *'êd*, et une fois *śahêd*, Job, XVI, 19; Septante : μάρτυς; Vulgate : *testis*), celui qui garantit la vérité d'un fait ou d'une parole.

1° *Dieu pris comme témoin.* — Dieu, qui sait tout et voit tout, est invoqué par l'homme comme témoin, soit d'une convention, Gen., XXXI, 50; Jud., XI, 10, soit de la sincérité d'une affirmation, I Reg., XII, 5; Job, XVI, 20, soit de la gravité d'une faute commise. Jer., XXIX, 23; XLII, 5; Mich., I, 2; Mal., III, 5. Il est en effet le témoin des pensées et le scrutateur des cœurs. Sap., I, 6. Saint Paul emploie volontiers la formule « Dieu m'est témoin », pour donner plus de force à ce qu'il affirme. Rom., I, 9; II Cor., I, 23; Phil., I, 8; I Thess., II, 5, 10. Sans doute, Dieu n'intervient pas pour rendre témoignage; mais on sait bien qu'on ne l'invoquerait pas impunément, si l'on disait le contraire de la vérité. — Jésus-Christ est le « témoin fidèle » par excellence parce qu'il a révélé aux hommes tout ce que le Père

lui avait commandé de leur enseigner. Apoc., I, 5; III, 14; cf. Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 38; Is., LV, 4.

2° *Témoins inanimés.* — On prend parfois comme témoins le ciel et la terre, c'est-à-dire des êtres en dehors desquels l'homme ne peut rien faire, et qui d'ailleurs comprennent toutes les créatures intelligentes. Deut., IV, 26; XXX, 19; I Mach., II, 37.

3° *Témoins juridiques.* — Le témoin qui a été cité en justice doit déclarer ce qu'il a vu, ce qu'il sait, sous peine de porter les conséquences de son iniquité. Lev., V, 1. Si les témoins font défaut pour prouver l'adultère, on a recours à l'épreuve de l'eau de jalousie. Num., V, 13. On ne peut pas prononcer une peine capitale sur la déposition d'un seul témoin. Num., XXXV, 30. Deux ou trois témoins sont requis pour entraîner une condamnation à mort, et ces témoins sont les premiers exécuteurs de la sentence. Deut., XVII, 6-7. A l'époque évangélique, l'exigence de deux ou trois témoins était étendue à toutes sortes de condamnations. Matth., XVIII, 16; II Cor., XIII, 1; I Tim., V, 19; Hebr., X, 28. Les deux ou trois témoins requis devaient se présenter devant Jéhovah, c'est-à-dire devant les prêtres et les juges en fonction pour décider en son nom. Si, après enquête, le témoin était reconnu coupable de fausseté, il encourait la peine qu'il avait dessein de faire subir à l'accusé. Deut., XIX, 15-18. On n'acceptait pas comme témoins les femmes, les esclaves, les mineurs, les sourds, les muets, les aveugles, les impies, les éhontés, les proches et ceux qui avaient été déjà convaincus de fausseté. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 405. — Les anciens et tout le peuple servaient de témoins à certains contrats, comme l'acceptation du lévirat. Ruth, IV, 9. — Job, X, 17, plaidant son innocence, se plaint que Dieu lui oppose de nouveaux témoins. — Isaïe, VIII, 2, prend deux témoins de l'acte symbolique qui figure le pillage de Damas et de Samarie. Il met les idoles au défi de produire les témoins de prophéties qu'elles auraient faites et qui se seraient vérifiées. Is., XLIII, 9-12; XLIV, 8, 9. — Pour l'acquisition du champ d'Anathoth, Jérémie prend des témoins devant lesquels il pèse l'argent. Ces témoins ont signé l'acte qui est ensuite remis devant eux à Baruch, pour être conservé. Jer., XXXII, 10, 12, 25, 44. Des témoins figurent également dans les contrats babyloniens, cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 731, et élamites. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, Paris, 1902, p. 170, 172, 174, 176, etc.

4° *Témoins ordinaires.* — Josué prend tout Israël à témoin que le peuple a choisi Jéhovah pour le servir. Jos., XXIV, 22. — Les fils illégitimes sont des témoins vivants de l'inconduite de leurs parents. Sap., IV, 6. — Dans la primitive Église, de nombreux témoins assistaient à l'ordination des ministres sacrés, I Tim., VI, 12, et à la transmission de la doctrine. II Tim., II, 2. — Les saints du ciel constituent une nuée de témoins dont la pensée doit encourager les fidèles au combat. Hebr., XII, 1.

5° *Témoins du Christ.* — Le Sauveur a chargé ses Apôtres et ses disciples d'être ses témoins à travers le monde. Luc., XXIV, 48; Act., I, 8. Ce sont des témoins choisis à l'avance par Dieu, Act., X, 41, et ayant mission d'attester devant tous les hommes les actes, les paroles, et surtout la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Act., I, 22; II, 32; III, 15; V, 32; X, 39; XIII, 31; I Cor., XV, 15. Saint Pierre se présente comme témoin des souffrances du Christ. I Pet., V, 1. Saint Jean écrit en qualité de témoin. Joa., XIX, 35; XXI, 24; I Joa., I, 1-3. Saint Étienne, Act., XXII, 20, saint Paul, Act., XXII, 15; XXVI, 16, Antipas, Apoc., II, 13, sont des témoins du Christ. Voir MARTYR, t. IV, col. 829. — A la fin des temps, Dieu enverra deux témoins, qui seront munis de pouvoirs miraculeux, mais qui, leur témoignage rendu, seront mis à mort par la bête. Apoc., XIII, 3-8.

6° *Faux témoins.* — Malgré la peine du talion portée contre eux, Deut., XIX, 15-18, les faux témoins ne paraissent pas avoir été rares chez les Israélites. Job, XVI, 9, se plaint du témoin qui s'élève en traître contre lui. Les Psalmistes s'indignent contre les faux témoins. Ps. XXVII (XXVI), 12; XXXV (XXXIV), 11. Dans les Proverbes, le faux témoin est opposé au témoin véridique. Prov., XIV, 5, 25. Il sème la discorde, Prov., VI, 19, trahit ses intentions perfides, Prov., XII, 17, ment, Prov., XIV, 5, se moque de la justice, Prov., XIX, 28, accable le prochain, Prov., XXV, 18, mais ne restera pas impuni. Prov., XIX, 5, 9. Cette punition n'a pas cessé de lui être infligée. Seulement, à l'époque évangélique, les Pharisiens voulaient qu'on sévît contre le faux témoin dès que son mensonge était connu, tandis que les Sadducéens différaient le châtiment jusqu'à ce que le faux témoignage eût produit son effet. Cf. *Makkoth*, I, 6. — En quatre circonstances célèbres, les faux témoins intervinrent. — 1. Pour faire passer aux mains d'Achab la vigne de Naboth, Jézabel fit accuser ce dernier, par deux méchants hommes, d'avoir maudit Dieu et le roi, et une condamnation à mort fut prononcée. III Reg. XXI, 10, 13. — 2. Deux vieillards firent œuvre de faux témoins contre Suzanne, en déposant calomnieusement contre elle. Daniel les fit interroger à part, et l'assemblée leur infligea la peine du talion. Dan., XIII, 21, 36-40, 51-62. — 3. Beaucoup de faux témoins déposèrent contre Jésus devant le sanhédrin à l'instigation des grands-prêtres; mais leurs dires n'étaient pas recevables, même à un tribunal de juges prévenus. Deux vinrent enfin accuser le Sauveur au sujet du Temple; mais leurs témoignages n'avaient pas non plus la concordance nécessaire et l'on n'en put faire aucun cas. Matth., XXVI, 59-61; Marc., XIV, 55-59. Si, en effet, un témoin était en contradiction avec un autre, même sur un point de détail, le témoignage devait être récusé. *Sanhedrin*, V, 2. Rien ne prouve que saint Matthieu : « Je puis détruire... », XXVI, 61, et saint Marc : « Je détruirai... », XIV, 58, citent chacun la déposition d'un témoin différent. L'impossibilité de concilier les deux témoignages vient plutôt de circonstances passées sous silence par les évangélistes. Car, d'après les règles en vigueur, les témoins devaient être examinés sur sept questions concernant l'année, jubilaire ou ordinaire, le mois, le jour, l'heure, le lieu et la personne. *Sanhédrin*, V, 1. Si bien stylés que fussent les faux témoins, il leur était difficile de s'accorder sur tous ces points. En fait, ils n'y réussirent pas. Cf. Lémann, *Valeur de l'assemblée*, Paris, 1876, p. 74-79. — 4. Saint Étienne fut aussi accusé par de faux témoins, qui ensuite procédèrent à sa lapidation. Act., VI, 13; VII, 57. — Sur le rôle des témoins dans l'exécution de la sentence, voir LAPIDATION, t. IV, col. 90.

H. LESÊTRE.

TÉMOINS (LES DEUX) DE L'APOCALYPSE. « Je donnerai à mes deux témoins, est-il dit à saint Jean dans l'Apocalypse, XI, 3-13, [la mission] de prophétiser pendant 1260 jours... Quand ils auront achevé de rendre leur témoignage, la bête qui monte de l'abîme leur fera la guerre, les vaincra et les tuera. Mais ils ressuscitent et montent au ciel. » « D'après l'ensemble de ce passage, dit M. Fillion, *La sainte Bible commentée,* t. VIII, p. 385, le Seigneur enverra (ces deux témoins) aux Juifs, pour donner à ceux-ci un dernier avertissement, pendant l'occupation de leur ville par les païens... D'après le sentiment traditionnel, qui remonte jusqu'au second siècle, les deux témoins du Christ à la fin des temps seraient Énoch et Élie, grands et saints personnages qui ont l'un et l'autre quitté ce monde d'une façon mystérieuse, sans passer par la mort (cf. Gen., V, 24, et Heb., XI, 5; IV Reg., II, 11), mais qui reviendront sur la terre aux derniers jours, pour remplir une mission prophétique

auprès des Juifs, et qui mourront martyrs de leur zèle (cf. ỳ. 7)... Il ne saurait y avoir de doute au sujet d'Élie, d'après la suite de la description, et surtout d'après Malachie, IV, 5. L'accomplissement que cet oracle du dernier prophète de l'Ancien Testament a reçu en saint Jean-Baptiste (cf. Matth., XVII, 12; Luc., I, 17, etc.) n'est que partiel et temporaire, comme l'a dit expressément Notre-Seigneur. Cf. Matth., XVII, 11 sq. Élie réapparaîtra donc avant le second avènement de Jésus-Christ, et il lui préparera une voie dans les cœurs avec tout son ancien zèle. Quant à Énoch, saint Jude, ỳ. 14 sq., reconnaît aussi son caractère de prophète et de prédicateur de la pénitence, et la croyance juive associe son retour à l'arrivée de la fin du monde. » C'est là l'interprétation que les Pères et les anciens auteurs ecclésiastiques ont généralement donnée de ce passage de l'Apocalypse (voir Trochon, *Apocalypse*, 1873, p. 109), quoiqu'elle ne soit plus admise aujourd'hui par un certain nombre de catholiques qui substituent Moïse à Énoch, ou voient dans les deux témoins l'Église et la Synagogue, ce qui est difficilement conciliable avec le texte de saint Jean.

TEMPE (hébreu : *raqqâh;* Septante : κροτάφος; Vulgate : *tempus*), partie latérale de la tête, sur le côté du front. A l'endroit de la tempe, différents os du crâne se réunissent et forment un point plus vulnérable. — Jahel tua Sisara en lui enfonçant dans la tempe une cheville de bois. Jud., IV, 21, 22; V, 26. — Par extension, le nom de *raqqâh* est donné à la joue, située elle-même au-dessous de la tempe. Cant., IV, 3; VI, 7. — Au Psaume CXXXII (CXXXI), 5, les versions nomment les tempes au lieu des paupières. H. LESÊTRE.

TEMPÉRANCE (grec : σωφροσύνη, σωφρονισμός, ἐγκράτεια; Vulgate : *sobrietas, abstinentia*), modération dans l'usage des choses de ce monde, spécialement du boire et du manger. La Sagesse, VIII, 7, range la tempérance au nombre des quatre vertus que nous appelons cardinales. L'Ecclésiastique, XXXI, 19-22, en rappelle les règles. — Ces règles s'imposent aussi aux chrétiens. La sobriété doit être la vertu de tous, I Thess., V, 6, 8; I Pet., I, 13; V, 8, surtout des ministres sacrés, I Tim., III, 3; Tit., I, 7, des vieillards, Tit., II, 2, et des femmes. I Tim., III, 11. On ne doit pas se laisser aller aux excès de la table et du vin, Rom., XIII, 13, parce que le royaume de Dieu n'est ni le manger ni le boire. Rom., XIV, 17. Dieu a donné aux chrétiens l'esprit de modération, II Tim., I, 7; il faut donc renoncer aux convoitises mondaines pour vivre dans le siècle avec tempérance, Tit., II, 2, vertu qui doit être unie à la foi. II Pet., I, 6.

H. LESÊTRE.

TEMPÉRATURE en Palestine. Voir PALESTINE, t. IV, col. 2021-2023.

TEMPÊTE (hébreu : *sa'âvâh, šod, šô'âh, ša'ar, se'ârâh;* Septante : καταιγίς, κλύδων, λαῖλαψ, χειμών; Vulgate : *procella, tempestas*), agitation produite sur terre ou sur mer par le vent violent.

1° *Au sens propre.* — Les écrivains sacrés décrivent des tempêtes qui soulèvent les flots de la mer, Ps. CVII (CVI), 24-29; celles que subirent Jonas, I, 4-16, et saint Paul, Act., XXVII, 14-26, sur la Méditerranée, et celles qui s'élèvent sur le lac de Génézareth. Matth., VIII, 24-26; Marc., IV, 37-39; Luc., VIII, 23, 24. Voir TIBÉRIADE (MER DE). Un ciel rouge permet de prévoir la tempête. Matth., XVI, 3. Mais elle sort de retraites cachées, Job, XXXVII, 9, et échappe à l'œil de l'homme. Eccli., XVI, 21. Dieu la déchaîne, Eccli., XLIII, 18, et la calme à sa volonté. Ps. CVII (CVI), 29; Tob., III, 22. Elle disperse l'écume légère, Sap., V, 15, et renverse le mur mal bâti. Ezech., XIII, 11. Voir OURAGAN, t. IV, col. 1930; TONNERRE.

2° *Au sens figuré.* — Les phénomènes atmosphériques qui ont accompagné la théophanie du Sinaï, Heb., XII, 18, font dire que la tempête est autour de Jéhovah, Ps. LI (L), 3, et qu'il marche dans la tempête. Nah., I, 3. — La tempête est l'image des châtiments que Dieu déchaîne contre les coupables. Ps. LXXXIII (LXXXII), 16; Jer., XXIII, 19; XXX, 23; Ezech., XIII, 13. A la tempête ressemblent le jour de la colère du Seigneur, Is., XIII, 6, l'épouvante qui assaille les méchants, Prov., I, 27, le malheur qui fondra sur Jérusalem, Is., XXIX, 6; LIV, 11, les ennemis qui arrivent à l'improviste, Is., XXVIII, 2, Gog, Ezech., XXXVIII, 9, et le roi du septentrion, Dan., XI, 40, le châtiment qui brisera les impies, Job, IX, 17, et emportera les juges iniques, Ps. LVIII (LVII), 10, et les pervers au milieu de la nuit. Job, XXVII, 20. L'hypocrite est comme un vaisseau au milieu de la tempête. Eccli., XXXIII, 2. — Le méchant passe comme la tempête, Prov., X, 25, et un roi juste est un abri contre la tempête, c'est-à-dire contre les calamités. Is., XXXII, 2. H. LESÊTRE.

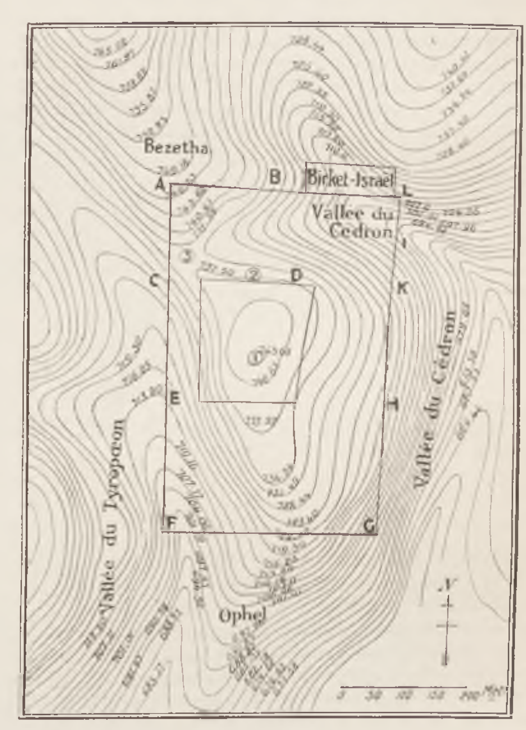
TEMPLE (hébreu : *bayît, bîrâh, hêkal;* Septante : οἶκος, ναός, ἱερόν, ἁγίασμα, ἅγιον; Vulgate : *domus, templum, sanctuarium*), édifice destiné à la célébration du culte divin. — Les anciens peuples élevaient des temples à leurs dieux. Il y en eut de plus ou moins magnifiques chez les Égyptiens, les Babyloniens, les Phéniciens, les Grecs, les Romains, etc. Les Chananéens, prédécesseurs des Israélites en Palestine, avaient aussi les leurs, beaucoup plus modestes, dont les ruines ont été retrouvées à Tell es-Safieh, à Gazer, à Mageddo, à Tell Ta'annak. Cf. *Revue biblique*, 1900, p. 113; 1903, p. 115, 288; 1907, p. 123. De leur entrée en Chanaan jusqu'à Salomon, les Israélites n'eurent qu'un sanctuaire portatif, le tabernacle. Voir TABERNACLE, col. 1952. Salomon bâtit le premier Temple, qui fut détruit par les Chaldéens, relevé par Zorobabel, agrandi et embelli par Hérode le Grand. Les Israélites en élevèrent en Égypte à Éléphantine et à Léontopolis, et les Samaritains se bâtirent un temple schismatique sur le mont Garizim.

I. TEMPLE DE SALOMON. — *I. PRÉPARATIFS.* — 1° David eut le premier l'idée d'élever un temple définitif à Jéhovah, pour remplacer le Tabernacle. Il avait acheté, sur le mont Moriah, voir MORIAH (MONT), t. IV, col. 1283, l'aire d'Areuna ou Ornan, le Jébuséen, sur laquelle l'ange du Seigneur lui était apparu, et il y avait élevé un autel. II Reg., XXIV, 15-25; I Par., XXI, 18-30. C'est à cet endroit qu'il se proposait de bâtir le Temple. I Par., XXII, 1; II Par., III, 1. Mais Nathan, après avoir encouragé le roi à exécuter son projet, vint le lendemain lui dire de la part de Dieu que cette exécution était réservée à son fils. II Reg., VII, 13; I Par., XVII, 12. David, en effet, avait trop versé le sang pour être admis à entreprendre une pareille œuvre. I Par., XXII, 7-10; XXVIII, 2, 3. Il se contenta donc de préparer les matériaux, les ouvriers et les ressources nécessaires à la construction future. Il accumula l'or, l'argent, l'airain et le fer. Le texte parle de cent mille talents d'or et d'un million de talents d'argent, I Par., XXII, 14, somme qui comporterait plusieurs milliards et a été évidemment le produit d'une majoration due aux copistes. Il n'en faut pas moins conclure que David laissait à Salomon des ressources très considérables en vue de l'œuvre à exécuter. Il ordonna également aux chefs d'Israël de seconder l'entreprise de tout leur pouvoir. I Par., XXII, 2-19. Il fit à son fils les recommandations les plus expresses à ce sujet. Il lui remit des plans et des modèles de tout ce qui devait être exécuté, portique, bâtiments, chambres, ustensiles, etc. « Tout cela, lui dit-il, tous les ouvrages de ce modèle, Jéhovah m'en instruisit par un écrit qui, de sa main, est venu à moi. » I Par., XXVIII, 2-19. David veut faire entendre par là que

la disposition du Temple futur n'est pas son œuvre personnelle, mais que Dieu y a mis la main, sans doute par l'intermédiaire d'un prophète, comme Nathan, favorisé lui-même d'une révélation directe, ou interprétant les indications fournies à Moïse pour la construction du Tabernacle. Sap., IX, 8. Ne pouvant construire le temple lui-même, il en fit les préparatifs, afin que son fils n'eût qu'à s'occuper de l'exécution. Il provoqua aussi la générosité de son peuple pour en obtenir une contribution volontaire. Lui-même affectait à l'entreprise trois mille talents d'or (281 891 250 francs, en estimant le poids du talent à 30kil 300, voir MONNAIE, t. IV, col. 1239), et sept mille talents d'argent (42 420000 francs). Les chefs et les princes y ajoutèrent cinq mille talents d'or (469818858 francs), dix mille dariques (260 000 francs), dix mille talents d'argent (60600000 francs), dix-huit mille talents d'airain (545 400 kil.) et cent mille talents de fer (3030000 kil.). On fournit aussi beaucoup de pierres précieuses. I Par., XXIX, 1-9. Quoi qu'il en soit de la valeur réelle de ces indications, surtout si on les compare à celles des chiffres cités plus haut, il est certain que les Israélites, à l'imitation de leur roi, surent se montrer généreux, comme l'avaient fait leurs pères au désert. Exod., XXXV, 20-29.

2° Salomon, dès qu'il fut monté sur le trône, se préoccupa de mettre à exécution les plans reçus de son père. Il savait bien qu'il ne trouverait pas en Israël les ouvriers nécessaires à la construction du Temple. Déjà David, pour bâtir son palais, avait demandé des charpentiers, des maçons et des matériaux à son voisin Hiram, roi de Tyr. II Reg., V, 11; I Par., XIV, 1; XXII, 4. Après la mort du roi dont il était l'ami, Hiram reçut un message de Salomon, qui l'informait de ses projets et réclamait son concours. Il se hâta de donner son assentiment et accepta les conditions que Salomon lui proposait. Celui-ci devait lui fournir annuellement 20 000 cors de froment (77 760 litres) et autant d'orge, vingt cors d'huile (7 776 lit.) et 20 000 baths de vin (7 776 hectol.). II Reg., V, 11; II Par., II, 10. Il était aisé à un pays de culture comme la Palestine de fournir ces denrées. Le texte ne dit pas si ce fut là tout l'avantage qu'Hiram tira de son concours. On voit seulement que, pour la construction du Temple et du palais, Hiram procura à Salomon des bois de cyprès et de cèdre, et de l'or tant qu'il en voulut, et que cependant, vingt ans après, celui-ci était encore débiteur de cent vingt talents d'or. III Reg., IX, 10-14. — La convention avec Hiram une fois arrêtée, Salomon leva les hommes qu'il fallait pour aller travailler dans le Liban à la taille et au transport des arbres. Voir CORVÉE, t. II, col. 1032; SALOMON, t. V, col. 1390. Adoniram, déjà intendant des tributs sous David, fut chargé de surveiller ces ouvriers. Ceux-ci, au nombre de 30000, travaillaient alternativement 10000 par mois dans le Liban. Les bois coupés étaient conduits par mer jusqu'à Joppé, d'où Salomon les faisait transporter à Jérusalem. Il avait à sa disposition 70000 porteurs pour exécuter ce travail. D'autres, au nombre de 80 000, sous la conduite de 3300 contremaîtres, travaillaient dans les carrières. Parmi ces derniers se trouvaient des Gibliens envoyés par Hiram. Gébal ou Byblos était une ville phénicienne renommée pour l'habileté de ses maçons et de ses tailleurs de pierre. Voir GÉBAL, t. III, col. 139. La pierre abondait à Jérusalem même, dans les carrières royales. Voir CARRIÈRE, t. II, col. 319. Le texte ne dit pas que l'on ait utilisé d'autres carrières plus éloignées. La quantité des ouvriers employés par Salomon ne doit pas surprendre; ces levées de milliers d'hommes pour les grands travaux publics étaient coutumières en Orient. Cf. Hérodote, II, 124; Pline, *H. N.*, XXXVI, 9. D'après les Septante, III Reg., V, 18, les travaux préparatoires durèrent trois ans. III Reg., V, 13-18; II Par., II, 17-18.

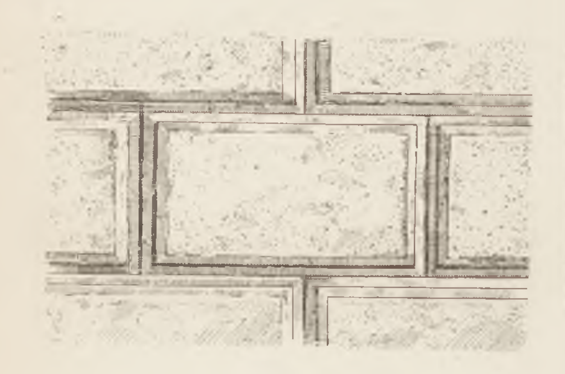
II. LA PLATE-FORME. — Le Temple devait être construit à la partie supérieure du mont Moriah. Ce mont forme l'extrémité d'un contre-fort qui court du nord au sud en s'inclinant peu à peu. Là se trouvait l'aire d'Ornan, que David avait achetée au prix de six cents sicles d'or (15000 francs environ). I Par., XXI, 25. L'aire était située, selon la coutume, à un endroit élevé et exposé au vent, pour la facilité du vannage. L'espace qu'elle occupait mesurait une centaine de mètres de long sur trente ou quarante de large. Ce n'était pas suffisant pour un édifice tel que le projetait Salomon. Il fallait donc agrandir cet espace. Les fouilles pratiquées dans le sous-sol du *Haram ech-Cherif* par Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem*, Londres, 1871, t. I, p. 298, ont permis de reconstituer la configuration du



454. — Configuration du roc du mont Moriah. D'après *The Recovery of Jerusalem*, t. I, p. 298.

sol primitif (fig. 454). L'espace ALFG forme un trapèze dont les grands côtés ont 462 et 491 mètres, et les petits 281 et 310 mètres. Le niveau adopté est inférieur d'à peu près cinq mètres au sommet de la roche primitive. Pour obtenir ce niveau, il a fallu creuser dans le roc à l'angle nord-ouest A; par contre, on a dû élever des substructions considérables dans les autres parties, de sorte que le sommet de la plate-forme surplombait de beaucoup les terrains environnants. Des débris de toutes sortes, accumulés au cours des siècles, ont notablement atténué les différences de niveau; mais les sondages ont permis d'atteindre le sol primitif. L'angle sud-est G est à 14 mètres du sol actuel, mais le mur descend à 24m32 plus bas à travers les débris. Le pied du mur est à 20m60 au-dessous du sol actuel à l'angle sud-ouest F, et à 22m19 entre E et C. Cf. t. III, fig. 250, col. 1357. Pour asseoir la plate-forme à cette hauteur, on exécuta des travaux gigantesques. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, III, 2, dit que Salomon « jeta les fondements du Temple à une grande profondeur, à l'aide d'une masse de pierres très solidement établies et capables de résister victorieusement aux injures du temps, de manière

que, faisant corps avec la terre, elles pussent servir de base et de fondement aux futures superstructions et porter aisément le poids de l'édifice à construire, grâce à la puissance inexpugnable de leurs assises. » Ailleurs, *Ant. jud.*, XV, XI, 3, l'historien complète ainsi sa description : « La colline était rocheuse, très en pente, s'inclinant doucement vers la limite orientale de la ville jusqu'à son extrême sommet. Salomon, qui régna sur nous, fut le premier, par un instinct divin et à grands frais, à l'entourer d'un mur par en haut vers le sommet, et aussi par en bas, en commençant par sa base, qu'entoure une profonde vallée au sud-ouest. Il l'établit en grandes pierres reliées entre elles avec du plomb, enfermant ainsi de plus en plus d'espace et pénétrant si profond que la construction était aussi merveilleuse par sa grandeur que par sa hauteur, avec sa forme carrée. De la sorte, on pouvait voir d'en face la grandeur des pierres à leur surface, alors qu'à l'intérieur le fer en maintenait les jointures à jamais inébranlables. Le travail se continuait de manière à rejoindre le sommet de la colline, dont il avait quelque peu atténué la hauteur et rempli les vides à l'intérieur du mur, et il aplanit et



455. — Appareil à refends.
D'après de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 5.

égalisa tout ce qui pouvait dépasser à la surface. Le tout formait une enceinte de quatre stades de tour, chaque côté ayant un stade de longueur. Ensuite un autre mur de pierre entoura intérieurement le sommet; il supportait du côté oriental un double portique, de même longueur que le mur, et tourné vers les portes du Temple qui se dressait vers son milieu. Beaucoup des anciens rois travaillèrent à constituer ce portique. » Josèphe décrit ici la plate-forme telle qu'on la voyait avant la restauration d'Hérode. Dans *Bell. jud.*, V, V, 1, il ajoute : « Lorsque le roi Salomon, qui bâtit le Temple, eut ceint d'un mur le côté oriental, un portique fut alors placé sur la terre amoncelée; sur les autres côtés, le Temple demeurait nu. » Il suit de là que la plate-forme n'eut primitivement de portique que sur le côté oriental. Au sud, elle était limitée par le palais royal; à l'ouest, elle se dressait à pic sur la vallée du Tyropœon; au nord un fossé de six mètres de large, creusé dans le roc, et retrouvé par les explorateurs anglais, séparait le Moriah du Bézétha. L'esplanade du Temple était ainsi isolée de tous les côtés, et close sur trois d'entre eux par le palais royal, le portique et les hauteurs du Bézétha, le côté occidental ne portant que la partie postérieure de l'édifice. — Comme Hérode répara et agrandit la plate-forme du Temple, on se demande ce qui, dans les assises encore debout, peut remonter jusqu'à Salomon. Les pierres employées par ce roi et ensuite par Hérode proviennent des carrières royales qui s'étendent sous le quartier nord-ouest de la ville. Le calcaire qu'elles fournissent est blanc, compact et durcissant à l'air. Les blocs ont été taillés à refends, c'est-à-dire avec une rainure qui accuse les joints et encadre une tablette qui fait légèrement saillie (fig. 455). Cet appareil se retrouve à Hébron, dans le *Haram el-Khalil*, cf. t. III, fig. 120, col. 559, à la *Tour de David*, cf. t. III, fig. 259, col. 1374, etc. Les pierres étaient taillées dans la carrière même. Quelques-unes portent encore des caractères gravés ou peints, qui constituaient des marques de carriers, et qui se sont conservés dans les parties profondes de la muraille enterrées depuis de longs siècles (fig. 456). Les lettres ont été tracées avant la mise en place des pierres, comme on le constate par le *qof* dont la peinture a coulé et se trouve maintenant horizontale. Ce *qof* est araméen ; par contre, le *aïn* et le *tau* appartiendraient plutôt à l'ancien hébreu. A l'angle sud-ouest, un bloc a 12 mètres de long et 2 de haut ; les autres varient de 0m80 à 7 mètres de long. Les assises diminuent de hauteur à mesure qu'elles se superposent; elles vont ainsi de 1m90 à un peu moins d'un mètre. Elles sont en re-



456. — Caractères peints sur les murs du Haram.
D'après la *Revue biblique,* 1893, p. 98.

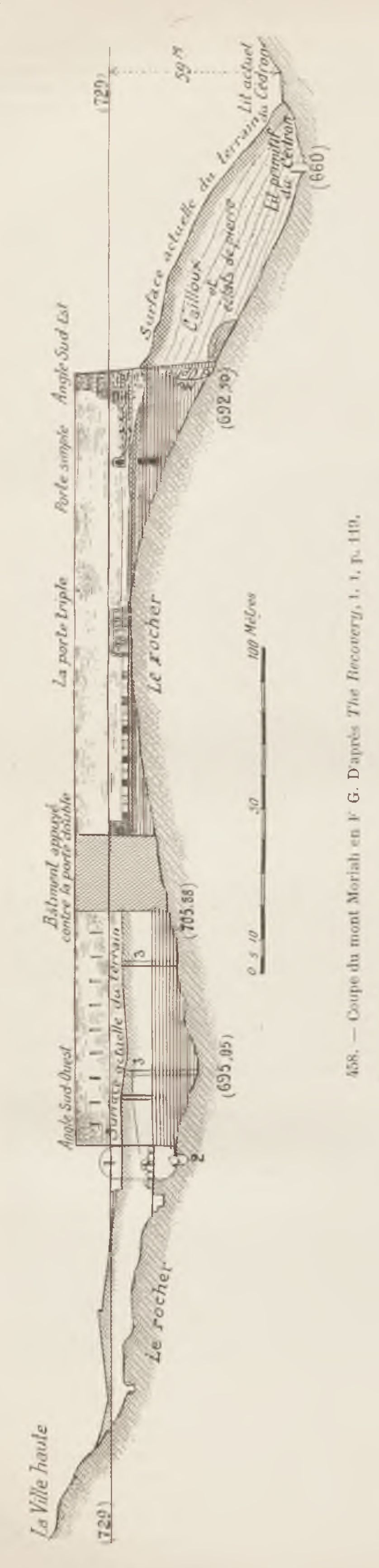
trait l'une sur l'autre de 0m05 à 0m10. Au sud-est, les blocs sont posés les uns sur les autres sans ciment, et des lits ont été creusés dans le rocher pour les recevoir. Cette méthode coûteuse s'imposait du temps de Salomon, tandis qu'à l'époque d'Hérode on eût plutôt employé, pour asseoir les blocs, le ciment romain qui avait fait ses preuves. En tenant compte de ces données, de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem,* Paris, 1864, Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* Paris, t. IV, 1887, p. 213, estiment que tout l'appareil à refends ne date que d'Hérode. De Saulcy, *Voyage en Syrie et autour de la Mer Morte,* Paris, 1853, t. II, p. 190-217, croit, au contraire, à une origine salomonienne. Warren, *The Recovery,* t. I, p. 324, pense qu'une partie des murs remonte à Salomon et que le reste a été construit par Hérode. C'est aussi l'opinion de V. Guérin, *Jérusalem,* Paris, 1889, p. 220-231. En somme, une partie des murs daterait réellement de Salomon, et l'on aurait bâti le reste sous Hérode, en imitant autant que possible la construction primitive. On croit pouvoir attribuer à Salomon, au sud, une partie qui va de la porte Double jusqu'au delà de l'angle sud-est (fig. 457); à l'ouest, la partie qui va de l'arche de Wilson jusqu'à la porte du Prophète, et qui comprend le « mur des Pleurs », cf. t. IV, fig. 377, col. 1341, et probablement les assises inférieures du mur oriental. Cf. Lagrange, *Comment s'est formée l'enceinte du Temple de Jérusalem,* dans le *Revue biblique,* 1893, p. 90-113. — On accédait à l'esplanade par différentes portes, aujourd'hui presque entièrement obstruées

par suite de l'exhaussement du sol. A l'ouest, la porte occidentale, avec un linteau monolithe de 5 mètres, est enfoncée dans le sol, à l'exception des deux assises supérieures; en outre, deux viaducs, dont il reste les porte Double (fig. 458). Le côté oriental n'avait qu'une porte, la porte Dorée. Du côté nord, rien ne subsiste des ouvertures primitives. Cf. de Vogüé, *Le Temple*, p. 7-12. De ces portes, des rampes ou des escaliers pas-



457. — Angle sud-est du Haram. D'après de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem*, p. 246.

arches de Robinson et de Wilson, cf. t. III, fig. 254-257, col. 1367-1372, passaient par-dessus le Tyropœon et mettaient l'esplanade en communication avec la ville haute. Dans le mur méridional s'ouvraient la porte Simple, qui n'est qu'une poterne, la porte Triple et la saient à travers la muraille et débouchaient sur la plate-forme même. — Le dessous de cette plate-forme se composait de substructions voûtées, comprenant des galeries diverses et même de vastes salles, comme celle qu'on appelle *Écuries de Salomon*. Josèphe,



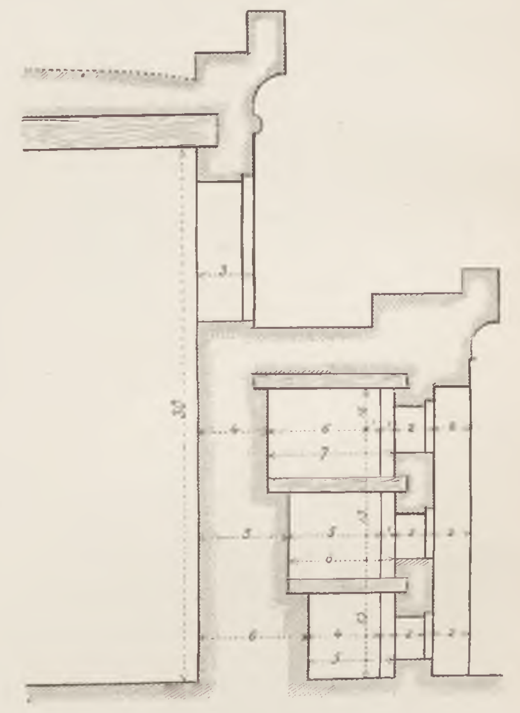
458. — Coupe du mont Moriah en F G. D'après *The Recovery*, t. I, p. 119.

Bell. jud., VI, VII, 3; VIII, 4; IX, 4; VII, II, mentionne ces souterrains dont les Juifs tirèrent parti pendant le siège de Titus. Tacite, *Hist.*, V, 12, dit à ce sujet : « Le Temple est en forme de citadelle, il y a une source intarissable, des montagnes creusées à l'intérieur, des piscines et des citernes pour conserver l'eau de pluie. » Sous la roche qui émerge sur 17m70 de long et 13m50 de large, et qui est connue sous le nom d'*Es-Sakra*, il existe une excavation de 7m sur 6m90 et 3m de profondeur. Le roc primitif était lui-même creusé dans tous les sens, formant des égouts, des aqueducs, des passages secrets. De vastes réservoirs, en partie taillés dans le roc et en partie construits, recevaient les eaux de pluie et celles d'un aqueduc. Voir AQUEDUC, t. I, col. 800. De fait, pendant les six mois du siège de Titus, l'eau ne fit pas défaut aux assiégés. Cf. Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 197-199.

III. L'ÉDIFICE. — La description du Temple de Salomon se trouve sommairement indiquée dans III Reg., VI, 2-38, et dans II Par., III, 3-IV, 22. Elle se rapporte à l'édifice lui-même, à son ornementation et à son mobilier. Le texte des Rois est ici reproduit d'après la traduction et les remarques de H. Vincent, *La description du temple de Salomon*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 515-542. — 1° Il est noté tout d'abord que Salomon commença la maison de Jéhovah au deuxième mois de la quatrième année de son règne. « Voici les fondements que posa Salomon pour bâtir la maison de Dieu. II Reg., VI, 2. La maison que le roi Salomon édifia à Jéhovah avait 60 coudées (de l'ancienne mesure) de long, 20 coudées de large et 30 coudées de haut. » La coudée dont il est ici question est celle de 0m525. Les Septante ont des chiffres différents, 40 coudées de long, 20 de large et 25 de haut; il est possible qu'ils ne comptent pas la longueur du Saint des Saints. En tous cas, on n'a ici qu'un édifice de médiocres dimensions, formant un rectangle de 31m50 sur 10m50 de large. — « 3. Le pylône, *'ûlâm*, αἰλάμ, *porticus*, devant l'*hêkal*, ναός, *templum*, de la maison avait 20 coudées de long, correspondant à la largeur de la maison, 10 coudées de large dans le sens de la longueur de la maison (et, d'après II Par., III, 4, 120 coudées de hauteur). » Ce pylône a la même largeur que la maison, 10m50, et le double de profondeur, soit 21m. D'après les Paralipomènes, il avait 63m de haut, dimension considérable que l'auteur des Rois n'aurait sans doute pas manqué de signaler si elle avait répondu à la réalité. — « 4. Il fit à la maison des fenêtres à châssis grillés. » Ces ouvertures à treillis de bois, de métal ou de pierre, étaient destinées à ménager l'éclairage du Temple. — « 5. Il érigea contre le mur de la maison un bâtiment latéral tout autour, par rapport à l'*hêkal* et au *debir*, et il fit des chambres latérales tout autour. 6. Le bâtiment latéral inférieur avait 5 coudées (2m62) de large, l'intermédiaire 6 coudées (3m15) de large, et le troisième 7 coudées (3m67) de large; car on avait ménagé des retraits tout autour de la maison à l'extérieur, pour n'avoir pas à prendre dans le mur de la maison... 8. L'ouverture de l'étage inférieur était au flanc droit de la maison; par des escaliers tournants, on montait ensuite à l'étage intermédiaire et de l'intermédiaire au troisième. 9. Il acheva de construire la maison et il la couvrit en cavités et en rangées de cèdres. 10. Il construisit le bâtiment latéral tout autour de la maison; sa hauteur était à chaque étage de 5 coudées (2m62); il s'attachait à la maison au moyen de bois de cèdre. » L'expression « tout autour » ne doit pas se prendre à la lettre; il est évident que ces bâtiments n'existaient pas devant le pylône. Le mur extérieur du Temple formait des gradins en retraits successifs d'une coudée, et sur chaque saillie s'appuyaient les poutres des trois étages de chambres (fig. 459). Les ouvertures mentionnées plus haut ne pouvaient naturellement prendre jour que dans

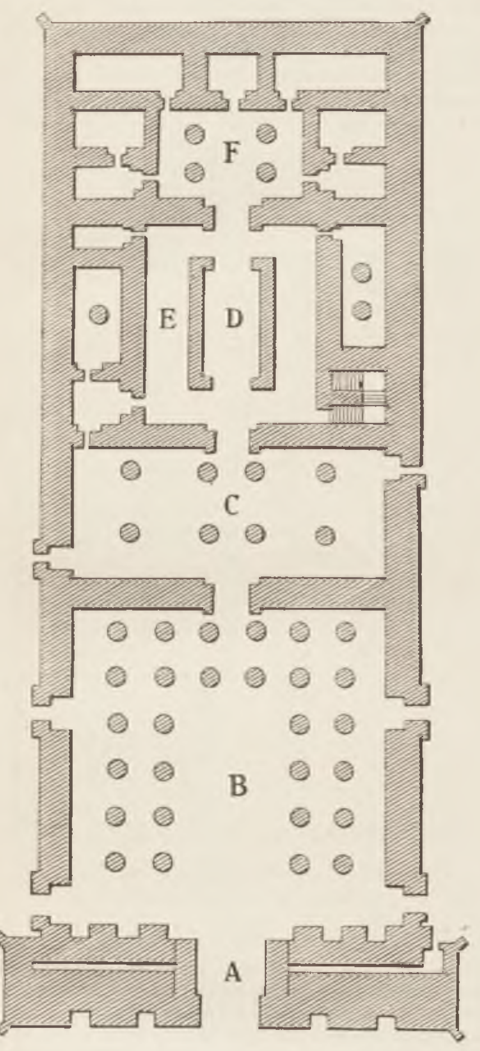
la partie supérieure du mur principal, qui dépassait d'environ 15 coudées (7^m87) la toiture des chambres. Au milieu de cette description des chambres latérales a été intercalé un verset concernant la toiture, dont il n'est pas question ailleurs. Elle était faite de poutres et de planches de cèdre et constituait probablement un plafond à solives, dans lequel alternaient les vides et les pleins. Le genre de toiture était le même pour le Temple et pour les chambres. Quant aux escaliers tournants qui permettaient d'accéder à ces dernières, ils n'avaient rien de nos escaliers à vis modernes; mais le texte sacré ne fournit aucune indication sur leur agencement. On a dans ce qui précède la description sommaire, mais complète, du gros œuvre du Temple, avec ses murs, son pylône, ses dimensions, ses fenêtres, ses chambres adjacentes et sa toiture. — « 7. Durant sa construction, la maison fut bâtie de pierre parfaite dès la carrière : marteaux, haches, aucun instrument de fer ne fut entendu dans la maison tandis qu'on la construisait. » Ce verset se lit au milieu des précédents, dont il interrompt la suite. On en peut conclure qu'il n'est pas à sa place. Il exprime seulement cette idée que les pierres étaient apportées tout appareillées de la carrière et qu'il ne restait plus qu'à les poser. Il ne s'agit donc pas ici de pierres brutes, comme pour l'autel. Deut., XXVII, 5. Sur la fable du ver *šamîr*, dont Salomon se servait pour tailler les pierres, d'après les Talmudistes, *Gittin*, fol. 68; *Sota*, fol. 48 *b*, voir Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, Paris, 1844, t. II, p. 489-492.

2° L'intérieur de l'édifice fut entièrement lambrissé de bois de cèdre et de cyprès, avec une ornementation sculptée et des revêtements d'or. « 15. Il revêtit les parois de la maison de lambris de cèdre, depuis le sol de l'édifice jusqu'aux poutres du plafond ; il couvrit le sol de la maison en planches de cyprès. » La pierre disparaissait donc complètement à l'intérieur sous un revêtement de cyprès pour le sol, et de cèdre, plus précieux, pour les murs. « 16. Il érigea les 20 coudées qui étaient à l'arrière de la maison, avec des planches de cèdre depuis le sol jusqu'aux poutres du plafond, en debir, 40 coudées constituaient l'*hêkal* devant le *debir*. » C'est la division de l'intérieur en *debîr* ou Saint des Saints, long de 20 coudées (10^m50), et en *hêkal*, ou Saint, long de 40 coudées (21^m). « 18. A l'intérieur de la maison, il y avait du cèdre sculpté en coloquintes et en guirlandes de fleurs ; tout était en cèdre, pas une pierre ne se voyait. 19. Il érigea un *debir* au milieu de la maison à l'intérieur pour y placer l'Arche de l'alliance de Jéhovah. 20. Le *debîr* avait 20 coudées de long, 20 coudées de large et 20 coudées de haut, et il le revêtit d'or pur. 29. Sur toute l'étendue des murailles tout autour, il sculpta une ornementation en creux figurant des chérubins, des palmiers et des guirlandes de fleurs, à l'intérieur et à l'extérieur. » Il ne peut être question ici de l'extérieur de l'édifice ; il s'agit sans doute de l'intérieur du *debir* et de son extérieur, soit de l'*hêkal*. A cette description se mêlent d'ailleurs dans le texte des répétitions et même des indications difficiles à comprendre, comme celle-ci : « 30. Il revêtit également d'or le sol de la maison à l'intérieur et à l'extérieur. » Le texte des Paralipomènes suppose une décoration encore plus riche : « Il couvrit la maison de pierres précieuses pour la décorer, et l'or était de Parvaïm... Il couvrit d'or la maison... Il fit la maison du Saint des Saints... Il la couvrit d'or pur, pour une valeur de 600 talents (56 377 800 fr.)... Il couvrit aussi d'or les chambres hautes. » Les détails de cette décoration n'ont pas été conservés avec assez de précision pour qu'on puisse s'en faire une idée exacte. Il est bien clair que les lambris étaient sculptés, les uns en relief, les autres en creux, et que l'or était prodigué pour les décorer. Mais il ne paraît pas que cet or fût en placages d'une certaine épaisseur. Rien n'eût été plus facile à Sésac que de l'enlever, et il n'est pas dit qu'il l'ait fait. III Reg., XIV, 26. L'or était donc apparemment employé en feuilles très légères que les ennemis n'eussent eu aucun profit à retirer. Les Égyptiens savaient dorer par l'application de feuilles aussi fines que celles des orfèvres modernes, ou à l'aide de lames forgées à l'enclume. Voir OR, t. IV, col 1838. Les Phéniciens chargés de la décoration du Temple n'étaient pas moins habiles. Ils savaient soit appliquer des feuilles d'or, soit fixer de minces lames à l'aide de clous d'or. Cf. Babelon. *Manuel d'archéologie orientale*, Paris, 1888, p. 238. — L'auteur sacré mentionne encore l'autel de cèdre revêtu d'or placé devant le *debir*, les chérubins en bois d'olivier revêtu d'or, hauts de 10 coudées (5^m25), qui occupaient l'intérieur du *debir*, voir CHÉRUBINS, t. II, col. 661, la porte du *debir* formée en bois d'olivier, avec deux vantaux ornés de chérubins, de palmiers et de guirlandes revêtus d'or, et celle de l'*hêkal*, avec des jambages en bois d'olivier et des vantaux à double valve repliante en bois de cyprès, ornés de la même manière que la porte du *debir*. Il faut ajouter à cette énumération le voile brodé de chérubins, voir VOILE, et les deux colonnes dressées devant l'*hêkal*. II Par., III, 14-17. Voir COLONNES DU TEMPLE, t. II, col. 856. — « 36. Il érigea en outre le parvis intérieur : trois assises de pierres de taille et un rang de poutres de cèdre. » Dans les Paralipomènes, II, V, 9 : « Il fit le parvis des prêtres et le grand parvis avec ses portes, qu'il couvrit d'airain.» Les anciens élevaient des murailles relativement légères en intercalant des poutres dans les assises de pierre. Le parvis intérieur était limité par un mur élevé à quelque distance autour de l'édifice ; c'était le parvis des prêtres, dans lequel se dressait l'autel des sacrifices. Il était probablement plus élevé que le parvis extérieur. Jer., XXXVI, 10. Le parvis extérieur, plus vaste, s'étendait autour du parvis des prêtres. Les deux parvis sont nettement distingués, II Par., VII, 7, quand



459. — Chambres latérales du temple.
D'après Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 296.

il est dit que, l'autel d'airain ne pouvant contenir toutes les victimes, aux fêtes de la consécration du Temple, Salomon offrit les sacrifices dans le grand parvis. — L'ordonnance générale du temple de Salomon est donc aisée à reconstituer dans les grandes lignes. Sur la vaste plate-forme du mont Moriah, délimitée à l'orient par un portique, a été ménagée une première enceinte, délimitant le grand parvis, dans lequel tout le peuple a accès. Une seconde enceinte, en avant de l'édifice,



460. — Plan du temple de Khons.
D'après Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. II, p. 552.

mais en plein air, constitue le parvis des prêtres, dans lequel se trouvent l'autel des sacrifices et la mer d'airain, et qui n'est accessible qu'aux prêtres. L'édifice qui vient à la suite est couvert et se compose de deux parties : l'*hêkal* ou Saint, occupant les deux tiers du bâtiment total, et renfermant l'autel des parfums, le chandelier et la table des pains, et le *debir* ou Saint des Saints, qui occupe le dernier tiers, n'a d'autre ouverture que la porte et renferme l'Arche d'alliance et les chérubins. Comme on le voit, c'est la reproduction agrandie du plan du tabernacle. Voir TABERNACLE, col. 1953. Au lieu d'être constitués par une simple tente, le Saint et le Saint des Saints devenaient un solide bâtiment de pierre et de bois, avec la même division et la même destination. Le parvis des prêtres remplaçait l'enceinte ménagée devant la tente sacrée. Les seules additions étaient celle de chambres élevées sur les côtés de l'édifice et celle du grand parvis, annexe qui s'imposait pour permettre au peuple l'accès du monument. Cette disposition générale imitait celle de certains temples égyptiens ; elle répondait heureusement aux nécessités du culte mosaïque. Elle n'était pas une imitation servile des monuments de l'Égypte. David et Salomon en avaient arrêté le plan d'après le souvenir du Tabernacle et en conformité avec les exigences liturgiques du culte de Jéhovah. Les Phéniciens l'avaient exécuté d'après leurs procédés architectoniques et décoratifs, dont le caractère était éminemment éclectique et empruntait ses éléments aux différents peuples avec lesquels ils étaient en rapport. Cf. de Saulcy, *Histoire de l'art judaïque*, Paris, 1858, p. 194 ; Perrot, *Hist. de l'art*, t. IV, p. 300. Néanmoins, qu'il y ait eu imitation ou nécessité de répondre à des besoins analogues, on ne peut s'empêcher de remarquer l'analogie générale qui existait entre le Temple de Salomon et certains temples égyptiens, analogie qui avait déjà inspiré le plan du Tabernacle, voir fig. 433, col. 1953, dont l'édifice salomonien ne faisait que reproduire en plus grand les dispositions. Ainsi, au temple de Khons, à Karnak (fig. 460), le monument dont la porte A s'ouvre entre deux pylônes, comprend d'abord une cour B, correspondant au grand parvis, une salle hypostyle C, dont la place est occupée par le parvis des prêtres, un sanctuaire D, auquel répond le *hêkal*, et qui est isolé par le couloir E, et enfin l'opisthodome F, qui est comme le *debir*, avec des chambres de service aux côtés du sanctuaire et autour de l'opisthodome. La porte et ses pylônes (fig. 461) peut fournir elle-même quelque idée de celle qui donnait accès dans le parvis des femmes. Ces dispositions répondaient trop bien aux nécessités du culte israélite pour que Salomon et ses ingénieurs phéniciens, si au courant des procédés architectoniques du monde oriental, égyptien ou babylonien, ne les aient pas empruntées pour les adapter au Temple de Jérusalem.

3° Le prophète Ézéchiel, XL, 5-XLII, 20, a laissé du Temple une description détaillée et presque technique, avec de nombreuses indications de mesures qui concernent surtout le plan, et exceptionnellement l'élévation. Comme il était prêtre et avait dû exercer les fonctions sacerdotales dans le premier temple, on a pensé que sa description devait porter sur des données précises, dont il y a lieu de tenir compte. Perrot et Chipiez sont partis de cette observation pour tenter une reconstitution de l'antique monument. « Si, observent-ils, les matériaux du Parthénon et du temple de Jupiter à Olympie avaient disparu comme ceux du temple de Salomon, personne n'aurait même songé à entreprendre une restauration de ces monuments à l'aide du seu, texte de Pausanias... Phénomème étrange et vraiment inattendu ! C'est le moins artiste des grands peuples de l'antiquité qui nous a transmis les renseignements les plus développés et les plus complets que nous possédions sur un édifice antique. » *Histoire de l'art*, t. IV, p. 474. Les auteurs ne prétendent pas d'ailleurs que le temple d'Ézéchiel soit celui de Salomon, ni même celui des derniers rois de Juda. Le monument décrit par le prophète est un « unique et curieux mélange de réalité et de fiction ; c'est cet édifice ou plutôt ce groupe d'édifices que le prophète présente à ses compatriotes comme la consolation et la revanche des malheurs du passé, comme le symbole et le gage de la nouvelle alliance qui va être conclue. » *Histoire de l'art*, t. IV, p. 241. Dans la restitution proposée (fig. 462), l'ensemble paraît, en effet, beaucoup plus compliqué qu'il n'a pu l'être même à la fin de la période royale, et l'auteur des Paralipomènes, qui entend faire une

description historique, ne tient pas compte des additions d'Ézéchiel, pourtant son devancier. Ce que le prophète dit ensuite du torrent qui sort de dessous le seuil de la maison, Ezech., XLVII, 1, et la configuration qu'il attribue à la nouvelle Terre Sainte, Ezech., XLVIII, 1-35, ont évidemment un caractère idéal. Mais la description du Temple n'est pas de même ordre. Elle forme un ensemble bien distinct dans lequel, sans doute, tout ne peut pas être pris à la lettre, mais qui renferme des indications utiles, soit pour éclairer le récit des Rois et des Paralipomènes, soit pour renseigner sur les projets d'agrandissement et d'embellissement du Temple conçus en vue de sa reconstruction future. — Le prophète suppose une enceinte carrée de 500 coudées (262m 50) de côté, les roseaux dont il se sert devant être entendus de coudées, d'après les Septante. Ezech., XLII, 16-20 ; XLV, 2. Il décrit ensuite le portique oriental, qui borde la plate-forme en face de l'entrée du temple. Au centre est un vestibule, muni à droite et à gauche de loges pour les portiers, faisant saillie sur le parvis et orné d'un haut pylône du côté du Temple. Ezech., XL, 4-16. Au midi et au nord s'ouvrent des portes semblables, ayant les mêmes dimensions. XL, 24, 35. Le parvis intérieur est dallé ; il contient, probablement sur chacun de ses trois côtés, trente chambres ou locaux ayant des destinations diverses. XL, 17. L'ensemble constitue des portiques à colonnes, XLII, 6, et forme la clôture du parvis ouvert à tous les Israélites. Vient ensuite le parvis intérieur ou des prêtres, dans lequel on entre par une porte à pylônes, avec des portiques à droite et à gauche. On y rencontre d'abord un local dans lequel on lave les holocaustes, puis, de chaque côté, des tables pour immoler les victimes ou déposer les ustensiles et des crochets pour suspendre les corps et les écorcher. XL, 38-43. Près des portes du nord et du midi, semblables à celles de l'orient, sont des locaux réservés, au nord, pour les prêtres de service, au midi, pour les chantres. XL, 44-46. Le parvis des prêtres est carré, et mesure 100 coudées (52m 50) de côté. L'autel y est placé en face du *hêkal*. XL, 47. Celui-ci a en façade un pylône formant vestibule et orné de deux piliers à l'entrée. Le pylône, qui déborde de chaque côté de 5 coudées sur la largeur du *hêkal*, a donc 60 coudées de largeur totale (31m 50), 20 coudées de profondeur (10m 50) et 11 coudées (5m 77) d'ouvertures où l'on monte par des marches. D'après les rapports qui président à ces sortes de constructions, le pylône aurait eu en hauteur le double de sa base, soit 120 coudées (63m). Ezech., XL, 48, 49. Le *hêkal* a 40 coudées de long (21m) et 20 de large (10m 50). Le Liban pouvait aisément fournir des poutres ayant cette portée. On entre dans le *hêkal* par une porte large de 10 coudées (5m 25). A sa suite, le *debir* forme un carré de 20 coudées (10m 50) de côté. Autour du bâtiment, des cellules sont disposées sur trois étages, au midi, à l'ouest et au nord. La hauteur de l'édifice n'est pas indiquée ; on la suppose de 30 coudées (15m 75), comme dans le temple de Salomon. Ezech., XLI, 1-11. Le prophète place, en arrière du *debir* et séparé de lui par un espace libre, un bâtiment de 100 coudées de large (52m 50), autour duquel il n'y a qu'un étroit passage. Ezech., XLI, 12-15. Deux autres bâtiments parallèles, de 100 coudées de long (52m 50), sont disposés à droite et à gauche du Temple et de la cour des prêtres. Ils ont trois étages de chambres, dont la dimension diminue à mesure que l'on monte. Ces chambres servent aux



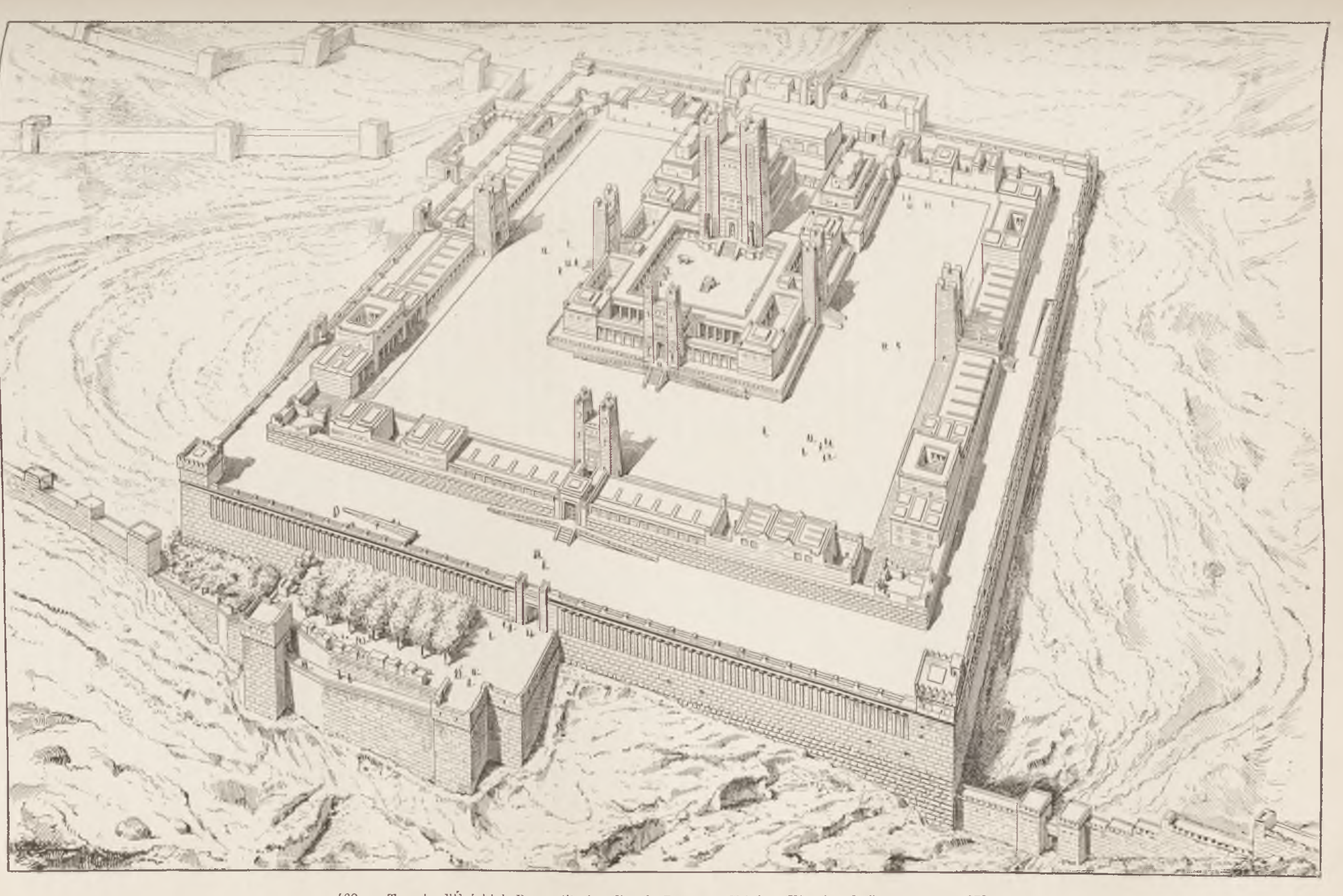
461. — Entrée du temple de Khons. D'après Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 553.

prêtres pour y manger ce qui leur revient des sacrifices et pour y déposer leurs vêtements sacrés. Ezech., XLII, 1-14. Le prophète mentionne encore le lambrissage « en bois uni » qui recouvrait tout l'intérieur du temple, et par-dessus ce revêtement, des tentures décorées de chérubins et de palmiers. La porte du *hêkal* et celle du *debîr* sont à deux battants qui forment chacun deux panneaux se repliant. XLI, 16-26. Il n'est nullement question de placage d'or ni de décorations en métaux précieux. En somme, à part les trois grands bâtiments situés sur les trois côtés du temple, l'édifice décrit par Ézéchiel ne s'écarte pas trop du plan général du Temple de Salomon, et sera reproduit, dans ses éléments essentiels, par le Temple d'Hérode. Toutefois, il faut prendre ses indications pour ce qu'elles sont et ne voir que matière à description idéale dans les additions et les complications dont l'histoire ne justifie pas la réalité. Cf. Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 243-301.

IV. LE MOBILIER. — Pour la fabrication du mobilier du Temple et de tous les ouvrages de métal, Salomon s'assura le concours d'un habile orfèvre phénicien, Hiram. Voir HIRAM, t. III, col. 718. D'après II Par., V, 13, le roi de Tyr lui-même l'aurait envoyé à son voisin, comme un homme très habile à travailler non seulement sur les métaux, mais encore sur les étoffes et le bois. C'était comme un grand entrepreneur d'art et d'industrie, qui ne manqua sans doute pas d'amener de son pays diverses équipes d'ouvriers. Il était fils d'une femme de Dan, qui, mariée à un homme de Nephthali, était devenue veuve et s'était remariée à un Tyrien. Hiram tenait ainsi par sa mère au peuple israélite. En avait-il gardé la religion ? On l'ignore. Toujours est-il que les ouvriers phéniciens employés à la construction et à la décoration du Temple de Jéhovah étaient des adorateurs de Baal et d'Astarthé. Hiram présida à l'exécution des sculptures et du mobilier du Temple. III Reg., VII, 13, 14. On doit lui attribuer l'autel d'airain, qui se dressait dans le parvis intérieur et servait aux holocaustes et aux autres sacrifices, II Par., IV, 1, voir AUTEL, t. I, col. 1270 ; la mer d'airain et les bassins, III Reg., VII, 23-39 ; II Par., IV, 2-6, voir MER D'AIRAIN, t. IV, col. 982 ; les chandeliers d'or, II Par., IV 7, voir CHANDELIER, t. II, col. 542, les tables, les coupes, les cendriers, les pelles, II Par., IV, 8-11, 19-22 ; les deux colonnes de bronze, III Reg., VII, 15-22 ; II Par., IV, 12, 13, voir COLONNES DU TEMPLE, t. II, col. 856, les battants des portes du Saint et du Saint des Saints, et tous les différents ustensiles du sanctuaire. II Par., IV, 16, 18. La fonte des grandes pièces d'airain fut exécutée dans la plaine du Jourdain, entre Sochoth et Saréda ou Sarthan, où l'argile était propre à faire des moules. II Par., IV, 17 ; III Reg., VII, 46. Voir SARÉDATHA, SARTHAN, t. V, col. 1486, 1494 ; *Revue biblique*, 1910, p. 555. — Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 30-41 ; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 64-100 ; Villalpand, *In Ezechielem explanationes et apparatus urbis ac templi Hierosolymitani*, Rome, 1596-1608, 3 in-f° ; B. Lamy, *De tabernaculo fœderis, de sancta civitate Jerusalem et de templo ejus*, in-f°, Paris, 1720 ; Lightfoot, *Opera omnia*, Anvers, 1699, t. I, p. 553 ; Keil, *Der Tempel Salomo's*, Dorpat, 1839 ; Bähr, *Der Salomonische Tempel*, Carlsruhe, 1848 ; Thenius, *Das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel*, Leipzig, 1849 ; Fergusson, *The Temple of the Jews and the other Buildings in the Haram Area at Jerusalem*, Londres, 1878 ; X. Pailloux, *Monographie du Temple de Salomon*, Paris, 1885 ; O. Wolf, *Der Tempel von Jerusalem und seine Maasse*, Gratz, 1887 ; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. IV, p. 243-330 ; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 284-346 ; Meignan, *Salomon*, Paris, 1890, p. 91-140 ; Em. Schmidt, *Salomon's Temple in the Light of other oriental Temples*, Chicago, 1902 ; P. Berto, *Le Temple de Jérusalem*, dans la *Revue des études juives*, t. XL, 1910, p. 1-23.

V. L'HISTOIRE. — Le Temple, commencé le second mois de la quatrième année de Salomon (1011), fut achevé le huitième mois de la onzième année (1004). La construction avait duré sept ans. Au septième mois de l'année suivante, Salomon y fit transporter l'Arche d'alliance et en célébra la dédicace par d'innombrables sacrifices. Les fêtes durèrent sept jours et se prolongèrent sept autres jours, pour la solennité des Tabernacles. III Reg., VIII, 1-66 ; II Par., V, 2-VII, 10. Mais dès ce moment il fut prédit que si Israël abandonnait son Dieu, Jéhovah abandonnerait la maison qu'il venait de consacrer par sa présence. III Reg., IX, 6-9. Dieu, en effet, avait pris possession du nouveau temple en y manifestant sa gloire par une nuée miraculeuse. III Reg., VIII, 10-11. Les infidélités commencèrent quand Salomon lui-même éleva un haut lieu pour Chamos et pour Moloch sur la montagne qui fait face au temple. III Reg., XI, 7. — Dès le règne du fils de Salomon, Jéroboam, le nouveau roi d'Israël, prit des mesures pour empêcher ses sujets de fréquenter le Temple de Jérusalem. A cette occasion, les lévites et les prêtres du royaume d'Israël émigrèrent pour venir s'établir en Juda. III Reg., XII, 27-33 ; II Par., XI, 13-17. Peu après, le roi d'Égypte, Sésac, monta contre Jérusalem et s'empara des trésors du Temple, c'est-à-dire de tout ce qui, dans l'édifice sacré, pouvait tenter sa cupidité. « Il prit tout, » sans que le détail en ait été noté. III Reg., XIV, 25, 26 ; II Par., XII, 9. — Asa mit dans le temple l'or, l'argent et différents objets consacrés par son père et par lui-même, sans doute pour remplacer en partie ce qui avait été enlevé par Sésac. III Reg., XV, 15 ; II Par., XV, 18. Pour s'assurer l'alliance de Ben-Hadad contre Baasa, roi d'Israël, il tira de l'or et de l'argent de son propre trésor et de celui du temple, II Par., XVI, 2, jugeant sans doute qu'il valait mieux employer les trésors sacrés à la défense du pays, que de les exposer au pillage, comme sous Roboam. — Lorsque Athalie usurpa le trône, le jeune Joas, l'héritier légitime, fut caché pendant six ans dans la maison de Jéhovah, c'est-à-dire dans quelqu'une des dépendances du Temple. III Reg., XI, 3 ; II Par., XXII, 12. La conspiration qui devait substituer Joas à Athalie eut son dénouement dans l'enceinte sacrée. Le peuple occupait le grand parvis et les lévites, de concert avec les Céréthiens ou gardes royaux gagnés par le grand-prêtre Joïada, étaient postés à droite et à gauche de la maison et près de l'autel, de manière à entourer le jeune roi. Ils étaient armés avec des lances et des boucliers qui se trouvaient dans le Temple et provenaient de David. Ils avaient en outre à surveiller trois portes : celle qui communiquait avec le palais royal, au sud, la porte de Sur ou de la Fondation et la porte des Coureurs, qui ouvrait aussi sur le palais royal. Athalie entendit le bruit des acclamations de son palais, qui donnait sur le parvis extérieur, et elle accourut. Elle fut entraînée par le chemin de l'entrée des chevaux, c'est-à-dire du côté des écuries royales, et là elle fut mise à mort, tandis que Joas était conduit au palais par la porte des Coureurs, celle près de laquelle avaient leur poste les gardes et les courriers royaux. IV Reg., XI, 4-20 ; II Par., XXIII, 1-15.

Le Temple existait alors depuis cent vingt-sept ans ; il était nécessaire de pourvoir à son entretien et aux réparations, d'autant qu'Athalie avait laissé à l'abandon la maison de Dieu et même avait permis d'en détourner différents objets pour le culte des Baals. Joas résolut d'entreprendre une restauration, ce qui pouvait se faire aisément grâce à l'impôt perçu pour le Temple, voir CAPITATION, t. II, col. 213, et aux offrandes volontaires. Il ordonna donc aux prêtres d'exécuter toutes les réparations nécessaires. Mais, la vingt-troisième



462. — Temple d'Ézéchiel. Reconstitution d'après Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 270.

année du règne, ils n'avaient encore rien fait. Joas prit alors en main la direction de l'œuvre. Les offrandes et les taxes furent dès lors versées dans un coffre, dont le grand-prêtre et le secrétaire du roi vérifiaient de temps en temps le contenu. Les sommes recueillies étaient ensuite remises à des intendants intègres, qui payaient directement les fournisseurs de bois et de pierres et les ouvriers maçons et charpentiers. Afin d'assurer le complet achèvement des réparations, on s'abstint de distraire aucune somme d'argent pour la fabrication d'ustensiles précieux, jusqu'à ce que l'œuvre entreprise fût terminée. IV Reg., XII, 4-16 ; II Par., XXIV, 4-14. Joas, à l'exemple de son ancêtre Asa, fut pourtant obligé de recourir aux trésors du Temple pour préserver Jérusalem d'une invasion du roi de Syrie, Hazaël. IV Reg., XII, 18. Il commit le crime de faire lapider dans les parvis du Temple le grand-prêtre Zacharie, fils de son bienfaiteur Joïada. II Par., XXIV, 20-22. — Sous Amasias, Joas, roi d'Israël, entra à Jérusalem et pilla l'or, l'argent et les vases du temple. II Par., XXV, 24. — Ozias, roi de Juda, fut frappé de la lèpre dans le temple, pour avoir osé tenir l'encensoir afin d'offrir des parfums sur l'autel. II Par., XXVI, 16-20. — Joatham bâtit la porte supérieure de la maison de Jéhovah, c'est-à-dire refit ou restaura complètement l'une des portes, probablement celle du portique qui servait d'enceinte au parvis intérieur, plus élevé que l'autre. IV Reg., XVI, 35 ; II Par., XXVII, 3. — L'impie Achaz, voulant se débarrasser de ses ennemis, Rasin, roi de Syrie, et Phacée, roi d'Israël, appela à son secours le roi d'Assyrie, Théglathphalasar, et prit l'or et l'argent du Temple, pour lui envoyer des présents. IV Reg., XVI, 8 ; II Par., XXVIII, 21. Il se rendit ensuite à Damas, pour rendre hommage au roi assyrien. Là, il vit un autel qui servait probablement au culte pratiqué par le monarque. Par flatterie, sans doute, pour le puissant suzerain, il en envoya le dessin à Jérusalem au prêtre Urias, pour que celui-ci se hâtât d'en faire exécuter un semblable. A son retour, Achaz trouva le nouvel autel en place, y offrit des sacrifices et ordonna qu'il servît désormais pour les holocaustes et les autres sacrifices quotidiens, particuliers ou publics. On relégua sur la droite, au nord du parvis, l'ancien autel d'airain. Il fit ensuite démonter les bassins roulants et descendre la mer d'airain de dessus les bœufs qui la portaient, afin de la poser sur un socle de pierre. Il modifia également le *musach*, voir MUSACH, t. IV, col. 1345, ou portique du sabbat, ainsi que l'entrée extérieure du roi. IV Reg., XVI, 10-18. Ces innovations ne concilièrent à Achaz ni la faveur de Théglathphalasar, ni celle de Dieu. Le roi impie en vint alors jusqu'à mettre en pièces les ustensiles sacrés et à fermer les portes du Temple, pour se livrer éperdûment aux pratiques idolâtriques. II Par., XXVIII, 24. — Le premier soin d'Ézéchias, fils d'Achaz, fut de rouvrir les portes du Temple, de les réparer, de faire purifier l'édifice sacré de toutes les impuretés qui le profanaient, et de restaurer le culte par de nombreux sacrifices et une célébration solennelle de la Pâque. II Par., XXIX, 3-XXX, 27. La quatorzième année de son règne, pour essayer d'écarter Sennachérib, Ézéchias fut obligé à son tour de faire appel au trésor du Temple et de sacrifier les lames d'or dont il avait lui-même décoré les portes et les linteaux. IV Reg., XVIII, 15, 16. — Sous Manassé, le culte fut de nouveau interrompu dans le Temple. Au lieu de fermer l'édifice, comme Achaz, le roi y éleva des autels idolâtriques et, dans les deux parvis, offrit ses sacrifices à l'armée du ciel, c'est-à-dire au soleil, à la lune et aux astres. Il installa même l'idole d'Astarthé dans le lieu saint. C'était la profanation la plus complète, à un degré qui n'avait pas été atteint jusque-là et qui provoqua la vengeance divine. IV Reg., XXI, 4-7 ; II Par., XXXIII, 4-7. Sur la fin de sa vie seulement, Manassé, humilié par ses épreuves, fit disparaître du Temple toutes les abominations qu'il y avait introduites; releva l'autel de Jéhovah et rétablit le culte mosaïque. II Par., XXXIII, 15, 16. — Sous son petit-fils, Josias, des mesures furent prises pour la restauration du monument. A cette occasion, le grand-prêtre Helcias annonça qu'il avait trouvé dans le Temple le livre de la loi, découverte qui fut le point de départ d'un retour général au culte de Jéhovah. Ce qui restait d'objets idolâtriques dans le Temple fut brûlé hors de Jérusalem. Les maisons de prostituées que Manassé avait bâties dans l'enceinte sacrée furent abattues, et les autels qu'il avait dressés dans les parvis furent détruits. Enfin, les rois impies avaient installé, à l'entrée de la maison de Jéhovah, dans les dépendances adossées aux parvis extérieur, des chars du soleil et des chevaux pour les traîner. Voir PHARURIM, t. V, col. 220. Josias fit disparaître les chevaux et brûla les chars. IV Reg., XXII, 3-XXIII, 12. Le roi avait dans le parvis intérieur une estrade sur laquelle il se tenait en certaines circonstances ; c'est de là qu'il renouvela solennellement l'alliance de son peuple avec Jéhovah. II Par., XXXIV, 31.

Le Temple n'en était pas moins condamné, à raison de toutes les abominations qui s'y étaient commises. Le Seigneur dit en effet : « Je rejetterai cette ville de Jérusalem que j'avais choisie et cette maison de laquelle j'avais dit : Là sera mon nom. » IV Reg., XXIII, 27. Le prophète Jérémie, VII, 4-15, prédit qu'en vain l'on mettait sa confiance dans la maison de Jéhovah, qu'on avait souillée de crimes et dont on avait fait une caverne de voleurs : elle serait traitée comme le sanctuaire de Silo en Éphraïm. Dans le parvis même du Temple, le prophète annonçait le châtiment imminent. Jer., XIX, 14. Cf. Mich., III, 12. Nabuchodonosor ne tarda pas à apparaître. Sous le roi Joachin, il emporta tous les trésors de la maison de Jéhovah et brisa les ustensiles d'or qui subsistaient encore depuis Salomon, pour les comprendre dans son butin. IV Reg., XXIV, 13 ; II Par., XXXVI, 7. Les faux prophètes annonçaient que bientôt tous ces objets seraient rapportés de Babylone. Jer., XXVII, 16. Jérémie répondait en assurant que tout ce qui restait encore serait également emporté. Jer., XXVII, 21, 22. Il continuait d'ailleurs à faire entendre ses oracles dans le Temple. Jer., XXVI, 2; XXVIII, 5. Il mentionne en passant différentes chambres occupées par des gardiens du Temple. Jer., XXXV, 2, 4. Enfin, dans une dernière campagne, les Chaldéens prirent Jérusalem, brûlèrent le Temple, emportèrent les derniers ustensiles d'or et d'argent, ainsi que l'airain des colonnes, des bassins et de la mer d'airain qu'ils avaient brisés. IV Reg., XXV, 9-17 ; II Par., XXXVI, 18-19.

Cet événement eut lieu en 587. Le Temple avait donc duré 417 ans. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 3, dit que beaucoup des premiers rois avaient orné le Temple, complétant ainsi l'œuvre de Salomon. L'histoire a mentionné quelques-uns de leurs travaux. Mais leur palais était contigu au parvis du Temple et le Seigneur se plaint que leur seuil fût auprès de son seuil. Ezech., XLIII, 8. Ils avaient donc tendance à regarder le Temple comme un sanctuaire royal, placé sous leur dépendance. L'inconvénient devenait grave sous des rois impies comme Athalie, Achaz ou Manassé. Le sort du culte suivait le caprice ou la passion du prince et les lois mosaïques étaient odieusement foulées aux pieds. D'autre part, il n'apparaît pas que le sacerdoce lévitique ait jamais opposé grande résistance aux entreprises sacrilèges des rois. Quand ces derniers l'exigeaient, les sacrifices cessaient et le Temple se fermait ou se changeait en sanctuaire idolâtrique, sans protestation apparente ni surtout opposition effective de la part des prêtres. Il fallait que le roi fût bien assuré de son pouvoir absolu vis-à-vis d'eux pour que

Joas pût, sans rencontrer de résistance, faire lapider le grand-prêtre Zacharie dans les parvis mêmes de l'édifice sacré. Il y avait là une situation qui n'était tolérable qu'avec des rois sincèrement religieux, tels qu'Asa, Josaphat ou Ézéchias. Comme le Temple était entièrement revêtu de cèdre à l'intérieur, que la toiture était toute en bois et que les poutres s'encastraient dans la maçonnerie, l'incendie détruisit tout et ne laissa guère que des pierres calcinées. En mémoire de cet événement, un jour de jeûne fut institué le dixième jour du cinquième mois. Cf. Jer., LII, 12. On se lamenta sur la ruine du Temple :

L'ennemi a tout ravagé dans le sanctuaire ;
Tes adversaires ont rugi au milieu de tes saints parvis...
On les a vus pareils au bûcheron
Qui lève la cognée dans une épaisse forêt.
Et maintenant, ils ont brisé toutes les sculptures
A coups de hache et de marteau.
Ils ont livré au feu ton sanctuaire,
Ils ont abattu et profané la demeure de ton nom.

Ps. LXXIV (LXXIII), 3-7.

Jérémie consola ses compatriotes en leur annonçant que le Temple serait vengé et qu'au retour de l'exil on offrirait encore l'holocauste et le sacrifice quotidien. Jer., XXXIII, 16-18 ; L, 28 ; LI, 11. — C'est qu'en effet, comme en témoignent les psalmistes, le Temple tenait une place essentielle dans la vie religieuse d'Israël. La demeure de Jéhovah était aimable par-dessus tout ; on soupirait après le jour où l'on entrerait dans ses parvis et l'on portait envie à ceux qui y habitaient. Ps. LXXXIV (LXXXIII), 2-5. On était dans la joie quand venait le moment de partir pour le Temple. Si l'on admirait Jérusalem et si on lui souhaitait la paix, c'était surtout « à cause de la maison de Jéhovah. » Ps. CXXII (CXXI), 1, 9. A l'arrivée au Temple, on demandait joyeusement aux prêtres d'ouvrir les portes, et les justes, ceux qui étaient purifiés, étaient admis à entrer. « Voici le jour que Jéhovah a fait, s'écriait-on, livrons-nous à l'allégresse et à la joie ! » Alors les prêtres bénissaient et menaient les victimes à l'autel. Ps. CXVIII (CXVII), 19-27. Au départ, on invitait les lévites à faire leur service de nuit dans le Temple et à lever les mains vers le sanctuaire. Ps. CXXXIV (CXXXIII), 1, 2. « Louez Dieu dans son sanctuaire, » disait-on aux musiciens. Ps. CL, 1. La ruine du Temple constituait donc pour les Israélites le plus déplorable des malheurs.

II. TEMPLE DE ZOROBABEL. — Les renseignements font à peu près complètement défaut sur l'agencement du Temple de Zorobabel. C'est donc surtout par son histoire qu'il arrête l'attention. — 1° *Sa construction.* — La première année de son règne (536), Cyrus porta un édit pour permettre le retour des Israélites en Palestine et prescrire la reconstruction du Temple. Il provoqua en outre les offrandes destinées à favoriser cette reconstruction et fit rendre les ustensiles d'or et d'argent, au nombre de cinq mille quatre cents, qui avaient été emportés de Jérusalem à Babylone. I Esd., I, 2-11. Cf. Is., XLIV, 28. Zorobabel revint donc en Palestine à la tête d'une caravane de 42 360 personnes. Les chefs de famille firent une première donation de 61 000 dariques (1 586 000 fr.), de 5 000 mines d'argent (787 500 fr.) et de cent tuniques sacerdotales. Au septième mois, on s'assembla à Jérusalem et l'on commença par rétablir l'autel sur ses anciennes fondations, afin de pouvoir célébrer la fête des Tabernacles. On se prépara ensuite à reconstruire le Temple. De l'argent fut assuré aux tailleurs de pierres et aux charpentiers, et, comme au temps de Salomon, on s'entendit avec des Sidoniens et des Tyriens pour la fourniture des bois de cèdre. On leur donnait des vivres, du vin et de l'huile ; en retour, ils coupaient les cèdres du Liban et les faisaient arriver par mer jusqu'à Joppé, avec l'autorisation de Cyrus. I Esd., II, 64-III, 7. — Le travail commença effectivement le second mois de la seconde année du retour (535), sous la conduite de Zorobabel et du grand-prêtre Josué. On posa solennellement les fondements de l'édifice, au milieu des cris de joie du peuple, et aussi des gémissements de ceux qui avaient vu l'ancien Temple. I Esd., III, 8-13. L'antique plate-forme construite par Salomon subsistait toujours ; les Chaldéens n'avaient pas perdu leur temps et leur peine à la détruire. Il est vraisemblable que les fondations furent assises à la place des anciennes, comme on l'avait fait pour l'autel, dont l'emplacement commandait la disposition de l'édifice. Mais, dès le commencement du travail, tout ce peuple mélangé qu'Asarhaddon avait envoyé pour coloniser la Samarie, IV Reg., XVII, 24-41, et qui se prenait pour la vraie descendance israélite, formula la prétention d'être admis à coopérer avec les Juifs à la réédification du temple. Zorobabel et les autres chefs refusèrent, en s'appuyant sur la teneur de l'édit de Cyrus. Les Samaritains cherchèrent alors à intimider les constructeurs et leur suscitèrent toutes sortes d'embarras. Ils intriguèrent tant qu'ils purent dans l'entourage de Cyrus ; sous son successeur, Cambyse, ils réussirent même à faire arrêter complètement les travaux. I Esd., IV, 1-6. Il est vrai que le caractère de ce prince et sa campagne en Égypte ne lui permettaient guère de prêter attention aux intérêts des Juifs. Voir CAMBYSE, t. II, col. 89. Les travaux restèrent suspendus jusqu'à la seconde année du règne de Darius (520). On hésitait encore sur l'opportunité de les reprendre et l'on se contentait d'attendre l'occasion propice, quand, à la suite d'une récolte insuffisante, le prophète Aggée intervint pour déclarer que la sécheresse avait été la marque du mécontentement divin et que la volonté de Jéhovah était qu'on se remît à l'œuvre. Agg., I, 1-13. Le prophète Zacharie, VIII, 9-13, encouragea aussi les travailleurs, et, le sixième mois de cette année, on recommença à bâtir. Le gouverneur du pays en deçà de l'Euphrate, Thathanaï, s'enquit alors de ce qui se faisait et demanda si l'on avait l'autorisation. Il laissa néanmoins continuer les travaux, et se contenta d'en référer à Darius pour l'informer de ce qui se passait et lui dire que les Juifs se prévalaient d'un édit de Cyrus en leur faveur. Darius fit chercher l'édit dans les archives d'Ecbatane. Quand on l'eut trouvé, il ordonna non seulement de laisser les Juifs continuer leur œuvre, mais aussi de les protéger contre toute agression, de les aider aux frais de la maison du roi et de leur fournir ce qui était nécessaire pour les sacrifices. Les travaux furent dès lors poussés avec plus d'activité. I Esd., V, 1-VI, 13. Le vingt-et-unième jour du septième mois, dernier jour de la fête des Tabernacles, Aggée reprit la parole au nom de Jéhovah : « Quel est parmi vous le survivant qui vit cette maison dans sa gloire première, et en quel état la voyez-vous maintenant ? Ne paraît-elle pas rien à vos yeux ? Et maintenant, courage, Zorobabel, dit Jéhovah, courage, Jésus, fils de Josédec, grand-prêtre, courage, vous tous, peuple du pays, dit Jéhovah, et à l'œuvre ! Car je suis avec vous, dit Jéhovah des armées... Je remplirai de gloire cette maison... Plus grande sera la gloire de cette dernière maison que de la première, dit Jéhovah des armées, et dans ce lieu je donnerai la paix. » Agg., II, 3-9. Cf. Van Hoonacker. *Les petits prophètes*, Paris, 1908, p. 559-565. C'était l'annonce mystérieuse de la destinée promise au second Temple : un jour, il verrait dans ses murs celui qui était plus que Salomon, Matth., XII, 42 ; Luc., XI, 31, le Messie en personne. Au neuvième mois, le prophète promettait qu'aux calamités récentes allaient succéder les bénédictions divines, pour récompenser les constructeurs. Agg., II, 15-19. — Le Temple fut achevé le troisième jour d'adar de la sixième année de Darius (516). La seule donnée que l'on ait sur sa structure est

celle que contient le décret de Cyrus : « Que la maison soit rebâtie pour que l'on offre des sacrifices, et qu'elle ait de solides fondements. Elle aura 60 coudées de hauteur et 60 de largeur, trois rangées de pierres de taille et un appareil de charpente ; la dépense sera payée par la maison du roi. » I Esd., VI, 3, 4. La construction comportait, à la manière ancienne, des alternances de trois assises de pierre et d'une rangée de poutres de cèdre, ce qui assurait la solidité des murs de l'édifice. Le Temple de Salomon avait 60 coudées de long, 20 de large et 30 de hauteur. II Reg., VI, 2. Les dimensions du second Temple auraient donc été supérieures à celles du premier. Mais cette conclusion n'est point certaine. Les chiffres ont facilement pu être altérés ; s'ils ne l'ont pas été, ils sont indiqués dans un projet qui a fort bien pu être modifié à l'exécution. Peut-être les 60 coudées de largeur doivent-elles s'entendre de la longueur, dont il est surprenant qu'il ne soit pas fait mention. L'étonnement et le chagrin des Juifs qui avaient vu le premier Temple suppose que le second était de proportions plus modestes. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 1, dit que le Temple de Zorobabel avait en hauteur 60 coudées de moins que celui de Salomon, chiffre qui peut concerner le portique, II Par., III, 4, mais qui, dans plusieurs manuscrits, se réduit à sept coudées, et peut dès lors s'appliquer à l'édifice principal. Cf. Munk, *Palestine,* Paris, 1881, p. 467. Rien ne peut donc être précisé à cet égard ; il est très probable néanmoins que le nouveau Temple s'élevait exactement sur les dimensions de l'ancien, mais qu'il en différait notablement par l'élévation, par l'importance des matériaux et par la richesse de la décoration. — Hécatée d'Abdère, contemporain d'Alexandre le Grand, décrit ainsi ce Temple : « Il y a au centre de la ville une enceinte de pierre de 5 plèthres de long (147m 85), de 100 pèques de large (44m36), avec deux portes. Il s'y trouve un autel cubique formé par l'assemblage de pierres blanches non polies ; les côtés en ont chacun 20 pèques (8m 87) et la hauteur 10 (4m 43). Au delà de cet autel est un édifice contenant un autre autel et un candélabre, l'un et l'autre en or du poids de deux talents. Une lumière y brille jour et nuit sans jamais s'éteindre. Il n'y a ni statue, ni ex-voto, ni plantation, ni bois sacré, ni rien qui y ressemble. » Cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 22. D'après *Middoth*, I, 3, la ville de Suse était représentée en bas-relief au-dessus de la porte orientale du parvis extérieur, pour reconnaître la suzeraineté du roi de Perse. Un écrivain grec, Eupolème, probablement juif du temps de Démétrius Soter (162-150 avant J.-C.), voir EUPOLÈME, t. II, col. 2050, a laissé une description du temple qui a été conservée par Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 34, t. XXI, col. 751-753. Il prétend décrire le Temple de Salomon, mais il est à croire que sa description se rapporte surtout à l'édifice qu'il avait sous les yeux. Il y note quelques traits intéressants. Les fondations, d'après lui, occupaient un espace de 60 coudées de long sur 60 de large. Ce sont les chiffres du livre d'Esdras. « Il voulut que toute la structure fût agencée de manière que les assises de pierre alternassent avec des poutres de cyprès, les deux assises étant assujetties par des crampons d'airain en forme de haches, du poids d'un talent... Au nord de l'édifice, il ouvrit un grand portique soutenu par quarante-huit colonnes d'airain... Il ajouta, non loin du bassin, une estrade d'airain, haute de deux coudées, sur laquelle le roi se tenait pour prier, de manière à être vu facilement par le peuple qui l'entourait. » Il décrit ensuite un appareil qui, prétend-il, dépassait le faîte du Temple de 20 coudées, et auquel étaient suspendues quatre cents clochettes d'airain qu'on mettait en mouvement pour effrayer les oiseaux et les empêcher de se poser sur le Temple. Il est aussi parlé du Temple de Zorobabel dans la Lettre d'Aristée, cf. Eusèbe, *Præp. evang.*, IX, 38, t. XXI, col. 156, ce Juif qui cherche à faire valoir les coutumes de sa nation en revêtant le personnage d'un païen d'Égypte. Il écrivait presque certainement vers l'an 200 avant J.-C. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* t. III, p. 468. Voici ce qu'il dit du Temple : « Tout à l'extrémité (de la ville) était établi le sanctuaire distingué par sa splendeur, avec les trois péribolés dépassant 70 coudées en hauteur sur une largeur proportionnée et une longueur adaptée à la dimension du Temple : tout cela construit avec une magnificence et un décor absolument extraordinaires. La porte même, avec son assemblage de montants et son inébranlable linteau, trahissait déjà toute l'abondance prodigue des ressources employées. Quant au rideau, son adaptation aux montants de porte était aussi exacte que possible. Le tissu recevait surtout du mouvement de l'air une agitation constante ; le gonflement du rideau, commençant dès le sol, se prolongeait jusqu'à son attache supérieure, ce qui produisait un spectacle charmant auquel on ne s'arrachait qu'avec peine... Le sol entier est dallé, avec des pentes aux endroits convenables pour l'écoulement des grands lavages nécessairement destinés à nettoyer le sang des sacrifices. C'est en effet par nombreux milliers que les animaux sont présentés aux jours de fêtes. » Il parle ensuite des canaux qui amènent l'eau en abondance des réservoirs ménagés à distance de la ville. Puis, feignant toujours d'être un étranger, il raconte qu'il est monté, afin de mieux voir toutes choses, sur la citadelle bâtie auprès du Temple pour le défendre. La citadelle en question n'est autre que la tour Baris, remplacée plus tard par l'Antonia. Ce qu'Aristée dit du Temple trahit le désir d'imposer le monument à l'admiration des lecteurs, mais, pour le fond, ne s'écarte pas trop de la réalité. Il mentionne trois péribolés ou trois enceintes dépassant 70 coudées en hauteur, soit 31m 50 en coudées communes. Cette hauteur n'est évidemment pas celle des portiques, mais, par approximation à vue, celle des pylônes qui devaient surmonter les portes donnant accès au parvis des femmes, au parvis d'Israël et au *hêkal*. Aristée est en admiration devant la porte du *hêkal,* mais il omet de la décrire. Il est frappé par le spectacle pittoresque que produit le jeu du vent sur le rideau qu'il fait onduler. Ce rideau est celui qui fermait la porte du vestibule précédant le *hêkal*. L'écrivain lui donne son nom technique, καταπέτασμα. Il n'aurait pu l'entrevoir si, simple étranger, il avait été confiné en dehors de l'enceinte sacrée, et il aurait probablement ignoré son nom, s'il n'eût été Juif. Quand il pilla le Temple de Jérusalem, en 169, Antiochus Épiphane emporta le καταπέτασμα. I Mach., I, 23. C'était le voile qu'avait vu Aristée. L'écrivain connaît encore un détail qu'il eût été impossible de constater du haut de la tour de Baris : des pentes sont habilement ménagées dans le dallage du parvis des prêtres, pour l'écoulement facile des eaux de lavage. Cf. H. Vincent, *Jérusalem d'après la lettre d'Aristée,* dans la *Revue biblique,* 1908, p. 520; 1909, p. 555.

2° *Son histoire.* — Quand le Temple fut terminé, on en fit solennellement la dédicace en offrant de nombreux sacrifices. Le service des prêtres fut organisé et la Pâque célébrée. I Esd., VI, 16-21. — La septième année d'Artaxerxès (459), Esdras vint à Jérusalem avec un nouveau contingent d'exilés. Il apportait avec lui de nombreux présents pour le Temple et des instructions du roi afin qu'on fournît en son nom ce qui était nécessaire pour l'offrande des sacrifices. I Esd., VII, 12-26; VIII, 35, 36. — Sous Néhémie, il fut décidé que chacun paierait annuellement un tiers de sicle (0 fr. 93) pour le service du Temple. La fourniture du bois fut répartie régulièrement entre plusieurs familles, et des lévites furent préposés à la garde des chambres du

Temple dans lesquelles on recueillait les prémices, les dîmes, les ustensiles du sanctuaire, ou dans lesquelles se tenaient les prêtres de service, les portiers et les chantres. II Esd., x, 32-39; xii, 43-45. Éliasib, intendant des chambres, ayant aménagé l'une d'elles pour y faire habiter Tobie, son parent, Néhémie fit remettre les choses en état, et prit de sévères mesures pour que les droits de la maison de Dieu fussent respectés. II Esd., xiii, 4-13, 30, 31. — Pendant le règne d'Artaxerxès II Mnémon (405-359), le petit-fils d'Éliasib, Jean, devenu grand-prêtre, tua dans le Temple son frère Josué, qui briguait le souverain pontificat, avec l'appui de Bagosès, gouverneur perse. Celui-ci pénétra alors dans le Temple, malgré la résistance des Juifs, et leur imposa une redevance de 50 drachmes (70 francs) par victime immolée. On paya cet impôt pendant sept ans. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, vii, 1. — Quand Alexandre le Grand fit la conquête de l'empire perse, le grand-prêtre Jaddus provoqua la colère du roi grec par son loyalisme envers Darius Codoman. Mais, en approchant de Jérusalem (332), Alexandre se calma. Il suivit jusque dans le Temple le grand-prêtre venu à sa rencontre et y fit offrir des sacrifices. Il accorda ensuite aux Juifs différents privilèges. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, xiii, 5. — Dans son éloge du grand-prêtre Simon, fils de Johanan ou Onias, lequel est probablement Simon II (219-199), voir Ecclésiastique (Le livre de l'), t. ii, col. 1546, l'auteur de l'Ecclésiastique, l, 1, dit que, de son temps, la maison fut visitée et le Temple fut fortifié. Il y a là l'indication de travaux exécutés dans le Temple pour le réparer et y ajouter des constructions destinées à le mettre à l'abri d'une agression. La précaution n'était pas inutile. Car si Ptolémée Évergète (247-222), cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, ii, 5, offrit des sacrifices dans le Temple, Ptolémée IV Philopator (222-205), venu à Jérusalem après sa victoire sur Antiochus III à Raphia, aurait tenté de pénétrer dans le Saint des Saints. III Mach., i-vii. Voir Ptolémée IV Philopator, t. v, col. 851. — Le roi de Syrie, Antiochus III le Grand (223-187), qui avait intérêt à ménager les Juifs, voir Antiochus III le Grand, t. i, col. 690, voulut contribuer aux dépenses des sacrifices et autorisa les travaux à entreprendre ou à achever dans le Temple, entre autres un portique. Les matériaux devaient être pris en Judée, au Liban et même ailleurs. Il interdit également à tout étranger de pénétrer dans le parvis du Temple, réservé aux Juifs en état de pureté. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, iii, 3, 4. — Sous Séleucus eut lieu l'attentat commis contre le Temple par l'envoyé d'Apollonius, Héliodore. II Mach., iii, 1-40. Voir Apollonius, t. i, col. 777; Héliodore, t. iii, col. 570. On voit par cet épisode que les Juifs, comptant sur l'inviolabilité du Temple, y mettaient en dépôt l'argent des veuves et des orphelins et même celui de certains riches personnages. II Mach., iii, 10, 11. Héliodore put arriver jusqu'au trésor; mais là il fut arrêté par une force divine. — Le règne d'Antiochus IV Épiphane (175-164) fut néfaste pour le Temple de Jérusalem. Voir Antiochus IV Épiphane, t. i, col. 693. Afin d'obtenir le souverain pontificat et de payer les sommes promises au roi en retour de cette faveur, Ménélas enleva un certain nombre de vases d'or du Temple. II Mach., iv, 32. Pour châtier une révolte des Juifs, Antiochus vint à Jérusalem (170), pénétra dans le Temple, sous la conduite de Ménélas, et pilla lui-même les objets sacrés et le trésor. I Mach., i, 21-25; II Mach., v, 15, 16. Parmi les objets ainsi enlevés, le premier livre des Machabées mentionne l'autel d'or, le chandelier, la table des pains, des coupes d'or, le rideau, des couronnes et des ornements d'or qui décoraient la façade, et tout le placage d'or, sans parler des trésors cachés qu'il put découvrir. Cette énumération donne une idée de la manière dont les Juifs avaient su meubler et orner le Temple de Zorobabel. Arrêté par les Romains dans sa quatrième expédition contre l'Égypte, Antiochus se vengea sur Jérusalem. Son envoyé, Apollonius, y multiplia les massacres, les pillages et les incendies. Il fit de la cité de David une forteresse dressée comme une embûche contre le sanctuaire. Ce dernier fut souillé par le sang des meurtres et resta désolé comme un désert. I Mach., i, 30-42; II Mach., v, 24-26. Mais là ne s'arrêtèrent pas les entreprises sacrilèges. Bientôt après, Antiochus envoya à Jérusalem un prêtre d'Athènes avec mission d'y installer le culte grec. Le Temple fut consacré à Jupiter Olympien; sur l'autel, on immola des victimes à ce faux dieu et toutes les pratiques de l'ancienne religion furent proscrites sous peine de mort. I Mach., i, 43-56; II Mach., vi, 1-11. La désolation fut complète, mais elle devint le signal de l'insurrection religieuse et patriotique des Machabées. A la fin, frappé d'une horrible maladie, le roi de Syrie promit de rendre au Temple tout ce dont il l'avait dépouillé. Mais il ne tarda pas à mourir. — Après de brillants succès remportés sur les troupes syriennes, Judas Machabée reprit la ville sainte et le Temple (164). Il fit disparaître toutes traces d'idolâtrie, remplaça par un nouvel autel celui qui avait été profané, restaura et purifia le sanctuaire, orna la façade de couronnes et d'écussons et répara les chambres et les portes. La dédicace du nouvel autel fut célébrée trois ans, jour pour jour, après la profanation de l'ancien. I Mach., iv, 36-61; II Mach., x, 1-8. Puis, pour protéger le Temple, Judas construisit sur Sion une enceinte de fortes murailles flanquées de hautes tours. Mais ces fortifications ne tardèrent pas à être démolies, en violation des traités, par Antiochus Eupator. I Mach., vi, 61-63. — Nicanor, général de Démétrius Ier Soter, roi de Syrie, voulant se faire livrer Judas Machabée, vint au Temple et déclara que, si l'on n'obtempérait pas à ses ordres, il raserait le sanctuaire et lui substituerait un temple dédié à Bacchus. Mais il fut vaincu par les Juifs et périt. Judas lui fit couper la tête et la main, et les suspendit en face du Temple que l'impie avait sacrilègement menacé. I Mach., vii, 34, 35, 47-49; II Mach., xiv, 31-33; xv, 33-35. — En 159, le grand-prêtre Alcime, dévoué au parti hélléniste, voir Alcime, t. i, col. 338, entreprit de démolir les murs du parvis intérieur qui servaient de barrière aux gentils. Mais il fut frappé d'un mal soudain et expira dans les tortures. I Mach., ix, 54-56. — Jonathas fit de nouveau entourer Sion de murailles. II Mach., x, 11. Simon fortifia la montagne du Temple du côté de la citadelle prise aux Syriens. I Mach., xiii, 53. Pour reconnaître les services rendus par ce dernier, on grava sur des tables d'airain une inscription qui fut placée en évidence dans la galerie du Temple, et dont une copie fut déposée dans la chambre du trésor. I Mach., xiv, 25-49. — Jean Hyrcan avait bâti, au nord du Temple, un palais appelé Baris, « forteresse », et qui devint plus tard la tour Antonia. Voir Antonia, t. i, col. 712. Comme Jean Hyrcan était à la fois roi et grand-prêtre, il avait ménagé un passage souterrain qui menait directement du palais au parvis du Temple. C'est dans ce souterrain que, par suite d'une intrigue de cour, Antigone, son fils, périt assassiné. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xi, 2. — En 95, un autre de ses fils, Alexandre Jannée, exerçait ses fonctions de grand-prêtre dans le Temple pour la fête des Tabernacles. Des hommes du parti pharisien, mécontents de lui, l'insultèrent et lui lancèrent les branches de verdure qu'ils tenaient en main. Alexandre fit avancer sa garde, composée de Pisidiens et de Ciliciens, et 6 000 hommes furent victimes de sa vengeance. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xiii, 5. — En 65, Aristobule, fils et successeur d'Alexandre Jannée, poursuivi par les Arabes d'Arétas, gagnés à la cause de son frère Hyrcan, grand-prêtre, se retrancha dans l'enceinte du Temple, pendant les fêtes de la

Pâque qui furent naturellement interrompues. Il eût succombé sans l'intervention du général romain, Pompée. Mais, deux ans après, pour réduire Aristobule qui l'avait mécontenté, Pompée fut obligé de faire le siège de Jérusalem et la prit à la suite de pénibles opérations qui durèrent trois mois. Il pénétra jusque dans le Saint des Saints avec une nombreuse suite; mais il ne toucha à rien. Le lendemain, il ordonna de purifier le Temple et d'y offrir les sacrifices accoutumés, et il rendit à Hyrcan ses fonctions sacerdotales. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 4. A dater de ce moment, la Judée devenait province romaine. — En 54, Crassus, légat de Syrie, vint piller le trésor du Temple, pour subvenir aux dépenses d'une expédition contre les Parthes. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 1. — Lorsque Antigone, fils d'Aristobule, tenta de recouvrer le pouvoir de son père, il disputa à Hérode, nommé par les Romains tétrarque de Palestine, la ville de Jérusalem. Il occupait la montagne du Temple, pendant qu'Hérode campait dans la forteresse de Baris. Il y eut de sanglants combats pendant les fêtes de la Pentecôte de l'an 40. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIII, 4. — Couronné roi de Judée à Rome, en 39, Hérode dut revenir pour conquérir son royaume. Il parut devant Jérusalem au printemps de l'an 37. Le siège coûta cinq mois d'efforts aux légions romaines. La ville prise, les Juifs, partisans d'Antigone, se réfugièrent sur la montagne du Temple. Le monument sacré dut encore une fois subir l'assaut des ennemis. Ceux-ci, après s'en être emparés, se précipitèrent pour voir ce qu'il contenait. C'était au jour même où, vingt-sept ans auparavant, Pompée y était entré en vainqueur. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XVI, 2-4. Ici se termine l'histoire du Temple réédifié par Zorobabel. Il avait été, depuis 479 ans, le théâtre d'événements très divers, grandes solennités religieuses, mais aussi pillages, crimes, profanations et assauts. Cependant, le monument lui-même n'avait pas souffert dans ses parties essentielles. Hérode ne mit la main aux nouvelles constructions qu'en l'an 17. Le Temple de Zorobabel subsista donc 499 ans, c'est-à-dire 82 ans de plus que celui de Salomon.

III. Temple d'Hérode. — Les Juifs ne distinguent pas le Temple d'Hérode d'avec celui de Zorobabel. C'est toujours le *miqdāš šênî*, le « second temple » après le *miqdāš r'išôn*, le « premier temple », bâti par Salomon. Le Temple ruiné par Titus était *bêt šênî*, la « seconde maison ». Cf. *Gem. Baba metzia*, 28, 1; *Echa Rabbati*, 62, 1. Cette appellation tient à ce que le Temple de Salomon a été complètement ruiné par les Chaldéens, tandis que le Temple de Zorobabel n'a été qu'agrandi, orné, ou en partie rebâti par Hérode, sans que le service divin fût interrompu et sans que l'identité morale entre les deux édifices eût à souffrir.

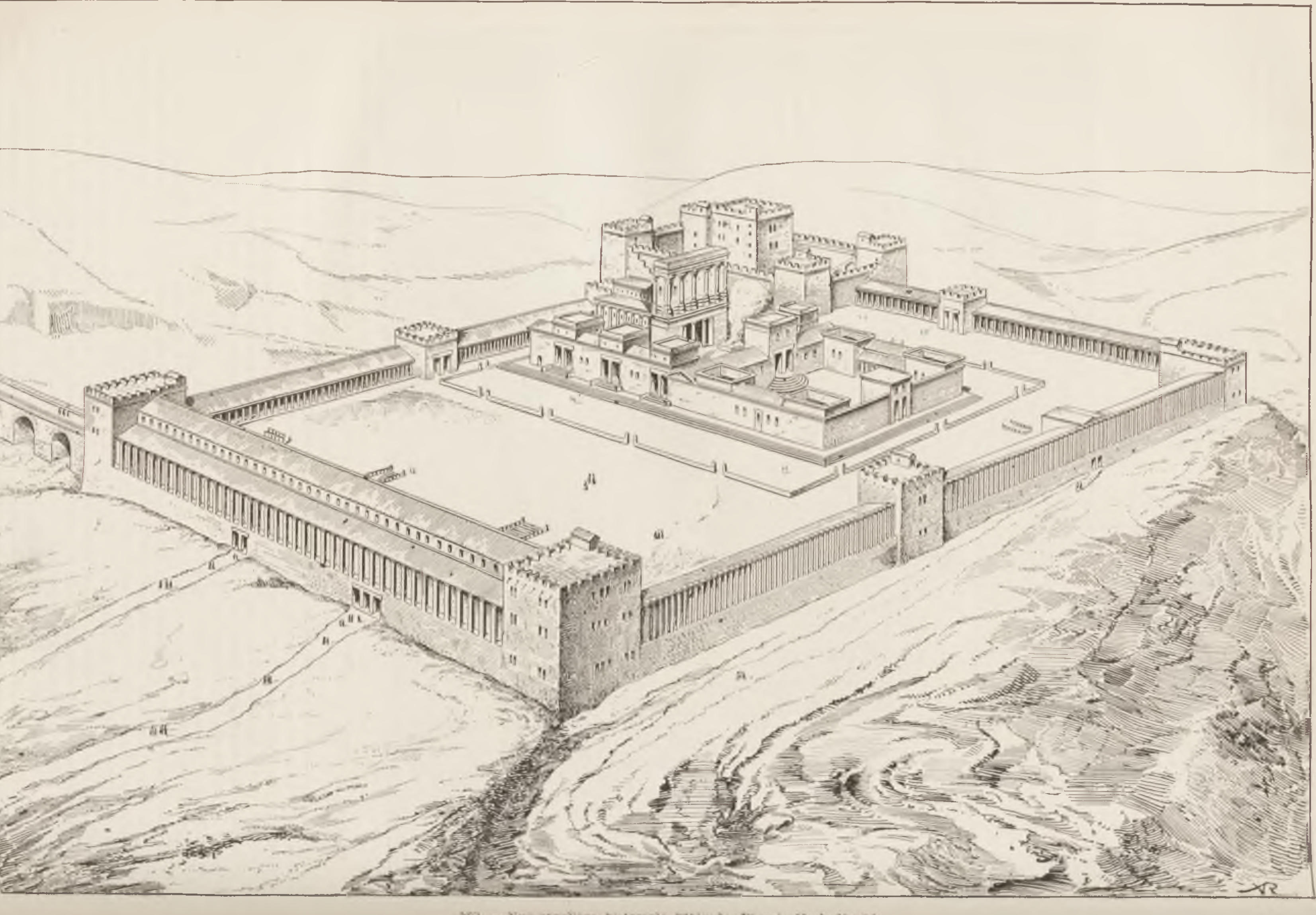
1. Sa construction. — La dix-huitième année de son règne, Hérode, qui n'avait pas encore réussi à vaincre les antipathies de ses sujets, se résolut à entreprendre une œuvre capable de les flatter. Il convoqua donc les principaux Juifs, leur fit remarquer combien le Temple de Zorobabel, construit dans des temps difficiles, laissait à désirer au double point de vue des dimensions et de l'ornementation. Il faisait contraste, en effet, avec les monuments somptueux qu'Hérode avait élevés à Jérusalem dans le style grec. Le roi proposait en conséquence la réfection du Temple. Les Juifs restèrent étonnés et défiants. Il leur donna alors l'assurance qu'on ne toucherait pas à l'ancien monument avant que ne fussent préparés tous les matériaux nécessaires à la construction nouvelle. La proposition acceptée dans ces conditions, Hérode se procura mille chariots pour amener les pierres; il engagea dix mille ouvriers habiles, et, pour le travail à exécuter dans les endroits sacrés, il fournit des costumes à mille prêtres auxquels il fit enseigner l'art d'employer la pierre et le bois. — Le dessein d'Hérode était de donner plus d'étendue au péribole du Temple, et plus de hauteur au Temple lui-même. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 1. Il fallait donc exécuter des travaux pour agrandir l'ancienne plate-forme de Salomon. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 3, entreprenant de décrire les portiques construits par Hérode, commence par parler de la plate-forme salomonienne qui devait leur servir de support; il mentionne le portique oriental bâti par Salomon, mais en ajoutant que plusieurs rois d'autrefois y travaillèrent. Ailleurs, il donne des détails plus circonstanciés. Après avoir observé que la plate-forme de Salomon, pourvue d'un portique à l'orient, laissait le Temple à découvert sur les trois autres côtés, il écrit : « Avec le progrès du temps, le peuple ne cessant pas de combler, la colline se trouva de niveau. On perça le mur du nord et on prit tout l'espace que renferma plus tard le péribole du Temple. Quand on eut entouré la colline de trois murs à partir de la base, en exécutant plus de travail qu'on n'eût pu l'espérer (car de longs siècles y furent employés, ainsi que tous les trésors sacrés constitués par les tributs envoyés à Dieu du monde entier), on construisit le péribole supérieur et le Temple à l'intérieur. La partie la plus basse avait 300 coudées, ailleurs il y en avait davantage. Cependant toute la profondeur des fondements n'était pas visible ; car les vallées étaient en grande partie comblées par de la terre rapportée, afin d'être au niveau des rues de la ville. » *Bell. jud.*, V, v, 1. Il avait dit plus haut, en parlant des travaux d'Hérode : « Il refit le Temple, et entoura d'un mur le terrain environnant, de manière à le doubler, à frais énormes et avec une incomparable munificence. On en eut la preuve dans les grands portiques qui entouraient le Temple et dans la forteresse qui en occupait le nord. » *Bell. jud.*, I, XXI, 1. Il suit de là que, depuis l'époque de Salomon, il s'était accompli un travail continu, et qu'autour de la plate-forme le terrain s'était exhaussé peu à peu en même temps que s'élevait le niveau des rues de la ville, par le fait des décombres provenant des démolitions, des ruines et de plusieurs autres causes. Hérode jugea à propos de donner à l'enceinte une surface double. Il ne pouvait l'agrandir ni à l'est, ni au sud, ni à l'ouest, où la plate-forme surplombait à pic des vallées profondes. Il se contenta donc de percer le mur du nord, construit jadis au delà du fossé creusé dans le roc au temps de Salomon, et de donner à la plate-forme un périmètre de 6 stades (1110^{m}). Plus tard, on l'agrandit encore en poussant davantage vers le nord, car le périmètre du Haram est de 1544^{m}. Il faut donc attribuer à Hérode les parties du mur qui ne remontent pas jusqu'à Salomon : l'angle nord-est, du côté oriental, et, du côté nord, jusqu'à la tour Antonia, puis le mur qui va de la tour Antonia au mur des Lamentations, à quoi il faut ajouter le couronnement de l'angle sud-ouest (fig. 463). Cf. Lagrange, *Comment s'est formée l'enceinte du Temple*, p. 103-113. — Hérode laissa les prêtres construire eux-mêmes le Temple proprement dit et les annexes comprises dans l'enceinte où ils pouvaient seuls pénétrer. « On enleva les anciennes fondations pour en jeter d'autres sur lesquelles on éleva le temple sur 100 coudées de long (45^{m}), 120 de haut (54^{m}); hauteur qu'on abaissa parce que les fondations s'affaissaient, mais qu'on se décida à relever à l'époque de Néron. Ce Temple fut bâti en pierres blanches et dures; chacune avait en longueur près de 25 coudées (11^{m}25), 8 en hauteur (3^{m}60) et près de 12 en largeur (5^{m}40). Tout le Temple était, comme le portique royal, plus bas de chaque côté et plus élevé au milieu, de sorte qu'il apparaissait aux habitants à plusieurs stades de distance, surtout quand on résidait en face ou qu'on arrivait par là. » Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 3. Josèphe se sert dans ses évaluations de la coudée commune de

0m45, comme le prouve la conformité des mesures qu'il donne avec des monuments encore existants. Le remplacement des fondations ne dut pas être bien difficile, puisque le rocher affleurait de toutes parts. Si la construction fléchit, ce fut par suite de mauvaises dispositions, car le rocher ne pouvait céder. Les dimensions que Josèphe attribue aux pierres ne concernent tout au plus que quelques-unes d'entre elles. Les prêtres terminèrent leur tâche en dix-huit mois. Ils avaient dû remplacer les unes après les autres les différentes parties de l'édifice, sans interrompre le service religieux. Hérode se chargea directement des portiques et de toutes les enceintes extérieures, en même temps qu'il s'occupait de la transformation de l'Antonia. Il mit huit ans à achever son œuvre. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5, 6. Il s'agit vraisemblablement ici du gros œuvre; car il avait engagé dix mille ouvriers qui ne cessèrent pas de travailler aux murs d'enceinte, aux portiques, et aux différentes parties du Temple. Du temps de Notre-Seigneur, le travail de décoration se poursuivait dans le Temple. « On a mis quarante-six ans à bâtir ce Temple, » lui disaient les Juifs. Joa., II, 20. Hérode avait commencé en l'an 19 avant J.-C.; on était donc alors en l'an 26 ou 27 après J.-C. Les Juifs trouvaient encore dans le Temple des pierres pour les jeter sur le Sauveur. Joa., VIII, 59; X, 31. C'étaient sans doute des déchets de sculptures en cours d'exécution. Le Temple ne fut complètement achevé qu'en 64. Cet achèvement laissa plus de 18 000 ouvriers sans travail. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 7. Des milliers d'ouvriers avaient donc été employés aux constructions et à la décoration depuis le temps où Hérode avait commencé. Aussi le Temple qui porte le nom de ce prince est-il loin d'être son œuvre exclusive.

II. SA DESCRIPTION. — Le Temple d'Hérode a été décrit par Josèphe dans deux de ses ouvrages, *Bell. jud.*, V, V, et *Ant. jud.*, XIV, XI. L'historien juif parle d'un monument qu'il connaissait bien. Mais, comme dans ses deux ouvrages il se place à des points de vue différents, il y a lieu de préciser la description du parvis extérieur de *Bell. jud.*, par celle d'*Ant. jud.*, et réciproquement; pour tout le reste, de compléter le second ouvrage par le premier. Il donne beaucoup de mesures, ordinairement justes quand elles portent sur le détail, trop faibles ou plus souvent exagérées quand elles se rapportent à l'ensemble. On dirait que l'historien possédait des documents précis, mais dans lesquels les totaux n'étaient point établis. On peut donc en général se fier à ce qu'il écrit, en corrigeant quelques-unes de ses affirmations. Le Nouveau Testament fournit un certain nombre de renseignements précieux sur l'état du Temple au temps de Notre-Seigneur et des Apôtres. Ces renseignements s'accordent bien avec les descriptions de Josèphe. Dans la Mischna, le traité *Middoth*, « mesures », est plutôt un relevé de mesures précises qu'une description du Temple. Ces mesures sont souvent étriquées, bien qu'elles dussent paraître grandioses aux rabbins, par comparaison avec celles de leurs syna-



462. — Angle sud-ouest du Haram. D'après *The Recovery of Jerusalem*, t. I, frontispice.



[illegible]. — Vue cavalière du temple d'Hérode. D'après M. de Vogüé.

gogues. On est obligé de préférer les indications de Josèphe. Le traité *Middoth* n'est vraiment utilisable que par ses renseignements sur le nom et la destination des différentes parties de l'édifice, et encore ne faut-il accepter qu'avec hésitation des indications dont beaucoup sont peut-être postérieures à la ruine du Temple. Cf. Aucler, *Le Temple de Jérusalem au temps de N.-S. J.-C.*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 193-206. M. de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, Paris, 1864, a reconstitué le Temple d'Hérode dont il donne une vue cavalière (fig. 463) et un plan (fig. 464) qu'il faut avoir sous les yeux pour se faire une idée exacte du monument et des différentes parties qui le composaient.

1° *Le portique royal.* — Il s'élevait au-dessus du mur méridional de l'enceinte, par conséquent du côté où se trouvait le palais des anciens rois de Juda. Il allait de la vallée du Tyropœon à celle du Cédron. Il excitait l'admiration, tant par sa magnificence que par sa hauteur au-dessus de la vallée. Quatre rangées de colonnes formaient une triple allée. Chaque colonne avait 27 pieds de haut (7m98), portait sur un double tore de pierre, était couronnée d'un chapiteau corinthien et pouvait à peine être embrassée par trois hommes. Il y avait 162 colonnes ou plutôt peut-être 164, formant quatre rangées de 41. Les deux allées latérales avaient 30 pieds de large (8m87), un stade de long (185m) et plus de 50 pieds de haut (14m78); l'allée centrale était une fois et demie plus large (13m30) et double de hauteur (29m56). La toiture était ornée de sculptures de bois en haut relief et de formes diverses, et le pignon avait des colonnes engagées et une architrave. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5. L'allée centrale du portique royal aboutissait à un pont, dont il reste l'*arche de Robinson*, voir t. III, col. 1371, et qui, par-dessus la vallée du Tyropœon, rejoignait le Xyste, près du palais des Asmonéens. Dans le récit de la tentation de Notre-Seigneur, il est dit que Satan le transporta sur le pinacle du temple, τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, et l'invita à se précipiter en bas. Matth., IV, 5. L'angle sud-est du portique royal surplombait le Cédron de 400 coudées (180 mètres), si bien qu'on ne pouvait regarder en bas de cette hauteur sans risquer d'avoir le vertige. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5; XX, IX, 7. Il est probable que ce sommet est l'endroit où est localisée la tentation. Cf. Le Camus, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1901, t. I, p. 270. Le pylône qui surmontait le vestibule du *kêkal* n'avait que 100 coudées (45 mètres) de haut. De là, le Sauveur fût descendu dans le parvis des prêtres, dont l'accès lui était légalement interdit. Restait le portique de la Belle-Porte, à l'entrée du parvis des femmes. Mais ce portique n'avait que 40 coudées (18 mètres) de haut et pouvait difficilement prendre le nom de pinacle.

2° *Le portique de Salomon et les deux autres.* — Le portique de Salomon existait depuis la construction du premier Temple. Il avait dû être réparé bien des fois et, quoique Josèphe n'en dise rien, il est possible qu'Hérode l'ait restauré à son tour. Le portique septentrional et le portique occidental n'avaient, comme celui de Salomon, qu'une double allée. « Ils étaient portés par des colonnes de 25 coudées de haut (11m25) en belles pierres blanches, et recouverts d'une charpente de cèdre, ...mais sans aucun ornement extérieur de peinture ou de sculpture. » Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 2. Ces portiques servaient d'abris contre la chaleur ou contre la pluie. On s'y promenait et l'on s'y retirait pour s'entretenir ou entendre les docteurs. Joa., X, 23; Act., III, 11; V, 12. Là se trouvait le *bêt hakkenéšét*, « lieu d'assemblée » où se réunissaient les docteurs. Luc., II, 46. Les marchands d'animaux et les changeurs y avaient leurs places, mais ils empiétaient plus que de raison sur les parvis. Joa., II, 14; *Jer. Yoma*, 61, 3; *Jer. Chagiga*, 78, 1. Ce n'est pas à l'intérieur, mais hors du Temple, près du Xyste, qu'il faut placer les *ḥanôt*, chambres où d'après *Schabbath*, 15 *a*; *Rosch haschana*, 31 *a*; *Sanhedrin*, 41 *a*, se réunissait le sanhédrin lorsque, quarante ans avant la ruine du Temple, il cessa de tenir séance dans le lieu appelé *Gazit*. Voir t. III, col. 1843. C'est à tort que d'après des informations rabbiniques, on y place des chambres servant aux lévites pour prendre leurs repas ou leur sommeil, quand ils n'étaient pas de garde, pour manger certaines victimes, ou brûler celles qui avaient été souillées. *Gem. Berachoth*, 49 *b*.

3° *Les portes de l'enceinte.* — Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5, mentionne quatre portes à l'ouest, celle qui menait au palais royal par un pont, deux sur le faubourg et une sur la ville; il dit qu'il y en avait aussi au milieu du mur méridional, sous le portique royal. La porte orientale s'appelait « porte de Suse », en souvenir de la suzeraineté bienfaisante des Perses. On la nomma depuis la Porte Dorée (fig. 465). Cf. fig. 328, col. 1544. Au-dessus de cette porte était une chambre dans laquelle on conservait deux étalons de coudées. *Kelim*, XVII, 9. La porte qui, à l'ouest, aboutissait à l'*arche de Wilson*, cf. t. III, col. 1371, s'appelait « porte de Coponius ». Enfin la porte du nord, entre l'Antonia et l'angle nord-est, se nommait « porte de Théri », nom d'un autre personnage moins connu que le précédent. *Middoth*, I, 3. — En outre, la tour Antonia communiquait directement avec le parvis extérieur, dont elle occupait l'angle nord-ouest en coupant les portiques. Sa tour centrale et ses quatre tours d'angle avaient été élevées par Hérode pour la sécurité et la garde du Temple. De la tour du sud-est, on voyait tout ce qui se passait dans l'édifice sacré. Deux escaliers mettaient la forteresse en communication directe avec les parvis du nord et de l'ouest. Par là descendaient les soldats chargés de maintenir l'ordre dans l'enceinte aux jours de fête « Le Temple veillait sur la ville, et l'Antonia veillait sur le Temple. » Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 8.

4° *L'intérieur de l'enceinte.* — Tout l'espace libre encadré par les portiques était dallé en pierres de diverses sortes. L'accès en était permis à tous, même aux gentils, depuis surtout que les rois perses avaient favorisé la construction du second Temple. C'est pourquoi l'on appelle habituellement « parvis des gentils » l'espace compris entre les portiques et le péribole. Mais cette dénomination est ignorée des anciens Juifs; d'ailleurs les étrangers ne pénétraient qu'assez rarement à l'intérieur des portiques. Dans cette enceinte se dressait autour du Temple un mur élégant de 3 coudées de haut (1m35), muni de treize ouvertures, avec autant de colonnes portant une inscription pour défendre aux étrangers d'aller plus loin sous peine de mort. Voir PÉRIBOLE, t. V, col. 142. L'espace compris entre ce mur et le Temple s'appelait *ḥêl*, « fortification », προτείχισμα, *spatium antemurale*. On y montait par 14 marches, au sommet desquelles s'étendait, tout autour du Temple, un palier large de 10 coudées (4m50). Sur ce palier s'élevait la construction rectangulaire du hiéron. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 2, attribue aux murs 40 coudées de haut (18m) à l'extérieur, et 25 (11m25) à l'intérieur, sans doute à raison de la surélévation du sol. Ces hauteurs se concilient difficilement avec celles qu'il assigne aux portes. Tout autour de ces murs, Hérode avait suspendu les trophées pris sur les nations étrangères et tout récemment sur les Arabes, ainsi que ce qu'il offrait lui-même en ex-voto, ἀνέθηκε. Il sera fait allusion à ces objets quand, au sortir du hiéron, les disciples diront un jour au Sauveur qu'il y a là de belles pierres et de riches ex-voto, ἀναθήματα *dona*. Luc., XXI, 5.

5° *Les portes du Temple.* — On montait cinq degrés pour passer du *ḥêl* dans l'enceinte sacrée ou ἱερόν. Dix portes, dont neuf extérieures, y donnaient accès. Ces portes, en bois magnifiquement orné d'or et d'argent,

[illegible] — Plan du temple d'Hérode. D'après M. de Vogüé.

avaient 30 coudées de haut (13^m50) et 15 de large (6^m75) elles s'ouvraient sur un portique carré de 30 coudées de côté et de 40 (18^m) de haut, formant vestibule, et soutenu par deux colonnes de 12 coudées (5^m40) de tour. Chacune de ces portes était double. La porte orientale s'appelait la « Belle Porte ». Voir BELLE PORTE, t. I, col. 1568. Elle menait au parvis des femmes. Les deux premières portes latérales y conduisaient également. Six autres portes ouvraient sur les parvis d'Israël et des prêtres; au midi, les portes de l'Embrasement, des Premiers-Nés et des Eaux; au nord, celles de *Niṣôṣ* ou de l'Étincelle, de l'Oblation et de la Maison du foyer. *Middoth*, I, 4; *Gem. Yoma*, 19, 1; *Gem. Ketuboth*.



465. — Porte Dorée. D'après une photographie.

106. La dixième porte était à l'intérieur, faisant face à la Belle Porte, à l'autre extrémité du parvis des femmes. Elle était en bronze, haute de 50 coudées (22^m50) et large de 40 (18^m). On l'appelait porte de Nicanor, probablement du nom de celui qui, croyait-on, l'avait sauvée du naufrage en la rapportant d'Alexandrie. C'est celle que Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 3, appelle « la Corinthienne », semble-t-il, bien que son texte soit assez ambigu. Elle surpassait toutes les autres portes par sa magnificence. C'était la seule porte du Temple qui eût la *mézuza*, *Gem. Yoma*, 11, 1. Voir MEZUZA, t. IV, col. 1057.

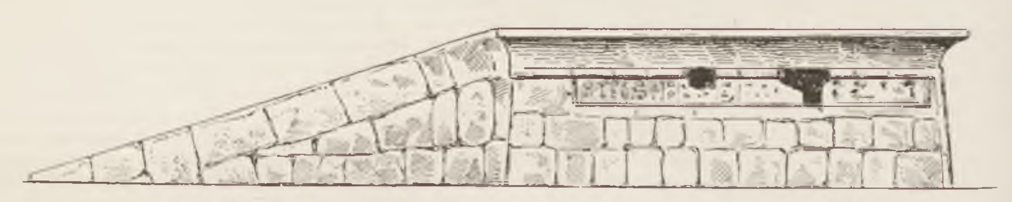
6° *Le parvis des femmes.* — C'était un espace à ciel ouvert qui allait de la Belle Porte à celle de Nicanor. Il avait 135 coudées de long (60^m75) et autant de large. Il n'était pas exclusivement réservé aux femmes; mais il portait ce nom parce que les femmes ne pouvaient s'avancer au delà. Josèphe parle de ce parvis, mais sans en donner de description. On en est donc réduit aux maigres renseignements fournis par la Mischna. D'après *Middoth*, II, 5, il y avait autour du parvis des femmes un podium surélevé d'où elles pouvaient voir d'en haut, sans se mêler aux hommes qui se tenaient en bas. Cette indication est plus que problématique, car il y avait sur les deux côtés du parvis des dépendances auxquelles tous devaient pouvoir accéder. Aux quatre angles du parvis étaient quatre chambres carrées de 40 coudées de côté (18^m) et couvertes seulement en partie. A l'angle nord-est, la chambre des provisions de bois, *Eduyoth*, VIII, 5; à l'angle nord-ouest, la chambre des lépreux, où ceux-ci faisaient leurs ablutions avant de se présenter à la porte de Nicanor, *Negaïm*, XIV, 8; à l'angle sud-ouest, la chambre des provisions de vin et d'huile; à l'angle sud-est, la chambre des nazaréens, où ils coupaient leurs cheveux et cuisaient leurs sacrifices. Entre ces deux dernières chambres en étaient deux autres consacrées au trésor. Voir GAZOPHYLACIUM, t. III, col. 133. Celles-ci étaient précédées d'un portique à hautes et magnifiques colonnes. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 2. En face, sur le côté nord, devait se trouver un portique semblable, et, en arrière, deux autres chambres dont la destination n'est pas indiquée. De ce même côté étaient placés les treize troncs en forme de trompettes dans lesquels on déposait les diverses offrandes. Voir t. III, col. 134.

7° *Le parvis d'Israël.* — Du parvis des femmes, quinze marches de faible hauteur conduisaient à la porte de Nicanor. A cette porte se présentaient pour leur purification les lépreux, les femmes devenues mères et celles qui étaient soupçonnées d'adultère. *Sota*, I, 5. Là aussi s'accomplissaient tous les actes qu'il fallait faire « devant la face de Dieu ». *Jer. Sota*, 17, 1. En réalité, la porte de Nicanor divisait le hiéron en deux parties très distinctes : à l'orient, le parvis des femmes, à l'occident, le grand parvis, dont les prêtres occupaient la plus grande partie, mais à l'entrée duquel les simples Israélites avaient accès. Du parvis des femmes, on n'apercevait qu'imparfaitement ce qui se passait dans le grand parvis, car l'ouverture de la porte de Nicanor ne laissait libre que le tiers central de la clôture et ne permettait guère que de voir l'autel. Dans l'épaisseur de la clôture étaient ménagées différentes chambres ouvrant sur le parvis d'Israël. A droite, une première chambre dans laquelle on cuisait les pains destinés à l'autel, et une seconde appelée *bêt môqed*, « maison du foyer », dans laquelle on entretenait un feu constant pour réchauffer les prêtres qui servaient pieds nus dans le sanctuaire. *Middoth*, I, 6; *Schabbath*, I, 11. On y gardait, suspendues dans un réduit pratiqué sous le pavé, les clefs du parvis et là dormaient les prêtres qui devaient commencer leur service dès l'aube. A ces deux chambres se rattachaient des locaux où l'on préparait les pains de proposition, celui où l'on gardait les agneaux destinés au sacrifice quotidien, toujours au nombre de six au moins, *Erachin*, III, 5, et un autre où l'on conservait les pierres de l'autel profané sous Antiochus le Grand. I Mach., IV, 46; *Gen. Yoma*, 15, 1. Cf. *Tamid*, III, 3. A gauche, le vestiaire des prêtres, la chambre des instruments de musique et la chambre des vases ou ustensiles du Temple. *Temura*, I, 6; VII, 1, 2; *Erachin*, VIII, 6; *Schekalim*, IV, 8; V, 6. L'espace réservé aux simples Israélites au delà de la porte de Nicanor avait toute la largeur du parvis des femmes, 135 coudées (60^m75), mais seulement 11 coudées (4^m95) de profondeur, ce qui paraît bien peu de chose à côté des dimensions attribuées au parvis des femmes. Aussi plusieurs auteurs ont-ils pensé que l'indication fournie ici par la Mischna, *Middoth*, II, 6, était défectueuse. Malheureusement on n'en a pas d'autre à lui substituer. Il faut donc admettre que les hommes avaient également accès dans le parvis des femmes, comme le prouvent d'ailleurs la présentation des lépreux devant la porte de Nicanor, et la présence de Notre-Seigneur, de ses disciples et de beaucoup d'autres auprès des chambres du trésor. Luc., XXI. 5; Joa., VIII, 20. Le parvis d'Israël, avec ses 300 mètres carrés, pouvait contenir aisément un millier

d'hommes, et, en général, on ne venait là que quand on avait à assister à des sacrifices particuliers. Deux portes ouvraient directement sur le parvis d'Israël, la porte de la Maison du foyer, au nord, et celle des Eaux, au midi. Le niveau du parvis des prêtres était plus élevé que celui du parvis d'Israël de 2 coudées 1/2 (1m12). Pour passer de l'un à l'autre, des degrés étaient ménagés, au moins au centre, de manière à fournir le *dôkan* ou κρηπίς, l'estrade sur laquelle les lévites se tenaient pour chanter devant l'autel. II Par., v, 12; II Mach., x, 26; Eccli., xlvii, 9.

8° *Le parvis des prêtres.* — Ce parvis, aussi large que les précédents, avait une longueur de 176 coudées (79m20), depuis le parvis d'Israël jusqu'au mur qui était derrière le Saint des Saints. A droite et à gauche régnaient des portiques derrière lesquels alternaient de chaque côté trois salles et trois des portes. Au nord, après la porte de la Maison du foyer, la salle où on lavait les entrailles des victimes, à portée de l'endroit où on les avait égorgées et écorchées. *Tamid,* iv, 2. Après la porte de l'Oblation, la chambre où on salait les peaux des victimes, et après la porte de *Niṣôṣ* ou de l'Étincelle, la chambre du sel dont on se servait à l'autel. Du côté du midi, après la porte des Eaux, la salle du puits, d'où l'on tirait l'eau au moyen d'une roue. Après la porte des Premiers-Nés, la chambre du bois, dans

avait dit en effet, en parlant de cet endroit : « C'est ici la maison du Seigneur Dieu, et ici l'autel des holocaustes pour Israël. » I Par., xxii, 1. Il ne suit pas de là rigoureusement que l'autel ait occupé le sommet même de la roche. Mais on peut penser légitimement que l'ange apparu à David « près de l'aire d'Ornan », II Reg., xxiv, 17, se tenait à l'endroit le plus visible, par conséquent au sommet même, et que l'emplacement ainsi sanctifié fut désigné pour l'autel futur. Cf. de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem,* p. iii-v, 62, 65; Perrot, *Histoire de l'art,* t. iv, p. 198; Tenz, *Position de l'autel des holocaustes,* dans le *Palest. Explor. Fund, Quart. Stat.,* avril 1910. Lorsqu'en 636 Omar s'empara de Jérusalem, il déblaya lui-même le sommet de cette roche des immondices qui la recouvraient et jeta les fondements de la mosquée qui garde encore son nom, malgré sa reconstruction. Les musulmans y vénèrent, sous le nom de *Sakrâ,* « rocher », l'antique sommet de l'aire d'Ornan. Ce rocher a 17 mètres de long sur 13 mètres de large et dépasse le sol de 1m25 à 2 mètres. A l'angle sud-est, une petite porte ouvre sur un escalier de onze marches, qui conduit dans une grotte ou chambre souterraine de 8 à 10 mètres de diamètre. Sur le sol de cette chambre se trouve une dalle qui sonne le creux quand on la frappe et donne ainsi à supposer l'existence d'une cavité sous-jacente. Les musulmans appellent



466. — Autel égyptien avec sa rampe. D'après Naville, *Deir el-Bahari,* t. i, pl. viii.

laquelle on remisait le bois nécessaire aux sacrifices, après avoir soigneusement écarté, parmi les provisions accumulées dans la chambre du parvis des femmes, tout le bois atteint de pourriture ou travaillé par les vers. Enfin, à l'angle sud-ouest, la chambre appelée *Liskat gazit,* cf. t. iii, col. 1843, dans laquelle le sanhédrin tenait ses séances. Cette salle avait une entrée sur le parvis des prêtres, mais aussi une autre sur le *ḥêl* pour ceux de ses membres qui n'étaient pas prêtres. Aux jours de fête, les juges siégeaient sur le *ḥêl* même, à cause de l'affluence des assistants. *Gem. Sanhedrin,* 88, 2; *Gem. Yoma,* 21, 1; *Middoth,* i, 5. D'autres chambres sont signalées au-dessus de celles-là. Au-dessus de la chambre du bois, il y en avait une où le grand-prêtre séjournait pendant les sept jours qui précédaient la fête de l'Expiation. *Yoma,* i, 1. On cite encore une salle de bains pour les prêtres, sous la chambre de la maison du foyer, et d'autres chambres appelées παστοφόρια, I Mach., iv, 57, dans lesquelles les prêtres pouvaient s'asseoir pour manger les aliments sacrés; car il ne leur était jamais permis de s'asseoir dans leur parvis. Les talmudistes ne s'accordent pas toujours sur la dénomination ou la destination des locaux ou des portes du Temple; leurs indications, en faisant la part de ce qu'elles peuvent avoir de conjectural, suffisent cependant pour donner une idée générale de l'édifice et de ses dispositions intérieures. — Dans la partie antérieure du parvis des prêtres, tout convergeait vers l'autel des sacrifices, dont la forme était empruntée à celle des autels égyptiens (fig. 466), avec des adaptations spéciales aux exigences du culte mosaïque. Il s'élevait à peu près dans l'axe de la porte de Nicanor, et, selon toutes les probabilités, sur le sommet de la roche de l'ancienne aire d'Ornan. David

cette cavité *Bir el-Arwah,* « puits des âmes », et prétendent que les âmes des défunts s'y réunissent chaque semaine pour prier Dieu. On croyait et on disait généralement que cette dalle recouvrait le point de départ d'anciens conduits souterrains par lesquels, à l'époque du Temple juif, le sang des sacrifices et les eaux de lavage s'écoulaient jusqu'au Cédron. Pendant les nuits du 2 au 14 avril 1911, les explorateurs de la mission anglaise ont fait des sondages réitérés dans le puits des âmes, par une petite anfractuosité ménagée entre la dalle sonore et le rocher sur lequel elle porte. Ils ont constaté que la cavité avait une profondeur maxima de 25 centimètres et qu'il n'y a là par conséquent ni caveau ni conduit. Cf. Lagrange, *La prétendue violation de la mosquée d'Omar,* dans la *Revue biblique,* 1911, p. 440. A supposer que la grotte de la *Sakrâ* soit l'ancienne citerne d'Ornan et que l'autel du Temple ait été construit au-dessus, c'est donc ailleurs qu'il faudra probablement chercher l'ouverture des anciens canaux, lorsque des investigations méthodiques seront possibles. — L'autel du Temple juif était en pierres non polies qu'on blanchissait deux fois l'an. *Middoth,* iii, 4. Voir t. i, col. 1271. La rampe d'accès, sans marches, partait du midi, large de 16 coudées (7m20), longue de 32 (14m40) et seulement de 30 (13m50) en plan. On y répandait du sel pour empêcher les pieds de glisser à la montée ou à la descente. *Erubin,* x, 14. On montait ordinairement par la droite et on descendait par la gauche. Sur les actes qui s'accomplissaient à l'autel, voir Libation, t. iv, col. 234; Oblation, col. 1725; Sacrifice, t. v, col. 1322-1329. En avant de la rampe, à 10 coudées (5m25) vers le nord à partir de son commencement, se trouvait une fosse dans laquelle on versait les cendres. *Tamid,* i, 4. Cette fosse devait communiquer avec

les souterrains. Au nord de l'autel, des anneaux fixés dans le sol par rangées de quatre servaient à attacher les victimes avant de les égorger; celles-ci étaient ensuite suspendues à dix colonnes munies d'une triple rangée de crocs, afin d'être écorchées. Dix tables de marbre recevaient les membres dépecés et les entrailles déjà lavées. A l'ouest de la rampe, on posait sur une table de marbre les parties des victimes qui devaient être portées à l'autel, et sur une table d'argent les ustensiles d'or et d'argent servant aux sacrifices. *Tamid,* III, 4; *Gem. Chagiga,* 79, 4. Au delà de l'autel, du côté du midi, se trouvait le grand bassin qui remplaçait la mer d'airain de Salomon. *Jer. Yebamoth,* 12, 3; *Siphra,* 57, 1. A considérer les objets qu'on y voyait et les actes qu'on y accomplissait, cette partie du Temple présentait plutôt l'aspect vulgaire d'un abattoir et d'une boucherie que celui d'un lieu de culte en l'honneur du vrai Dieu. Mais les anciens ne jugeaient pas comme nous. Les sacrifices sanglants étaient pour eux l'expression de l'adoration et de l'obéissance dues à Dieu, et plus les sacrifices étaient nombreux, plus ils frappaient l'esprit, plus aussi ils excitaient dans l'âme les sentiments qui convenaient à la religion encore imparfaite de ces temps antérieurs à la rédemption.

9° *Le vestibule.* — Le sanctuaire proprement dit ou naos était long de 100 coudées (45m), et laissait derrière lui un espace de 11 coudées (4m95) jusqu'au mur extérieur. Le vestibule s'élevait donc à une distance de 65 coudées (29m25) de l'entrée du parvis des prêtres. Ce vestibule est décrit par Josèphe, *Bell. jud.,* V, v, 4. On y accédait par 12 marches, hautes d'une demi-coudée (0m22), et séparées en groupes de trois par des paliers. Il avait 100 coudées (45m) de large et autant de haut, mais seulement 11 coudées (4m95) de profondeur. Ses deux parties extrêmes formaient, dit Josèphe, « comme deux épaules » de 40 coudées (18m) chacune, de sorte que le vestibule était de 80 coudées (36m) plus large que le *hêkal,* qui venait ensuite. Il avait une ouverture de 70 coudées (31m50) de haut sur 25 (11m25) de large, sans portes pour le fermer. Au-dessus, le mur était constitué par des alternances de pierres et de poutres dont la longueur croissait en montant de 22 coudées (9m90) à 30 (13m50). *Middoth,* III, 7. La baie était close par un riche et épais rideau, qu'une étoffe plus grossière protégeait au dehors contre les injures de l'air. *Schekalim,* VIII, 5; *Gem. Tamid,* 63, 2. Les talmudistes ne donnent à cette ouverture que 40 coudées de haut (18m) sur 20 de large (9m). A l'intérieur du vestibule, aux poutres de cèdre qui allaient de l'ouverture au mur du fond, était suspendue une vigne d'or dont les grappes, prétend Josèphe, avaient la hauteur d'un homme. Elle provenait du produit d'offrandes particulières, *Middoth,* III, 8; *Gem. Tamid,* 63, 1, et symbolisait Israël, la vigne du Seigneur. Jer., II, 11; Ezech., XIX, 10. Le vestibule contenait en outre une table de marbre pour y déposer les pains qui devaient être placés devant le Saint des Saints, et une table d'or pour recevoir ceux qui en avaient été enlevés. *Menachoth,* XI, 7; *Schekalim,* VI, 4.

10° *Le Saint.* — Le Saint ou *hêkal* avait 60 coudées de haut (27m), 40 de long (18m) et 20 de large (9m). La porte, de bois orné d'or, avait 20 coudées de haut (9m) et 10 de large (4m50). Elle se composait de quatre vantaux et était protégée par un voile. Une petite porte ménagée au nord permettait d'entrer pour ouvrir la grande, de l'intérieur. *Tamid,* III, 7. Au-dessus de cette porte était suspendue une lampe d'or, don postérieur de la reine Hélène d'Adiabène. Quand cette lampe renvoyait les rayons du soleil levant, les prêtres reconnaissaient que l'heure était venue de réciter le *Šema'*. *Gem. Yoma,* 37, 2. Le Saint contenait trois objets en or, le chandelier à sept branches, la table des pains de proposition, et, entre les deux, l'autel sur lequel on brûlait les parfums.

11° *Le Saint des Saints.* — Le *debîr* avait 20 coudées (9m) dans tous les sens. Ni mur ni porte ne le séparaient du Saint, mais seulement deux voiles tendus à une coudée l'un de l'autre. Le grand-prêtre seul pénétrait dans ce lieu, au jour de l'Expiation. L'Arche d'alliance en étant absente, on n'y voyait plus qu'une pierre s'élevant de trois doigts (0m06) au-dessus du sol. On l'appelait *'ébén šetiyâh,* « pierre de position ». *Yoma,* V, 2. Était-ce la pierre sur laquelle reposait jadis l'Arche d'alliance? Cf. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1894, t. I, p. 352. Il est dit que, dans le *debir* salomonien, tout était recouvert de cèdre et qu'on ne voyait pas la pierre. III Reg., VI, 15, 18. Peut-être faut-il excepter la « pierre de position », à moins qu'elle fût recouverte par le parquet. Son origine salomonienne est d'ailleurs problématique. Mais ce qui est inacceptable, c'est la confusion de cette pierre avec le sommet de la roche *Sakrâ,* comme l'admettent les rabbins et Chaplin, *The stone of foundation,* dans *Palest. Explor. Fund, Quart. Stat.,* 1876, p. 23-28. L'emplacement du *debîr* était beaucoup trop voisin du mur occidental pour coïncider avec le sommet de l'aire d'Ornan.

12° *Les chambres.* — Autour du monument, sur trois de ses côtés, comme dans le Temple de Salomon, il existait trois étages de chambres, qui communiquaient entre elles et reproduisaient les dispositions anciennes. On y arrivait par les deux côtés du vestibule. Chaque étage comptait cinq chambres au sud et au nord, et huit à l'ouest, dont deux seulement à l'étage supérieur, en tout 38. *Middoth,* IV, 3. La destination de ces chambres n'est pas indiquée. En tous cas, à raison de leur emplacement, elles n'étaient accessibles qu'aux lévites. Au-dessus d'elles, la muraille était percée de fenêtres pour éclairer le Saint. Josèphe fait monter le toit des chambres à 60 coudées (27m), sur une hauteur totale de 100 coudées (45m). Il restait donc 40 coudées (18m) pour l'emplacement des fenêtres. Aux extrémités du vestibule, deux autres chambres servaient à déposer les couteaux des sacrifices.

13° *La toiture.* — Elle était faite de poutres, peut-être recouvertes de dalles de pierre. Au lieu d'être plate, comme les toitures ordinaires, elle était inclinée, sans doute sur deux plans en angle. Comme les toits des maisons, Deut., XXII, 8, elle avait une balustrade protectrice haute de 3 coudées (1m 35). Elle était hérissée d'aiguilles ou obèles en or, pour empêcher les oiseaux de s'y poser et de souiller l'édifice sacré.

14° *Les mesures.* — La Mischna, *Middoth,* V, 1, indique les mesures suivantes pour les diverses parties du temple.

A la hauteur de l'autel, transversalement du nord au sud :

Du mur du nord aux colonnes	8	coudées	(3m60)
Des colonnes aux tables de marbre	4	—	(1m80)
Des tables aux anneaux	4	—	(1m80)
Les anneaux	24	—	(10m80)
Des anneaux à l'autel	8	—	(3m60)
L'autel et la rampe	62	—	(27m90)
De la rampe au mur du sud	25	—	(11m25)
	135	coudées	(60m75)

De la porte de Nicanor au mur du fond :

De la porte au parvis des prêtres	11	coudées	(4m95)
Du parvis à l'autel	11	—	(4m95)
L'autel	32	—	(14m40)
De l'autel au vestibule	22	—	(9m90)
Le Temple	100	—	(45m)
Du Temple au mur occidental	11	—	(4m95)
	187	coudées	(84m15)

Hauteur du temple, *Middoth*, IV, 6 :

Soubassement en pierre	6	coudées	(2m70)
Mur des chambres	40	—	(18m)
Toiture des chambres	5	—	(2m25)
Mur supérieur du temple	40	—	(18m)
Toiture du temple	5	—	(2m25)
Balustrade	3	—	(1m35)
Aiguilles	1	—	(0m45)
	100	coudées	(45m)

Les Paralipomènes, II, III, 4, dans leur texte actuel attribuent 120 coudées (63m d'après la coudée du temple, 54m d'après la coudée commune) au grand pylône du Temple de Salomon. Mais ces chiffres sont probablement altérés. Le Temple lui-même n'avait que 30 coudées de hauteur (15m 75 ou 13m 50). III Reg., VI, 2. Le Temple de Zorobabel était ou devait être haut de 60 coudées (31m 50 ou 27m). I Esd., VI, 3. Sous ce rapport, le Temple d'Hérode l'emportait donc sur les deux précédents. Plus tard, Agrippa II voulut élever le Temple de 20 coudées, pour atteindre la hauteur marquée dans les Paralipomènes. Dans ce but, il fit venir à grands frais des bois du Liban. Mais la guerre survint, et Jean de Giscala employa ces matériaux à des travaux de défense. Josèphe, *Bell. jud.*, V, I, 5.

Largeur du vestibule du midi au nord :

Mur extérieur méridional	5	coudées	(2m25)
De ce mur à celui des chambres	10	—	(4m50)
Du mur des chambres au *hêkal*	25	—	(11m25)
Largeur du *hêkal*	20	—	(9m)
Du *hêkal* au mur des chambres	25	—	(11m25)
Du mur des chambres au mur extérieur	10	—	(4m50)
Mur extérieur septentrional	5	—	(2m25)
	100	coudées	(45m)

Longueur du Temple de l'est à l'ouest :

Mur du vestibule	5	coudées	(2m25)
Vestibule	11	—	(4m95)
Mur du Saint	6	—	(2m70)
Le Saint	40	—	(18m)
Intervalle des voiles	1	—	(0m45)
Le Saint des Saints	20	—	(9m)
Mur du fond	6	—	(2m70)
Chambres	6	—	(2m70)
Mur des chambres	5	—	(2m25)
	100	coudées	(45m)

15° *Aspect général.* — Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 6, termine sa description du Temple par quelques réflexions dans lesquelles il exagère peut-être, mais qui, adressées à des hommes qui avaient vu, ne peuvent s'écarter trop de la vérité. « L'extérieur du Temple n'avait rien que d'admirable pour l'esprit et pour les yeux. La façade était partout recouverte d'épaisses lames d'or. Aussi, au lever du soleil, il rayonnait d'un éclat pareil à celui du feu, et ceux qui avaient à le contempler devaient en détourner les yeux comme des rayons solaires. Aux hôtes qui arrivaient de loin, il apparaissait comme une montagne de neige ; car, là où il n'était pas revêtu d'or, il était complètement blanc. Sur le faîte, il était hérissé d'aiguilles d'or très aiguës, pour empêcher les oiseaux de s'y poser et de le souiller. » Tacite, *Hist.*, V, 8, dit que le Temple était d'une « immense opulence ». Il est difficile de se rendre compte de l'effet produit. La situation du monument, dont rien n'obstruait la vue, permettait de l'apercevoir dans son ensemble, surtout du mont des Oliviers. Mais on ne peut dire si, à la richesse des matériaux, répondait le caractère artistique de l'ensemble et des détails. On voit que ce qui frappait surtout les Apôtres, d'ailleurs peu artistes, c'était la dimension des pierres. Matth., XXIV, 1 ; Marc., XIII, 2 ; Luc., XXI, 5. Mais Hérode avait une prédilection pour le style grec ; il le fit prédominer dans son œuvre. Les portiques, les exèdres, les colonnes, les chapiteaux, les portes s'inspiraient de ce style. Sans doute, ce furent les prêtres qui construisirent le hiéron. Mais on a vu qu'Hérode les avait fait initier à l'art de bâtir, et ce fut certainement aux règles de l'art grec qu'il les forma. L'agencement général était juif ; c'était imposé par la tradition et par les nécessités du culte ; mais ce monument juif était habillé à la grecque. D'ailleurs, même dans le hiéron, bien des objets, comme la porte de Nicanor, arrivaient tout préparés, et par conséquent avaient le caractère du style adopté. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, 1898, p. 48. L'intérieur du Saint et du Saint des Saints n'est pas décrit par Josèphe. Il devait être entièrement lambrissé de cèdre et rehaussé de sculptures et d'ornements d'or, comme dans le Temple de Salomon. Ces revêtements de bois, les poutres intercalées dans la bâtisse et toutes celles de la toiture expliquent comment le feu put consumer l'édifice et le ruiner tout entier. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, p. 41-64.

III. SA DIGNITÉ. — Le Temple était pour les Juifs le lieu saint par excellence. C'était le centre religieux vers lequel ils se rendaient de toute la Palestine et même de tous les pays étrangers. Voir PÈLERINAGES, t. V, col. 24. Il était le symbole visible de la nationalité israélite et il semblait aux Juifs que, aussi longtemps que subsisterait le Temple, ils n'auraient pas à désespérer de voir se réaliser leurs espérances de domination universelle. De là, l'acharnement avec lequel les assiégés de 70 le défendirent et leur consternation en voyant que les Romains allaient le détruire. Ce sentiment explique l'accusation portée contre Notre-Seigneur. Il avait dit qu'on pouvait détruire le Temple de son corps et qu'il le reconstituerait en trois jours. Matth., XXVI, 61 ; Marc., XIV, 58 ; Joa., II, 19. On lui fit de cette parole un grief de mort, et, quand il fut sur la croix, on se moquait de lui en la lui rappelant. Matth., XXVII, 40 ; Marc., XV, 29. La même accusation fut formulée contre saint Étienne, Act., VI, 14, et contre saint Paul. Act., XXI, 28. Parler de détruire le temple, c'était en effet attenter à l'honneur et à l'existence même de la nation. Ces sentiments dataient de loin. Déjà, du temps de Jérémie, VII, 4, on répétait : « C'est ici le Temple de Jéhovah, le Temple de Jéhovah, le Temple de Jéhovah ! » et l'on pensait que tout était dit pour assurer le salut commun. — Si le Temple ne justifiait pas cette confiance présomptueuse, il méritait le plus grand respect à cause de sa destination religieuse. Il représentait le ciel, qui est souvent appelé le temple de Jéhovah. Ps. XI (X), 4 ; XXVIII (XXVII), 2 ; XXIX (XXVIII), 9 ; Is., VI, 1 ; Dan., III, 53 ; Apoc., XI, 19 ; etc. C'était la maison de la prière. Matth., XXI, 13 ; Marc., XI, 17. Aussi le Sauveur exerça-t-il sa sévérité pour empêcher qu'on ne la profanât par un trafic malhonnête et par la licence qu'on se donnait de la traverser avec des fardeaux, comme un lieu profane. Matth., XXI, 12 ; Marc., XI, 15, 16 ; Joa., II, 14. Les rabbins disaient eux-mêmes : « Quel respect est dû au Temple ? C'est que personne ne vienne dans le parvis avec son bâton, avec ses chaussures, avec sa bourse, avec de la poussière aux pieds, qu'on ne s'en serve pas comme de chemin en le traversant et qu'on n'en fasse pas un endroit à cracher par terre. » *Berachoth*, IX, 5 ; *Bab. Jebamoth*, 6 b. On jurait par le Temple, comme par une chose sacrée se rapportant directement à Dieu. Mais les docteurs, habiles à compliquer la loi du serment pour en éluder les obligations, distinguaient de manière à ne prêter aucune valeur aux serments faits avec certaines formules. Cf. *Schebuoth*, f. 35, 2. Ils disaient donc : Jurer par le Temple ne vaut, mais jurer par l'or du Temple oblige. Sur quoi basaient-ils cette distinction ? On ne le sait. Mais Notre-Seigneur corrige leur interprétation, en enseignant que jurer par l'or du Temple, c'est jurer par le Temple lui-même qui sanctifie l'or, et que jurer par le Temple, c'est jurer par le Dieu

qui habite dans le Temple. Matth., XXII, 16-21. Les étrangers connaissaient bien ces serments captieux que les Juifs faisaient par le Temple. Martial, *Epigram.*, XI, 94, 2, disait à un Juif :

Ecce negas, jurasque mihi per templa Tonantis ;
Non credo : jura, verpe, per Anchialum.

Anchialus est ici *ḥay hâ-'êl*, le Dieu vivant, qui offrait au poète beaucoup plus de garantie que le Temple. — L'ordre était assuré dans le temple par une police spéciale, sous les ordres d'un capitaine du Temple. Voir POLICE, t. V, col. 503. Sur les cérémonies particulières qui se célébraient dans le Temple à certaines fêtes, voir EXPIATION (FÊTE DE L'), t. II, col. 2136 ; NÉOMÉNIE, t. IV, col. 1588 ; PAQUE, col. 2096 ; PENTECÔTE, t. V, col. 120 ; TABERNACLES (FÊTE DES), col. 1961 ; TROMPETTES (FÊTE DES). — La sainteté et la dignité que les Juifs reconnaissaient au Temple donne une importance significative à la comparaison dont les Apôtres se servent, quand ils disent aux chrétiens qu'ils sont les temples de Dieu. I Cor., III, 16, 17 ; VI, 19 ; II Cor., VI, 16 ; Eph., II, 20.

IV. SON HISTOIRE. — Quand Hérode eut achevé son œuvre, au moins dans sa partie essentielle, qui était la construction du Temple par les prêtres, il l'inaugura par un jour de fête et de nombreux sacrifices. Le peuple y prit part avec d'autant plus d'empressement que, ce même jour, se célébrait l'anniversaire du roi. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 6. — Sur la fin du règne, le Temple fut l'occasion d'un tragique incident. Hérode avait fait placer au-dessus de la porte du Temple, vraisemblablement de la Belle Porte, un grand aigle d'or. Cet aigle symbolisait probablement la suzeraineté romaine. En tous cas, le rigorisme pharisaïque n'admettait aucune représentation humaine ou animale, en dehors de celles que la Loi autorisait en dedans du Temple. Dans la suite, le palais de Tibériade, bâti par Hérode le tétrarque, sera incendié, à cause de ses représentations animales. Josèphe, *Vit.*, 12. Le roi Hérode s'imagina qu'après avoir donné satisfaction aux pharisiens en rebâtissant le Temple, il pouvait impunément froisser leurs sentiments bien connus par l'apposition de son aigle d'or. On n'osa rien dire tout d'abord. Mais, apprenant que le roi était frappé d'une maladie incurable, deux docteurs de la loi, Judas de Sariphée et Matthias de Margaloth, excitèrent des jeunes gens à abattre cet aigle, qui constituait un affront pour la nation. La fausse nouvelle de la mort du prince précipita l'exécution du projet. En plein midi, l'aigle fut abattu à coups de hache. Le gouverneur royal fit alors arrêter quarante jeunes gens, ainsi que les deux docteurs. Le roi ordonna de brûler vifs les principaux exécuteurs et ses officiers mirent les autres à mort. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 2-4; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 2-4. — Les esprits étaient encore sous l'empire de la colère causée par ces rigueurs, quand Hérode mourut, laissant sa succession à Archélaüs. De nombreux pèlerins, arrivés pour célébrer la Pâque, s'unirent aux mécontents. Les soldats envoyés pour maintenir l'ordre dans le Temple furent lapidés par le peuple. Archélaüs fit alors donner toute la garnison dans l'édifice sacré et trois mille hommes périrent. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, IX, 1-3; *Bell. jud.*, II, I, 1-3. — A la Pentecôte suivante, le peuple se souleva contre Sabinus qui, chargé d'administrer provisoirement la succession d'Hérode, avait commencé par mettre la main sur le trésor royal. Montés sur les portiques du Temple, les Juifs accablaient de pierres les soldats qui combattaient dans les parvis. Ceux-ci mirent alors le feu aux portiques. Le bois qui entrait dans leur construction et la cire qui avait servi à fixer l'or fournirent au feu un aliment propice. Tout fut consumé et tous ceux qui étaient montés sur les toitures périrent dans les flammes. Passant alors à travers le feu, les soldats romains allèrent piller le trésor du Temple, dont Sabinus préleva sa bonne part. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, X, 1, 2; *Bell. jud.*, II, III, 1-3. — A cette époque, le Temple eut la gloire de recevoir la visite de celui qui devait l'illustrer à jamais. Avant les tragiques événements qui suivirent la mort d'Hérode, l'ange était apparu au prêtre Zacharie, pendant qu'il brûlait l'encens dans le *hêkal*. Au dehors, on attendait Zacharie, et l'on s'étonnait qu'il tardât tant à sortir. Luc., I, 10-12, 21. Quelques années auparavant, une jeune fille de Juda, Marie, était venue s'offrir au Seigneur dans son Temple. Mais elle n'y habita pas, aucun local du parvis des femmes ou de l'enceinte n'étant apte à servir de demeure à des jeunes filles. Voir MARIE, t. IV, col. 783. Elle reparut au Temple après la naissance de son enfant, pour le consacrer au Seigneur et se purifier elle-même. Luc., II, 22-38. Douze ans après, Jésus resta au Temple à converser avec les docteurs, dans une des salles reconstituées sous les portiques qu'on avait restaurés à la suite de l'incendie, sans doute avec moins de magnificence. Luc., II, 46. — Sous le procurateur Coponius (6-9), par conséquent vers l'époque du pèlerinage de Jésus, mais à une autre Pâque que celle-là, des Samaritains firent acte d'impiété dans le Temple. Profitant de ce que, pour les solennités pascales, les portes du lieu sacré s'ouvraient dès le milieu de la nuit, ils s'introduisirent subrepticement et semèrent des ossements humains dans les parvis et le Temple même. Il fallut interrompre la fête et faire meilleure garde à l'avenir. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 2. — Le procurateur Ponce-Pilate (26-36) s'empara du trésor du Temple pour construire un aqueduc, d'où mécontentement des Juifs, émeute et massacre par les soldats romains. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, III, 2; *Bell. jud.*, II, IX, 4. — Sous le gouvernement de ce procurateur, Jésus-Christ paraît souvent dans le Temple, à l'occasion de ses voyages à Jérusalem. A sa première visite, il en chasse les marchands. Joa., II, 14-20. Plus tard, il enseigne dans le Temple à la fête des Tabernacles. Joa., VII, 14. Il y absout la femme adultère. Joa., VIII, 2. Les Juifs y tentent de le lapider. Joa., VIII, 59. A la fête de la Dédicace, en hiver, il se promène sous le portique de Salomon, où les Juifs viennent discuter avec lui et cherchent encore à le lapider et à l'arrêter. Joa., X, 22-24, 31, 39. Au jour des Rameaux, il est conduit en triomphe dans le Temple par le peuple. Il se contente d'en faire l'inspection et le quitte. Marc., XI, 11. Le lendemain, il en chasse de nouveau les marchands. Matth., XXI, 12; Marc., XI, 15, 16; Luc., XIX, 45. Chaque jour, il vient enseigner dans le Temple. Luc., XIX, 47. Les princes des prêtres, les scribes et les anciens, c'est-à-dire les membres du sanhédrin l'y accablent de questions, pour le prendre en défaut. Matth., XXI, 23; Marc., XI, 27; Luc., XX, 1. Il vient s'asseoir dans le parvis des femmes, près du trésor, et y enseigne. Marc., XII, 41; Luc., XXI, 1; Joa., VIII, 20. Un jour qu'il sort de cet endroit, ses disciples lui font remarquer la beauté des constructions, la dimension des pierres et la richesse des ex-voto. Jésus leur répond : « Un jour viendra où il n'en restera pas pierre sur pierre, tout sera détruit. » Matth., XXIV, 1-3; Marc., XIII, 1-4; Luc., XXI, 5-7. Il prédit ensuite la grande catastrophe qui fondra bientôt sur Jérusalem, le Temple et toute la nation. Cf. Dan., IX, 26, 27. Chaque matin, le peuple venait de bonne heure au Temple afin de l'entendre. Luc., XXI, 38. Il est à remarquer que le Sauveur, qui n'était point de race sacerdotale, ne pénétra jamais dans le Temple plus loin que le parvis d'Israël. Le parvis des prêtres, le *hekâl*, le *debîr*, n'eurent donc jamais l'honneur de sa présence, bien qu'il fût le Fils du Dieu qu'on y adorait. Il n'en payait pas moins le tribut du didrachme pour le Temple. Matth., XVII, 23-26. Pendant sa passion, Jésus rappelle ses entretiens dans le Temple. Matth., XXVI, 55; Marc., XIV, 49; Luc., XXII, 53; Joa., XVIII, 20.

On cherche à l'accuser d'avoir voulu détruire le Temple. Matth., XXVI, 61; Marc., XIV, 58. Judas vient jeter dans le Temple les trente pièces d'argent qu'il a reçues. Matth., XXVII, 5. Pendant que Jésus est sur la croix, on se moque de lui en rappelant la prétention qu'on lui prêtait de pouvoir détruire le Temple. Matth., XXVII, 40; Marc., XV, 29. A sa mort, le voile du Temple se déchire en deux du haut en bas. Matth., XXVII, 51; Marc., XVI, 38; Luc., XXIII, 45. Voir VOILE DU TEMPLE. — Après la Pentecôte, les Apôtres et les premiers disciples fréquentaient le Temple chaque jour. Act., II, 46. Un jour qu'ils y montaient pour la prière du soir, Pierre y guérit un boiteux qui demandait l'aumône près de la Belle Porte. Il en prit ensuite occasion pour prêcher Jésus-Christ au peuple sous le portique de Salomon. Act., III, 2-11. Les membres du sanhédrin survinrent alors et mirent les Apôtres en prison jusqu'au lendemain. Act., IV, I-5. Après leur délivrance, ceux-ci continuèrent à se réunir tous ensemble sous le même portique. Act., V, 12, 42. Étienne fut accusé de proférer des propos contre le Temple et contre la Loi. Act., VI, 13, 14. — Hérode Agrippa Ier (38-44), courtisan de Caligula, avait été mis en prison à Rome par Tibère. Caligula, devenu empereur, lui rendit la liberté et lui accorda le titre de roi. En outre, il le gratifia d'une lourde chaîne d'or, du même poids que la chaîne de fer de sa prison. Le nouveau roi la fit suspendre dans le Temple au-dessus du trésor, après avoir offert des sacrifices d'actions de grâces. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, VI, 1. Il affectait de se montrer fidèle observateur des rites mosaïques. *Ant. jud.*, XIX, VII, 3. En l'an 41, à la fête des Tabernacles, il lisait le Deutéronome au peuple dans le Temple, Deut., XXXI, 10, ce qui fut l'occasion d'une manifestation sympathique en sa faveur. *Sota,* VII, 8. De son temps, le Temple et la nationalité juive coururent le plus grand danger. Caligula s'était mis en tête de faire placer sa statue dans le Temple de Jérusalem et de se faire adorer comme dieu. Le légat de Syrie, Pétronius, fit tout au monde pour empêcher ou du moins retarder l'exécution de ce projet, qui soulevait une opposition irréductible de la part des Juifs. Tout fut heureusement arrêté par la mort de Caligula (41). Si la volonté de l'empereur eût été obéie rapidement, on peut dire que la guerre finale eût été avancée de trente ans. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VIII, 1-9; Beurlier, *Le culte impérial,* Paris, 1891, p. 263-270. — Après la mort d'Hérode Agrippa Ier, Cuspius Fadus devint procurateur de Judée (44). L'empereur Claude accorda alors à Hérode de Chalcis, frère d'Agrippa, le pouvoir de nommer les grands-prêtres et d'avoir la haute main sur le Temple et le trésor sacré. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, I, 3. — A cette époque, la reine Hélène d'Adiabène, qui résidait à Jérusalem, gagna la faveur des Juifs par ses bienfaits et les largesses qu'elle fit au Temple. *Yoma,* III, 10; *Bab. Baba bathra,* f. 11 *a.* — Sous le procurateur Cumanus (48-52), un soldat de garde dans le Temple, pendant les fêtes de la Pâque, révolta les Juifs par ses indécences. Les réclamations n'ayant abouti à rien, les Juifs se mirent à lapider les soldats, puis, pris de panique à l'arrivée de renforts, s'écrasèrent en voulant fuir du Temple. Josèphe parle de plus de 10000 morts, *Bell. jud.*, II, XII, 1, et même de 20000. *Ant. jud.*, XX, V, 3. — A son dernier voyage à Jérusalem, saint Paul reçut de saint Jacques le conseil de se rendre au Temple, afin de dissiper les préventions des Juifs contre sa prédication. Quand il y fut, les Juifs le virent et crurent qu'il avait introduit avec lui un gentil dans l'enceinte sacrée. Ils se jetèrent sur lui, l'entraînèrent hors de cette enceinte et voulaient le tuer. Le tribun Lysias, informé de l'émeute, accourut de l'Antonia avec des soldats et se saisit de Paul pour le faire emmener dans la forteresse. Arrivé sur les marches de l'escalier qui menait du portique septentrional à l'Antonia, Paul demanda à parler et s'adressa à la foule. Devant l'exaspération des auditeurs, le tribun le fit entrer dans la forteresse. Le lendemain, Paul redescendit pour comparaître devant le sanhédrin, mais il fallut encore le ramener dans l'Antonia pour le soustraire à la fureur de ses ennemis. Act., XXI, 20-XXIII, 10. — D'après Hégésippe, saint Jacques le Mineur aurait été précipité, lapidé et assommé dans le Temple même (62). Eusèbe, *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 197-204. — Hérode Agrippa II destitua le grand-prêtre Hanan qui avait fait commettre ce meurtre. Mais lui-même, dans le palais des Asmonéens qui était près du Xyste, de l'autre côté de la vallée du Tyropœon, il éleva un grand bâtiment qui dominait le Temple, si bien que du triclinium on pouvait voir tout ce qui se passait à l'intérieur du parvis. Le sanhédrin s'indigna, parce que les prêtres seuls avaient le droit de voir les cérémonies qui s'y accomplissaient. On éleva alors une muraille sur l'exèdre du Temple intérieur, c'est-à-dire au-dessus du vestibule, ce qui eut pour effet d'intercepter la vue du côté du palais hérodien et en même temps du côté du portique occidental, où les Romains se tenaient en faction les jours de fête. Agrippa et le procurateur Festus, fort mécontents, exigèrent la démolition du mur. Les Juifs en appelèrent à l'empereur et, grâce à l'appui de Poppée, qui était des leurs, ils obtinrent gain de cause auprès de Néron. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 11. En 64, tous les travaux du Temple furent achevés et plus de 18000 ouvriers se trouvèrent sans travail. Pour leur en fournir et en même temps pour empêcher que l'argent du trésor ne passât aux mains des Romains, on demanda au roi la réfection de la porte orientale, qui donnait entrée au portique de Salomon par la vallée du Cédron. Agrippa recula devant l'importance de l'entreprise. Mais il autorisa le dallage des rues de la ville. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 7. — Les brutalités du procurateur Florus (60-62) poussèrent les Juifs aux dernières extrémités. Ce fonctionnaire fit prendre dans le trésor sacré dix-sept talents, soi-disant pour le service de l'empereur. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIV, 6. Une émeute s'ensuivit, dont la répression coûta la vie à 3600 Juifs. *Bell. jud.*, II, XIV, 9. Ensuite, les troupes romaines tentèrent de s'emparer du Temple. Les Juifs les accablèrent de pierres du haut des maisons, puis, pour empêcher tout attentat, coupèrent les portiques qui communiquaient avec l'Antonia. Florus dut s'arrêter. *Bell. jud.*, II, XV, 5, 6. Sur les instances d'Agrippa, les esprits se calmèrent et l'on se mit à reconstruire les portiques. *Bell. jud.*, II, XVII, 1. — Mais déjà se préparait l'insurrection finale. Le capitaine du Temple, Éléazar, interprète du parti des zélateurs exaltés contre la domination étrangère, déclara qu'il fallait refuser les victimes des païens, et cesser par conséquent les sacrifices offerts pour l'empereur et pour Rome. *Bell. jud.*, II, XVII, 2. Au mois d'août 65, à l'occasion d'une fête, les zélateurs refusèrent l'entrée du Temple à leurs adversaires et, trois jours après, s'emparèrent de l'Antonia et massacrèrent la garnison romaine. *Bell. jud.*, II, XVII, 6, 7. Manahem, petit-fils de Judas le Galiléen, s'était installé dans le parvis du Temple. Éléazar, qui craignait un rival, l'attaqua et fit grand carnage des hommes de son parti. *Bell. jud.*, II, XVII, 9. — Parmi les prodiges précurseurs de la catastrophe, plusieurs eurent le Temple pour théâtre. Une nuit, pendant les fêtes de la Pâque, le Temple et l'autel parurent environnés d'une vive clarté durant une demi-heure. Une autre fois, à minuit, la porte de Nicanor, que vingt hommes avaient peine à fermer, s'ouvrit d'elle-même. A une fête de la Pentecôte, pendant la nuit, les prêtres entendirent des voix confuses qui criaient : Sortons d'ici! Sous le procurateur Albinus (62-64), un campagnard, nommé Jésus, commença à crier par toute la

ville : Voix sur Jérusalem et sur le Temple! Malheur à Jérusalem! Il ne s'arrêta que quand une pierre le tua pendant le siège. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, v, 3. Cf. Tacite, *Hist.*, v, 13. — A la veille du siège (70), Jean de Giscala occupait le Temple comme une place forte, à la tête de 6000 zélateurs. Simon de Gioras était maître de la ville. Les deux chefs se combattaient mutuellement. Cependant, Jean laissait pénétrer dans le Temple, à leurs risques et périls, ceux qui demandaient à offrir des sacrifices. Aux fêtes de la Pâque, il fit couler à flots, dans les parvis du Temple, le sang de ceux qui n'étaient pas de ses partisans. *Bell. jud.*, V, III, 1; Tacite, *Hist.*, v, 12. Quand les Romains eurent pris l'Antonia, on cessa d'offrir les sacrifices dans le Temple (17 thammouz). Le 22, les Juifs mirent le feu aux parties nord-ouest du portique qui communiquait avec l'Antonia. Le 27, ils remplirent de matières inflammables le portique occidental, y attirèrent les Romains en feignant de fuir et y mirent le feu, qui fit périr beaucoup de leurs adversaires. Le 28, les Romains incendièrent le portique du nord. Le 2 ab, ils commencèrent à battre le mur nord du Temple. Le 12, le feu fut mis aux portes du hiéron, et l'incendie entoura bientôt le parvis des femmes, pour se continuer toute la nuit suivante. Le 14, Titus tint un conseil de guerre, dans lequel il manifesta son intention de sauver le Temple. Le lendemain, les Juifs firent une sortie par la porte orientale du Temple, mais furent repoussés à l'intérieur, c'est-à-dire au delà de la porte Nicanor. C'était le 15 ab. Titus voulait remettre au jour suivant l'assaut définitif. Mais une nouvelle sortie des Juifs ayant provoqué un combat, les Romains s'avancèrent jusqu'au vestibule du *hêkal.* Alors un soldat, mû par une sorte d'impulsion supérieure, jeta un brandon enflammé à travers une petite porte d'or donnant sur les chambres situées au nord de l'édifice. L'embrasement commença. Titus accourut et voulut faire éteindre l'incendie; la confusion générale et la fureur de tous ne le permirent pas. A peine eut-il le temps d'entrer avec ses officiers dans le *hêkal* et d'en contempler un moment la splendeur. Cet incendie se produisait au même jour que celui dont avait été victime le Temple de Salomon. Le feu fut ensuite propagé à toutes les autres constructions encore debout. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, I, 1-IV, 8; de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem*, Paris, 1866, p. 346-382. — Quand toute la ville eut été prise, Titus la fit ruiner de fond en comble, ainsi que le Temple. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, I, 1. A la pompe triomphale qui eut lieu ensuite à Rome, on porta, parmi les dépouilles prises au Temple, la table d'or des pains de proposition, le chandelier d'or et le livre de la Loi. *Bell. jud.*, VII, v, 5. — Sous Adrien, à en croire une tradition rabbinique, *Bereschith rabba*, 64, les Juifs furent sur le point d'obtenir l'autorisation de rebâtir le Temple. Mais les dimensions tolérées étaient si petites qu'ils ne purent adopter le projet. Bientôt après, par suite de l'insurrection de Bar-Cochéba, Jérusalem assiégée de nouveau fut prise, rasée, et dut échanger son nom pour celui d'Ælia Capitolina. Sur l'emplacement du Temple, un sanctuaire fut élevé à Jupiter (130). Dion Cassius, LXIX, 12. Cf. Germer Durand, *Ælia Capitolina*, dans la *Revue biblique*, 1892, p. 369-387. Une médaille de l'époque (fig. 467) représente ce monument avec quatre colonnes et trois niches, celle du milieu occupée par un Jupiter Sérapis coiffé du modius. — Les destinées du Temple de Jérusalem s'achevèrent sous Julien l'Apostat. Cet empereur se mit en tête de rebâtir le Temple pour démentir la prophétie de Notre-Seigneur annonçant sa ruine. Matth., XXIV, 1-2. Sur son invitation, les Juifs commencèrent le travail avec des crédits illimités sur le trésor impérial. Le déblaiement des décombres ne présenta pas de difficultés. Mais, quand on voulut creuser pour asseoir les nouvelles fondations, des flammes sortirent du sol à plusieurs reprises, faisant périr un certain nombre d'ouvriers et décourageant les autres. L'entreprise ne put donc avoir de suite. Ammien Marcellin, XXIII, 1; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1907, t. II, p. 334; Vacandard, *Julien l'Apostat et la tentative de restauration du Temple de Jérusalem*, dans la *Revue du clergé français*, 1er août 1911, p. 359-365. — Pour l'histoire des destinées subséquentes de l'emplacement du Temple, voir Guérin, *Jérusalem*, p. 363-372.

IV. Temple d'Éléphantine. — Voir Sanctuaire, col. 1448. Éléphantine est une île du Haut Nil, à 800 kilomètres au sud de la Méditerranée. Environ 4000 ans avant J.-C., les pharaons de la dynastie memphite en avaient déjà fait l'entrepôt de leur commerce avec le Soudan. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 424. A la pointe sud, il y avait une ville bâtie sur un plateau à l'abri des crues. Plus tard, Aménôthès II et Aménôthès III y élevèrent des obélisques et de petits temples à Khnoum, le dieu du lieu. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 303. Les Juifs y arrivèrent, probablement à l'époque



467. — Temple d'Ælia Capitolina.
D'après la *Revue biblique*, 1892, p. 379.
Tête laurée de Diaduménianus (217-218). C.ANT. DIADVMENIANUS. — ℞. COL.AELia CAPITOLINA. En exergue PF. Jupiter Sérapis assis à gauche entre deux personnages debout dans un temple tétrastyle.

de la captivité de Babylone, ou peut-être même avant, attirés par le désir d'y faire du commerce. On a retrouvé des papyrus araméens, datés de 470 à 411 avant J.-C.; ce sont des titres, des donations ou des quittances, destinés à rester dans les archives du Juif Mahsyah, de sa fille Miblahyah et de ses petits-fils, Iedoniah et Mahsyah. Cf. A. H. Sayce, *Aramaic Papyri discovered at Assuan*, Londres, 1906; Lagrange, *Les papyrus araméens d'Éléphantine*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 258. Des fouilles pratiquées dans l'île ont permis à M. Clermont-Ganneau de retrouver un grand nombre d'*ostraca* araméens, sur plusieurs desquels il a pu lire le nom de *Jahô ṣeb'aôt*. Il y avait donc là un quartier juif. Cf. Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 260. Enfin, en 1907, de nouveaux papyrus ont été découverts, qui constatent l'existence d'un temple juif à Éléphantine. Cf. Ed. Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, Berlin, 1908; Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. VIII, fasc. 6-9, 1907. Les papyrus datent du règne de Darius II (423-405). Dans le premier, des Juifs, Jedoniah et ses confrères, prêtres dans la cité de Ieb, s'adressent à Bagohi, gouverneur de Judée. Ce Bagohi est le même que Bagosès, dont Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VII, 1, fait un général d'Artaxerxès II, et qui, mécontent des Juifs, parce que le grand-prêtre Jean avait tué son propre frère, Josué, protégé de Bagosès, dans le Temple même, leur imposa une redevance de cinquante drachmes par agneau immolé. On voit immédiatement que ce gouverneur ne devait pas être en bons termes avec le grand-prêtre Jean ou Jochanan. Bagohi exerçait déjà ses fonctions sous Darius II. Les Juifs d'Éléphantine lui écrivent donc pour l'informer des faits suivants. L'an 14 (410) de Darius II, en l'absence d'Archam ou Arsam, l'Arxanès de Ctésias, *Persic.*, 47,

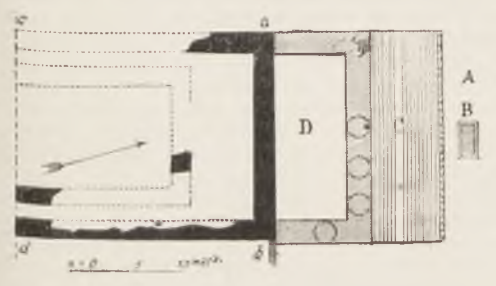
satrape d'Égypte, Widrang, soudoyé par les prêtres égyptiens de Knoub, leurs voisins à Iêb, a fait venir des renforts de Syène et a détruit à main armée leur sanctuaire. Ils décrivent ainsi les dégâts commis : « Ils sont arrivés à ce sanctuaire et l'ont détruit jusqu'au sol, ils ont brisé les colonnes de pierre qu'il y avait là. Même il arriva encore que des portes de pierre au nombre de cinq, construites en pierres de taille, qui étaient dans ce sanctuaire, ils les ont détruites, et ils ont enlevé leurs vantaux et les armatures de ces vantaux en bronze; et la toiture en bois de cèdre, tout entière, avec le reste de la décoration et les autres choses qu'il y avait là, ils ont brûlé dans le feu; et les coupes d'or et d'argent, et tout ce qu'il y avait dans ce sanctuaire, ils l'ont pris et se le sont approprié. » Ce texte ne permet évidemment pas de reconstituer le monument, qui n'avait qu'une ressemblance lointaine avec le Temple de Jérusalem. Néanmoins, les prêtres juifs d'Éléphantine connaissaient la disposition traditionnelle du tabernacle mosaïque et du Temple de Salomon. Le culte qu'ils pratiquaient comportait, comme le montre la suite de leur lettre, des sacrifices, des holocaustes, des oblations, de l'encens « sur l'autel du Dieu Jahô. » Les dispositions devaient donc être prises pour que ce culte pût s'exercer selon la Loi. Il n'est point question de parvis des Israélites, hommes et femmes; mais on peut le supposer, d'autant plus que l'édifice a cinq portes considérables, avec des colonnes de pierre pouvant servir à constituer des portiques. Un autel à holocaustes nécessite un parvis en plein air, avec les dépendances indispensables au service du culte. La toiture en bois de cèdre suppose soit des portiques avec un toit au-dessus des colonnes, soit aussi un bâtiment couvert, un *hêkal*, où l'on offrait l'encens et où brûlait le chandelier traditionnel, mais probablement sans *debir*, puisque l'on ne possédait pas d'Arche d'alliance. Le tout était nécessairement de dimensions restreintes. Mais on sait quelle importance les Juifs attachaient à la splendeur de leur culte. Leur temple avait donc ses vases et ses ustensiles d'or et d'argent et sa décoration proportionnée à la richesse des commerçants qui s'étaient établis à Iêb. Ils ne voulaient pas que leur temple fît piètre figure à côté du sanctuaire de Khnoub, et c'est peut-être par là qu'ils excitèrent contre eux la jalousie des prêtres de ce dernier. Les Juifs d'Éléphantine s'inspirèrent forcément de l'architecture locale. Un gracieux petit temple d'Amènôthès III, aujourd'hui détruit (fig. 468), était sous leurs yeux et s'imposa à l'attention, peut-être même à l'imitation des constructeurs en certaines parties de leur œuvre.



468. — Temple égyptien d'Éléphantine. D'après *Description de l'Égypte*, Antiq., t. I, pl. 35.

— Les Juifs d'Éléphantine font observer dans leur lettre que leur temple a été bâti « dès le temps du roi d'Égypte, » c'est-à-dire avant l'invasion des Perses (525), et que le conquérant Cambyse a respecté leur sanctuaire, bien qu'il n'ait pas été aussi tolérant pour d'autres. Depuis que leur temple est détruit, ils se lamentent et sont d'autant plus en peine qu'ils ont déjà écrit une première fois à leur seigneur Bagohi, au grand-prêtre Jochanan ou Jean, aux prêtres de Jérusalem et aux principaux Juifs. Ils se croyaient dans leur droit en adressant leur supplique et, par conséquent, en rebâtissant un temple israélite à l'étranger. Peut-être ne pensait-on pas de même à Jérusalem. Le temple de Léontopolis n'existait pas encore; mais il était question d'établir un lieu schismatique de culte au mont Garizim, et le grand-prêtre et les notables de Jérusalem ne devaient pas être disposés à répondre favorablement aux Juifs d'Éléphantine, alors que la tradition et aussi la Loi, leur semblait-il, n'acceptaient comme légitime que le Temple de Jérusalem. De là leur silence. Depuis lors, le désaccord était survenu entre le grand-prêtre et Bagohi, et les fils de Sanaballat avaient

naturellement pris parti pour la nouvelle institution religieuse du Garizim. Était-on informé de la situation à Éléphantine et cherchait-on à la mettre à profit? Toujours est-il que la seconde demande d'intervention est adressée seulement à Bagohi et aux deux fils de Sanaballat, Delaiah et Chelémiah. Les trois personnages s'exécutèrent, satisfaits, sans doute, de faire pièce au grand-prêtre de Jérusalem et de légitimer, par un exemple venu de l'étranger, l'entreprise schismatique de Samarie; car Bagohi, lui aussi, était probablement un Juif investi, comme Néhémie, d'une fonction administrative par le roi de Perse. Mais comme ils n'avaient à exercer aucun pouvoir en Égypte, ils durent se contenter de faire remettre à Archam une note dont le texte a été retrouvé. « Tu auras à dire en Égypte, par devant Archam, au sujet de la maison d'autel du Dieu du ciel qui a été bâtie dans la cité de Iêb auparavant, avant Cambyse, que ce détestable Widrang a détruite en l'an 14 du roi Darius, qu'elle soit rebâtie à sa place comme auparavant, et qu'on offre des sacrifices non sanglants et de l'encens sur cet autel, comme auparavant il était pratiqué. » Il s'agit



470. — Restes du temple de Samarie.
D'après la *Revue biblique*, 1909, p. 438.

donc d'un temple, d'une « maison d'autel ». Il n'est plus parlé d'holocaustes, comme dans la supplique, parce que les sacrifices sanglants étaient de nature à indisposer contre les Juifs les adorateurs du dieu bélier, honoré à Éléphantine. Dès 404, les Égyptiens reconquirent leur autonomie, pour ne la perdre à nouveau qu'en 342, quand les Ptolémées installèrent la domination grecque. On ignore quelle suite fut donnée à la recommandation de Bagohi. Il est à croire que le temple d'Éléphantine ne se releva pas de ses ruines. Il est ignoré de Josèphe et de la Mischna, et, sans la découverte des papyrus, on n'en aurait pas soupçonné l'existence. Cf. Lagrange, *Les nouveaux papyrus d'Éléphantine,* dans la *Revue biblique*, 1908. p. 325-349; F. Tisserant, *Une colonie juive en Égypte au temps de la domination persane,* dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 juillet 1908, p. 607-618.

V. Temple de Samarie. — Des fouilles récentes, exécutées par la mission américaine, ont permis de reconnaître sur la colline de Samarie les traces de plusieurs temples successifs : le temple dédié à sainte Marie sous l'empereur Zénon; par-dessous, le temple consacré à Jupiter par Adrien, Dion Cassius, XV, 2, recouvrant le temple bâti par Hérode, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, viii, 5 sur l'emplacement de l'ancien temple des Samaritains qui avait été détruit par Jean Hyrcan. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, ix, 1. Il est probable que ce dernier avait été lui-même édifié sur les ruines de la « maison de Baal » construite par Achab. III Reg., xvi, 32. Il n'est point certain que ces sanctuaires successifs aient été détruits de fond en comble; ils ont été plutôt reconstitués l'un après l'autre au moyen de remaniements plus ou moins profonds. On constate actuellement sur le sommet de la montagne, qui constitue un splendide belvédère, les restes d'un temple dont l'axe est dirigé du nord au sud, sur 25m de large et plus de 40 de long (fig. 470). Au fond d'une cour A, il y a un autel B encore intact de 4m sur 2m et 2m de haut. A la suite vient un escalier monumental C comprenant 10 marches, un palier et 6 autres marches. Il aboutit à une plate-forme dallée D, qui elle-même en recouvre une autre d'un niveau un peu inférieur, à laquelle appartiennent quatre énormes bases de colonnes. Vient ensuite un mur *a b d*, à façade bien appareillée, mais à un niveau très inférieur à la seconde plate-forme. Les matériaux employés dans chaque partie proviennent fréquemment de constructions antérieures. Ainsi la partie carrée *a d*, qui semble appartenir au temple de l'époque grecque, renferme des matériaux utilisés dans une construction antérieure. Le roc sous-jacent présente des traces de taille ayant précédé toute construction. Les fouilles actuelles ne permettent pas de tirer de plus amples conclusions sur la disposition du temple primitif de Samarie. Cf. H. Vincent, *Les fouilles américaines à Samarie,* dans la *Revue biblique,* 1909, p. 435-445.

VI. Temple de Léontopolis. — Voir Onias IV, t. iv, col. 1818. M. Flinders Petrie croit avoir retrouvé, à Tell el-Yehoudyéh, les restes du temple d'Onias. Mais ce qui a été découvert a trop peu d'importance pour permettre de se faire une idée de l'ancien édifice. Cf. Flinders Petrie, *Hyksos and Israelite Cities*, Londres, 1906, p. 19-27. H. Lesêtre.

TEMPS (hébreu : *'êt*, et rarement *zemân, yâmîm*, « les jours », *tôr*, « période »; chaldéen : *zeman;* Septante : χρόνος, καιρός; Vulgate : *tempus*), mesure de la durée des choses créées.

1° *Divisions du temps.* — L'apparition de la lumière amena une première division du temps en jours; le jour se composait du soir et du matin, c'est-à-dire de la nuit et du jour proprement dit ou période de lumière. Gen., i, 5. Les grands astres eurent ensuite pour fonction de séparer la nuit et le jour, et de marquer les époques, les jours et les années. Gen., i, 14; Ps. civ (ciii), 19; Eccli., xliii, 6. Sur cette division du temps chez les Hébreux, voir Calendrier, t. ii, col. 63. Encore aujourd'hui, dans diverses parties de l'Orient, comme en Asie Mineure, le jour de 24 heures commence non à minuit, mais au coucher du soleil. Voir Jour, t. ii, col. 1702. Il y a, pour chaque jour, le temps du matin, le temps de midi, Jer., xx, 16, le temps du soir, Gen., xxiv, 11; Zach., xiv, 7, ou du coucher du soleil. II Par., xviii, 34. — Il y a aussi, pour l'ensemble des temps, « le commencement, la fin et le milieu, » c'est-à-dire le passé, l'avenir et le présent, « les vicissitudes des temps et les cycles des années. » Sap., vii, 18, 19. On distingue le temps primitif, *ri'šâh*, ἐν ἀρχῇ, *ab initio*, Ezech., xxxvi, 11; le temps final ou à venir, *'aḥărit*, τὰ ἔσχατα, *præfinitum tempus,* Dan., xii, 8; καίροῦ πέρας, *tempus finis*, Dan., viii, 17; ἐσχάτος χρόνος, *novissimum tempus*, Jud., 18; le moment présent, fugitif comme un clin d'œil, *régaʿ*, χρόνος μικρός, *punctum, momentum*, Is., liv, 7, 8; le temps sans fin, *'ôlâm*, εἰς τὸν αἰῶνα, *in sempiternum.* II Par., xxxiii, 7; etc. Le mot temps s'emploie parfois pour désigner une période indéterminée. Nabuchodonosor sera saisi par son mal pendant « sept temps ». Dan., iv, 20, 22, 29. Le prophète priait « trois temps », c'est-à-dire trois fois par jour. Dan., vi, 10, 13.

2° *Époques diverses.* — Les divers phénomènes qui se produisent dans la nature, dans la vie des hommes, dans l'histoire, etc., ont leur place marquée dans le temps. — 1. *Dans la nature.* — Il y a le temps de la pluie, Zach., x, 1; I Esd., x, 13; le temps du printemps, Gen., xxxv, 16; xlviii, 7; le temps de la sécheresse, Jer., xvii, 8; Eccli., xxxv, 26; le temps de la moisson, Gen., xxx, 14; Jos., iii, 15; Jer., i, 16; li, 33; Matth.,

XIII, 30; le temps de l'abondance, Jer., LI, 6; Eccli., XVIII, 25; XLIV, 17; le temps des chants, où les oiseaux font entendre leur voix, Cant. II, 12; voir TAILLE 2, col. 1973; le temps où les animaux mettent bas, Job, XXXIX, 1, 2; le temps des fruits. Ps. I, 3; Matth., XXI, 34; Marc., XI, 13. — 2. *Dans la vie des hommes.* — Il y a pour toutes choses un temps convenable, qui est celui où elles doivent être faites. Lev., XXVI, 3; Num., IX, 7, 13; XXIII, 23; Deut., XXVIII, 12; III Reg., IV, 27; Ps. CIV (CIII), 27; CXLIV, 15; Prov., XXV, 11; Eccle., VIII, 6; Sap., IV, 4; Eccli., XX, 6, 7; Matth., XXI, 41; etc. L'homme, quand il est maître de ses actions, doit les accomplir dans le temps convenable. Eccle., III, 1-8. C'est pourquoi il doit observer le temps et se garder du mal. Eccli., IV, 23. Il y a le temps de l'enfantement, Gen., XXV, 24; Exod., I, 16; Luc., I, 57, le temps des amours, Ezech., XVI, 8, le temps du sommeil, Eccli., XL, 5, le temps de la guérison, Jer., VIII, 15; XIV, 19, le temps de la conversion, Sap., XII, 20, le temps de fouler le blé, Jer., LI, 33, le temps de rassembler les troupeaux, Gen., XXIX, 7, le temps de la vieillesse, Gen., XXIV, 1; Jos., XIII, 1; Job, XXXII, 7; Ps. LXXI (LXX), 9, le temps de faire la guerre, III Reg., XI, 11; Eccli., III, 8, le temps de mourir. Eccli., XXXIII, 24; II Tim., IV, 6, etc. — 3. *Dans l'histoire.* — Il y a des temps mauvais ou temps de malheur, Ps. XXXVII (XXXVI), 19; Eccle., IX, 12; Eccli., II, 2; III, 34; LI, 14; Jer., II, 27; XI, 12; Am., V, 13; Mich., II, 3; II Mach., I, 5; des temps de tribulation, Ps. XXXVII (XXXVI), 39; Eccli., XXII, 29; Is., XXXIII, 2; Tob., III, 13; Esth., XIV, 12; II Esd., IX, 27; de détresse, Eccli., X, 29; XXIX, 2; Dan., IX, 25; XII, 1; d'angoisse, Jer., XXX, 7; I Mach., II, 53; le temps de la justice divine, Deut., XXXII, 35, de la vengeance, Eccli., V, 1, 9; Jer., XVIII, 23, du jugement, Jer., XXVII, 7; LI, 6; Matth., XIII, 33; I Thes., V, 5; le temps final de l'iniquité, Ezech., XXI, 30; les jours de ténèbres, Eccle., XI, 8; le temps des nations, soit celui où elles exercent leur puissance, Ezech., XXX, 3, soit celui où elles seront jugées, Luc., XXI, 24; le temps où Dieu montre sa face, pour châtier les méchants, Ps. XXI (XX), 10; le temps de la visite du Seigneur qui vient punir ou sauver, Jer., VI, 15; VIII, 12; X, 15; XLVI, 21; XLIX, 8; Luc., XIX, 44; I Pet., V, 6; le temps de la pénitence, Apoc., II, 21; le temps de chercher Jéhovah, Ose., X, 12; le temps de la miséricorde, Ps. CII (CI), 14; le temps favorable de la grâce, Ps. LXIX (LXVIII), 14; Is., XLIX, 8; II Cor., VI, 2; le temps du rafraîchissement, Act., III, 20; le temps de l'accomplissement des promesses, Act., VII, 17; le temps de l'apparition de l'étoile, Matth., II, 7; le temps de la ruine de Jérusalem. Luc., XXI, 8, etc. — 4. *Dans la religion.* — Il y a un temps marqué pour célébrer les fêtes. Exod., XXXIV, 23; Lev., XXIII, 4; III Reg., XIX, 29; Esth., IX, 31; etc.

3° *Emploi du temps.* — Le temps passe comme une ombre, Eccle., VII, 1; Sap., II, 1, 5; IX, 5; I Cor., VII, 17. Il est instable et changeant. Dan., II, 21. Par conséquent, « pendant que nous avons le temps, faisons le bien envers tous. » Gal., VI, 10. Il faut racheter le temps, Eph., V, 16; Col., IV, 5, c'est-à-dire mettre à profit toutes les circonstances favorables à l'accomplissement du bien. Car le moment viendra où il n'y aura plus de temps. Apoc., XXII, 10.

4° *Le temps messianique.* — Daniel, VIII, 17, l'appelle le temps de la fin. Au moment où Jésus parut, il y avait des « signes des temps ». Matth., XVI, 4; Luc., XII, 56. Le Sauveur commença sa prédication en disant : « Le temps est accompli, » c'est-à-dire l'époque de la rédemption est arrivée. Marc., I, 15. Cette époque est appelée la « plénitude des temps ». Gal., IV, 4; Eph., I, 10. Le Sauveur parle plusieurs fois de « son temps », c'est-à-dire du temps où doit s'accomplir la rédemption. Matth., XXVI, 18; Joa., VII, 6, 8. Le mot « heure » est fréquemment employé dans le même sens par saint Jean, II, 4; IV, 21, 23; V, 25; VII, 30; VIII, 20; XII, 23. 27; XIII, 1; XVI, 32; XVII, 1. Tous les événements de la vie du Sauveur ont été accomplis au temps marqué. Rom., V, 6, 8; Gal., IV, 2; I Tim., VI, 15; Tit., I, 3. Quant aux temps de l'avenir, le Père s'en est réservé la connaissance. Act., I, 7.

H. LESÊTRE.

TÉNÈBRES (hébreu : *'ofél, 'ăfêlâh, ḥosék, ḥăšêkah, maḥšâk, mâ'ûf, néséf, 'êfâh, 'ăltâh, salmavet, qadrût*; chaldéen : *ḥăšûkâ'*; Septante : σκότος, σκοτία, σκοτεια, σκια; Vulgate : *tenebræ, caligo*), absence de lumière.

I. AU SENS PROPRE. — 1° *Les ténèbres initiales.* — Dans le principe, les ténèbres enveloppaient l'univers et particulièrement la terre. Gen., I, 2. Par sa puissance, Dieu créa la lumière et la sépara des ténèbres, c'est-à-dire fit en sorte que, sur la terre, la lumière apparût pendant un temps déterminé, et ensuite laissât dans les ténèbres les régions qu'elle avait éclairées : de là, la distinction du jour et de la nuit. Gen., I, 4, 5. Ces assertions mosaïques supposent deux faits incontestables, à savoir qu'il a fallu une action créatrice pour que la lumière se produisît à la place des ténèbres, et que cette lumière n'est pas inhérente à la terre « informe et vide », mais qu'elle lui vient d'ailleurs. A la science appartient d'expliquer, autant qu'elle le peut, la nature de la lumière, sa propagation, et le phénomène de ses alternances avec les ténèbres sur la terre. Isaïe, XLV, 7, dit que Dieu a « formé la lumière et créé les ténèbres. » Les ténèbres sont l'absence d'un phénomène positif, la lumière : elles ont été créées en ce sens qu'elles sont concomitantes aux premiers êtres créés, quand la lumière ne les éclairait pas encore. Cf. II Cor., IV, 6. La lumière n'a rien de commun avec les ténèbres, II Cor., VI, 14, parce que les deux phénomènes s'excluent mutuellement. — 2° *Les ténèbres de la nuit.* — Dieu amène les ténèbres, et il fait nuit. Ps. CIV (CIII), 20. Il revêt les cieux de ténèbres, comme s'il les couvrait d'un sac. Is., L, 3. — Il change, chaque matin, les ténèbres en aurore. Am., V, 8. — L'horizon est le point de division de la lumière et des ténèbres, Job, XXVI, 10, mais « quelle est la demeure des ténèbres ? » Job, XXXVIII, 19. — Sous le coup de l'épreuve, Job, III, 4, 5, voudrait que le jour de sa naissance fût changé en ténèbres. — Les malheureux tâtonnent dans les ténèbres. Job, XII, 25. Cf. Judith, IX, 7. — « L'homme met fin aux ténèbres » qui règnent au sein de la terre, en creusant des mines et en s'éclairant pour les exploiter. Job, XXVIII, 3. — 3° *Les ténèbres accidentelles.* — La neuvième plaie d'Égypte consista dans des ténèbres telles qu'on pouvait les palper de la main. Exod., X, 21, 23; Ps. CV (CIV), 28. Ces ténèbres ont été l'effet du *khamsin.* Voir OURAGAN, t. IV, col. 1930. La Sagesse, XVII, 2-XVIII, 4, décrit plus au long cette plaie des ténèbres. — Sur la colonne de nuée, ténébreuse et lumineuse, qui accompagne les Hébreux à leur sortie d'Égypte, voir COLONNE DE NUÉE, t. II, col. 853. — Des ténèbres se produisirent à la mort du Sauveur. Matth., XXVII, 45; Marc., XV, 33; Luc., XXIII, 44. Elles n'étaient point naturelles. Voir ÉCLIPSE, t. II, col. 1562. — Les anciens d'Israël se cachaient dans les ténèbres pour pratiquer l'idolâtrie. Ezech., VIII, 12; cf. Is., XXIX, 15. — La peste exerce ses ravages dans les ténèbres. Ps. XCI (XC), 6. Mais c'est en vain que le méchant se croit couvert par les ténèbres; les ténèbres n'ont pas d'obscurité pour Dieu, elles sont pour lui comme la lumière, Ps. CXXXIX (CXXXVIII) 11, 12; I Joa., I, 5, et Dieu poursuit ses ennemis jusque dans les ténèbres. Nah., I, 8. Cf. Job, XXXIV, 22. C'est pourquoi les ténèbres sont invitées à louer Dieu aussi bien que les autres créatures. Dan., III, 72. — 4° *Les ténèbres de l'aveugle.* — Comme l'aveugle a des yeux qui ne peuvent percevoir la lumière, il vit comme si les ténèbres régnaient sans cesse autour de lui. Il tâtonne, Deut., XXVIII, 29, et est assis dans les ténèbres. Tob.,

v, 12. Les ténèbres tombèrent sur Saul, quand Dieu le rendit aveugle sur le chemin de Damas. Act., XIII, 1. Le Messie devait changer pour les aveugles les ténèbres en lumière. Is., XLII, 16. Notre-Seigneur dit que l'œil est la lampe du corps, mais que si l'œil est en mauvais état, tout le corps est plongé dans les ténèbres, Matth., VI, 22-23, parce que la lumière n'est plus perçue.

II. AU SENS FIGURÉ. — Les ténèbres, qui paralysent la vie physique, sont l'image de tout ce qui peut faire souffrir l'humanité. Elles figurent donc : — 1° *L'ignorance et l'erreur.* — Dieu met au jour les choses cachées dans les ténèbres, c'est-à-dire inconnues. Job, XII, 22; Dan., II, 22. Il fait naître la lumière dans les âmes à la place des ténèbres, c'est-à-dire substitue en elles la vérité à l'erreur ou au mensonge. Job, XXIX, 3; II Reg., XXII, 29; Ps., XVIII (XVII), 29; CXII (CXI), 4; Mich., VII, 8; I Cor., IV, 5; I Joa., II, 8. Il y a entre la sagesse et la folie, Eccle., II, 13, le bien et le mal, Is., V, 20, la même différence qu'entre la lumière et les ténèbres. — Le Messie viendra sur la terre pour dissiper les ténèbres qui enveloppent les âmes : le peuple qui marche dans les ténèbres verra la grande lumière, Is., IX, 1, les aveugles sortiront des ténèbres, Is., XXIX, 18, et le Messie éclairera ceux qui sont dans les ténèbres. Is., XLII, 7; XLIX, 9. La lumière succédera alors aux ténèbres qui couvraient la terre. Is., LX, 2. Notre-Seigneur a tenu cette promesse. A sa venue, « la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas saisie, » οὐ κατέλαβεν, *non comprehenderunt,* « ne l'ont pas comprise » ou « ne l'ont pas arrêtée ». Joa., I, 5. Quand on marche après lui et qu'on croit en lui, on n'est pas dans les ténèbres. Joa., VIII, 12; XII, 46. Les chrétiens sont ainsi passés des ténèbres à la lumière, Act., XXVI, 18; Eph., V, 8; I Pet., II, 9; ils sont lumière et non plus ténèbres. I Thes., V, 4, 5. — Les docteurs juifs avaient la prétention d'être la lumière dans les ténèbres. Rom., II, 19. Les faux prophètes d'autrefois n'étaient eux-mêmes que des producteurs de ténèbres. Mich., III, 6; cf. I Joa., I, 6. Parmi ceux qui vivent et marchent dans les ténèbres, les écrivains sacrés rangent les méchants, Job, XXII, 11; Ps. XXXV (XXXIV), 6; Prov., II, 13; IV, 19; les faux prophètes, Jer., XXIII, 12; les faux docteurs, Eph., IV, 18; les incrédules, Joa., III, 19, les insensés, Eccle., II, 14, les juges iniques, Ps. LXXXII (LXXXI), 5, les misérables, Ps. CVII (CVI), 10. — 2° *L'épreuve et l'adversité.* — Le malheur fait qu'on marche dans les ténèbres, Job, III, 23; XVII, 12, 13; XIX, 8, et qu'on a la face voilée de ténèbres. Job, XXIII, 17. On espère la lumière, et l'on est plongé dans les ténèbres. Job, XXX, 26; Ps. LXXXVIII (LXXXVII), 7; Is., LIX, 9, 10; Lam., III, 2, 6. Toute sa vie, l'homme mange dans les ténèbres, c'est-à-dire dans la tristesse. Gesenius, *Thesaurus*, col. 534. Mais celui qui marche dans les ténèbres doit se confier en Jéhovah. Is., L, 10; cf. Tob., IV, 11. — 3° *Le châtiment.* — Les méchants périront dans les ténèbres. I Reg., II, 9; Job, XV, 22, 23, 30; XVIII, 18; Am., V, 20. L'impie rencontrera les ténèbres en plein jour. Job, V, 14. Les ténèbres envelopperont le pays des Israélites, Is., V, 30, VIII, 22, Babylone, Is., XLVII, 5, et l'Égypte. Ezech., XXXII, 8. — 4° *La mort et le tombeau.* — Si longues que soient les années, l'homme doit songer aux jours de ténèbres, qui seront nombreux, c'est-à-dire à son séjour dans le tombeau. Eccle., XI, 8. Le tombeau est la « terre des ténèbres et de l'ombre de la mort, où le jour même est une profonde nuit. » Job, X, 21, 22. « Si quelqu'un maudit son père et sa mère, sa lampe s'éteindra au sein des ténèbres. » Prov., XX, 20; cf. Exod., XX, 12. Voir LAMPE, t. IV, col. 59. Haïr son frère, c'est être dans les ténèbres. I Joa., II, 9, 11. — 5° *Le jugement de Dieu.* — Le jour où Dieu doit exercer son jugement sera un jour de ténèbres et d'obscurité. Joel, II, 2; Am., V, 18, 20; VIII, 9; Soph., I, 15. Ce jour-là, le soleil se changera en ténèbres. Joel, II, 31; Act., II, 20. — 6° *L'enfer.* — Notre-Seigneur dit que les méchants seront rejetés dans les « ténèbres extérieures ». Matth., VIII, 12; XXII, 13; XXV, 30. Le séjour de la vie éternelle étant comparé à une salle de festin, éclairée par des lampes, et dans laquelle les noces royales sont célébrées durant la nuit, celui qui est exclu de la salle tombe dans les ténèbres du dehors, images de l'enfer qui est en dehors du ciel où l'on jouit de Dieu, et qui est privé de la lumière divine. Ces ténèbres sont réservées, en particulier, aux docteurs de mensonge. II Pet., II, 17; Jud., 13. Les œuvres qui conduisent à ce séjour du malheur sont appelées « œuvres de ténèbres ». Rom., XIII, 12; Eph., V, 11. Ceux qui les accomplissent sont enfants de la nuit et des ténèbres. I Thes., V, 5. Satan, inspirateur de ces œuvres et de tout mal, est la « puissance des ténèbres ». Luc., XXII, 53; Eph., VI, 12; Col., I, 13. Un jour, le royaume de la bête sera définitivement plongé dans les ténèbres. Apoc., XVI, 10. — 7° *Le mystère.* — Quand Jéhovah se manifesta sur le Sinaï, la montagne fut enveloppée d'une nuée épaisse et comme d'une fumée intense. Exod., XIX, 16, 18. Voilà pourquoi il est dit que le feu et les éclairs brillaient à travers les ténèbres, les nuées et l'obscurité. Deut., IV, 11; V, 23. Les ténèbres enveloppent Dieu comme un manteau ; il est entouré des eaux obscures et de sombres nuages. Ps. XVIII (XVII), 12; II Reg., XXII, 12. Ce manteau de ténèbres dont Dieu s'entoure signifie l'impossibilité où est l'homme de le voir et de le comprendre. — Notre-Seigneur ordonne à ses disciples de publier à la lumière, c'est-à-dire manifestement et publiquement, ce qu'il a enseigné dans les ténèbres, c'est-à-dire d'une manière privée. Matth., X, 27; cf. Luc., XII, 3. Mais il n'a pas eu de doctrine ésotérique, il n'a rien dit dans le secret, mais a toujours parlé pour tous. Joa., XVIII, 20. Il ne s'agit donc ici que de ténèbres relatives, c'est-à-dire d'un enseignement qui n'a eu qu'un nombre restreint d'auditeurs, auxquels le Sauveur a parlé à l'oreille, et que les disciples devront transmettre en plein jour et publier sur les toits, à l'adresse de tous les hommes, en Palestine et en dehors de la Palestine. — Au jugement, Dieu mettra à la lumière ce qui est caché dans les ténèbres, c'est-à-dire dans le secret des consciences. I Cor., IV, 5. H. LESÊTRE.

1. TENTATION, nom dans la Vulgate, Exode, XVII, 7; Deut., VI, 16; IX, 22; XXXIII, 8, d'une station des Israélites dans le désert. Voir MASSAH, t. IV, col. 853.

2. TENTATION (hébreu : *massâh;* Septante : πειρασμός; Vulgate : *tentatio*), expérience destinée à faire connaître la valeur morale de quelqu'un. — Le mot tentation est pris en différents sens dans la Sainte Écriture.

I. TENTATION DE DIEU. — Tenter Dieu, c'est mettre sa patience à l'épreuve, en manquant à son égard de confiance, de soumission, de sincérité. Les Hébreux, au désert, ont souvent tenté Dieu en se défiant de son assistance et en murmurant. Exod., XVII, 7; Num., XIV, 22; Deut., IX, 22; XXXIII, 8; Judith, VIII, 11; Ps. LXXVIII (LXXVII), 18, 41, 56; XCV (XCIV), 9; CVI (CV), 14; Act., XV, 10; Heb., III, 8. Aussi Moïse leur dit-il : « Vous ne tenterez point Jéhovah, votre Dieu, comme vous l'avez tenté à Massah ; mais vous observerez avec soin les commandements de Jéhovah. » Deut., VI, 16, 17. Tenter Dieu, c'est donc surtout lui désobéir, par conséquent révoquer pratiquement en doute sa puissance, sa sainteté, sa justice et sa providence. Avant d'accomplir un acte religieux, il faut faire attention, afin de n'être pas « comme un homme qui tente le Seigneur. » Eccli., XVIII, 23. Dieu se laisse trouver par ceux qui ne le tentent pas. Sap., I, 2. Achaz refusait hypocritement de tenter le Seigneur, quand Isaïe lui

proposait de demander un signe. Is., VII, 12. Les impies tentent Dieu et échappent à la vengeance, au moins pour un temps. Mal., III, 15. Ananie et Saphire tentèrent le Saint-Esprit par leur dissimulation. Act., V, 9. Saint Paul recommanda de ne point tenter le Christ, comme les Hébreux ont tenté Jéhovah. I Cor., X, 9. Dans ces différents cas, celui qui tente Dieu fait une expérience de laquelle il conclut implicitement à la non-existence de quelque perfection divine. — Ce n'est pas tenter Dieu que de lui demander un signe de sa volonté, comme firent Gédéon, Jud., VI, 29, Zacharie, Luc., I, 18, etc.

II. Tentation de l'homme. — Elle se présente sous diverses formes. Elle peut provenir soit du dehors, par le mal physique servant d'épreuve ou de châtiment, ou par Satan qui porte au péché en diverses manières, soit du dedans, par l'effet de l'infirmité ou de la corruption de la nature elle-même.

1. *Épreuve du juste.* — Dieu tente Abraham en lui demandant le sacrifice de son fils. Gen., XXII, 1. Abraham se montre fidèle dans l'épreuve et se dispose à obéir au Seigneur. Eccli., XLIV, 21 ; I Mach., II, 52. Les Hébreux sont tentés en Égypte par les calamités qui les accablent, Deut., IV, 34; VII, 19; XXIX, 2, et au désert par divers incidents fâcheux. Exod., XV, 25; XVI, 4; Deut., VIII, 2; XIII, 3. Job est soumis à des épreuves qui ont pour but de faire éclater sa fidélité. Job, I, 8, 22; II, 3, 10. La tentation se complique pour lui de l'intervention de Satan et des mauvais conseils de sa femme. Job, II, 9. Au comble des maux, il se plaint que Dieu se rit des épreuves de l'innocent. Job, IX, 23. Finalement, il triomphe de la tentation. Jacob., V, 11. Dieu éprouve Ézéchias en permettant la visite que lui font les envoyés de Babylone et au cours de laquelle le roi succombe à une pensée de vaine confiance dans ses ressources. II Par., XXXII, 31. Tobie, II, 12, est soumis à une épreuve destinée à mettre en relief sa patience. Le Psalmiste demande à Dieu de le mettre à l'épreuve, pour avoir l'occasion de montrer sa fidélité. Ps. XXVI (XXV), 2. Dieu éprouve les justes et les trouve dignes de lui. Sap., III, 5. Il les éprouve comme un père qui avertit. Sap., XI, 10. L'épreuve suprême de la mort atteint aussi les justes. Sap., XVIII, 20. Sur la tentation que constitue pour les justes la prospérité des impies, voir Impie, t. III, col. 846. Le Sauveur tente Philippe en lui demandant où l'on pourra trouver du pain au désert. Joa., VI, 6. Les Apôtres sont restés fidèles à Jésus dans ses épreuves. Luc., XXII, 28. Saint Paul a enduré des épreuves par les embûches des Juifs. Act., XX, 19. L'infirmité de sa chair a été une épreuve pour les Galates. Gal., IV, 13. La recherche de la richesse fait tomber dans la tentation. I Tim., VI, 9. Les épreuves qui accablent les chrétiens doivent être pour eux un sujet de joie. Jacob., I, 2; I Pet., I, 6, 7. Le Seigneur délivre de l'épreuve les hommes pieux. II Pet., II, 9. L'épreuve viendra un jour sur le monde entier. Apoc., III, 10.

2. *Épreuve du méchant.* — Le méchant ne sait pas faire face à la tentation qui, dès lors, devient pour lui une cause de péché et de châtiment. Les Hébreux qui n'ont pas accepté les épreuves avec crainte du Seigneur et patience ont été frappés de mort. Judith, VIII, 24, 25. Les impies ont changé l'épreuve en un châtiment sévère pour eux. Sap., XI, 10. Ils ont fait l'expérience de la colère de Dieu. Sap., XVIII, 25. Les âmes inconstantes se retirent de Dieu au moment de l'épreuve. Luc., VIII, 13.

3. *Intervention de Satan.* — Elle est manifeste dans la tentation d'Adam et Ève, où elle réussit, Gen., III, 1-6, et dans l'épreuve de Job, où elle demeure sans succès. Job, I, 12; II, 5. Satan enlève la semence de la parole jetée dans les cœurs. Marc., IV, 15. Il a demandé à passer au crible les Apôtres. Luc., XXII, 31. Il a tenté avec succès Judas, Joa., XIII, 2, Ananie et Saphire. Act., V, 3. Il dresse des embûches, Eph., VI, 11, et tend des lacets pour faire tomber dans le mal. I Tim., III, 7; VI, 9; II Tim., II, 26. Il rôde comme un lion pour dévorer. I Pet., V, 8. Il est par excellence le tentateur, ὁ πειράζων, Matth., IV, 3; I Thes., III, 5. Il ne faut pas donner à Satan lieu de tenter, I Cor., VII, 5, pour ne pas lui laisser l'avantage sur nous. II Cor., II, 11. Il faut lui résister, pour le mettre en fuite. I Pet., V, 9; Jacob., IV, 7. Satan fait jeter des chrétiens en prison pour les tenter. Apoc., II, 10.

4. *Tentation intérieure.* — La nature imparfaite et déchue est pour l'homme la cause la plus dangereuse de la tentation. « Le péché ne se tient-il pas à ta porte? Son désir se tourne vers toi. » Gen., IV, 7. Le mal cherche donc à s'unir à l'âme, à pénétrer en elle; mais elle doit dominer sur lui, en lui refusant son consentement. « Que nul, lorsqu'il est tenté, ne dise : C'est Dieu qui me tente. Car Dieu ne saurait être tenté de mal et lui-même ne tente personne. Mais chacun est tenté par sa propre convoitise, qui l'amorce et l'entraîne. Ensuite la convoitise, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché, et le péché, lorsqu'il est consommé, engendre la mort. » Jacob., I, 13-15. L'apôtre emploie la même image que la Genèse : le péché résulte d'une sorte d'union du mal avec l'âme. Dieu ne tente pas, il permet seulement la tentation, condition du mérite, et la tentation, qu'elle vienne du dehors ou de l'homme même, n'a d'efficacité que si l'âme obéit volontairement à ses suggestions.

5. *Conduite vis-à-vis de la tentation.* — L'homme doit s'attendre à être tenté, car la vertu sans combat serait pour lui sans mérite. « Celui qui n'a pas été éprouvé sait peu de choses. » Eccli., XXXIV, 9. Il a été dit à Tobie : « Parce que tu étais agréable à Dieu, il a fallu que la tentation t'éprouvât. » Tob., XII, 13. L'épreuve du serviteur de Dieu ne doit donc pas l'étonner, comme s'il lui arrivait quelque chose d'extraordinaire. I Pet., IV, 12. Dès lors, « heureux l'homme qui supporte l'épreuve! Devenu un homme éprouvé, il recevra la couronne de vie. » Jacob., I, 12. — En entrant au service du Seigneur, il faut se préparer à l'épreuve, Eccli., II, 1, prendre garde à la tentation, Gal., VI, 1, et avoir confiance que Dieu ne permettra pas de tentation au-dessus de nos forces, mais ménagera une heureuse issue en aidant à la supporter. I Cor., X, 13. — Dans l'Oraison dominicale, Notre-Seigneur nous fait dire : μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, *ne nos inducas in tentationem.* Matth., VI, 13; Luc., XI, 4. Le verbe grec correspond à l'hiphil hébreu *hêbî'*, « faire entrer, mener dans » un lieu. La tentation est comme un pays ennemi et dangereux, dans lequel on prie Dieu de ne pas nous faire entrer. Ce n'est pas Dieu qui fait entrer dans la tentation; il laisse seulement y entrer. Ici, néanmoins, comme dans bien d'autres cas, on regarde comme voulu par lui ce qu'il se contente de permettre. Le Sauveur emploie la même image, quand il recommande à ses apôtres de veiller et de prier, pour « ne pas entrer en tentation. » Matth., XXVI, 41; Marc., XIV, 38; Luc., XXII, 40, 46.

III. Tentation du Sauveur. — Dès le début de son ministère public, le Sauveur fut conduit par l'Esprit dans le désert pour y être tenté par le démon. C'était donc la volonté divine qu'il en fût ainsi. Au baptême qui venait d'avoir lieu, une voix du ciel s'était fait entendre pour dire : « Tu es mon Fils bien-aimé, l'objet de mes complaisances. » Matth., III, 17; Marc., I, 11; Luc., III, 22. Satan, voulant se renseigner sur la signification de ces paroles, demande à Jésus, s'il est le Fils de Dieu, d'accomplir certains actes qui permettront de juger s'il est simplement un homme ou plus qu'un homme. Il l'invite à changer des pierres en pain, pour apaiser sa faim, à se jeter du haut du Temple, pour se

faire porter par les Anges, enfin à l'adorer lui-même, pour en obtenir la jouissance de tous les royaumes du monde. A chaque invitation, le Sauveur oppose un texte de l'Écriture qui l'autorise à la décliner, de manière que Satan n'est pas plus renseigné qu'avant et ne s'éloigne du Sauveur que pour un temps. Matth., IV, 1-11; Marc., I, 12, 13; Luc., IV, 1-13. Les trois tentations se rapportent à la sensualité, à la vaine gloire et à la jouissance des biens de ce monde. Nos premiers parents ont succombé à cette triple tentation, le Christ en triomphe. Il faut noter cependant que la tentation pouvait avoir et eut en effet un écho dans le cœur d'Adam et d'Ève, tandis que l'âme du Sauveur était inaccessible à toute suggestion extérieure. Les termes don se servent les Évangélistes donnent à penser que la tentation ne fut pas seulement imaginative, mais réelle, que Satan se montra à Jésus sous une forme sensible, qu'il lui fit remarquer les pierres à changer en pains, le transporta au sommet du Temple et lui montra du haut d'une montagne les royaumes de ce monde. Comme la tentation n'eut pas de témoins, il faut en conclure qu'elle a été racontée par Jésus lui-même à ses Apôtres. — Satan revint plusieurs fois à la charge, pour savoir si Jésus était vraiment le Fils de Dieu; mais le Sauveur agissait de manière à ce qu'il ne fût pas renseigné. Marc., V, 7; Luc., IV, 41; VIII, 28; Matth., XXVII, 40. — Les ennemis du Sauveur le tentèrent souvent, c'est-à-dire, cherchèrent, par des questions captieuses, à obtenir de lui des réponses capables de le compromettre. Ce fut toujours en vain. Matth., XVI, 1; XIX, 3; XXII, 18, 35; Marc., VIII, 11; X, 2; XII, 15; Luc., X, 25; XI, 16; XX, 23; Joa., VIII, 6. — « C'est parce qu'il a souffert et a été lui-même éprouvé, *tentatus,* que le Christ peut secourir ceux qui sont éprouvés, *tentantur.* » Heb., II, 18.

H. Lesêtre.

TENTE (hébreu : *'ohél, sukkâh;* Septante : σκηνή, οἶκος; Vulgate : *tabernaculum, tentorium, papilio*), abri mobile à l'usage des nomades, des soldats en campagne, et de ceux qui sont obligés de passer leur vie loin des habitations fixes (fig. 471).

1° *Sa disposition.* — Les tentes ont été de première nécessité pour les nomades, obligés de changer constamment de place, à la recherche de pâturages suffisants pour leurs troupeaux. La Bible en fait remonter l'usage à l'un des descendants antédiluviens de Caïn, Jabel, « le père de ceux qui habitent sous des tentes et au milieu des troupeaux. » Gen., IV, 20. Déjà auparavant, les hommes s'étaient groupés pour habiter dans une ville. Gen., IV, 17. Les tentes servaient à préserver des ardeurs du soleil, Is., IV, 6, du froid de la nuit et des intempéries. A l'origine, elles furent faites avec des peaux d'animaux. Exod., XXVI, 14. On employa ensuite des étoffes grossières fabriquées en poils de chèvres ou de chameaux. Exod., XXVI, 7. Voir Cilice, t. II, col. 760. Ces étoffes étaient de couleur sombre ou noire. L'Épouse, au teint hâlé par le soleil, se dit « noire comme les tentes de Cédar. » Cant., I, 4. Aquila et saint Paul exercèrent le métier de fabricants de tentes, σκηνοποιοί. Act., XVIII, 3. Divers accessoires étaient nécessaires pour que la tente fût mise en place. Isaïe, LIV, 2, y fait allusion : « Élargis l'espace de ta tente, qu'on déploie les tentures de la demeure, ne ménage pas la place, allonge tes cordages et affermis tes pieux. » Les pieux plantés en terre maintenaient les étoffes à la hauteur voulue. De leur sommet partaient des cordages, solidement attachés à de fortes chevilles de bois enfoncées dans le sol, et destinés à assurer la stabilité de l'ensemble. Jahel prit une de ces chevilles pour l'enfoncer dans la tête de Sisara. Jud., IV, 21. Les pieux, ainsi que d'autres pièces transversales, per-



471. — Tentes arabes.

mettaient de suspendre différents objets, comme dans les anciennes tentes assyriennes. Judith, XIII, 8. Voir t. II, fig. 36, col. 99; t. IV, fig. 94, col. 287. Les nattes servant à s'asseoir et à dormir, ainsi que les différents ustensiles, reposaient sur le sol même. Aussi y avait-il inconvénient quand les épines envahissaient la tente. Ose., IX, 6. Anciennement, la tente n'était pas ouverte sur un côté entier; mais elle avait une porte, c'est-à-dire un pan d'étoffe pouvant clore l'ouverture ou être écarté. Gen., XVIII, 10. Les deux parois latérales s'appelaient « mains » ou côtés. Voir MAIN, t. IV, col. 582. Pour demeurer auprès de quelqu'un, on pouvait « fixer ses pieux dans ses parois et dresser sa tente contre la sienne. » Eccli., XVI, 24, 25. Les tentes étaient plus ou moins vastes, selon le nombre de ceux qu'elles devaient abriter. Il est probable que les plus grandes comportaient des divisions, pour les hommes, les femmes, les esclaves et souvent le bétail. Au désert, un Israélite avait introduit une Madianite dans sa *qubbâh*, κάμινος, *lupanar*, l'arrière-tente, la partie la plus retirée, ce qu'on a appelé depuis, d'après le mot *qubbâh*, l' « alcôve ». Num., XXV, 8. Les Arabes ont conservé, en ce qui concerne leurs tentes, les usages qui devaient être en vigueur chez les anciens Israélites. « Les Arabes n'ont point d'autres logements que leurs tentes, qu'ils appellent maisons; elles sont toutes noires, d'un tissu de poil de chèvre, que les femmes filent, et dont elles sont aussi les tisserands. Ces tentes sont tendues d'une manière que l'eau de la pluie coule aisément pardessus sans les pénétrer. Toutes leurs familles, leurs ménages et leurs écuries logent dessous, particulièrement en hiver. Celles de l'émir sont de la même étoffe et ne diffèrent d'avec celles de ses sujets que par la grandeur... Lorsque l'hiver commence à revenir... ils campent dans des vallons ou sur le rivage de la mer, où il y a quelques arbrisseaux, à l'abri du vent, et sur le sable, pour n'avoir point l'incommodité des boues; les hommes et le bétail logent alors tous pêle-mêle, pour être plus chaudement. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 173, 175. Les Israélites dressaient quelquefois des tentes sur le toit de leurs maisons, II Reg., XVI, 22, pour s'y mettre à l'abri, comme on le fait encore en Orient.

2° *Son établissement.* — La tente constituait une habitation essentiellement mobile, qu'on déplaçait toutes les fois qu'il était utile. Ézéchias, menacé de mourir, dit que sa demeure est « enlevée comme une tente de bergers. » Is., XXXVIII, 12. De là les expressions suivantes : *'âtaq,* ἀπέστη, ἀπαράς, *transgrediens, profectus,* « lever sa tente », Gen., XII, 8; XXVI, 22; *'âhal,* ἐσκήνωσεν, *habitavit,* « établir sa tente », Gen., XIII, 12; *yahêl,* διέλθωσιν, *ponet tentoria,* « dresser sa tente », Is., XIII, 20; *nâta',* πήξει σκηνήν, *figet tabernaculum,* « fixer sa tente », Dan., XI, 45; *tâqa',* « fixer sa tente en clouant », ἔπηξε, ἔστησε, *extenderat, fixit,* Gen., XXXI, 25; Jer., VI, 3; etc. Au Thabor, saint Pierre parle de « faire des tentes », ποιήσωμεν σκηνάς, *faciamus tabernacula,* Matth., XVII, 4; Marc., IX, 4; Luc., IX, 33, parce qu'il s'agissait alors de fabriquer des tentes de toutes pièces. — Les tentes d'une même famille ou d'une même tribu formaient un groupement plus ou moins régulier. Voir t. II, fig. 35, col. 93. Au désert, les tentes des Israélites étaient disposées de manière à constituer un camp aussi bien ordonné que le permettait la nature des emplacements. Voir CAMP, t. II, col. 94. Ce spectacle fit l'admiration de Balaam : « Qu'elles sont belles tes tentes, ô Jacob, tes demeures, ô Israël ! » Num., XXIV, 5; cf. Exod., XIX, 2; Num., II, 3-31; XIII, 1; XXIV, 2. — L'établissement des tentes a inspiré plusieurs métaphores. Les auteurs sacrés parlent de la voûte des cieux comme d'une tente que Dieu a étendue au-dessus de la terre. Job, IX, 8; Is., XLII, 5; XLIV, 24. « Il déploie les cieux comme une tente. » Ps. CIV (CIII), 2. « Il étend les cieux comme un voile et les déploie comme une tente pour y habiter. » Is., XL, 22. Saint Paul compare le corps de l'homme à une tente qui sera détruite par la mort. II Cor., V, 1, 4. Saint Pierre reprend la même métaphore; il tient à exhorter les fidèles « tant qu'il est dans cette tente, » qu'il sait devoir quitter bientôt. II Pet., I, 13, 14.

3° *Ses habitants.* — La Sainte Écriture mentionne les tentes de Noé, Gen., IX, 21; de Sem, Gen., IX, 27; de Lot, Gen., XIII, 5; d'Abraham, Gen., XIII, 18; XVIII, 10; etc.; d'Ismaël, Gen., XVI, 12; d'Isaac, Gen., XXVI, 25; de Jacob, Gen., XXV, 27; XXXIII, 17; etc.; des Israélites au désert, Exod., XVI, 16; XIX, 2; etc.; des lévites autour du Tabernacle, Num., I, 53; de Dathan et Abiron, Num., XVI, 24, 26, 32; d'Issachar, Deut., XXXIII, 18; des Madianites, Jud., VI, 5; des Arabes, Jud., VIII, 10; de Saül, I Reg., XXVI, 5, 7; de David, I Reg., XVII, 54; des hommes de Juda en guerre, II Reg., XI, 11; des Syriens, IV Reg., VII, 8; d'Holopherne, Judith, X, 16; XII, 4; des Chaldéens autour de Jérusalem, Jer., VI, 3; de Cuschan et de Moab, Hab., III, 7; etc. — Des tentes particulières sont quelquefois attribuées à des femmes, à Sara, devenue veuve, Gen., XXIV, 67, à Lia, à Rachel, aux deux esclaves Bala et Zelpha, Gen., XXXI, 33, à Jahel, Jud., IV, 18. La polygamie rendait nécessaire la distinction des tentes pour les femmes d'un même mari. La famille des Réchabites persista toujours à habiter sous des tentes. Jer., XXXV, 7, 10. Aux tentes des personnages aisés étaient attachés des serviteurs. Job, XXXI, 31. — On se tenait assis à la porte de sa tente, de manière à jouir de l'ombre pendant la chaleur du jour. Gen., XVIII, 1. On préférait parfois rester dessous. Gen., XVIII, 9; XXV, 27. Au désert, quand la colonne de nuée descendait sur le Tabernacle, les Israélites se prosternaient à l'entrée de leurs tentes. Exod., XXXIII, 8, 10. Plusieurs fois, ils murmurèrent dans leurs tentes. Deut., I, 27. — Comme les tentes furent longtemps l'habitation des Israélites, les expressions suivantes restèrent en usage, justifiées d'ailleurs littéralement au cours des campagnes militaires : « renvoyer chacun dans sa tente », Jud., VII, 8; I Reg., XIII, 2; « retourner à sa tente », Jud., XX, 8; « fuir à sa tente », I Reg., IV, 10; II Reg., XVIII, 17; XIX, 8; IV Reg., VIII, 21; XIV, 12. Le cri : « Chacun à sa tente ! » était le signal de l'abandon d'un parti. II Reg., XX, 1; III Reg., XII, 16. — Le sort des habitants d'une tente était attribué à la tente elle-même. Bien que la paix soit exceptionnellement sous la tente du brigand, Job, XII, 6, la tente des impies est vouée au malheur et à la destruction, Job, VIII, 22; XV, 34; XVIII, 6, 14, 15; XX, 26; XXI, 28; Dieu en arrachera le méchant. Ps. LII (LI), 7. Au contraire, le bonheur est sous la tente du juste, Job, V, 24; Dieu l'y visite, Job, XXIX, 4; le fléau n'en approche pas, Ps. XCII (XCI), 10; on y entend retentir les cris de joie, Ps. CXVIII (CXVII), 15, et la tente des justes fleurira, c'est-à-dire verra toutes les prospérités. Prov., XIV, 11. Cependant malgré le soin qu'on prend d'écarter l'iniquité de sa tente, Job, XI, 14; XXII, 23, cela n'empêche pas qu'elle soit momentanément assiégée par les épreuves. Job, X, 12.

H. LESÊTRE.

2. TENTE DE TÉMOIGNAGE (Vulgate : *Tabernaculum testimonii*). Voir TABERNACLE, col. 1051.

3. TENTES [VALLÉE DES], (hébreu : *'Êmeq Sukkôt;* Septante : ἡ κοίλας τῶν σκηνῶν). La Vulgate traduit Ps. LIX (LX), 6; CVII (CVIII), 8, le nom propre *Sukkôt* par *tabernacula,* « tentes », lequel devait venir à cette vallée des tentes qui y avaient été dressées. Dieu prophétise à David qu'il partagera et divisera à son gré, comme le fait un propriétaire, Sichem et Soccoth. Ce Soccoth est, d'après les uns, le Soccoth à l'est du Jourdain,

mentionné dans la Genèse, XXXIII, 17, Jos., XIII, 27, situé non loin du fleuve Jaboc. Cette identification est contestée par d'autres, mais elle est la plus vraisemblable, et ce nom semble bien convenir à la plaine du Jourdain, au sud du Jaboc, l'actuel *Nahr-ez-Zerqa,* cf. Jos., XVI, 27, près du *Djisr ed-Damiéh.* Voir JOURDAIN, carte, fig. 300, t. III, col. 1726.

TEPHILLIM. Voir PHYLACTÈRES, col. 349.

1. TÉRÉBINTHE (VALLÉE DU) (hébreu : *Éméq hâ-'Élâh ;* Septante : ἡ κοιλὰς τῆς δρυός ; ἡ κοιλὰς 'Ηλά), vallée où campaient les Israélites quand David tua Goliath. I Sam. (Reg.), XVII, 2, 19; XXI, 9. C'est probablement la vallée qui porte aujourd'hui le nom de *Ouadi es-Sent* (Térébinthe), la troisième et la plus méridionale des vallées qui débouchent dans le pays des Philistins. Les Philistins étaient campés entre Socho (*Schouékéh*) et Azéca (t. I, col. 1303). Voir *ibid.*, fig. 384. Plusieurs voyageurs modernes identifient cette dernière avec Beit Nettif. La position des deux armées ennemies était si forte qu'il était dangereux pour l'un des adversaires d'aller attaquer son antagoniste et de s'exposer à recevoir ses coups en gravissant la montée au haut de laquelle il s'était établi. David assura la victoire aux Israélites : il alla courageusement attaquer Goliath qui, comptant sur la supériorité de sa force personnelle, défiait les Israélites, et il le tua. Voir GOLIATH, t. III, col. 268; DAVID, t. II, col. 1911.

2. TÉRÉBINTHE (hébreu *'êlâh, 'allâh,* pluriel *'êlim ;* Septante : τερέβινθος, τερέμινθος; Vulgate : *terebinthus*), grand et bel arbre de Palestine.

I. DESCRIPTION. — Cet arbre est rattaché par les botanistes au genre *Pistacia*, comme le Lentisque. Voir PISTACHIER et LENTISQUE, col. 445; t. IV, col. 166. Mais tandis que ce dernier a des feuilles persistantes, celles du Térébinthe, fig. 472, sont caduques et pourvues en outre d'une foliole impaire à leur extrémité. Les fleurs en panicules latérales et composées naissent sur les rameaux de l'année précédente, au-dessous des feuilles. Calice brun, anthères et stigmates pourpres : à la maturité, fruit en drupe sèche, globuleuse apiculée, de la grosseur d'un pois, rouge puis brune. L'arbre, de taille moyenne, peut atteindre dans certaines circonstances favorables de grandes proportions. Les rameaux en sont étalés en parasol, et l'écorce rugueuse d'un brun rougeâtre laisse échapper, surtout après incision, un suc résineux qui, concrété, donne la Térébenthine de Chio. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — 1° *Noms et identification.* De la racine *'ul, 'il*, qui a l'idée de force, dérivent plusieurs noms d'arbres vigoureux et d'un beau port : *'êlâh, 'allâh,* et *'êlôn, 'allôn.* On remarquera que *'allâh,* qui ne se présente qu'une fois, est avec sa voyelle brève et son daguesch, אַלָּה, l'équivalent de *'êlâh,* muni d'une voyelle longue. Il en est de même de *'allôn,* par rapport à *'êlôn.* Aussi sans leur ponctuation, ces formes diverses se ramènent à deux qui ne diffèrent que par la terminaison : אלה et אלון. Ce sont certainement deux noms d'arbres différents, comme le prouvent Isaïe, VI, 13, et Osée, IV, 13. Isaïe, VI, 13, juxtapose dans la même phrase אלה et אלון :

> Comme le *'êlâh* et le *'allôn* conservent leur souche.

Osée, IV, 3, fait de même :

> Ils brûlent l'encens sur les collines
> Sous le *'allôn,* le peuplier, et le *'êlâh.*

Or *'allôn* qui se présente neuf fois dans la Bible est toujours rendu dans la Vulgate par chêne et de même par les Septante, sauf une fois. Le sens, comme on peut le voir, t. II, col. 653, est donc bien celui de chêne. *'Êlâh* doit donc désigner un autre arbre. Il est vrai que les versions sont très variées et très inconstantes dans la traduction de ce mot. Peut-être faut-il l'attribuer à des leçons différentes ou à des erreurs de lecture du texte hébreu. Parfois on rencontre la traduction *chêne* qui ne saurait se soutenir, en face des textes, Is., VI, 13, et Ose., IV, 13, cités plus haut. Plus généralement les versions tiennent pour le térébinthe. Et les caractères du *'êlâh* soulignés dans les textes conviennent parfaitement au térébinthe. II Reg., XVIII, 9, 10, 14; Ose., IV, 13; Eccli., XXIV, 22 (grec 16).

J. D. Michaëlis, *Supplementa ad lexica hebraica,* Gœttingue, 1792, in-8°, t. I, p. 73, attribue à *'êlôn* un sens autre qu'à *'allôn* et semblable à *'êlâh.* Pour l'établir, il rappelle qu'au lieu nommé *'Êlônê Mamré,* l'historien Josèphe, *Bell. jud.*, IV, IX, 7, constate l'existence d'un antique térébinthe. Mais il oublie qu'au même endroit



472. — *Pistacia terebinthus.*

Josèphe, dans ses *Antiquités juives*, I, X, 4, place un chêne. Nous avons d'ailleurs montré, t. II, col. 657, que primitivement Mambré avait un bois de chênes, une chênaie, mais que les Septante ayant traduit *'êlonê* par un singulier δρῦς, on en vint insensiblement à identifier *'Êlônê Mamré* avec le plus beau chêne de la région, et à son défaut avec le plus bel arbre, comme le térébinthe qui, le chêne disparu, prenait sa place dans les localisations populaires du passage d'Abraham.

Quant à *'êlim*, ce mot peut être ou le pluriel de *'êl*, avec le sens de divinités, idoles, ou bien le pluriel (forme masculine) de *'êlâh*. Dans Is., LVII, 5, *'êlim* est pris par plusieurs exégètes dans le sens de térébinthe, mais il est préférable d'y voir des divinités, des idoles. Dans Is., I, 29, la comparaison avec le verset suivant porte au contraire à prendre *'êlim* pour le pluriel de *'êlah* (℣. 30), comme *gannôt*, « les jardins », du ℣. 29, répond au singulier *gan*, « jardin », du ℣. 30. Il s'agit des Israélites qui dans les bois sacrés, honoraient les idoles, et le prophète leur fait cette prédiction :

> Ils auront honte des térébinthes qui les charment,
> Ils rougiront des jardins qui leur plaisent.
> Ils seront comme le térébinthe dont le feuillage tombe,
> Comme le jardin qui n'a plus d'eau.

Isaïe, LXI, 3, compare les Israélites assagis par la captivité au térébinthe, à cause de son tronc vigoureux et de son feuillage vert :

> On les appellera des térébinthes de justice
> Une plantation de Jahvéh pour sa gloire.

Cependant dans ces deux exemples le sens de térébinthe pour *'êlim,* assez généralement adopté par les exégètes, Condamin, *Le livre d'Isaïe,* in-8°, Paris, 1905, p. 14, et 354, n'est pas absolument certain. Ce mot pourrait bien n'avoir que le sens général de « grand arbre ». Ce sens général du moins se comprend mieux dans Exod., XVI, 1, où le nom de *'Êlim* est donné à un lieu où il n'y avait pas de térébinthes, mais soixante-dix beaux palmiers. En araméen, *'ilênâ 'ilônô* est le nom d'arbre en général. Dans Daniel, IV, 10, 11, 14, 20, 23, 26, *'ilân* a le sens du mot arbre.

2° *Le térébinthe dans la Bible.* — Le livre de l'Ecclésiastique, XXIV, 22, dans l'éloge de la Sagesse, fait allusion au port majestueux du térébinthe :

> Comme un térébinthe j'ai étendu mes rameaux,
> Et mes rameaux sont des rameaux de gloire et de grâce.

C'est la même image qu'on rencontre dans la prophétie de Jacob, XLIX, 21, entendue avec les leçons lues par les Septante :

> Nephthali est un térébinthe qui étale ses rameaux,
> Il fournit des branches splendides.

Dans les pays brûlés par le soleil, on cherche volontiers l'ombre des grands arbres. Le prophète de Béthel trouva l'homme de Dieu venu de Juda assis sous le térébinthe, III Reg., XIII, 4; c'est sous le térébinthe qui était à Éphra que Gédéon trouva l'ange du Seigneur et vint lui offrir des pains sans levain et la chair d'un chevreau. Jud., VI, 11, 19. Les rameaux s'étalent souvent à peu de distance du sol : Absalom s'enfuyant sur son mulet s'embarrassa dans les branches touffues d'un térébinthe et resta suspendu par la chevelure. II Reg., XVIII, 9, 10, 14. Chez les Hébreux, le peuple, vivant près des Chananéens ou des Arabes, en adopta souvent les pratiques et eut ses arbres sacrés. P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* in-8°, Paris, 1903, p. 168-179; H. Vincent, *Canaan,* in-8°, Paris, 1907, p. 144-146; A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab,* in-8°, Paris, 1903, p. 330, 334. Les beaux térébinthes étaient, comme les chênes, choisis de préférence. Au pied du térébinthe on offrait des sacrifices. Ose., IV, 3. Sous le térébinthe de Sichem, Jacob enfouit les téraphims que les membres de sa famille portaient avec eux. Gen., XXXV, 4. C'est au pied du térébinthe de Jabès qu'on enterra les corps de Saül et de ses fils. I Par., X, 12. Soit à cause d'un térébinthe célèbre, soit à cause d'une futaie de ces arbres, la vallée près de Maséplia avait pris le nom de vallée du Térébinthe. C'est là que les Israélites rencontrèrent les Philistins et que David frappa Goliath et lui trancha la tête. I Sam. (Reg.), XVII, 2, 19; XXI, 9. Elle se nomme aujourd'hui Ouadi-es-Samt. Le térébinthe dont les branches ont été coupées et repoussent sert de comparaison au prophète pour annoncer la vie nouvelle que reprendra la souche d'Israël. Is., I, 29, 30.

3° *Produit du térébinthe.* — Parmi les objets et les productions de la Palestine portées par les enfants de Jacob au ministre du pharaon, Gen., XLIII, 11, figurent les *botnim* que les Septante traduisent par τερέβινθος et la Vulgate par *terebinthus.* Il ne saurait s'agir du fruit du térébinthe, mais bien des noix du pistachier (voir t. V, col. 444). Au contraire le *ṣŏri* ou *ṣeri* du même passage de la Genèse que les Septante traduisent par ῥητίνης et la Vulgate par *retina*, paraît bien être la résine du *Pistacia Terebinthus.* Comme on le sait, le suc résineux de cet arbre, qui exsude par les fissures de l'écorce durant tout l'été, coule avec plus d'abondance lorsqu'on a soin au printemps de pratiquer des incisions au tronc et aux principales branches. On fait tomber la résine sur des pierres plates placées au pied de l'arbre et on la ramasse après qu'elle a été un peu durcie par la fraîcheur de la nuit. Un térébinthe de grande taille, d'un mètre cinquante de circonférence environ, n'en produit que 300 à 350 grammes par an. C'était donc un produit assez rare et il était très apprécié. « Nous savons, dit Galien, que la meilleure de toutes les résines est la térébinthine; nous l'employons pour la confection des médicaments. » Ces caractères conviennent exactement au *ṣŏri* biblique. C'était un produit de Galaad. Gen., XXXVIII, 25; Jer., XLVI, 11. C'est dans la forêt d'Éphraïm, à l'est du Jourdain, qu'un térébinthe fut fatal à Absalom. II Sam. (Reg.), XVIII, 14. Des caravanes de marchands ismaélites venant de Galaad l'emportaient en Égypte. Gen., XXXVII, 25. Jérémie conseille à l'Égypte malade de monter en Galaad pour y trouver le *ṣŏri* bienfaisant. Jer., XLVI, 11. Comme on le fait d'une substance rare et précieuse, on peut en offrir sans déshonneur une petite quantité. Gen., XLIII, 11, Jacob remet à ses enfants pour le ministre du Pharaon *modicum resinæ.* C'est un des produits qu'Israël continua d'exporter sur les marchés de Tyr. Ezech., XXVII. Ce produit servait à préparer des médicaments. Jer., VIII, 22; XLI, 11; LI, 8.

> N'y a-t-il plus de *ṣŏri* en Galaad?
> Ne s'y trouve-t-il plus de médecins?
> Pourquoi n'as-tu pas mis un bandage
> A la fille de mon peuple?

Il n'est pas sans intérêt, pour l'identification présente du *ṣŏri*, de dire que chez les Arabes la résine du lentisque s'appelle *seri, seru,* et qu'ils confondaient le lentisque et le térébinthe en les appelant du même nom. Les tribus arabes du nord de l'Afrique utilisent pour les menus usages la résine d'une espèce voisine du *terebinthus,* le *Pistacia atlantica.*

La résine du térébinthe était connue en Égypte sous le nom de , *sounter* (en copte ⲥⲟⲛⲧⲉ). On trouve le nom dans les plus anciens textes. On voit par le papyrus médical de Berlin (p. 3, lig. 5) qu'il était employé dans les remèdes. On voit par les allusions de Jérémie, XLI, 11, que les Égyptiens le faisaient venir de Galaad. Les inscriptions de Deir-el-Bahari nous montrent qu'ils le trouvaient aussi sur les bords de la mer Rouge, au pays de Pount.

Voir O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 34-58; Gesenius, *Thesaurus,* p. 50-51; V. Loret, *La flore pharaonique,* 2e édit., in-8°, Paris, 1892, p. 97; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine,* in-8°, Londres, 1858, p. 518-520.

E. LEVESQUE.

TERPHALÉENS (hébreu : *Tarpelâyê'*; Septante : Ταρφαλλαῖοι), peuple vaincu par le roi d'Assyrie Asenaphar (forme altérée du nom d'Assurbanipal, t. I, col. 1080, selon toute probabilité) et déporté par lui en Samarie. I Esd., IV, 9. L'identification des Terphaléens est incertaine. On a rapproché ce nom des Ταπουροι de Ptolémée, VI, 2, 6; Arrien, *Alex.*, III, 8, 7, Τάπυροι, dans Strabon, XI, VIII, 6; IX, 1; XIII, 3, tribu mède à l'est de l'Élymaïde, et aussi des Ταρπῆτες de Strabon, XI, II, 11, tribu Méotide (Μαιῶται). Rawlinson a proposé de les reconnaître dans les *Tuplai* des inscriptions assyriennes, c'est-à-dire dans les Τιβαρηνοί du Pont; Hitzig dans Tripoli de Phénicie, etc. Toutes ces conjectures sont loin d'être établies, et aucune n'est satisfaisante.

TERRE (hébreu : *'éréṣ,* la terre en général, *'addâmâh,* la matière dont la terre est formée ou un pays, *têbêl,* terme poétique; chaldéen : *'āras, 'araq;* Sep-

tante : γῆ; Vulgate : *terra, humus*), la planète qui sert d'habitation aux hommes. — La Sainte Écriture prend le mot « terre » en divers sens.

I. Sens cosmologique. — 1° *État de la terre.* — La terre a été, comme le ciel, créée par Dieu à l'origine et méthodiquement agencée par sa puissance. Gen., I, 1-25. Voir Cosmogonie, t. II, col. 1034. Pour les Hébreux et pour les écrivains sacrés, qui, sur les questions scientifiques, ne sont que l'écho des idées populaires de leur temps, la terre forme un tout parallèle au ciel visible. Le ciel et la terre composent l'univers, Gen., I, 1; XIV, 19: Exod., XXXI, 17; etc.; les astres du firmament éclairent la terre et y divisent les temps. Gen., I, 14-18. Les Égyptiens imaginaient la terre comme une sorte de table formée des continents et des mers, et entourée de montagnes dont quatre, situées aux points cardinaux, soutenaient le plafond de fer qui constituait le firmament et d'où pendaient les étoiles. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 16-17. Les Chaldéens se la figuraient comme une sorte de couffe renversée, formant la partie basse du monde. Elle s'exhaussait peu à peu jusqu'aux régions neigeuses des sources de l'Euphrate, où elle avait son point culminant. Elle était entourée d'une mer mystérieuse au delà de laquelle se dressait une muraille uniforme et continue, appelée la « levée du ciel », parce que le ciel s'appuyait sur elle. Le ciel était une coupole de métal dur que le soleil illuminait pendant le jour et qui était semée d'étoiles pendant la nuit. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 543-544. Les écrivains sacrés s'inspirent de ces idées, mais sans les préciser. Dieu a posé les fondements de la terre, il en a déterminé les dimensions et a tiré sur elle le cordeau, il en a posé la pierre angulaire sur laquelle reposent ses bases. Job, XXXVIII, 4-6. Il a fondé la terre et affermi les cieux. Prov., III, 19; VIII, 29; Is., XL, 21; Jer., XXXI, 37; Mich., VI, 2; Zach., XII, 1; Eccli., XVI, 19; Heb., I, 10. Il a affermi la terre sur ses bases et elle est à jamais inébranlable. Ps. CIV (CIII), 5. Pour Isaïe, XL, 22, la terre est un *ḥûg*, γῦρος, *orbis*, un cercle, expression qui ne suppose point l'idée de globe, mais qui exprime seulement celle de l'horizon circulaire. Cf. Prov., VIII, 27. La surface terrestre repose sur des colonnes, I Reg., II, 8; Job, IX, 6; Ps. LXXV (LXXIV), 4, manière de parler qui peut être purement poétique, car ailleurs il est dit que Dieu « étend le septentrion sur le vide, il suspend la terre sur le néant. » Job, XXVI, 7. Cette dernière conception est en harmonie avec la réalité, à condition de prendre le vide et le néant dans un sens relatif. En Chaldée comme en Égypte, on croyait le monde en équilibre sur les eaux éternelles. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 543. Moïse suppose aussi des eaux au-dessous de la terre, Exod., XX, 4, et des auteurs postérieurs disent que Dieu a « fondé la terre sur les mers et l'a affermie sur les fleuves, » Ps. XXIV (XXIII), 2; « il a étendu la terre sur les eaux. » Ps. CXXXVI (CXXXV), 6. La Vulgate parle du « sommet de la terre jusqu'à ses limites ». Deut., XXVIII, 64. Cette expression semblerait se référer à la conception chaldéenne sur la figure de la terre. Mais dans l'hébreu il n'est question que des « extrémités de la terre », *miqṣêh ve'ad-qeṣêh*, ἀπ' ἄκρου ἕως ἄκρου, « d'une extrémité à une extrémité ». Les extrémités de la terre, dont il est question, Ps. LXXIV (LXXIII), 17; Prov., XXX, 4; Is., XL, 28; Dan., IV, 8; etc., sont les bords inconnus de la surface terrestre. Chaque peuple regardait son pays comme le centre de cette surface plus ou moins circulaire. Voir t. III, fig. 172, col. 841. Israël est de même le centre des nations et de la terre. Ezech., V, 5; XXXVIII, 12. Le mot *orbis*, employé par la Vulgate, correspond habituellement à *têbêl*, I Sam. (Reg.), II, 8; Ps. XVIII (XVII), 16; Is., XIV, 17, 21; Jer., X, 12; etc., qui ne préjuge rien sur la forme de la terre, puisque sa racine *yâbal* signifie « produire » et indique que *têbêl* désigne la terre au point de vue de sa fécondité. Les Septante rendent ce mot par οἰκουμένη, Ps. XVIII (XVII), 16; Is., XIV, 17; Jer., X, 12; Dan., III, 45; etc., qui se rapporte à la terre en tant qu'habitée. En somme, les anciens Hébreux savent que la terre a été créée par Dieu; mais il n'y a pas à s'étonner qu'ils ignorent son étendue, sa rotondité, sa rotation, sa révolution autour du soleil et sa place cosmique, toutes choses d'ordre scientifique dont la révélation n'avait pas à s'occuper. Les observations astronomiques des Babyloniens et des Égyptiens avaient surtout un but utilitaire. Les Grecs donnèrent aux leurs un caractère plus scientifique. Thalès de Milet, le premier, 600 ans avant l'ère chrétienne, paraît avoir enseigné la sphéricité et l'isolement de la terre Cf. P. Puiseux, *La terre et la lune*, Paris, 1908, p. 3. Plus tard, Aristote démontra la sphéricité. — 2° *Son agencement.* — L'aménagement de la terre pour le séjour de l'homme est sommairement décrit par Moïse. Gen., I, 2-25. Dans le principe, elle était *tohû vâbohû*, état de désordre et d'inorganisation dont l'idée est restée attachée à l'expression française « tohu-bohu », Septante : ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, « invisible et inorganisée », *inanis et vacua*, « informe et vide ». Gen., I, 2. L'Esprit de Dieu, c'est-à-dire sa puissance créatrice et organisatrice, se mouvait au-dessus des eaux, de manière à produire une distinction effective entre les continents et les mers, d'où le sens de « terre » opposé à celui de « mer », la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment désignant l'ensemble du globe. Gen., I, 10; Exod., XX, 11; Job, XI, 9; Ps. LXV (LXIV), 6; LXIX (LXVIII), 35; CXXXV (CXXXIV), 6; Tob., VIII, 7; I Mach., VIII, 23; Act., IV, 24; Apoc., V, 13; etc. Dieu voulut ensuite que la terre fît pousser les végétaux et apparaître les animaux, Gen., I, 11, 24, non que la terre eût ce pouvoir par elle-même, mais parce que Dieu avait nécessairement déposé en elle les germes de tous ces êtres ou qu'il les y produisait successivement. Toutes ces œuvres du Seigneur sont énumérées dans le Cantique des compagnons de Daniel et invitées à louer leur créateur. Dan., III, 64-82. Dans l'ensemble, aussi bien que dans le détail, Dieu a « tout réglé avec mesure, avec nombre et avec poids, » Sap., XI, 21; aussi s'est-il rendu ce témoignage que l'œuvre accomplie par lui sur la terre était bonne. Gen., I, 11, 13, 21, 25, 31. Job, XXXVIII, 4-30, décrit le magnifique spectacle que présente la terre, quand, illuminée par les clartés de l'aurore, « elle prend forme, comme l'argile sous le cachet, et se montre parée comme d'un vêtement, » avec le relief de ses montagnes et de ses vallées, de ses champs et de ses eaux, de sa verdure et de ses rochers.

II. Sens géographique. — Dieu a mis l'homme sur la terre pour s'y multiplier et la remplir. Gen., I, 28; IX, 1. Les hommes se sont dispersés pour occuper peu à peu les différentes régions de la terre. Gen., X, 2-31. Afin de s'y reconnaître, ils en ont désigné les parties par rapport au mouvement apparent du soleil. Voir Cardinaux (Points), t. II, col. 257. Puis le nom de terre, *'éréṣ* et quelquefois *'ădâmâh*, a été donné aux régions particulières occupées par des nations, des tribus, etc. — 1° *Pays d'une nation.* — Le mot terre a souvent le sens de région, de pays particulier. La Bible mentionne la terre d'Éthiopie, Gen., II, 13, la terre de Chanaan, donnée à Abraham et à ses descendants, Gen., XI, 31; XII, 7, la terre de Sennaar, Gen., XI, 2, la terre d'Égypte, Gen., XXI, 21, la terre de Séïr, Gen., XXXII, 3, la terre d'Édom, Gen., XXXVI, 31, la terre de Gessen, Gen., XLV, 10, la terre de Moab, Deut., I, 5, la terre des Héthéens, Jos., I, 4, la terre d'Israël, I Reg., XIII, 19, la terre des Philistins, I Reg., XXVII, 1, la terre des Arméniens, IV Reg., XIX, 37, la terre des Assyriens, Is., VII, 18;

xxvii, 13; la terre des Chaldéens, Is., xxiii, 13, etc. — 2° *Pays d'une tribu.* — Il y a la terre d'Éphraïm et de Manassé, Deut., xxxiv, 2, la terre de Benjamin, Jud., xxi, 21, la terre de Gad, I Reg., xiii, 7, la terre de Nephthali, IV Reg., xv, 29, la terre de Juda, I Par., vi, 55; Jer., xxxvii, 23, la terre de Zabulon, Is., ix, 1, etc. La terre du Jourdain, Ps. xlii (xli), 7, désigne les environs du fleuve. Il y a encore la terre de Sodome, Matth., x, 15, la terre de Génézareth, Matth., xiv, 34; Marc., vi, 53, etc. Toutes les tribus de la terre, Matth., xxiv, 30; Apoc., i, 7, représentent les divers peuples qui habitent le globe. — 3° *Pays d'un homme.* — C'est la terre de sa naissance, Gen., xxiv, 7, la terre de ses pères, Gen., xxxi, 3, sa patrie, Num., x, 30; III Reg., xi, 21; Is., xiv, 17. Voir Patrie, t. iv, col. 2184. Les autres pays sont pour un homme une terre de passage, Gen., xvii, 8; Exod., vi, 4; Ruth, i, 22, ou une terre d'exil. Bar., ii, 30, 32. Le pays de Chanaan a été pour Abraham et ses descendants la terre de la promesse. Heb., xi, 9. — 4° *Toute la terre.* — Cette expression, qui revient souvent dans la Sainte Écriture, n'y a pas toujours le sens d'universalité absolue. Les eaux du déluge se répandirent sur la terre et couvrirent toutes les hautes montagnes qui sont sous le ciel. Gen., vii, 10, 19, 24. Cette manière de parler ne suppose pas nécessairement l'universalité géographique. Voir Déluge, t. ii, col. 1351-1355. A propos de la famine qui sévit en Chanaan et en Égypte, la Vulgate dit qu'elle atteignit « toute la terre », alors que les autres textes disent seulement « la terre », c'est-à-dire le pays. Gen., xli, 30; xliii, 1. Il est à remarquer que le mot *torzerouf,* « la terre entière », était usité en Égypte pour désigner les deux parties du pays, celle du nord et celle du sud, sans qu'il y eût à étendre au delà le sens de ce mot. Cf. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne,* Paris, 3e édit., p. 3. Quand Cyrus dit que Dieu lui a donné tous les royaumes de la terre, II Par., xxxvi, 23; I Esd., i, 2, il entend se borner à ceux que comprenait l'ancienne domination assyrienne. Holoferne dit à Judith que son nom deviendra célèbre « dans toute la terre », c'est-à-dire dans tout le pays. Judith, xi, 21. Toute la terre, tout le pays de Syrie et d'Israel ne sera que ronces et épines. Is., vii, 24. Alexandre « poussa jusqu'aux extrémités de la terre », et « la terre se tut devant lui, » I Mach., i, 3, expressions qu'il faut restreindre aux pays occupés par ce roi. Le nom de Judas Machabée devint célèbre « jusqu'aux extrémités de la terre », I Mach., iii, 9, la foi des Romains est célébrée « dans le monde entier », Rom., i, 8, la famine du temps d'Élie s'étendit « dans toute la terre », Luc., iv, 25, celle que prédit Agabus devait aussi se faire sentir à « toute la terre ». Act., xi, 28. Dans ces divers passages, et d'autres analogues, « toute la terre » ne signifie que certains pays. Il en faut probablement dire autant des ténèbres qui, à la mort de Jésus-Christ, couvrirent « toute la terre ». Matth., xxvii, 45. — 5° *L'ensemble des hommes.* — La terre est quelquefois prise pour l'ensemble des hommes qui l'habitent. Avant le déluge, la terre se corrompit devant Dieu et se remplit de violence. Gen., vi, 11. L'arc-en-ciel fut choisi comme signe entre Dieu et la terre. Gen., ix, 13. A un moment, toute la terre n'avait qu'une seule langue. Gen., xi, 1, 9. Moïse, Deut., xxxii, 1, et Isaïe, xxxiv, 1, demandent que la terre écoute leurs paroles. Les anges disent que la terre est en repos, Zach., i, 11; cf. Is., xiv, 16; ils annoncent la paix sur la terre. Luc., ii, 14. Le Sauveur vient apporter le feu sur la terre, Luc., xii, 49; un jour, y trouvera-t-il de la foi? Luc., xviii, 8. Avant la ruine de Jérusalem, la détresse sera grande sur la terre. Luc., xxi, 23. — 6° *Connaissances géographiques des Hébreux.* — Elles étaient naturellement peu étendues, comme celles de tous les peuples sédentaires. Le chapitre x de la Genèse renferme des notions générales sur l'état du monde habité par les descendants de Noé. Voir Table ethnographique, col. 1970. Au temps de Josué, on dressa une sorte de table des villes de Chanaan, afin d'en faire le partage entre les tribus. Jos., xviii, 8, 9. Mais, en dehors de leur propre pays, les Hébreux ne connaissaient guère que les contrées limitrophes, l'Égypte, l'Arabie, la Syrie et la Phénicie. A l'époque de Salomon, leurs relations commerciales les mirent en rapport, d'ailleurs assez vague, avec les rivages de l'Inde. Voir Ophir, t. iv, col. 1831. Les invasions et surtout la captivité leur firent connaître de plus près l'Assyrie, la Babylonie, la Médie et la Perse. Ces pays étaient pour eux les pays du nord, parce que les envahisseurs arrivaient en Palestine par le nord. Voir Nord, t. iv, col. 1699. Les pays de l'est étaient ceux des *benê-Qédém,* « fils de l'Orient ». Voir Orientaux, t. iv, col. 1868. Les régions occidentales, insulaires ou continentales, que baignait la Méditerranée, étaient appelées « îles ». Voir Ile, t. iii, col. 841. Après la captivité, le commerce et les émigrations mirent les Israélites en relations plus suivies avec les populations du monde connu, surtout avec celles qui occupaient les différents territoires de l'empire romain. Les Juifs de la dispersion contribuèrent à étendre et à préciser les notions géographiques de leurs compatriotes. Voir Monde, t. iv, col. 1234.

III. Sens physique. — 1° *La terre cultivable.* — La terre est souvent considérée comme productive des choses qui servent à l'alimentation des animaux et de l'homme. Ps. civ (ciii), 10-23. C'est le sens spécial du mot *têbêl.* Cf. Gen., i, 11. L'homme est placé dans l'Éden pour le cultiver, Gen., ii, 15, et, après son péché, il a encore à cultiver la terre. Gen., iii, 23. Noé cultive la terre et y plante la vigne. Gen., ix, 20. Abraham achète une terre qui est un champ. Gen., xxiii, 13, 15. C'est Dieu qui donne la graisse de la terre, c'est-à-dire qui la fait produire abondamment. Gen., xxvii, 28. Les Égyptiens viennent vendre leurs terres à Joseph pour avoir du blé. Gen., xlvii, 19. Les fruits de la terre sont les récoltes. Exod., xxiii, 19. Le pays de Chanaan est une terre de lait et de miel, riche en produits de toutes sortes. Exod., xxxiii, 3; Num., xvi, 13. Cette terre devra se reposer l'année sabbatique. Lev., xxv, 4. Les autres années, elle est fendue par la charrue. Deut., xxi, 3. Toutes les terres ne sont pas également fertiles. Caleb avait donné à sa fille Axa une terre desséchée; elle en demanda une qui fût arrosée. Jos., xv, 19; Jud., i, 15. La terre a été maudite à cause du péché d'Adam; elle produit des ronces et des épines, et il faut un rude travail à l'homme pour en tirer sa nourriture. Gen., iii, 17-18. Cependant il y a encore des terres bonnes, Exod., iii, 8; Num., xiv, 7; Deut., xi, 17; Jud., xviii, 9; Matth., xiii, 8; Marc., iv, 8; Luc., viii, 8, dans lesquelles le grain est jeté et meurt, Joa., xii, 24, pour donner ensuite beaucoup de fruit. Is., xxxvi, 17; Jacob., v, 7, 18. Il y a aussi la terre d'airain, Lev., xxvi, 19, la terre mauvaise, Num., xiii, 20, la terre aride, Deut., xxxii, 10, la terre de sel, Job, xxxix, 6; Ps. cvii (cvi), 34, la terre sans profondeur, Matth., xiii, 5; Marc., iv, 5, la terre stérile et digne de la malédiction. Heb., vi, 8. — De cette terre qui produit les végétaux, Dieu a formé le corps de l'homme, Gen., ii, 7; iii, 19, et tous les animaux. Gen., ii, 19.

2° *Le sol sur lequel on vit.* — La terre est le sol sur lequel vivent et agissent les hommes. Elle forme le rivage solide sur lequel on arrive après avoir navigué sur mer. Joa., vi, 20; xxi, 9; Act., xxvii, 39, 43. Sur la terre on s'assied, Matth., xv, 35; Marc., viii, 6, on s'étend, II Reg., xii, 16, on dort, Gen., xxviii, 13, on gît, Jud., iii, 25, on tombe, Act., ix, 4, on se roule, Marc., xix, 19, on se prosterne, Gen., xix, 1; xxxiii, 3; xliv, 14; Job, i, 20; I Reg., xx, 41; Marc., xiv, 35, on écrit, Joa., viii, 6, on crache, Joa., ix, 6, etc. Sur la terre

tombent la pluie, Exod., IX, 33, la manne, comme le givre, Exod., XVI, 14, la neige, Job, XXXVII, 6, les cheveux, Matth., X, 19, le sang du juste, Gen., IV, 10; Matth., XXIII, 35; etc. Les animaux marchent ou rampent sur la terre. Lev., XI, 41. On cache des objets dans la terre. Matth., XXV, 18. Le Fils de l'homme a été mis dans le cœur de la terre, c'est-à-dire dans son sépulcre. Matth., XII, 40. Un arbre stérile occupe la terre inutilement. Luc., XIII, 7. La maison posée sur terre sans fondement s'écroule. Luc., VI, 49. Égaler une ville au sol, c'est la ruiner complètement. II Mach., IX, 14. Parfois, la terre tremble. Voir TREMBLEMENT DE TERRE. Sur le sort de la terre dans les derniers temps, Luc., XVI, 17; XXI, 33, voir FIN DU MONDE, t. II, col. 2264. — Une terre est sainte quand Dieu l'a sanctifiée par sa présence ou son action. Exod., III, 5. Elle est souillée par les péchés des hommes. Lev., XVIII, 25; Deut., XXI, 23; XXIV, 4. — En raison de son habitation par les hommes, la terre est appelée « terre des vivants », par opposition au tombeau. Ps. XXVII (XXVI), 13; CXLII (CXLI), 6; Is., XXXVIII, 11; LIII, 8.

IV. SENS MÉTAPHORIQUE. — 1° *La vie présente.* — Il ne faut pas s'amasser de trésors sur la terre. Matth., VI, 19. Les riches y vivent dans les délices. Jacob., V, 5. Les disciples du Sauveur doivent s'accorder ensemble sur la terre pour prier. Matth., XVIII, 19. Notre-Seigneur, qui avait toute puissance au ciel et sur la terre, Matth., XXVIII, 18, pouvait remettre les péchés sur la terre, Matth., IX, 6; Marc., II, 10, et a laissé à ses apôtres le pouvoir de lier et de délier sur la terre. Matth., XVIII, 18. Lui-même a glorifié son Père sur la terre. Joa., XVII, 4. — 2° *L'escabeau de Dieu.* — La terre est l'escabeau des pieds du Dieu dont le trône est dans le ciel, c'est-à-dire que Dieu y exerce sa puissance, son amour et ses perfections, mais d'une manière bien moins complète et éclatante que dans le séjour de sa gloire. Act., VII, 49. Voilà pourquoi, par respect, il ne faut pas jurer par elle. Matth., V, 35; Jacob., V, 12. Les doux posséderont la terre, Matth., V, 4, parce que la douceur les associe au Maître de la terre. — 3° *Le champion de Dieu.* — Toute la terre combattra avec Dieu contre les impies. Sap., V, 21. Quand le serpent infernal déchaîne un fleuve pour entraîner la femme qui représente l'Église, la terre ouvre son sein et engloutit le fleuve. Apoc., XII, 16. — 4° *Les pensées terrestres.* — « Celui qui est de la terre est terrestre, et son langage aussi. » Joa., III, 31. L'homme, terrestre par son origine, ne possède naturellement que des pensées et des goûts terrestres. Jésus-Christ, qui vient du ciel, veut associer l'homme à sa vie divine et lui communiquer des idées, des sentiments et des volontés d'ordre surnaturel. I Cor., XV, 47-49. En conséquence, le chrétien doit s'affectionner « aux choses d'en haut, et non à celles de la terre. » Col., III, 2. — 5° *La terre nouvelle.* — Isaïe, LXVI, 22, appelle de ce nom le nouvel état de choses qui constituera le royaume messianique. Les Apôtres désignent sous ce nom la rénovation qui suivra le second avènement du Christ. II Pet., III, 13; Apoc., XXI, 1. Voir FIN DU MONDE, t. II, col. 2266.

H. LESÊTRE.

TERTIUS (nom latin, écrit en grec Τέρτιος), chrétien qui servit à saint Paul de secrétaire pour écrire l'Épître aux Romains. Rom., XVI, 22. Il écrit en son propre nom la salutation aux destinataires de l'Épître. Il se trouvait alors à Corinthe. Les Grecs honorent sa mémoire le 10 novembre comme évêque d'Icone et successeur de Sosipatre, mais son histoire est fort obscure. Voir *Acta sanctorum*, 20 junii, t. IV, p. 68.

TERTULLUS (Nouveau Testament : Τέρτυλλος, diminutif du latin *Tertius*), ῥήτωρ, orateur (avocat) qui fut chargé par le grand-prêtre juif et le Sanhédrin d'être l'accusateur de saint Paul à Césarée devant le tribunal du procurateur romain Antonius Félix. Act., XXIV, 1-8. C'était sans doute un de ces *causidici* latins qui étaient assez nombreux dans les provinces romaines, où l'on était obligé de suivre les règles de la procédure romaine et par conséquent de recourir à leurs services, surtout s'il fallait, comme plusieurs le pensent, plaider en latin. Son discours montre qu'il connaissait toutes les habiletés de son métier. Il commence par un exorde insinuant : il loue comme *pacator provinciæ* (*quum in multa pace agamus per te*, ỳ. 2) et réformateur prudent, faisant sentir partout sa prévoyance (*et multa corrigantur per tuam providentiam, semper et ubique suscipimus*, ỳ. 2-3), ce Félix dont Tacite a écrit, *Hist.*, V, 9 : *Antonius Felix per omnem sævitiam ac libidinem, jus regium servili ingenio exercuit*, et *Ann.*, XII, 54 : *Intempestivis remediis delicta accendebat.* Tel était en réalité celui que Tertullus appelle *optime Felix;* il avait calmé, il est vrai, quelques séditions, mais il était vénal et espérait recevoir de l'argent de son prisonnier (ỳ. 26), et il s'était montré en plusieurs circonstances cruel et sanguinaire. — Saint Luc était peut-être présent à la plaidoirie de Tertullus. Après avoir rapporté les compliments de l'orateur à Félix, l'auteur des Actes fait de son discours un résumé qu'on dirait la reproduction un peu hachée de notes prises à l'audience même, sans une suite rigoureuse. De ce résumé ressortent très bien les trois principaux griefs des Juifs, au nom desquels parle l'orateur en se servant de la première personne du pluriel, *invenimus :* Paul est 1° un provocateur de séditions, *concitans seditiones;* 2° le chef d'une secte dangereuse, *auctorem seditionis sectæ Nazarenorum*, et 3° un profanateur du Temple, *templum violare conatus est.* ỳ. 5-6. Ces accusations sont très habilement choisies pour exciter Félix contre Paul, qui lui est ainsi représenté comme un homme dangereux pour la tranquillité de la province dont le procurateur a la responsabilité. Cependant Félix était trop intelligent pour se laisser prendre aux artifices du rhéteur et il ne traita pas son prisonnier avec la rigueur qu'on cherchait à lui inspirer.

TESSON (hébreu : *ḥérés;* Septante : ὄστρακον; Vulgate : *testa*), fragment de vase d'argile. — Job, II, 8, se servait d'un tesson pour gratter ses plaies. On utilisait un tesson pour y prendre du feu. Is., XXX, 14. Le tesson d'argile est l'image d'un corps desséché par la souffrance, Ps. XXII (XXI), 16; celui-ci devient alors aride comme un tesson. Il est difficile de recoller un tesson, il ne tient pas : il en est de même de l'instruction donnée à un sot. Eccli., XXII, 7. Pour indiquer que Jérusalem boira jusqu'au fond la coupe du châtiment, Ézéchiel, XXIII, 34, dit qu'elle en mordra même les tessons. — Le crocodile a sous le ventre des écailles aiguës comme des tessons, Septante : ὀβελίσκοι, « des pointes ». Job, XLI, 21.

H. LESÊTRE.

1. TESTAMENT (grec : διαθήκη; Vulgate : *testamentum*), disposition que prend quelqu'un pour l'attribution de ses biens après sa mort. — Le testament est une sorte de contrat. Voilà pourquoi les versions se servent de ce mot pour désigner l'alliance contractée entre Dieu et son peuple d'Israël. Ps. XXV (XXIV), 10, 14; XLIV (XLIII), 18; Zach., IX, 11; Mal., III, 1; Rom., IX, 4; etc. L'Arche, signe de cette alliance, est appelée « Arche du témoignage », et par les versions « Arche du Testament ». Exod., XXX, 26; Num., XIV, 44; Jer., III, 16; etc. L'alliance substituée par Jésus-Christ à l'ancienne prend le nom de « Nouveau Testament », Matth., XXVI, 28; I Cor., XI, 25; etc. Voir NOUVEAU TESTAMENT, t. IV, col. 1704. — Chez les Hébreux, l'usage des testaments proprement dits ne se constate guère

qu'à l'époque où se fit sentir l'influence des civilisations occidentales. La transmission des biens après la mort s'opérait d'après les lois qui réglaient les héritages. Voir Héritage, t. iii, col. 610. De son vivant, chacun pouvait faire des donations. Eccli., xiv, 11-13. Il n'y avait donc pas lieu de prendre des dispositions exécutoires après la mort. Saint Paul, s'adressant à des hommes étrangers aux coutumes juives, leur dit qu'un testament en bonne forme, bien que l'engagement soit pris par un homme, n'est annulé par personne, et que personne n'y ajoute. Gal., iii, 15. L'Épitre aux Hébreux argumente sur le sens du mot διαθήκη, qui signifie à la fois « alliance » et « testament ». Par rapport aux anciens, il n'y avait qu'alliance; la loi nouvelle comporte à la fois alliance et testament. Or, « là où il y a un testament, il est nécessaire que la mort du testateur intervienne, parce qu'un testament n'a son effet qu'en cas de mort, étant sans force tant que le testateur est en vie. » Heb., ix, 16-17. C'est ce qui ressort de la nature même du testament. « Le testament est la juste expression de notre volonté sur ce que quelqu'un veut qu'on fasse après sa mort. » Ulpien, *Digest.*, xxviii, i, 1. Cette volonté n'est donc valable et exécutoire qu'après la mort du testateur; de son vivant, elle demeure toujours révocable et, en tous cas, ne peut être exécutée. Pour rendre son testament exécutoire, Jésus-Christ est mort volontairement, et son testament, comportant une alliance nouvelle, a mis hors d'usage l'alliance d'autrefois. Heb., viii, 13. — En de rares circonstances, on voit des personnages sur le point de mourir prendre certaines dispositions pour manifester leur volonté. Ainsi font Jacob, Gen., xlviii, 22, David, III Reg., ii, 2-9, ainsi est invité à le faire Ézéchias, IV Reg., xx, 1. Quand l'usage des testaments devint plus habituel, les docteurs juifs en réglèrent la forme. Un testament, דיתיקי, διαθήκη, pouvait se faire de vive voix ou par écrit. Le testateur devait manifester sa volonté en plein jour et devant des témoins convenables. On pouvait léguer ses biens à qui l'on voulait, même à l'exclusion des proches; on n'approuvait pas cependant que quelqu'un déshéritât ses enfants, même si la conduite de ces derniers était répréhensible. Le testament qui déshéritait n'était d'ailleurs valable que s'il instituait un héritier déterminé, pris parmi ceux qui pouvaient naturellement prétendre à l'héritage. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 607. Cette réglementation ne put entrer en vigueur que quand l'état social imposé aux Juifs ne leur permit plus de suivre l'ancienne législation sur les héritages.

H. Lesêtre.

2. TESTAMENT (ANCIEN, NOUVEAU). Voir Ancien Testament, t. i, col. 557; Nouveau Testament, t. iv, col. 1704; Texte de l'Ancien, du Nouveau Testament.

3. TESTAMENT DE JOB. Voir Apocryphes, t. i, col. 771-772. — Pour les autres testaments apocryphes, voir *ibid.*, col. 769-771. Le *Testament de Moïse* est attribué à des gnostiques séthiens. Trochon, *La Sainte Bible, Introduction générale*, t. i, 1886, p. 483.

4. TESTAMENT DES DOUZE PATRIARCHES, écrit apocryphe qui paraît avoir été composé en Palestine par un juif converti au christianisme. Comme il était connu d'Origène, *Hom. xv in Jos.*, t. xii, col. 904, et de Tertullien, *Adv. Marcion.*, v, 1, t. ii, col. 469, on peut en conclure qu'il a été rédigé au moins au iie siècle de notre ère. A l'exemple de Jacob, ses douze fils, avant de mourir, donnent en douze livres à leurs enfants des enseignements et des conseils en rapport avec leur caractère, réel ou fictif, et se rattachant aux faits certains ou imaginaires de leur vie. Ils sont censés prédire, en particulier, la vie, les souffrances, la mort et la résurrection du Sauveur. Voir *Patr. Gr.*, t. ii, col. 1037-1149; R. Sinker, *Testamenta xii Patriarcharum ad fidem Codicis Cantabrigiensis edita*, in-12, Cambridge, 1869; Id., *Testamentum xii Patriarcharum Appendix*, Cambridge, 1879; F. Schnapp, *Die Testamente der zwölf Patriarchen untersucht*, in-8°, Halle, 1884; Kautsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 1900, t. ii, p. 458-506; R. H. Charles, *Testaments of the xii Patriarchs*, dans Hastings, *A dictionary of the Bible*, t. iv, 1902, p. 721-725; R. Sinker, *Testamenta xii Patriarcharum*, dans Smith et Wace, *A dictionary of christian biography*, t. iv, 1887, p. 865-874.

TÉTANOS, maladie caractérisée par des convulsions musculaires accompagnées de douleurs. — La maladie est causée par un bacille spécial, très répandu dans le sol, là surtout où demeurent des chevaux, et s'introduisant dans l'organisme par les moindres blessures. Quand le tétanos est général, tout le corps prend une rigidité que rien ne peut fléchir. Mais parfois, il n'affecte que certaines parties : dans le trismus, la convulsion n'atteint que la mâchoire inférieure; dans l'opisthotonos, la tête et le tronc sont renversés en arrière; dans l'emprosthotonos, ils le sont en avant; dans le pleurosthotonos, le renversement est latéral. D'ordinaire, le mal commence par le trismus ou contraction des mâchoires, se propage rapidement dans le tronc et les membres, est accompagné de crampes et de convulsions plus ou moins violentes, intéresse bientôt la respiration et la déglutition et finit presque toujours par amener la mort. — Il est dit qu'Alcime mourut de paralysie. I Mach., ix, 55-56. Voir Paralysie, t. iv, col. 2153. Il est probable qu'il faut ici comprendre sous ce nom général le tétanos, comme le donnent à penser l'impuissance du malade à prononcer une seule parole et ses grandes tortures.

H. Lesêtre.

TÊTE (hébreu : *rʾôš;* chaldéen : *rêš;* Septante : κεφαλή; Vulgate : *caput*), partie du corps qui renferme le cerveau et les principaux organes des sens. Sa forme arrondie est indiquée par le mot *gulgolét*, de *gâlal*, « rouler », κρανίον, *calvaria.* IV Reg., ix, 35.

I. Au sens propre. — 1° *Attitudes.* — On met une pierre sous sa tête pour dormir. Gen., xxviii, 11; Matth., viii, 20; Luc., ix, 58. On peut avoir la tête nue, Lev., xiii, 45, la tête couverte, en signe de deuil, II Reg., xv, 30; xix, 4; Jer., xiv, 3, la tête baissée, par crainte, Job, xxxii, 6; III Reg., xxi, 27, sans oser la lever, Job, x, 15, ou par respect, Eccli., iv, 7, la tête haute, par juste fierté, Ps. cx (cix), 7; Eccli., xi, 1; xx, 11, ou par orgueil. Jud., viii, 29; Ps. lxxxiii (lxxxii), 3; Zach., i, 21. « Branler la tête » est un geste fréquemment mentionné dans la Sainte Écriture; il indique le mépris et la moquerie. Job, xvi, 5; Ps. xxii (xxi), 8; cix (cviii), 25; Eccli., xii, 19; xiii, 8; Is., xxxvii, 22; Jer., xviii, 16; Lam., ii, 15; Matth., xxvii, 39; Marc., xv, 29; etc. Une tête blanche est celle du vieillard. Lev., xix, 32. Mais personne ne peut rendre un seul de ses cheveux blanc ou noir; voilà pourquoi Notre-Seigneur ne veut pas qu'on jure par sa tête, puisqu'on n'en est pas le maître. Matth., v, 36. — 2° *Ce que la tête peut recevoir.* — La tête peut porter des fardeaux, Gen., xl, 16, et des coiffures. Exod., xxix, 26; etc. Voir Coiffure, t. ii, col. 828. Elle reçoit les bénédictions, Deut., xxxiii, 16, l'imposition des mains, Gen., xlviii, 14; etc., voir Imposition des mains, t. iii, col. 847, et les onctions, Exod., xxix, 7; etc., voir Onction, t. iv, col. 1805. En signe de deuil, on jette sur la tête la cendre ou la poussière. Jos., vii, 6; etc. Voir Cendre, t. ii, col. 407; Poussière, t. v, col. 589. Saint Paul veut que, dans l'assemblée des fidèles, l'homme ait la tête découverte et la femme la tête voilée. I Cor., xi, 4-7. — 3° *Souffrances.* — On peut avoir mal à la tête pour une cause interne, IV Reg., iv,

19, ou externe. Jon., IV, 8. Il est plusieurs fois question de têtes coupées, celles de l'officier du pharaon, Gen., XL, 19, de Goliath, I Reg., XVII, 51, de Saül, I Reg., XXXI, 9, d'Isboseth, II Reg., IV, 7, d'Holoferne, Judith, XIII, 10, de Nicanor, II Mach., XV, 30, de saint Jean-Baptiste, Matth., XIV, 8, 11, de saint Jacques le Majeur, Act., XII, 2, etc. Notre-Seigneur fut couronné d'épines et frappé à la tête. Matth., XXVII, 29, 30; Marc., XV, 19; Joa., XIX, 2. Il inclina la tête en mourant. Joa., XIX, 30. — 4° *Par extension.* — La tête est prise pour la personne. On compte par têtes, c'est-à-dire par personnes. Exod., XVI, 16; Num., I, 18; III, 47, etc. On prend une tête sur cinquante. Num., XXXI, 30. Les gardes de la tête sont les gardes de la personne. I Reg., XXVIII, 2. Être, aux yeux de quelqu'un, une tête de chien, c'est être traité par lui comme un animal. II Reg., III, 8. La tête est prise aussi pour la vie elle-même. I Reg., XXIX, 4. Condamner sa tête, c'est courir péril de mort. Dan., I, 10.

II. AU SENS FIGURÉ. — 1° *La responsabilité.* — Une chose repose sur la tête de quelqu'un quand il en est responsable. Jos., II, 19; I Reg., XXV, 39; II Reg., I, 16; III Reg., II, 32, 37, 44; VIII, 32; Ezech., XXII, 31; Dan., XIII, 55, 59; Act., XVIII, 6; etc. — 2° *La puissance.* — Relever la tête de quelqu'un, c'est le rétablir plus ou moins dans son état primitif. IV Reg., XXV, 27. La tête qui touche aux nues marque un orgueil démesuré. Job, XX, 6. La race de la femme doit écraser la tête du serpent, c'est-à-dire sa puissance. Gen., III, 15. Pour les charbons mis sur la tête, voir CHARBONS ARDENTS, t. II, col. 582. — 3° *La primauté.* — Celui qui est à la tête est le chef. Am., VI, 1. Être à la tête, c'est occuper le premier rang, dans l'armée, Num., I, 16; X, 4, etc., dans une tribu, I Reg., XV, 17; I Par., V, 12; IX, 34; etc., parmi les nations, II Reg., XXII, 44; Jer., XXXI, 7; etc. Israël sera à la tête ou à la queue des nations, suivant sa fidélité. Deut., XXVIII, 13, 44. La tête et la queue désignent aussi deux classes opposées d'une nation. Is., IX, 14; XIX, 15. La ville la plus importante d'un pays en est la tête, la capitale. Is., VII, 8; etc. L'homme est la tête, c'est-à-dire le chef de la femme. Eph., V, 23. Jésus-Christ est la tête de l'Église. Eph., I, 22; Col., I, 18; II, 10. — 4° *L'emplacement.* — La tête du lit est l'endroit du lit où la tête repose. Gen., XLVII, 31. Il en est de même de la tête et des pieds d'une tombe. Joa., XX, 12. Un guerrier dort la lance à sa tête. I Reg., XXVI, 7, 16. Élie vit à sa tête un gâteau tout cuit. III Reg., XIX, 6. « Des pieds à la tête » désigne la totalité. Lev., XIII, 12; cf. Joa., XIII, 9. On donne aussi le nom de tête à ce qui est au commencement : l'embranchement d'un fleuve, Gen., II, 10, le commencement des chemins, Prov., I, 21; Is., LI, 20; Lam., II, 19; IV, 1; Ezech., XVI, 31; XXI, 19, 21, la pierre qui forme l'angle d'un mur, Ps. CXVIII (CXVII), 22; Matth., XXI, 42, l'endroit qui est marqué pour être lu le premier dans un livre. Ps. XL (XXXIX), 8; Heb., X, 7. De même, la tête d'une montagne est sa cime, Ose., IV, 13; Jo., II, 5, et la tête d'une colonne est son chapiteau. III Reg., VII, 16; etc. H. LESÊTRE.

TETH (hébreu : ט), neuvième lettre de l'alphabet hébreu, dont le nom désigne le serpent, et dont le son est celui du *t* emphatique. Les Septante l'ont rendu ordinairement par τ : Σατανᾶς = *Sâṭân;* Τωβίας = *Tôbiyâh* (excepté II Sam. (Reg.), v, 16 : Ἐλιφαλάθ = *Élifâlêṭ*).

TÉTRADRACHME, monnaie de la valeur de quatre drachmes ou d'un statère. Voir MONNAIE, 3°, t. IV, col. 1253; STATÈRE, t. V, col. 1859.

TÉTRAPLES d'Origène. Voir HEXAPLES, t. III, col. 689.

TÉTRARQUE (Nouveau Testament : τετράρχης), mot qui désignait primitivement un chef qui gouvernait le quart d'une région divisée en quatre parties. On rencontre le mot de τετραρχία pour la première fois dans Euripide, *Alcest.*, 1154, appliqué aux quatre divisions de l'administration civile de la Thessalie partagée en quatre parties. Voir aussi Démosthène, *Philip.*, III, 26; Strabon, IX, V, 3. Chacune des trois tribus de Galatie avait également quatre tétrarques. Strabon, XII, V, 1. Pompée en réduisit le nombre, mais en conserva le nom. Appien, *Mithrid.*, 46; *Syr.* 50; Tite-Live, *Epitome,* 94. Le sens propre du mot fut dénaturé par l'usage et les Latins donnèrent le titre de tétrarques à des chefs subalternes, qui jouissaient cependant de quelques-uns des droits de la royauté, tout en étant inférieurs aux rois et aux ethnarques. On les rencontre surtout en Syrie. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, X, 9; Pline, *H. N.*, V, 74; Salluste, *Catil.*, XX, 7: Cicéron, *Milo,* XXVIII, 36; Horace, *Satir.*, I, III, 12; Velleius Paterculus, II, 55; César. *Bell. civ.*, III, 3; Tacite, *Ann.*, XV, 25; Plutarque, *Antonin.*, 36.

Le titre de tétrarque fut conféré par Antoine à Hérode le Grand, en 41 avant notre ère, et à son frère Phasaël, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIII, 1, sans qu'il correspondit à aucune division territoriale. Dans le Nouveau Testament, le titre de tétrarque est porté : — 1° par Hérode Antipas, qui est distingué ordinairement des autres Hérodes par sa qualité de tétrarque, Matth., XIV, 1; Luc., III, 1, 19; IX, 7; Act., XIII, 1, bien qu'il soit aussi qualifié de « roi » par Matth., XIV, 9, et Marc., VI, 14, 22, 25, 26. Saint Luc, avec sa précision ordinaire, l'appelle toujours « tétrarque (de Galilée) ». Il avait reçu effectivement, de même que son frère Philippe, un quart de la succession du territoire de son père Hérode le Grand, tandis qu'Archélaüs, « l'ethnarque », avait hérité des deux autres quarts. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XI, 4; *Bell. jud.*, II, VI, 3. Sa tétrarchie comprenait aussi, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VIII, 1; *Bell. jud.*, II, VI, 3, la Pérée. Quand il eut été banni, sa tétrarchie fut donnée par Caligula à Hérode Agrippa Ier. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VII, 2. — 2° Hérode Philippe II, fils d'Hérode le Grand et de Cléopâtre, fut tétrarque de Trachonitide et d'Iturée. Luc., III, 1. Voir HÉRODE 5, t. III, col. 649. — 3° Lysanias est aussi qualifié par saint Luc, III, 1, tétrarque d'Abilène. Voir LYSANIAS, t. IV, col. 455.

1. TEXTE DE L'ANCIEN TESTAMENT. Il est impossible, faute de documents suffisants, d'écrire l'histoire de ce texte, au sens strict du mot. Les manuscrits hébreux sont récents et ne témoignent que de l'état de la recension massorétique. Les anciennes versions, directement faites sur l'hébreu, les citations et les explications des rabbins et des Pères de l'Église qui ont recouru au texte original fournissent seules quelques indications ou des termes de comparaison avec l'édition des massorètes. Grâce à elles, il est permis d'esquisser une histoire bien incomplète du texte de l'Ancien Testament. On peut la diviser en quatre périodes : 1° celle qui précède la version des Septante; 2° celle qui va de l'époque de cette version à la constitution du texte massorétique; 3° la période des massorètes; 4° celle qui leur est postérieure.

I. PÉRIODE QUI PRÉCÈDE LA VERSION DES SEPTANTE. — C'est la plus obscure de toutes, car nous ignorons dans quelles conditions le texte original des livres de l'ancienne alliance s'est transmis depuis l'époque de leur composition en hébreu ou, pour une minime partie, en araméen, jusqu'au moment où la version grecque, dite des Septante, la plus ancienne de toutes, nous renseigne sur l'état dans lequel se trouvait le texte original qu'elle traduit.

Quelques Pères de l'Église, sur la foi, sans doute, du

IVe livre d'Esdras, XIV, 22, 44, ont pensé qu'Esdras inspiré avait restitué tout l'Ancien Testament, détruit partiellement sous le règne de l'impie Manassé et totalement dans l'incendie de Jérusalem et du Temple par Nabuchodonosor. Tertullien, *De cultu feminarum,* I, 3, t. I, col. 1308; S. Irénée, *Cont. hær.,* III, 21, n. 2, t. VII, col. 948-949; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* I, 22, t. VIII, col. 893; S. Basile, *Epist.,* XLII, 5, t. XXXII, col. 357; Théodoret, *Explanatio in Cant.,* præf., t. LXXXI, col. 29; Pseudo-Athanase, *Synopsis Sacr. Script.,* 20, t. XXVIII, col. 332; S. Isidore, *Etym.,* l. VI, III, 2, t. LXXXII, col. 235. Mais l'Apocalypse d'Esdras n'a aucune autorité, et, dès son retour, Esdras reconstitua le service divin conformément à la loi écrite par Moïse, I Esd., VI, 18; II Esd., VIII, 1. D'ailleurs les captifs avaient emporté la loi afin de l'observer, II Mach., II, 2, et ils en instruisaient leurs enfants. Dan., IX, 11; XIII, 3. D'après le texte grec de saint Irénée, conservé par Eusèbe, *H. E.,* V, 8, t. XX, col. 453, et d'après le Pseudo-Chrysostome, *Synopsis Script. Sac.,* t. LVI, col. 539, Esdras aurait seulement recueilli, rétabli et mis en ordre ce qui restait des Livres Saints, précédemment incendiés. Mais tous les Livres de l'Ancien Testament hébreu n'étaient pas encore composés du temps d'Esdras. Les critiques qui pensaient que ce scribe avait clos le canon biblique ont pu s'imaginer qu'il avait fait une sorte d'édition des Livres Saints, de concert avec les membres de la Grande Synagogue. Cf. J. Buxtorf, *Tiberias,* Bâle, 1620, p. 93-181. Son rôle dans la formation du canon doit être restreint davantage, et les données rabbiniques sur la Grande Synagogue sont fort sujettes à caution. Voir t. II, col. 139-141. Esdras a rapporté la Loi du pays de la captivité, I Esd., VII, 14, et il a restauré le culte divin conformément au livre de Moïse. Voir t. V, col. 69. Les rabbins prétendaient qu'au retour de la captivité on avait trouvé au parvis du Temple trois rouleaux du Pentateuque, qui servirent à constituer le texte, en le conformant à deux de ces documents lorsqu'ils étaient d'accord contre le troisième dans les cas de divergence. Talmud de Jérusalem, traité *Taanith,* IV, 2, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 179-180. Cf. t. V, col. 81. Tout au plus peut-on supposer, sans pouvoir en fournir la preuve directe, qu'Esdras a veillé à la transmission d'un texte correct du Pentateuque et des autres Livres Saints, qui lui étaient antérieurs.

Il est légitime de penser que ces Livres Saints n'avaient déjà plus du temps d'Esdras leur pureté originelle. Soumis aux conditions ordinaires de la transcription des livres, ils avaient dû subir les injures du temps et être victimes de l'incurie des copistes. Des fautes s'étaient inévitablement introduites dans les copies successives, puisque Dieu n'avait pas jugé bon d'intervenir par un miracle pour empêcher toute altération des écrits, dont il était l'auteur. Leur nombre et leur importance dépendaient de la multiplication des copies. Or, nous ignorons si les Livres Saints des Juifs étaient copiés souvent. Restreints à un petit peuple peu lettré et confiés à la garde des prêtres, qui surveillaient au moins les copies de la Loi, ils n'ont vraisemblablement pas subi de graves altérations. Cependant ils n'ont pas pu échapper à toute modification, involontaire ou même volontaire. Dans sa décision du 27 juin 1906, la Commission biblique en admet le principe et le fait même pour le Pentateuque qui était mieux surveillé, voir t. V, col. 63, sans toutefois distinguer les époques et les temps. Il en a été de même des autres livres, aussi bien dans la première période de leur histoire que dans les suivantes. On a pensé avec raison que le changement d'écriture qui s'est produit après le retour de la captivité, voir t. II, col. 1580-1582, a amené quelques modifications de détail dans la transcription du texte sacré, surtout dans les chiffres. Paulin Martin, *De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1886-1887, t. I, p. 85-98.

Du reste, nous ne sommes pas réduits à de simples hypothèses, plus ou moins vraisemblables, sur l'état dans lequel se trouvait le texte hébreu avant la version des Septante. Le Pentateuque samaritain, transmis dans l'ancienne écriture, est au moins antérieur à cette version. Or, il présente un certain nombre de variantes comparativement au texte massorétique. Les plus connues sont celles qui concernent l'âge des patriarches antédiluviens et postdiluviens. Voir t. II, col. 721-724. Les autres plus nombreuses sont pour la plupart des transpositions, des additions et des modifications, que les critiques actuels attribuent généralement aux Samaritains eux-mêmes. Voir t. V, col. 1422-1423. Quelques-unes peuvent provenir aussi de l'incurie des copistes samaritains. Elles peuvent donc rarement servir à reconstituer le texte primitif du Pentateuque. Elles montrent à tout le moins comment le texte sacré se transcrivait et se transmettait à l'époque qui a précédé la plus ancienne version de l'Écriture. Voir R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* l. I, c. X-XIII, Rotterdam, 1685, p. 63-83; P. Martin, *De l'origine du Pentateuque* (lithog.), t. I, p. 71-85.

Un autre moyen de nous rendre, avec certitude, compte de la manière dont le texte hébreu s'est transmis avant la version des Septante consiste à étudier les passages qui sont plusieurs fois reproduits en différents livres de la Bible et que l'on appelle deutérographes. Ils ont été diversement transcrits dans les divers endroits où ils sont reproduits. Quelques-uns sans doute ont été originairement distincts, tels que le Ps. XIV et le Ps. LIII, et il y a par suite des variantes qui sont originales et ne dépendent pas de l'histoire du texte. D'autres, tels que le Ps. XVIII reproduit II Sam., XXII, les Ps. CV, 1-15, et XCVI, qui sont répétés I Par., XVI, 8-36, et les chapitres XXXVI-XXXIX d'Isaïe, qui correspondent, sauf le cantique d'Ézéchias, à II Reg., XVIII, 17-XX, 20, ont eu un sort différent et n'ont pas été sujets aux mêmes accidents et aux mêmes modifications. Les derniers présentent, en outre, cette curieuse particularité que le ch. XXVIII d'Isaïe est plus notablement altéré, tandis que la majeure partie de la narration est restée en assez bon état dans les deux exemplaires. Voir J. Touzard, *De la conservation du texte hébreu. Étude sur Isaïe, XXXVI-XXXIX,* dans la *Revue biblique,* 1897, t. VI, p. 31-47, 185-206; 1898, t. VII, p. 511-524; 1899, t. VIII, p. 83-188. Par l'examen comparé de ces deutérographes nous pouvons nous faire une idée des modifications de détails que les Livres Saints ont subies par le fait des copistes dans les temps qui se sont écoulés depuis leur composition jusqu'à leur traduction en grec. F. Vodel, *Die consonantischen Varianten in den doppelt überlieferten poetischen Stücken des massoretischen Textes,* Leipzig, 1905.

On peut comparer encore les généalogies de la Genèse, V, X et XI, avec celles de I Par., I, 1-27, les passages parallèles des livres de Samuel et des Rois avec ceux des Paralipomènes; II Reg., XXIV, 18-XXV, 30, avec Jer., LII; Is., II, 2-4, avec Mich., IV, 1-3. Beaucoup de changements sans doute ont été faits intentionnellement par les écrivains sacrés, qui ont donné comme une seconde édition du même morceau. Cependant, d'autres sont accidentelles et trahissent la négligence des copistes. Ces deutérographes nous apprennent ainsi que les textes sacrés ont été, durant la première période de leur existence, légèrement altérés; ils nous montrent aussi dans quelle mesure ces altérations se sont produites : elles ne constituent que des fautes de détails, qui sont sans grande importance et laissent intacte la substance du récit historique ou du cantique, qui a été deux fois transcrit.

II. Période qui va de la version des Septante à la

CONSTITUTION DU TEXTE MASSORÉTIQUE. — 1° *Comparaison de la version des Septante avec le texte massorétique.* — Cette comparaison permet de constater que le texte hébreu sur lequel la traduction grecque a été faite différait du texte massorétique. Les divergences portent sur différents points. — 1. *Disposition du texte en plusieurs livres.* — Les transpositions sont nombreuses dans le livre de Jérémie, voir t. III, col. 1277, moins fréquentes dans les Proverbes, voir t. V, col. 793, et dans l'Ecclésiastique. Voir t. II, col. 1548. Elles s'expliquent par la divergence des manuscrits et proviennent vraisemblablement, au moins pour les Proverbes et Jérémie, du déplacement de plusieurs feuillets dans un manuscrit. — 2. *Diversité de leçons dans les manuscrits.* — Elle n'est pas la même dans tous les livres et elle est plus grande dans les uns que dans les autres. Elle est notablement considérable dans les livres de Samuel et des Rois. Voir t. V, col. 1143, 1160-1161. On y a pu voir à juste titre deux recensions différentes de ces livres, dont le texte est tantôt plus court et tantôt plus développé. Les additions les plus saillantes sont celles de I Reg., III (19 lignes au début); III, 46 (20 lignes); XII, 24 (68 lignes). Ce pouvaient être des targums, destinés à compléter un récit simplement esquissé ou à expliquer un passage obscur. D'autres moins considérables donnent un récit mieux suivi que le texte hébreu actuel et semblent mieux représenter le texte original. Ainsi I Sam., XIV, 41. Le texte grec est plus court dans les récits qui concernent les premiers rapports de Saül et de David. I Sam., XVIII, 6-XIX, 1. Il omet les versets 9-11, 17-19, 28 *b*-30. Certains manuscrits omettent au ch. XVII du même livre les ℣. 12-31, 41, 50, 55-58, et les six premiers versets du ch. XVIII, et plusieurs autres les ont marqués d'un astérisque. D'autres omissions existent dans les livres des Rois, I Reg., III, 35-46; IV, 20, 21, 25, 26; VI, 11-13, 18, 22, 32, 33; VIII, 12, 13; IX, 15-25; XI, 39; XII, 17; XIII, 27; XIV, 1-20; XV, 6, 32; XXII, 47-50. Il y a aussi de nombreuses omissions dans le livre de Jérémie. Voir t. III, col. 1277. Le livre des Proverbes a encore dans la version grecque des omissions, des additions, des transpositions et des modifications. Voir t. V, col. 793; J. Knabenbauer, *Commentarius in Proverbia*, Paris, 1910, p. 14-19. Chaque livre grec, même le Pentateuque, a plus ou moins de variantes, mais toutes ne sont pas bonnes. Le manuscrit hébreu dont se servait le traducteur grec avait des fautes de copiste ou présentait des anomalies, dont quelques-unes semblent provenir de l'irrégularité dans la transcription des voyelles dites aujourd'hui lettres quiescentes. — 3. *Fautes de traduction.* — Quelques-unes proviennent d'une fausse lecture, soit par la confusion de lettres phéniciennes, ou de l'écriture carrée, soit par la manière de couper les mots d'un manuscrit à écriture continue. Voir t. II, col. 1579-1580; t. V, col. 1645-1646; P. Martin, *op. cit.*, t. I, p. 45-71. Il faut donc, au point de vue de la valeur critique et de la reconstitution du texte original, examiner à part chacun des livres de la version grecque des Septante, voir, par exemple, pour Isaïe, t. III, col. 977-978, et chacun des passages où se présente une variante. Quoique le texte hébreu qui se trouve à la base de cette traduction soit fréquemment différent du texte massorétique, les divergences, pour notables qu'elles soient parfois, n'atteignent jamais la substance des faits et des doctrines. Cf. Ginsburg, *The new massoretico-critical text of the hebrew Bible*, 1894, p. 158-162, 291-296; A. Baumgärtner, *L'état du texte du livre des Proverbes*, Leipzig, 1890, p. 272-282. Voir les travaux cités, col. 1648-1650.

La conservation substantielle du texte hébreu, à l'époque à laquelle se fit la version des Septante, nous est attestée, au moins pour le Pentateuque, par le *Livre des jubilés*, ou la *Petite Genèse*. Ce livre est, au sentiment commun des critiques récents, du temps des Machabées et avant Hérode, et suppose un texte qui n'a que deux leçons communes avec le Pentateuque samaritain, qui s'accorde parfois avec le texte massorétique contre la version des Septante, mais qui suit le plus souvent cette traduction dans les passages où elle s'écarte du texte hébreu postérieur. Il a cependant aussi quelques leçons propres. Certaines de ces particularités proviennent du but de l'auteur qui était l'exaltation et la glorification du peuple élu de Dieu. Sur la valeur critique de ce livre, voir A. Dillmann, *Beiträge aus dem Buche der Jubiläen zur Kritik des Pentateuch-Textes*, dans *Sitzungsberichte der Berl. Akademie der Wissenschaften*, 1883; H. Charles, *Ethiopic version of the hebrew book of the Jubilees*, Oxford, 1895, p. XX-XXV; E. Littmann, *Das Buch der Jubiläen*, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingue, 1900, t. II, p. 38.

2° *Travail critique des scribes avant les massorètes.* — Il rentrait dans le rôle des scribes de veiller à la transcription du texte sacré. Voir col. 1537. Il semble qu'ils aient apporté à ce travail un soin plus minutieux que les premiers copistes. Ils se préoccupaient de transcrire ce texte ou de le faire transcrire exactement par respect pour les livres canoniques de leur nation et de leur religion. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 8, et Philon, dans Eusèbe, *Præpar. ev.*, VIII, 6, t. XXI, col. 600-601, déclarent que, dans leur nation et de leur temps, personne n'oserait ajouter ou retrancher aux Livres Saints, surtout à la Loi de Moïse, ou y changer quoi que ce soit. Certains Pères de l'Église, il est vrai, ont reproché aux Juifs d'avoir altéré le texte de l'Ancien Testament dans les passages prophétiques et messianiques, que les chrétiens faisaient valoir en faveur de la divinité de Jésus-Christ et du christianisme. Mais leur reproche n'est pas fondé. D'ailleurs, quand saint Justin, par exemple, accuse les Juifs d'avoir falsifié l'Écriture, il vise la traduction d'Aquila, ayant substitué νεᾶνις à παρθένος dans Isaïe, VII, 14. *Dial. cum Tryph.*, 71, 84, t. VI, col. 644, 673. La critique porte donc sur l'interprétation et non pas sur la teneur du texte hébreu. Les autres exemples, proposés par saint Justin, ne sont pas justifiés, ni Jer., XI, 19, qui ne manque pas dans le texte hébreu, ni la leçon du Ps. XCVI, 10: ἀπὸ τοῦ ξύλου, qui est absente aussi des anciennes versions, et le passage qu'il ajoute à I Esd., VI, 21, est une addition d'une main chrétienne. *Ibid.*, 72, 73, col. 644-645. Saint Justin se servait d'un exemplaire des Septante, qui contenait des interpolations. Voir aussi plus haut, col. 1637-1630. Du reste, Tryphon repousse le reproche de saint Justin et il tient pour incroyable que ses coreligionnaires aient altéré l'Écriture. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, 21, t. VII, col. 946, reprend aussi les fausses interprétations d'Aquila par comparaison avec la version des Septante, mais il n'accuse pas les Juifs d'avoir corrompu le texte, sinon par leurs fausses traditions, IV, 15, col. 1004. Il suppose, au contraire, qu'ils n'ont pas falsifié l'Écriture, c'est-à-dire la version grecque, parce qu'ils n'ont pas prévu qu'elle servirait de preuve aux chrétiens, ajoutant que s'ils avaient prévu ce service, ils auraient brûlé cette traduction. Si Tertullien, *De cultu fem.*, I, 3, t. I, col. 1308, dit que les Juifs avaient retranché des Écritures plusieurs choses concernant le Messie, il parle de livres entiers qui auraient été supprimés, tels que le livre d'Hénoch dont il soutenait la canonicité. Son argument ne vaut pas mieux que son sentiment. Dans sa lettre à Jules Africain, 19, t. XI, col. 69, 72, Origène reproche avec raison aux Juifs d'avoir écarté du canon biblique les livres deutérocanoniques, mais lorsqu'il donne l'assurance qu'ils ont supprimé à dessein et par malice plusieurs Écritures, il n'en apporte pas de preuve et il se range à l'opinion des docteurs précédents. Il n'est pas constant dans son sentiment, puisque si parfois il répète

son accusation, *In Jer.*, hom. xvi, 10, t. xiii, col. 449, 452, d'autres fois il en montre l'injustice. Saint Jérôme, de son côté, supposait que les Juifs avaient retranché quelques mots du Deutéronome. *In Epist. ad Gal.*, l. II, t. xxvi, col. 357. Il pensait que saint Matthieu avait cité inexactement Michée pour reprendre les scribes et les prêtres de leur négligence à citer l'Écriture. *In Mich.*, l. II, t. xxv, col. 1197. Ailleurs, il défend les Juifs du crime d'altération des Écritures sur l'autorité même d'Origène, qui a dit que Notre-Seigneur et les Apôtres, qui ne célaient pas les torts des scribes et des pharisiens, ne le leur ont pas reproché. Si on prétend que les falsifications des Juifs sont postérieures à Jésus et aux Apôtres, il ne pourra retenir un éclat de rire, puisque le Sauveur et les évangélistes ont cité les passages que les Juifs devaient fausser plus tard. *In Is.*, l. III, t. xxiv, col. 99. Il est le défenseur de la *veritas hebraica*, au point d'être parfois injuste à l'égard de la version des Septante. Saint Chrysostome, *In Matth.*, hom. v, 2, t. lvii, col. 57, à propos d'Isaïe, vii, 14, reproche seulement aux traducteurs juifs postérieurs aux Septante, d'avoir à dessein traduit obscurément les prophéties messianiques. Le pseudo-Athanase, *Synopsis Sacr. Script.*, 78, t. xxviii, col. 438, parle de la perte de livres entiers, supprimés par les Juifs. Saint Augustin repousse catégoriquement l'accusation portée contre les Juifs d'avoir altéré leurs Écritures et il appuie son jugement sur le grand nombre de manuscrits répandus partout, qu'ils auraient dû altérer. *De civ. Dei*, XV, xiii, 1, t. xli, col. 452. Il reconnaît dans les Juifs, adversaires du christianisme, des gardiens des Écritures où les chrétiens vont puiser les arguments messianiques. *Ibid.*, XVIII, xlvi, col. 608-609. Cf. pseudo-Justin, *Cohortatio ad Græcos*, 13, t. vi, col. 268. Les reproches des Pères qui ne savaient pas l'hébreu visent généralement les traductions grecques d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, que les Juifs préféraient à la version des Septante et opposaient aux chrétiens dans la polémique. Plus littérales que la première, ces versions n'en diffèrent pas seulement quant à l'interprétation; elles avaient été faites aussi sur un texte hébreu qui se rapprochait plus du texte des Septante que du texte massorétique, autant, du moins, qu'on peut en juger par les fragments qui nous sont parvenus. Cette constatation est une preuve nouvelle que les Juifs n'avaient pas altéré à dessein et par malice leurs Écritures pour faire pièce aux chrétiens. Cf. R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, l. I, ch. xvii-xix, p. 97-111.

Dès le ii[e] siècle de notre ère, le texte hébreu était fixé déjà et d'une façon uniforme au point que tous les témoins, à partir de cette époque, représentent une seule et unique recension, celle que les massorètes stéréotyperont plus tard, sauf quelques légères différences seulement. La version syriaque, faite directement sur l'hébreu, voir col. 1916, les traductions déjà citées d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, les Hexaples d'Origène et la version de saint Jérôme témoignent qu'aux ii[e], iii[e] et iv[e] siècles le texte hébreu était à peu près identique au texte massorétique. Il n'y a que des divergences accidentelles, de celles qu'on rencontre toujours dans les manuscrits d'une même famille. Les commentaires de saint Jérôme, qui était si bien au courant des choses rabbiniques, montrent que les rabbins notaient déjà les moindres détails de l'orthographe traditionnelle, tels que la présence ou l'omission des *matres lectionis*. Voir, par exemple, *Quæst. in Genesim*, 16, t. xxiii, col. 973. Les plus anciens targums du Pentateuque et des livres prophétiques, qui sont un peu postérieurs, sont généralement d'accord avec la recension massorétique, sauf le targum d'Onkelos qui est d'accord de temps en temps avec la version des Septante. Voir Targums, t. v, col. 1995.

Les Talmuds supposent aussi le texte hébreu définitivement fixé et ils ne connaissent pas de variantes au sens précis du mot. Leurs citations bibliques et celles des midraschim ont été recueillies par Strack, *Prolegomena critica in V. T. hebraico*, Leipzig, 1872, p. 59-111. Ils distinguaient déjà le *keri* du *ketib* et ils signalaient la présence ou l'absence des *matres lectionis*, du vav consécutif. Traité *Sopherim*, c. vi, vii. Au traité *Nedarim*, fol. 37 *b*-38 *a*, le Talmud de Babylone rapporte quelques exemples du travail des scribes et leur manière d'écrire certains mots : מצרים, שמים, ארץ; des suppressions faites, Gen., xviii, 5; xxiv, 55; Num., xxxi, 2; Ps. lxviii, 26; xxxvi, 7; des leçons à lire qui ne sont pas écrites, II Sam., viii, 3; xvi, 23; Jer., xxxi, 38; l, 29; Ruth., ii, 11; iii, 5, 17; des leçons écrites qu'il ne faut pas lire, II Reg., v, 18; Deut., vi, 1; Jer., li, 3; Ezech., xlviii, 61; Ruth., iii, 12. Cf. J. Buxtorf, *Tiberias*, p. 37-43. Ils avaient aussi marqué plusieurs passages de points extraordinaires, dont la signification exacte n'était déjà plus connue de tous les talmudistes. A propos de רחקה, Num., ix, 10, marqué d'un point en haut, selon la Mischna, quelques-uns pensaient qu'il ne fallait pas tenir compte des lettres ponctuées, quand elles étaient en minorité, mais que, si elles étaient en majorité, elles l'emportent et il faut les lire; Rabbi ajoutait que, n'y eût-il qu'une lettre ponctuée par en haut, on en tenait compte et qu'on annulait seulement le reste de ce qui était écrit. Talmud de Jérusalem, traité *Pesachim*, ix, 2, trad. Schwab, Paris, 1882, t. v, p. 137, 138. Ces points soulignaient donc une lettre ou un mot soit pour les supprimer soit pour attirer sur eux l'attention. Cf. M. Schwab, *Des points-voyelles dans les langues sémitiques*, Paris, 1879, p. 26. Selon saint Jérôme, ce point indiquait que la chose est incroyable. *Quæst. in Gen.*, xix, 35, t. xxiii, col. 966. Voir Massore, t. iv, col. 856. Le Talmud de Jérusalem signale aussi l'écriture différente de quelques mots. Traités *Kilaim*, iii, 1; v, 4; *Schebiith*, i, 6, trad. Schwab, Paris, 1878, t. ii, p. 250-251, 277, 311.

III. Période des massorètes. — Cette période va du vi[e] au xi[e] siècle. On a déjà exposé ici la double tâche accomplie par les massorètes : 1° la vocalisation du texte hébreu par l'invention des points-voyelles, voir t. iii, col. 504-508; t. v, col. 531-538; 2° l'ensemble des notes ou remarques qui constituent la grande et la petite massore et qui forment la « haie » de la Loi ou de l'Écriture, élevée en vue de la préserver de la moindre altération. Voir t. iv, col. 854-860. Il ne reste plus qu'à rappeler quelle a été l'œuvre des massorètes relativement au texte qu'ils ont vocalisé et à apprécier la valeur critique de leur texte biblique.

1° *Le texte massorétique.* — Les massorètes n'ont pas, à proprement parler, constitué une recension du texte hébraïque de la Bible. Ils n'ont fait que transcrire, en en fixant la prononciation traditionnelle, le texte qui était établi d'une façon à peu près uniforme depuis le ii[e] siècle de notre ère. La vocalisation qu'ils ont adoptée, qu'elle soit palestinienne ou babylonienne, voir t. i, col. 1359, ou distincte de ces deux espèces, M. Friedländer, *Some fragments of the hebrew Bible with peculiar abbreviations and peculiar signs for vowels and accents*, dans les *proceedings of the Society of biblical archæology*, mars 1896, p. 86-98, n'a fait que marquer au moyen de signes conventionnels assez compliqués la prononciation usuelle, transmise depuis des siècles par la tradition orale. Toutes les versions antérieures la supposent et la confirment. Les massorètes n'ont guère changé les consonnes, et quand le texte écrit leur paraissait fautif, loin de le corriger ils le transcrivaient fidèlement tel qu'ils le trouvaient écrit, c'est le *ketib*, sauf à noter, à la marge des manuscrits, la leçon qu'il fallait lire, le *keri*. Voir t. iii, col. 1889. Les *keri* sont des variantes discutées entre les docteurs palestiniens et les docteurs babyloniens. Ils

sont au nombre de 216 pour tous les livres de la Bible, hormis le Pentateuque qui n'en a que quelques-uns, et ils ont été édités, par Jacob ben Chajim, dans la seconde Bible rabbinique de Bomberg à Venise, en 1524-1525.

Bien que fixé jusque dans les moindres détails, le texte massorétique n'était pas cependant uniforme dans les plus anciens manuscrits. Les docteurs juifs postérieurs ont relevé les variantes d'un manuscrit qu'ils attribuaient faussement à Hillel et celles de la Bible de Jéricho; or, les variantes du premier ne portent que sur des minuties grammaticales ou des variétés de ponctuation massorétique. Dans la première moitié du xe siècle, Aaron ben Moïse ben Ascher a écrit, à Tibériade, un manuscrit, qui a passé longtemps au xixe siècle comme le type le plus parfait du texte massorétique palestinien. Or, il différait du manuscrit de son contemporain et compatriote Moïse ben David ben Nephthali. Les variantes de ces deux manuscrits ont été transcrites aux marges des manuscrits postérieurs et Jacob ben Chajim en a recueilli 864 (867) et les a fait imprimer en appendice à la troisième Bible rabbinique de Bomberg, Venise, 1548, t. iv. Elles ont été reproduites dans la Polyglotte de Londres, t. vi, p. 8 sq. Elles ne portent que sur des minuties de vocalisation ou de grammaire, et quelques-unes seulement constituent des leçons présentant des consonnes différentes. Elles ne sont pas identiques à celles de tous les manuscrits. On a voulu y voir les divergences de textes massorétiques qui avaient cours en Palestine et en Babylonie. Elles ne sont plutôt que l'œuvre de ces deux docteurs, sur laquelle nous sommes, d'autre part, imparfaitement renseignés.

2° *Valeur critique du texte massorétique.* — Elle a été vivement discutée au xviie et au xviiie siècle. Un protestant, Louis Cappel, voir t. ii, col. 218, ayant soutenu la nouveauté des points-voyelles, *Arcanum punctationis revelatum,* Leyde, 1624, puis la non-intégrité du texte massorétique, *Critica sacra,* Paris, 1650, les deux Buxtorf, voir t. i, col. 1980-1982, défendirent ces deux points, le père dans *Tiberias,* Bâle, 1620, le fils, dans son *Tractatus de punctorum vocalium in libris V. T. hebraicis origine, antiquitate et authoritate,* Bâle, 1648, et dans son *Anticritica,* Bâle, 1653. La thèse des Buxtorf prédomina en Allemagne et en Suisse, et la Confession de foi, dressée par Heidegger en 1675 et adoptée par le *Consensus helveticus,* la même année, can. 2 et 3, canonisa les points-voyelles et déclara le texte massorétique absolument authentique et intègre. Les protestants voulaient jeter le discrédit sur la version des Septante, que l'Église avait suivie si longtemps. A l'encontre, l'oratorien Jean Morin, voir t. iv, col. 1283, soutint, pour faire valoir cette version et le Pentateuque samaritain qu'il avait édité, que le texte hébreu était corrompu dans la plupart des passages où il différait des autres textes. *Exercitationes ecclesiasticæ et biblicæ,* in-fo, Paris, 1699, part. II, l. I, exc. i-ix, p. 1-222; l. II, exc. i-xxiv, p. 223-634. Isaac Vossius, quoique protestant, regardait la version des Septante comme inspirée et prétendait que le texte hébreu avait été volontairement altéré par les Juifs. *De LXX interpretibus eorumque translatione,* 1661. La vérité, qui tient le milieu entre ces deux extrêmes et qui est que le texte hébreu massorétique, sans être exempt de fautes accidentelles, s'était cependant conservé dans sa pureté substantielle, trouva des lors des défenseurs. Nommons R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* part. I, c. xviii, xix, p. 101-111; part. II, c. iv, p. 202-211; dom Martianay (voir t. iv, col. 827), *Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate,* Paris, 1689, p. 116 sq.; *Continuation de la défense du texte hébreu de la Vulgate,* Paris, 1693; Paul Pezron (voir t. v, col. 177), *L'antiquité des temps rétablie et défendue,* Paris, 1690; *Défense de l'antiquité des temps,* Paris, 1691; Michel Lequien, *L'antiquité des temps détruite,* Paris, 1697; le P. Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation* (1772), dans le *Cursus completus Sac. Scripturæ* de Migne, t. xxvii, col. 505-914, etc. C'est le sentiment commun des critiques modernes.

Du reste, le texte massorétique porte en lui-même des traces d'altérations accidentelles. Il contient, en effet, des fautes évidentes. Le chiffre qui indiquait l'âge de Saül. quand il commença à régner, a disparu en laissant une lacune béante. I Sam., xiii, 1. Une autre lacune se remarque un peu plus loin, I Sam., xiv, 41, au sujet du sort jeté entre Saül et son fils Jonathas. Le récit des relations du même roi avec le jeune David, I Sam., xvi, 15-xviii, 5, manque d'ordre et de suite et il est rempli d'inconséquences manifestes; il ne nous est pas parvenu dans sa teneur primitive. Le récit de la mort d'Aaron, Deut., x, 6, est en contradiction avec Num., xx, 25-30; xxxiii, 37; Deut., xxxii, 50, et la contradiction ne s'explique que par l'altération du premier passage cité. Le texte original a dû souffrir aussi, Exod., xi, 3-xii, 17, parce que tous les détails ne cadrent pas ensemble. Cf. P. Martin, *De l'origine du Pentateuque* (lithog.), t. i, p. 27-39. Dans le Ps. cxliv, qui est alphabétique, le vers qui commençait par נ a disparu du texte hébreu, mais se retrouve dans la version des Septante. Dans les Lamentations, ii-iv, les strophes débutant par la lettre ע ont été vraisemblablement transposées après celles qui commencent par פ. La comparaison des versions anciennes avec le texte massorétique montre que parfois ce dernier a une leçon moins bonne. Exemples : Ps. lxi, 8; I Sam., ii, 32; Jer., vi, 11; Jon., i, 9. P. Martin, *loc. cit.*, p. 40-43. Toutefois, les leçons des versions anciennes, divergentes du texte massorétique, ne prouvent pas nécessairement que ce texte est fautif, ces versions ne se sont pas toujours conservées pures; elles ont été enrichies parfois de gloses explicatives, et leur texte a subi les altérations des copistes, voire même de correcteurs et de reviseurs. Sur la comparaison des Septante et du texte massorétique, voir col. 1644-1650.

L'imperfection relative du texte massorétique s'explique par deux causes. La première est que le texte hébreu avait subi les injures du temps et des altérations de détails avant l'époque des massorètes. La seconde est que ce texte n'a pas été établi par un travail critique sur un certain nombre de manuscrits qu'on aurait comparés et corrigés l'un par l'autre. Il a été fixé, au cours du iie siècle de notre ère, par le choix fait d'un seul manuscrit, ancien ou non, sans comparaison avec d'autres. Voir P. de Lagarde, *Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs,* Leipzig, 1867, t. i, p. xii, 231. Le manuscrit adopté fut reconnu comme autorité unique et devint le prototype à peu près uniforme du texte copié et recopié sans appréciation de sa valeur intrinsèque. On le reçut et on le transcrivit tel qu'il était, avec ses fautes qu'on ne chercha pas à corriger. Le *kétib,* même erroné et fautif, fut maintenu, sauf à signaler à la marge le *keri* ou la leçon à introduire. Ce respect pharisaïque de fautes, parfois grossières, a assuré la transmission séculaire d'un texte imparfait, il est vrai, mais, en le stéréotypant avec ses fautes originelles, elle l'a préservé de toute altération nouvelle, même accidentelle ou secondaire. En le vocalisant et en l'accentuant, les massorètes ne l'ont ni corrigé ni modifié; ils n'ont fait qu'augmenter sa fixité première et sauvegarder davantage son intégrité.

IV. Période postérieure aux massorètes. — Elle comprend la copie du texte dans les manuscrits, ses éditions après l'invention de l'imprimerie et sa correction critique.

1° *Manuscrits.* — Voir t. iv, col. 667-672. Les rouleaux, transcrits pour le service des synagogues, donnent identiquement le même texte les copistes étant prému-

nis contre l'insertion de toute variante par les règles méticuleuses du Talmud. Les manuscrits, copiés pour l'usage des particuliers, offrent bien quelques divergences, mais elles sont peu nombreuses et peu importantes. Ces variantes ont été en partie recueillies par B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus* (de 615 manuscrits), Oxford, 1766-1780, et par Jean-Bernard De Rossi, *Variæ lectiones V. T.*, Parme, 1784-1788; *Supplementum*, 1798 (d'après 780 manuscrits); *Specimen variarum lectionum sacri textus* (d'un manuscrit de Pie VI), Rome, 1782, p. 29-74. Voir KENNICOTT, t. III, col. 1887; DE ROSSI, 2, t. V, col. 1211.

2° *Éditions imprimées.* — L'art de l'imprimerie, en multipliant les exemplaires de la Bible hébraïque, n'a pas beaucoup modifié l'état du texte. Les premières éditions ont été faites sur un petit nombre de manuscrits, ceux qui étaient à la disposition des éditeurs et dont ils ne discutèrent pas la valeur. Le Psautier fut imprimé le premier, in-f°, en 1477, probablement à Bologne, avec le commentaire de Kimchi; le Ps. I a les points-voyelles en rouge. Le Pentateuque parut, in-f°, Bologne, 1482, avec le Targum d'Onkelos et le commentaire de Raschi. Les Prophètes furent publiés ensuite, 2 in-f°, Soncino, s. d. (1485), sans points ni accents, avec le commentaire de Kimchi. Les cinq Meghilloth parurent au même lieu, la même année. Tous les Hagiographes furent imprimés à Naples en trois parties, en 1486 et 1487; ils étaient vocalisés, mais sans accents. La première édition complète, avec voyelles et accents, parut à Soncino, au mois de février 1488; la seconde, s. l. n. d. (Naples, 1491-1493); la troisième, à Brescia, en mai 1494. Quelques auteurs en citent une autre, publiée à Pesaro la même année. — Au XVIe siècle, la Bible entière fut imprimée en 2 in-f°, Pesaro, 1511, 1517; puis vint la Polyglotte d'Alcala, 1514-1517, voir t. V, col. 515-516. La première Bible rabbinique, préparée par Félix Pratensis, 4 in-f°, Venise, 1516-1517, a les chapitres modernes en marge et partage en deux les livres de Samuel, des Rois, d'Esdras et des Paralipomènes. Une édition du même texte, sans targums ni commentaires, parut la même année, sortant des mêmes presses de Daniel Bomberg. Après trois autres Bibles rabbiniques, voir t. V, col. 919, il faut mentionner la Polyglotte d'Anvers. Voir t. V, col. 519. Parmi un grand nombre d'autres éditions, indiquons seulement celles de Bomberg, in-4°, Venise, 1521, 1525-1528, de Robert Estienne, 1539 sq., de Sébastien Münster, 2 in-f°, Bâle, 1534-1535, et d'Élie Hutter, in-f°, Hambourg, 1587. — Au XVIIe siècle, nous mentionnerons d'abord la 5e Bible rabbinique de Bomberg, Venise, 1617-1619, et la 6e publiée à Bâle, 1618-1619, par J. Buxtorf, le père, puis les deux Polyglottes de Paris et de Londres, voir t. V, col. 521, 522-524, ensuite l'édition de Joseph Athias, Amsterdam, 1667, qui donne un texte revisé sur d'anciens manuscrits et qui a servi de base aux suivantes; elle a été préparée par J. Leusden, et elle fut corrigée par Japlonsky, Berlin, 1699. — Au XVIIIe siècle, Everard van der Hooght, Amsterdam et Utrecht, 1705, suivit Leusden. L'édition de Salomon ben Joseph Props, in-8°, Amsterdam, 1725, est supérieure à la précédente. La 7e Bible rabbinique, due à Moïse de Francfort, parut dans la même ville, 4 in-f°, 1724-1727. Voir t. V, col. 919. J. H. Michaelis, collationna un manuscrit d'Erfurt et donna la première édition critique, Halle, 1720. Une autre édition critique parut à Mantoue, in-4°, 1742-1744, avec un commentaire massorétique de Salomon Norzi. Voir encore, pour l'édition de Simonis, col. 1746. B. Kennicott collationna beaucoup de manuscrits, mais sans valeur, dont il donna les variantes; son texte est, au fond, celui de Hooght, 2 in-f°, Oxford, 1776, 1780. — Au XIXe siècle, la Bible de Hooght fut corrigée par J. d'Allemand, Londres, 1822, et souvent rééditée. Elle fut retouchée par A. Hahn, Leipzig, 1831 (nombreuses rééditions), par Theile, Leipzig, 1849 (nombreuses rééditions), par Letteris, Vienne, 1852 (adoptée et souvent reproduite par la Société biblique d'Angleterre et des pays étrangers). Une Bible rabbinique a paru à Varsovie, 12 petits in-f°, 1860-1868. Voir t. V, col. 919. S. Baer et Frz. Delitzsch ont publié à Leipzig des éditions séparées très correctes : la Genèse, 1869, Josué et les Juges, 1891, les deux livres de Samuel, 1891, des Rois, 1895, d'Isaïe, 1872, de Jérémie, 1890, d'Ézéchiel, 1884, des petits prophètes, 1878, des Psaumes, 1880, des Proverbes, 1880, de Job, 1875, des cinq Meghilloth, 1885, de Daniel, Esdras et Néhémie, 1882, et des Paralipomènes, 1888.

3° *Travaux et éditions critiques.* — 1. *Travaux.* — Au XIIIe siècle déjà, Meïr ben-Todros (Abulafia), de Burgos († 1244), constatait que les meilleurs manuscrits du Pentateuque ne s'accordaient pas et que les notes massorétiques n'étaient pas sûres. Son ouvrage : *La Massore, haie de la Loi*, מסרה סיג לתורה, imprimé à Florence en 1750, est une édition du Pentateuque d'après les manuscrits les meilleurs ; en cas de divergence de ses sources, l'auteur adoptait la leçon qu'il trouvait dans le plus grand nombre des témoins. Son contemporain Iakutiel ben Iehuda, pour les mêmes raisons, a collationné six manuscrits espagnols du Pentateuque qu'il jugeait anciens et corrects. Ces essais de corrections restèrent isolés et furent sans influence sur la transmission du texte. Au XVIIe siècle, Menahen de Lonzano compara dix manuscrits, la plupart espagnols, avec l'édition in-4° de Bomberg, Venise, 1554. Son ouvrage est intitulé : אור תורה, *La lumière de la Loi*, Venise, 1618. Le commentaire critique, composé en 1626, par Salomon de Norzi et publié dans la Bible de Mantoue, 1742-1744, s'étend à toute la Bible hébraïque et il est fondé sur une collation sérieuse de plusieurs manuscrits, la plupart encore espagnols. Au XIXe siècle, les critiques protestants furent amenés à discuter les leçons massorétiques de différents livres de l'Ancien Testament; ils ne se contentèrent pas de proposer les corrections que leur suggérait la comparaison du texte hébreu avec les anciennes versions, ils y joignirent des corrections conjecturales qui ne furent pas toujours heureuses.

2. *Éditions.* — Au XVIIIe siècle, l'oratorien Houbigant entreprit une correction du texte hébreu. Voir t. III, col. 756. Les travaux de Kennicott et de De Rossi firent connaître les nombreuses variantes des manuscrits et montrèrent leur insignifiance. Au XIXe, David Ginsburg a publié une édition critique de la Bible hébraïque, 2 vol., Londres, 1894; 2e édit., Vienne, 1906. L'édition polychrome (rationaliste), faite sous la direction de P. Haupt : *The sacred books of the Old Testament*, in-4°, Leipzig, Baltimore et Londres, a donné jusqu'ici la Genèse par Ball, 1896, le Lévitique, par Driver et White, 1894, les Nombres, par Paterson, 1900, le Deutéronome, par Smith, 1906, Josué, par Bennett, 1895, les Juges, par Moore, 1900, Samuel, par Budde, 1894, les Rois, par Stade, 1904, Isaïe, par Cheyne, 1899, Jérémie, par Cornill, 1895, Ézéchiel, par Toy, 1900, les Psaumes, par Wellhausen, 1895, les Proverbes, par Müller et Kautzsch, 1901, Job, par Siegfried, 1893, Daniel, par Kamphausen, 1896, Esdras et Néhémie, par Guthe et Batten, 1901, et les Paralipomènes, par Kittel, 1895. R. Kittel, avec la collaboration de Beer, Buhl, Dalman, Driver, Lohr, Nowack, Rothstein et Ryssel, a publié sous le texte de la Bible rabbinique de 1524-1525 les variantes les plus importantes des anciennes versions et les meilleures conjectures des critiques modernes, *Biblia hebraica*, 2 in-8°, Leipzig, 1905-1906; 2e édit., *ibid.*, 1909.

Bibliographie. — 1° Pour l'histoire critique du texte hébreu, voir R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, l. I, c. X-XXVII, Rotterdam, 1685, p. 63-160; U. Ubaldi, *Introductio in Sacram Scripturam*, 2e édit., Rome, 1882, t. II, p. 488-499; C. Trochon, *Introduction*

générale, Paris, 1886, t. I, p. 274-290; P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'A. T. De l'origine du Pentateuque* (lith.), Paris, 1886-1887, t. I, p. 27-104; F. Buhl, *Kanon und Texte des A. T.*, Leipzig, 1891, § 23 sq.; A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible,* dans *L'enseignement biblique,* Paris. 1892, p. 101-204; R. Cornely, *Introductio generalis,* 2e édit., Paris, 1894, p. 263-293; Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts being a history of the text and its translations,* 2e édit., Londres, 1896; Copinger, *The Bible and its transmission,* Londres, 1897; Weir, *A short history of the Hebrew text of the Old Testament,* Londres, 1899; H. Strack, *Einleitung in das A. T.*, 6e édit., Munich, 1906, p. 191-204; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* Leipzig, 1897, t. II, p. 713-728; Hastings, *Dictionary of the Bible,* Londres, 1902, t. IV, p. 726-732; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 165-174.

2° Pour l'étude des éditions imprimées de la Bible hébraïque, voir J. C. Wolf, *Bibliotheca hebræa,* Hambourg, 1721, t. II, p. 364-385 (Bible complète), p. 385-413 (livres séparés); 1733, t. IV, p. 108-123 (Bible complète), p. 123-154 (livres séparés); J. Le Long, *Bibliothèque sacrée,* Paris, 1723, t. I, p. 1587; édit. Masch, Halle, 1778, t. I, p. 1-186; J.-B. De Rossi, *Annales hebræo-typographici sæc. XV,* Parme, 1795; *Annales... ab anno MDI ad MDXL digesti,* Parme, 1799; *De ignotis nonnullis antiquissimis hebraici textus editionibus ac critico earum usu,* Erlangen, 1782; B. W. D. Schulze, *Vollständigere Kritik über die gewöhnlichen Ausgaben der hebräischen Bibel,* Berlin, 1766; M. Steinschneider, *Catalogus librorum hebræorum in bibliotheca Bodleiana,* Berlin, 1852-1860, col. 1-164; B. Pick, *History of the printed additions of the Old Testament,* dans *Hebraica,* 1892-1893, t. IX, p. 47-116; C. D. Ginsburg, *Introduction to the massoretico-critical text of the hebrew Bible,* Londres, 1897, p. 779-976; *British Museum. Catalogue of printed books, Bible,* Londres, 1892-1899, part. II, col. 245-726. E. MANGENOT.

2. TEXTE DU NOUVEAU TESTAMENT.

— I. HISTOIRE DU TEXTE MANUSCRIT. — 1° *Perte des autographes.* — Qu'ils aient été écrits sur papyrus, II Joa., 12, matière fragile, voir t. IV, col. 2079-2084, ou sur parchemin, II Tim., IV, 13, matière plus solide, voir t. IV, col. 2158-2161. les autographes des écrivains du Nouveau Testament ont vite disparu, à cause sans doute du fréquent usage ou de la fragilité des matériaux. D'ailleurs, il faudrait entendre ces autographes dans un sens large, puisque saint Paul semble avoir eu l'habitude de dicter ses lettres, Rom., XVI, 22, se bornant à écrire de sa main la salutation finale. II Thess., III, 17; I Cor., XVI, 21; Col., IV, 18; cf. Gal., VI, 11. Ils n'ont pas laissé de trace certaine dans l'histoire. Les passages des anciens écrivains ecclésiastiques, dans lesquels on avait cru les voir mentionnés, disent tout autre chose. Saint Ignace, *Ad Philad.*, VIII, 2, dans Funk, *Patres apostolici,* 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 270, dans sa discussion avec les hérétiques, n'en appelait pas aux autographes des évangélistes, mais à des arguments, tirés des Évangiles, arguments dont ses adversaires niaient l'existence ou discutaient la signification. Quand Tertullien se référait aux *ipsæ authenticæ litteræ* des Apôtres et qu'il renvoyait à Corinthe, à Philippes, à Thessalonique et à Rome pour y trouver celles de saint Paul, *De præsc.*, 36, t. II, col. 49, il pouvait ne pas penser aux autographes eux-mêmes, mais au texte grec original, au grec authentique, comme il dit ailleurs, *De monog.*, 11, t. II, col. 946, c'est-à-dire au texte qui fait autorité. Saint Irénée ne parle que de vieux manuscrits pour autoriser une leçon spéciale d'Apoc., XIII, 18. *Cont. hær.*, V, 30, 1, t. VII, col. 1204. Origène n'a pas d'autorité ancienne à opposer à l'exemplaire de saint Jean, dont se servait Héracléon. *In Joa.*, tom. XIII, 11, t. XIV, col. 416.

Les renseignements postérieurs, fournis sur les autographes de saint Jean et de saint Matthieu, n'ont aucune valeur historique. Saint Pierre d'Alexandrie († 311), *De paschate,* 7, t. XVIII, col. 517, 520, dont le témoignage est rapporté dans le *Chronicon pascale,* t. XCII, col. 77, dit bien que l'autographe du quatrième Évangile était conservé à Éphèse et vénéré par les fidèles. Cette attestation tardive et isolée ne suffit pas à prouver le fait. Plus tard, Philostorge, *H. E.*, VII, 14, t. LXV, col. 551-552, a prétendu qu'un manuscrit de saint Jean, dont le début était en lettres plus grandes, avait été retrouvé dans les ruines du Temple de Jérusalem, lorsque Julien l'Apostat en entreprit la reconstruction. Si Pantène a trouvé, dit-on, dans les Indes (en Éthiopie) un manuscrit de saint Matthieu, écrit en lettres hébraïques, que saint Barthélemy aurait apporté en cette contrée, Eusèbe, *H. E.*, V, 10, t. XX, col. 456, il n'est pas question de l'autographe, mais d'une copie du texte original araméen. Au milieu du VIe siècle, le moine Alexandre publia un *Éloge de Barnabé,* dont le texte grec est édité *Acta sanctorum,* t. II junii, p. 431-447, et une version latine dans la *Pat. gr.*, t. LXXXVII, col. 4087-4106, où il prétend qu'on a retrouvé en Chypre l'autographe même de saint Matthieu dans le tombeau de saint Barnabé. Cet *Éloge* dépend des *Actes de saint Barnabé,* publiés en grec par le pseudo-Marc, dans les *Acta sanctorum, ibid.*, p. 425-429, dans Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha,* Leipzig, 1851, p. 64-74, et par M. Bonnet, *Acta Philippi et Acta Thomæ,* Leipzig, 1903, p. 292-302, et en version française dans le *Dictionnaire des apocryphes* de Migne, Paris, 1858, t. II, col. 143-148. Mais ces Actes disent seulement que Jean Marc avait déposé le corps de saint Barnabé avec les écrits que cet apôtre avait reçus de saint Matthieu. A la fin du VIe siècle, Théodore le Lecteur, *Collect.*, II, 2, t. LXXXVI, col. 184, reproduit la légende du pseudo-Marc. Or, les *Actes de Barnabé* et l'*Éloge* du même saint par le moine Alexandre sont des ouvrages cypriotes, composés dans un but intéressé, pour prouver l'autocéphalie de l'Église de Chypre contre les prétentions des patriarches d'Antioche. Ils sont postérieurs à la découverte historique du tombeau de saint Barnabé, survenue en 489 sous Zénon, et attestée par Sévère, patriarche d'Antioche. Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. II, p. 81. Dans ce tombeau, on aurait trouvé, non pas l'autographe de saint Matthieu, mais un manuscrit grec du premier Évangile transcrit luxueusement et transporté au palais impérial de Constantinople. Cf. R. Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament,* Rotterdam, 1689, p. 43-45; R. A. Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden,* Brunswick, 1884, t. II, 2, p. 270 sq.; L. Duchesne, *Saint Barnabé* (extrait des *Mélanges J.-B. De Rossi,* Rome, 1892, p. 9-13). Quant à l'autographe de saint Marc, que Venise et Prague se glorifiaient encore de posséder au XVIIIe siècle, ce n'est qu'un fragment d'un manuscrit latin de la recension de saint Jérôme, datant du VIe siècle et dont le reste se trouve à Friuli. Il a été édité par J. Bianchini, *Evangelium quadruplex,* Rome, 1748, appendix, p. DXLVIII-DLII, et par J. Dobrowsky, *Fragmentum Pragense Evangelii S. Marci, vulgo autographi,* Prague, 1778.

Les originaux des écrits du Nouveau Testament ayant disparu, il n'est pas possible de faire une édition diplomatique du texte primitif.

2° *État du texte au IIe et au IIIe siècle.* — Les anciennes copies, prises immédiatement ou médiatement sur les originaux, n'ont pas été non plus conservées. A leur défaut, nous ne pouvons nous rendre compte de l'état du texte grec, à cette époque, que par les citations

qu'en ont faites les écrivains du temps et par les premières versions exécutées alors.

1. *Les citations du Nouveau Testament par les écrivains du temps.* — Celles des Pères apostoliques, n'étant pas verbales et n'étant guère que des allusions au texte, nous renseignent peu sur l'état du texte. Ainsi on ne sait pas toujours à quel Évangile ils se réfèrent, et ils mêlent peut-être de mémoire des passages parallèles. Leurs citations du Nouveau Testament ont été réunies et publiées par le comité de la Société d'Oxford pour la théologie historique. *The New Testament in the Apostolic Fathers,* Oxford, 1905. Voir aussi les *Indices* scripturaires des éditions de leurs œuvres, par exemple, ceux de Funk. Notons seulement que ces Pères reproduisent déjà certaines leçons intéressantes qu'on retrouve dans les écrivains ou les manuscrits postérieurs. Ainsi saint Clément de Rome, *I Cor.*, XIII, 2, édit. Funk, t. I, p. 116, cite une parole de Notre-Seigneur, qui n'est pas dans les éditions actuelles des Évangiles et qui est reproduite par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 19, t. VIII, col. 1045, et partiellement par saint Polycarpe, *Ad Phil.*, II, 2, édit. Funk, t. I, p. 298. Cf. E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne,* Paris, 1911, t. I, p. 41-43. Une citation de ce dernier Père présente une leçon intéressante, qui se retrouvera dans certains manuscrits postérieurs. Le texte, Act., II, 25, est ainsi reproduit : λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου. *Ad Phil.*, I, 2, p. 296. Pour l'ensemble des leçons propres aux Pères apostoliques, voir Herm. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments,* Berlin, 1906, t. I, p. 1629-1631 (pour les Évangiles). Saint Justin, citant de mémoire, mêle parfois les leçons parallèles, ainsi Joa., III, 3-5, avec Matth., XVIII, 3, et il emprunte peut-être des éléments à la tradition orale ou à des sources extracanoniques. Cf. W. Bousset, *Die Evangelien-Citate Justins,* 1891; E. Preuschen, *Antilegomena,* Giessen, 1901, p. 21-38; E. Lippelt, *Quæ fuerint Justini Martyris ἀπομνημονεύματα quaque ratione cum forma Evangeliorum syro-latina cohæserint,* Halle, 1901; H. von Soden, *op. cit.*, p. 1621-1624; E. Jacquier, *op. cit.*, t. I, p. 100-111. Son disciple Tatien, par son Diatessaron ou harmonie des quatre récits évangéliques, composé en grec ou en syriaque, a combiné beaucoup de passages parallèles et a ainsi formé des leçons nouvelles, qui ont pénétré dans les manuscrits du temps et par leur intermédiaire dans les œuvres des écrivains ecclésiastiques postérieurs et dans les plus anciennes versions du Nouveau Testament. Si ces faits sont constants, son œuvre aurait exercé une fâcheuse influence, très réelle, quoique peut-être exagérée par von Soden, sur le texte des Évangiles, notamment sur le texte dit *occidental.* H. von Soden, *op. cit.*, p. 1536-1544, 1609-1610, 1632-1646; E. Nestle, *Einführung in das Griechische Neue Testament,* 3e édit., Gœttingue, 1909, p. 232-240. Athénagore et Théophile d'Antioche citent rarement les Évangiles, et leurs citations présentent des particularités sans importance. H. von Soden, *op. cit.*, p. 1620-1621. Le témoignage de saint Irénée est peu important, parce que nous n'avons qu'une partie de ses œuvres en grec. Il fournit cependant quelques leçons particulières. H. von Soden, p. 1615-1620, 1838-1840, 1893-1894, 1989-1990, 2095. Une des plus intéressantes est celle qu'il emprunte à de vieux exemplaires sur le chiffre de la Bête. Apoc., XIII, 18. *Cont. hær.*, V, 30, n. 1, t. VII, col. 1203; E. Jacquier, *op. cit.*, t. I, p. 182. Clément d'Alexandrie présente quelques leçons particulières, qui se sont transmises dans les manuscrits, mais qui sont secondaires. M. Barnard, *The biblical text of Clement of Alexandria in the four Gospels and the Acts of the Apostles,* dans *Texts and Studies,* Cambridge, 1899, t. V, fasc. 5; H. von Soden, *op. cit.*, p. 1594-1604, 1837, 1893, 1990-1995. Saint Hippolyte connaît les Évangiles dans un texte qui ressemble de très près à celui de Clément d'Alexandrie; mais pour l'Apocalypse, citée dans son commentaire de Daniel, il a beaucoup de leçons propres. H. von Soden, *op. cit.*, p. 1604-1609, 2095-2096.

A côté des écrivains ecclésiastiques de langue grecque, on peut interroger encore les écrivains d'autres langues, qui témoignent indirectement de l'état du texte grec, quand ils y recourent personnellement, comme c'est le cas pour Tertullien. Il prend moins de liberté avec ce texte que les Pères grecs et il le suit de plus près dans ses nombreuses citations des Évangiles. Il n'a pas subi l'influence de Tatien et il a un petit nombre de leçons propres, qui pourraient bien être originales. H. Rönsch, *Das Neue Testament Tertullian's,* Leipzig, 1871; H. von Soden, p. 1610-1615, 1837-1838, 1893, 2023-2028, 2094.

On peut consulter aussi, mais avec beaucoup plus de précautions, sur l'état du texte grec du Nouveau Testament, les hérétiques du temps. Les Pères, leurs contemporains, leur ont reproché d'avoir altéré le texte sacré, non pas seulement par de fausses interprétations, S. Irénée, *Cont. hær.*, I, præf., t. VII, col. 437; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 16, t. IX, col. 531-538, mais encore par des altérations volontaires, mutilations, additions et modifications. S. Denys de Corinthe, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 23, t. XX, col. 389. Caius de Rome adresse ce reproche à Asclépiade, à Théodote, à Hermophile et à Apollonide, et le résultat de leur audacieuse entreprise se constate aisément par la variété que présentent leurs exemplaires du Nouveau Testament. Eusèbe, *H. E.*, V, 28, t. XX, col. 517. Les écrits de ces gnostiques ont disparu sans laisser de traces et sans avoir d'influence sur le texte du Nouveau Testament qui était fixé dans l'Église avant l'apparition des hérésies. Nous sommes mieux renseignés sur le texte de Marcion, qui ne contenait que le troisième Évangile et dix Épitres de saint Paul. Voir Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* Erlangen et Leipzig, 1891, t. II, p. 409-529. Ses omissions sont volontaires, comme les additions qu'il opérait en conformité avec ses doctrines particulières et son antijudaïsme. Il a cependant gardé sans altération des traces du texte usité de son temps. Les leçons qu'il a créées par abréviation du texte, par rapprochement des passages parallèles, par correction du style, par intérêt didactique ont été parfois adoptées par Tertullien et Origène, dans leurs écrits polémiques contre lui, quand elles n'importaient pas à la doctrine; elles n'ont pas eu d'influence sur la transmission du texte original. H. von Soden, *op. cit.*, p. 1624-1629, 2028-2035; E. Nestle, *Einführung,* p. 226-232. Cependant Corssen, dans *Zeitschrift der neutestamentliche Wissenschaft,* 1909, p. 1-45, 101 sq., et von Soden, *op. cit.*, p. 2034-2035, s'appuyant sur un article de dom de Bruyne, dans la *Revue bénédictine,* octobre 1908, p. 423-430, avaient prétendu que Marcion ne connaissait pas les chapitres XV et XVI de l'Épître aux Romains, qu'il avait fabriqué lui-même, ou ses disciples, la doxologie, Rom., XVI, 24-26, qu'il l'avait placée à la suite de Rom., XIV, 23, et qu'elle avait passé du Nouveau Testament marcionite dans les manuscrits grecs et latins de l'Église orthodoxe. Tout en reconnaissant l'origine marcionite de la doxologie, dom de Bruyne soutient que Marcion connaissait les chapitres XV et XVI, puisqu'il a emprunté au verset 24 de ce dernier le souhait final qu'il a généralisé par une raison doctrinale. *Revue bénédictine,* avril 1911, p. 133-143. Des leçons particulières du Nouveau Testament, attestées par des écrivains gnostiques du IIe siècle, se retrouvent dans quelques manuscrits postérieurs. Ainsi la leçon de Matth., XV, 4 6, citée par Ptolémée, *Epist. ad Floram,* dans saint Épiphane, *Hær.*, XXXIII, 4, t. XLI, col.

561. On n'a pas de preuve que ce soient des altérations produites par les disciples de Valentin; elles pouvaient avoir cours dans les manuscrits orthodoxes du temps. Sur les citations du quatrième Évangile par le valentinien Héracléon, voir A. E. Brook, *The fragments of Herakleon*, dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1891, t. I, n. 4. Sur les citations des Évangiles par le païen Celse d'après Origène, voir E. Preuschen, *Antilegomena*, p. 38-43.

De tout ce qui précède, il résulte clairement que le texte grec du Nouveau Testament ne s'était pas transmis intégralement pur et qu'il circulait, au cours du IIe siècle déjà, avec des variantes. Quelle est l'origine de ces leçons différentes ? Beaucoup proviennent de la négligence des anciens copistes, qui n'apportaient pas à la transcription du texte le soin qu'auraient mérité les livres du Nouveau Testament. Toutefois, bien qu'il n'y eût pas d'édition officielle, chacun ne traitait pas le texte comme il l'entendait. Les livres du Nouveau Testament avaient été édités à la façon des autres livres du temps; ils étaient l'œuvre d'auteurs respectés; tant qu'ils ne furent pas tenus pour des écrits canoniques, on ne se préoccupait pas des variantes des diverses copies, mais on ne cherchait pas non plus à les corriger ni à les modifier. Leur texte se transmettait donc purement, abstraction faite des fautes de copistes. Quand les hérétiques surgirent, l'Église avait un texte à peu près officiel. Ils purent bien l'altérer pour leur compte; leurs altérations doctrinales ne pénétrèrent pas dans le texte reçu par l'Église. Tatien seul aurait nui à la pureté du texte des Évangiles par son harmonisation des passages parallèles dans une narration unique. D'autres causes, dont on constate l'action plus tard, telles que des méprises de lecture, la coupe différente des mots très rapprochés dans les manuscrits, des fautes de dictée, comme les itacismes, des gloses marginales introduites dans le texte, ont pu agir déjà au IIe siècle et nuire à la pureté du texte dans différentes copies. Tous les critiques reconnaissent que la plupart des variantes du Nouveau Testament, surtout les plus notables, existaient dès le IIe siècle ou le commencement du IIIe. Cela ressort de l'état du texte tel que le présentent les premières versions, plus encore que des citations des écrivains du temps, catholiques ou hérétiques.

2. *Les versions du IIe et du IIIe siècle.* — Ces versions sont les plus anciennes traductions syriaques et latines.

a) *Versions syriaques.* — On trouvera plus haut, col. 1921, les indications nécessaires sur les questions soulevées par la comparaison du Diatessaron de Tatien, la version sinaïtique, découverte par Mme Lewis, la version dite de Cureton, son premier éditeur, et la Peschito. L'opinion prédominante chez les critiques actuels est que la sinaïtique et la curetonienne, qu'elles aient précédé ou plus probablement suivi le Diatessaron, représentent le texte du IIe siècle, mieux que la Peschito qui, si elle existait alors (ce que plusieurs contestent), a été revue au IVe siècle et ne nous renseigne plus exactement sur l'état du texte au IIe siècle. Ces deux versions anciennes, malgré les différences qu'elles présentent, sont étroitement apparentées et ont un bon nombre d'omissions communes. M. von Soden pense que beaucoup proviennent du Diatessaron. Ces deux versions ont un fond commun, que l'auteur de la curetonienne semble avoir modifié. Sans parler des leçons qui proviennent du génie de la langue syriaque, on constate pour les Évangiles l'existence de lectures spéciales que les critiques apprécient diversement. M. von Soden, *op. cit.*, t. I, p. 1572-1594, les rapporte partiellement à Tatien et partiellement au texte courant du IIe siècle. Mais les autres critiques les attribuent au texte qu'on est convenu d'appeler *occidental,* parce que les premiers témoins connus appartenaient à l'Occident, quoiqu'il ait été répandu en Orient, surtout dans l'Église syrienne. Or, beaucoup d'entre eux le regardent comme impur et très altéré. Ils font ressortir ses omissions, ses additions, ses modifications, ses combinaisons de passages parallèles. Voir Hort et Westcott, *The New Testament in the original Greek, Introduction*, Cambridge et Londres, 1882, p. 120-126. Toutefois, il y a eu récemment en sa faveur un essai de réhabilitation, depuis que F. Blass a soutenu l'hypothèse d'une double édition originale des deux écrits de saint Luc, le troisième Évangile et les Actes, le texte occidental pourrait bien, parmi ses leçons propres, avoir conservé seul un petit nombre de leçons originales, notamment dans les Actes des Apôtres.

b) *Versions latines.* — On trouvera, t. IV, col. 111-123, des renseignements sur leur pluralité, leur date et leur classement. Nous n'avons à parler ici que de leurs caractères critiques et du témoignage qu'elles fournissent sur l'état du texte grec qu'elles supposent et qu'elles ont traduit en latin. Or la version africaine, qui remonte aux vingt premières années du IIIe siècle, qui nous est connue par les citations de saint Cyprien, voir Hans von Soden, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1909, t. XXXIII, p. 11-105, et d'autres écrivains africains, *ibid.*, p. 242-305, aussi bien que dans les manuscrits *k, e* et *h,* p. 106-242, et qui est éditée, p. 364-610 (cf. pour l'Apocalypse, J. Hausleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche,* dans *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* de Zahn, Erlangen et Leipzig, 1891, t. IV, p. 80-175), reflète, au sentiment commun des critiques, nonobstant les vues divergentes de dom de Bruyne, dans la *Revue bénédictine*, juillet 1910, p. 439-442, un texte grec, qui ne présente pas la moindre variation de nuance et n'est pas formé de types distincts. Ce texte est, comme celui des anciennes versions syriaques, le texte occidental, qui est foncièrement le même, sinon plus accentué encore, dans les textes européens et italiens, malgré les caractères propres et distinctifs des deux versions. C'est un gros problème de la critique textuelle du Nouveau Testament d'expliquer l'existence des leçons occidentales à la fois dans l'Église de Syrie et dans celle de l'Afrique. M. Sanday a supposé, sans fondement historique, que la version latine avait été faite à Antioche. M. Hermann von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, t. I, p. 1547-1551, y reconnaît, pour les Évangiles du moins, l'influence commune de Tatien, qui avait composé son Diatessaron en grec à Rome avant de partir pour l'Orient, où son œuvre a été traduite en syriaque. Il est plus naturel de conclure que les premières versions latines du Nouveau Testament ont été faites sur le même texte grec que les anciennes versions syriaques. Il en résulterait que ce texte, dit occidental, était très répandu dans l'Église à la fin du IIe siècle et au commencement du IIIe. Cf. K. Lake, *The text of the New Testament*, 4e édit., Londres, 1908, p. 73-84. Les leçons des autres livres du Nouveau Testament présentaient, moins que celles des Évangiles, les caractères propres du texte occidental et reproduisaient plus exactement, d'après von Soden, *op. cit.*, t. I, p. 1802-1810, 1883-1886, 2008, 2020-2023, 2084-2090, le texte courant au IIe et au IIIe siècle.

Nous sommes donc ramenés, en définitive, à un texte commun, qui n'était plus le texte original pur, mais qui avait été partiellement retouché, altéré même, le texte occidental de Hort et de Westcott, qui, pour les Évangiles en particulier, complait un certain nombre d'additions, diversement distribuées, que Burkitt a recueillies, *The old Latin and the Itala,* dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1896, t. IV, n. 3, p. 46-53, et qu'il tient pour des interpolations. Mais le jugement de ce critique radical ne s'impose pas, et l'authenticité

de quelques-unes des grandes interpolations des Évangiles, telles que le récit de la femme adultère, la descente de l'ange à la piscine probatique, la sueur de sang, a été démontrée, t. III, col. 1173-1182; t. IV, col. 386-391. Ce texte se caractérise, en outre, par des omissions, dont les unes sont propres aux versions syriaques et les autres aux versions latines, et par l'harmonisation des passages parallèles sous l'influence de Tatien, ou à son imitation.

Cependant, au sentiment de Hort et Westcott, en même temps que le texte occidental, qui était altéré, existait en diverses régions, notamment à Alexandrie, un texte plus pur, que ces critiques ont nommé « neutre », parce qu'il ne représente aucune tendance, et qu'ils retrouvaient principalement, quoique mêlé à d'autres leçons, dans les manuscrits du IVe siècle, le *Vaticanus* et le *Sinaiticus*. *The New Testament in the original Greek, Introduction*, p. 126-130, 169-172. De cette sorte, le texte grec du Nouveau Testament, répandu au IIe et au IIIe siècle, n'était pas partout un texte altéré; il s'était conservé, dans certains milieux, dans une pureté, relative sans doute, mais assez rapprochée de l'original.

M. von Soden donne aux mêmes faits constatés une autre interprétation, qui aboutit à une conclusion analogue, mais plus conservatrice, sur l'état de conservation du texte grec du Nouveau Testament en usage dans l'Église aux IIe et IIIe siècles. Tous les documents de cette époque nous livrent un texte que ce critique désigne par le sigle I-H-K, parce qu'il a précédé les trois recensions, I, H, K, faites, selon lui, à la fin du IIIe ou au commencement du IVe siècle, sur ce texte antérieur, et parce qu'il leur a servi de fond commun, en sorte qu'on le retrouve partiellement dans les leçons communes à ces trois recensions, ou aux deux meilleures, I et H. Toutefois ce texte n'existe pas également pur dans tous les documents de l'époque. Beaucoup d'entre eux présentent, à des degrés divers, des leçons différentes, qui consistent, pour la plupart, dans les Évangiles surtout, en variantes provenant du mélange des passages parallèles. Elles apparaissent soudain dans saint Irénée et dans Clément d'Alexandrie; elles se remarquent dans les anciennes versions latines et syriennes: rares dans la version africaine, plus nombreuses dans la traduction dite *européenne*, et par suite, dans l'italienne, qui n'en est qu'une retouche, et en quantité bien plus grande dans la vieille version syriaque, représentée par les textes sinaïtique et curetonien. Or, selon M. von Soden, le Diatessaron de Tatien, primitivement fait en grec en Occident, puis traduit en syriaque, est l'unique source des leçons des Évangiles, divergentes de texte I-H-K. L'influence de Tatien se fait remarquer aussi, au sujet des Évangiles, dans Origène et dans les Pères égyptiens du IIIe siècle. Ses leçons propres, qui sont secondaires et ajoutées au texte original, pénétreront ainsi en plus ou moins grand nombre dans les recensions du IVe siècle, surtout directement dans K ou la Κοινή, ou du moins dans certains manuscrits de ces recensions. *Op. cit.*, t. I, p. 1359-1648. Ainsi donc ce critique n'admet pas l'existence du texte dit occidental et il explique les leçons qu'on lui attribue par l'influence néfaste de Tatien qui avait, dans son Diatessaron, combiné les particularités des quatre récits évangéliques pour en former une narration unique de la vie de Notre-Seigneur. Tatien, et lui seul, serait responsable des altérations qui ont pénétré au IIe et au IIIe siècle dans le texte original des Évangiles et ont persévéré plus tard dans la recension K et dans des manuscrits de I et de H.

Il faudrait en dire autant des additions, nombreuses et importantes, faites au texte des Actes des Apôtres. Elles ne se trouvaient pas dans le texte I-H-K. Plusieurs ont été produites par la combinaison des passages parallèles. D'autres sont de pures additions, soit qu'elles ne modifient pas le contenu du livre, soit qu'elles en changent la teneur. Il n'y a pas de preuves convaincantes qu'elles existaient toutes au IIIe siècle, et elles ne sont pas toutes également attestées. Elles proviennent cependant de la même source, qui aurait toutefois été exploitée avec plus ou moins de zèle. C'est une source grecque antérieure à saint Irénée, à Tertullien et à saint Cyprien; elle a été répandue en Orient, surtout en Syrie, aussi bien qu'en Occident. Il y a des leçons qui ne sont que des corrections de style et qui aboutissent à rendre le texte plus souple et plus coulant. Elles n'appartiennent pas à l'original et à une première édition, comme l'avait prétendu Blass. On ne s'explique pas les omissions. Les additions témoignent que le texte de I-H-K a été retouché, surtout au point de vue du style; elles sont donc des éléments secondaires, étrangers au texte primitif. Or, Eusèbe, *H. E.*, IV, 29, t. XX, col. 401, rapporte que Tatien avait corrigé quelques phrases de l'apôtre pour les rendre plus élégantes; mais la version syriaque de l'*Histoire ecclésiastique* dit « des Apôtres ». E. Nestle, *Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1901, t. XXI, fasc. 2, p. 163. D'autre part, on ne voit aucune trace de ce genre de travail dans les Épîtres de saint Paul. M. von Soden émet, à titre d'hypothèse, que Tatien aurait fait pour les Actes des apôtres une correction de style. Quel qu'en soit l'auteur, cette correction est l'œuvre d'un rhéteur, et c'est d'elle que proviendrait le texte que Hort et Westcott ont nommé « occidental ». *Op. cit.*, t. I, p. 1772-1840, surtout p. 1822-1836.

Pour les autres livres du Nouveau Testament, à savoir les Épîtres catholiques, les Épîtres de saint Paul et l'Apocalypse, le texte I-H-K du IIe et du IIIe siècle, qui se retrouve dans le fond commun des recensions du IVe siècle, n'a pas été altéré par des additions de même nature que celles qui avaient pénétré dans les Évangiles et les Actes. *Ibid.*, p. 1887-1898, 1962-2007, 2075-2084.

En tout état de cause, le texte original du Nouveau Testament se serait donc transmis dans une grande pureté, en un certain nombre de documents, quoiqu'il ait été contaminé en d'autres, par des altérations assez notables, spécialement pour les Évangiles et les Actes. Ce second état constaté a amené des essais de correction et a donné occasion à l'établissement de diverses recensions du Nouveau Testament grec.

3° *Corrections ou recensions faites au IIIe et au IVe siècle.* — 1. *Part qu'Origène aurait eue à ce travail.* — Le rôle d'Origène dans la transmission du texte du Nouveau Testament a été diversement expliqué et apprécié. En 1808, Hug soutenait qu'il y avait eu, avant saint Lucien et Hésychius, une première recension du texte grec des Évangiles, au moins, faite à Césarée par Eusèbe et Pamphile sur les travaux d'Origène. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, 4e édit., Stuttgart et Tubingue, 1847, t. I, p. 191-204. Griesbach refusa d'accepter cette opinion et déclara que la forme du texte, que cette recension était censée représenter, ne datait que du Ve ou du VIe siècle. Eichhorn rejeta aussi la recension d'Origène en 1827, et plus tard, Tischendorf dit qu'elle n'avait existé que dans l'imagination de Hug. Pour Hort et Westcott, le texte d'Origène était un texte mélangé de leçons neutres et de leçons qui entreront plus tard dans le texte alexandrin. L'abbé Paulin Martin, qui n'admettait pas non plus qu'Origène ait fait une recension du texte grec des Évangiles, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, Partie pratique* (lithog.), Paris, 1883-1884, t. I, p. 231-236, prétendait que ce célèbre écrivain avait traité très librement le texte sacré, qu'il l'avait altéré notablement et que ces altérations avaient passé dans

les manuscrits anciens du IVe et du Ve siècle. *Ibid.*, p. 94-231; *Origène et la critique textuelle du Nouveau Testament* (extrait de la *Revue des questions historiques*, janvier 1885, t. XXXVII, p. 1 sq.), Paris, 1885.

Maintenant que les citations du Nouveau Testament, faites par Origène, sont mieux connues, ayant été étudiées méthodiquement dans les manuscrits, et non plus dans les éditions imprimées, par E. Hautsch, *De quatuor Evangeliorum codicibus origenianis*, Gœttingue, 1907 (sur saint Marc et saint Jean); *Die Evangeliencitate des Origenes*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1909, t. XXXIV, fasc. 2 *a*, il est plus facile de se rendre un compte exact du rôle d'Origène dans la critique textuelle du Nouveau Testament. En ne tenant pas compte des citations, faites souvent de mémoire et plus ou moins librement, parce qu'elles ne représentent pas toutes le manuscrit dont se servait cet écrivain, on se trouve en présence du texte reproduit dans les commentaires des livres du Nouveau Testament. Or, si on consulte les manuscrits, on constate que ce texte ne répond pas toujours aux explications du commentaire; ce qui prouve qu'il a été modifié ou corrigé par les copistes. Dans l'ensemble, le texte d'Origène ressemble à celui des plus anciens onciaux et des meilleurs cursifs, mais on ne peut dire que ces manuscrits soient des recensions faites sur les commentaires d'Origène. M. von Soden a précisé davantage encore la situation. Pour les Évangiles, les nombreuses citations, faites de mémoire et librement, constituent des paraphrases du texte, des combinaisons diverses de passages parallèles et contiennent des modifications et des additions, nécessitées souvent pour relier le texte au contexte. Ces combinaisons sont fréquentes, surtout pour saint Matthieu et pour saint Marc. Elles varient de forme, et, quoiqu'elles changent le texte, elles modifient rarement le sens. Plusieurs combinaisons qui proviennent du mélange des passages parallèles et dont quelques-unes sont dues à l'influence, au moins indirecte, de Tatien, ont passé dans les manuscrits et chez des Pères postérieurs. On en trouve dans les trois recensions du IVe siècle, et elles y sont venues des livres d'Origène. D'autre part, Origène a fait lui-même des corrections en quelques passages des Évangiles. Le Père Lagrange a étudié tout particulièrement les trois leçons Βηθαβαρᾶ, Joa., I, 28, Γεργεσηνῶν, Matth., VIII, 28, et la distance d'Emmaüs à 160 stades, Luc., XXIV, 13. *Origène, la critique textuelle et la tradition topographique*, dans la *Revue biblique*, 1895, t. IV, p. 501-524; 1896, t. V, p. 87-92. Mais, décompte fait de ces corrections, qui sont souvent arbitraires, et des combinaisons de passages parallèles, le texte des Évangiles, commenté et cité par Origène, est substantiellement le texte I-H-K, antérieur aux trois recensions du IVe siècle. Origène ne connaît aucune des leçons particulières de la recension H, exécutée à Alexandrie. Il a suivi le texte reçu de son temps; il n'en a pas fait un, comme il l'a déclaré lui-même très explicitement. *In Matth.*, tom. XV, 14, t. XIII, col. 1293-1294. Quelques-unes de ses leçons propres représentent elles-mêmes le texte alors courant dont il est un bon témoin. *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 1510-1520. Pour les Actes, les Épîtres catholiques et les Épîtres de saint Paul, Origène suit aussi, sauf de légères différences et de rares exceptions, le texte I-H-K, et il n'a pas connu d'autre recension. *Ibid.*, p. 1836-1837, 1893, 1995-2007.

Les manuscrits d'Adamantius ou d'Origène, que saint Jérôme mentionne à côté de ceux de Piérius et dont il signale de curieuses omissions, par exemple, *neque Filius*, Matth., XXIV, 36, *In Matth.*, l. IV, t. XXVI, col. 181; *In Epist. ad Gal.*, III, 1, *ibid.*, col. 348, ne peuvent être que des manuscrits qu'Origène lui-même aurait annotés, ou que d'autres auraient corrigés d'après les commentaires de cet écrivain. Ainsi M. von der Goltz a découvert et publié un manuscrit de l'Athos, du Xe siècle, qui, en dehors des scolies tirées d'Origène, reproduit le texte d'un manuscrit plus ancien, revisé sur le texte d'Origène. *Eine textkritische Arbeit des zehnten bezw. sechsten Jahrhunderts*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1899, t. XVII, fasc. 4.

2. *Les recensions réelles faites au IIIe et au IVe siècle.* — Hug, *op. cit.*, t. I, p. 168-191, outre la recension d'Origène déjà mentionnée, admettait deux autres recensions, l'une faite à Antioche par le martyr saint Lucien, l'autre à Alexandrie par le prêtre Hésychius. Comme tous ses arguments n'étaient pas probants, les critiques n'adoptèrent pas ses conclusions et se bornèrent à classer les documents en familles distinctes. Hort et Westcott, revenant dans la ligne de Griesbach, distinguèrent, outre le texte occidental et le texte neutre, qui avaient cours au IIe siècle, deux autres textes : le texte alexandrin et le texte syrien. Le texte alexandrin leur parut être l'œuvre d'une main savante et habile et avoir vu le jour au commencement du IIIe siècle, sinon même avant. C'est une retouche du texte neutre, faite principalement au point de vue du style et de l'orthographe. Il n'a aucun représentant qui soit pur. On le trouve dans les plus anciens onciaux, dans les versions coptes, surtout la memphitique, dans les citations de Didyme et de saint Cyrille d'Alexandrie. Le texte syrien, qui est formé des trois textes précédents, a des leçons mixtes ou confluantes. On n'en trouve pas de trace dans les citations des Pères anténicéens, mais il est cité par les Pères antiochiens du IVe siècle, saint Chrysostome, Théodoret et Diodore de Tarse; il est aussi dans la Peschito, qui est du même siècle. Il a été formé à Antioche avant 250, à ce qu'il semble, puis remanié peut-être avant 350. Il n'est pas prouvé que saint Lucien y ait mis la main. Au IVe siècle, les deux formes syriennes ont été mêlées, et ce texte, véritable amalgame d'éléments hétérogènes, a passé à Constantinople et a prévalu dans tout le monde grec. Il est reproduit dans les onciaux les plus récents et dans la majorité des cursifs. C'est un mauvais texte, d'origine récente, qui s'éloigne plus que tous les autres du texte original. *The New Testament in the original Greek, Introduction*, p. 130-443. Voir t. IV, col. 407.

Par l'étude comparée des textes dans les manuscrits, les citations des Pères et les versions, M. von Soden est parvenu à dégager trois recensions bien distinctes, qu'il a désignées par les sigles I, H, K, et qui ont été faites au tournant du IIIe et du IVe siècle sur le même texte I-H-K, courant au IIe et au IIIe siècle, d'après des principes critiques différents. La recension K, ou Κοινή, lui est apparue très distincte, dans les Évangiles, les Actes et les Épîtres. Dégagée des influences qu'elle a subies plus tard de la part des deux autres recensions, elle se présente avec ses leçons particulières exclusivement propres, et avec un caractère général bien déterminé. Au point de vue de la forme, elle a corrigé les barbarismes réels ou prétendus du texte I-H-K, en affectant de rapprocher le plus possible le grec néo-testamentaire du grec classique. Des termes ont été changés pour que la phrase soit plus coulante; les temps des verbes d'une même phrase ont été uniformisés, le style a été arrangé de façon à établir une sorte de parallélisme dans les propositions. On a évité la répétition des mêmes mots, même quand la clarté l'exigeait. D'ordinaire toutefois, le recenseur a cherché la clarté du sens et toujours la correction du texte. Quelques leçons propres des Évangiles ont une certaine relation avec le texte de l'ancienne version syriaque et il est possible qu'elle ait subi son influence. Sa ressemblance avec la Peschito est plus forte; elle n'en dépend pas toutefois, et les points communs proviennent plutôt de l'ancienne tradition syrienne du texte. La Κοινή ressemble notablement au texte que citaient saint

Chrysostome, les Pères cappadociens et Théodoret. Cf. S. K. Gifforth, *Pauli Epistolas qua forma legerit Joannes Chrysostomus,* dans *Dissertationes philologicæ Halenses*, Halle, 1902, t. XVI, fasc. 1. Elle était donc très répandue en Syrie et dans l'Asie Mineure, au moins dans la seconde moitié du IVe siècle. Elle est à la base de la version gothique des Évangiles, voir ULFILAS, et elle a été constituée probablement à Antioche par saint Lucien († 312). *Die Schriften des Neuen Testaments,* t. I, p. 1456-1472, 1760-1761, 1873-1874, 1875-1877, 1919-1921, 2043-2046.

La recension H a gardé une grande unité et elle est nettement caractérisée. Elle est contenue, pour les Évangiles au moins, en une cinquantaine de manuscrits, dont les principaux, parmi les onciaux, sont le *Vaticanus* (δ 1), le *Sinaiticus* (δ 2), l'*Ephræmiticus* (δ 3) et le manuscrit Ψ, de l'Athos (δ 6). Elle a été très répandue à une époque ancienne. Ces manuscrits, malgré des divergences de détails, présentent un fond unique et ne forment pas des doublets. Les versions coptes, sahidique et bohaïrique, s'en rapprochent. Les leçons « égyptiennes » ne sont pas primitives dans la recension; elles proviennent, dans les manuscrits, des copistes ou des versions coptes. Une partie du fond commun aux manuscrits et à ces traductions vient d'Origène, et on constate l'influence directe de ses commentaires de saint Matthieu et de saint Jean. La recension H n'a aucune des leçons propres aux versions syriaques. Elle s'écarte rarement du texte I-H-K, sinon pour des formes de langage ou dans des leçons combinées de passages parallèles. Elle omet ce qui lui paraît superflu; elle introduit de légers changements de construction ou de dialecte, et modifie quelques mots. C'est une véritable recension. L'auteur s'attache le plus qu'il peut à l'ancien texte, dont il retient même la forme, sauf pour l'orthographe et la langue, pour lesquelles il sacrifie aux goûts de son milieu. Fréquemment, il fait attention à la place des mots et il se complaît à mêler les passages parallèles, presque autant que l'auteur de la Κοινή. Il a fait peu de modifications importantes, et on ne peut signaler, dans les Évangiles, que Matth., XXVII, 49 (addition d'après Joa., XIX, 34); Luc., XI, 53; XXI, 24. Il faut rapprocher de son texte les Pères alexandrins, non pas ceux de la seconde moitié du IIIe siècle, qui citent I-H-K, voir *ibid.,* p. 1521-1524, mais ceux du IVe siècle, saint Athanase, Didyme l'Aveugle et saint Cyrille d'Alexandrie. Cf. E. Klostermann, *Ueber den Didymus von Alexandrien in Epistolas canonicas,* dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1905, t. XXVIII, fasc. 2; G. Bardy, *Didyme l'Aveugle,* Paris, 1910, p. 199-201, 210-217; J. Sickenberger, *Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelien,* dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1909, t. XXXIV, fasc. 1, p. 64-108. Il faut en rapprocher aussi les versions coptes. Voir t. II, col. 948-949. Cette recension a donc été faite en Égypte, puisqu'il n'y a que des Pères égyptiens pour la citer et qu'elle a servi de fond aux versions coptes. Le *Vaticanus* et le *Sinaiticus,* qui la représentent, sont d'origine égyptienne. C'est la recension que saint Jérôme attribue à Hésychius. Voir W. Bousset, dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1894, t. XI, fasc. 4, p. 74-110. Voir aussi plus haut, t. III, col. 667-668. Elle n'est pas identique au texte alexandrin de Hort et Westcott et elle est postérieure à la date que ces critiques attribuaient à ce texte. Elle a été faite vers le même temps que la recension d'Antioche, à la fin du IIIe siècle ou au commencement du IVe. *Die Schriften des N. T.,* t. I, p. 1000-1040, 1471-1492, 1653-1686, 1861-1868, 1921-1931, 2067-2074.

En plus de ces deux recensions du IVe siècle, un texte distinct et bien caractérisé s'est manifesté à M. von Soden dans les manuscrits; il a donc fallu conclure à l'existence d'une troisième recension. Elle ne s'est pas conservée dans les anciens manuscrits aussi pure que celle d'Hézychius et elle a duré moins longtemps; elle n'est pas restée non plus identique à elle-même comme la précédente, qui a été presque stéréotypée, et elle a reçu de fortes altérations par l'introduction des leçons de K dans son texte. Dégagée de ces altérations et fixée dans les parties communes à ses différents types, elle peut être reconstituée avec certitude dans la plupart des cas, et elle se retrouve pure dans quelques fragments onciaux, et peu mêlée en divers manuscrits, notamment dans le groupe Π, comprenant les manuscrits de pourpre, ε 17-21, du VIe siècle, copiés à Constantinople ou en Asie Mineure. Elle n'avait probablement pas la section de la femme adultère. Ses leçons particulières ne sont pas essentiellement plus nombreuses que celles de K. Elle omet quelques passages ou mots peu importants. Ses variantes les plus caractéristiques sont ses additions. Dans l'ensemble, elle a conservé très fidèlement le texte antérieur, et elle y a introduit peu de particularités sous le rapport de la langue, moins que H, et les textes modifiés par l'influence des passages parallèles y sont aussi moins nombreux. Elle est donc, des trois recensions, celle qui se rapproche le plus de l'ancien texte. Il est impossible de déterminer si ses leçons proviennent d'Origène ou de la recension d'Hésychius, parce qu'elles auraient pu n'être introduites dans les documents de cette troisième recension qu'après coup. Quoi qu'il en soit, ce texte a joui longtemps d'une grande considération, puisque tous les témoins de H ont subi son influence. Il en est sorti un grand nombre de types, formés par le mélange de ses leçons avec celles de K. Les Antiochiens et les Cappadociens eux-mêmes, dans des contrées où dominait la Κοινή, n'ont pas échappé à son influence. Son texte se retrouve dans les citations de saint Cyrille de Jérusalem et d'Eusèbe de Césarée, aussi bien que dans le Lectionnaire palestinien, édité en 1905 par Mmes Lewis et Gibson. Ces coïncidences nous ramènent en Palestine. Or, saint Jérôme parle d'un texte répandu en cette contrée, qu'Origène aurait préparé et qu'Eusèbe et Pamphile auraient édité. *Apologia contra Rufinum,* I, 10; II, 27, t. XXIII, col. 404, 451. Voir t. II, col. 2053. D'autre part, Eusèbe lui-même nous apprend que, par ordre de Constantin, il fit exécuter, en 331, cinquante manuscrits du Nouveau Testament, qui furent portés à Constantinople et distribués dans l'empire. *De vita Constantini,* IV, 36, 37, t. XX, col. 1185. On peut penser qu'ils reproduisaient la recension qu'il avait faite lui-même avec Pamphile. Ce dernier étant mort en 309, la recension à laquelle il a collaboré date donc du tournant du IIIe au IVe siècle. Comme elle est d'origine palestinienne, von Soden l'a désignée par le sigle I, ou le texte de Jérusalem. Le texte des Actes des Apôtres ressemble encore aux citations de saint Épiphane. Von Soden, *op. cit.,* t. I, p. 1353-1358, 1492-1506, 1759, 1868-1873, 1948-1954. Notons que la recension I n'existe pas pour l'Apocalypse. Elle est remplacée par une recension dont le texte est reproduit dans le commentaire de saint André de Césarée sur ce livre prophétique et que M. von Soden désigne par le sigle Aν (André), quoiqu'il ne soit pas certain que cet évêque en ait été le créateur. En tout cas, elle est d'origine palestinienne. *Ibid.,* t. I, p. 2051-2067.

On savait, d'ailleurs, par une inscription à l'encre rouge, que le *codex Coislianus,* H, des Épîtres de saint Paul, du Ve siècle, avait été collationné sur un exemplaire écrit de la main de saint Pamphile et déposé dans la bibliothèque de Césarée. Voir t. II, col. 830. La même notice est reproduite dans les cursifs 88, 1836, 1898, 181 et 623, et dans la version syriaque de Thomas d'Harkel. Le troisième correcteur du *Sinaiticus,* ℵ^c,

a corrigé le texte reproduit d'après un manuscrit de même nature, et les minuscules qui contiennent la notice signalée, ont des leçons anciennes, qui dérivent peut-être de la recension de saint Pamphile. W. Bousset, *Textkritische Studien zum Neuen Testament*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1894, t. XI, fasc. 4, p. 45-73. L'auteur de cette correction est Évagre du Pont. Un manuscrit du Xe siècle se rapproche aussi, pour les Actes des Apôtres, du *Codex Pamphili*. Ed. von der Goltz, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1899, t. XVII, fasc. 4, p. 17.

4° *Histoire du texte manuscrit du IVe au XVe et au XVIe siècle.* — Elle est tout entière dans la transcription de nombreux manuscrits du Nouveau Testament. Elle n'est pas encore écrite. Longtemps, les critiques se sont bornés à former de longues listes des manuscrits onciaux et cursifs. Voir t. IV, col. 682-688. Plus récemment, l'attention s'est portée sur quelques feuilles de papyrus, qui sont du IIIe au Ve siècle et dont on fait maintenant, à juste titre, une catégorie spéciale, qui s'enrichira, il faut l'espérer, de nouvelles découvertes. Voir t. IV, col. 2087-2090. Le texte que reproduit la plupart est celui de la recension d'Hésychius. Pendant longtemps, on s'est contenté d'étudier les plus anciens manuscrits onciaux, notamment ceux du IVe et du Ve siècle, le *Vaticanus*, le *Sinaiticus*, l'*Alexandrinus*, l'*Ephræmiticus*, le *Codex Bezæ*, etc. On avait constaté que le texte des premiers, quoique n'étant pas absolument pur, était le moins altéré et se rapprochait le plus du texte original. On relevait les variantes les plus importantes de certains autres onciaux et de quelques cursifs, qui avaient paru plus intéressants. La masse des copies était négligée et on se contentait d'en dresser le catalogue le plus complet possible. On savait qu'elles reproduisaient, pour la plupart, le texte le moins bon, la recension syrienne, qui avait fini par supplanter les autres textes et par prédominer dans le monde chrétien de langue grecque. Les textes présyriens avaient cependant pénétré plus ou moins dans les manuscrits du texte syrien, ou même avaient persévéré, plus ou moins purs, à l'état sporadique, dans quelques manuscrits cursifs. Hort et Westcott, *The New Testament in the original Greek, Introduction*, p. 139-146. On étudia quelques-uns de ces cursifs, et on fixa quelques groupes, le groupe Ferrar, d'abord composé des quatre cursifs 13, 69, 124, 346 des Évangiles, successivement enrichi des cursifs 543, 788, 826, 828 (sans parler des cursifs 211, 561, 624, 626, 709, qui auraient avec eux des affinités); le groupe de Lake, comprenant les cursifs 1, 118, 131 et 209. On avait signalé aussi la parenté de quelques autres. Voir t. IV, col. 687.

Mais ce n'était là que des résultats de détails. Une étude d'ensemble n'avait pas été tentée. Grâce à la libéralité princière de Mlle Élise Kœnigs, le professeur de Berlin, Hermann von Soden, put envoyer une pléiade de jeunes collaborateurs dans les centres différents où se trouvent les manuscrits grecs du Nouveau Testament, collationner suivant un plan uniforme une grande partie des manuscrits connus. Les variantes recueillies par eux ont permis au maître d'esquisser, sinon l'histoire du texte du IVe au XVIe siècle, du moins un classement méthodique de la masse des manuscrits du Nouveau Testament. Ces documents reproduisent tous l'une ou l'autre des trois recensions, qui existaient dès le début du IVe siècle, mais ils n'ont pas le texte parfaitement pur. En tous, il est plus ou moins mêlé de leçons empruntées aux autres recensions, et ces mélanges variés ont donné naissance à des types distincts, au moins dans les deux recensions K et I. La recension H, nous l'avons déjà dit, a gardé seule son uniformité primitive; le mélange des leçons étrangères a bien existé, plus ou moins important, dans chacun des manuscrits qui nous sont parvenus, mais il n'a pas été assez notable et assez suivi pour donner naissance à des types distincts de textes de cette recension.

1. De la recension I, M. von Soden a distingué, pour les Évangiles, différents types dont il a discerné les manuscrits et déterminé les caractères distinctifs. C'est le type I^r, que représentent, entre autres, les cursifs du groupe Lake, et qui joint au fond de I certaines leçons spéciales de H et quelques leçons propres. On n'a pas d'indices certains sur sa patrie, mais il semble n'avoir pu se produire qu'en Occident. Ce type est ancien, bien qu'il ne se trouve plus que dans des cursifs. Vient ensuite le type J, que reproduisent les cursifs du groupe Ferrar et beaucoup d'autres manuscrits apparentés à ce groupe. C'est un fils bâtard de I, parallèle à I^r. Il a gardé la plupart des leçons de I, en y joignant des leçons des autres recensions, surtout de K (à savoir, K^1 avec peut-être quelques leçons de K^x, voir plus loin), et quelques-unes de H avec des leçons spéciales. Ses manuscrits viennent de la Sicile ou de la Calabre. Le plus ancien (ε 173) est de l'an 1013, mais il est déjà fortement modifié par des leçons de K. Son archétype est assez antérieur; il n'est pas certain qu'il ait été constitué en Calabre ou en Sicile, car il a pu être apporté en Occident et y être copié au XIe siècle dans les monastères calabrais. Le type Φ se trouve dans une série de manuscrits, dont le plus grand nombre se groupe en trois familles, et représente le même texte : sang plus ou moins pur de I, mêlé fortement de leçons de K. La troupe fondamentale Φ^a est dans cinq manuscrits. Φ^b a un plus grand nombre de représentants avec plus de leçons de K. Φ^c dérive de Φ^a, mais a gardé d'autres leçons de I. Ces trois familles sont demeurées longtemps parallèles. Une autre fille de Φ, Φ^r, a elle-même trois branches, mais n'a aucune valeur critique. Un type postérieur est le type B, dont le plus grand nombre des manuscrits se rapprochent de K. Ces manuscrits forment deux familles : l'une représente l'archétype et l'autre est plus fortement influencée par K. Au XVe siècle, Georges Hermonymos a copié le texte de la seconde famille dans ses manuscrits, ε 520-526, sur le même original, ε 605. Le type K^a est peut-être sorti parallèlement de la même racine que B, mais il est encore plus rapproché de K (d'où le sigle K^a) : il représente une nuance de K, fortement infiltrée de I, et il est formé de K^1 et de I; toutefois, il paraît plus vraisemblable que les leçons de K ont été introduites en très grand nombre dans un texte de I. Le but de l'auteur était de faire disparaître les différences qui existaient entre I et K^1. Le type I^r a un très petit nombre de leçons particulières; c'est un simple mélange de K (9 %) et de I (1 %). Les manuscrits qui le représentent forment trois groupes. La collation des Évangiles, faite à Jérusalem dans les commentaires des Pères antiochiens A^a, ressemble à I^r. Ces deux textes sont donc le produit du même travail critique exécuté au Ve et au VIe siècle à Antioche et à Jérusalem. *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 1042-1179. Signalons encore le type O, dont les manuscrits proviennent de l'ἅγιον ὄρος (de la sainte montagne de l'Athos), qui mêle au texte de I des leçons du K^1. Mais le type le plus rapproché de I est I^a. Il est représenté, entre autres, par le *Codex Bezæ* (δ 5); il contient des leçons propres avec des leçons de K (modifications de passages parallèles). *Ibid.*, p. 1259-1348.

Pour les Actes des Apôtres et les Épîtres, les manuscrits de la recension I ne forment que trois types de textes : I^a, I^b et I^c. Pour les Actes, I^b et I^c se présentent sur deux lignes différentes : des groupes de fond, I^{b1} et I^{c1}, et des groupes distincts, I^{b2} et I^{c2}. Les commentaires d'André de Césarée sur les Actes représentent I^a. *Ibid.*, p. 1686-1709, 1841, 1931-1947.

2. Les types de la Κοινή sont assez nombreux encore; ils se trouvent dans la masse des manuscrits, et cela se

comprend aisément, puisque cette recension, étant prédominante, a été copiée le plus souvent. Son texte a subi les modifications les plus variées, principalement dans les Évangiles. La plus ancienne forme pour ces livres est K[1]. Elle est contenue dans trois onciaux, Ω, M, Ξ, desquels sont sorties de nombreuses copies du XIe au XIIe siècle, alors qu'il n'y en a que trois du XIIIe et six du XIVe; ce sont les derniers témoins de cette forme, qui a été très répandue. Son texte est altéré par un certain nombre de leçons de H, surtout pour l'orthographe, qui se trouvent pour une part dans les types plus anciens, I^r, J, ou dans le type postérieur K^r. Voir K. Lake, *Texts from Mount Athos* (Ω), dans *Studia biblica et ecclesiastica,* Oxford, 1903, t. V, p. 91-185. Une autre forme, K^i, a des leçons de J. Elle se rencontre dans les quatre onciaux, E (δ 55), F (δ 86), G (δ 87) et H (δ 88), mais dans aucun des cursifs étudiés jusqu'ici. Le mélange des leçons est un peu différent dans chaque manuscrit; leur parenté résulte d'un petit nombre de leçons spéciales, qu'ils ont en commun. La forme K^{ik} représente K, influencé par J^k; elle est reproduite dans un très grand nombre de manuscrits et dans un commentaire de l'école d'Antioche. Certaines particularités montrent qu'elle a été adaptée à l'usage liturgique. On ne sait rien sur l'époque de sa formation. Quelques fragments qui la contiennent sont antérieurs au Xe siècle. Les manuscrits de la forme K^x sont nombreux aussi : leur texte, malgré de légères différences, a gardé une grande unité. C'est un type intermédiaire entre K^1 et K^r. Il a été prédominant au moyen âge à partir du Xe ou du XIe siècle. K^r est une revision de K, une édition ecclésiastique, faite à Constantinople au XIIe et peut-être déjà au XIe siècle pour l'usage liturgique. Elle a passé ensuite à l'usage des particuliers. On en connait 196 manuscrits, échelonnés du XIIe au XVIe siècle. Ceux qu'a copiés Théodore Hagiopetrita sont du nombre. Cette recension n'a pas été répandue en Occident. Mais la plus ancienne forme connue de K est K^a. L'*Alexandrinus* (δ 4) est son plus ancien témoin. Elle se retrouve dans des manuscrits, qui reproduisent vraisemblablement le texte de saint Marc, commenté par Victor d'Antioche, et celui de saint Luc, commenté par Tite de Bostra. Sur ce dernier, voir J. Sickenberger, *Titus von Bostra. Studien zur dessen Lukashomilien*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1901, t. XXI, fasc. 1. C'est la Κοινή, telle qu'elle existait à Antioche, *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 717-893.

Pour les Actes, les Épîtres catholiques et les Épîtres de saint Paul, M. von Soden n'a distingué que deux types de la recension K : K^r, qui est une forte revision, très conservatrice, faite pour l'usage liturgique, et K^c, qui se rencontre dans les manuscrits qui ont servi à établir l'édition de la Polyglotte de Complute. *Ibid.*, t. I, p. 1760-1772, 1873-1877, 1915-1921. Pour l'Apocalypse, il a constaté dans les manuscrits de K de nombreuses leçons particulières avec quelques leçons du texte de saint André de Césarée. Cependant d'autres variantes permettraient de conjecturer l'existence de deux types distincts. Les manuscrits du commentaire d'Œcuménius forment, au moins, un groupe à part. Il y a lieu encore de distinguer ici le type K^r. *Ibid.*, p. 2043-2050.

Il reste beaucoup à faire pour déterminer la date et la patrie de ces différents types de textes aussi bien que la méthode suivie pour leur établissement. *Ibid.*, p. 2129-2130. Les groupements obtenus sont un premier résultat fort appréciable, et personne ne peut refuser à M. von Soden l'honneur d'avoir répandu déjà une grande lumière dans le chaos des manuscrits grecs du Nouveau Testament du Ve au XVIe siècle.

II. Histoire du texte imprimé. — Si l'imprimerie à ses débuts a multiplié les éditions de la Bible, elle n'a édité que la Bible latine. Du texte grec du Nouveau Testament, il ne parut, avant 1516, que des fragments : le *Magnificat* et le *Benedictus* à la suite du Psautier grec, Milan, 1481 ; Venise, 1486; les quatorze premiers versets du quatrième Évangile, chez Alde Manuce, à la suite des *Constantini Lascaris Erotemata*, Venise. 1495; les six premiers chapitres de cet Évangile, chez le même imprimeur, dans une édition latine des poèmes de saint Grégoire de Nazianze, Venise, 1504; les quatorze premiers versets de saint Jean avec l'oraison dominicale, Tubingue, 1512, 1514. A partir de 1516, le nombre des éditions du Nouveau Testament grec est fort considérable. Édouard Reuss, en 1872, en avait compté 484 réellement différentes, 98 dont le titre seul avait été changé et 149 rééditions. Il avait examiné personnellement 535 éditions et 120 rééditions. *Bibliotheca Novi Testamenti græci,* Brunswick, 1872. Quelques anciennes éditions avaient cependant échappé à ses recherches, et depuis l'apparition de son livre, de nouvelles éditions ont été publiées encore. Malgré ce nombre considérable d'éditions, l'histoire du texte grec imprimé du Nouveau Testament est assez peu compliquée, parce que le plus grand nombre des éditions ne se distinguent de quelques types importants, tels que les éditions d'Érasme, des Estienne, de Théodore de Bèze, que par d'insignifiantes corrections. Nous n'exposerons ici cette histoire que par les sommets, en mentionnant les éditions qui comptent et en indiquant les principes suivis pour l'établissement de leur texte.

Elle se partage tout naturellement en trois périodes distinctes par les principes suivis : la première, de 1514 à 1658 ; la deuxième, de 1675 à 1830, et la troisième, de 1831 à 1911.

1re période, 1514-1658. — Le premier texte grec complet du Nouveau Testament qui ait été imprimé est celui de la Polyglotte de Complute ou d'Alcala, t. V, achevé d'imprimer le 10 janvier 1514, mais publié seulement en 1522. Voir t. V, col. 517. Le premier qui ait été publié est celui d'Érasme, in-f°, Bâle, février 1516 ; 2e édit., mars 1519; 3e, 1522 (avec le verset des trois témoins célestes); 4e améliorée, 1527; 5e, 1535. Voir t. II, col. 1903-1905; A. Bludau, *Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des N.T. und ihre Gegner*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. VII, fasc. 5. Les Aldes avaient reproduit à Venise, en 1518, la première édition d'Érasme, un peu corrigée. En 1534, Simon de Colines publia à Paris un Nouveau Testament grec, selon la troisième édition d'Érasme, dans laquelle il introduisit, d'après des manuscrits inconnus, quelques leçons nouvelles, que les critiques modernes ont trouvées excellentes. Robert Estienne, dont la mère avait épousé en secondes noces Simon de Colines, publia successivement quatre éditions du Nouveau Testament grec : la première nommée *O mirificam*, des premiers mots de la préface, qui louait la munificence du roi Henri II, est de 1546, 2 vol. ; elle est faite d'après la 5e édition d'Érasme et celle de la Polyglotte d'Alcala; la seconde, de 1549, diffère de la précédente en 67 passages; la troisième, dite *regia* parce qu'elle est dédiée au roi de France, est la plus célèbre et la plus importante, car elle est le fond du *textus receptus ;* la quatrième. Genève, 1551, a la division en versets, marquée pour la première fois en chiffres. Voir t. II, col. 1982-1983. De nombreuses éditions postérieures ne font que mêler les leçons d'Estienne à celles d'Érasme. Théodore de Bèze donna, à Genève, quatre éditions du Nouveau Testament grec, 1565 (4e édition d'Estienne), 1582 (pour laquelle il s'est servi des deux manuscrits onciaux qui lui appartenaient alors, le *Codex Bezæ* et le *Cantabrigiensis*), 1588 et 1589 (peu différente de la seconde), 1598 (reproduction de la troisième). Voir t. I, col. 1773. Le texte de la Polyglotte d'Anvers, t. V, 1571, et t. VIII, 1572, est emprunté à la Polyglotte d'Alcala avec quelques leçons,

de Robert Estienne. Voir plus haut, t. v, col. 519-520. Diverses éditions mêlent le texte de la Polyglotte d'Anvers avec celui de Robert Estienne. Les Elzévirs donnèrent à Leyde ou à Amsterdam sept éditions successives : 1624, 1633, 1641, 1656, 1662, 1670, 1678. Dans la préface de l'édition de 1633, on lit ces mots devenus célèbres : *Textum ergo habes nunc ab omnibus receptum, in quo nihil immutatum aut corruptum damus.* C'est de là qu'est venu au texte de cette édition et des suivantes le nom de *texte reçu.* Le texte est emprunté à la quatrième édition d'Érasme, à celle de la Polyglotte d'Alcala, à la troisième et à la quatrième de Robert Estienne et enfin à la première de Bèze; quelques leçons seulement ont été directement extraites des manuscrits. La Polyglotte de Lejay ou de Paris ne fait que rééditer, en 1630 et 1633, le texte de la Polyglotte d'Anvers. Voir t. v, col. 521. Celle de Walton ou de Londres, 1657, t. v, répète le texte de Robert Estienne, en y ajoutant quelques variantes. *Ibid.*, col. 523. Étienne de Courcelles fait imprimer à Amsterdam, chez les Elzévirs, en 1658, un Nouveau Testament grec, dont le texte était emprunté à l'édition elzévirienne de 1633 un peu modifiée. Une liste de variantes est donnée à la fin du volume. Des rééditions sans changement ont paru en 1675 et en 1685.

Les premiers éditeurs du Nouveau Testament grec étaient des lettrés, des hellénistes, déterminés dans leur travail, tous, par l'amour du grec et le désir d'offrir au public les sources de la littérature chrétienne, et plusieurs par l'idée de la supériorité du texte grec sur la Vulgate latine. Ils n'avaient à leur disposition qu'un petit nombre de manuscrits : Érasme, cinq, qu'il trouvait à Bâle (ils sont parmi les premiers numéros des cursifs); Robert Estienne, seize, de la bibliothèque royale à Paris. Nous ignorons ceux dont disposèrent les éditeurs de la Polyglotte d'Alcala et les Elzévirs. C'étaient presque tous des cursifs récents, reproduisant le texte prédominant dans l'Église grecque depuis le v[e] siècle. Théodore de Bèze consulta bien deux onciaux, mais pour leur emprunter seulement quelques leçons. Ces éditeurs publiaient le texte de leurs manuscrits, et pas toujours avec une parfaite correction. Robert Estienne y ajouta quelques variantes dans son édition de 1550. Les derniers éditeurs de cette période multiplièrent progressivement le nombre des variantes. Mais ils ne relevaient que les leçons les plus importantes, ne se préoccupant pas des différences de détail; leurs collations sont à vérifier. Bref, sauf la Polyglotte d'Alcala et l'édition de Bèze, qui ont quelques bonnes leçons, le texte imprimé durant toute cette période n'est que le texte syrien de Hort et Westcott, celui de la Κοινή, selon von Soden, le moins bon qui ait jamais existé. Aussi l'adage s'est-il répandu chez les critiques plus récents que le *texte reçu,* que reproduisent ces éditions, est à rejeter : *Textus receptus, sed non recipiendus.*

2e période, 1675-1830. — John Fell, évêque d'Oxford, édita en 1675, à Oxford, un Nouveau Testament grec complet. Il reproduisait le texte reçu, mais en y joignant un nombre considérable de variantes, tirées des éditions de Robert Estienne, de Walton, etc., de plus de cent manuscrits, collationnés par lui pour la première fois, en particulier ceux de la bibliothèque bodléienne, et des versions copte (bohaïrique) et gothique. John Gregory réédita cette édition presque sans changement, en 1703. En 1707, John Mill publiait à Oxford une nouvelle édition, in-f°. Le texte reproduit était celui de Robert Estienne (1550), un peu corrigé; mais il était accompagné de 30 000 variantes, a-t-on dit, extraites de 78 manuscrits, dont huit onciaux, et des anciennes versions latines, de la Vulgate et de la Peschito. De savants prolégomènes précédaient l'édition. L. Kuster en donna une seconde édition, avec quelques nouvelles variantes, Amsterdam, 1710. Comme elle ne s'écoulait pas, elle reçut de nouveaux titres, à Leipzig, en 1723, et à Amsterdam, en 1746.

En 1707, commença à se dessiner un mouvement qui devait aboutir à l'abandon du texte reçu. N. Toinard édita à Orléans une *Evangeliorum harmonia græco-latina,* d'après deux manuscrits du Vatican seulement, mais très anciens, et d'après la Vulgate latine, très ancienne aussi. De 1709 à 1719, Édouard Wells publia en dix parties tout le Nouveau Testament grec avec une version anglaise et des notes critiques. Le texte était corrigé d'après les manuscrits, et il présentait de nouvelles leçons, que les éditeurs modernes adopteront. Gérard de Maëstricht réédita à peu près fidèlement le texte de Fell, en 1711, avec quelques notes et variantes, Wettstein en fit un seconde édition en 1735. En 1713. Richard Bentley projetait une édition, fondée exclusivement sur les manuscrits grecs et latins les plus anciens, abstraction faite des récents. Il fit collationner plusieurs onciaux, entre autres le *Vaticanus.* Mais son projet fut chaudement discuté et l'édition ne parut pas. Le premier, il distingua les manuscrits en familles. Dans son édition, publiée à Londres en 1729, G. Mace introduisit dans le texte un certain nombre de nouvelles leçons, qui ont obtenu le suffrage des critiques récents. En 1734, Bengel édita encore à Tubingue le texte reçu, modifié cependant en plusieurs endroits; mais, au lieu d'entasser les variantes sans ordre, comme le faisaient ses prédécesseurs, il les classa, le premier, d'après leur caractère et leurs ressemblances. Il en distingua cinq classes : les authentiques, celles qui sont meilleures que les leçons du texte imprimé, celles qui sont de valeur égale aux leçons imprimées, celles qui sont moins fondées, enfin celles qu'on ne peut accepter. Voir t. i, col. 1586. Tout en donnant la préférence aux leçons des plus anciens manuscrits, aux citations des Pères grecs, aux versions anciennes, Wettstein cependant suivit encore de très près le texte reçu, tant était forte la tyrannie de l'usage, dans son édition publiée à Amsterdam en 1751 et 1752. Semler ne fit pas d'édition du Nouveau Testament grec. Ses idées influèrent cependant beaucoup sur la critique textuelle néo-testamentaire. Il employa le premier le mot de recension et il en distingua deux d'abord (1765) : la recension orientale ou de Lucien, la recension occidentale, égypto-palestinienne, ou d'Origène ; puis (1767) trois : l'alexandrine, l'orientale (Antioche et Constantinople) et l'occidentale. Elles étaient mêlées dans les manuscrits récents. Son disciple, Griesbach, suivit la même voie et groupa les anciens documents par familles ou recensions. Son texte du Nouveau Testament, édité à Halle de 1774 à 1777, contenait un certain nombre de leçons nouvelles, qui ont été maintenues dans les éditions critiques postérieures. Une seconde édition, publiée à Halle en 1796 et en 1806, présentait quelques modifications, sept leçons nouvelles seulement, mais elle était accompagnée d'un apparat critique plus développé encore que celui de la précédente. En 1776, Édouard Harwood avait donné à Londres une édition, fondée surtout sur le *codex Bezæ,* pour les Évangiles et les Actes, sur le *Claromontanus* pour les Épîtres de saint Paul et sur l'*Alexandrinus* pour les passages qui manquaient dans ces deux manuscrits. Voir t. iii, col. 348-349.

Christian Frédéric Matthäi réagit contre la tendance de ses prédécesseurs à établir leur texte principalement sur les anciens manuscrits. Son édition, publiée en 12 tomes, Riga, 1782-1788, repose sur les manuscrits récents et donne par conséquent un texte peu différent du texte reçu ; mais elle est importante pour les variantes nouvelles qu'elle contient, tirées de manuscrits qui n'avaient pas encore été collationnés. Matthäi a ainsi fourni à ses successeurs des matériaux excellents, qu'ils ont pu utiliser grâce à lui. Il a publié une autre

édition moins volumineuse, en 3 tomes, de 1803 à 1807. Voir t. IV, col. 869-870. F. C. Alter édita à Vienne, en 3 vol., 1786 et 1787, un texte formé d'après quelques cursifs sans valeur critique ; il a collationné, mais sans ordre, de nouveaux manuscrits. André Birch publia à Copenhague, en 1788, une édition des Évangiles, avec de nombreuses variantes. Du reste du Nouveau Testament, il n'a publié que des variantes, 1798, 1800, 1801. Les nouveaux manuscrits, qu'il avait collationnés lui-même ou fait collationner par ses amis, sont des cursifs de basse époque. Un professeur catholique de Bonn, Scholz, termine la seconde époque. Après de nombreuses recherches dans les bibliothèques de diverses contrées, il fit une édition à Leipzig en 2 vol., 1830 et 1836. Son texte est à peu près identique à celui de Griesbach et se rapproche par conséquent du texte reçu. Il a collationné, mais avec négligence, des manuscrits qui n'avaient pas été examinés avant lui. Il donnait la préférence à la famille des manuscrits de Byzance, et c'est pourquoi il est revenu au texte reçu.

Toute cette période est caractérisée par l'abandon progressif du texte reçu et par l'exploration méthodique des anciens documents. Au début de la période, le texte reçu est reproduit, mais il est accompagné d'un nombre de plus en plus considérable de variantes, puisées un peu partout. On remarque parmi elles de bonnes leçons, qui pénètrent petit à petit dans les éditions. On classe ensuite les leçons et on ébauche la théorie des familles. De plus en plus, on se rend compte de la supériorité des anciens manuscrits sur les plus récents. Les éditeurs qui abandonnent résolument le texte reçu ne sont pas suivis, et on y reste fidèle par habitude. Les progrès de la critique devaient conduire à sa répudiation définitive, qui eut lieu au cours de la troisième période.

3e période, 1831-1911. — En 1831, C. Lachmann publia à Berlin un texte grec du Nouveau Testament, constitué uniquement d'après d'anciens manuscrits, qui rentraient dans les recensions alexandrine et occidentale de Griesbach. Cette petite édition stéréotypée fut tirée de nouveau en 1837 et en 1846 sans autres changements que la correction de quelques fautes d'impression. En 1842 et en 1850, avec la collaboration de Buttmann, il donna en 2 vol. un Nouveau Testament grec et latin, dont le texte ne différait guère de celui de la précédente. Il pensait qu'il était impossible de rétablir le texte original dans son état primitif, et il se contentait d'éditer le texte le plus ancien qu'il ait retrouvé, à savoir, celui qui était le plus répandu au IVe siècle et que contenaient les plus anciens manuscrits onciaux, les Pères et la Vulgate. Il laissait donc définitivement de côté le texte reçu et il donnait la première édition critique du Nouveau Testament. Elle était sans doute bien imparfaite encore et elle fut fortement discutée, mais elle ouvrait une voie nouvelle, et Lachmann a été le précurseur des critiques modernes. Voir t. IV, col. 27-29. Les éditions manuelles de Hahn et de Theile, souvent reproduites depuis 1840 et 1844, ont popularisé de bonnes leçons anciennes, empruntées à Griesbach, à Lachmann et à Tischendorf. Celles de Bloomfield ont obtenu le même résultat en Angleterre et en Amérique. Edouard de Muralt, en 1848, n'a fait que fournir des variantes, extraites des manuscrits de Saint-Pétersbourg.

Constantin Tischendorf a donné huit éditions différentes du Nouveau Testament grec. La première parut à Leipzig, en 1841. Elle reproduit beaucoup de leçons de Griesbach et de Lachmann et d'autres tirées des manuscrits. Elle a été dépassée par les suivantes. En l'année 1842, il fit paraître à Paris deux éditions : la première, dédiée à Guizot, ne diffère de celle de Leipzig qu'en un petit nombre de passages, mais elle est remplie de fautes d'impression ; la seconde, demandée par l'abbé Jager et dédiée à Mgr Affre, est destinée aux catholiques et elle reproduit les leçons grecques qui sont les plus ressemblantes au texte de la Vulgate. La quatrième est de 1849 ; elle fut imprimée à Leipzig. Elle a plus de valeur critique que les précédentes; les principes de la critique textuelle y sont appliqués avec plus de rigueur et on y trouve davantage de bonnes leçons, attestées par les anciens manuscrits. La cinquième édition est une édition manuelle stéréotypée, qui parut à Leipzig en 1850 et qui reproduisait, sauf quelques corrections, le texte de l'édition précédente. Elle a été rééditée en 1862; mais en 1873, elle a été mise en rapport avec la 8e édition pour les leçons adoptées du *Sinaiticus*. M. Oscar von Gebhardt l'a revue ensuite plusieurs fois, et dans une édition à grand format, des leçons de Tregelles et de Hort et Westcott ont été introduites par lui dans le texte grec. La sixième édition, dite « académique », parut d'abord à Leipzig, en 1854, dans le *Novum Testamentum triglottum*, puis à part, l'année suivante. Rééditée quinze fois, elle a eu 30000 exemplaires. La septième édition est de 1859, elle fut publiée en deux formats à Leipzig. La *major* contient un apparat critique le plus développé qui ait paru jusqu'à présent. Le texte grec différait assez notablement de celui de l'édition de 1849, et Tischendorf se rapprochait davantage, surtout dans les Évangiles, du texte reçu. La huitième, elle aussi *major* et *minor*, comprend 2 vol. publiés à Leipzig, en 1869 et en 1872. Tischendorf avait la prétention de reproduire le texte du Nouveau Testament le plus ancien possible. Il trouvait ce texte dans le *codex Sinaiticus*, qu'il avait eu l'honneur de découvrir et qu'il avait édité en 1863. Il adopta donc un grand nombre de leçons, fournies par ce manuscrit, au point que sa huitième édition diffère de la 7e en 3369 passages, selon Scrivener, et en 3572, selon Gregory. Il avait accepté 145 leçons sur la seule autorité de ce manuscrit et avait rejeté 956 leçons du *Vaticanus*, qu'il avait précédemment reçues. Sa confiance en ce manuscrit fut véritablement excessive. Voir TISCHENDORF, col. 2244.

Samuel Prideaux Tregelles, qui, en 1844, avait édité à Londres l'Apocalypse d'après les anciens manuscrits, donna successivement une édition du Nouveau Testament en six parties, 1857, 1861, 1865, 1869, 1870. 1872; 2e édit., Londres, 1887. Il avait collationné beaucoup de manuscrits, les versions anciennes, et recueilli les citations des Pères. Lui aussi, il veut donner le texte le plus ancien possible. Comme il ne connaissait pas le *Sinaiticus*, au moins pour les Évangiles, son texte est assez différent de celui de Tischendorf. Ces deux critiques appliquaient bien le même principe de recourir aux documents les plus anciens, mais le classement de ces documents était encore flottant, et l'appréciation individuelle de la valeur de différentes leçons anciennes conduisait à des résultats inévitablement variables.

Henry Alford a édité aussi à Londres, de 1849 à 1861, le texte grec du Nouveau Testament. Il consultait les manuscrits récents aussi bien que les anciens; il a amélioré ce texte à chaque nouvelle édition ; il se rapproche plus de Tregelles que de Tischendorf. Scrivener revint au texte reçu. Il fit imprimer à Cambridge en 1859 le texte de la 3e édition de Robert Estienne (1550) avec les variantes des éditions de Bèze, des Elzévirs, de Lachmann, de Tischendorf et de Tregelles. Il édita, en 1881, le texte grec dont s'étaient servis, en 1611, les auteurs de la version anglaise « autorisée », avec les leçons suivies, en 1881, par les auteurs de la version « revisée ». Dans son Introduction, 1861, rééditée plusieurs fois, 1874, 1883, et par Miller, 1894, il publia la collation qu'il avait faite de nombreux manuscrits, et recueillit aussi de bonnes leçons anciennes. Green, en 1865, publia à Londres, d'après les anciens manuscrits.

une édition dont le texte se rapproche des textes de Tregelles et de Tischendorf.

Après trente ans de travail préparatoire, Hort et Westcott publièrent à Cambridge et à Londres, en 1881, *The New Testament in the original Greek*. Un volume contient le texte, et un autre l'introduction, rédigée par Hort. Pour constituer leur texte, les deux critiques anglais ont écarté résolument les leçons syriennes. Ils ont adopté comme originales les leçons antésyriennes, lorsqu'elles sont d'accord et, dans le cas de leur désaccord, ils ont ordinairement préféré le texte neutre aux textes alexandrin et occidental. Comme ils reconnaissaient le texte neutre pour une bonne part dans le *Vaticanus* et le *Sinaiticus*, leur édition est faite principalement d'après ces deux onciaux, du IVe siècle. Elle ne donne pas l'original grec, qu'annonce le titre, mais un texte ancien et un bon texte.

Bernard Weiss a publié successivement dans les *Texte und Untersuchungen*, de 1892 à 1899, une édition complète du Nouveau Testament grec, t. VII, fasc. 1; t. VIII, fasc. 3; t. IX, fasc. 3 et 4; t. XIX, fasc. 2; 2e édit., 1902-1905. Comme il juge de la valeur des leçons d'après leur caractère intrinsèque, son texte est plus éclectique que celui des éditeurs précédents, qui fixent leur choix sur l'autorité des documents. Il suit principalement, lui aussi, le *codex Vaticanus;* par suite, son édition ne diffère pas énormément de celle de Hort et Westcott.

R. F. Weymouth s'est borné à choisir les leçons adoptées par la majorité des éditeurs antérieurs depuis la Polyglotte d'Alcala jusqu'à B. Weiss, *The resultant Greek Testament*, Londres, 1886, 1892, 1905. E. Nestle a formé un texte très convenable, en choisissant les meilleures leçons des quatre éditions de Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiss et Weymouth, avec quelques variantes, Stuttgart, 1898 (plusieurs éditions un peu amendées). F. Schjott a dressé un texte d'après les plus anciens manuscrits et a relevé les variantes des éditions des Elzévirs et de Tischendorf, Copenhague, 1897. J. M. S. Baljon a corrigé le texte de Tischendorf, en y introduisant des leçons nouvelles, qui ne sont pas toujours bien attestées, et des corrections conjecturales, Groningue, 1898. A. Souter a édité le texte grec que suppose la version anglaise revisée de 1881 avec l'apparat critique des documents qui le justifient, Oxford, 1910. On annonce pour 1911 l'édition de Hermann von Soden.

Signalons, en terminant, trois éditions qui ont été faites récemment par des catholiques. F. Brandscheid, *Novum Testamentum græce et latine*, in-4o, Fribourg-en-Brisgau, 1893; 2e édit., 1901; 3e édit., 2 in-16, 1906; M. Hetzenauer, ἡ καινὴ διαθήκη ἑλληνιστί, 2 in-12, Inspruck, 1896, 1898; 2e édit., corrigée, 1904; [E. Bodin,] *Novum Testamentum D. N. Jesu Christi, græce e codice Vaticano, latine e Vulgata*, in-16, Paris, 1911. Les deux premiers se sont proposés de choisir régulièrement, parmi les diverses leçons grecques, celles qui se rapprochent le plus de la Vulgate. Le troisième a pris comme fondement de son édition le *codex Vaticanus*, dont il a corrigé les fautes ou abandonné les mauvaises leçons pour adopter celles des autres manuscrits grecs qui lui ont paru les meilleures. Pour les Épîtres pastorales et l'Épître aux Hébreux, il a reproduit le texte de l'*Alexandrinus*. L'Apocalypse est tirée de ce même manuscrit et du *Vaticanus* 2066.

Le patriarcat grec de Constantinople a fait paraître, en 1904, un Nouveau Testament grec, qui reproduit pour le fond le texte reçu avec quelques leçons nouvelles.

Bibliographie. — L. Hug, *Einleitung in die Schriften des N. T.*, 4e édit., Stuttgart et Tubingue, 1847, p. 120-298; J. I. Doedes, *Verhandeling over de tekstkritiek des Nieuwen Verbonds*, Haarlem, 1844; J. S. Porter, *Principles of textual criticism*, Londres, 1848; S. Davidson, *A treatise on biblical criticism*, Londres, 1852; Edimbourg, 1856; J. Berger de Xivrey, *Étude sur le texte et le style du Nouveau Testament*, Paris, 1856; S. P. Tregelles, *An introduction to the textual criticism of the N. T.*, Londres, 1856, 1877; F. H. Scrivener, *A plain introduction to the criticism of the N. T.*, Londres, 1864; 4e édit., par Miller, 2 vol., 1894; Id., *Six lectures on the text of the N. T. and the ancient manuscripts which contain it*, Cambridge et Londres, 1875; Ed. Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften des N. T.*, 5e édit., Brunswick, 1874, p. 87-165; C. E. Hammond, *Outlines of textual criticism, applied to the N. T.*, Oxford, 1872; 6e édit., 1902; F. Gardiner, *Principles of textual criticism*, dans *Bibliotheca sacra*, Andover, 1875, t. XXXII, p. 209-265; B. F. Westcott et F. J. A. Hort, *The New Testament in the original Greek, Introduction*, Cambridge et Londres, 1881, 1882, 1896; E. C. Mitchell, *The critical Handbook of the Greek N. T.*, New-York, 1880; trad. franç., 1882; J.-P.-P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament* (lithog.), *Partie théorique*, Paris, 1882-1883; *Partie pratique*, Paris, 1883-1884, t. I; C. R. Gregory, *Prolegomena*, à la 8e édition du *Novum Testamentum græce*, de Tischendorf, 3 parties, Leipzig, 1884, 1890, 1894; H. V. Sthyr, *Den nytestamentlige Texts Historie*, Copenhague, 1884; E. Miller, *A guide to the textual criticism of the N. T.*, Londres, 1886; B. B. Warfield, *An introduction to the textual criticism of the N. T.*, New-York, 1887; Londres, 1893; F. Brandscheid, *Handbuch der Einleitung ins Neue Testament*, in-4o, Fribourg-en-Brisgau, 1893; E. Miller, *The traditional text of the Holy Gospels*, Londres, 1896; Id., *The causes of the corruption of the traditional text of the Holy Gospels* (par Burgon), Londres, 1896; Id., *The Oxford Debate*, 1897; Id., *The present state of the textual controversy*, 1900. G. Salmon, *Some thoughts on the textual criticism of the N. T.*, Londres, 1897; M. R. Vincent, *A history of the textual criticism of the N. T.*, New-York, 1899; C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, 3 in-8o, Leipzig, 1900, 1902, 1909; K. Lake, *The text of the New Testament*, Londres, 1900; 4e édit., 1908; E. Nestle, *Einführung in das Griechische Neue Testament*, Gœttingue, 1897; 3e édit., 1909; F. G. Kenyon, *Handbook to the textual criticism of the N. T.*, Londres, 1901; H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, 3 parties, Berlin, 1902, 1907, 1910; R. Knopf, *Der Text des Neuen Testaments*, Giessen, 1906; J. Drummond, *The transmission of the text of the New Testament*, Londres, 1909; R. C. Gregory, *Canon and text of New Testament*, Edimbourg, 1907; Id., *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1909; G. H. Turner, *Historical introduction to the textual criticism of the New Testament*, dans *Journal of theological studies*, 1908-1909, t. X, p. 13-28, 161-182, 354-374; 1909-1910, t. XI, p. 1-24, 180-210; A. Durand, *Le texte du Nouveau Testament*, dans les *Études*, 1911, t. CXXVI, p. 289-312; t. CXXVII, p. 25-51, 297-328; E. A. Hutton, *An atlas of textual criticism being an attempt to show the mutual relationship of the authorities for the text of the New Testament*, Cambridge, 1911.

La plupart des introductions bibliques traitent du texte du Nouveau Testament. Citons celles du P. Cornély, 2e édit., Paris, 1894, p. 294-336; de Trochon, Paris, 1886, t. I, p. 300-362; de Chauvin, Paris, s. d. (1897), p. 257-283, etc.

Des articles spéciaux sont consacrés au texte grec du Nouveau Testament dans les dictionnaires de la Bible : Westcott, dans *Dictionary of the Bible* de Smith, Londres, 1863, t. II, p. 505-534; édition américaine, New-York, 1876, t. III, p. 2112-2143; O. de

Gebhardt, dans *Realencyclopädie* de Hauck, 1897, t. II, p. 728-773; E. Nestle, dans *Dictionary of the Bible* de Hastings, 1902, t. IV, p. 732-741; J. O. F. Murray, *Textual criticism, ibid.*, extra volume, 1904, p. 208-236; F. C. Burkitt, dans l'*Encyclopædia biblica* de Cheyne, Londres, 1903, t. IV, col. 4977-5012; C. H. Turner, dans *Illustrated Bible dictionary* de Murray, Londres, 1908, p. 585-596; F. G. Kenyon, dans le petit *Dictionary of the Bible* de Hastings, Edimbourg, 1909, p. 916-929; Barnard, dans *Dictionary of Christ and the Gospels* de Hastings, Edimbourg, 1908, t. II, p. 717-725 (pour les Évangiles seulement).

Plus particulièrement encore pour l'histoire du texte imprimé, J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, 1795, part. IV, p. 755-895; J. Le Long, *Bibliotheca sacra*, édit. Masch, Halle, 1778, t. I, p. 189-424; Rosenmüller, *Handbuch fur die Literatur der biblischen Kritik und Exegese*, 1797, t. I, p. 278; Tregelles, *Account of the printed text of the N. T.*, Londres, 1854; Ed. Reuss, *Bibliotheca Novi Testamenti græci*, Brunswick, 1872; J. H. Hall, *A critical bibliography of the Greek New Testament as published in America*, Philadelphie, 1883; Ph. Schaff, *A companion to the Greek Testament and the english version*, 3e édit., New-York, 1888, p. 497; Hundhausen, *Editionen des neutestamentlichen Textes und Schriften zur neutest. Textkritik seit Lachmann*, dans *Litterarisches Handweiser*, 1882, n. 315-317, 319, 321, 323-325; C. Bertheau, *Novum Testamentum græce* (sur 12 éditions), dans *Theologische Litteraturzeitung*, 1882, p. 553 sq.; A. Rüegg, *Die neutestamentliche Textkritik seit Lachmann*, Zurich, 1892; W. A. Copinger, *The Bible and its transmission*, Londres, 1897; T. H. Darlow et H. F. Moule, *Historical catalogue of the printed editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society*, Londres, t. II; J. S. Irgens, *De trykte græske Nye Testamenters historie tilligemed en indledningdertil og et anhang*, Christiania, 1907.

E. Mangenot.

TEXTUS RECEPTUS. Les critiques désignent par ce nom le texte couramment reçu du Nouveau Testament grec, qui est celui des éditions des Estienne, et spécialement celui de l'édition de 1633, où on lit dans la préface, en parlant de l'édition que reproduisait l'imprimeur : « Editionem *omnibus acceptam* denuo doctorum oculis subjicimus. » — On donne aussi le nom de *textus receptus* au texte massorétique de la Bible hébraïque édité par Van der Hooght.

THAAN (hébreu : *Tahan;* Septante : Θαέν), fils de Thalé et père de Ladan, de la tribu d'Éphraïm. I Par., VII, 25. — Un autre Éphraïmite, qui porte le même nom en hébreu, est appelé par la Vulgate Théhen. Voir Théhen, col. 2368.

THABÉEL (hébreu : *Tâb'êl ;* Septante : Ταβεήλ), personnage qui était un des officiers du roi de Perse en Samarie et qui écrivit avec ses collègues à Artaxercès pour empêcher les Juifs de relever les murs de Jérusalem après le retour de la captivité. I Esd., IV, 7. Voir Tabéel, col. 1951.

THABOR (hébreu : *Tâbôr,* signifiant *locus aggestus, editus*), nom d'une montagne, d'une localité et d'une ville.

1. THABOR (Septante : ὄρος Θαβώρ; τὸ Ἰταβύριον, dans Jérémie et dans Osée), montagne de Palestine, remarquable par sa forme et par sa beauté (fig. 473).

1° Elle est située à l'extrémité nord-est de la riche plaine d'Esdrelon, à vingt kilomètres environ au sud-ouest du lac de Tibériade et à sept kilomètres au sud-ouest de Nazareth. Elle porte aujourd'hui dans le pays le nom de *Djébel Tour,* « la montagne » par excellence « Entre tous les monts de la Palestine, le Thabor est l'un des plus remarquables et des plus renommés. Sa forme est celle d'un cône tronqué, et il affecte l'apparence d'un volcan ; toutefois, il est de nature calcaire. Sa hauteur au-dessus du lac de Tibériade est d'environ 780 mètres, de 595 au-dessus de la Méditerranée, et de 400 au-dessus de la plaine d'Esdrelon. Ses flancs arrondis et verdoyants sont revêtus de chênes de différentes espèces, de caroubiers, de térébinthes, de lentisques, de mélias, de cistes et d'autres arbres et arbustes. Un sentier un peu raide, mais praticable jusqu'au sommet pour les mulets et pour les chevaux du pays, serpente en zigzag, le long de la montagne, à travers un fourré plus ou moins épais. Çà et là des degrés ont été ménagés dans le roc. Une heure tout au plus suffit pour gagner le plateau supérieur. Celui qui gravit ce sentier... ne peut se défendre d'une secrète et vive émotion, en songeant qu'il foule les traces de tant de générations qui l'ont parcouru et celles du Messie lui-même qui y a imprimé ses pas divins... Le chant des oiseaux qui peuplent ces pentes boisées est comme un hymne éternel qui s'élance de tous les points de la sainte montagne, et ce n'est point sans raison que l'on a comparé le Thabor à une sorte d'autel sublime que le Tout-Puissant s'est érigé pour lui-même. — La plate-forme du sommet mesure environ 800 mètres de long sur une largeur moyenne de 400. Elle est hérissée en beaucoup d'endroits, et notamment sur ses bords, d'arbres, d'arbustes et de broussailles, où l'on heurte à chaque pas des débris de toute sorte... A l'époque chrétienne byzantine se rapportent, selon toute apparence, les restes d'une petite église qui a été relevée de ses ruines depuis quelques années...

« Bien que la hauteur du Thabor au-dessus de la Méditerranée n'atteigne pas tout à fait 600 mètres, néanmoins sa position isolée au nord de la vaste plaine d'Esdrelon permet à celui qui se place sur son sommet et qui, de là, vers les quatre points du ciel, interroge l'horizon, de jouir de l'un des panoramas les plus grandioses et les plus variés que la Palestine puisse lui présenter... Au nord-est, par-dessus de nombreuses chaînes de montagnes appartenant à la basse et haute Galilée, se dresse la masse gigantesque du Grand-Hermon, couronné de neiges presque éternelles. Situé aux dernières extrémités septentrionales de la Terre Promise, il borne de ce côté l'horizon. A ses pieds jaillissent les trois principales sources du Jourdain. Plus près de nous, le Djébel Safed montre, sur l'une de ses cimes, la ville du même nom. Plus près encore, les *Koroun Hattin,* consacrées par la tradition comme étant les deux sommets de la montagne des Béatitudes de l'Évangile..., dominent du côté de l'est le beau lac de Génésareth, dont nous apercevons un coin du lieu où nous sommes, et autour duquel dorment aujourd'hui les ombres solitaires de Capharnaüm, de Corozaïn, de Bethsaïda... Non loin de nous, vers l'ouest-nord-ouest, les montagnes qui environnent Nazareth cachent sur leurs flancs inclinés l'immortelle petite ville de ce nom, dont nous distinguons seulement la blanche coupole de l'Oualy Neby Ismaïl. Au delà, dans la même direction, les hauteurs qui bordent la plaine de Saint-Jean-d'Acre nous laissent voir, partout où elles s'entr'ouvrent ou s'abaissent, les flots brillants de la Méditerranée... A l'ouest, la chaîne du Carmel se déploie tout entière jusqu'au promontoire que couronne le couvent de Saint-Élie. Si nous nous tournons maintenant vers le sud, nous voyons se dérouler à nos pieds l'immense plaine d'Esdrelon, traversée obliquement à l'est par les deux chaînes presque parallèles du *Djébel Dahy* ou Petit-Hermon et du *Djébel Fouk'ouah,* l'antique Gelboé. Au pied septentrional de la première de ces montagnes, Naïm et Endor attirent



473. — Le mont Thabor. D'après une photographie.

plus particulièrement notre attention, Naïm, qu'a jadis consacrée l'un des plus touchants miracles du Christ dans la résurrection du fils unique d'une pauvre veuve; Endor, où Saül, dans le déclin de sa puissance et de son règne, alla consulter la pythonisse... Au sud-ouest apparaissent les petits villages de Fouléh et de A'fouléh, témoins, le 16 avril 1799, de la glorieuse bataille du mont Thabor. Plus loin, vers le sud, les montagnes de la Samarie dessinent à nos yeux leurs formes diverses. A l'est, enfin, notre vue plonge dans la vallée du Jourdain; au delà, se montrent les hauteurs de [Galaad] et les plateaux accidentés de l'Auranitide et de la Batanée. Puis le regard se perd dans un lointain vaporeux. » V. Guérin, *Galilée,* 1880, t. I, p. 143-151.



474. — État actuel du plateau du mont Thabor.

2° Histoire. — 1. Le Thabor est nommé pour la première fois dans l'Écriture comme formant la limite entre les tribus d'Issachar et de Zabulon. Jos., XIX, 22; Josèphe, *Ant. jud.*, V, I, 22; Eusèbe et S. Jérôme, *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 208, 209.

2. C'est sur le Thabor que se rassemblèrent les tribus d'Israël, réunies par Barac, obéissant à l'appel de la prophétesse Débora, afin d'aller combattre Sisara sur les bords du Cison. Jud., IV, 6-14. Le lieu du rendez-vous sur la montagne avait été très habilement choisi pour réunir, sans avoir rien à craindre, les combattants et les préparer à la bataille en sécurité. Cf. Josèphe. *Bell. jud.*, IV, I, 8.

3. Les chefs des Madianites, Zébée et Salmana, massacrèrent les frères de Gédéon sur le mont Thabor. Gédéon mit à mort les princes meurtriers, en qualité de *goël* de ses frères. Jud., VIII, 18-21.

4. Le Psalmiste, Ps. LXXXVIII (hébreu : LXXXIX), 13, nous montre le Thabor et l'Hermon comme tressaillant de joie au nom de Dieu. Il semble avoir choisi ces deux montagnes, entre toutes celles de la Palestine, la première comme étant la plus pittoresque, la seconde comme étant la plus haute et la plus imposante.

5. Osée, V, 1, fait allusion aux nombreux oiseaux du Thabor, à qui le chasseur tend des filets. — Jérémie, XLVI, 18, compare Nabuchodonosor, roi de Babylone, au Thabor : il est, parmi les rois, ce qu'est le Thabor entre les montagnes.

6. Ce qui a rendu le Thabor particulièrement célèbre chez les chrétiens, c'est que, d'après une tradition très ancienne, c'est sur le sommet de cette montagne qu'eut lieu la Transfiguration de Notre-Seigneur. Les trois synoptiques, en racontant ce grand miracle, Matth., XVII, 1-8; Marc., IX, 1-8; Luc., IX, 28-36, ainsi que saint Pierre, II Petr., I, 16-18, disent simplement qu'il eut lieu sur une (haute) montagne, sans la nommer; cependant, de bonne heure, c'est sur le Thabor qu'on le localisa. Saint Cyrille de Jérusalem, vers 350, semble être le premier chez qui l'on constate cette identification, *Catech.*, XII, 16, t. XXXIII, col. 744, mais il en parle comme d'une chose admise de son temps et sans conteste en Palestine, et non comme d'une tradition nouvelle et douteuse. Saint Jérôme parle de même dans son épitaphe de sainte Paule, *Epist.* CVIII, 13, t. XXII, col. 889, et il ne se serait pas exprimé si affirmativement : *Scandebat montem Thabor, in quo transfiguratus est Dominus,* s'il y avait eu alors des contradicteurs. L'Évangile des Hébreux désigne déjà le Thabor comme étant le lieu de la Transfiguration. Dès le IVe siècle, à cause de cette croyance, la montagne était déjà couverte d'églises (fig. 474). Voir V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 158-163; Barnabé Meistermann, *Le mont Thabor, notices historiques et descriptions,* in-8°, Paris, 1900; Id., *Nouveau guide de Terre Sainte,* in-16, Paris, 1907, p. 386-393. Cette tradition séculaire est maintenant rejetée par de nombreux contradic-

teurs. On soutient que la montagne était habitée du temps de Notre-Seigneur et qu'une forteresse la défendit depuis une époque reculée jusqu'à l'an 50 ou 53 de notre ère. Josèphe répara en quarante jours les fortifications de la montagne pendant la guerre de Vespasien, *Bell. jud.*, II, xx, 6; *Vita*, 37, et bon nombre de Juifs s'y réfugièrent à cette époque; mais, quelle que pût en être la population du temps de Jésus-Christ, elle ne pouvait pas l'empêcher de s'y retirer à l'écart et de s'y transfigurer isolément, καθ'ἰδίαν, *seorsum*, Matth., xvii, 1; Marc., ix, 1, devant ses trois apôtres seuls. On veut trouver une objection plus grave dans le fait que, huit jours auparavant, Jésus et ses disciples étaient au pied de l'Hermon, à Césarée de Philippes; Matth., xvii, 1; Marc., ix, 2; Luc., ix, 28, et on place la scène du miracle sur un des sommets de l'Hermon. On ne peut nier cependant que le Sauveur n'ait eu largement le temps de se rendre en une semaine, sans forcer les étapes, de Césarée au Thabor. — L'omission du nom de la montagne dans le récit des évangélistes fournit une dernière difficulté contre le Thabor à ceux qui rejettent l'ancienne créance. Pourquoi le nom propre de la montagne de la Transfiguration n'a-t-il pas été mentionné par les évangélistes? Il est difficile de le dire, mais cette objection n'a pas moins de force contre l'Hermon, cette chaine de montagnes si importante et si connue, qui n'est pas nommée non plus. Si l'on rejette le Thabor et l'Hermon, il ne reste plus qu'un mont innommé, qu'on ne saurait déterminer. Le fait incontestable, c'est que de bonne heure les chrétiens admirent que le miracle de la Transfiguration s'était produit sur le mont Thabor. — Voir *Palestine Exploration Fund, Memoirs*, t. i, p. 367, 388-391; Ed. Robinson, *Biblical researches*, 2e édit., Londres, 1856, t. ii, p. 356-360.

2. **THABOR (CHÊNE DU)** (hébreu : *'Êlôn Ṭâbôr;* Septante : ἡ δρῦς Θαβώρ; Vulgate : *quercus Thabor*). I Sam. (Reg.), x, 3. Saül, après avoir été oint comme roi par Samuel, lorsqu'il cherchait les ânes de son père, passa, en retournant à Gabaa, à l'endroit auquel ce chêne donnait son nom. Il était situé entre le tombeau de Rachel sur la frontière de Benjamin à *Ṣélsah* (Vulgate : *in meridie*) et la colline de Dieu ou Gabaon. Le site précis est inconnu. O. Thenius, *Die Bücher Samuels*, 2e édit., Leipzig, 1864, p. 40, propose de lire *Êlôn Debôrâh*, דבורה, « le chêne de Déborah », la nourrice de Rachel qui fut enterrée dans ces parages. Voir Gen., xxxv, 8. D'autres ont proposé de lire *'Êlôn Bakût*, « le chêne des pleurs », au lieu de *'Êlôn Ṭâbôr*. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1493.

3. **THABOR** (Septante : Θαβώρ), ville lévitique de la tribu de Zabulon, qui fut donnée avec ses dépendances aux fils de Mérari. I Par., vi, 77. Ce nom ne se lit point dans la liste des villes lévitiques de Zabulon. Jos., xxi, 34-35. Les uns ont supposé que « Thabor » est ici une abréviation de « Céséleththabor », Jos., xix, 12, laquelle est aussi abrégée en « Casaloth », Jos., xix, 18, d'après certains géographes. Voir Casaloth, t. ii, col. 326. Si cette identification est exacte, la ville était voisine du mont Thabor et sur la frontière de Zabulon. D'après d'autres, le nom de la ville est altéré dans le passage des Paralipomènes, et doit se lire Dabéreth. Jos., xxi, 28, ville de la tribu d'Issachar, sur les frontières de Zabulon, aujourd'hui *Debûriyéh*, à l'ouest et au pied du Thabor. Voir t. ii, col. 1195-1196. Pour d'autres enfin, c'est une ville qui était sur le mont Thabor ou bien le mont Thabor lui-même.

THACASIN (hébreu : *'Iṭṭâh Qâṣîn ;* Septante : πόλις Κατασέμ), ville frontière de la tribu de Zabulon, nommée après Gethhépher (t. iii, col. 228). Jos., xix, 13. Le *hé* de *Iṭṭâh* est probablement le *hé* locatif, comme *Gittâh Ḥêfer* pour *Gat Ḥêfér*, dans le même verset, de sorte que le nom de la ville devait être *'Et qâṣin*. Thacasin, qui est mentionnée après Japhié, était sans doute peu éloignée de cette dernière et par conséquent assez proche de Nazareth (voir Japhié, t. iii, col. 1126), mais le site est inconnu.

THADAL (hébreu : *Tid'âl;* Septante : Θαργάλ), roi des Goïm d'après l'hébreu, *rex Gentium* d'après la Vulgate, un des rois confédérés avec Chodorlahomor dans sa campagne contre l'Asie antérieure et la Palestine. Gen., xiv, 1. Son nom, d'après une tablette assyrienne mutilée, déchiffrée par M. Pinches, est Tudghula. Voir Goïm, t. iii, col. 267. Tudghula, fils de Gazza[ni], y est nommé avec Éri-Aku ou Arioch de Larsa, Hammu-[rabi] de Babylone, Kudur-Laghamar ou Chodorlahomor d'Élam. Une autre tablette, signalée par M. Sayce, dans Hastings, *A dictionary of the Bible*, t. iv, 1902, p. 761, porte : « Qui est Kudur-Laghamar, le malfaisant? Il a rassemblé les Umman-Manda, il a dévasté le peuple de Bel (les Babyloniens), et il a marché à leur côté. » Les Umman-Manda ou Hordes de Barbares, dont le nom équivaut au *Goïm* hébreu, étaient des montagnards qui vivaient au nord de l'Élam. Thadal venait donc probablement des montagnes situées au nord-est de Babylone.

THADDÉE (grec : Θαδδαῖος,), nom d'un des douze Apôtres. Matth., x, 3; Marc., iii, 18. Dans saint Matthieu, le *Codex Vaticanus* porte Thaddée, comme le *textus receptus*. La leçon corrigée du *Codex Ephræmi* dit Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος. Saint Luc, vi, 15; Act., i, 13, ne nomme ni Thaddée ni Lebbée, mais à la place il met *Judas Jacobi*, Jude. De la comparaison de ces textes, il résulte que Lebbée, voir t. iv, col. 143, et Thaddée sont des surnoms de l'apôtre saint Jude, qui était ainsi désigné pour le distinguer de l'apôtre infidèle, Judas Iscariote. Voir Jude 1, t. iii, col. 1806. Pour l'étymologie de Thaddée, voir Lebbée, t. iv, col. 143.

THADMOR. Voir Palmyre, col. 2070.

THAHATH (hébreu : *Taḥat*), nom de deux Israélites et d'une station dans le désert de l'Exode.

1. **THAHATH** (Septante : Θαάθ), lévite de la descendance de Caath, un des ancêtres de Samuel et d'Héman. I Par., vi, 24, 37 (hébreu, 9, 22).

2. **THAHATH** (Septante : Θαάθ, Σαάθ), fils de Bared et arrière-petit-fils d'Éphraïm et de Joseph. I Par., vii, 20. Le nom se lit deux fois dans le texte hébreu et dans la Vulgate, comme si Éphraïm avait eu deux descendants du même nom. Les Septante ont différencié les deux noms en Thahath et Saath. Le second est donné comme fils d'Élada.

3. **THAHATH** (Septante : Καταάθ), un des campements des Israélites dans le désert, entre Macéloth et Tharé. Num., xxxiii, 26-27. Le site en est inconnu.

THALASSA (grec : Λασαια; *Vaticanus* : Λασέα; *Alexandrinus* : 'Αλάσσα; *Sinaiticus* : Λασσαία), ville voisine de Bonsports. Act., xxvii, 8. Voir Bonsports, t. i, fig. 567, col. 1848. Le vaisseau qui conduisait saint Paul prisonnier de Césarée à Rome longea la côte de Crète et vint à Bonsports, localité près de laquelle est la ville que la Vulgate appelle Thalassa et les manuscrits grecs, avec diverses variantes, Lasée. La carte de Peutinger mentionne une ville de Crète appelée Lisia. C'est sans doute la même que Pline, *H. N.*, iv, 12, nomme *Lasos*, ou, d'après quelques manuscrits *Alos*.

Le site en a été découvert en 1856. Il est à peu près au milieu de la côte méridionale de l'île, à l'est de Bonsports et près du cap Léonda. J. Smith, *Voyage and shipwreck of St. Paul, append. IV,* 2e édit., p. 262. On y voit des ruines d'anciens édifices, parmi lesquelles des restes de deux temples.

THALASSAR (hébreu : *Tel'aššâr,* IV Reg., XIX, 12; *Telaššâr,* Is., XXXVI, 12; Septante : Θαεσθέν; *Alexandrinus :* Θαλασσάρ; Vulgate : *Thelassar,* IV Reg., *Thalassar,* Is.), ville où habitaient « les enfants d'Éden ». Elle avait été prise par les prédécesseurs de Sennachérib et son envoyé, le Rabsacés, la citait parmi les places qu'il énumérait aux habitants de Jérusalem comme conquises par les rois d'Assyrie, afin de les convaincre de la nécessité de se soumettre à sa puissance. Les autres villes mentionnées par le fonctionnaire assyrien, Gozan, Haran et Réseph, étaient situées dans la Mésopotamie occidentale. Dans cette même contrée se trouvait *Bit-'Adini,* dont les habitants s'étaient établis à Thalassar, et ce *Bit-'Adini* était situé sur les deux rives de l'Euphrate, probablement entre *Balis* et *Béredjik.* Voir Eden 3, t. II, col. 1588. Des documents cunéiformes rapportent que Gozan, Haran, Réseph et Bit-'Adini avaient été détruites par les prédécesseurs de Sennachérib. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 2e édit., p. 327. *Til-Assuri,* dont Thalassar est sans doute la transcription hébraïque, veut dire en assyrien « Colline d'Assur ». Les rois de Ninive avaient donné ce nom à plusieurs localités. Il indique un lieu ou bien un temple consacré à honorer le dieu Assur. On en rencontrait plusieurs dans l'empire assyrien. L'un d'eux se trouve dans les inscriptions de Théglathphalasar III, P. Rost, *Ann.,* 176, et paraît avoir été situé en Babylonie ; ce n'est donc pas celui dont la prise est rappelée par l'envoyé assyrien. Asaraddon nomme un autre *Pil Aššuri,* voisin du pays de Mitanni et dont il s'empara. E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 219. Il est possible que ce soit le Thalassar biblique. On en trouve un troisième à l'est du Tigre. J. M. Price, dans *Jewish Encyclopedia,* t. XII, 1906, p. 77.

THALCHA (Septante : Θαλχά), ville de Siméon, nommée dans une addition des Septante. Jos., XIX, 7. L'*Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, 1867, p. 212, 213, dit que c'était une bourgade, dont le nom avait été transformé en Tella, et qui était située à seize milles au sud d'Éleuthéropolis.

THALÉ (hébreu : *Ṭélaḥ;* Septante : Θαλεές; *Alexandrinus :* Θαλέ), descendant d'Éphraïm, un des ancêtres de Josué. I Par., VII, 25.

THALLUS (Septante : θάλλος), branche d'olivier. Alcime en offrit une en or au roi de Syrie, Démétrius Ier. II Mach., XVI, 4. Le grec porte : « quelques-unes des branches d'olivier accoutumées du temple, » c'est-à-dire semblables à celles qu'on donnait en présent au temple de Jérusalem. Elles étaient en or ciselé. La traduction de la Vulgate : « des rameaux qui semblaient être du Temple, » paraît signifier qu'Alcime les aurait dérobés au Temple.

THAMAR (hébreu : *Tâmâr,* « palmier »; Septante : Θαμάρ; Θημάρ), nom d'une femme chananéenne, de deux femmes israélites et d'une localité.

1. THAMAR, femme chananéenne qui fut épousée successivement par Her et Onan, fils de Juda, et petit-fils de Jacob. L'un et l'autre moururent sans lui donner d'enfants. D'après les usages reçus alors et d'après la coutume du lévirat, Juda aurait dû la marier avec son troisième fils Sélah, mais il ne se pressa pas de remplir cette obligation, par la crainte peut-être qu'elle ne portât aussi malheur à Sélah. Thamar, voyant sa mauvaise volonté, se déguisa en courtisane et se plaça à un carrefour du chemin que devait suivre son beau-père, au moment de la tonte de ses brebis. Voir Thamnas, col. 2346. Juda ne la reconnut point, mais il succomba au piège qui lui avait été tendu, il lui promit un chevreau et lui laissa en gage son anneau. Sa belle-fille le lui fit remettre plus tard, lorsqu'il voulut la punir en apprenant qu'elle avait donné le jour à deux jumeaux, Pharès et Zara. Gen., XXXVIII; Ruth, IV, 12; I Par., II, 4. Elle devint ainsi un des ancêtres de Notre-Seigneur et elle figure à ce titre dans la généalogie de saint Matthieu, I, 3.

2. THAMAR, sœur d'Absalom. Son demi-frère Amnon lui fit violence et la traita ensuite avec le plus grand mépris. C'est pour venger l'outrage fait à sa sœur qu'Absalom fit mettre Amnon à mort par ses gens, après l'avoir invité avec tous ses autres frères à un festin à Baalhasor. II Sam. (Reg.), XIII. Voir Absalom 1, Amnon 1, t. I, col. 92-93, 500-501.

3. THAMAR, fille d'Absalom. II Sam. (Reg.), XIV, 27. D'après une addition des Septante, ℣. 27, elle devint la femme de Roboam et la mère d'Abia. Ils semblent l'avoir identifiée avec Maacha. I (III) Reg., XV, 2; II Par., XI, 20-22.

4. THAMAR (hébreu : *Tâmâr;* Septante : Θαίμαν), ville de Juda, nommée deux fois par Ézéchiel, XLVII, 19; XLVIII, 28. Elle devait tirer son nom de ses palmiers. Quelques-uns pensent que c'est la même localité qu'Asasonthamar (t. I, col. 1060), nom primitif d'Engaddi (t. II, col. 1796), dont le prophète n'aurait conservé que la seconde partie du nom. D'autres le nient, parce que, disent-ils, Engaddi est près du milieu de la côte occidentale de la mer Morte et est mentionnée sous ce nom dans Ézéchiel, XLVII, 10. Il ne lui aurait pas donné deux noms différents dans le même chapitre. Dans sa division idéale de la Terre Sainte, au ch. XLVII, on voit qu'il a sous les yeux les frontières marquées par les Nombres, XXXIV, et que Thamar doit se trouver dans le voisinage de la montée du Scorpion ou Akrabbim, au sud de la mer Morte. Cf. Jos., XV, 1-4. Ce Thamar peut être le *Thamara* de l'*Onomasticon* d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Patr. lat.,* t. XXIII, col. 862, qui avait de leur temps une garnison romaine, sur la route qui allait d'Hébron à Élath. Elle figure sous le nom de *Thamaro* dans la carte de Peutinger, sur la route d'Hébron à Pétra. Ptolémée, V, 16, 8, la mentionne comme une ville de Judée. Le site n'en a pas été retrouvé.

1. THAMMUZ (hébreu : *hat-Tammûz;* Septante : ὁ Θαμμούζ; Vulgate : *Adonis*), divinité syrienne à laquelle les Juives idolâtres rendaient un culte, en célébrant une lamentation annuelle en son honneur. La 6e année de la captivité du roi Joachin, le 5 du sixième mois, Ézéchiel vit dans une vision des femmes assises « qui pleuraient Thammuz » à la porte septentrionale du temple de Jérusalem. Ezech., VIII, 14-15. On croit retrouver aussi une allusion à ces lamentations dans Amos, VIII, 10, parlant du deuil du fils unique. Cf. Zach., XII, 10; Jer., XXII, 18. Saint Jérôme, *In Ezech.,* VIII, 12-14, t. XXV, col. 82, commente ainsi ce passage : *Quem nos Adonidem interpretati sumus et Hebræus et Syrus sermo Thamuz vocat : unde quia juxta gentilem fabulam, in mense junio amasius Veneris et pulcherrimus juvenis occisus, et deinde revixisse narratur, eumdem junium mensem eodem appellant nomine et anniversariam ei cele-*

brant solemnitatem, in qua plangitur a mulieribus quasi mortuus, et postea reviviscens canitur atque laudatur. Saint Jérôme nous apprend, *Epist.* LVIII, *ad Paulin.*, t. XXII, col. 581, qu'il y eut à Bethléhem un bois consacré à Adonis et qu'on se lamentait sur sa mort dans la grotte où naquit le Sauveur.

Le culte de Thammuz était d'origine babylonienne. C'était primitivement le dieu Soleil, fils d'Éa et de la déesse Sirdou, le fiancé de la déesse Istar. Il habitait à l'ombre de l'arbre de vie dans le jardin d'Éridou, arrosé par le Tigre et l'Euphrate. Les poèmes babyloniens le représentent comme un berger, mort à la fleur de l'âge ou tué par un sanglier. Macrobe, *Saturn.*, I, 21. Istar descendit aux enfers pour le retrouver et lui rendre la vie, en franchissant les sept portes du séjour des morts. C'est ce qui est raconté dans le poème de la Descente d'Istar aux enfers. Le second jour du quatrième mois de l'année babylonienne, correspondant à la fin



475. — Culte d'Adonis. Plat d'argent de Curium (Chypre), maintenant conservé au *Metropolitan Museum* de New-York. — Adonis avec une pomme et Astarté devant une table sacrée; procession de musiciens et d'adorateurs apportant des présents. A une autre table sacrée, derrière les musiciens, trois autres personnages portent divers présents à Adonis.

de juin et au commencement de juillet, on récitait ce poème pour célébrer le souvenir de la mort de Thammuz, et c'est à cause de cette fête que ce mois portait le nom de Thammuz. Son culte passa de Babylonie en Phénicie, où il fut honoré sous le nom d'Adôn ou d'Adonaï, d'où les Grecs firent Adonis, comme ils firent, d'Istar ou d'Astoreth, Aphrodite, lorsque sa légende passa en Grèce. Elle avait déjà pris pied en Palestine, mais non sans subir de transformations dans ces différents voyages. On ne le confondait plus avec le soleil, il était devenu le symbole de la végétation qui s'épanouissait et se développait au printemps et était ensuite desséchée et brûlée par les chaleurs de l'été, ce qu'on exprimait par la mort d'Adonis, mais comme la sécheresse arrivait plus tard en Chanaan qu'en Babylonie, l'anniversaire de la mort d'Adonis se célébrait deux mois plus tard en Phénicie.

A l'époque de la XXVI[e] dynastie égyptienne, Adonis de Byblos fut identifié avec Osiris l'Égyptien et la fête de sa résurrection fut célébrée avec l'anniversaire de sa mort, sur le récit des Alexandrins, d'après lesquels Isis avait retrouvé à Byblos les membres épars d'Osiris. Lucien, *De dea Syra,* 7. Le même auteur raconte comment on l'honorait, *ibid.*, 6, dans le Liban. La fête anniversaire de la mort et de la résurrection d'Adonis se célébrait surtout à Byblos. A la fonte des neiges, le fleuve Adonis, aujourd'hui *Nahr Ibrahim,* roule des eaux rougies par les terrains qu'il traverse. On croyait que c'était le sang d'Adonis qui leur donnait leur couleur sanglante. Ce phénomène se renouvelle à la suite de violents orages. Les femmes pleuraient tous les ans la mort d'Adonis. On les voit représentées sur les bords d'une coupe où sont reproduits les principaux épisodes de son culte (fig. 475). Pour rappeler la mort du dieu, elles plantaient dans un vase, qu'on exposait sur la terrasse des maisons, de la laitue, de l'orge et du fenouil. Dans les sanctuaires, on faisait brûler des parfums. Là se trouvait le simulacre d'Adonis qu'on enterrait. Le sixième jour, le dieu ressuscitait et on célébrait sa résurrection par de hideuses bacchanales. — Voir H. Zimmern, *Der babylonische Tamûz*, in-8°, Leipzig, 1909; St. Langton, *Sumerian and Babylonian Psalms*, in-8°, Paris, 1909.

2. THAMMUZ, THAMMOUZ, quatrième mois de l'année hébraïque, de 29 jours, comprenant la fin de juin et le commencement de juillet. Il n'est pas nommé dans l'Écriture, mais seulement dans les anciens écrits juifs.

THAMNA (hébreu : *Timna'*; Septante : Θαμνά), nom de deux personnes et de deux villes.

1. THAMNA, femme de second rang d'Éliphaz, fils d'Ésaü, et mère d'Amalec, père des Amalécites. Gen., XXXVI, 12; I Par., I, 36 (où l'on doit probablement regarder Thamna comme une fille). Elle était sœur de Latan. Gen., XXXVI, 22; I Par., I, 39.

2. THAMNA, un des chefs d'Édom, descendant d'Ésaü, le premier nommé dans la liste de Genèse, XXXVI, 40, et de I Paralipomènes, I, 51. D'après le texte de la Genèse, cette liste contient plutôt les noms des familles et des territoires des *'allûfîm* que leur nom propre.

3. THAMNA (hébreu : *Timnâh,* « portion »; Septante : Λέβα), ville voisine de Bethsamès. Jos., XV, 10; II Par., XXVIII, 18. La Vulgate l'appelle ordinairement Thamnatha. Voir THAMNATHA.

4. THAMNA (hébreu : *Ṭimnâh ;* Septante : Θαμναθά), ville de la partie montagneuse de la tribu de Juda. Jos., XV, 57. Elle faisait partie du groupe d'Accaïn et Gabaa. C'est aujourd'hui *Tibna*, près de Gabaa, à deux heures et demie environ à l'ouest de Bethléhem. On y voit encore quelques fondements de vieilles constructions. *Palestine Exploration Fund, Memoirs,* t. III, p. 53. Il est possible que ce fut là que Juda, le fils de Jacob, rencontra Thamar. Voir THAMNAS.

THAMNAS (hébreu : *Timnâh;* Septante : Θαμνά), ville sur le chemin de laquelle se tenait la belle-fille de Juda, déguisée en courtisane, Gen., XXXVIII, 12, 13, 14, et dont il eut Pharès et Zara, ŷ. 29-30. Voir THAMNA 4.

THAMNATA (Septante : Θαμνάθα), place forte de Judée, reconstruite par Bacchide (t. I, col. 1373). Elle est nommée entre Béthel et Pharathon. I Mach., IX, 50. D'après un grand nombre de savants, c'est la même ville que Thamnatha; d'après d'autres, elle est différente. La première opinion paraît la plus probable. Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 5, nous apprend qu'elle était le chef-lieu d'une toparchie.

THAMNATHA (hébreu : *Timnâh;* Septante : Θαμνᾶ, Θαμναθᾶ), ville située sur la frontière septentrionale de la tribu de Juda. Jos., XV, 10. C'était une ville philistine enclavée dans la tribu de Dan, Jos., XIX, 43 (Vulgate : *Themna*), dont le nom s'est transformé en *Tibnéh*, sur la pente méridionale de la vallée de Sorec, *Ouadi es-Surar,* à l'ouest de Bethsamès. Voir SOREC, col. 1845. Le site est aujourd'hui désert, mais on y

remarque encore des débris de murailles, des citernes et des pressoirs. Dans la partie septentrionale des ruines se trouve une source. Entre *Tibnéh* et l'*Ouadi es-Surar*, sur le penchant des collines, croissent la vigne et l'olivier. *Palestine Exploration Fund, Memoirs,* t. II, p. 417, 441. Cf. t. II, col. 1234.

Samson, qui était né dans le voisinage, à Saraa, épousa une femme de Thamnatha et tua, en s'y rendant, le lion qui lui fournit la matière de l'énigme proposée au festin de noces. Jud., XIV, 1, 2, 5. Son beau-père est appelé Thamnite. Jud., XV, 6. Voir SAMSON, col. 1434. — Les Philistins perdirent Thamnatha sous les rois de Juda, lorsqu'ils furent soumis par le roi Ozias, mais ils la reprirent bientôt après sous le règne d'Achaz. II Par., XXVIII, 18 (Vulgate : Thamna). — Lorsque Sennachérib fit sa campagne en Palestine, il s'empara de Thamnatha (*Tamnâ*). Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 2e édit., p. 170.

THAMNATHÉEN (hébreu : *hat-Timnî;* Septante : ὁ Θαμνί), originaire de Thamnatha. Le beau-père de Samson était Thamnathéen. Jud., XV, 6.

THAMNATH SARAA, THAMNATHSARÉ (hébreu : *Timnat Sérah,* dans Josué; *Ṭimnaṭ Ḥérés,* dans Jud.; Septante : Θαμνασαραχ, Θαμναθσάραχ, Θαμναθαρές), ville de la tribu d'Éphraïm. Elle fut donnée à Josué, comme part de son héritage dans la Terre Promise, par les Israélites. Elle était située dans la partie montagneuse de cette tribu, au nord du mont Gaas. Jos., XIX, 50. C'est là que le successeur de Moïse fut enseveli. Jos., XXIV, 30; Jud., II, 9. Dans ces deux derniers passages, la Vulgate écrit le nom Thamnathsaré. Le vrai site de Thamnath Saraa est très controversé. V. Guérin le place à *Khirbet Tibnéh.* Voir JOSUÉ, t. III, col. 1687. Le P. Séjourné le place à *el-Fakhâkhir.* Voir GAAS, t. III, col. 2; ÉPHRAÏM, t. II, fig. 592, col. 1875.

THANAC, THANACH (hébreu : *Ta'anak;* Septante : Ταναχ, Θανάκ, Θαναάχ), ville de la demi-tribu de Manassé occidental. Jos., XXI, 25. C'était une ancienne ville chananéenne, dont le roi fut défait par les Israélites du temps de Josué. Jos., XII, 21 (fig. 476). Elle faisait partie du territoire qui était échu à Issachar, mais elle fut donnée à Manassé et devint une ville lévitique, attribuée aux Caathites. Jos., XVII, 11, Vulgate : *Thenac;* XXI, 25; Jud., I, 27; I Par., VII, 29. Ce fut dans le voisinage de Thanach que Barac, encouragé par Débora, remporta la grande victoire qui affranchit les tribus du nord de la Palestine du joug des rois chananéens. Jud., V, 19. Les Chananéens étaient restés jusqu'alors dans cette ville; ils n'en avaient pas été chassés, mais soumis seulement dans la suite à un tribut et à la corvée. Jud., I, 27-28. Du temps de Salomon, elle faisait partie du district soumis à Baana, un des douze commissaires de ce prince chargés de l'entretien de la maison royale. III Reg., IV, 12.

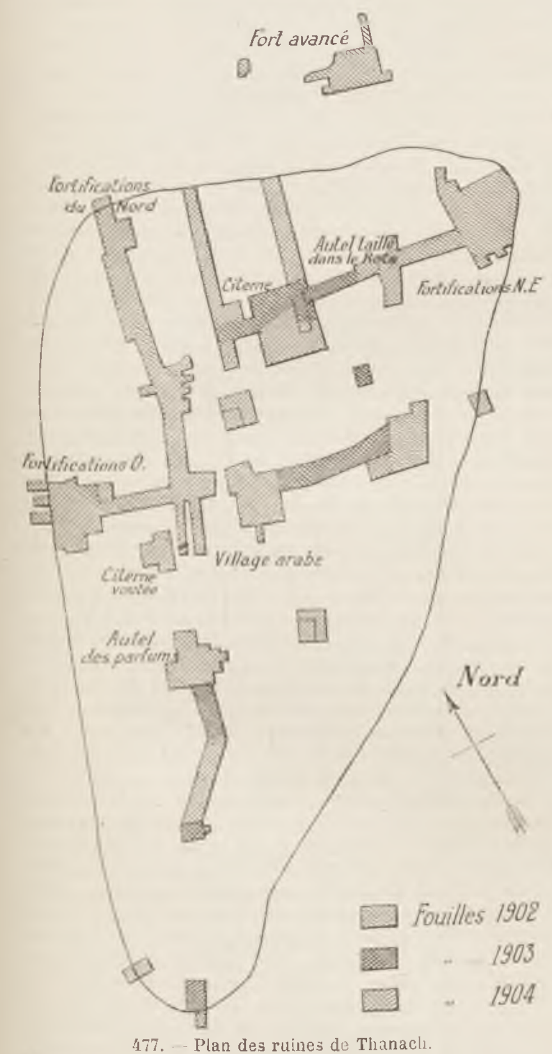


476. — Tell Ta'annek, vu de l'ouest.
D'après E. Sellin, *Denkschriften der K. Akad. der Wiss. Phil.-hist. Kl.,* in-f°, Vienne, 1904, t. L, fasc. IV, fig. 1, p. 2.

Thanach était une place forte destinée à défendre la plaine d'Esdrelon. Elle est mentionnée avec Mageddo dans les listes de Thothmès III à Karnak et aussi dans celles de Sésac. W. Max Müller, *Asien und Europa,* in-8°, Leipzig, 1893, p. 158 note, 170, 195.

A l'époque d'Eusèbe et de saint Jérôme, Thanach était encore un gros village, situé à trois ou quatre milles romains de *Legio,* probablement l'ancienne

Mageddo. *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, p. 209, 215. « Ce village, dit V. Guérin, *Samarie,* t. II, 1875, p. 226, est aujourd'hui réduit à une dizaine de misérables habitations, sur les pentes d'une colline oblongue. Jadis, les flancs méridionaux de cette éminence et son plateau supérieur tout entier étaient occupés par des constructions, comme le prouvent les innombrables fragments de poterie épars sur le sol et



477. — Plan des ruines de Thanach.

D'après E. Sellin, *Nachlese auf dem Tell Ta'annek,* dans les *Denkschriften der Akad. der Wissenschaften, Ph.-histor. Klasse,* Vienne, 1906, t. LII, fasc. III.

les matériaux de toute sorte que l'on y rencontre à chaque pas; les pierres les plus considérables ont dû être transportées ailleurs. Au bas du village, est une petite mosquée, qui passe pour avoir été une ancienne église chrétienne; elle est, en effet, orientée de l'ouest à l'est, et les pierres avec lesquelles elle a été bâtie proviennent toutes de constructions antérieures; quelques-unes, comme celles qui forment les pieds-droits de la porte, sont décorées de sculptures. Plus loin, dans la plaine, plusieurs citernes creusées dans le roc et un puits appelé *Bir Ta'annak* datent également de l'antiquité. »

Des fouilles ont été faites à Thanach en 1902-1904 (fig. 477). Voir Ernest Sellin, *Eine Nachlese auf dem Tell Ta'annek in Palästina. Skizze der Graben und Schachte. Nebst einem Anhange,* von Dr Friedrich Hrozny, *Die neuen Keilschrifttexte von Ta'annek mit 5 Tafeln und 49 Textfiguren.* Dans *Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse,* in-f°, Vienne, 1906, t. LII, fasc. III. Le plateau central de Thanach mesure 140 mètres sur 110; le plus grand développement de la ville, 300 mètres sur 150, ou 4 hectares 80. H. Vincent, *Canaan,* 1907, p. 27-28. Voir E. Sellin, *Tell Ta'annek; Bericht über eine Ausgrabung in Palästina,* gr. in-4°, Vienne, 1904 (fascicule IV, 123 p., 13 pl., 132 ill. et 6 plans, dans le t. L des *Denkschriften* de l'Académie de Vienne).

THANATHSÉLO (hébreu : *Ta'ănat Šilôh;* Septante : Θηνασὰ καὶ Σελλης), ville frontière d'Éphraïm. Elle est nommée, entre Machméthah et Janoé, dans un seul passage de la Bible. Jos., XVI, 6. La situation de Machméthah est douteuse (t. IV, col. 512); celle de Janoé est très probablement au sud-est de Naplouse, au village actuel de *Yanûn.* Voir JANOÉ 1, t. III, col. 1121. Thanathsélo, aujourd'hui *Ta'na,* est également au sud-est de Naplouse, sur la route de cette dernière ville à la vallée du Jourdain. Ptolémée, V, 16, 5, qui la nomme Θήνα, la mentionne avec *Neapolis* ou Naplouse, comme étant, avec cette dernière, une des deux principales villes de Samarie. Voir *Palestine Exploration Fund, Memoirs,* t. II, p. 232, 245.

THANEHUMETH (hébreu : *Tanḥumét;* Septante : Θαναμάθ, IV Reg.; Θανaεμέθ, Jer.), père de Saraïa ou Saréas, contemporain de Jérémie et de Godolias. IV Reg., XXV, 23; Jer., XL, 8. Voir SARAÏA 3, col. 1477. Thanehumeth était Nétophatite, IV Reg., XXV, 23, c'est-à-dire originaire de Nétophati. Voir NÉTOPHATI, t. IV, col. 1610.

THAPHSA (hébreu *Tifsaḥ;* Septante : Θερσά), ville frontière du royaume de Salomon. III Reg., IV, 24. La domination de ce prince s'étendit depuis Thaphsa au nord jusqu'à Gaza au sud. Thaphsa est la ville bien connue des Grecs et des Romains, qu'ils appelaient Θάψακος, *Thapsacus.* L'hébreu *Tifsaḥ* paraît signifier « gué », et Thapsaque, située dans la Syrie du nord, était l'endroit où il y avait un gué de l'Euphrate. Strabon, XVI, I, 21. Sa situation en avait fait une ville très importante. Xénophon, *Anab.*, I, IV, 11, l'appelait, de son temps, μεγάλη καὶ εὐδαίμων. Darius Codoman la traversa avant et après la bataille d'Issus. Alexandre le Grand, son vainqueur, passa l'Euphrate sur deux ponts de bateaux en le poursuivant. Arrien, III, 7. Sous les Séleucides, on l'appela Amphipolis. C'était, en aval, le dernier endroit où le fleuve fut guéable. Cf. Strabon, XVI, I, 23. C'est là qu'on embarquait les marchandises qu'on transportait en barque sur l'Euphrate pour toutes les villes situées le long de son cours, depuis Thaphsa jusqu'à la mer, Quinte-Curce, X, 1, et c'est là aussi qu'on débarquait en amont les marchandises qu'on transportait de là par terre à leur destination. Strabon, XVI, III, 34. Thapsaque était donc une place commerciale de très grande importance, le centre du trafic entre l'Orient et l'Occident, et l'on conçoit sans peine combien sa possession était précieuse pour le commerce de Salomon avec l'Asie centrale, où ses caravanes allaient de là par Thadmor (Palmyre), ou bien y faisaient halte en revenant. L'Euphrate peut encore être passé à gué aujourd'hui à Béredjik, excepté au moment de la crue du fleuve. — Les commentateurs juifs ont souvent identifié, à cause de la ressemblance de nom, la Thaphsa de Salomon avec la Thapsa de Manahem, IV Reg., XV, 16, mais à tort, puisque cette dernière était dans le voisinage de Thersa. Voir THAPSA, col. 2151.

THAPHUA (hébreu : *Tapuăḥ ;* Septante : Θαπφους), fils d'Hébron, de la tribu de Juda. I Par., II, 43. Dans

plusieurs éditions de la Vulgate, son nom est écrit Taphua. Voir Taphua 1, col. 1994.

THAPSA (hébreu : *Tifsaḥ;* Septante : Θέρσα), ville d'Israël. IV Reg., xv, 16, nous lisons : « Manahem frappa Thapsa et tous ses habitants, avec son territoire depuis Thersa, parce que les habitants n'avaient pas voulu lui en ouvrir les portes et il en tua toutes les femmes enceintes. » C'est vraisemblablement la *Tafsa* actuelle, au sud de Sichem.

THAPSAQUE. Voir Thaphsa, col. 2150.

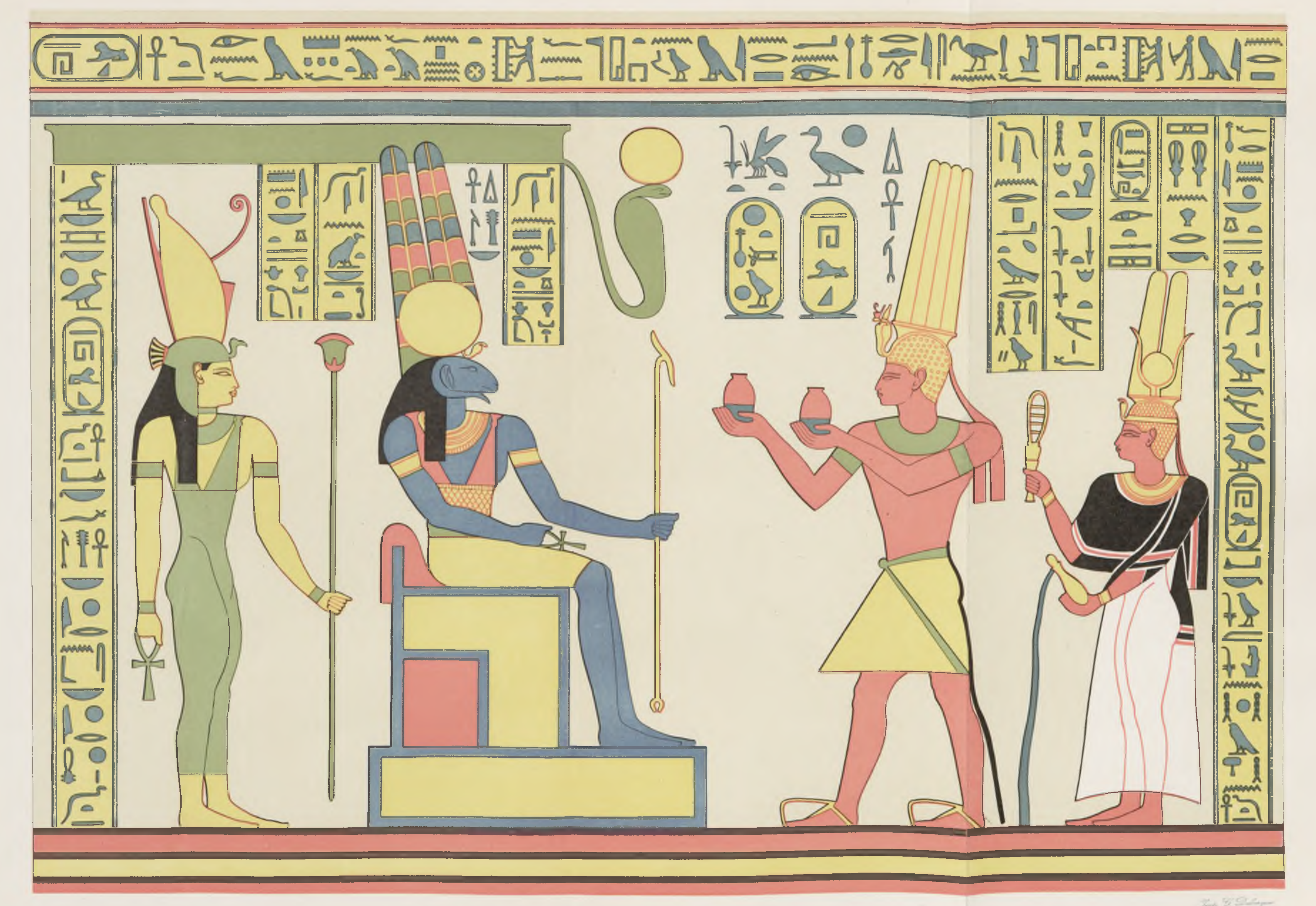
THARA (Septante : Θαρρά), un des deux eunuques, portiers du roi Artaxercès = Assuérus, qui avaient conçu le dessein de le mettre à mort. Mardochée déjoua leur complot en révélant au roi le péril qui le menaçait et celui-ci les prévint en les faisant exécuter. Esther, xii, 1-3. Voir Bagathan, t. i, col. 1383. Thara est le même que Tharès, Esth., ii, 21-23, où le même fait est raconté, et vi, 2, qui rappelle ce même événement. Voir Tharès, col. 2157.

THARAA (hébreu : *Taḥrê'a,* I Par., ix, 41 ; *Ta'erê'a,* I Par., viii, 35, par le changement du *heth,* ח, en א, *aleph;* Septante : Θαράχ), fils de Micha et petit-fils de Méribbaal ou Miphiboseth, de la tribu de Benjamin et de la descendance de Saül.

THARACA (hébreu : *Tirhâkâh;* Septante : Θαρακά; le [cartouche] Tharaka ou Tahr(u)k des hiéroglyphes; le Tarqu-u des cunéiformes; le Τάρκος ou Ταρακός de Manéthon, Muller-Didot, *Fragmenta historicorum græcorum,* t. ii, p. 593; le Τεαρκώς ou Τεάρκων de Strabon, I, iii, 21, et XV, i, 6; le Ταρσίκης de Josèphe, *Ant. jud.,* X, i, 4), roi d'Égypte et d'Éthiopie (fig. 478).

I. Le personnage. — Tharaca est le troisième des quatre pharaons éthiopiens qui remplissent la XXV[e] dynastie, de 712 à 663, à la suite des victoires de Piankhi. Legrain, *Recherches généalogiques,* dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes,* t. xxxi, 1909, p. 8. L'ordre de succession, Sabaka, Šabataka, Tahraka, nous est garanti par la série des cotes du Nil à Thèbes, Legrain, *Textes gravés sur le quai de Karnak,* dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde,* t. xxxiv, 1896, p. 114-116, et confirmé par Manéthon, dans Syncelle, *Chronographia,* édit. Dindorf, 1829, t. i, p. 140. Il règne quelque incertitude sur les liens de parenté qui unissent entre eux ces souverains d'une même famille. On sait toutefois, par la stèle de Psammétique I[er], lig. 3, Legrain, *Deux stèles trouvées à Karnak en février 1897,* dans *Zeitschrift für ägypt. Sprache,* t. xxxv, 1897, p. 16, que Tharaca était le frère de Šapenapit II. Or, celle-ci était la fille de Piankhi, Golenischeff, *Catalogue du Musée de l'Ermitage,* 1891, p. 220, probablement le Piankhi vainqueur de Tafnekht. Legrain, *Recherches généalogiques, loc. cit. ;* Breasted, *Ancient Records,* t. iv, 1906, p. 481. Cf. Amélineau, *Nouvelles fouilles d'Abydos,* 1905, t. i, p. 52; Daressy, *Notes et remarques,* clxxiv, dans *Recueil de travaux,* t. xxii, 1900, p. 142. Quoi qu'il en soit, Tharaca était sûrement le neveu de Šabaka et le cousin de Šabataka, si ce dernier est le fils de Sabaka, comme le veut Manéthon (Syncelle), *loc. cit.* Tharaca était donc tout qualifié pour être envoyé dans le Delta, comme Šabaka y avait été envoyé avant lui, voir Sua, col. 1870, et y jouer un des premiers rôles. Et cela d'autant mieux qu'il paraît avoir été d'un caractère très entreprenant à côté de Sabataka, pharaon quelque peu effacé. Il avait vingt ans lorsqu'il quitta Napata, se séparant de sa mère, « sœur de roi et mère de roi », dont le nom reste problématique. Cf. toutefois E. de Rougé, *Étude sur quelques monuments du règne de Tahraka,* dans *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne,* 1873, t. i, p. 12; Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient classique,* 1899, t. iii, p. 361 et n. 2, qui la nomment Akela ou Akelak, Akalouka, d'après Lepsius, *Denkmäler,* v, 7 c. Bien accueilli à la cour du nord, probablement par Šabataka, il reçut une dotation en terres fertiles, prit rang parmi les enfants royaux et plus que tous le roi l'aima. *Stèle de Tanis,* dans Petrie, *Tanis,* part. 2, 1888, pl. ix. lig. 1-13, et p. 29-30 (*Fourth Memoir of the Egypt Exploration Fund*). Cf. E. de Rougé, *loc. cit.*, p. 16, 21-22. On convient assez généralement que Tharaca monta sur le trône vers 693. E. de Rougé, *loc. cit.*, p. 13; Maspero, *loc. cit.*, p. 361 ; Petrie, *A history of Egypt,* 1905, t. iii, p. 296; contre Breasted, *loc. cit.*, p. 451, 465 et 492, qui le fait régner de 688 à 663 et le regarde comme le prédécesseur immédiat de Psammétique I[er]. S'il faut en croire une tradition postérieure, Tharaca s'empara du pouvoir par la violence. Unger, *Chronologie des Manetho,* 1867, p. 251. Cf. Muller-Didot, *loc. cit.* Aux fêtes de son couronnement, il associa sa mère, mandée de Napata. *Stèle de Tanis,* dans Petrie, *loc. cit.* Plus tard, dans une chapelle qu'il éleva à Karnak, sur le quai septentrional du Lac sacré, il reproduisit les cérémonies de son intronisation. Tharaca gouvernait donc l'Égypte entière : le royaume de Napata; Thèbes, devenue sous les Éthiopiens une principauté théocratique régie par des femmes, filles ou sœurs et épouses du roi régnant; le reste du pays, partagé entre des dynastes dont on avait reconnu les droits au prix de leur allégeance. Vingt ans durant, les Assyriens furent retenus au loin ou leur élan se brisa à la frontière de l'Égypte. Ce répit permit à Tharaca de bâtir à Thèbes et surtout à Napata. Cf. Maspero, *loc. cit.*, p. 363-366. Ses malheurs datent de ses dernières années. Il régnait encore en 667 ou 666, puisque l'Apis mort à la fin de l'an XX de Psammétique I[er] et enterré au début de l'an XXI était né l'an XXVI de Tharaca. Chassinat, *Textes provenant du Serapeum de Memphis,* dans *Recueil de travaux,* t. xxii, 1900, p. 19-20; Breasted, *loc. cit.*, p. 492.

II. Ses luttes contre les Sargonides. — 1° *Contre Sennachérib* (701). — Tout portait les pharaons à s'immiscer dans les affaires de Syrie : leur antique suprématie sur ce pays, la nécessité d'y exciter à l'occasion une révolte où, loin du Nil, s'épuiserait le choc assyrien, les appels des populations courbées sous la dure tutelle du Sargonide, pour qui « dévaster était le cri de son cœur, » Is., x, 7; cf. xxx, 1-9, populations confiantes, malgré tout, dans la vieille gloire et les chars de l'Égypte. Is., v, 28; xxxvi, 5-8; cf. xxx, 16; xxxi, 1, 3. A ce jeu dangereux, qui réussit un temps, mais qui allait attirer sur lui tout le poids de la colère ennemie, Tharaca se trouva mêlé bien avant son intronisation. Profitant des embarras de Sennachérib, aux prises, ses quatre premières années, avec Mérodach-Baladan et les Cosséens, les pays d'Amourrou et de Canaan avaient refusé le tribut. Padii, roi d'Accaron, demeurant fidèle à Ninive, fut livré par ses sujets à Ézéchias de Juda. Libre enfin du côté du midi et de l'orient, Sennachérib paraît en 701. Comment il parcourt en vainqueur la Phénicie et la Philistie, prend Ascalon et pousse vers Accaron, il nous le raconte lui-même. *Prisme de Taylor,* col. ii, lig. 34-73, dans Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. ii, p. 80 sq.; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6[e] édit., 1896, t. iv, p. 24-26. Cf. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie,* dans *Revue biblique internationale,* 1910, p. 506-509. Accaron avait commis le crime d'appeler à son aide « les rois d'Égypte (*Muṣuri*) », c'est-à-dire les dynastes, et « le roi d'Éthiopie (*Meluḫḫa*) », c'est-à-dire



THARACA FAISANT UNE OFFRANDE A AMON-RA

D'après Lepsius, *Denkmæler*, Abth. V, Bl. v

Sabataka, avec « leurs archers, chars et chevaux de guerre. » *Prisme de Taylor, loc. cit.*, lig. 73-76. Mais Sabataka ne se mit pas à la tête de ses contingents. Il les confia à Tharaca. La Bible, IV Reg., XIX, 9, et Is., XXXVII, 9, nous l'apprend : « Et Sennachérib reçut une nouvelle au sujet de Tharaca, roi d'Éthiopie. On lui dit : Voici qu'il s'est mis en marche pour vous combattre. » La qualification de *mélek Cuš*, Βασιλεὺς Αἰθιόπων, n'a rien d'insolite pour Tharaca, personnage de sang solaire, délégué de Napata en Basse-Égypte, y faisant fonction de vice-roi avec autorité sur les roitelets vassaux. Il intervenait naturellement en la circonstance comme bras droit du pharaon. Il est donc inutile de couper en deux le récit biblique et de renvoyer les événements contenus IV Reg., XVIII, 17 ; XIX, à une seconde campagne de Sennachérib différente de celle de 701 et qui aurait pris place en 690, alors que Tharaca était devenu pharaon à son tour. La meilleure exposition de cette hypothèse, due à Winckler, se trouve dans Dhorme, *loc. cit.*, p. 512-513, 516-518, qui l'admet. Cf. Condamin, *Babylone et la Bible,* dans A. d'Alès, *Dictionnaire apologétique,* col. 356 et n. 1, qui, avec beaucoup d'autres, la rejette comme insuffisamment fondée.

Donc Tharaca arrivé, « l'armée coalisée se cantonne à *Altaqu-u* (Elteqéh), ville lévitique de la tribu de Dan. Dans la suite du récit, cette Altaqu-u est mise en relation avec Taamnaa, qui est la ville danite de *Timnâ* (aujourd'hui Tibnéh), au sud-ouest d'Aïn Šems (*Bet-Séméš*). C'est dans la grande plaine qui s'étend au sud d'Accaron et à l'ouest de Timnâ qu'il faut localiser Elteqéh, le champ de bataille où vont se heurter de front les deux armées. » Dhorme, *loc. cit.*, p. 509. « Grâce à la protection de mon seigneur Ašur, nous dit Sennachérib, je combattis avec eux et je les défis. Au milieu du combat, mes mains prirent vivants le chef des chars et les enfants d'un roi des Égyptiens, ainsi que le chef des chars du roi d'Éthiopie. J'assiégeai Elteqéh et Tamnâ, je les pris et j'emmenai leur butin. » *Prisme de Taylor,* col. II, lig. 76-83, traduction Dhorme, *loc. cit.* En somme, ce n'est là qu'un maigre bulletin de victoire, tenant peu de place dans l'ensemble du récit. On n'enregistre ni le nombre des tués et des prisonniers ni le montant du butin. Cela dit assez que l'action ne fut pas décisive et que Tharaca put se replier en bon ordre. Cf. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 36. Sennachérib n'en fut que plus acharné à se frayer le chemin de l'Égypte, l'âme de toutes les coalitions et le principal objet de sa haine. En toute hâte, il prend Accaron, quarante-six villes fortes de Juda, envoie investir Jérusalem et sommer par deux fois Ézéchias de se rendre, cet Ézéchias auquel le rabšaqê dit : « Tu as pris pour soutien ce roseau brisé qui perce et blesse la main de celui qui s'y appuie. Tel est le pharaon, roi d'Égypte, pour tous ceux qui espèrent en lui. » Is., XXXVI, 6. A la première sommation, le saint roi consent à rendre la liberté à Padii d'Accaron et à payer un tribut. A la seconde, et quand tout semble perdu, il reprend confiance, car Isaïe lui promet le salut. Pour tous ces faits, voir IV Reg., XVIII-XIX ; Is., XXXVI-XXXVII ; II Par. XXXII ; *Prisme de Taylor*, col. 3, dans Vigouroux, *loc. cit.*, p. 37-60 ; Josèphe, *Ant. jud.*, X, I. Pour la discussion des faits, voir Vigouroux, *loc. cit.*, p. 37-60 ; Condamin, *loc. cit.* ; Dhorme, *loc. cit.*, p. 509-513, 516-518. Et voici que Sennachérib, laissant Ézéchias bloqué et enfermé dans Jérusalem, « comme un oiseau dans sa cage, » *Prisme de Taylor*, col. II, lig. 20, se porte vers les frontières de l'Égypte. « Or, l'ange du Seigneur sortit et frappa cent quatre-vingt-cinq mille hommes dans le camp des Assyriens. Et quand on se leva le matin, c'étaient tous des cadavres sans vie. Alors Sennachérib partit et s'en alla, et s'en retourna et il demeura à Ninive. » Is., XXXVII, 36-37 ; IV Reg., XIX, 35-36. Du coup, Jérusalem était délivrée et l'Égypte sauvée. Le récit biblique de cette catastrophe, probablement une peste violente, est confirmé par Hérodote, II, 141. C'est le même fait, avec intervention divine, mais expliqué autrement et localisé à Péluse. Cf. Josèphe, *loc. cit.*, V ; Maspero, *loc. cit.*, p. 293-295.

2° *Contre Asarhaddon* (676-669). — Héritier de la haine de son père, Asarhaddon ne se repose de ses autres campagnes qu'en préparant l'invasion de l'Égypte. Aux menées de Tharaca, dont il faut voir la main dans la révolte de la Phénicie en 676, il répond par la prise de Sidon. « J'approchai, nous dit-il, sa muraille et son assise, je les jetai dans la mer, je détruisis l'endroit où elle était située. » *Prismes A* et *C*, col. I, lig. 10-54, et *Prisme brisé*, col. I, lig. 27-30, dans Schrader, *loc. cit.*, t. II, p. 124-127 et 144-145. — En 675, il marche contre l'Égypte. *Chronique babylonienne*, col. IV, lig. 10 ; Winckler, *Babylonische Chronik B*, dans Schrader, *loc. cit.*, p. 282. Mais rappelé en Asie, il ne dépasse pas le torrent d'Égypte, *nahal Muṣri*, c'est-à-dire l'Ouadi el-Arisch. *Prismes A* et *C*, col. I, lig. 55-58, *loc. cit.*, p. 130-131. — En 674, nouvelle expédition contre l'Égypte, *Chronique babylonienne*, col. IV, lig. 16, *loc. cit.*, p. 284-285, sans y pénétrer encore, car dans les inscriptions des prismes qui datent de l'année suivante, la titulature d'Asarhaddon ne comprend pas « la mention de sa souveraineté sur l'Égypte, » et parmi les vassaux qu'énumère le *Prisme brisé*, col. V, lig. 12-26, Budge, *The history of Esarhaddon*, 1880, p. 100-103, « ne figure aucun souverain du Delta ou de l'Éthiopie. » Dhorme, *loc. cit.*, 1911, p. 207. Quelques-uns même interprètent ici la *Chronique babylonienne* dans le sens d'une défaite des Assyriens. Knudtzon, *Assyrische Gebete an den Sonnengott*, 1893, t. I, p. 59. Et l'on s'explique alors que Tharaca ait fait graver dans la grande cour de Karnak et sur la base de sa statue, Mariette, *Karnak*, 1875, pl. XLV *a* et p. 66-67, des listes de peuples empruntées à Séti Ier et à Ramsès II, où figure Ašour parmi les vaincus. Maspero, *loc. cit.*, p. 368. On s'explique aussi la stèle triomphale de l'an XIX, gravée à mi-chemin entre Kalabšéh et Taféh, en Basse-Nubie, sur la rive ouest, par Tharaca, « l'aimé d'Amon-râ, maître de Karnak, donnant la vie, la stabilité, la force, la puissance, comme Râ, éternellement. » Weigal, *Upper egyptian Notes*, dans *Annales du service des Antiquités*, t. IX, 1908, p. 105-106. Recul ou même défaite, Asarhaddon n'en avait pas moins pacifié le désert arabe et transformé les tribus en auxiliaires pour les campagnes à venir. « La Syrie, la Palestine, le nord de l'Arabie » sont désormais « autant de relais sur la route d'Égypte. » Dhorme, *loc. cit.*, p. 207-209, 215-216. — En 671, Baal, roi de Tyr, rompt un traité qui le liait à Asarhaddon, Winckler, *Altorientalische Forschungen*, t. II, 1893, p. 10, pour s'unir à Tharaca. C'est l'occasion d'une nouvelle offensive. « Dans le cours de ma campagne, dit Asarhaddon, contre Baal, roi du pays de Tyr, qui, s'étant fié sur Tarqou, roi d'Éthiopie, son ami, avait secoué le joug de mon seigneur Ašour et avait répondu des insolences, j'élevai solidement contre lui des travaux de siège et je lui fermai les vivres et l'eau qui sont la vie de leur âme. » Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament*, 3e éd., p. 52-53 ; Dhorme, *loc. cit.*, p. 213. Tyr demeurant bloquée, le Sargonide s'engage dans le désert avec le gros de son armée et parvient à Raphia, à côté du torrent d'Égypte, « endroit qui n'a pas de fleuve. » On eut recours à l'eau des citernes et à l'eau apportée à dos de chameau par les Bédouins alliés. Sur l'itinéraire d'Asarhaddon, cf. Dhorme, *loc. cit.*, p. 214. Mais le Nil n'était plus qu'à quelques journées. « Au mois de Tammouz, nous dit la *Chronique babylonienne*, col. IV,

lig. 24-28, le troisième, le seizième, le dix-huitième jour, trois fois a lieu le massacre au pays d'Égypte. Le vingt-deuxième jour, Memphis, sa ville royale, est prise, son roi s'était sauvé. Les enfants de son frère sont faits prisonniers. Son butin est emporté, ses gens sont pillés; on enlève son trésor. » La stèle du Nahr el-Kelb, qu'Asarhaddon fit graver à côté des stèles de Ramsès II, et la stèle de Sendjirli complètent ce récit. On lit sur la dernière, mieux conservée, Schrader, *Inschrift Asarhaddon's Königs von Assyrien,* dans Luschan, *Ausgrabunden in Sendchirli,* t. I, p. 30-43 : « Quant à Tarqou, roi d'Égypte et d'Éthiopie, maudit de leur divinité auguste, depuis la ville d'Ishupri (à la limite orientale de l'Égypte) jusqu'à la ville de Memphis, sa ville royale, marche de quinze jours, chaque jour sans interruption, je lui tuai beaucoup de guerriers et lui-même, cinq fois, par la flèche, le javelot, d'une blessure inguérissable je le frappai. Puis sa ville royale Memphis, en un demi-jour, par la mine, le bélier, la *nabalkattu* (escalade?), je l'assiégeai, la pris, la dévastai, la détruisis; je l'incendiai par le feu. Son épouse royale, ses dames du palais, Oushanahorou, son propre fils, le reste de ses fils, de ses filles, ses biens, son trésor, ses chevaux, ses bœufs, son petit bétail sans nombre, j'emportai au pays d'Asour. J'arrachai du pays d'Égypte la racine d'Éthiopie, et je n'y en laissai pas un pour se soumettre. » Traduction Dhorme, *loc. cit.,* p. 215. Tharaca disparut en Éthiopie. Le vainqueur ne le suivit pas, mais sans retard il organisa sa conquête. « Sur tout le pays d'Égypte, j'installai en masse des rois, des gouverneurs, des lieutenants, des hauts dignitaires, des fonctionnaires, des scribes. J'établis pour toujours des sacrifices permanents à Asour et aux dieux grands mes seigneurs. Je lui imposai un tribut et une redevance à ma seigneurie, pour chaque année, sans cesser. » Ces « rois, gouverneurs, préfets », au nombre de vingt, étaient des Égyptiens, *Cylindre A* d'Assurbanipal, col. I, dans G. Smith, *History of Assurbanipal,* 1871, p. 20-22, et parmi eux figure le gouverneur de Thèbes, ce qui nous prouve que tout s'inclina devant le vainqueur, de la première cataracte à la Méditerranée. Dès lors, sur ses monuments, Asarhaddon allonge son protocole, et il s'intitule « roi des rois d'Égypte (*Muṣur*), de Patros (*Paturisi,* voir PHATURÈS, t. V, col. 225-226) et d'Éthiopie », à commencer par la stèle de Sendjirli. Sur ce dernier monument, fig. 620, t. II, col. 2011, on le voyait « debout, et agenouillés devant lui deux prisonniers qu'il bridait au moyen d'une corde et d'un anneau de métal rivé à travers leurs lèvres, Baâl de Tyr et Taharqou de Napata, l'uræus au front. » Maspero, *loc. cit.,* p. 375 et fig. Ainsi commençait de s'accomplir la prophétie faite au temps de Sargon, Is., XX, 3-6 : « Et le Seigneur dit : De même que mon serviteur Isaïe est allé nu et déchaussé trois ans, signe et présage contre l'Égypte et l'Éthiopie; ainsi le roi d'Assyrie emmènera les captifs de l'Égypte et les exilés de l'Éthiopie; jeunes et vieux, nus et déchaussés, et les reins découverts. Et ceux qui comptaient sur l'Éthiopie, et qui étaient fiers de l'Égypte, seront consternés et confus. Les habitants de ces côtes diront ce jour-là : Les voilà donc ceux sur qui nous comptions, vers qui nous voulions fuir, chercher refuge et protection contre le roi d'Assyrie! Et nous, comment échapper? » Encore un peu et l'on verra la prophétie entièrement réalisée.

3° *Contre Assurbanipal* (669-664). — A peine était-il de retour à Ninive qu'on vint dire à Asarhaddon que Tharaca avait repris l'offensive. Le pharaon était de nouveau maître de Thèbes et de Memphis (669). S'il ne put aller plus loin, c'est que Néchao, dynaste de Saïs, et ses voisins n'osèrent pas prendre parti contre l'étranger. *Annales d'Assurbanipal,* col. I, lig. 52-63; G. Smith, *loc. cit.,* p. 5-17, 36-37. Bien que malade, Asarhaddon partit à la tête de ses troupes, mais il mourut sur le chemin de l'Égypte, le 10 du mois de Marchesvan (octobre-novembre, 669). *Chronique babylonienne,* col. IV, lig. 30-32; Vigouroux, *loc. cit.,* p. 618; Maspero, *loc. cit.,* p. 381 et n. 1. L'armée assyrienne, aux ordres d'un tartan, *Tablette K 2675-K 228* du *British Museum,* lig. 11-13; G. Smith, *loc. cit.,* p. 38, n'en continua pas moins sa marche. La rencontre eut lieu à Karbaniti, dans le Delta oriental ou central. Vaincu de nouveau, Tharaca « sortit de Memphis, sa ville royale, sa forteresse, et, pour sauver sa vie, il monta sur un bateau, quitta son camp, s'enfuit tout seul et entra dans Thèbes. » *Tablette K 2675* et *K 228,* lig. 20 sq.; Dhorme, *loc. cit.,* p. 347. Des renforts survenus aux Assyriens leur permirent de s'enfoncer au sud. *Tablette K, loc. cit.,* lig. 25-29; G. Smith, *loc. cit.,* p. 40-41. Allèrent-ils jusqu'à Thèbes? Il ne le semble pas. Goodspeed, *A history of the Babylonians and Assyrians,* 2e édit., 1906, p. 303-304. Derrière eux, les princes du Delta se révoltèrent, d'intelligence avec Tharaca. Et les généraux assyriens « rebroussèrent, saisirent les chefs de la conjuration, Sarloudari de Tanis, Paqrourou de Pisoupti et Néchao, qu'ils envoyèrent à Ninive chargés de chaînes; ils saccagèrent, pour l'exemple, Saïs, Mendès et Tanis, qui avaient été les premières du complot, et leurs succès arrêtèrent la marche de Tharaca. L'Éthiopien se retira à Napata, abandonnant Thèbes à son sort. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 6e édit., 1904, p. 537. Tout rentra dans l'ordre, un lourd tribut fut exigé. Thèbes elle-même dut se racheter « par la remise d'une moitié du trésor sacré que le temple d'Amon possédait. » Maspero, *loc. cit.* C'en était assez pour qu'Assurbanipal se vantât d'avoir emporté Thèbes : « Je pris cette ville, j'y fis entrer mes troupes et les y installai. » *Cylindre de Rassam,* col. I, lig. 89; Dhorme, *loc. cit.,* p. 347. Sur cette campagne contenue dans les tablettes K 2675-K 228, et où Assurbanipal prend à son compte tous les débuts en s'attribuant les exploits de ses généraux, voir Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. III, 1899, p. 380, 384-385; G. Smith, *loc. cit.,* p. 15-23, 30-44; Jensen, *Inschriften Aschurbanipal's,* dans Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 158-159; Dhorme, *loc. cit.,* p. 345-349. Pendant qu'Assurbanipal rétablissait Néchao dans tous ses droits et s'en faisait un appui désormais fidèle, G. Smith, *loc. cit.,* p. 44-47; pendant que Montoumhat, gouverneur de Thèbes, réparait les désastres de l'invasion en Haute-Égypte et restaurait le trésor des temples, E. de Rougé, *loc. cit.,* p. 17-20; Breasted, *loc. cit.,* p. 458-465, Tharaca se tenait coi à Napata, abandonnant de gré ou de force le pouvoir au fils de sa femme, à Tanoutamen. Il ne tarda pas à mourir, et, par ses intrigues, Tanoutamen attira une dernière fois les Assyriens. A ce coup, l'ouragan passa sur Thèbes (666), voir NO-AMON, t. IV, col. 647, 651, marquant la fin des Éthiopiens en Égypte et le suprême effort de Ninive avant la déchéance.

C. LAGIER.

THARANA (hébreu : *Tirḥănâh;* Septante : Θάρχν), fils de Caleb l'Hezronite et de Maacha, sa femme de second rang. I Par., II, 48.

1. THARÉ (hébreu : *Téraḥ;* Septante : Θάῤῥα, Θαρα), ancêtre des Hébreux, père d'Abraham, de Nachor et d'Aran. Il descendait de Sem et fut engendré par Nachor, fils de Sarug, à l'âge de vingt-neuf ans. De lui sortit une nombreuse postérité : Israélites, Ismaélites, Édomites, Madianites, Moabites et Ammonites. Gen., XI, 24-32; I Par., I, 26. Il avait été polythéiste, Jos., XXIV, 2, et habitait à Ur en Chaldée. Gen., XI, 28. Dans un âge

avancé et sans doute à cause de quelque invasion ou de quelque guerre, il quitta sa patrie avec son fils Abram, sa belle-fille Saraï et son petit-fils Lot dont le père, Aran, était déjà mort. Il se dirigea vers l'ouest pour aller dans la terre de Chanaan, mais il s'arrêta à Haran, en Mésopotamie. Voir HARAN 3, t. III, col. 424. C'est là qu'il mourut à l'âge de deux cent cinq ans. Gen., XI, 31-32. — Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 6, attribue le départ de Tharé de la Chaldée à la douleur que lui causa la mort de son fils Aran. Les anciens Juifs imaginèrent à son sujet beaucoup de fables dont un grand nombre se trouve dans le *Bereschit Rabba*.

Saint Étienne, dans le discours qu'il prononça avant son martyre, Act., VI, 1-4, rappelle la migration de Tharé et d'Abram. Il présente l'ordre de quitter la Chaldée comme adressé par Dieu à Abraham lui-même, parce que ce qui concernait le père concernait aussi spécialement le fils et que c'était la vocation d'Abraham qui intéressait particulièrement les Juifs du premier siècle de notre ère. Voir ABRAHAM, t. I, col. 74-75. Sur les difficultés historiques que présente le discours du premier diacre, voir ÉTIENNE, t. I, col. 2034.

2. THARÉ (hébreu : *Táraḥ;* Septante : Ταράθ), station des Israélites dans le désert du Sinaï. Elle est nommée entre celle de Thahath et celle de Methca. Num., XXXIII, 27-28. La situation en est inconnue.

THARÉLA (hébreu : *Tar'ălâh;* Septante : Θαρεηλά), ville de la tribu de Benjamin. Jos., XVIII, 27. Elle est nommée entre Jaréphel et Séla. Sa position est inconnue.

THARÈS (hébreu : *Téréš;* omis dans les Septante; excepté Esther, XII, 1 : Θαρρα), eunuque du roi Assuérus, qui conspira contre lui et fut pendu. Esth., II, 21-23; VI, 2. Voir THARA, col. 2151.

THARSÉE (Septante : Θρασαῖος; Vulgate : *Tharsæus*), père d'Apollonius. Celui-ci fut gouverneur de la Cœlésyrie et de la Phénicie, sous Séleucus IV Philopator. II Mach., III, 5. Voir APOLLONIUS 4, t. I, col. 777.

THARSIS (hébreu : *Taršîš*), nom de trois personnages et d'un pays.

1. THARSIS (Septante : Θάρσεις), fils de Javan, petit-fils de Japhet. Gen., X, 4; I Par., I, 7. Il peut être l'éponyme de Tharsis 4.

2. THARSIS (Septante : Θαρσί), fils de Balan, descendant de Jadihel, de la tribu de Benjamin. I Par., VII, 10.

3. THARSIS (omis dans Septante), un des sept grands de Perse qui voyaient la face du roi. Esth., I, 14. Voir F. Vigouroux, *Le livre d'Esther*, dans *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 665-666.

4. THARSIS (Septante : Θαρσις), ville du sud de l'Espagne où les Phéniciens s'étaient établis et faisaient un grand commerce, d'étain et d'argent. Cf. Jer., X, 9; Ezech., XXVII, 12. Le nom de Tharsis apparaît pour la première fois comme celui d'un fils de Japhet. Voir THARSIS 1. Lorsque les Phéniciens en eurent fait un de leurs centres commerciaux importants, ils construisirent pour leurs voyages à cette destination éloignée des navires de fort tonnage qui s'appelèrent « des vaisseaux de Tharsis », et ce nom s'appliqua dès lors, non seulement aux grands vaisseaux qui allaient à Tharsis, mais aussi à ceux qui allaient ailleurs au loin, comme à Ophir, quand ils avaient de grandes dimensions. III Reg., X, 22; Ps. XLVIII (XLVII), 8; II Par., X, 21; XX, 36, 37; Is., II, 16. Voir Fillion, *La sainte Bible commentée*, 4e édit., t. III, 1902, p. 171.

Le commerce phénicien était très florissant à Tharsis du temps des rois de Juda et les voyages assez fréquents entre cette ville et la Phénicie. C'est sur un vaisseau qui partait pour Tharsis que Jonas s'était embarqué à Joppé au lieu d'aller à Ninive. Jon., I, 3; IV, 2. — Dans sa prophétie contre Tyr, Isaïe, XXIII, 1, 6, 10, 14, prédit que ses habitants seront obligés d'aller chercher un refuge à Tharsis, et que celle-ci sera affranchie du joug de la métropole. A l'époque messianique, les vaisseaux de Tharsis seront au service de Jérusalem triomphante. Is., LX, 9. La Vulgate a traduit *naves maris* au lieu de *naves Tharsis*. Elle a également rendu, Is., LXVI, 19, Tharsis par *mare*. Le texte hébreu de ce passage porte que Jéhovah enverra ses prédicateurs aux Gentils pour leur prêcher la foi nouvelle et il énumère parmi eux plusieurs peuples en tête desquels est nommée Tharsis. Cf. Ps. LXXI (LXXII), 10.

On identifie généralement Tharsis avec Tartessus, région du sud de l'Espagne, à l'ouest des colonnes d'Hercule. Le nom de Tartessus est celui par lequel les auteurs grecs et romains désignent cette contrée. D'après l'ensemble des passages où Tharsis est nommée dans l'Ancien Testament, on voit que son nom désignait pour les Hébreux la partie la plus occidentale de la terre, telle qu'elle leur était connue. Les auteurs latins, Ovide, *Metam.*, XIV, 416; Silius Italicus, III, 399; Claudien, *Epist.*, III, V, 14, placent aussi Tartessus à l'ouest. — Le commerce de Tharsis, alimenté par la Phénicie, s'étendant en Afrique et jusqu'aux Cassitérides, dans le pays de Cornouailles en Grande-Bretagne, Strabon, I, III, 263; Hérodote, IV, 196, l'avait élevée à un très haut degré de prospérité. Strabon, III, III, 15. L'histoire de sa décadence est inconnue, mais elle paraît remonter assez haut; vers le commencement de l'ère chrétienne, on ne savait plus rien de bien précis à ce sujet. — Tharsis, Judith, II, 13, désigne Tarse en Cilicie.

THARTHAC (hébreu : *Tartâq;* Septante : Θαρθάκ), divinité adorée par les Hévéens (de *'Avah*), qui avaient été transportés en Samarie par les Assyriens après la ruine du royaume d'Israël. IV Reg., XVII, 31. Ils lui rendaient un culte en même temps qu'à Nébahaz (*Nibḥaz*). D'après le Talmud de Babylone, *Sanhedr.*, fo 63 *b*, Tharthac était honoré sous la forme d'un âne, mais c'est là probablement une fable populaire. On n'a point constaté jusqu'ici dans la religion assyro-babylonienne l'existence d'un dieu à forme d'âne.

THARTHAN (hébreu : *tartān;* Septante : Θαρθάν, IV Reg., XVIII, 17; Ταναθάν, Is., XX, 1), chef d'armée. Ce mot a été pris pour un nom propre pendant des siècles, jusqu'aux découvertes assyriennes de la dernière partie du XIXe siècle. C'est en réalité un titre de dignité correspondant dans l'armée assyrienne à celui du général. Dans la liste des grands personnages assyriens, *Western Asiatic Inscriptions*, t. II, pl. 31, lig. 26, 27, on trouve mentionné le *turtanu imnu* ou tartan de droite, et *turtanu šumêlu* ou tartan de gauche, c'est à dire le général en chef et le général en second. Voir Frd. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch, sub voce*, p. 716. On lit *tartan* deux fois dans l'Écriture. Isaïe, XX, 1, date une de ses prophéties de l'année où le *tartannu* de Sargon, roi d'Assyrie, prit la ville philistine d'Azot. Quelques années plus tard, Sennachérib, fils et successeur de Sargon, envoya son tharthan, avec son rabsaris et son rabsacès, à Jérusalem, pour sommer la ville de se rendre. IV Reg., XVIII, 17. Le *tartannu* n'est pas mentionné dans le passage parallèle d'Isaïe, XX, 1, mais seulement le rabsacès.

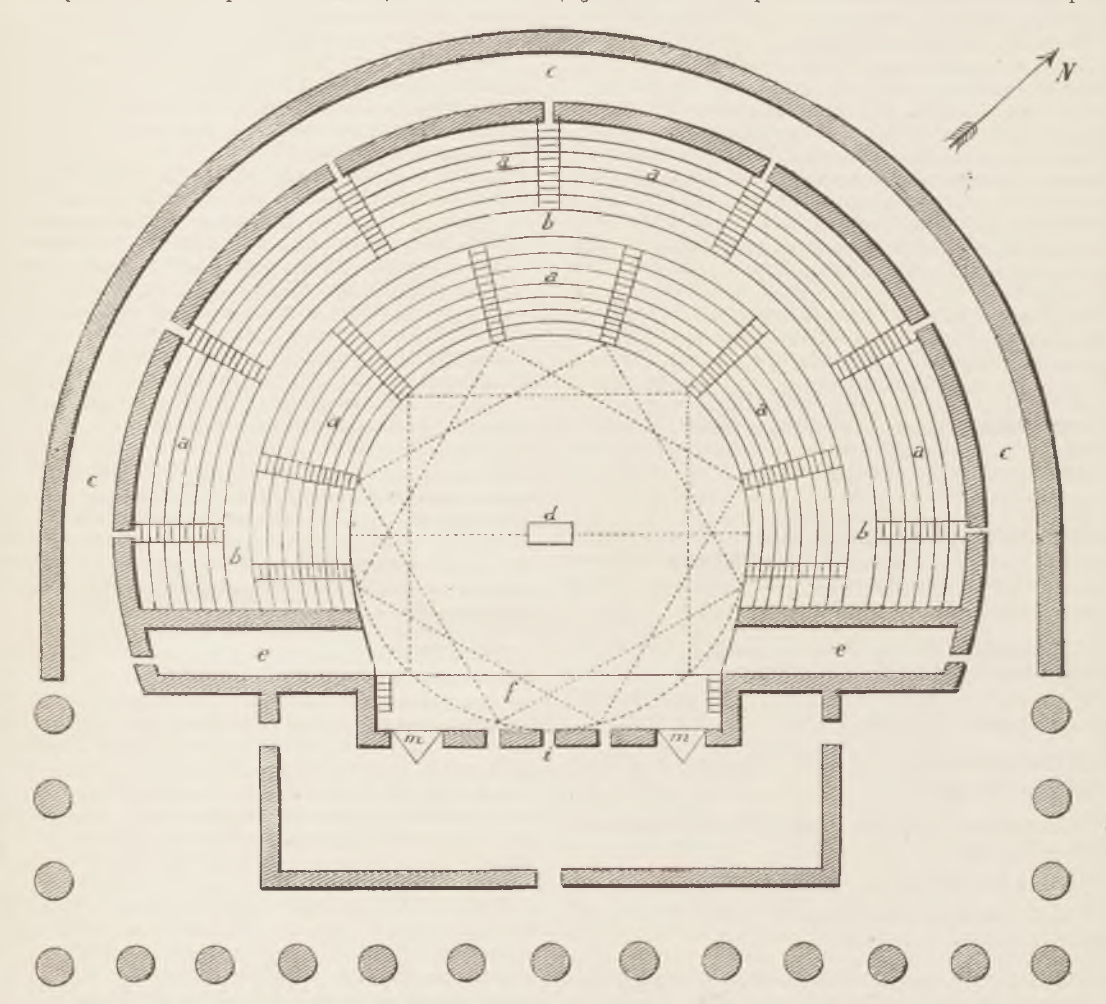
THASI (grec : Θασσεί), surnom de Simon Machabée. I Mach., II, 3. On l'a expliqué comme signifiant « zélé »,

de la racine טבת, « fermenter », mais la signification en est inconnue. Voir Simon 3 Machabée, col. 1738.

THATHANAÏ (hébreu : *Tatnaï;* Septante : Θανανναί, Θανθανᾶς, Θανθαναί), gouverneur (*peḥah*) de la Cœlésyrie et de la Phénicie, du temps de Darius, fils d'Hystaspe. I Esd., v, 3, 6, 13.

THAU, THAV (ת), vingt-deuxième et dernière lettre de l'alphabet hébreu et phénicien. Elle a, dans l'ancienne écriture hébraïque, la forme d'une croix, +. Voir Alphabet, t. i, col. 411. Dans Job, xxxi, 35, le thav sert de signature : « Voici mon *thav* » (texte hébreu). Vulgate : *desiderium meum.* Dans Ézéchiel, ix, 4, Jéhovah dit à celui qui lui sert de secrétaire : *Signa thau super frontes virorum gementium,* le thau devient ainsi leur signe distinctif.

THÉATRE (grec : θέατρον; Vulgate : *theatrum*), lieu des représentations scéniques. — Le théâtre grec, le seul auquel il soit fait allusion dans la Sainte Écriture, se composait de trois parties principales : le théâtre proprement dit, l'orchestre et la scène (fig. 479). Le théâtre comprenait un certain nombre de rangées de gradins en demi-cercle, ordinairement adossés à une colline. Des escaliers divisaient cet hémicycle en sections et de larges couloirs couraient autour des rangées. Au bas et au centre de l'hémicycle, un espace muni d'un plancher artificiel était réservé à la danse et aux évolutions du chœur : c'était l'orchestre, en plein air comme les gradins. La scène, élevée sur une plate-forme en pierre, en face de l'orchestre et des gradins, s'ouvrait sur le théâtre, mais était fermée des trois autres côtés. Le théâtre contenait toujours un grand nombre de places. Celui d'Athènes en avait près de 30000, et celui d'Éphèse, dit-on, plus de 56000 (fig. 480). Cf. Gow-Reinach, *Minerva,* Paris, 1890, p. 279, 280. — C'est dans le théâtre d'Éphèse que se produisit l'émeute soulevée à l'occasion de la prédication de saint Paul. Le peuple se porta au théâtre, assez vaste pour contenir une multitude, et dont les gradins en pierre n'avaient rien à craindre d'une pareille invasion. Paul voulait s'y rendre aussi; mais on l'en dissuada. Quand le peuple eut crié durant deux heures, le grammate, monté sans doute sur la scène, finit par ramener le calme. Act., xix, 29-35. H. Lesêtre.



479. — Plan d'un théâtre grec.
a, Sièges pour les spectateurs. — *b,* Passage. — *c,* Portique couvert. — *d,* Autel de Bacchus.
e, Orchestre. — *f,* Scène. — *mm,* Entrée des acteurs.

THEBBATH (hébreu : *Tibḥat;* Septante : Μεταβηχάς), une des villes d'Adarézer, roi de Soba. David s'en empara et en emporta beaucoup d'airain. I Par., xviii,

8. Dans II Sam. (II Reg.), VIII, 8, elle est appelée Bété, par suite d'une transposition de lettres. Sa situation est inconnue. Voir BÉTÉ, t. I, col. 1645.

THÈBES (hébreu : *Nô', Nô'-Amôn*), ville d'Égypte. La Vulgate a rendu son nom par *Alexandria*. Voir NO-AMON, t. IV, col. 1635.

THÉBÈS (hébreu : *Têbêṣ;* Septante : Θηβής), ville du centre de la Palestine. Jos., IX, 50; II Sam. (II Reg.), XI, 21. Abimélech, le fils de Gédéon, fut tué en en faisant le siège, par une femme qui lui lança du haut des murailles une meule de moulin à bras. Thébès porte aujourd'hui le nom de *Tûbâs*. C'est un gros village, retrouvé par Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 2e édit., t. II, p. 317; t, III, p. 305. Il est bâti sur le flanc occidental d'une vallée fertile, riche en blés et en oliviers, ainsi qu'en troupeaux de brebis et de chèvres.



480. — Ruines du théâtre d'Éphèse, telles qu'on les voyait encore en 1888.

On y voit des citernes taillées dans le roc et aussi des habitations creusées également dans le roc, dont les unes sont encore habitées, dont les autres sont à moitié comblées et hors d'usage. V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 357-358.

THEBNI (hébreu : *Tibnî;* Septante : Θαμνεί). Il était fils de Gineth et, après les sept jours de règne de Zambri, lorsque celui-ci périt dans son palais en flammes, il disputa le trône d'Israël à son compétiteur Amri. La lutte dura quatre ans et ne prit fin que par la mort de Thebni et de son frère Joram. Ce dernier est connu par une addition des Septante. III Reg., XVI, 15-22.

THÉCEL (chaldéen : *Teqêl;* Théodotion : θεκέλ), un des mots que Baltassar vit écrits sur la salle du festin, à Babylone, au moment où l'on buvait dans les vases sacrés emportés du temple de Jérusalem. Dan., V, 25, 27. Thécel signifie : « tu as été pesé ». Voir BALTASSAR 2, t. I, col. 1422.

THÈCLE. Sur les *Acta Pauli et Theclæ*, voir ACTES APOCRYPHES DES APÔTRES, V, t. I, col. 163. Cf. J. Gwinn, *Thecla*, dans W. Smith, *A dictionary of christian biography*, t. IV, 1887, col. 882-896.

THÉCUA, nom de deux Israélites et d'une ville de Juda.

1. **THÉCUA** (hébreu : *Tiqvâh;* Septante : Θεκουάν), père de Sellum. Sellum était le mari de la prophétesse Holda. IV Reg., XXII, 14. Son nom est écrit Thécuath dans II Par., XXXIV, 22.

2. **THÉCUA** (hébreu : *Ṭeqô'a;* Septante : Θεκωε), fils d'Ashur ou Assur, de la tribu de Juda. I Par., II, 24; IV, 5. La qualification de père de Thécua, donnée à Ashur, peut signifier qu'il fut le fondateur ou le restaurateur de Thécua ou Thécué, ou bien l'ancêtre de ceux qui s'y établirent. Voir ASHUR, t. I, col. 1091; ASSUR 1, t. I, col. 1143.

3. **THÉCUA**, orthographe du nom de la ville de Thécué, dans plusieurs passages de la Vulgate. II Reg. (Sam.), XIV, 2; XXIII, 26; Jer., VI, 1; Amos, I, 1; I Mach., IX, 33 (désert de Thécué). Voir THÉCUÉ.

THÉCUATH, orthographe du nom de Thécua 1, dans la Vulgate. II Par., XXXIV, 22. Voir THÉCUA 1.

THÉCUÉ, nom d'un Israélite et d'une ville de Juda.

1. **THÉCUÉ** (hébreu : *Tiqvâh;* Septante : Ἰαξίας), père de Jaasia, probablement de race sacerdotale. I Esd., X, 15. Voir JAASIA, t. III, col. 1053.

2. **THÉCUÉ** (hébreu : *Ṭeqô'a;* Septante : Θεκωε, Θεκοῦε, Θεκώμ, Θεκώε), ville de la tribu de Juda. Josué ne la mentionne pas dans le partage de la Palestine (texte hébreu et Vulgate), les Septante la nomment avec deux autres villes qu'ils ajoutent. Jos., XV, 59. La Vulgate l'appelle tantôt *Thecua,* tantôt *Thecue*.

1° *Thécué dans l'histoire biblique.* — David, fuyant la persécution de Saül, se cacha un certain temps dans le voisinage de Thécué, comme devaient le faire plus tard d'autres fugitifs. C'est de là que lui vint un des vaillants hommes qui se joignirent à lui, Hira. II Reg. (Sam.), XXIII, 26; I Par., XI, 28. — La femme adroite qui, par son habileté, obtint de lui le retour d'Absalom à Jérusalem, après le meurtre d'Amnon, était de Thécué. II Reg. (II Sam.), XIV. — Roboam fortifia la ville contre les invasions étrangères. II Par., XI, 6. — Du temps de Jérémie, VI, 1, elle était encore entretenue en état de défense. Le prophète recommande aux fils de Benjamin de sonner de la trompette à Thécué et d'élever un signal sur Bethcara, le *Djébel Fureidis* actuel ou la montagne des Francs. Voir BÉTHACAREM, t. I, col. 1651. Le prophète fait à cette occasion un jeu de mots, *bi-Ṭeqô'â tiq'û*, « dans Thécué sonnez (de la trompette) » (cf. aussi *taqe'û*, ꝟ. 3). — Josaphat, II Par., XX, 20, défit les Ammonites dans le désert de Thécué, qui s'étend de cette ville à la mer Morte. — Après la captivité, les Thécuéns travaillèrent à la reconstruction des murs de Jérusalem. II Esd., III, 5, 27. — Les deux frères Machabées, Simon et Jonathas, échappèrent aux poursuites de Bacchide, général de Démétrius, en se retirant dans le désert de Thécué. I Mach., IX, 33. — Thécué est particulièrement célèbre comme patrie du prophète Amos, I, 1. Voir AMOS, t. I, col. 512.

2° *État actuel.* — Les ruines de Thécué, aujourd'hui *Khirbet Tekua'*, « recouvrent, dit V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 141, une haute colline oblongue, du sommet de laquelle le regard embrasse, vers l'est principalement, un horizon très étendu et imposant par son austère grandeur. Des montagnes nues, coupées par des gorges profondes, et qui semblent se précipiter par des pentes abruptes vers la mer Morte; le bassin de ce vaste lac, que l'on aperçoit à travers plusieurs échancrures; au delà, les monts de la Moabitide, sur l'un desquels, vers le sud-est, le cheik me montre du doigt la ville et le château de Kerak; tel est le spectacle qui se présente aux regards. — Quant au *Khirbet Tekoua'*, il consiste en un assez grand nombre de petites habitations renversées, dont les arasements sont encore reconnaissables.

Au milieu de ces maisons démolies, on remarque les restes d'une église chrétienne presque complètement détruite. — Au nord-est, et sur le point culminant de la colline, quelques pans de murs en pierres de taille paraissent être les débris d'une petite citadelle, bouleversée de fond en comble. — La ville était alimentée d'eau par une source et par de nombreuses citernes pratiquées dans le roc. Ces citernes, avec des magasins souterrains, des silos et des tombeaux, en sont les restes les plus anciens, car les constructions dont les vestiges recouvrent le sol appartiennent évidemment à une date bien moins reculée, cette petite cité ayant été rebâtie plusieurs fois et étant encore habitée à l'époque des croisades. » L'huile d'olive de Thécué passait autrefois pour la meilleure de la contrée et l'excellence de son miel était devenue proverbiale. La vie pastorale est encore florissante dans les environs de Thécué, comme au temps d'Amos et de saint Jérôme. On y élève de nombreux troupeaux de brebis et de chèvres, avec quelques bœufs. *Quia humi arido atque arenoso nihil omnino frugum gignitur,* dit saint Jérôme, *Prol. in Amos,* t. XXV, col. 990, *cuncta sunt plena pastoribus, ut sterilitatem terræ compensent pecorum multitudine.* Les environs de Thécué sont encore aujourd'hui ce qu'ils étaient autrefois.

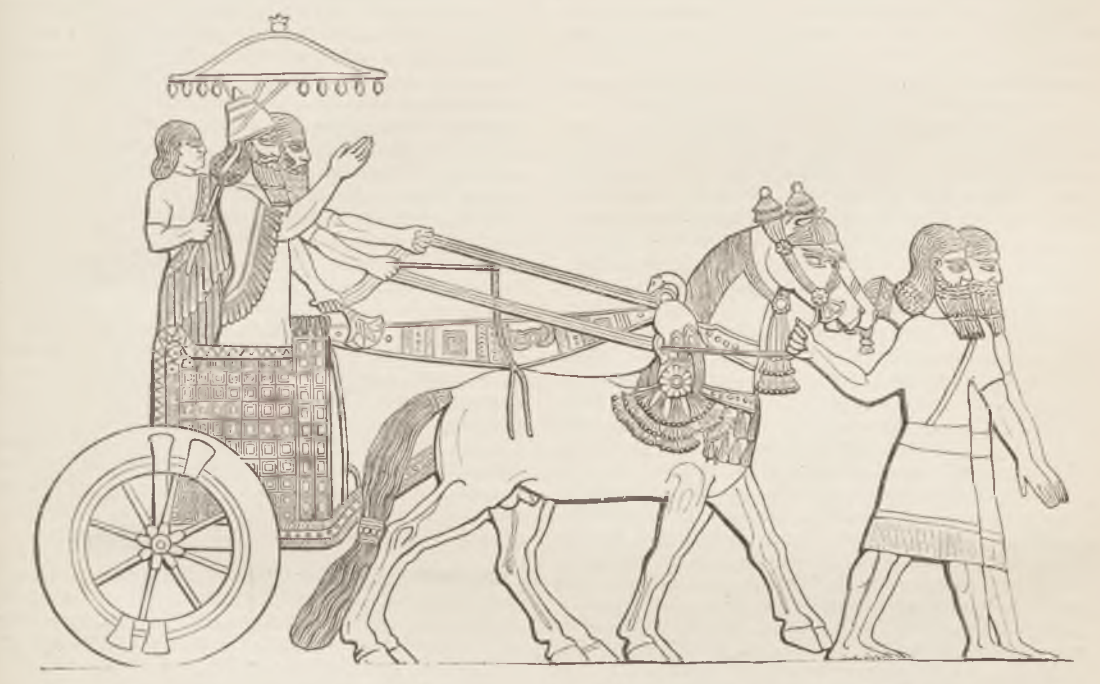
THÉCUÉN (hébreu : *hat-Teqô'i;* Septante : ὁ Θεκωείτης, ὁ Θεκώ, ὁ Θεκωνείτης; Vulgate : *Thecuites, Thecuitis, Thecuenus*), originaire de Thécué ou habitant de cette ville. Joab se servit d'une femme de Thécué, distinguée par son adresse, afin d'obtenir de David le retour d'Absalom en Palestine après le meurtre d'Amnon. II Reg. (Sam.), XIV, 2-20. — Hira, XXIII, 6; I Par., XXVII, 9, ou Ira, XI, 28, un des braves de David, était de Thécué. — Des Thécuéns, *Thecueni,* travaillèrent à la reconstruction des murs de Jérusalem, du temps de Néhémie. II Esd., III, 5, 27.

THÉGLATHPHALASAR III (hébreu : תִּגְלַת־פִּלְאֶסֶר, *Tiglat-pil'ésért,* altéré en תִּלְּגַת־פִּלְנְאֶסֶר, *Tiglath-pilnéser,* I Par., V, 6, 26; Septante : Θαλγαθφελλάσαρ, Θαγλαθφαλνάσαρ, avec les variantes 'Αλγαθφελλάσαρ, Θαλγαλφελλάσαρ, Θαλγαφελλάδαρ, Θαγναφαμάσαρ, Θαλγαβανάσαρ; assyrien : [cuneiform], *Tuklatapal-esarra* ou *Tukulti-abal-esarra,* « ma confiance [est] le [dieu Nin-eb] fils d'Esarra »), roi d'Assyrie qui régna de 745 à 727, entre Assur-nirari IV et Salmanasar V; de 731 à 727, il régna également en Babylonie sous le nom de פּוּל, Pûl; Septante, Φουλ (Φουά), Φαλώχ, Φαλώς; Vulgate, *Phul;* assyrien *Pu-lu;* canon de Ptolémée, Πῶρος. Ce prince (fig. 481), fut le premier des rois d'Assyrie dont la suzeraineté s'étendit sur le royaume de Juda, peut-être sous Azarias, et sûrement sous Achaz, son fils. Il inaugura l'ère des lointaines conquêtes suivies de transplantations en masse des populations conquises. Malheureusement le nombre des inscriptions retrouvées jusqu'ici ne paraît pas répondre à l'étendue des succès de Théglathphalasar : le texte de ses annales formait la frise ou le couronnement des plaques sculptées qui recouvraient les murs de son palais, sur la partie ouest de la grande plate-forme de Calach (actuellement *Nimrud,* voir CHALÉ, t. II, col. 510), sur le Tigre; elles ont été arrachées de leur place primitive, dispersées sans ordre et utilisées pour la construction d'édifices plus récents; quelques tablettes nous donnent en outre un résumé de ce règne; la *Chronique babylonienne* nous instruit sur ses relations avec Babylone, et finalement sur la conquête de cette capitale; enfin les listes des *limu* ou éponymes et des campagnes assyriennes nous permettent de fixer la chronologie des principaux événements de son règne. — A la fin du règne d'Assur-nirari, des troubles avaient éclaté dans la capitale, qui était alors Calach; au mois d'Airu (Iyyar), au jour XIIIe, en l'an 745, Théglathphalasar monta sur le trône : dans les inscriptions des tablettes ou des annales, il omet, à la différence de la plupart des autres monarques assyriens, de nous donner sa généalogie : il n'était donc pas fils d'Assur-dan-il ni d'Assur-nirari, ses prédécesseurs; les peuples voisins avaient profité des troubles survenus en Assyrie pour se fortifier ou s'étendre : le nouveau roi se hâta d'aller attaquer les plus menaçants; l'année même de son accession au trône, il alla réduire en Babylonie les *Arumu* ou hordes araméennes qui s'y étaient cantonnés du nord au sud, sur les rives de l'Euphrate, du Tigre et jusqu'à la mer Inférieure : Nabunatsir, le Ναβονασσάρος du Canon de Ptolémée, y régnait alors : le texte de la *Chronique babylonienne* n'indique pas clairement si Théglathphalasar s'y rendit pour le combattre, ou pour le soutenir contre les *Arumu* : cette dernière opinion est celle de Hommel, Winckler et Maspero. Il traversa les villes renommées de Sippar, Nippur, Babylone, Borsippa, Kuta, Érech, offrant partout des sacrifices aux dieux du pays.

L'année suivante, 744, il fit une expédition *ana mat Namri,* c'est-à-dire dans les régions montagneuses qui, du nord-est de la Babylonie, s'élèvent jusqu'au pays des Mèdes : Théglathphalasar et ses généraux y pénétrèrent et en ramenèrent 60 500 prisonniers et des troupeaux en nombre considérable. De 743 à 740, nous le voyons occupé dans les environs de la ville d'Arpad : c'était l'une des villes principales des Araméens de l'Ouest; l'Arménien Sharduris essaya en vain de la secourir, il fut battu et perdit 73 000 hommes, tués ou faits prisonniers, et la ville tomba au pouvoir des Assyriens. Les deux années suivantes, il étend et assure sa conquête en remontant encore plus au nord : c'est alors qu'il rencontre un roi *Az-ri-ya-hu* de *Ya-u-di,* qu'après G. Smith et Eb. Schrader la plupart des Assyriologues identifiaient avec Azarias, roi de Juda; Oppert et Ménant, sans admettre cette identification pour des raisons phonétiques et chronologiques d'ailleurs peu solides, le confondaient avec le fils de Tabéel, que Phacée et Razin voulaient substituer à Achaz, d'après Isaïe, VII; actuellement, Maspero, le P. Scheil et le P. Dhorme, pour les raisons indiquées par Winckler, préfèrent y voir un prince de la Syrie septentrionale, d'une localité voisine de l'Amanus qui porte dans les inscriptions le nom de Yaudi ou Yôdi, יאדי, dans le district de Samalla. Il est certain que les localités mentionnées dans le passage le moins incomplet des Annales de Théglathphalasar sont des villes de la Syrie septentrionale, Uznu, Ziannu, Simirra, les pays de Baalsephon jusqu'à l'Amanus, Hadrach, Ellitarbi, Zitanu et Hamath : les inscriptions montrant qu'il s'y trouve aussi un pays de Yaudi, il semble assez naturel d'y retrouver le royaume de cet Azariyahu. D'autre part, il est certain qu'Azarias de Jérusalem vivait à cette époque, et l'on peut aisément souscrire jusqu'à nouvelle découverte aux conclusions de G. Smith et de Eb. Schrader ainsi résumées par M. Vigouroux : « A en juger par les fragments que nous avons cités, le royaume de Juda intervint alors pour la première fois dans les luttes contre l'Assyrie; Azarias ou Ozias, roi de Jérusalem, l'un des plus belliqueux descendants de David, s'était allié, nous ne savons dans quel but, avec le roi de Hamath contre l'Assyrie, et le royaume de Hamath avait secoué le joug de Théglathphalasar III. Le monarque assyrien recouvra pied à pied ses conquêtes. Un des faits les plus mémorables de cette guerre fut la prise de *Kullani,* probablement la Calano ou Calno dont parle Isaïe, X, 9, en 738. Elle ouvrit au vainqueur les portes de la Syrie et il battit les forces confédérées, réunies sous le commandement d'Azarias, roi de Juda, que ses talents militaires avaient fait placer sans doute à la tête de la ligue. » *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 617.

La prise d'Arpad, la défaite d'Azarias de Yaudi, la prise de Calno ou *Kullani* furent suivies de la déportation en masse des habitants, aussitôt remplacés par des prisonniers du Nairi ou Mésopotamie septentrionale, sous la surveillance des préfets assyriens : « Les captifs de Quti, 12000 hommes du pays d'Illil, 6208 hommes de Nakkip et Buda... je transportai dans les villes de Simirra, Arqa, Uznu et Ziannu... » « ...19 districts et la ville de Hamath avec les villes environnantes près du rivage de la mer du soleil couchant... aux frontières d'Assyrie j'ajoutai, et j'établis sur elles mes généraux comme gouverneurs. » Effrayés par ces succès de Théglathphalasar, les rois voisins, même ceux qui étaient demeurés étrangers au soulèvement d'Azarias, se hâtèrent de faire leur soumission et d'envoyer leur tribut : les principaux de ceux que mentionnent les Annales sont Kustasp de Kummuḥ, *Raṣunu* (Rasin) de Damas, *Miḫimnu* (Manahem) de Samarie, Hiram de Tyr, Pisiris de Carchémis, Éniel de Hamat, Panammu de Samal, et Zabibiéh, reine d'Arabie. Manahem, général de Zacharie, était monté sur le trône d'Israël après avoir tué son maître, il avait donc jugé utile de s'assurer la protection de Théglathphalasar en se déclarant son vassal et en lui envoyant un tribut de mille talents, dont il s'acquitta en imposant chacun de ses sujets pour une somme de cinquante sicles. IV Reg., xv, 19-20.

L'Arménie avait été depuis longtemps l'instigatrice de ces révoltes contre l'Assyrie : en deux campagnes, 736 et 735, Théglathphalasar réduisit à l'impuissance le roi de ce pays, Sarduris II, et ses alliés, les *Madaï* ou Mèdes : malgré les montagnes qui leur servaient de refuge, il les atteignit presque tous, ravagea toute la contrée, mais ne put se saisir de la personne de Sarduris, abrité derrière les murs de la citadelle de Dhuspana ou Van : toutefois, l'*Urarthu* ne se releva jamais de ce coup. — De 734 à 732, il mène trois campagnes *ana Pilista* et *ana Dimaska,* contre la Philistie et contre Damas : l'Écriture nous en fait connaître l'occasion. Manahem et Phacéia, son fils, n'ayant fait que passer sur le trône de Samarie, *Pékah* ou Phacée, fils de Romélie, ayant mis à mort ce dernier, s'empara de la couronne. Désireux de faire sortir Juda de son infériorité vis-à-vis d'Israël depuis Joas et Jéroboam II, Joatham, puis Achaz avaient profité de ces troubles en Samarie pour relever les fortifications de Jérusalem et la mettre en état de soutenir un siège. A plusieurs reprises, Phacée, ayant fait alliance avec Rasin de Damas, avait essayé d'y mettre obstacle. Finalement les deux alliés avaient envahi la Palestine dans le dessein avéré de détrôner Achaz et d'installer à sa place un inconnu, le fils de Tabéel : en même temps, ils soulevaient contre lui à l'ouest les Philistins, au midi les Iduméens. L'ayant vaincu dans les premières rencontres, les alliés lui avaient tué 100000 hommes et fait 200000 prisonniers, d'après II Par., xxviii, 6-8; voir aussi II Reg., xvi, 6. Achaz, réfugié derrière les murs de Jérusalem et peu confiant dans le secours de Dieu qui lui était promis par Isaïe, ne vit d'autre ressource que d'appeler Théglathphalasar à son aide; on sait comment Isaïe l'en reprit: sans doute avant peu Damas et Samarie tomberont aux mains de l'Assyrien, mais Juda lui-même, pour avoir dédaigné le secours divin, éprouvera des calamités telles qu'il n'en vit jamais depuis sa séparation d'avec Éphraïm; le grand fleuve, c'est-à-dire le roi d'Assyrie, sortira de son lit, inondera Juda et le submergera jusqu'au cou. Is., vii-viii. Malgré ces menaces, Achaz avait envoyé à Théglathphalasar tout l'or et l'argent du temple et du palais royal avec cette missive : « Je suis ton fils et ton serviteur, viens, délivre-moi de la main du roi de Syrie et de la main du roi d'Israël qui se lèvent contre moi ! » IV Reg., xvi, 3; II Par., xxviii, 3. Le roi d'Assyrie arriva aussitôt, en 734, et les deux alliés, abandonnant le siège de Jérusalem, se hâtèrent d'aller défendre leur royaume. La liste des campagnes assyriennes nous indique d'une façon générale la marche de Théglathphalasar : les Philistins, qui avaient envahi Juda par l'ouest, furent les premiers attaqués : Hanon, roi de Gaza, impuissant à se défendre, dut chercher refuge en Égypte, et abandonna son pays au



481. — Théglathphalasar sur son char de guerre. *British Museum*. D'après Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 527.

pillage des Assyriens. Les années suivantes, 733 et 732, les deux principaux adversaires d'Achaz eurent leur tour : Damas tint jusqu'à la seconde campagne; mais Phacée d'Israël succomba à la première attaque, le vainqueur envahit *Bit-Humri,* le territoire d'Amri, ainsi que les Assyriens appelaient ce pays, s'en empara, mentionnant spécialement *Abilakka,* Abel-beth-Maacha, à l'ouest de Dan; IV Reg., xv, 29, y ajoute l'énumération : Aïon, Janoé, Cédès, Hazor, Galaad, la Galilée et toute la tribu de Nephthali dont les habitants furent transportés en Assyrie : ce qui est confirmé par le témoignage des Annales, où nous lisons : « Bit-Humri... la totalité de ses habitants je transportai en Assyrie. *Paqah* leur roi ils renversèrent, et *Ausi* sur eux j'établis : je reçus d'eux en tribut dix talents d'or, (mille) talents d'argent... » Il s'agit d'événements mentionnés dans IV Reg., xv, 30, en ces termes : « Osée, fils d'Éla, conspira contre Phacée, fils de Romélie, lui tendit des embûches, le tua et régna à sa place la XXIIIe année de Joatham. » En 732, Damas eut son tour : toute la région fut mise au pillage, puis la capitale assiégée et forcée, Rasin mis à mort et 8000 de ses sujets déportés à Kir (Vulgate : *Cyrenen*), rapproché de l'Élam dans Isaïe, xxii, 6, mais dont on ignore la situation exacte. C'est sans doute le début de cette campagne qui est raconté dans un fragment fort mutilé : « Damas, sa ville, j'assiégeai, comme un oiseau dans sa cage je l'enfermai. Ses plantations... qui étaient sans nombre, je les coupai sans en laisser une seule;... la ville de Hadara, l'habitation du père de Rasin... j'assiégeai et je pris 800 personnes avec leurs biens, leurs bœufs, leurs troupeaux, j'emmenai en captivité... seize districts de Damas comme une inondation je balayai... » Un préfet assyrien fut établi sur la nouvelle conquête, et Théglathphalasar y convoqua tous ses vassaux de l'Occident, afin de recevoir leur hommage et leur tribut : ses inscriptions en énumèrent vingt-cinq, au milieu desquels, outre les noms déjà connus, on retrouve *Ya-u-ha-zi Ya-hu-da ai,* Achaz de Juda, entre Mitinti ou Mathan d'Ascalon et Kamos-mélek d'Édom. — De la sorte, l'ancienne suprématie de l'Égypte sur la Syrie était passée totalement aux mains des monarques assyriens. — Tranquille au nord et à l'occident, Théglathphalasar vit renaître les difficultés du côté de la Babylonie. Des troubles y avaient signalé la mort de *Nabu-nazir,* dont les successeurs *Nabu-nadin-zira* et *Nabu-sum-ukin* ne firent que passer sur le trône; en 732, *Ukin-zira,* l'un des chefs de ces tribus araméennes que Théglathphalasar avait combattues au commencement de son règne, s'empara du pouvoir et de la ville de Babylone. Sans lui donner le temps de s'y consolider, le monarque assyrien reparut, écrasant successivement toutes les tribus araméennes de Bit-Shilani, de Bit-Shaalli et autres. *Ukin-zira* abandonna Babylone et se réfugia dans le Bit-Amukkani, à Sapia, son lieu d'origine. Après une lutte assez longue, où tout fut ravagé comme de coutume, de 731 à 729, la ville succomba, *Ukin-zira* fut pris, et Babylone ouvrit ses portes : Théglathphalasar, suivant les rites anciens, « y prit les mains de Bel » et s'y fit proclamer roi de Sumer et d'Akkad; sur ces entrefaites, il reçut l'hommage des chefs des tribus de la Basse-Chaldée, spécialement celui de Mérodach-Baladan de Bit-Yâkin, qui devait plus tard s'emparer de la couronne babylonienne.

Dans le royaume nouvellement conquis, Théglathphalasar prit le nom de *Pulu,* conservé dans le canon royal babylonien et transcrit sous la forme Πῶρος dans le canon de Ptolémée, avec changement de *l* en *r* d'origine perse; la *Chronique babylonienne* lui garde au contraire son nom assyrien : le texte hébreu a employé alternativement les deux formes, et même, dans le texte actuel de II Par., sans doute sous l'influence de IV Reg., xvi, 7-10, et IV Reg., xv, 19, on a superposé, en deux leçons juxtaposées, les deux noms royaux : « Le Dieu d'Israël suscita l'esprit de Phul, roi d'Assyrie, et l'esprit de Théglathphalnasar, roi d'Assyrie, » qu'il faut interpréter : « l'esprit de Phul, c'est-à-dire de Théglathphalasar, roi d'Assyrie. » Il ne porta pas longtemps ce second sceptre, car sa mort arriva en 727, au mois de Tébeth : son fils Salmanasar IV (ou V) lui succéda.

Comme tous les monarques assyriens, Théglathphalasar s'était bâti un palais, à Calach (*Nimrud*), à côté de ceux d'Assur-natsir-apal et de Salmanasar III : il en décrit la construction dans la tablette d'argile de Nimroud : les boiseries en étaient de cèdre, venant de l'Amanus; il était enrichi d'ivoire et de métaux précieux, orné de bas-reliefs d'albâtre, surmontés d'une frise d'inscriptions; malheureusement le palais fut ruiné peu après, et les matériaux utilisés par Asarhaddon; les textes ont été brisés ou effacés par endroits, et il n'est pas facile de les rétablir dans leur ordre primitif; de plus, lui-même, dans la tablette d'argile de Nimroud, énumère ses conquêtes dans l'ordre géographique et non pas dans l'ordre chronologique : on comprend dès lors les hésitations des assyriologues et des historiens quant à la suite des événements de ce règne glorieux. — G. Rawlinson, *The five great monarchies,* 1879, t. ii, p. 122-125, 129-135; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient, les empires,* p. 115-211; J. Menant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 137-148; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. ii, p. 2-23; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform inscriptions and the Old Testament,* 1885, t. i, p. xxxii, 208-257; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. iii, p. 497-530; D. Phorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie,* dans la *Revue biblique,* 1910, p. 189; Rodwell, dans *Records of the past,* Ire sér., t. v, p. 49-50; Strong, *ibid., new ser.,* t. v, p. 115-128; Rost, *Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III nach den Papierabklatschen und Originalen des Britischen Museums,* 20, Leipzig, 1893; *The cuneiform inscriptions of the Western Asia,* t. ii, pl. 67; t. iii, pl. ix, x. E. Pannier.

THÉHEN (hébreu : *Tahan;* Septante : Ταναχ), troisième fils ou descendant d'Éphraïm. Num., xxvi, 35. La Vulgate écrit son nom Thaan, I Par., vii, 25, et dans ce passage il est donné comme fils de Thalé, fils d'Éphraïm. Voir Thaan, col. 2135.

THÉHÉNITES (hébreu : *hat-Taḥănî;* Septante : ὁ Ταναχί), famille éphraïmite descendant de Théhen ou Thaan. Num., xxvi, 35.

THEILE Karl Gottfried Wilhelm, théologien évangélique, né à Gross-Korbetha, près de Merseburg, le 25 février 1799, mort à Leipzig le 8 octobre 1854. Il fut professeur à Leipzig à partir de 1830. On a de lui, entre autres ouvrages, *Commentarius in Epistolam Jacobi,* Leipzig, 1833; *Polyglotten-Bibel zum praktischen Handgebrauch : Die ganze heilige Schrift Alten und Neuen Testaments in übersichtliche Nebeneinanderstellung des Urtextes, der Septuaginta, Vulgata und Luther-Uebersetzung sowie der wichtigsten Varianten der vornehmsten deutschen Uebersetzungen* (publié avec R. Stier); *Neues Testament,* Bielefeld, in-8°, 1845-1846; *Altes Testament,* 3 in-8°, 1847.

THÉLARSA (hébreu : *Têl Ḥaršâ'; collis silvæ;* Septante : Θαχαρησά), ville de Babylonie, où habitaient, à la fin de la captivité, un certain nombre de Juifs qui ne purent pas établir leur généalogie, mais retournèrent en Palestine avec Zorobabel. I Esd., ii, 59; II Esd., vii, 61. Le site de cette localité est inconnu.

THÉLASSAR, orthographe, dans la Vulgate, IV Reg., xix, 12, de la ville qu'elle appelle *Thalassar.* Is., xxxvi, 12. Voir Thalassar, col. 2143.

THELMALA (hébreu : *Têl Mélaḥ*, « colline de sel »; Septante : Θερμέλεθ, Θελμέλεθ), ville inconnue de Babylonie nommée I Esd., II, 59; II Esd., VII, 61. Quelques-uns l'identifient avec la Θελμή de Ptolémée, V, 20, dont le nom rappelle aussi les salines et qui est près du golfe Persique.

THÉMA, nom, dans la Vulgate, d'un Ismaélite, d'une famille de Nathinéens et d'une tribu arabe. Le nom est différemment écrit en hébreu.

1. **THÉMA** (hébreu : *Têmâ'*; Septante : Θαιμάν), neuvième fils d'Ismaël, qui donna son nom à une tribu arabe. Gen., XXXV, 15; I Par., I, 30.

2. **THÉMA** (hébreu : *Tâmaḥ*; Septante : Θεμά). Les « fils de Théma » étaient une famille de Nathinéens qui retournèrent de la captivité en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 53; II Esd., VII, 55. Dans ce dernier passage, les Septante écrivent le nom Θημά.

3. **THÉMA** (hébreu : *Têmâ'*; Septante : Θαιμανων), tribu arabe, descendant de Théma 1, mentionnée par Job, VI, 19; Is., XXI, 13, 14; Jer., XXV, 23. Elle avait donné son nom à la ville de *Teymâ'* (située entre la frontière de la Syrie et l'*ouadi el-Kurâ*, sur la route du pèlerinage de Damas à la Mecque, dans le voisinage de *Dumat-el-Djendel*, la Dumah ismaélite) et le pays de Cédar. La ville de *Teymâ'* était défendue par une forteresse, aujourd'hui ruinée, dont on attribuait la construction à Salomon. Isaïe, XXI, 13, 14, dit que la tribu de Théma donnait de l'eau à l'altéré et du pain au fugitif. Wallin, qui visita cette ville en 1848, *Journal of the R. geographical Society*, t. XX, p. 332, dit qu'on y cultive les céréales de bonne qualité et que les jardins, arrosés par un puits abondant, produisent des dattes de différentes espèces, dont l'une est estimée la meilleure de l'Arabie.

THÉMAN (hébreu : *Têmân*; Septante : Θαιμάν), nom de deux Iduméens et d'une tribu, ainsi que du pays qu'elle habitait.

1. **THÉMAN**, fils d'Éliphaz et petit-fils d'Ésaü et d'Ada, le premier nommé des phylarques ou *'allufim* d'Édom. Gen., XXXVI, 11, 15; I Par., I, 36.

2. **THÉMAN**, autre *'allûf* ou chef d'Édom, mentionné entre Cénez et Mabsar. Gen., XXXVI, 42; I Par., I, 53.

3. **THÉMAN**, tribu iduméenne et pays qu'elle habitait. Son nom signifie « sud », ce qui fait penser que les Thémanites occupaient le midi de l'Idumée, mais on n'y a pas retrouvé trace de leur nom. La Vulgate a rendu plusieurs fois Théman par « midi », Abdias, 8; Habacuc, III, 3; Ezech., XXV, 13, mais on reconnaît qu'il faut lire dans ces passages le nom propre et non un des points cardinaux. Théman est nommé par six prophètes. Baruch, III, 23, fait allusion à son commerce; Abdias, 9 (Vulgate : *in meridie*), à ses guerriers; Jérémie, XLIX, 7; Abdias, 8-9; cf. Job, II, 11, etc., à sa sagesse, quoique cette sagesse ne fût pas la véritable. Baruch, III, 22-23. — Jérémie, XLIX, 20-21; Ézéchiel, XXV, 13 (Vulgate : *ab austro*); Amos, I, 12, prédisent, comme Abdias, les maux qui fondront sur Théman. — Habacuc, III, 3 (Vulgate : *ab austro*), dans sa description de la théophanie, dit qu'Éloah (un des noms de Dieu) vient de Théman, c'est-à-dire du côté du Sinaï, où Dieu s'est manifesté autrefois à son peuple, du temps de Moïse. — Burchkardt a identifié la ville de Théman avec Maan, à l'est de Pétra.

THÉMANI (hébreu : *Têmni*; Septante : Θαιμάν), fils d'Assur, de la tribu de Juda, et de Naara. I Par., IV, 6.

THÉMANITE (hébreu : *haṭ-Têmânî*; Septante : Θαιμανός), de Théman. Husam était roi de la terre des Thémanites. Gen., XXXVI, 34; I Par., I, 45 (Vulgate : *de terra Themanorum*). Éliphaz, un des amis de Job, était Thémanite (Vulgate : *Themanites*). Job, II, 11; IV, 1; XV, 1; XXII, 1; XLII, 7, 9.

THEMNA (hébreu : *Timnâṭâh*; Septante : Θαμναθά), ville de Dan. Jos., XIX, 43. La Vulgate l'appelle ailleurs Thamnatha. Voir THAMNATHA, col. 2146.

THÉNAC (hébreu : *Ta'ănak*; Septante : Θανάχ), nom, dans la Vulgate, Jos., XII, 21; XVII, 11, de la ville de Palestine qu'elle appelle ailleurs Thanach. Voir THANACH, col. 2148.

THÉODAS (Nouveau Testament : Θευδᾶς), chef d'une sédition dont parle Gamaliel, dans le discours qu'il adressa au sanhédrin pour défendre les Apôtres qui prêchaient la foi nouvelle. « Il y a quelque temps, dit-il, Act., V, 36, s'éleva Théodas, qui prétendait être un personnage, et quatre cents hommes environ s'attachèrent à lui. Il fut tué, et tous ceux qui avaient adhéré à lui furent dissipés. » Cette sédition n'est mentionnée expressément que dans ce discours et, pour cette raison, des critiques en ont nié la réalité, en disant que Josèphe n'aurait pas manqué d'en parler, si elle avait eu lieu. A vrai dire, cette révolte eut peu d'importance, à une époque où l'on en compta un assez grand nombre de plus graves. A la mort d'Hérode le Grand, il y eut plusieurs révoltes et Josèphe ne nomme les chefs que de trois d'entre elles, passant les noms des autres sous silence. Il est possible d'ailleurs que l'historien juif mentionne Théodas sous un autre nom, par exemple, celui de Simon, *Bell. jud.*, II, IV, 2; *Ant. jud.*, XVII, X, 6. Cf. Sonntag, dans les *Theolog. Studien und Kritiken*, 1837, p. 622. Le double nom porté alors successivement par la même personne, quand elle changeait de position sociale, était alors relativement fréquent. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 2e édit., t. IV, p. 514-515.

THÉODORE DE MOPSUESTE, écrivain ecclésiastique, né à Antioche, vers 350, mort vers la fin de 428. Il avait pour frère Polychronius, qui devint évêque d'Apamée. Ami d'enfance de saint Jean Chrysostome, il fut comme lui élève de Libanius, puis de l'école monastique de Carterius et de Diodore. Théodore quitta cette école dans l'intention de se marier et Jean lui écrivit à cette occasion ses deux écrits *ad Theodorum lapsum*, qui, joints aux efforts de ses autres amis, l'arrêtèrent dans son dessein. Il revint à l'école de Diodore, où il demeura jusqu'à l'élévation de ce dernier au siège épiscopal de Tarse. Il outra les principes d'interprétation littérale de Diodore et publia un commentaire des Psaumes dont il reconnut lui-même plus tard l'exagération. Il paraît avoir été ordonné prêtre à Antioche, en 383, à l'âge de 33 ans. Vers 386, il alla rejoindre Diodore à Tarse et y demeura jusqu'en 392, où il devint évêque de Mopsueste, dont il occupa le siège pendant les trente-six dernières années de sa vie. La pureté de sa foi fut suspecte. Évagre, *H. E.*, I, 2, t. LXXXVI, col. 2425, dit que ce fut lui qui sema dans l'esprit de Nestorius, lors de son passage à Mopsueste, les germes de son hérésie. Dès 431, Marius Mercator, *Lib. subnot. in verba Juliani, Præf.*, *Pat. Lat.*, t. XLVIII, col. 110, l'accuse d'être le véritable auteur de l'hérésie pélagienne. Le cinquième concile général, cent vingt-

cinq ans après sa mort, le condamna sous l'empereur Justinien.

La plus grande partie de ses œuvres a péri. Outre les nombreux fragments conservés dans les *Chaines*, on possède *Expositio in Psalmos* (fragments), Migne, t. LXVI, col. 648-696; *In duodecim prophetas minores*, col. 124-636; *In Novum Testamentum*, col. 705-968. Sa méthode d'interprétation est grammaticale et historique, et en opposition avec l'allégorisme alexandrin. Voir ANTIOCHE (ÉCOLE EXÉGÉTIQUE D'), t. I, col. 683. — Cf. W. Smith et Wace, *A dictionary of christ. biography*, t. IV, 1887, p. 934-948; O. F. Fritsche, *De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis*, Halle, 1836; Bickell, *Conspectus rei Syrorum litter.*, Munich, 1871; H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus*, Fribourg-en-Brisgau, 1880.

THÉODORET DE CYR, écrivain ecclésiastique, né à Antioche vers l'an 390, mort en 457 ou 458. Il fut élevé à Antioche avec Nestorius et eut pour maître Théodore de Mopsueste. Il devint diacre d'Antioche à 25 ans et, vers 420, évêque de Cyr, en Syrie, petite ville voisine de l'Euphrate. Il prit parti pour ceux qui rejetaient le troisième concile œcuménique (d'Éphèse), mais en 425, il se réunit aux orthodoxes sans abandonner complètement les nestoriens. Le concile monophysite ou eutychien d'Éphèse, en 449, décréta sa déposition, mais, sur son appel, le pape saint Léon le Grand le reconnut comme évêque légitime et, quelque temps après, il siégea au concile de Chalcédoine. Depuis cette époque, il vécut dans un monastère, en gouvernant son diocèse. Dans ses commentaires sur l'Écriture Sainte, qui sont pleins de mérite, il suit ordinairement le sens littéral et donne peu de place à l'allégorie. On a de lui : *Quæstiones in loca difficilia Scripturæ Sacræ, in Genesim*, t. LXXX, col. 35-225; *In Exodum*, col. 225-297; *In Leviticum*, col. 297-349; *In Numeros*, col. 349-400; *In Deuteronomium*, col. 401-456; *In Josue*, col. 457-485; *In Judices*, col. 485-517; *In Ruth*, col. 517-528; *In libros Regnorum*, col. 528-800; *In Paralipomena*, col. 801-858; *Interpretatio in Psalmos*, col. 857-1997; *Explanatio in Canticum Canticorum*, t. LXXXI, col. 28-213; *In Isaiam*, col. 216-493; *In Jeremiam*, col. 496-760; *In Baruch*, col. 760-780; *In Threnos*, col. 780-805; *In Ezechielem*, col. 808-1256; *In Danielem*, col. 1256-1545; *In duodecim prophetas minores*, col. 1545-1988; *In omnes S. Pauli Epistolas*, t. LXXXII, col. 36-877.

THÉODOTE (grec : Θεοδότος, « donné par Dieu »), envoyé avec Posidonius et Matthias par Nicanor, général syrien, à Judas Machabée, pour qu'ils lui donnassent leur main droite en signe de réconciliation et de paix. II Mach., XIV, 19. Voir NICANOR, t. IV, col. 1613.

THÉODOTION, traducteur de l'Ancien Testament hébreu en grec. Origène avait placé sa version dans ses Hexaples. Voir t. XV-XVI. Nous ne savons presque rien de sa personne. Le peu qui nous en est connu nous a été conservé par saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XXI, 1; cf. t. VII, col. 946. Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, 8, t. XX, col. 452. Ceux qui sont venus après lui n'ont guère fait que reproduire ces maigres renseignements. Voir G. Williams, dans W. Smith et H. Wace, *A dictionary of christian biography*, t. IV, 1887, p. 970-979. D'après saint Irénée, Théodotion était un prosélyte juif d'Éphèse; d'après saint Jérôme, *In Abac.*, III, 11, t. XXV, col. 1326, un Ébionite, mais ce dernier Père, *Præf. in Dan.*, t. XXV, col. 493, dit : *Danielem non juxta LXX interpretes sed juxta Theodotionem Ecclesias legere, qui utique post adventum Christi incredulus fuit, licet eum quidam dicunt ebionitam, qui altero genere Judæus est.* Saint Épiphane, *De mens. et ponder.*, *17*, t. XLIII, col. 264, en fait un Marcionite du Pont qui passa au judaïsme, mais il ne paraît pas avoir été bien renseigné.

La date de la version de Théodotion est inconnue. Elle est antérieure à l'ouvrage de saint Irénée, *Contra hæreses*, qui fut composé avant 180 ou 189; elle est postérieure à la traduction d'Aquila, d'après tous les historiens, qui la placent au commencement ou à la fin du second quart du IIe siècle. Théodotion a donc traduit la Bible au plus tôt en 130, au plus tard en 189.

Le style de Théodotion n'a pas un caractère aussi marqué que celui d'Aquila et de Symmaque. Il a conservé sans les traduire un plus grand nombre de mots hébreux que ces deux derniers et que les Septante : φεγγωλ, Lev., XIII, 2; μεσρᾶα, Lev., XIII, 6; Βάδελ, Lev., XVIII, 23; etc. Il a fait grand usage des versions grecques antérieures. — Les parties deutérocanoniques de Daniel, dans notre Vulgate, sont traduites de la version de Théodotion. Dan., III, 91-100; XIII-XIV.

La version du prophète Daniel par Théodotion est si supérieure à celle des Septante qu'elle a été acceptée de préférence par l'Église, dès les premiers temps du christianisme. C'est d'après lui qu'a été faite dans notre Vulgate la traduction de l'histoire de Susanne et de la fin du livre de Daniel. Il avait traduit aussi Baruch, la fin de Job et les parties de Jérémie qu'omettent les Septante. — Voir H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus, versionibus græcis et latinis*, in-f°, Oxford, 1705, p. 579-585.

THÉODULPHE, Visigoth d'origine (*Geta, Getulus*, comme il se nomme dans ses poésies), naquit probablement dans la Septimanie, qui faisait alors partie du royaume des Visigoths ou Espagne. Cf. *Theodulfi carmina*, t. CV, col. 286. Chassé des environs de Narbonne par une invasion sarrasine, il vint en France, où il fut accueilli avec faveur par Charlemagne à cause de son savoir. Il devint évêque d'Orléans vers 787, et abbé de Fleury-sur-Loire en 798. Dans ce monastère et dans ceux de Saint-Aignan d'Orléans et de Saint-Liphard de Meung, il établit des écoles qui devinrent célèbres. Ses talents littéraires et surtout poétiques lui donnèrent grand crédit près de Charlemagne, qui en 798 l'envoya dans les régions méridionales de son empire en qualité de *missus dominicus*. Mais sous Louis le Débonnaire, accusé d'avoir trempé dans la révolte de Bernard, roi d'Italie, neveu de l'empereur, il fut disgracié et relégué à Angers dans un monastère, en 817 ou 818. Il mourut le 18 septembre 821. Au point de vue biblique, Théodulphe est connu par sa recension du texte de la Vulgate. On la trouve dans deux manuscrits primitifs; le premier, connu sous le nom de *codex Mesmianus* (Bibl. nationale, fol. lat. *9380*), paraît être l'original établi sous les yeux de Théodulphe et par ses soins; le second, la Bible du Puy (conservée dans le trésor de la cathédrale), semble être la copie du précédent. « L'écriture de l'une et l'autre (Bible), dit Samuel Berger, est le chef-d'œuvre de la calligraphie du commencement du IXe siècle. Rien ne dépasse, comme finesse et comme élégance, cette gracieuse minuscule écrite, en plus de soixante feuillets de l'un comme de l'autre manuscrit, sur parchemin pourpré, en des traits déliés d'argent rehaussé d'or. » Dans le manuscrit de Mesmes (ainsi appelé parce qu'il a autrefois appartenu à la famille de Mesmes) « entre les lignes et sur les marges, on remarque un grand nombre de corrections et de variantes d'une écriture plus fine que celle du manuscrit, mais certainement contemporaine. Les passages condamnés par le correcteur sont généralement ponctués, quelquefois barrés. » La Bible du Puy a beaucoup moins de corrections et de variantes marginales. Ces notes semblent de la même main que celle qui a écrit les variantes du manuscrit de Mesmes. Après ces indications exté-

rieures, M. Samuel Berger, étudiant le texte des manuscrits, conclut que la Bible de Théodulphe est espagnole dans sa disposition extérieure, mais avec un texte mêlé où l'influence des textes du Languedoc et du midi de la France se fait sentir à côté des textes irlandais. L'influence de la revision théodulfienne n'a pas été très étendue. M. Delisle et M. Samuel Berger en ont étudié les traces dans un certain nombre de manuscrits. Mais elle a cédé le pas à la revision d'Alcuin, qui d'ailleurs était préférable. *Histoire littéraire de la France*, in-4°, Paris, 1738, t. IV, p. 459-474; Léopold Delisle, *Les Bibles de Théodulphe*, dans la *Bibl. de l'École des chartes*, t. XL, 1879, p. 5-47; Ch. Cuissart, *Théodulphe, évêque d'Orléans, sa vie et ses œuvres*, in-8°, Orléans, 1892; S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, in-8°, Nancy, 1893, p. 145-184; Ul. Chevalier, *Répertoire bio-bibliographique*, 2e édit., Paris, 1907, t. II, col. 4433.

E. LEVESQUE.

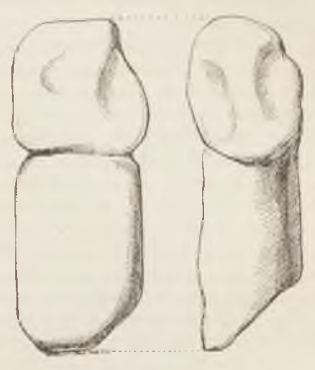
1. THÉOPHILE (grec : Θεόφιλος, « ami de Dieu »), personnage auquel saint Luc a dédié son Évangile, I, 3, et les Actes, I, 1. Le titre de κράτιστε, *optime*, « très illustre, excellent », que lui donne l'évangéliste, s'appliquait aux personnes de haut rang, qui avaient une position officielle. Cf. Act., XXIII, 26; XXIV, 3; XXVI, 25. Il semble, d'après cette dédicace, que Théophile a encouragé saint Luc à écrire ses deux ouvrages. Mais nous ne savons rien de certain sur son histoire. Les uns ont nié jusqu'à son existence et l'ont pris pour un être fictif, ce qui n'est pas vraisemblable. Les autres en ont fait ou un gouverneur romain, ou un citoyen important d'Antioche, ou un habitant de marque de Rome, etc. Ce ne sont que des conjectures très problématiques.

2. THÉOPHILE, grand-prêtre juif, qui n'est pas nommé dans le Nouveau Testament, mais qui était probablement, d'après la chronologie de l'époque, celui qui donna mission à Saul de Tarse d'aller arrêter ceux de ses coreligionnaires qui s'étaient convertis au christianisme. Il était fils d'Anne ou Ananus et gendre de Caïphe. Le préfet romain Vitellius, étant allé à Jérusalem, à la fête de Pâques de l'an 37, y déposa Caïphe et nomma à sa place Jonathan, frère de Théophile. Il n'en fut pas satisfait et, peu de temps après, à la fête suivante de la Pentecôte, il conféra le souverain pontificat à Théophile. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, IV, 3; V, 3. Hérode Agrippa Ier, quand il reçut le gouvernement de la Judée, en 41, déposa à son tour Théophile, qui avait exercé ses fonctions pendant environ cinq ans. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, VI, 2. C'est pendant ce laps de temps que Saul dut être envoyé à Damas.

THÉOPHYLACTE, commentateur du Nouveau Testament, au XIe siècle. On croit qu'il était originaire d'Eubée. Il devint archevêque de Bulgarie entre 1070 et 1077 et mourut en 1107 ou un peu plus tard. Il a suivi surtout saint Jean Chrysostome dans son exégèse, qui est textuelle et précise. Ses commentaires ont été toujours estimés. On a de lui *Enarratio in Evangelium S. Matthæi*, t. CXXIII, col. 143-487; *S. Marci*, col. 488-681; *S. Lucæ*, col. 684-1125; *S. Joannis*, col. 1128-1348; t. CXXIV, col. 9-317; *Commentarius in omnes D. Pauli Epistolas*, col. 335-1357; t. CXXV, col. 12-404; *Expositio in Acta Apostolorum*, col. 484-1132; *Expositio in Epistolam catholicam S. Jacobi*, col. 1133-1189; *In Epistolam I* (et *II*) *S. Petri*, col. 1189-1288; *In Epistolam I* (*II* et *III*) *S. Joannis*, t. CXXVI, col. 9-84; *In Epistolam S. Judæ*, col. 85-104; *Expositio in Oseam*, col. 564-820; *In Habacuc*, col. 820-904; *In Jonam*, col. 905-968; *In Nahum*, col. 969-1048; *In Michæam*, col. 1049-1189.

THÉRAPHIM (hébreu : *terâfîm*; Septante : θεραφίν, γλυπτά, δηλοί, κενοτάφια, ἀποφθεγγόμενοι, εἴδωλα; Vulgate : *theraphim, idola, simulacra, statuæ, figuræ idolorum, idololatria*), figures superstitieuses en usage chez les Israélites.

1° *Leur nature.* — On a proposé diverses étymologies du mot *têrâfîm*. Les uns le rattachent à l'arabe *târfâ*, « vivre aisément », qu'on rapproche du sanscrit *trip*,



482. — Idoles chananéennes.
D'après Vincent, *Canaan*, pl. III, 7, 8.

« charmer », et du grec τέρπω, « rassasier, réjouir ». Les théraphim seraient ainsi des sortes de porte-bonheur. D'autres tirent le mot de *râfâ'*, « guérir », ce qui ferait des théraphim des dieux guérisseurs, ou de *refâ'im*, « mânes », ce qui tendrait à les assimiler aux morts exerçant leur action parmi les vivants. La manière dont la Bible parle des théraphim ne justifie guère ces étymologies. La dernière surtout est en contradiction



483. — Un théraph archaïque trouvé à Tell es-Safy.
D'après Bliss-Macalister, *Excavations*, p. 142, pl. LXXII, 1.

avec les coutumes des Sémites, qui sculptaient volontiers dans le bois des statuettes de dieux ou de monstres familiers, destinées à écarter les démons, mais qui n'introduisaient pas dans ce mobilier surnaturel l'image des ancêtres, les morts étant considérés comme trop faibles pour protéger comme les dieux ou nuire comme les démons. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 229, 230. Les théraphim ont été importés de Chaldée en Israël. Gen., XXXI, 19, 34; Ezech., XXI, 26 (21). Toutefois, il en existait probablement en Chanaan, avant l'arrivée des Israélites. On a trouvé à Mageddo et à Gazer de grossières figures, taillées dans le calcaire blanc et représentant, d'une façon conventionnelle et plus que sommaire, un corps surmonté d'une tête à peine dégagée de la masse (fig. 482). On pense que ces figurines ne sont autre chose que des espèces de théraphim. La gaucherie de l'œuvre pouvait être voulue, comme celle

des statuettes analogues (fig. 483), à moins que les essais de quelques vieux sculpteurs néolithiques n'aient été recueillis par des Chananéens postérieurs pour servir de fétiches ou d'amulettes. Cf. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 153-157; Lagrange, *Le livre des Juges,* Paris, 1903, p. 272. Ces formes rudimentaires expliquent la possibilité de les prendre vaguement, dans certains cas, pour le corps d'un homme. I Reg., XIX, 13, 16. On voit que, dans ce dernier texte, les Septante traduisent *terâfîm* par κενοτάφια, et la Vulgate par *statuæ,* en songeant sans doute à ces cercueils égyptiens qui reproduisaient extérieurement la forme humaine. Voir t. II, fig. 144, 145, col. 435. Les théraphim devaient d'ailleurs différer par la taille, la matière employée et la perfection plus ou moins grande du modelé. Les versions les appellent parfois εἴδωλα, *idola, simulacra,* à cause de leur ressemblance avec des idoles, Gen., XXXI, 19; Jud., XVIII, 20; I Reg., XIX, 13; IV Reg., XXIII, 34; γλυπτά, parce qu'ils étaient ciselés grossièrement ou finement, Ezech., XXI, 26 (21); ἀποφθεγγόμενοι, « rendant des oracles », Zach., X, 2; δηλοί, « manifestes », exprimant clairement ce qu'on voulait savoir, Ose., III, 4; le mot grec δηλοί est peut-être choisi pour identifier les théraphim avec l'Urim hébreu, *'urîm,* « lumières », que les Septante traduisent par δήλωσις, Exod., XXVIII, 30; *idololatria,* à cause de leur caractère idolâtrique, I Reg., XV, 23. Toutes ces traductions ne sont pas nécessairement justes; elles trahissent l'embarras des traducteurs, qui se contentent parfois de reproduire le mot hébreu, θεραφίν ou θεραφείν, Jud., XVII, 5; XVIII, 14, 18, 20; I Reg., XV, 23; IV Reg., XXIII, 24; *theraphim,* Jud., XVII, 5; XVIII, 14, 17; Ose., III, 4. Josèphe, *Ant. jud.,* I, XIX, 8, 9, les appelle τύποι τῶν θεῶν, « figures des dieux », et ἱερά πάτρια, « choses sacrées des ancêtres ». Aquila traduit par μορφώματα, « figures », et φωτισμοί, « lumières », c'est-à-dire *'urim;* Symmaque et la *Veneta,* par εἴδωλα, « idoles »; le Chaldéen, par *ṣalmânayyâ',* « figures », et *mehavvêy,* « indiquant » l'avenir.

2° *Leur usage.* — Plusieurs des noms donnés aux théraphim par les versions impliquent l'idée d'objets servant à faire connaître l'avenir ou les choses cachées. C'est cette idée qui s'accorde le mieux avec l'ensemble des textes bibliques, bien qu'il soit impossible de dire de quelle manière les théraphim révélaient ce qu'on voulait savoir. Il y avait là évidemment un procédé purement superstitieux, dont toute la valeur provenait de la crédulité de ceux qui l'employaient, et qui ne manifestait la vérité que par pur hasard, à moins que parfois ce ne fût par influence diabolique. Quand Nabuchodonosor entre en campagne, pour savoir le chemin à prendre, il agite les flèches, interroge les théraphim et examine le foie. Ezech., XXI, 26 (21). Les théraphim sont ainsi associés à deux procédés divinatoires; ils sont donc de nature analogue. Dans un de ses oracles, Zacharie, X, 2, suppose le même usage :

> Les théraphim ont dit ce qui n'est pas,
> Et les devins ont des visions de mensonge.

— On comprend dès lors que les théraphim aient été en faveur en Chaldée dès les plus anciens temps. Laban les avait reçus de ses ancêtres. Rachel les lui déroba, au moment de sa fuite avec Jacob. Il est fort à croire que, partageant elle-même quelque peu la superstition paternelle, elle voulut priver son père du moyen de savoir où se trouvaient les fuyards. Les théraphim de Laban n'étaient ni fragiles ni volumineux; car elle put les cacher dans la selle de son chameau et s'asseoir dessus. Laban les appelait ses dieux, *'ĕlohây,* θεούς μου, c'est-à-dire des objets auxquels il attribuait une puissance surnaturelle. Sa réclamation prouve qu'à la nouvelle du départ de ses filles, il avait voulu commencer par interroger ses théraphim, afin de savoir par eux de quel côté il devait se diriger. Gen., XXXI, 19, 30, 34. Les théraphim, ainsi qualifiés de « dieux » par Laban, furent sans nul doute enterrés sous le chêne de Sichem, par ordre de Jacob, avec tous les autres objets superstitieux ou idolâtriques dont sa famille était en possession. Gen., XXXV, 2-4. — Les théraphim se retrouvent au temps des Juges, soit que les Hébreux en aient conservé l'usage en Égypte et au désert, soient qu'ils les aient empruntés aux Chananéens. Un Éphraïmite, nommé Michas, s'était installé une « maison de Dieu », dans laquelle il prétendait honorer Jéhovah, mais qu'il pourvut d'un matériel sacré, composé d'une image taillée, d'un éphod et de théraphim. Jud., XVII, 5. L'image, l'éphod et les théraphim étaient aussi contraires à la loi les uns que les autres. Le lévite que Michas avait pris à son service consultait Dieu au moyen de ces objets. Jud., XVIII, 5. Des Danites se saisirent un jour du lévite, de l'image, de l'éphod et des théraphim, et les installèrent à Laïs. Jud., XVIII, 14-31. — A l'époque de Samuel, les théraphim maintenaient leur crédit, bien que réprouvés par le prophète, qui déclarait la résistance à Jéhovah aussi coupable que l'idolâtrie et les théraphim. I Reg., XV, 23. Michol, femme de David, possédait son théraphim. I Reg., XIX, 13. Le mot *terâfîm,* traité ici comme un singulier, montre que les théraphim, malgré la forme plurielle de leur nom, ne représentaient pas toujours des objets multiples. Voulant faire croire que David, appelé par Saül, était malade, bien qu'il fût alors loin de là, Michol mit dans le lit, à sa place, le théraphim, avec une peau de chèvre à l'endroit de la tête; une couverture fut jetée sur le tout. L'ensemble imitait assez un homme endormi pour que les envoyés de Saül s'y soient trompés. I Reg., XIX, 13-16. — Les théraphim tenaient une telle place parmi les pratiques superstitieuses ou idolâtriques des Israélites, que Josias crut devoir prendre des mesures pour les faire disparaître. IV Reg., XXIII, 24. Mais ils survécurent et traversèrent même la période de la captivité, puisque Zacharie, X, 2, les suppose toujours en faveur. — Osée, III, 4, prédisant la captivité d'Israël, dit que, pendant de longs jours, les Israélites « demeureront sans roi et sans prince, sans sacrifice et sans stèle, sans éphod et sans théraphim. » Le prophète veut signifier que, durant leur exil, ils n'auront plus à leur disposition ce qui a été cause de leurs fautes dans le pays de Samarie, les princes infidèles à Dieu et les objets qui favorisaient l'idolâtrie. Cf. V. Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* Paris, 1908, p. 27. — On voit, d'après ces textes, que les théraphim ne sont pas des idoles proprement dites, puisque Samuel fait la distinction entre les deux. I Reg., XV, 23. Ce ne sont pas non plus des espèces de dieux Pénates, bien qu'on les trouve chez des particuliers, Laban, Michas, Michol. Les textes qui s'expliquent le plus clairement sur leur usage montrent que ce sont des instruments de divination, et les autres textes s'entendent sans difficulté dans ce sens. Voilà pourquoi il est encore question de théraphim dans Zacharie, X, 2, à une époque où les idoles n'existaient plus en Israël.

H. Lesêtre.

THERSA, nom d'une Israélite et d'une ville de Palestine.

1. THERSA (hébreu : *Tirṣâh;* Septante : Θερσά), la plus jeune des cinq filles de Salphaad, en faveur desquelles il fut réglé que, lorsque le père n'aurait point de fils, ses filles seraient ses héritières. Num., XXVI, 33; XXXVI, 11; Jos., XVII, 3. Voir Salphaad, col. 1396.

2. THERSA (hébreu : *Tirṣâh;* Septante : Θαρσᾶ, Θερσᾶ, Θαρσεῖλα), ville de Samarie qui fut quelque temps la capitale du royaume d'Israël. — 1° On l'identifie généralement avec la *Thallouza* actuelle, à l'est de Sébastiéh. Elle est située sur une colline élevée, d'où

l'on a une vue étendue. Sa situation explique le choix qui en avait été fait par Jéroboam Ier pour y établir sa résidence. Beaucoup de maisons sont aujourd'hui détruites ou à moitié renversées. Elle ne possède point de source, mais des citernes antiques fournissent encore de l'eau aux habitants. Pendant l'été, la sécheresse les oblige, faute de pâturages, à conduire leurs troupeaux dans les vallées voisines du Rhôr. Voir V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 365. Le Cantique des Cantiques, VI, 4 (texte hébreu) vante la beauté de Thersa.

2° Thersa est nommée pour la première fois dans l'Écriture, lors de la conquête de la Palestine. Son roi fut battu par Josué, avec les trente autres rois chananéens qui s'étaient confédérés contre lui. — Lors du schisme des dix tribus, Jéroboam établit sa résidence à Thersa. III Reg., XIV, 17. Baasa, son successeur, fit de même, ainsi que son fils Éla. Ce dernier y fut assassiné par Zambri, qui s'empara de son trône, mais Amri alla assiéger Thersa et y serra de si près le nouveau souverain que celui-ci, se sentant incapable de lui résister, mit le feu à son propre palais et périt dans l'incendie. Amri passa à Thersa les six premières années de son règne, au bout desquelles il l'abandonna pour aller fonder Samarie, dont il fit sa capitale. III Reg., XV, 33; XVI, 6, 8-10, 16-18, 23-24. — Un des derniers rois d'Israël, Sellum, périt à son tour sous les coups de Manahem, fils de Gadi de Thersa, qui le tua à Samarie et s'empara de son trône. IV Reg., XV, 13-14. C'est le dernier passage de l'Écriture où on lit le nom de Thersa.

THESBITE (hébreu : *hat-Tišbi;* Septante : ὁ Θεσβίτης), originaire de Thisbé (Thesbé) ou habitant de cette ville. Le prophète Élie est surnommé le Thesbite. III Reg., XVII, 1; XXI, 17, 28; IV Reg., I, 3, 8; IX, 36. Voir THISBÉ, col. 2194.

THESSALONICIEN (Θεσσαλονικεύς), habitant de Thessalonique ou originaire de cette ville. Act., XX, 4 (Aristarque); XXVII, 2 (Aristarque); I Thess., I, 1; II Thess., I (chrétiens habitant Thessalonique).

THESSALONICIENS (PREMIÈRE ÉPITRE AUX). — I. IMPORTANCE. — L'intérêt spécial qui s'attache aux deux lettres adressées à l'Église de Thessalonique provient de ce qu'elles sont, suivant toute apparence, les premières en date des écrits de l'Apôtre, du moins parmi ceux qui sont parvenus jusqu'à nous. Elles offrent ainsi les premiers essais de la littérature paulinienne. Simple échange de souvenirs et de sentiments affectueux avec une Église récemment fondée, elles marquent toutes deux la transition entre l'enseignement oral de l'apôtre et les controverses dogmatiques avec les judaïsants, qui remplissent les Épitres aux Galates et aux Corinthiens. Tracées en pleine mission, pendant la fondation de l'Église de Corinthe, elles reflètent l'état d'âme de saint Paul, au plus fort de son activité apostolique, sous l'effet des consolations mêlées d'angoisses de ses premières expériences dans les pays de Macédoine et d'Achaïe. Son grand cœur s'y révèle en traits de vive et délicate tendresse, I Thess., II, 7, 11, 17; III, 5, 10; son amour des âmes ne se montre nulle part ni plus prévoyant ni plus jaloux. I Thess., II, 6, 9. On le voit plein de sollicitude pour ceux qu'il a gagnés au Christ, I Thess., II, 6, 9, prêt à leur sacrifier, s'il le fallait, sa propre vie, II, 8, la pliant, en toute occasion, aux mille renoncements d'un apostolat volontairement gratuit, II, 9, se rendant accessible à tous, Juifs et Gentils, par d'inlassables condescendances, II, 7. Avec cela, une pureté d'intention défiant la calomnie, II, 1-10, une dignité de vie capable d'être, sans orgueil, proposée, par Paul lui-même, en exemple aux fidèles, I, 6; ses appels incessants à la perfection, I, 2; IV, 1-10; V, 11, son indignation menaçante envers ceux qui entravent l'œuvre de l'Évangile, II, 16; IV, 6, le sentiment intime de son union avec le Christ, IV, 1, son esprit de prière si intense et si profond, I, 3; III, 11-13; V, 23. Voilà ce que saint Paul laisse entrevoir dans ces lignes, les premières tombées de sa plume. On retrouvera, plus tard, ces mêmes sentiments, mais intensifiés par les ardeurs de la lutte et les nécessités de l'apologie personnelle, dans la seconde Épître aux Corinthiens. L'image des premières Églises se dégage, à son tour, de cette correspondance avec la communauté naissante de Thessalonique. Tous les fidèles ne font qu'un seul corps, qu'on appelle ἐκκλησία, I Thess., I, 1, nom habituel des assemblées populaires dans les cités grecques. Act., XIX, 40. Un lien étroit de foi ardente, d'espérance et de charité maintient les frères dans une unité parfaite, I, 3. L'esprit fraternel est fortifié par la communauté des souffrances et des persécutions du dehors, II, 14. On ne reconnaît qu'un seul Dieu, le Père, un seul Seigneur, le Fils, I, 1, à qui l'on applique, sans hésiter, les attributs réservés à Jéhovah dans l'Ancien Testament. Le Christ est le Seigneur, V, 2, le Fils de Dieu, I, 10, le Sauveur dont la mort expiatrice nous a rachetés, V, 9, le Juge des derniers jours, III, 13; on le prie comme le Père, demandant à l'un et à l'autre les grâces et les bénédictions temporelles et spirituelles, III, 11; V, 18, 28. L'Esprit-Saint répand sur les membres de la nouvelle communauté ses charismes les plus divers, I, 5, 6; IV, 8. Il y a des exercices spirituels de glossolalie et de prophétie, V, 19-21. Le soin de veiller à l'ordre des assemblées liturgiques et de maintenir la discipline est confié à un groupe d'anciens, V, 12-22. Néanmoins, l'Apôtre garde la haute direction générale de la communauté qu'il a fondée. On recourt à lui dans les cas difficiles, on lui soumet les doutes et les inquiétudes des fidèles, par exemple, relativement à la date de la Parousie ou au sort de ceux qui meurent avant ce grand jour. I Thess., IV, 12-17; II Thess., II en entier. Bien que les frères aspirent tous à la perfection chrétienne, on distingue ceux qui y font des progrès, les *spirituels*, de ceux qui sont moins expérimentés dans la pratique des vertus. Aux premiers à surveiller les seconds, toutefois avec douceur et charité, I Thess., V, 14. Pour lutter contre les tendances anciennes, on s'applique spécialement à la sévérité des mœurs et à l'honnêteté dans les affaires, IV, 3-6. Celui qui s'écarte de ces prescriptions est repris par les autres et, s'il persévère dans son égarement, on le signale à l'Apôtre, on l'évite jusqu'à ce qu'il revienne à résipiscence. II Thess., III, 6, 14, 15. Dans les réunions liturgiques, on se donne le baiser de paix, en signe de charité et d'union fraternelle. I Thess., V, 26. Les Églises d'une même région ne vivent pas isolées, mais communiquent entre elles par un commerce suivi de lettres et de messagers. I Thess., I, 8, 9. Une immense espérance, celle du prochain retour du Christ, soulève tous les cœurs, enflamme les courages, stimule les impatiences, égare parfois les esprits. II Thess., tout entière.

II. DATE ET LIEU DE RÉDACTION. — Les Actes, XVII, XVIII, combinés avec certaines données de l'Épitre elle-même, déterminent assez exactement l'endroit et le temps où elle fut écrite. La présence simultanée, dans l'adresse, des trois noms de Paul, Silas et Timothée, fait penser au premier séjour de l'apôtre à Corinthe. Act., XVIII, 5; II Cor., XI, 9. Passée cette époque, en effet, Silas ne fait plus partie de son entourage et paraît s'être attaché désormais à la personne de saint Pierre. I Pet., V, 12. C'est donc vers les premiers mois de son arrivée dans la capitale de l'Achaïe que Paul dut dicter cette première Épitre aux Thessaloniciens. La suscription de quelques manuscrits (Ἐγράφη ἀπὸ Ἀθηνῶν) porte, il est vrai, qu'elle fut rédigée à Athènes, mais cette note finale semble provenir de la fausse interprétation d'un passage de l'Épitre, III, 1. Aussi n'a-t-elle été suivie

que par quelques Pères grecs (Théodoret, Théophylacte) et par quelques modernes (Wurm, *Tübing. Zeitschr. Theol.*, p. 247; Hemming, Bullinger, Baldwin). Il est difficile d'admettre que Silas et Timothée soient venus tous deux trouver Paul à Athènes et qu'ils en soient immédiatement repartis avec la présente lettre. On ne pourrait alors trouver un espace de temps suffisant quand il s'agirait d'expliquer les diverses tentatives de l'Apôtre pour retourner à Thessalonique, II, 18, les morts survenues dans la communauté depuis son départ, IV, 12, la renommée presque universelle dont jouit la jeune Église en Macédoine et en Achaïe, I, 8, peut-être même plus loin, jusqu'à Éphèse et Antioche (Zahn, *Einleitung*, p. 147), les secours de charité aux communautés voisines, IV, 10, les nombreux exemples d'édification qui la font prendre en modèle par les autres Églises, I, 7. Tous ces faits ne sauraient prendre place dans le court intervalle qu'exigent le séjour de saint Paul à Bérée et son passage à Athènes. D'autre part, il ne faudrait pas verser dans l'excès contraire et retarder la rédaction de l'Épitre au delà des premiers mois de l'arrivée de l'Apôtre en Achaïe. Les souvenirs de son passage parmi les Thessaloniciens, tels qu'ils sont relatés ici, paraissent si récents et si vivaces qu'il n'est pas permis de dépasser cette limite. En résumé, si l'on adopte l'année 52 comme point de départ de l'activité de saint Paul à Corinthe, cette même année peut servir à dater sa première lettre aux Thessaloniciens.

III. But et occasion. — Les circonstances auxquelles on doit cette Épitre résultent des événements qui survinrent à Thessalonique, après le départ de l'Apôtre. La violente persécution qui l'avait obligé à quitter la ville continuait à s'acharner sur les nouveaux fidèles. On s'efforçait d'arrêter, par l'intimidation et les tracasseries de toutes sortes, le mouvement des conversions, II, 14. Qu'allait devenir cette belle moisson battue par tant d'orages? L'obstination des persécuteurs n'arriverait-elle pas à ébranler des néophytes à peine dégagés du paganisme et de la synagogue? Cette pensée agitait sans cesse l'esprit de l'Apôtre depuis qu'il avait été forcé lui-même de quitter leur ville. A deux reprises différentes, il avait essayé, mais en vain, de retourner à Thessalonique; les Juifs, toujours en éveil, faisaient bonne garde et lui eussent fait un mauvais parti. Ils vinrent même le poursuivre jusqu'à Bérée, Act., XVII, 13, et l'obligèrent à fuir plus loin. C'est alors que saint Paul se dirigea vers Athènes. Il envoya Timothée à Thessalonique pour voir ce qui s'était passé et pour porter à l'Église éprouvée ses encouragements et ses conseils, III, 1-2. Quelques critiques pensent que Paul remit à son disciple une lettre très courte, à laquelle répondirent les fidèles. Cf. *Expositor,* sept. 1898, p. 167-177. Quoi qu'il en soit, le message de l'Apôtre eut les plus heureux effets. Les néophytes, pressés par leurs adversaires, ne cédèrent point. Aussi, quand Silas et Timothée vinrent rejoindre leur maître à Corinthe, ils n'eurent à lui apporter que des nouvelles consolantes. Rien n'avait pu abattre le courage des fidèles de Thessalonique. La lutte avait affermi leur foi, animé leur espérance, vivifié leur charité. Leur exemple avait rempli d'admiration les Églises nouvelles. On en parlait des deux côtés de la mer Égée. Profondément attachés à leur Apôtre, les Thessaloniciens gardaient de lui le plus affectueux souvenir et souhaitaient ardemment de le revoir, III, 6. Toutes ces consolations venaient à propos pour compenser les difficultés que Paul rencontrait à Corinthe, au début de son apostolat. Cependant, il y avait, même dans ces joies, quelques sujets d'inquiétude. Les Juifs, pour détacher les néophytes de leur Apôtre, répandaient, sur sa personne et sur son nom, les plus noires calomnies : on le traitait d'imposteur, d'homme intéressé, ami de l'argent, d'ambitieux, se faisant des adeptes à force de flatteries, d'orgueilleux, avide de gloire et de vaines satisfactions d'amour-propre, II, 3, 5, 6.

A la longue, ces insinuations pouvaient jeter le trouble dans les esprits. D'un autre côté, certains points, signalés par les nouveaux arrivants, Silas et Timothée, accompagnés peut-être de quelques Thessaloniciens, exigeaient une intervention de l'Apôtre, au moins par lettre. Le sentiment d'indépendance, si fortement ancré dans la race grecque, commençait à se faire jour chez quelques-uns à l'égard des *anciens,* V, 12. On ne respectait pas toujours leur autorité. Les assemblées liturgiques s'en étaient particulièrement ressenties. Il y avait des abus dans l'exercice des dons spirituels: le mauvais grain se mêlait au bon, V, 21; les pensées personnelles se substituaient aux suggestions de l'Esprit. La prophétie, source d'ardeur et d'édification, avait baissé, V. 19. Languissante, elle menaçait de s'éteindre : il fallait la ranimer. Au milieu de la corruption générale, plusieurs fidèles étaient tentés de retourner à leurs premiers penchants pour la luxure et la fraude, IV, 3, vices habituels des villes maritimes. En outre, on avait exagéré la portée de certaines paroles de l'Apôtre, touchant les événements des derniers jours. Le décès de quelques frères, avant le retour du Christ, qu'on croyait imminent, avait causé une émotion profonde dans la nouvelle Église, IV, 13. On se demandait avec anxiété quel sort leur était réservé. Seraient-ils admis au royaume messianique? L'attente presque quotidienne de la fin du monde tenait les esprits dans une excitation continuelle. Certains enthousiastes se couvraient du prétexte de l'approche imminente de la Parousie pour négliger leurs devoirs d'état et vivaient aux dépens de la communauté, IV, 11. Une situation aussi aiguë ne pouvait se prolonger sans menacer l'avenir. Paul écrivit donc, sur-le-champ, à ses chers Thessaloniciens une lettre touchante où se lisent ses desseins : resserrer le lien d'affection qui l'unissait à leur vaillante Église, la détacher de plus en plus des habitudes païennes, l'éclairer sur les circonstances du dernier jour.

IV. Authenticité. — Moins largement favorisée que les grandes Épîtres au point de vue de l'exposition doctrinale, la première lettre aux Thessaloniciens a été plus rarement citée dans la littérature ecclésiastique. Les traces qu'on croit en découvrir dans les écrits de saint Clément de Rome, *I Corinth.*, XLII = I Thess., I, 5; IV, 2, la *Didaché,* XVI, 6 = I Thess., IV, 15, 17, deux passages de saint Ignace d'Antioche, *ad Polyc.*, 1; *ad Ephes.*, 10, et deux phrases de saint Polycarpe, *ad Philipp.*, II, 4 = I Thess., V, 22; IV = I Thess., V, 17, n'ont, en stricte rigueur, qu'une probabilité relative. Un fait plus concluant, pour la haute antiquité de cet écrit, c'est sa présence dans le recueil de Marcion, le canon de Muratori et la Peschito. Dans le dernier tiers du IIIe siècle, saint Irénée, *Hær.*, V, 6, 1, t. VII, col. 1138; Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, I, p. 88, édit. Sylb.; Tertullien, *De resurrect. carn.*, 24; *Advers. Marc.*, V, 15, t. II, col. 827; saint Épiphane, *Hær.*, XLII, 9, t. XLI, col. 721, font divers emprunts et attestent explicitement son origine paulinienne. A ces témoignages s'ajoutent des caractères internes d'une solide valeur. « Les émotions intimes que trahit toute cette lettre, écrivait Godet, *Introd. au N. T.*, t. I, p. 179, les effusions pleines de tendresse qui la caractérisent, ces réminiscences si vives d'un temps marqué par les faveurs du Ciel toutes extraordinaires, ces expressions d'une sollicitude toute paternelle pour de jeunes Églises exposées déjà à de si rudes épreuves de la part de leurs compatriotes, ces recommandations si parfaitement appropriées à la situation d'une Église naissante, placée au milieu d'une grande cité païenne commerçante et corrompue, ces encouragements à la constance dans la

foi, au milieu de la souffrance, ce sont là des accents inimitables, qu'il est impossible d'attribuer à la plume d'un faussaire des temps postapostoliques. » D'ailleurs, c'est bien là le style de saint Paul, sa touche personnelle, à tel point que les adversaires de cette Épître en font une copie des Épîtres aux Corinthiens, surtout de la seconde, avec laquelle, en effet, les affinités sont si sensibles! Qu'on note enfin la concordance si exacte des traits historiques, semés ici et là, dans le courant de la lettre, avec la situation générale des Églises fondées par saint Paul : une grande avidité de la parole évangélique, un vif attachement pour les Apôtres, une foi ardente, ferme devant la persécution, une préoccupation constante de la Parousie que l'on croit prochaine; l'exercice régulier des dons spirituels, l'inquiétude et la curiosité au sujet de la condition des frères récemment décédés, tous ces détails, d'une couleur si vraie, attestent une époque très rapprochée des faits et rendent invraisemblable l'hypothèse d'une composition apocryphe. Au reste, les premiers doutes, à ce sujet, ne remontent qu'à la première moitié du XIX[e] siècle. Schrader commença par signaler dans l'Épître quelques expressions étrangères à la langue de saint Paul. Baur, élargissant la portée de ces simples remarques, s'en servit pour diriger une attaque à fond contre l'authenticité même de l'Épître tout entière. Ses arguments ont, avec le temps, perdu de l'importance qu'on leur avait d'abord prêtée, surtout depuis que la plupart de ses anciens disciples sont revenus, sur ce point, à la thèse traditionnelle. A vrai dire, ces objections n'offrent qu'un intérêt diminué. On ne s'y arrête que dans la mesure où elles fixent l'attention sur telle ou telle particularité de l'Épître et en font mieux saisir le caractère. La première raison alléguée par Baur, et à laquelle il semble avoir accordé le plus de crédit, est la frappante ressemblance de cette première Épître avec les deux Épîtres aux Corinthiens, d'où il conclut qu'elle n'en est qu'un décalque décoloré, pour un cercle de lecteurs tout différent de ceux auxquels elle paraît adressée. A cet effet il note, dans les moindres détails, une série de coïncidences verbales entre les deux genres d'écrits, I Thess., I, 2 = I Cor., I, 4; I Thess., I, 5 = I Cor., II, 4; I Thess., I, 6 = I Cor., XI, 1; I Thess., I, 9; II, 1. 5, 9, 10, 11 = I Cor., II, 1, 3; III, 1; II Cor., I, 12; I Thess., II, 3-6 = II Cor., XII, 16; I Thess., II, 1 sq., = II Cor., III, 12; I Thess., II, 7, 11 = II Cor., XII, 14; I Thess., IV, 3 = I Cor., VI, 18; I Thess., IV, 4, 6 = I Cor., VI, 8; I Thess., V, 19 = I Cor., XIV, 39, 40, mais il ne ressort de ce parallèle qu'une preuve de plus en faveur de l'authenticité de cette Épître, car on comprend mieux ces ressemblances en les expliquant par l'identité d'auteur et l'analogie de situation entre deux Églises qui se trouvaient à peu près dans les mêmes conditions. Si, dans la lettre aux Thessaloniciens, les traits sont plus sobres, la partie dogmatique très restreinte, c'est parce que, les Épîtres étant des lettres de circonstance et non des traités doctrinaux proprement dits, saint Paul parle spécialement des choses demandées par l'état de l'Église à laquelle il écrit et cet état différait sur plusieurs points en Macédoine et à Corinthe. Quant aux points de contact, ils sont autrement nombreux entre l'Épître aux Galates et l'Épître aux Romains, sans que Baur ait cru devoir en tirer aucune conclusion contre leur authenticité respective. Cf. l'article de Lipsius, *Ueber Zweck und Veranlassung des ersten Thessalonischer Briefs*, dans *Studien und Kritiken*, 1854, p. 905. Un passage de cette Épître, II, 16, offre, dit-on, une autre difficulté, celui où l'auteur, écrit des Juifs : *La colère divine les a atteints jusqu'à la fin*, mots qui se vérifient mieux après les événements de l'an 70 que sous le règne de Claude. De fait, il y avait déjà quelque chose du passé. La colère de Dieu était déjà sur leur tête; elle avait commencé à exécuter ses jugements contre eux. Le verset incriminé peut s'expliquer sans y voir une allusion expresse à la ruine de Jérusalem. Objectera-t-on que plusieurs versets du ch. II, 1-6, dans lesquels l'Apôtre réfute les calomnies de ses adversaires et justifie sa conduite, appartiendraient plutôt à la période de lutte avec les Juifs qu'à celle des débuts, par conséquent, à une date postérieure? L'hostilité des Juifs de Thessalonique contre l'Apôtre, rapportée par les Actes, XVII, 5-13, suffit à elle seule pour légitimer cet essai d'apologie. Juifs orthodoxes et judaïsants se sont efforcés, par des moyens parfois différents, parfois identiques, à ruiner l'autorité morale de l'Apôtre. Les uns allaient jusqu'à la violence et aux voies de fait, les autres se contentaient d'ordinaire des insinuations malveillantes, mais tous les deux usaient, à son égard, des armes de la calomnie. Il n'y a aucune raison, ni de déplacer la date assignée d'habitude à cette Épître, ni, *a fortiori*, de l'attribuer à un autre qu'à saint Paul. Cf. Holtzmann, *Einleit.*, p. 213, 3[e] édit., où la question est traitée en détail.

V. Intégrité. — Deux représentants de l'école « hypercritique », Pierson et Naber, *Verisimilia*, Amsterdam, 1886, donnent cette Épître pour le remaniement d'une sorte d'homélie, adressée par un auteur juif aux Gentils, dans le but de leur annoncer la venue du Messie et de leur faire embrasser la morale juive. Plus tard, un évêque chrétien, nommé Paul, aurait inséré, dans cet écrit, quelques phrases chrétiennes et une justification de son enseignement. Cette hypothèse, si tant est qu'on puisse donner ce nom à de pareilles imaginations, prétend se baser sur la différence des tons de l'Épître : tantôt celui de prophète, tantôt celui de pasteur, le manque de suite et de liaison dans les versets, l'usage de certains mots inusités (ἡμέρα, γρηγορεῖν), le manque de doctrines positivement chrétiennes. La saine critique n'accorde aucun crédit à un genre d'arguments, dont le plus clair résultat serait de la discréditer elle-même. Clemen, *Die Einheitlichkeit der paul. Briefe*, Gœttingue, 1894, admet quelques interpolations dans la présente Épître, mais en les limitant à deux principales, II, 15-16, et V, 27. L'exégèse de ces passages montre qu'il n'y a pas à les transformer en additions postérieures et qu'ils sont, comme les autres, de la main de saint Paul.

VI. Analyse du contenu. — L'Épître présente, dans ses grandes lignes, le cadre qui sera celui des autres lettres de saint Paul.

A) Exorde épistolaire, I, 1-10, avec adresse, I, 1, et action de grâces, I, 2-10. Silas et Timothée figurent avec Paul dans l'en-tête de l'Épître, à titre de collaborateurs. Les proportions et le développement de l'action de grâces indiquent combien l'Apôtre est satisfait de la jeune Église de Macédoine. Il la loue, ne termes fort élogieux, de ses admirables sentiments de foi, d'amour et de ferme endurance; il se porte garant de l'élection divine de ses membres, certitude basée sur la façon merveilleuse dont ils ont accueilli la parole évangélique, et sur les prodiges et les miracles dont elle a été appuyée durant son séjour parmi eux. Enfin, il se fait l'écho des louanges qu'a provoquées, dans les Églises environnantes, leur ardeur pour la foi nouvelle.

B) Corps de l'Épître. II, 1-V, 24. — Par sa nature, cette lettre ne se prête pas à des divisions rigoureusement marquées. C'est plutôt une évocation de souvenirs communs à l'Apôtre et à ses chers Thessaloniciens, qu'un ensemble logique d'idées. Pourtant, on y voit poindre, dans une certaine mesure, les deux grandes catégories habituelles aux Épîtres postérieures : la partie dogmatique et la partie morale. Seulement, la première, consacrée au retour vers le passé, s'appellerait plutôt ici historico-apologétique, la seconde,

où les conseils l'emportent sur les préceptes, parénétique.

1. *Partie historico-apologétique.* II-III, 13. — La narration comprend les deux périodes qui se sont écoulées depuis que saint Paul est entré en rapport avec les fidèles de Thessalonique : celle de son séjour parmi eux et celle qui a suivi son départ.

a) Première période. II, 1-16. — En revenant sur les débuts de son apostolat à Thessalonique, saint Paul trouve l'occasion de faire justice des insinuations et des calomnies de ses adversaires. Il rappelle quelle fut sa manière d'agir pendant qu'il était avec eux : ses souffrances, ses épreuves, l'assurance de sa parole, empreinte d'une conviction sincère, désintéressée, forte de la puissance même de Dieu, appuyée qu'elle était de prodiges et de miracles. En un mot, sa vie a été sainte, juste, irréprochable. Dans son apologie, il insiste plus particulièrement sur deux points : son extrême condescendance pour ses chers néophytes et son parfait désintéressement, poussé jusqu'à l'héroïsme. Cette sollicitude n'est pas restée sans récompense. Les Thessaloniciens ont répondu à ce dévouement par un zèle sans précédent à accueillir la parole évangélique, à la tenir pour divine, à s'y fortifier, en dépit des attaques du dehors. Ils se sont ainsi rendus dignes d'être comparés aux saints de Palestine, persécutés comme eux par les Juifs incrédules.

b) Deuxième période. II, 17-III, 13. — La séparation n'a pas affaibli les liens d'étroite affection qui s'étaient formés, à Thessalonique, entre saint Paul et ses néophytes. En un sens, elle les a resserrés, fortifiés. L'Apôtre énumère tout ce qu'il a fait, de son côté, pour témoigner son attachement aux fidèles, depuis qu'il les a quittés. En premier lieu, il a essayé de revenir à Thessalonique, mais en vain, échec qu'il attribue à Satan; puis, ne pouvant retourner en personne vers sa chère Église, il lui a envoyé, lors de son passage à Athènes, son disciple préféré, Timothée, se privant de lui à un moment où sa présence lui était si nécessaire. Ce qui l'a surtout déterminé à ce sacrifice, c'est la nouvelle des persécutions suscitées contre les nouveaux fidèles. Une autre preuve de l'intérêt et de l'attachement profond de l'Apôtre pour l'Église de Thessalonique, c'est la joie vive qu'il a ressentie, quand, tout récemment, Timothée, revenu de Macédoine, lui a appris les dispositions admirables dans lesquelles il a trouvé les fidèles de cette communauté, leur foi, leur charité, le souvenir toujours vivace qu'ils gardent de leur premier pasteur, le désir intense de le revoir. Le tout s'achève par des prières et des vœux de retour.

2. *Partie parénétique.* IV-V, 24. — Les préceptes et les exhortations ne se suivent pas dans un ordre strictement déterminé. On peut cependant les diviser par groupes, d'après le thème général auquel ils se rattachent. Dans le premier groupe d'avis, IV, 1-12, l'Apôtre, après avoir tracé l'idéal de la vie chrétienne, insiste sur les vertus qui étaient plus particulièrement en péril dans une grande cité commerçante, comme Thessalonique, capitale de la Macédoine, port de mer très fréquenté par les navires d'Occident et d'Orient. Il n'était pas superflu de recommander par-dessus tout, en pareil milieu, la pureté des mœurs et la probité dans les affaires. A propos de la charité fraternelle, précepte central du christianisme, il n'y a que des louanges à leur adresser et des souhaits de persévérance dans cette voie excellente.

Le second groupe d'avis, IV, 13-V, 11, vise la vigilance chrétienne, mise en éveil par l'attente de la Parousie. Ces conseils ont été provoqués par l'inquiétude des fidèles au sujet des frères qui s'étaient endormis dans le Seigneur, depuis le départ de saint Paul. On se demandait avec anxiété s'ils auraient leur part dans le royaume messianique, étant morts avant le grand jour de son apparition. Paul rassure les néophytes et décrit avec sobriété l'ordre dans lequel se passeront les derniers événements : la résurrection des morts, le départ simultané des vivants et des ressuscités à la rencontre du Christ dans les airs, pour juger le monde. Quant à la date, il ne précise rien, se tenant dans le mot d'ordre du Christ, qu'il fait sien : Veillez sans cesse, tenez-vous prêts. De là, ses appels à une vigilance de tous les instants, comme le soldat sous les armes. Après cet avertissement solennel, un dernier groupe de recommandations de circonstance : le respect, l'affection envers les chefs de la communauté, la paix, la concorde entre fidèles, les spirituels reprenant avec douceur ceux qui s'écartent de la voie tracée, le pardon des injures, la bienveillance pour tous, le bon ordre dans les assemblées liturgiques, la pratique régulière des exercices spirituels, surtout de la prophétie. Un vœu ou plutôt une bénédiction complète ces divers conseils. L'Apôtre prie Dieu de sanctifier les frères et de les préserver intégralement de toute souillure.

c) ÉPILOGUE. V, 25-28. — C'est une sorte de *post-scriptum* ajouté par Paul, de sa propre main. Il demande aux frères de prier pour lui, de se saluer les uns les autres par un saint baiser, de lire sa lettre en assemblée publique.

VII. BIBLIOGRAPHIE. — 1° Au point de vue critique, touchant la question d'authenticité contre l'origine paulinienne : *Schrader, *Der Ap. Paul,* 1836, p. 1-58; *L. de Wette *Kurzgefasst. exeg. Handb.*, 1841, t. II, p. 3; *Baur, *Ap. Paul.*, 2e édit., t. II, p. 94-107, 341-369; *Van der Vies, *De beide brieven aan de Th.*, Leyde, 1865; *Holsten, *Jahrb. fur prot. Theol.*, 1877, p. 731; Steck, *Ibid.*, 1883, p. 509-524. En sa faveur, Lipsius, *Theol. Stud. und Krit.*, 1854, p. 905-934; *Hilgenfeld, *Zeitschrift fur wiss. Theol.,* 1862, p. 225-242; Von Soden, *Theol. Stud. und Krit.*, 1885, p. 263-310; *Monnet, *Les Épitres aux Thessaloniciens,* Toulouse, 1889; *Hausrath, *Neut. Zeitgesch.*, t. II, p. 254; III, 198, 506; *O. Pfleiderer, *Paulin.*, p. 38; *Bahnsen, *Jahrb. fur prot. Theol.*, 1880, p. 681; *Weizsäcker, *Das Apost. Zeitalter,* p. 258, 521; *H. Holtzmann, *Bibl. Lex.*, t. V, 1875, p. 499; Westrick, *De echtheid van den tweden brief. aan de Thess.*, 1891. — Parmi les auteurs catholiques, voir Cornély, *Introd.*, t. IV, p. 409-411; Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. I, p. 84 sq.; Vigouroux-Brassac, *Man. bibl.*, t. IV, p. 185 sq.; Toussaint, *Ép. de saint Paul, Leçons d'exégèse,* t. I, p. 95 et sq.

2° Au point de vue exégétique : S. Jean Chrysostome, dont le commentaire homilétique est si particulièrement remarquable, t. LXII, col. 405; Théodore de Mopsueste, t. LXVI, col. 931; Théodoret, t. LXXXII, col. 628, *Pelt, 1830; *Olshausen, 1840; *Baumgarten-Crusius, 1848; *Koch, 1849-1855; *Lünemann, dans la *collection Meyer,* 1850, 1878; *Jowett, *The Epistles of St. Paul to the Thessalonicians, Galatians, Romans,* 1856; *Ellicott, 1865; *Eadie, 1877; Hutchinson, 1883; *Riggenbach, dans la collection Lange, 1864, 1884; *Reuss, *Les Épitres pauliniennes*, Paris, 1878; *P. Schmidt, *Der I Thess. Brief neu erklärt...,* 1885; **Cambridge Bible for Schools* d'Ellicott, Alford, Findlay; Lightfoot, *Notes on Epistles of St. Paul,* 1895; *W. Schmiedel, *Handc. z. N. T.*, 1892; chez les catholiques, Rohm, 1885; Panek, 1886; Schäfer 1890; Drach, *Épitres de saint Paul,* 1871; Padovani, *In Epist. ad Thess.*, 1894; Mgr Le Camus, *L'œuvre des Apôtres,* 1905, t. II, p. 335 sq.; A. Prat, *La théologie de saint Paul,* t. I, p. 104 sq.; Toussaint, *op. cit.*, t. I, p. 102-132.

3° Sur des points de détail : Field, pour l'exégèse de II, 6; V, 4, *Notes on Trans. of N. T.;* F. Zimmer, *Theol. Stud.*, 1891, explique II, 3-8; Askwith, *Introd. to*

Thess. Ep., 1902; Findlay, *Thessalonicians*, 1904, App. I, p. 170-180; Atzsberger, *Die christ. Eschat.*, dans *Studien über Offenbarung in A. und N. Testamente*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1890.

C. Toussaint.

THESSALONICIENS (DEUXIÈME ÉPITRE AUX). — I. Importance. — Cette seconde lettre, moins étendue que la première, ne lui est pas inférieure en intérêt, au double point de vue du dogme et de l'histoire. Elle a surtout le mérite de la préciser et de la compléter sur ce point difficile de la Parousie, quand on veut se rendre un compte exact de ce qu'en pensait l'Apôtre. Elle aide aussi, d'une certaine manière, à éclaircir plusieurs passages de l'Apocalypse qui, sans elle, resteraient enveloppés d'une impénétrable obscurité. Le morceau capital de cette seconde Épitre est celui qui a trait à l'Antéchrist, personnage mystérieux sur lequel les exégètes et les théologiens de tous les temps ont épuisé leurs conjectures. On admire avec quelle sagesse l'Apôtre réprime les impatiences fiévreuses des premiers fidèles relatives aux théories apocalyptiques qui avaient cours dans les communautés chrétiennes. Pas un instant, il ne sort de la ligne tracée par le Seigneur, basant ses prédictions sur les paroles du Maître : incertitude du moment précis, proximité de l'événement final, qui pourtant doit être précédé de certains signes avant-coureurs : recrudescence du mal, apparition de l'Antéchrist. Sans se perdre dans des conjectures plus ou moins fondées, qui frapperaient l'imagination et piqueraient la curiosité, saint Paul donne aux préoccupations eschatologiques des fidèles une tournure pratique. La conclusion, en cette matière, est perpétuellement la même : se tenir prêt, par la pureté de conscience, à la réapparition du Sauveur Jésus. A côté de ces passages célèbres sur la Parousie de l'Antéchrist, il y en a d'autres moins en vue qui ont leur prix, tels que ceux où se révèlent les règles du gouvernement introduites par saint Paul dans les Églises, pour y maintenir l'ordre et la discipline, II, 14; III, 4, 6, 10-15. A noter aussi le fameux ỳ. 17 du chap. III, qui nous apprend que l'Apôtre, pour prémunir ses lettres de toute fraude apocryphe, écrit, de sa propre main, quelque formule de salutation. Il dictait donc le reste.

II. Ordre de succession. — Plusieurs critiques modernes (Ewald, Bunsen, Baur, Renan) regardent cette lettre, classée d'ordinaire la seconde, comme ayant été écrite la première. C'était déjà l'opinion de Grotius, qui, voulant identifier l'Antéchrist avec l'empereur Caligula, mort en l'an 41, avait intérêt à faire remonter aussi haut que possible la date de cette Épître. Ceux qui ont reproduit son hypothèse l'ont fait pour des raisons diverses : Ewald, parce qu'il place la rédaction de notre lettre à Bérée, aussitôt après que Paul eut quitté Thessalonique; Renan, parce que les Épitres pauliniennes ont été classées d'ordinaire par ordre de longueur, et que celle-ci est plus courte que l'autre. L'examen comparatif des deux Épîtres ne permet pas un instant cette supposition, la deuxième Épître étant en gradation marquée sur la première. Dans l'une en effet, I Thess., I, 3, 6, 9, l'Apôtre loue l'empressement des fidèles à recevoir l'Évangile; dans l'autre, II Thess., I, 3, il renforce ce premier éloge. Ici, I Thess., IV, 13, l'un est tout préoccupé du sort des fidèles morts avant la Parousie; là, II Thess., II, 2, c'est l'imminence du retour du Seigneur qui agite les esprits, sans doute à cause du *nos qui vivimus, qui residui sumus,* de la lettre précédente. I Thess., IV, 14-16. De plus, les désordres, à peine insinués d'abord, I Thess., IV, 11, deviennent dans cette lettre, II Thess., 6-12, l'objet principal des recommandations pratiques de l'Apôtre, qui ne se contente plus d'avertir, mais qui prend contre les délinquants des mesures répressives. Enfin, le ỳ. 14 du chapitre II coupe court à toute autre raison, puisqu'il mentionne explicitement une épître antérieure. On pourrait, par surcroît, montrer la dépendance étroite des deux lettres, et de quel côté se trouve la priorité, en mettant en regard les passages suivants : I Thess. I, 3 = II Thess., I, 3; I Thess., I, 4 = II Thess., II, 13; I Thess., I, 6 = II Thess., I, 4; I Thess., I, 8, 9 = II Thess., I, 4; I Thess., II, 6-9 = II Thess., III, 9; I Thess., II, 12 = II Thess., I, 5; I Thess., III, 2 = II Thess., II, 17; I Thess., IV, 1, 10; V, 11 = II Thess., III, 4; I Thess., V, 9 = II Thess., II, 14; I Thess., V, 14, 15 = II Thess., III, 13.

III. Date et lieu de rédaction. — D'après les divers indices que fournit l'Épître elle-même, on ne peut guère en séparer l'apparition de la première que par un intervalle de quelques mois, par suite, la dater de l'an 53 ou, tout au plus, du commencement de l'an 54. Elle est certainement antérieure à l'an 70, puisqu'elle suppose le Temple de Jérusalem encore debout, II, 4; elle est écrite à Corinthe, en pleine activité apostolique, quand saint Paul est aux prises avec les difficultés de sa grandiose entreprise, III, 2, et que Silas est encore à ses côtés, I, 1. L'état de l'Église de Thessalonique n'est pas très différent de celui que représentait la lettre précédente; c'est le même courage dans la persécution, I, 4, la même impatience de la venue du Christ, II, 2, les mêmes désordres, aggravés toutefois par la fièvre dans laquelle vivaient certains fidèles, III, 6, 11-13, les mêmes conseils pratiques plus fortement accentués, III, 11-12. De tous ces traits se dégage cette conclusion : la seconde Épître aux Thessaloniciens ne doit pas être placée trop loin de la première, assez cependant pour permettre à l'Apôtre d'être renseigné sur elle par des messagers, ἀκούομεν, III, 11, et aux abus de se produire sous une forme plus caractérisée. La distance de six mois est généralement adoptée comme s'harmonisant bien avec ces diverses considérations.

IV. But et objet de l'Épitre. — Le thème principal de la lettre en fait connaître l'origine et la fin. Il ressort de la première missive de saint Paul aux fidèles de Thessalonique, à quel point leur curiosité était inquiète et pressante au sujet des événements de la fin du monde. La réponse de l'Apôtre, loin de calmer leur impatience, ne servit qu'à la stimuler davantage. Le désir de hâter le moment de la grande manifestation du Christ suggéra aux plus ardents de pieuses fraudes pour prédire l'heure avec certitude. Ils allèrent jusqu'à alléguer de prétendues révélations d'en-haut, des paroles et même une lettre faussement attribuées à l'Apôtre, II, 2. Ce problème hantait les imaginations et les exaltait vivement. Certains s'autorisaient de ces prophéties à courte échéance pour renoncer au travail. Sous prétexte que le monde allait finir, on jugeait inutile de continuer à s'occuper d'autre chose. Ces chimériques espoirs favorisaient l'oisiveté et appauvrissaient la communauté, composée en majorité, ici comme ailleurs, de gens de travail, vivant au jour le jour. Saint Paul, mis au courant de la situation par des frères venus de Macédoine, III, 11, se hâta d'y porter remède. Il dicta cette seconde lettre, précisant davantage ce qu'il leur avait écrit la première fois, touchant les événements des derniers jours. D'abord, il déclare que la date n'en est pas si rapprochée que le prétendent les enthousiastes de Thessalonique. Avant qu'arrive le retour du Seigneur, nombre de phénomènes et de présages doivent se produire. Bien que proche et incertain, le dernier jour du monde doit être précédé, suivant la parole même du Maître, de signes avant-coureurs dont le plus notable de tous sera la Parousie de l'Antéchrist. Comme ce signe n'a pas encore paru, il y a lieu de patienter et de se remettre au travail. Tels sont les mo-

tifs qui ont amené l'Apôtre à parler assez longuement de la personne et de la mission de l'Antéchrist. De là aussi, la couleur apocalyptique de cette Épître et la raison pour laquelle on la met en parallèle avec les prophéties de l'Apocalypse johannique.

V. AUTHENTICITÉ. — La tradition de l'Église a, sans défaillance ni exception, tenu cette Épître comme venant de saint Paul. Les témoignages en sont nombreux. La partie apocalyptique de la lettre avait attiré l'attention des premiers siècles et on y faisait de larges emprunts. Saint Polycarpe, tout en se trompant sur la lettre où il puisse sa citation, utilise sans doute II Thess., III, 15, quand il écrit aux Philippiens, c. XI, t. V, col. 1013-1014 : « Agissez avec modération, vous aussi, en ceci (l'exercice de la discipline) et ne traitez pas de tels hommes comme des ennemis, mais cherchez à les regagner *comme des membres malades et égarés.* » Dans les *Dialogues* de saint Justin, XXXII, c. X, t. VI, col. 544, se lit une phrase qui rappelle visiblement II Thess., II, 3 : « Lorsque l'homme d'apostasie, qui prononce des choses orgueilleuses contre le Tout-Puissant, se sera enhardi à faire sur la terre contre nous, chrétiens, des choses iniques. » Certains termes : Ὁ ἄνομος, καταργήσει, κρινεῖ, de l'Épître dite de Barnabé, écrit d'une haute antiquité, semblent venir de la présente lettre. La *Didaché,* c. XVI, a une description de l'homme du péché qui répète presque mot pour mot celle de Thess., II, 8, 12. La même reproduction littérale se retrouve dans la *Lettre des martyrs de Lyon et de Vienne,* conservée par Eusèbe, *H. E.,* V, 1. A ces raisons s'ajoute la présence de l'Épître en cause dans le recueil de Marcion, ce qui est toujours un signe très apprécié d'authenticité paulinienne ; sa mention par le canon de Muratori, son insertion dans la *Vetus Itala* et la Peschito. — Quant aux preuves d'évidence interne, elles se puisent surtout dans l'étroite intimité de forme et de fond de cette seconde Épître avec la première, sa structure générale, sa phraséologie, mais, par-dessus tout, sa manière élevée, concise et pratique avec laquelle est traitée la théorie apocalyptique de l'Antéchrist, manière qui contraste si singulièrement avec les imaginations grotesques, plates et fantaisistes des apocryphes qui ont abordé le même sujet. Pourtant, il est peu d'Épîtres que la critique issue de Baur ait plus obstinément refusé d'admettre. Les premiers doutes relatifs à son origine remontent à Christian Schmidt, 1801, 1804, 1809, Schrader, Mayerhoff, Kern. L. de Wette, qui les avait d'abord pris au sérieux, revint plus tard, après les travaux de Guericke et de Reiche, aux données traditionnelles. En 1839, Kern reprit l'attaque avec une ardeur nouvelle. Baur adopta la thèse de Kern, l'amplifia, l'enrichit d'arguments nouveaux qui, avec certaines variantes, ont longtemps fait loi dans son école. Cependant, ses disciples ont eu une attitude différente envers l'une ou l'autre des deux Épîtres. Tandis que certains, Wolkmar, Holsten, les rejettent en bloc, d'autres, Lipsius, Hilgenfeld, Weisse, Pfleiderer, Weizsäcker, ne font de réserves que pour la seconde. Il ne manque pas néanmoins de critiques indépendants (Reuss, Sabatier, Weiss, Renan, Jülicher), pour déclarer que « les raisons par lesquelles on a voulu attaquer les deux Épîtres aux Thessaloniciens sont sans valeur. » Renan, *Les Apôtres,* p. XLI. Quelques auteurs, Schmidt, Davidson, Hase, prennent une position intermédiaire et tiennent cette présente lettre pour le remaniement d'une courte Épître de saint Paul. Les objections les plus en vue gravitent presque toutes autour de l'élément eschatologique, où l'on veut, à toute force, voir un emprunt caractérisé au livre de l'Apocalypse et, par suite, lui attribuer une origine postpaulinienne. A cet effet, Holtzmann a relevé avec soin, entre les deux écrits, les points de contact suivants : 1º l'ἀποστασια, II Thess., II, 3 = Apoc., XIII, 4, 8, 12, 14, 15 ; 2º l'attentat sacrilège et blasphématoire de l'Antéchrist, qui veut se faire adorer dans le temple même de Dieu, II Thess., II, 4 = Apoc., XIII, 4, 8, 12, 14, 15 ; XIX, 20 ; 3º la Parousie de Satan ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους, II Thess., II, 9 = Apoc., XIII, 2, 12-14 ; XVI, 13 ; XIX, 20 ; 4º l'expression υἱός τῆς ἀπωλείας, II Thess., II, 3 = Apoc., XVII, 8-11 ; 5º le Retenant, II Thess., II, 7, est à la fois un individu et un être abstrait, II, 6, comme dans l'Apocalypse, XIII, 1-8 ; XVII, 11 ; 6º la même description du dernier jour, ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ, II Thess., I, 7 = Apoc., XIX, 14 ; πῦρ φλογός, II Thess., I, 8 = Apoc., XIX, 12 ; ὄλεθρος αἰώνιος, II Thess., I, 9 = Apoc., XX, 10 ; 7º la fin tragique de l'Antéchrist, II Thess., II, 8 = Apoc., XIX, 15, 21. De tous ces traits communs, Holtzmann conclut que la lettre a pour auteur un disciple de Paul qui a voulu faire pénétrer l'eschatologie apocalyptique dans l'*intuition* des Églises pauliniennes et réprimer les désordres qui venaient de l'attente fiévreuse de la Parousie. Il aura rattaché son écrit à l'Église de Thessalonique en raison d'une certaine analogie de sujet et, pour donner plus de crédit à sa composition, il aura calqué son style sur celui de la première lettre aux Thessaloniciens. De la sorte, notre Épître aurait été écrite aux alentours de l'an 70, plutôt après qu'avant. On ajoute à ces raisons l'invraisemblance de lettres apocryphes durant la vie de saint Paul, II Thess., II, 2, surtout la distance qui sépare l'eschatologie de cette composition d'avec celle des vraies Épîtres. — Pour se défendre de ces divers griefs, il suffit de remonter jusqu'aux sources communes auxquelles l'apocalyptique chrétienne, tant celle de saint Jean que celle de saint Paul, a puisé, en grande partie, ses prédictions. On retrouvera dans nombre de passages d'Isaïe, II, 10, 19, 21 ; XI, 4 ; XLIX, 3 ; LXVI, 5, 14 ; de Jérémie, X, 25 ; d'Ézéchiel, XXVIII, 27 ; surtout de Daniel, VII, 25 ; IX, 27 ; XI, 36 ; dans le second Livre d'Esdras, V, 1 ; les Psaumes de Salomon, XVII, 13, 20 ; les oracles Sibyllins, III, 60 ; l'Apocalypse de Baruch, XL ; l'Ascension d'Isaïe, IV, la plupart des images, parfois même des mots qui ont servi aux auteurs du Nouveau Testament à décrire les événements des derniers jours, sans qu'il soit nécessaire d'établir entre ces mêmes écrivains une dépendance de fond ou de forme. En réalité, ils ne font que reproduire, à peu de chose près, la même tradition, souvent dans les mêmes termes. Ici et là, cependant, émerge un trait original. Tel, par exemple, le personnage mystérieux que Paul décrit sous le nom de « Retenant » et qui manque dans le livre de l'Apocalypse. On conviendra, d'autre part, que l'apocalyptique chrétienne de cette Épître, mise en parallèle avec celle de saint Jean, est extraordinairement sobre en symboles et en descriptions et qu'elle se rapproche beaucoup plus, par là, de l'eschatologie des grandes Épîtres de saint Paul. Les différences qu'on a voulu établir entre l'enseignement habituel de l'Apôtre et celui de cette lettre n'ont rien de fondé. Si la partie eschatologique y est prépondérante et en plus forte proportion que dans les autres Épîtres, cela tient uniquement aux circonstances qui en ont déterminé la rédaction. Voudrait-on que l'Apôtre ait dû répéter le même thème dans tous ses écrits. D'ailleurs, une excellente pierre de touche pour discerner l'authenticité de cette seconde lettre aux Thessaloniciens, c'est son harmonie parfaite avec la première. En les comparant, on se rend compte qu'elles se complètent et s'enchaînent. C'est le passage relatif au sort de ceux qui sont morts avant la Parousie, qui a surexcité, au lieu de la calmer, la curiosité inquiète des fidèles de Thessalonique, et spécialement la célèbre phrase, IV, 15, *nos qui vivimus, qui residui sumus,* qui aura été interprétée, par les plus exaltés, dans le sens d'une Parousie imminente, devant arriver dans un très bref délai. Au milieu de cette effervescence, quelques-uns

seront allés jusqu'à appuyer leur opinion par de prétendues lettres venues de l'Apôtre. De pareils procédés n'ont rien pour surprendre, quand on connaît la psychologie des foules mises en fièvre par l'exaltation. La précaution de III, 17, justifiée par ce qui était arrivé (II, 2, μήτε δι' ἐπιστολῆς, ὡς δι' ἡμῶν) n'est donc pas un artifice d'auteur apocryphe, mais un fait qui cadre avec la situation générale reflétée par l'Épître. En résumé, la partie adverse n'apporte ni dans l'ensemble, ni dans le détail, aucun poids de raisons assez solides et assez cohérentes pour mettre en doute l'opinion traditionnelle. Spitta, dans un travail qui ne manque ni de perspicacité ni de profonde analyse, *Zur Gesch. und Litt. des Urchristenthums*, t. I, p. 111-154, a voulu prendre entre les deux camps une position intermédiaire. Il suppose que Paul, au lieu de dicter cette lettre comme il en avait l'habitude, en aura laissé la rédaction à Timothée. Celui-ci rappellerait même expressément, dans un certain endroit de l'Épître, II, 5, l'enseignement eschatologique qu'il avait donné à Thessalonique, lors de sa dernière visite. La note de III, 17, serait la signature de l'Apôtre, faisant sienne la lettre de son disciple. Ainsi disparaîtraient les divergences de doctrine et de style que l'opposition met en avant contre l'attribution de cet écrit à l'apôtre saint Paul. Mais il ne semble pas nécessaire de recourir à une hypothèse qui n'est, après tout, qu'un expédient, surtout quand, après un examen attentif, on voit s'évanouir ces prétendues différences d'idées et de mots. Au reste, conçoit-on l'apôtre ratifiant une doctrine étrangère à la sienne et peut-on admettre que Timothée ait eu, même en eschatologie, une autre théologie que celle de son maître? Ne vaut-il pas mieux, rejetant toutes ces suppositions plus ou moins gratuites, s'en tenir à ce qu'a pensé, sur ce sujet, la tradition primitive?

VI. Intégrité. — Quelques auteurs, Schmidt, Davidson, Hase, frappés de la façon dont le passage eschatologique, II, 1-12, tranche sur le reste de la lettre, ont cru à une interpolation. La partie authentique ne comprendrait que I, 1-4 + II, 1, 2 + II, 13 à III, 18. Cette insertion daterait de l'an 69. Elle aurait été provoquée par les événements tragiques de cette période si troublée. Hausrath, au contraire, pense que le passage en question, II, 1-12, est le seul noyau paulinien de cette composition apocryphe, le reste ayant été emprunté à la première Épître aux Thessaloniciens. Il est bon de dire qu'aucun manuscrit n'appuie ces conjectures et que les preuves d'authenticité de l'Épître suffisent à les contredire. Cf. Clémen, *Die Einheitlichkeit der Paul. Briefe*, p. 17-18.

VII. Analyse. — *I.* Le *prologue*, I, 1-12, remplit tout le chapitre Ier. Sous l'adresse, I, 1-2, figurent encore les noms de Paul, Silas et Timothée. L'action de grâces, I, 3-12, renfermée dans une seule phrase, longue et embarrassée, contient trois idées principales, un éloge flatteur pour les progrès en foi et en charité de la vaillante communauté, une mention spéciale de leur patience, de leur fidélité au milieu de persécutions sans fin, de leur courage qui remplit d'admiration les Églises voisines, sans doute celles de Philippes, de Bérée et de Corinthe; enfin, les vœux et les prières que l'Apôtre offre à Dieu pour qu'il achève leur œuvre en eux, les amènent à ce point de perfection et de foi qui leur fasse mériter les honneurs de la glorification suprême, le jour de la venue du Seigneur.

II. Corps de l'Épître. II, 1-III, 15. — Il renferme deux parties : l'une dogmatique, l'autre morale.

a) Partie dogmatique. — Le thème essentiel se concentre sur l'apparition de l'Antéchrist, qui doit être le signe précuseur le plus marquant de l'inauguration du royaume messianique. Jusque-là, il faut se tenir tranquille. Quand l'Antéchrist apparaîtra, il sera encore temps de prévoir le retour du Seigneur. L'Apôtre avait dit ces choses de vive voix, mais les Thessaloniciens l'avaient mal compris. Dans leur impatience de voir arriver la catastrophe finale qui, pour eux, serait le commencement de la récompense, ces bons fidèles croyaient l'époque de la Parousie très rapprochée. Il y avait, dans leurs assemblées liturgiques, des discours prophétiques où l'on annonçait la proximité imminente de ces événements. On interprétait dans ce sens certaines paroles qu'on disait tenir de l'apôtre lui-même. Il circulait des lettres censées écrites par Paul pour appuyer ces interprétations individuelles, IV, 2. L'Apôtre rappelle brièvement ce qu'il avait prêché touchant ce sujet délicat. L'avènement du Christ n'est pas aussi proche qu'on le prétend : il doit être précédé d'un fait très important qui ne saurait passer inaperçu, « la grande apostasie », c'est-à-dire un débordement inouï d'impiété et de corruption. Le personnage qui concentre en lui ce flot d'iniquités est comme l'incarnation du péché, une sorte de Messie de Satan, qui essaie d'anéantir l'œuvre du Christ. Il a toutes les audaces. Il s'élève au-dessus de tout ce qui se nomme Dieu, se donnant lui-même pour Dieu et osant se faire adorer jusque dans le Temple. Il paraît déjà exister au moment où saint Paul écrit, puisque, si une force mystérieuse ne le retenait, il ferait irruption dans le monde, ꝟ. 7. Déjà se fait jour la recrudescence de mal et d'abominations qui, avec l'Antéchrist — c'est le nom que l'Apocalypse donnera à cet être étrange — arrivera à son maximum d'intensité. A cette heure seulement, cet ennemi de Dieu fera son entrée dans le monde. Il sera l'agent de Satan, son organe, accomplissant toutes sortes de miracles et de prodiges pour séduire les hommes, ꝟ. 9. Mais soudain éclatera la Parousie du Seigneur Jésus. Le Sauveur n'aura qu'à paraître pour anéantir son adversaire par le souffle de sa bouche, ꝟ. 8. Ainsi l'inauguration du royaume messianique aura pour prélude la ruine définitive du royaume de Satan par la défaite de l'Antéchrist, qui était son fondé de pouvoir. L'Apôtre achève son apocalypse, en bénissant Dieu de ce que ses lecteurs ont été mis, par la foi à l'Évangile et par le Saint-Esprit, à l'abri de la défection universelle et des séductions de l'Antéchrist. Il les engage, en conséquence, à tenir ferme cet Évangile qui doit être la cause de leur salut, et à garder intacte la doctrine qu'ils ont reçue de lui, soit de vive voix, soit par lettre, ꝟ. 13. En finissant, il souhaite que Notre-Seigneur Jésus-Christ et Dieu le Père achèvent de les affermir dans le bien, ꝟ. 15.

b) Partie morale. III, 1-15. — C'est une suite d'avis très courts, donnés au courant de la plume. L'apôtre commence par demander les prières des Thessaloniciens pour que le succès de sa parole, à Corinthe, égale celui qu'elle a eu parmi eux, et afin que Dieu le protège contre les embûches de ses adversaires, ꝟ. 1-2. Il exprime ensuite la confiance qu'il a en leur fidélité, sûr d'avance qu'ils suivront la voie qu'il leur a tracée, ꝟ. 3-5. Arrivant maintenant à l'abus qui s'était glissé dans l'Église de Thessalonique, il prescrit aux frères de faire rentrer dans l'ordre ceux qui, sous prétexte d'une Parousie imminente, avaient abandonné le travail et se faisaient nourrir aux frais de la communauté, ꝟ. 6-11. Saint Paul rappelle, à ce propos, l'exemple qu'il leur a donné lui-même, en travaillant de ses propres mains, afin de n'être à charge à personne. Les « spirituels » s'efforceront de ramener au devoir les égarés, dussent-ils, pour cela, les priver, pour un temps, de la vie commune et les amener, par ce moyen, à résipiscence, ꝟ. 12-15.

III. Épilogue. III, 16-18. — La lettre s'achève par un vœu, ꝟ. 16, et la salutation autographe de l'Apôtre, ꝟ. 17.

VIII. Bibliographie. — 1° Pour la question de l'au-

thenticité, chez les catholiques, les principaux défenseurs sont : Cornely, *Introd.*, t. IV, p. 408; Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. I, p. 94; Vigouroux-Brassac, *Man. bibl.*, t. IV, p. 195; Belser, *Einl.*, 2e édit., p. 437-444; Toussaint, *Epit. de saint Paul*, t. I, p. 133-145. Contre : J. C. Schmidt, *Biblioth. für Krit. und Exeg.*, 1881, p. 380 sq.; *Einleitung in's N. T.*, 1804, 1818, p. 256; de Wette, *Einleitung*, 1826, p. 225, dans les trois premières éditions; il change d'opinion dès la 4e édition, 1855, p. 141-168; Kern, *Tübing. Zeitsch. für kirchl. Wiss.*, 1839, II, 145-214; Baur, *Ap. Paul.*, t. I, p. 480-492; t. II, 94-107; *Tübing. Theol. Jahrb.*, 1855, p. 141-168; Hilgenfeld, *Zeitsch. für wiss. Theol.*, 1862, p. 242-264; Van Manen, *Echth. van II Th.*, Utrecht, 1865; Michelsen, *Theologisch Tidjschrift*, 1876, p. 70-82; 1877, p. 222; Bahnsen, *Jahrb. für protest. Theol.*, 1880, p. 681-705; Spitta, *Offenb. des Joh.*, 1889, p. 497-500; *Der II Brief an die Thess.*, p. 109-154, dans *Zur Gesch. und Litt. des Urchrist.*, 1893, t. I; Schmiedel, *Handcommentar*, p. 7-11; H. Holtzmann, *Theolog. Literaturzeitung*, 1880, p. 26; Hilgenfeld, *Zeitsch. für wiss. Theol.*, 1891, p. 233. Tous ces auteurs sont protestants. Parmi eux, ont défendu l'authenticité : Reiche, *Authentia posterioris ad Th. epistolæ*, 1829; Pelt, *Theol. Mitarbeiten*, 1841, t. II, p. 74-125; Grimm, *Theol. Stud. und Krit.*, 1850, p. 753-816; Schneckenburger, *Jahrb. für deutsch. Theol.*, 1859, p. 405-467; Bernhardt Weiss, *Stud. und Krit.*, 1869, p. 7-29; Westrik, *De echtheid van. II Thess.*, Utrecht, 1879; Klöpper, *Der II Brief an die Thess.*, dans *Theol. Stud. und Skizzen aus Ostpreussen*, t. II, 1889, p. 73-140; Jülicher, *Einleitung*, 1900, p. 42-51; Zahn, *Einl.*, 1900, p. 160-162; Moffatt, *Historical N. T.*, p. 142-148; Bornemann, *Meyers Comment. zum N. T.* — 2° Pour l'exégèse, les commentaires mentionnés dans la bibliographie de la Ire Épitre aux Thessaloniciens. — 3° Pour l'interprétation du texte eschatologique, I, 1-10. Chez les Pères : S. Irénée, *Cont. hær.*, V, 25, 28, t. VIII, col. 1189-1192, 1198; Tertullien, *De resur. carn.*, 24, t. II, col. 874-877; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XV, 9-17, t. XXXIII, col. 881-893; S. Jérôme, *Epist. ad Algasiam*, CXXI, II, t. XXII, col. 1035-1038; S. Augustin, *De civit. Dei*, XX, 19, t. XLI, col. 685-687. Chez les modernes, Bousset, *Der Antechrist*, 1895; Labauche, *Leçons de théol. dogm.*, t. I, p. 337, 410; Findlay, *Thessalonicians*, 1904, en appendice; F. Prat, *Théol. de S. Paul*, t. I, p. 118. Voir aussi ANTÉCHRIST, t. I, col. 658. C. TOUSSAINT.

THESSALONIQUE (grec : Θεσσαλονίκη), ville de Macédoine, aujourd'hui *Saloniki* (fig. 484). Elle est, de nos jours, la cité la plus importante de la Turquie d'Europe après Constantinople. — 1° On croit que son nom lui fut donné par Cassandre, fils d'Antipater, en l'honneur de sa femme Thessalonique, fille de Philippe Ier, roi de Macédoine Elle s'appelait auparavant Therma, d'où le nom de Thermaïque donné autrefois au golfe au fond duquel elle s'élève. Cassandre la rebâtit et l'agrandit. Elle tomba au pouvoir des Romains après la bataille de Pydna et devint le chef-lieu de la seconde des quatre divisions de la Macédoine. Tite-Live, XLIV, 10, 45; XLV, 29. Elle était dans tout l'éclat de sa prospérité quand saint Paul y arriva par la *via Egnatia*, une des plus notables voies romaines, qui reliait la capitale de l'Empire aux pays situés au nord de la mer Égée. Thessalonique en était la station principale, le centre d'un commerce très considérable. C'était un lieu très propice pour la prédication de l'Évangile, qui devait rayonner de là dans toute la contrée, et l'Apôtre devait y trouver une synagogue pour y commencer, selon sa coutume, son enseignement au milieu de ses compatriotes. Lorsqu'il y entra pour la première fois, « Thessalonique se trouvait coupée en long, de l'ouest à l'est, par la voie Egnatia. Les deux points par lesquels celle-ci abordait et quittait la ville sont encore faciles à retrouver, marqués qu'ils furent par deux monuments bien connus, l'arc triomphal d'Octave, sous lequel on passait en arrivant de Pella, et, au levant, l'arc de Constantin, par où entraient les voyageurs venant d'Apollonia et d'Amphipolis. De ces deux édifices, le premier (fig. 485) existait quand Paul vint dans la métropole macédonienne. Bien qu'on n'en ait pas de preuve décisive, tout porte à croire qu'il avait été érigé en souvenir de la bataille de Philippes. » Il a été démoli, il y a peu d'années, par un entrepreneur en quête de matériaux de construction. E. Le Camus, *Les sept Églises*, p. 291-292. La synagogue où prêcha l'Apôtre n'existe pas non plus. Tant de choses ont changé en ces lieux, dans le cours des siècles, quoique le site soit resté également merveilleux! Thessalonique est toujours une ville florissante, riche et populeuse. Bâtie en amphithéâtre, comme Gênes, elle monte du bord de la mer sur les pentes de la colline qui, au nord, « vers les sommets du Kurtiah,



484. — Monnaie de Thessalonique.

Tête de Néron, à gauche. ΚΑΙΣΑΡ ΝΕΡΩΝ ΣΕΒΑΣΤΟΣ. — ℞. Aigle tenant une palme dans ses serres. Au-dessous, dans le champ, ΘΕΣΣΑΛΩΝΙΚΑΙΩΝ.

forme un quadrilatère que domine l'Eptapurghion, ou la citadelle. Seule la partie des fortifications qui longeait jadis le port a été détruite pour faire place à des quais, où une fourmilière humaine crie et s'agite de grand matin. Les sveltes minarets et les graves coupoles, les maisons échafaudées régulièrement et d'où émergent des arbres..., les remparts en zigzag, semblables à de longs escaliers de marbre blanc, quelques cyprès gigantesques, se dressant çà et là dans la partie haute, qui est le quartier turc, les teintes claires et variées des constructions nouvelles alternant avec la note dure et sombre des vieux édifices, tout contribue à donner au paysage... un aspect féerique » (fig. 486). E. Le Camus, *Les sept Églises de l'Apocalypse*, p. 280.

2° *Saint Paul à Thessalonique.* — Les Juifs s'y étaient établis de bonne heure et les Actes, XVII, 1, remarquent qu'il y avait une synagogue. C'est là que l'Apôtre se rendit tout d'abord « selon sa coutume », dit le texte, v, 2; il y prêcha aussitôt l'Évangile pendant trois sabbats et opéra quelques conversions parmi les Juifs. Beaucoup de Gentils et des femmes influentes embrassèrent la foi. Ses succès irritèrent ceux de ses anciens coreligionnaires qui ne se laissaient pas toucher par sa parole, et il eut beaucoup à en souffrir avec ses néophytes, *in tribulatione multa.* I Thess., I, 6. On excita contre lui ce qu'il y avait de pire dans la ville. Act., XVII, 5. Une foule ameutée alla pour s'emparer de lui, dans la maison de Jason, qui lui servait sans doute de résidence, et, ne le trouvant pas, elle emmena de force Jason et quelques chrétiens avec lui devant les magistrats de la ville, appelés dans le texte grec, du nom local de leur dignité, πολιτάρχας, ŷ. 8. Voir POLITARQUE, col. 505. Elle les accusa de mettre le trouble dans la ville, et sans doute parce que l'Apôtre avait parlé du « royaume » de Jésus, cf. I Thess., II, 12, de violer les « décrets de César, soutenant qu'il y a

un autre roi, Jésus, » ꝟ. 7-8; les politarques, ayant reçu caution (τὸ ἱκανόν) de Jason et des autres chrétiens, les remirent en liberté, mais, la nuit suivante, pour laisser calmer l'orage, Paul et son compagnon Silas quittèrent la ville et partirent pour Bérée, ꝟ. 10.

Ces événements se passèrent pendant le second voyage de missions de saint Paul. Il dut visiter de nouveau Thessalonique pendant son troisième voyage de missions, où fut comprise la Macédoine, Act., xx, 1-4, et peut-être aussi plus tard, après sa première captivité à Rome, pour réaliser son désir de revoir les



485. — Arc d'Auguste (porte de Vardar). D'après Cousinery, *Voyage dans la Macédoine*, 1831, t. I, p. 25.

chrétientés de ce pays. Phil., I, 25-26; II, 24; I Tim., I, 3; II Tim., IV, 13; Tit., III, 12.

Plusieurs chrétiens de Thessalonique sont nommés dans le Nouveau Testament : Jason, voir JASON 5, t. III, col. 1141; Aristarque, t. I, col. 963; Démas, t. II, col. 1358, qui se retira dans cette ville; Gaïus, probablement, voir GAÏUS 1, t. III, col. 44; Secundus, t. V, col. 1556.

3° Voir abbé Belley, *Observations sur l'histoire et sur les monuments de la ville de Thessalonique,* dans l'*Histoire de l'Académie des inscriptions,* Paris, 1777, t. XXXVIII, 1, p. 121-146; G. L. Frid. Tafel, *De Thessalonica ejusque agro,* in-8°, Berlin, 1839; E.-M. Cousinery, *Voyage dans la Macédoine,* 2 in-4°, Paris, 1831 (avec planches), t. I, p. 23-56; S. Gopcevic, *Makedonien,* in-4°, Vienne, 1889, p. 41-74 (avec planches et gravures). F. VIGOUROUX.

THILON (hébreu : *Tôlôn* (*chethib*); *Tîlôn* (*keri*); Septante : Ἰνών; *Alexandrinus :* Θιλών), le dernier nommé des fils de Simon, de la tribu de Juda. I Par., IV, 20.

THIRAS (hébreu : *Tirâs;* Septante : Θείρας), le dernier fils de Japhet. Gen., X, 2. D'après Josèphe, *Ant. jud.,* I, VI, 1, les Targumistes et d'autres anciens, S. Jérôme, *Quæst. in Gen.,* X, 2, t. XXIII, col. 950, il fut le père des Thraces; d'après quelques autres, des Perses. Les Thraces sont apparentés aux Gètes et ces derniers, aux Daces. Strabon, VII, IV, 13.

THIRATHIM (hébreu : *Ṭir'âtîm;* Septante : Θαργαθιίμ), famille de scribes qui résidait à Jabès. I Par., II, 55. La Vulgate a traduit leur nom par *Canentes,* « chantant ». Le passage où sont nommés les Thiratites est tout à fait obscur.

THIRIA (hébreu : *Tiryâ';* Septante : Θιριά), fils de Jaléléel, descendant de Caleb, fils de Jéphoné, de la tribu de Juda. I Par., IV, 16.

THISBÉ (Septante : Θίσβη), ville de Nephthali, mentionnée dans le texte grec du livre de Tobie, I, 2. D'après ce texte, c'est de là que Tobie fut emmené en captivité. La situation en est inconnue. Le grec dit que Thisbé est à droite, c'est-à-dire au sud, « de Cydros de Nephthali, en Galilée, au-dessus d'Aser. » Cydros paraît être une altération de Cadès de Nephthali. Plusieurs savants, comme Ad. Reland, *Palæstina,* in-4°, 1714, ont pensé que le prophète Élie était originaire de Thisbé de Nephthali, et que c'était pour cette raison qu'il était surnommé le Thesbite. D'autres pensent qu'il était Galaadite d'origine, parce qu'il habitait le pays de Galaad, dit III Reg., XVII, 1, la première fois qu'il le nomme, mais il pouvait y avoir résidé sans en être originaire. Les Septante traduisent, III Reg., XVII, 1 :

Ἠλιοῦ ὁ προφήτης Θεσβίτης ὁ ἐκ Θεσβῶν τῆς Γαλαάδ. On ne connaît pas cependant de Thisbé ou Thesbé en Galaad.

THOBADONIAS (hébreu : *Tôb 'Adônîyâh*; Septante : Τωβαδωνίας), un des lévites que Josaphat envoya dans les villes de Juda pour enseigner au peuple la loi de Moïse. II Par., XVII, 8. Comme les deux lévites nommés avant Thobadonias sont appelés Adonias et Thobias et que la forme *Tôb 'Adônîyâh* est insolite, celle-ci peut n'être qu'une répétition et une contraction des deux noms précédents, due à une erreur de copiste.

THOBIAS (hébreu : *Tôbiyâhû*; Septante : Τωβίας), un des trois lévites envoyés par Josaphat dans les villes de Juda pour instruire le peuple. II Par., XVII, 8.

THOCHEN (hébreu : *Tôkén*; Septante : Θοκκα; *Alexandrinus* : Θοχχάν), ville de Siméon, nommée seulement I Par., IV, 32. Dans la liste correspondante, Jos., XIX, 7, Thochen n'y figure pas. Les Septante ajoutent cependant Θαλχά entre Remmon et Athar, ce qui a fait penser à plusieurs critiques que Thochen était mentionnée dans quelques manuscrits hébreux ou bien, comme le croient certains autres, que Θαλχά était là pour Télem.

THOGORMA (hébreu : *Tôgarmâh*; Septante : Θοργαμά), fils de Gomer et petit-fils de Japhet. Gen., X, 3. — Ézéchiel, XXVII, 14; XXXVIII, 6, parle du commerce que faisait de son temps Thogorma avec les Tyriens, à qui il vendait ses chevaux, XXVII, 14, et dans sa prophétie contre Gog, il énumère parmi les troupes de son armée, avec les soldats de Gomer, ceux de Thogorma, XXXVIII, 6. On identifie généralement le pays de Thogorma avec l'Arménie. — Plusieurs assyriologues placent aujourd'hui Thogorma à l'est de l'Asie-Mineure. Saint Jérôme, *Quæst. in Gen.*, X, 3, t. XXIII, col. 951, identifie Thogorma avec la Phrygie. Voir ARMÉNIE, t. I, col. 1003.

THOHU (hébreu : *Tôḥû*; Septante : Θοκέ; *Alexandrinus* : Θοού), un des ancêtres du prophète Samuel, fils de Suph, et père d'Éliu ou Éliel, de la tribu de Lévi. I Sam. (Reg.), I, 1; I Par., VI, 34.



486. — Vue de Salonique.

THOLA (hébreu : *Tôlâ'*; Septante : Θωλά), nom de deux Israélites.

1. THOLA, fils aîné d'Issachar, père de la famille des Tholaïtes, qui, du temps de David, comprenait vingt-deux mille six cents vaillants soldats. Gen., XLVI, 13; Num., XXVI, 23; I Par., VII, 1, 2.

2. THOLA, juge d'Israël. D'après l'hébreu, il était « fils de Phua, fils de Dodo, homme d'Issachar. » Les Septante et la Vulgate ont pris l'hébreu *dôdô* comme substantif commun, « oncle », et traduit : « Thola, fils de Phua, (son) oncle paternel (d'Abimélech, dit la Vulgate), homme d'Issachar. » Il habitait à Samir, dans la montagne d'Éphraïm, et il fut enseveli dans cette ville, après avoir jugé Israël pendant vingt-trois ans. S'il s'agit d'Abimélech, fils de Gédéon, il était de la tribu de Manassé, non d'Issachar. La leçon de la Vulgate ne serait donc pas exacte. Thola jugea Israël après Abi-

mélech, fils de Gédéon, mais le texte hébreu ne dit pas qu'il fut son successeur.

THOLAD (hébreu : *Tôlâd*; Septante : Θουλαμ; *Alexandrinus* : Θωλάδ), ville de Siméon. I Par., IV, 29. Elle avait appartenu d'abord à Juda. Dans Josué, XV, 30; XIX, 4, elle est appelée Eltholad. Site inconnu. Voir ELTHOLAD, t. II, col. 1707.

THOLMAÏ, nom de deux personnes dans l'Écriture.

1. **THOLMAÏ** (hébreu : *Talmaï*; Septante : Θελαμί, Θολαμί, Θολμί), un des fils d'Énac, qui habitaient Hébron (Cariath Arbé). Num., XIII, 22. Caleb, fils de Jéphoné, de la tribu de Juda, extermina les enfants d'Énac et s'empara de la ville. Jos., XV, 14; cf. Jud., I, 10.

2. **THOLMAÏ** (hébreu : *Talmaï*; Septante : Θολμί, Θολμαι; *Alexandrinus* : Θολμεί, Θολομαί, Θολμαι), fils d'Ammiud, roi de Gessur. II Sam. (Reg.), XIII, 37. La Vulgate écrit son nom Tholomaï, dans ce passage, tandis qu'elle l'écrit Tholmaï, II Sam. (Reg.), III, 3, et I Par., III, 2, où Tholmaï est nommé comme père de Maacha, une des femmes de David et mère d'Absalom. C'est auprès de lui que se réfugia son petit-fils, après avoir fait tuer son frère Amnon pour venger sa sœur Thamar. Voir THAMAR 2, col. 2144.

THOLOMAÏ, orthographe du nom de Tholmaï, roi de Gessur, dans la Vulgate. II Sam., XIII, 37. Voir THOLMAÏ 2.

THOLUCK Frédéric-Auguste-Gottreu, théologien protestant allemand, né à Breslau, le 30 mars 1799, mort le 10 juin 1877. Après une enfance malheureuse, tourmentée par les tracasseries de la seconde femme de son père, et après une jeunesse agitée par l'incrédulité, il devint l'adversaire du rationalisme et un prédicateur très apprécié. En 1821, il fut *privat-docent* à l'Université de Berlin, en 1822, docteur en philosophie d'Iéna, en 1823, professeur extraordinaire, en 1825, professeur de théologie à l'Université de Halle. La collection de ses œuvres a paru à Gotha, 11 in-8°, 1862-1873, ses *Vermischte Schriften*, 1839; 2e édition abrégée, 1867. Parmi ses écrits, on peut signaler : *Commentar zum Brief an die Römer*, 1824; 5e édit., 1856; *Commentar zum Johannes Evangelium*, 1827; 7e édit., 1857; *Das Alte Testament in Neuen Testament*, 1836; 6e édit., 1872; *Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauss*, 1837 (*Essai sur la crédibilité de l'histoire évangélique, en réponse au Dr Strauss, traduction abrégée et annotée*, par l'abbé H. de Valroger, in-8°, Paris, Lecoffre, 1847). Le P. de Valroger a aussi publié une *Introduction historique et critique aux livres du Nouveau Testament*, par Reithmayr, Hug, Tholuck, etc., traduite et annotée par H. de Valroger, 4 in-8°, Paris, 1861. — Voir L. Witte, *Das Leben Tholück's*, 2 in-8°, Bielefeld et Leipzig, 1884-1886.

1. **THOMAS** (Nouveau Testament, Θωμᾶς), un des douze Apôtres (fig. 487), saint Jean, XI, 16; XXI, 2, explique son nom araméen comme signifiant « jumeau », ὁ λεγόμενος Δίδυμος. Les auteurs des anciens livres apocryphes chrétiens, à cause de cette circonstance, ont imaginé diverses fables pour savoir quel était son jumeau. On lui donna pour sœur jumelle Lysia ou Lydia. Voir *Chronic. pasch.*, IX, t. XCII, col. 1076. Les *Homélies clémentines*, hom. II, 1, *Patr. gr.*, t. II, col. 77, disent que Thomas avait un frère jumeau qui est appelé Éliézer. Dans les *Actes* apocryphes qui portent son nom, ainsi que dans la *Doctrina Apostolorum*, il est appelé lui-même « Judas Thomas ». Eusèbe, *H. E.*, I, 6, t. XX, col. 126, dans l'histoire d'Abgar d'Édesse, cite un fragment où il est désigné ainsi : Ἰούδας ὁ καὶ Θωμᾶς.

Les synoptiques se contentent de mentionner saint Thomas dans le catalogue apostolique. Matth., X, 3; Marc., III, 18; Luc., VI, 15; Act., I, 3. Saint Jean nous a conservé trois épisodes qui mettent en plein relief



487. — Saint Thomas. D'après Raphaël.

Dans les représentations de cet apôtre qui ne sont pas antérieures au XIIIe siècle, il a l'équerre pour attribut, parce qu'il est le patron des architectes et des maçons. Mrs Jameson, *Sacred and legendary art*, in-8°, Londres, 1850, p. 147.

son caractère : 1° Quand les autres Apôtres s'efforcent en vain de dissuader Jésus d'aller à Béthanie : « Allons aussi et mourons avec lui, » Joa., XI, 16, leur dit-il, montrant ainsi son dévouement au divin Maître. — 2° Il voulait se rendre compte de l'enseignement du Sauveur et le bien comprendre. Aussi, quand, à la dernière Cène, Jésus dit aux siens qu'il va leur préparer une place auprès de son Père et qu'ils en connaissent le chemin, Thomas l'interrompt : « Seigneur, nous ne savons pas où vous allez, comment pouvons-nous connaître le chemin? » Joa., XV, 14. — 3° La passion fut pour lui un coup terrible. Il ne se sépara point des autres Apôtres, Joa., XX, 25, mais quand ils lui racontèrent qu'ils avaient vu, en son absence, Jésus ressuscité, ℣. 24, il ne se rendit pas à leur témoignage et déclara que, pour être convaincu, il lui faudrait toucher lui-même les plaies du Crucifié. Il devait fournir ainsi aux générations à venir une preuve incontestable de la

réalité de la résurrection. Huit jours après, le Sauveur apparut de nouveau aux disciples assemblés et, cette fois, Thomas était présent. Jésus entra au milieu d'eux, les portes fermées, et, s'adressant à Thomas, il lui dit, en lui montrant ses mains percées, et en répondant mot pour mot aux paroles de l'apôtre incrédule : « Introduis ton doigt ici et vois mes mains; approche aussi ta main et mets-la dans mon côté; et ne sois pas incrédule, mais fidèle. » Thomas toucha-t-il les cicatrices du Sauveur? Le texte sacré ne le dit pas, mais l'apôtre, rempli d'admiration et de foi, s'écrie : « Mon Seigneur et mon Dieu! » Le divin Maître tira la conclusion de cette scène : « Parce que tu m'as vu, Thomas, tu as cru : heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru! » Joa., xx, 26-29. *Plus nobis Thomæ infidelitas ad fidem, quam fides credentium discipulorum profuit,* dit saint Grégoire le Grand, *Hom.* XXVI *in Evang.*, 7, t. LXXVI, col. 1201.

Après cette scène, le nom de saint Thomas n'apparaît plus que deux fois dans le Nouveau Testament : 1° dans le récit de la pêche miraculeuse, à laquelle il prit part avec Pierre, Nathanaël, les fils de Zébédée, et deux autres disciples, Joa., XXI, 2, et 2° dans l'énumération des Apôtres réunis au Cénacle, après l'Ascension de Notre-Seigneur. Act., I, 13.

Après la dispersion des Apôtres, saint Thomas porta l'Évangile chez les Parthes, d'après Eusèbe, *H. E.*, III, 1, t. XX, col. 216; Socrate, *H. E.*, I, 19, t. LXVII, col. 125; *Recognit.*, IX, 29, *Patr. gr.*, t. I, col. 1415, et aussi en Perse, d'après saint Jérôme, *De vit. Apostol.*, 5, t. XXIII, col. 721. Il fut enterré à Édesse. Rufin, *H. E.*, III, 5, t. XXI, col. 513; Socrate, *H. E.*, IV, 18, t. LXVII, col. 504. Saint Jean Chrysostome, *Hom.* XXVI *in Heb.*, 2, t. LXIII, col. 179, mentionne son tombeau comme l'une des quatre tombes apostoliques connues, les trois autres étant celles de saint Pierre, de saint Paul et de saint Jean. Une autre tradition lui fait prêcher la foi et souffrir le martyre dans l'Inde. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* XXXIII *ad Arian.*, 11, t. XXXVI, col. 228; Pseudo-Dorothée de Tyr, *Patr. gr.*, t. XCII, 7, col. 1072; Nicéphore, *H. E.*, II, 40, t. CXLV, col. 851. L'apostolat de saint Thomas dans l'Inde est mentionné dans une inscription d'Oodeypure, près de Sagur, dans l'Inde orientale. Voir *Beilage zur Allgemeinen Zeitung*, 8 janvier 1900, p. 7. Les chrétiens de l'Inde, connus sous le nom de chrétiens de saint Thomas, qui habitent le Malabar et appartiennent à l'Église syrienne, considèrent cet apôtre comme leur fondateur, mais ils paraissent tirer leur origine d'un missionnaire nestorien appelé Thomas. — L'Église latine célèbre la fête de saint Thomas le 21 décembre et l'Église grecque, le 6 octobre. Le Bréviaire romain, au 21 décembre, le fait mourir martyr dans l'Inde, à Calamine. — Plusieurs écrits apocryphes portent son nom ou racontent ses actes. Voir *Acta Thomæ* (Πράξεις, *De miraculis B. Thomæ, Passio S. Thomæ*), *recensuit* Max Bonnet, in-8°, Leipzig, 1883; W. Wrgiht, *Apocryphal Acts of the Apostles, from Syriac manuscripts,* 2 in-8°, Londres, 1871; S. C. Malan, *The conflicts of the holy Apostles, an apocryphal book of the early Eastern Church*, in-18, Londres, 1871; R. A. Lipsius, *Die Apokryphen Apostelgeschichten,* in-8°, Brunswick, 1883-1890, t. I, p. 225-347. F. VIGOUROUX.

2. **THOMAS (ACTES DE SAINT).** Voir ACTES APOCRYPHES DES APÔTRES, t. I, col. 160-161.

3. **THOMAS (APOCALYPSE DE SAINT).** Voir APOCALYPSES APOCRYPHES, 6, t. I, col. 766.

4. **THOMAS (ÉVANGILE DE SAINT).** Sur cet évangile apocryphe, voir ÉVANGILES APOCRYPHES, 4, t. II, col. 2116.

THOPHEL (hébreu : *Tôfél;* Septante : Τοφόλ), localité située à l'est de la Palestine. Voir carte du pays de MOAB, t. IV, col. 1146. Elle est nommée, Deut., I, 1, pour déterminer l'endroit où Moïse résuma dans un discours l'histoire d'Israël au désert. C'est le *Tafiléh* actuel, situé sur l'ouadi du même nom, qui coule dans la direction nord-ouest, vers le *Ghôr*, au sud-est de la mer Morte. Ed. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* 2e édit., 1856, t. II, p. 167. Thophel est dans une région très fertile et bien arrosée, où abondent les arbres fruitiers. L'identification de Thophel avec *Tafiléh* n'est cependant pas universellement acceptée.

THOPO (grec : Τεφών), ville fortifiée par Bacchide, pendant les guerres contre les Machabées. I Mach., IX, 50. Elle était située en Judée, avec les autres villes qui sont nommées en même temps. C'est peut-être Beththaphua, aujourd'hui *Taffouh*, à cinq kilomètres à l'ouest d'Hébron. Voir BETHTHAPHUA, t. I, col. 1750.

THORA, nom hébreu du livre de la loi de Moïse. Voir PENTATEUQUE, col. 51.

THOSAÏTE (hébreu : *hat-Tîṣî;* Septante : ὁ Θωσαΐ). I Par., XI, 45. Joha, fils de Samri, et frère de Jédihel, un des vaillants soldats de David, est appelé le Thosaïte. On ne saurait déterminer si ce qualificatif désigne sa famille ou sa patrie, l'une et l'autre étant également inconnues.

THOÜ (hébreu : *Tô'û;* Septante : Θουού, II Sam. (Reg.), VIII, 9-10; dans I Par., XVIII, 9-10, *Tô'û;* Θωά), roi d'Émath, sur l'Oronte. Il avait été en guerre avec Adarézer, roi de Soba, et quand David eut battu ce dernier, Thoü envoya ses félicitations au roi d'Israël par son fils Joram ou Adoram, avec des vases d'or, d'argent et d'airain qu'il lui offrit en présents.

THRACE (grec : Θρᾷξ), originaire de la Thrace. Un cavalier thrace est mentionné dans II Mach., XII, 35, comme ayant sauvé la vie du gouverneur de l'Idumée, Gorgias, dans une bataille contre Judas Machabée, vers 163 avant notre ère, sous le règne du roi de Syrie Antiochus IV Épiphane. La Thrace, à cette époque, comprenait la Bulgarie et la Roumélie de nos jours.

THUBAL (hébreu : *Tûbal*, *Tubal;* Septante : Θοβέλ), fils de Japhet. Gen., X, 2; I Par., I, 5. De lui descendirent les Tibaréniens, peuple dont nous trouvons le nom dans Hérodote, III, 94; VII, 78, et qui habitait à l'est de Thermodon, dans les montagnes du sud-est de la mer Noire. Il est plusieurs fois mentionné dans les inscriptions assyriennes. Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* p. 155. Isaïe, LXVI, 19, le nomme, avec Mésech et Javan, parmi les peuples éloignés. Ézéchiel, XXVII, 13, le montre comme faisant avec Tyr le commerce des esclaves et des vases de cuivre; XXXII, 26, il signale les adversités qui l'ont frappé; XXXVIII, 2, 3, et XXXIX, 1, il l'énumère parmi les alliés de Gog.

THUMMIM (hébreu : *Tummîm ;* Septante : δήλωσις; Vulgate : *doctrina*). Exod., XXVIII, 30. Voir URIM ET THUMMIM.

THUYA (Apoc. : ξύλον θύϊνον; Vulgate : *lignum thyinum*), bois précieux.

I. DESCRIPTION. — C'est le bois de Citre des anciens Romains, qui l'employaient à fabriquer des objets d'ébénisterie de luxe; il est formé par une conifère de l'Afrique septentrionale, le *Thuya articulata*, devenu *Callitris quadrivalvis* de Ventenat (fig. 488). Ce nouveau genre diffère surtout par les écailles de son fruit,

qui sont verticillées par quatre, au lieu d'être opposées. Les feuilles sont aplanies et subulées sur les jeunes rameaux; plus tard, sur les branches adultes, elles deviennent fortement apprimées-soudées et squamiformes, paraissant verticillées, mais réellement opposées-décussées et inégales deux à deux. Le fruit est un strobile pointu, de la grosseur d'une noisette, formé par quatre écailles cordiformes, un peu inégales, concaves en dehors, brièvement mucronulées au-dessous du sommet, recouvrant six graines irrégulièrement coniques, bordées de chaque côté d'une aile membraneuse.

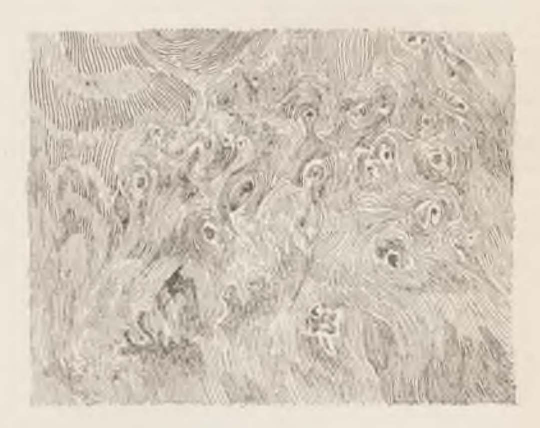
L'arbre atteint rarement plus de six mètres de hauteur, ramifié dès la base, puis formant une cime pyramidale ou même dilatée en parasol. Les ramules terminaux sont articulés, comprimés et presque dichotomes. Il forme un élément très important des massifs boisés de l'Algérie, sur les côteaux d'altitude moyenne. De végétation lente, il a un bois dense, blanc dans l'aubier,



488. — *Thuya articulata.*

rouge-brun vers le cœur, doué d'une odeur caractéristique, et imprégné de résine sandaraque. Son grain fin et homogène, lourd et presque indestructible, le rend propre à une foule d'usages : il fournit en outre un charbon de bonne qualité. Mais ce sont surtout les broussins souterrains, provoqués sur les souches par les incendies dus aux pasteurs arabes, qui fournissent à l'ébénisterie un bois de placage de nuances riches et finement moucheté (fig. 489). F. Hy.

II. Exégèse. — Le ξύλον θύϊνον, *lignum thyinum*, n'est mentionné que dans l'Apocalypse, xviii, 12. Il figure parmi les produits précieux que la Babylone symbolique ou Rome recevait de l'étranger : à côté des marchandises d'or, d'argent, de pourpre, on voit le bois de *thuya*. Les auteurs grecs et latins parlent souvent de ce bois, qu'ils appellent *citre*. Pline, dans son *H. N.*, xiii, 29, 30, donne une longue description de ce bois, de ses qualités, de ses emplois. Il cite les tables les plus célèbres, fabriquées avec ses racines. « On conserve encore aujourd'hui la table de Cicéron, payée malgré sa fortune médiocre un million de sesterces (210 000 fr.). On cite aussi celle d'Asinius Gallus, qui coûta 1 100 000 sesterces (231 000 fr.). Un incendie a consumé récemment une table qui venait de Céthégus et qui fut vendue 1 400 000 sesterces (294 000 fr.). La plus grande table qu'on eût encore vue est celle de Ptolémée, roi de Mauritanie : elle était faite de deux demi-circonférences réunies ensemble; elle avait quatre pieds et demi de diamètre et trois pouces d'épaisseur; et l'art, en cachant la jointure, avait rendu cette table plus belle que si elle avait été naturellement d'une seule pièce. La plus grande d'une seule pièce est la table de Nomius, affranchi de l'empereur Tibère : elle a quatre



489. — Coupe de bois.

pieds moins trois quarts de pouce, et elle est épaisse de six pouces environ. Ce qui sert à faire les tables est un nœud de la racine; on estime surtout les nœuds qui ont été tout entiers sous la terre... Le principal mérite de ces tables, c'est d'avoir des veines disposées en cheveux crêpés ou en petits tourbillons. Dans la première disposition, les veines courent en long : tables tigrées; dans la seconde, elles reviennent sur elles-mêmes : tables panthérines. Il y en a encore à ondulations crêpées, recherchées surtout si elles imitent les yeux de la queue du paon... Pour toutes, la qualité prééminente est la nuance; la nuance de vin miellé avec des veines brillantes est au premier rang. Après la couleur, c'est la grandeur qu'on prise : on veut des troncs entiers et plus d'un dans une seule table. » Pline, *H. N.*, xiii, 29, 30. Le bois est très odorant. On faisait venir ce bois de la région de l'Atlas, ou encore de la province de Grenade, Strabon, XVI, iii, 4; O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. ii, p. 22-29. — La Vulgate, dans III Reg., x, 11, 12, et dans le passage parallèle, II Par., ix, 10, 11, traduit par thuya le mot hébreu *algûmîm*. Il s'agit du bois de Santal. Voir t. v, col. 1468.

E. Levesque.

THYATIRE (Nouveau Testament : Θυάτειρα), ville de Lydie (fig. 490), aujourd'hui *Ak Hissar* dans la vallée



490. — Monnaie de Thyatire.

Néron lauré à droite. ΝΕΡΩΝ ΚΛΑΥΔ ΚΑΙΣΑΡ ΣΕΒΑ. ℞. Hache bipenne. ΘΥΑΤΕΙΡΗΝΩΝ.

du Lycus. — 1° Séleucus Nicator, roi de Syrie, y établit une colonie de Macédoniens entre 301 et 281 avant notre ère. La ville existait sans doute auparavant, mais c'est alors qu'elle commença à prendre de l'importance et à devenir le centre d'un commerce florissant. Elle rendait un culte au soleil, προπάτωρ θεὸς Ἥλιος Πύθιος Τυρίμναῖος Ἀπόλλων (Clerc, *De rebus Thyat.*, 1893, p. 71), comme on le voit par ses inscriptions et par ses monnaies. Les colons macédoniens, sous les rois

Séleucides, puis les rois de Pergame et les Romains s'appliquèrent à en faire une cité commerçante et riche. Elle est en plaine, ce qui est une exception assez rare dans ces contrées, et cette plaine se distingue par sa fertilité. Elle produit de riches moissons et on y cultive la vigne. Deux bosquets de cyprès encadrent Thyatire à l'est et à l'ouest (fig. 491). On n'y voit point de ruines d'anciens monuments, mais on y trouve encore les industries anciennes qui l'avaient enrichie, en particulier la tannerie et la teinturerie. La teinturerie des étoffes en rouge se faisait au moyen de la garance. La découverte de l'aniline fait disparaître cette industrie d'*Ak Hissar*. Clerc, *De reb. Thyatir.*, p. 93. Une des premières chrétiennes de Thyatire, Lydie, que saint Paul convertit à Philippes, Act., XVI, 14, 40, était πορφυρόπωλις, « marchande de pourpre ». Voir LYDIE 1, t. IV, col. 447. Ce fut elle peut-être qui, de retour dans sa patrie, y travailla à la propagation du christianisme.



491. — Thyatire, d'après une photographie.

2° Lorsque saint Jean écrivit son Apocalypse, quelques années plus tard, le nombre des chrétiens s'était multiplié à Thyatire. L'apôtre loue leurs œuvres et leur foi, mais il leur reproche d'écouter Jézabel, qui se donne pour prophétesse et qui les entraîne à la fornication et à l'usage des viandes consacrées aux idoles, et il les menace de châtiments. Apoc., II, 18-25. On admet généralement que le nom de Jézabel est ici symbolique, par allusion à l'impie Jézabel, femme d'Achab, roi d'Israël. D'après les uns, c'est la sibylle Sambatha, qui avait en dehors de la ville un sanctuaire dont l'enceinte s'appelait « le péribole du Chaldéen », et qui était d'origine chaldéenne, perse ou juive. Suidas, voce *Sambatha; Ælien, Hist. var.*, XII, 36. Dans ce cas, elle serait la personnification d'une secte analogue à celle des nicolaïtes. D'après d'autres, c'était un personnage individuel, qui enseignait un christianisme mêlé d'éléments disparates et idolâtriques. Les nombreuses inscriptions qu'on a trouvées à Thyatire montrent que la population de cette ville était très mélangée, Latins, Grecs, Orientaux, et la nouvelle Jézabel, qui se donnait pour prophétesse, aurait altéré la foi en la dénaturant par des éléments idolâtriques. — Voir de Peysonnel, consul de France à Smyrne, *Observations historiques et géographiques sur les peuples barbares qui ont habité sur les bords du Danube et du Pont-Euxin, suivies d'un voyage à Magnésie, à Thyatire*, etc., Paris, 1675; Ferd. Stosch, *Antiquitatum Thyatirenarum libri duo*, Zwollæ, 1763; M. Clerc, *De rebus Thyatirenorum commentatio epigraphica*, in-8°, Paris, 1893; E. Schürer, *Die Prophetin Isabel in Thyatira*, dans les *Theologische Abhandlungen*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 39-57.

THYRSE (grec : θύρσος; Vulgate : *thyrsus*), bâton surmonté d'une pomme de pin, ou d'un bouquet de lierre ou de feuilles de vigne, que l'on portait dans les fêtes de Bacchus (fig. 492). Cf. Horace, *Od.*, II, 19, 8; Stace, *Theb.*, IX, 614. C'était primitivement une lance dont la pointe était entourée d'une pomme de pin ou de feuillages. — A une fête célébrée pour remplacer celle des Tabernacles, les Juifs compagnons de Judas Machabée portaient des thyrses, des rameaux verts et des palmes. II Mach., X, 7. Les thyrses désignent ici le *lûlâb* ou le *'étrôg* (cédrat), t. II, fig. 117, col. 373, qu'on tenait en main pendant les fêtes des Tabernacles. Voir TABERNACLES (FÊTE DES), col. 1961. Dans sa description de la fête juive, Plutarque, *Sympos.*, IV, VI, 2, parle aussi de θυρσοφόρια, « port de thyrses », parce qu'il ne connaissait pas les termes hébreux correspondants.

H. LESÊTRE.

TIARE (hébreu : *tebûlîm, miṣnéfét, pe'êr, ṣânif;* Septante : κίδαρις, μίτρα; Vulgate : *tiara, mitra, cidaris, diadema, corona, vitta*), espèce de coiffure. — 1° La tiare est la coiffure d'Aaron. Elle est faite de lin. Exod., xxviii, 4, 39; xxix, 6; xxxix, 28. Elle avait la forme d'une espèce de turban. Voir t. iii, fig. 64, col. 296. Elle est appelée *miṣnéfét* ou *pe'êr*. Zacharie, iii, 5, lui donne le nom de *ṣânîf*. — 2° Le prince d'Israël porte aussi le *miṣnéfét*. Ezech., xxi, 31. Le *pe'êr* est encore le turban des Israélites, Ezech., xxiv,



492. — Thyrses romains.

Celui de gauche porte un bouquet de feuilles de vigne; celui du milieu, une pomme de pin; celui de droite, des feuilles de lierre.

17, 23, celui du fiancé, Is., lxi, 10, et la coiffure des femmes élégantes. Is., iii, 20. Ces dernières mettent aussi le *ṣânif*, Is., iii, 23, et les nomades le portaient au désert. Job, xxix, 14. Les turbans que coiffaient les Chaldéens s'appelaient des *tebûlîm*. Ezech., xxiii, 15. Les versions donnent le nom de « tiare » au *petas*, qui se portait à Babylone et était une pièce de vêtement plutôt qu'une coiffure. Dan., iii, 21. Les mêmes noms servent ainsi à désigner des coiffures analogues de forme, mais sans doute différentes par la richesse et les ornements. Voir Mitre, t. iv, col. 1135.

H. Lesêtre.

TIBÈRE (grec : Τιβέριος), le second empereur romain. Il régna seul de l'an 14 à l'an 37 de notre ère, mais il avait été associé par Auguste au gouvernement



493. — Monnaie de Tibère.

Tibère lauré, à droite. TI. CAESAR DIVI AUG. F. AVGVSTVS. ℟. Livie assise tenant une palme. MAXIM. PONTIF.

de l'empire, quelque temps auparavant, à une époque dont la date précise est incertaine. Sa mère était Livie, qui l'avait eu de son premier mari, Tibère Claudius Néron. Elle épousa plus tard l'empereur Auguste et c'est grâce à ce mariage que son fils devint empereur. Il était né à Rome, le 16 novembre de l'an 45 avant l'ère chrétienne et il avait 55 ans quand il devint empereur (fig. 493). Il s'était déjà distingué dans plusieurs guerres, Horace avait célébré ses exploits et ceux de son frère Drusus, *Carm.*, iv, 4, 14, et il s'était acquis la réputation d'un orateur de mérite et d'un administrateur de talent. Toutes ses qualités s'éclipsèrent dès qu'il eut atteint le pouvoir suprême; il se montra dissolu, cruel, despotique, dissimulé, et abandonna le gouvernement aux mains des plus indignes favoris. Il mourut à 78 ans, après un règne de vingt-trois.

Tibère (fig. 494) n'est nommé qu'une fois par son nom dans l'Évangile, Luc., iii, 1, mais il est désigné plusieurs fois indirectement. C'est sous son gouvernement que Notre-Seigneur accomplit son ministère public et que les Apôtres commencèrent à prêcher le christianisme en Palestine. Jean-Baptiste inaugura son ministère « sous Tibère César, la quinzième année de son gouvernement. » Luc., iii, 1. De savants chronologistes pensent que, dans cette date de la quinzième année de son règne, l'évangéliste compte les années pendant lesquelles Tibère fut associé à Auguste dans l'administration de l'empire. Tibère n'exerça seul le pouvoir que l'an 14, mais il avait été appelé à partager l'autorité avec le mari de sa mère quelque temps auparavant, à



494. — Buste de l'empereur Tibère. Musée du Louvre.

une époque qui n'est pas certaine, en l'an 11, disent les uns, en l'an 13, disent les autres. Sur ses monnaies, son règne date de l'an 765 de Rome, an 12 de notre ère. Il est le César auquel font allusion les passages de saint Matthieu, xx, 17, 21; de saint Marc, xii, 14, 16, 17; de saint Luc, xx, 22, 24, 25; xxiii, 2; de saint Jean, xix, 12, 15. Il était encore à la tête de l'empire, lorsque eut lieu la conversion de saint Paul et le commencement de sa prédication. C'est lui qui avait nommé Ponce-Pilate procurateur de la Judée. Son ami Hérode Antipas bâtit en son honneur la ville à laquelle il donna le nom de Tibériade.

1. TIBÉRIADE (Nouveau Testament : Τιβεριάς), ville de Palestine (fig. 495), sur les bords du lac auquel elle a donné son nom.

1° Elle fut fondée par Hérode Antipas, qui lui donna ce nom en l'honneur de l'empereur Tibère, entre l'an 20 et l'an 30 de notre ère, à peu de distance, un mille environ, au nord des bains chauds d'Emmaüs, le Hammath de Josué, xix, 35. Il fallut déplacer une nécropole, probablement celle de Hammath, pour avoir largement la place nécessaire à la construction de la



nouvelle ville, et pour ne pas exposer les habitants aux impuretés légales que pouvait leur faire contracter la présence de ces tombeaux. Cette circonstance éloigna d'abord les Juifs de la cité naissante. « Elle fut peuplée d'abord, dit Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 3, au moyen de toutes sortes d'étrangers et aussi d'un grand nombre de Galiléens. Beaucoup d'habitants de la contrée appartenant à Hérode y furent également transplantés de force. Parmi ceux-ci, quelques-uns étaient revêtus de dignités. Mais il admit pareillement avec eux un ramassis de pauvres et même de gens dont la condition libre n'était pas suffisamment établie. Il leur accorda des immunités et les combla de bienfaits. Il leur fit construire des maisons à ses frais et leur donna des terres, à la condition de ne jamais quitter Tibériade, car il savait qu'il répugnait aux Juifs d'habiter cette ville, parce qu'on avait dû enlever beaucoup de tombeaux sur l'emplacement où on la bâtit, ce qui, d'après nos lois, rendait ceux qui devaient l'occuper impurs pendant sept jours. »

Cette répugnance ne persévéra pas et, dans la suite, elle devint pour les Juifs une ville privilégiée. Hérode Antipas l'embellit avec soin et y résida lui-même dans un palais, qu'il orna de représentations animées, contrairement à la loi mosaïque, et qui fut livré plus tard aux flammes. Josèphe, *Vita*, 12. — Au moment de la révolte contre la domination romaine, Tibériade ouvrit ses portes à Vespasien. Les Juifs, après la ruine de Jérusalem, obtinrent l'autorisation d'y résider et reçurent même certains privilèges, ayant seuls le droit d'habiter la ville, à l'exclusion des païens, des Samaritains et des chrétiens. Le grand sanhédrin, après avoir séjourné quelque temps à Jamnia, puis à Sepphoris, s'établit à Tibériade, et il s'y fonda une école talmudique célèbre, qui fut illustrée par plusieurs rabbins de grande réputation. C'est là que fut rédigée la Mischna du Talmud de Jérusalem et élaborée la Massore. Le rabbin qui aida saint Jérôme à traduire les Paralipomènes était de Tibériade. *Patr. lat.*, *Vita*, IX, 3, t. XXII, col. 30.

2° Notre-Seigneur n'entra jamais à Tibériade; du moins les Évangiles ne le disent pas. Une grande partie de sa vie publique se passa à l'extrémité septentrionale du lac et il le traversa souvent, mais c'est à peine si la ville est nommée trois fois dans saint Jean, VI, 1, 23; XXI, 1, deux fois, non à cause d'elle-même, mais comme donnant son nom au lac, et une fois, XVI, 23, pour marquer l'endroit d'où sont parties les barques qui arrivent près du lieu où s'est opéré le miracle de la multiplication des pains. Les autres Évangélistes désignent le lac sous le nom de mer de Génésareth ou mer de Galilée. Voir TIBÉRIADE (LAC DE) 2. On s'est demandé pourquoi le Sauveur avait ainsi évité la ville de Tibériade. C'est sans doute parce qu'elle était considérée comme impure par les Juifs fidèles et aussi parce qu'elle était le séjour ordinaire d'Hérode, le meurtrier de saint Jean-Baptiste. Saint Luc, XXIII, 8, nous apprend que ce roi, malgré son désir, n'avait jamais vu Jésus, avant que Pilate le lui eût envoyé.

2. TIBÉRIADE (LAC DE) (grec : ἡ θαλάσση τῆς Τιβεριάδος), lac de Palestine. Saint Jean, XXI, 1; cf. VI, 1, est le seul écrivain sacré qui ait désigné ce lac, ou, comme il l'appelle, cette « mer », sous le nom de Tibériade, sans doute parce que, écrivant loin de la Palestine, ce nom était plus familier que le nom indigène à ceux qui n'habitaient pas la Terre Sainte, à l'époque où il écrivait. Saint Luc l'appelle « lac », λίμνη Γεννησαρήθ, V, 1, 2; cf. VIII, 23, tandis que tous les autres auteurs sacrés le désignent par l'appellation sémitique de « mer ». Voir LAC, t. IV, col. 7. Il est aussi le seul qui le nomme « de Génésareth ». L'auteur de I Mach., XI, 67, emploie la dénomination analogue τὸ ὕδωρ Γεννησάρ, *aqua Genesar*. Saint Matthieu, IV, 18; saint Marc, VII, 31; cf. Joa., VI, 1, l'appellent « mer de Galilée ». Dans les Nombres, XXXIV, 11, et Josué, XIII, 27, c'est « la mer de Cénéreth » ou « de Cénéroth ». Jos., XII, 3. Voir CÉNÉRETH 2, t. II, col. 420.

1° *Description.* — Le lac de Tibériade (voir carte, t. III, col. 88) forme un ovale long de 21 kilomètres du nord au sud et large de 9 kilomètres et demi. L'extrémité nord est un peu plus arrondie que celle du sud. Son niveau est de 212 mètres au-dessous de la Méditerranée. En hiver et au printemps, les pluies peuvent le faire élever de plus de deux mètres. Le bassin du lac paraît avoir été formé par la rupture nord-sud qui s'est produite dans les couches crétacées formant les montagnes environnantes, au moment où se sont soulevés les filons de basalte de la rive occidentale et les masses volcaniques du Djolan, vers la fin de l'époque tertiaire. Vu des hauteurs qui le dominent en venant de Nazareth, le lac apparaît scintillant au soleil comme une immense coupe d'argent liquide; vue de près, l'eau du lac est ordinairement d'un beau bleu. Pendant les orages, qui n'y sont pas très rares et sont fort dangereux, l'eau prend une couleur violet foncé. Le soir elle reflète le bleu du ciel et a l'éclat du saphir. La profondeur du lac est en moyenne de 50 à 70 mètres; à l'entrée du lac, on voit les indigènes passer à pied d'une rive à l'autre, à la barre qui s'est produite à la rencontre des eaux du fleuve avec celles du lac. Vers le milieu du grand bassin nord, la profondeur est de plus de 250 mètres. On ne trouve dans le fond ni algues ni conferves, mais un grand nombre de diatomées. Les poissons y abondent et servent à l'alimentation des gens de Tibériade, et même de Nazareth, où on les transporte, surtout au moment des pèlerinages. On les prend surtout à l'épervier, à l'embouchure du Jourdain, au nord du lac, et à Aïn Tabagha, à l'endroit où le Aïn se jette dans le lac, d'après le témoignage des indigènes qui jettent là leurs filets pour faire jouir les pèlerins du spectacle. Le lac est si peuplé qu'on y prend fréquemment des poissons par milliers. Quelques-uns sont très remarquables, comme le *Clarias macracanthus* qui se traîne comme un serpent, le *Chromis Simonis*, ou poisson de saint Pierre. Voir POISSON, fig. 113, 114, col. 496, 497. « L'eau du lac de Tibériade est désagréable à boire à cause de son odeur marécageuse; elle est fade, quoiqu'elle laisse cependant dans la gorge un arrière-goût légèrement saumâtre. » L. Lortet, *La Syrie*, p. 512.

2° *Le lac de Tibériade dans l'Écriture.* — Il occupe peu de place dans l'Ancien Testament, où il n'est guère nommé qu'en passant, pour marquer une limite, Num., XXXIV, 11; Jos., XII, 3; XIII, 27, et l'endroit où campa une fois Jonathas Machabée. I Mach., XI, 67. Mais l'Évangile lui a donné un reflet de gloire incomparable : c'est le lac de Notre-Seigneur, le lac qu'il a sillonné bien des fois avec ses Apôtres, où il semble qu'on le voit encore, comme un reste de lui-même, qu'il nous a laissé, relique précieuse, après son ascension. C'est là qu'il a travaillé à la formation et à l'instruction de ses disciples, c'est là qu'il a opéré des miracles et calmé d'un mot ses dangereux orages qui soufflent avec violence des gorges occidentales d'Arbèle et soulèvent les flots avec fureur. Matth., VIII, 24; XIV, 24; Marc., IV, 37; VI, 48; Luc., VIII, 23; Joa., VI, 18. Wilson, *Recovery of Jerusalem*, in-8°, Londres, 1871, p. 340, décrit ainsi une de ces tempêtes : « Des tempêtes soudaines, comme celles mentionnées dans le Nouveau Testament, ne sont pas rares. J'eus une excellente occasion d'observer l'une d'entre elles, des ruines de Gamala, sur les collines orientales. La matinée était délicieuse; une brise agréable soufflait de l'est; pas le moindre nuage dans le ciel ne faisait prévoir ce qui allait arriver. Soudain, vers midi, éclata un coup de tonnerre lointain, et un petit nuage, « pas plus grand « qu'une main d'homme, » se leva sur les hauteurs de Lubiéh à l'occident. En très peu de temps, le nuage

grandit et roula en grandes masses noires, descendant des collines vers le lac, et plongeant dans une obscurité complète le Thabor et Hattin. A ce moment, la brise cessa; il y eut quelques minutes de calme complet, pendant lequel le soleil brilla, éclatant, et la surface du lac fut égale et unie comme un miroir; Tibériade, Medjdel et d'autres constructions se dessinaient en plein relief en avant du fond ténébreux qui s'étendait derrière, mais elles disparurent bientôt au regard quand les grondements du tonnerre les dépassèrent et que la tempête, s'avançant rapidement sur le lac, transforma ses eaux tranquilles en une nappe blanche d'écume. Elle atteignit promptement les ruines, me chassant avec mon compagnon et nous obligeant de nous réfugier dans une citerne, où nous fûmes emprisonnés pendant près d'une heure, entendant les grondements roulants du tonnerre et des torrents de pluie. La moitié du lac était tranquille et en repos, pendant que l'autre était toute bouleversée de façon sauvage et offrait un spectacle saisissant. Malheur à la barque légère qui aurait été surprise au milieu du lac par cette tourmente. Nous ne pouvions nous empêcher de penser à cet événement mémorable où la tempête est décrite d'une façon si vivante, comme « tombant » sur le lac. » Matth. VIII, 24-26.

Le lac de Tibériade, par sa situation et la dépression de terrain où il se trouve, était isolé des grandes voies de communication de l'antiquité. Les Égyptiens quand ils allaient en Syrie ou dans l'Asie antérieure, les Assyro-Chaldéens quand ils descendaient sur les bords du Nil, longeaient la Méditerranée. On ne voit que le Mohar égyptien qui, au XIVe siècle avant notre ère, ait visité le Jourdain. F. Chabas, *Voyage d'un Égyptien en Syrie, en Palestine*, in-fo, Chalon-sur-Saône, 1860, p. 206. Ce n'est que vers les commencements de l'ère chrétienne qu'il a vu des Romains et des étrangers visiter ses bords, où florissaient alors des villes dont le nom revient souvent dans l'Évangile, Capharnaüm, Bethsaïde, Corozaïn, Magdala. Voir ces noms.

F. VIGOUROUX.

TICHON (MAISON DE) (hébreu : *Ḥâṣêr Hat-Tîkôn;* Septante : αὐλὴ τοῦ Σαυνάν), localité inconnue qui se trouvait sur les frontières du Hauran (Auran). Ézech., XLVII, 16. *Domum autem sive atrium Thicon, Symmachus interpretatur atrium medium, quod pergit ad terminos Auran,* dit saint Jérôme, *In Ezech.*, XLVII, t. XXV, col. 477.

TICHONIUS ou **TYCHONIUS,** écrivain africain, de la secte des donatistes, entre 380 et 420. Il paraît n'avoir été que simple laïque, mais il avait le goût et la connaissance des choses théologiques. Saint Augustin parle souvent de lui dans ses écrits et, dans sa *Doctrina christiana,* III, 30-37, t. XXXIV, col. 81-90, il expose et commente les sept règles célèbres de cet auteur pour l'intelligence des Saintes Écritures. Le Livre des Règles se trouve dans la *Bibliotheca Patrum,* Cologne, 1522, t. XV; Lyon, 1677, t. VI; Pitra, *Spicilegium Solesmense,* t. III, p. 397. Tichonius avait aussi commenté l'Apocalypse, dans un sens spirituel. Le commentaire qui avait été publié comme étant celui de Tichonius n'est pas le sien, mais emprunté à divers auteurs, dont Tichonius. Il est reproduit dans Migne, t. XXXV, à la fin du t. III des œuvres de saint Augustin, col. 2415-2452.

1. TIGRE (hébreu : *Ḥiddéqél;* Septante : Τίγρις), fleuve d'Assyrie et de Babylonie. Strabon, XI, XIV, 8, et Pline, *H. N.*, VI, 27 (qui l'appelle *Diglit*), disent que son nom lui vient de la rapidité de son cours, qui égale celui d'une flèche, *Tigra* signifiant flèche en médo-perse.

1. « Le Tigre, le moins long des deux fleuves qui vont s'unir au golfe Persique par les bouches du Chat-el-Arab, naît dans le voisinage de l'Euphrate (voir la carte, t. II, fig. 623, col. 2047). Près des mines de Sivan, les sources principales, dites Outchgöl (les Trois Lacs), jaillissent à un millier de mètres à peine de la cluse profonde où coule le Mourad, et le torrent qu'elles forment se dirige au sud-ouest comme s'il allait se jeter dans l'Euphrate, à sa sortie des montagnes. Mais un autre cours d'eau, qui prend aussi son origine dans une haute vallée proche de l'Euphrate, vient à sa rencontre et l'entraîne dans la direction du sud-ouest et du sud : c'est le Didjlé, que l'on considère comme la branche maîtresse du Tigre, d'où son nom de Chat ou « Fleuve » par excellence. Il coule d'abord dans la région péninsulaire qui limite l'Euphrate en décrivant une longue série de méandres, au nord, puis à l'ouest et au sud des hautes plaines de Kharpout; né à quelques kilomètres seulement d'un angle brusque de l'Euphrate, le Didjlé commence par chercher sa voie pour sortir du cercle immense que le fleuve rival trace autour de lui. Un petit lac d'eau saumâtre, le Göldjuk, Göldjik ou Gölendjik, occupe, à une petite distance au nord et à 200 mètres plus haut, une cavité du plateau dont le rebord circulaire envoie des ruisseaux au Tigre aussi bien qu'à l'Euphrate. Récemment, à la suite d'années pluvieuses, le lac, élevant peu à peu son niveau comme la mer de Van, a fini par atteindre une brèche de rochers à son extrémité sud-orientale et par épancher son trop-plein dans le Tigre : on a même entrepris le creusement d'une tranchée pour régulariser l'écoulement du lac et en faire une source constante du fleuve. Ainsi se rapprochent les deux bassins fluviaux, au point de s'entremêler en apparence, comme pour donner raison aux descriptions des anciens auteurs. D'après une légende locale, la source du Tigre aurait été visitée par Alexandre; on la désigne comme le « Fleuve aux deux cornes »... Arrivé dans la plaine de Diarbékir, le « Fleuve » grossit rapidement par les affluents que lui envoient les montagnes du nord. Le Batman-sou, l'un des plus abondants, est un autre Tigre par la violence de ses eaux, et son bassin, comme celui du Didjlé, commence dans le voisinage même du haut Euphrate, sur le revers méridional des montagnes de Mouch. Puis viennent l'Arzen-sou et un autre Chat, le Botan-sou, dans lequel se jette la rivière de Bitlis, née dans le massif de faible élévation qui limite au sud-ouest le réservoir du lac de Van; ce beau torrent de Bitlis est probablement le cours d'eau qui a donné lieu aux fables, répétées par Strabon et Pline, sur le passage du Tigre à travers un lac qui ne renfermerait qu'une seule espèce de poisson; on voyait dans les eaux du Bitlis l'écoulement souterrain du lac de Van, mais le courant du Bitlis prend son origine à un niveau plus élevé que le lac et son eau n'est pas saline et chargée de soude comme celle du réservoir fermé : c'est par la composition de l'eau que l'on pourra reconnaître s'il existe vraiment, parmi les affluents du haut Tigre, un ruisseau issu du lac d'Arménie par des galeries souterraines.

« En aval de la jonction des deux Chat, Didjlé ou Tigre occidental, Botan ou Tigre oriental, le fleuve, qui déjà roule la moitié de la masse liquide que son courant inférieur porte à la mer, tourne au sud-est pour s'engager dans une série de cluses ouvertes à travers d'âpres montagnes. Sur un espace d'environ 75 kilomètres, les sentiers abandonnent les rives et gravissent, soit à l'ouest, soit à l'est, les escarpements qui resserrent le courant; çà et là, du haut des promontoires, on aperçoit les eaux glissant à la base de parois calcaires ou de colonnades basaltiques. En aval de cette percée, où n'osèrent pénétrer les Dix mille de Xénophon, s'ouvre une large plaine, et le fleuve serpente à son gré dans les terres alluviales; mais bientôt après, le courant traverse d'autres remparts, et là encore ses bords son impraticables. Les falaises et les éboulis de calcaires,

d'argiles, de conglomérats sont baignés par le flot; les sentiers, évitant le fleuve par de grands détours, s'éloignent même de la partie inférieure des affluents, qui coulent tous à 15 mètres de profondeur entre deux murs d'argile.

Dans la série de défilés qui commence au confluent du Botan-sou et qui se termine en amont de Mossoul, le fleuve garde la direction normale qu'il suit jusqu'à l'Euphrate, parallèlement aux chaînes bordières du plateau d'Iran. Dans cette partie de son cours, comme dans la région des sources, le Tigre ne reçoit de grands affluents que sur la rive gauche ; le versant de la rive droite n'est qu'une mince lisière de terrain et c'est du côté de l'Euphrate que coulent presque toutes les eaux du faîte de partage; les nuages pluvieux qui viennent de la Méditerranée et de la mer des Indes se déchirent aux versants méridionaux des hauteurs du Kourdistan, et tandis que les pluies tombées sur les avant-monts, immédiatement au nord du désert, s'écoulent vers l'Euphrate, l'humidité que les vents du ciel apportent sur les hautes montagnes de Van et de la Perse occidentale revient en torrents vers le Tigre. Parmi ces torrents, il en est qui ont un bassin considérable : tel est le Grand Zab ou Zarb (Zarb el Kebir), dont les rivières supérieures égouttent la région comprise entre les deux lacs de Van et d'Ourmiah. Le Petit Zab (Zarb Saghir) roule aussi beaucoup d'eau, dont une partie lui vient du territoire persan. De même, la Diyalah, qui rejoint le Tigre en aval de Bagdad, reçoit de la Perse un grand nombre de ruisseaux, nés dans les dépressions parallèles des chaînes bordières. Les affluents, comme le Tigre lui-même, ont à traverser des remparts de montagnes parallèles avant d'échapper à leurs anciennes cavités lacustres pour entrer dans la plaine de la Mésopotamie. Le Grand Zab, issu des hautes vallées du pays kourde, vient se heurter, à l'est de Mossoul, contre des massifs de conglomérat, qu'il perce d'un large lit, ayant en certains endroits un kilomètre de rive à rive. Le petit Zab gagne aussi le Tigre en passant successivement par des cluses de montagnes. Au sud-est d'une « Porte du Tigre », une entaille, dont les parois verticales ont 50 à 70 mètres de hauteur, ouvre un passage aux eaux de la Diyalah à travers les assises de grès rouge du Hamrin; pendant la saison des pluies, les eaux s'accumulent en lac temporaire dans la plaine de Kizilrobat, située en amont de la cluse. Un autre affluent du Tigre, l'Adhim, né sur les pentes d'un mont sacré, le Pir Omar Goudroun (2500 mètres), forme un marais permanent au-dessus de la « Porte de Fer » ou Demir-Kapou, qui le sépare des plaines alluviales de la Mésopotamie. En aval de toutes les rivières affluentes, le Tigre déborde en plusieurs parties de son cours et projette à l'orient un rameau marécageux, le Hadd, qui va s'unir à la Kerkha, la rivière du Louristan. En hiver, toute la plaine qui s'étend du Tigre inférieur aux avant-monts persans est une mer intérieure, appelée souvent par ironie Oumm el-Bak ou la « mère des Moustiques »; en été, il reste un réseau de sinueuses coulées, que des bateaux parcourent facilement, du Tigre à la Kerkha, sur plus de 150 kilomètres de distance. Layard, *Nineveh and Babylon*, dans le *Journal of the Geographical Society*, 1846.

« Au confluent avec l'Euphrate, à Korna, le Tigre est, contrairement à ce que disait Strabon, le fleuve le plus abondant (débit moyen du Tigre à Bagdad, d'après Rennie : 4656 mètres cubes par seconde; de l'Euphrate, à Hit : 2065). La rivière occidentale se perd dans son flot sans paraître l'augmenter : de là, peut-être le nom de « Tigre sans eau », Didjlat-el-Aoura, que l'on donnait jadis aux fleuves unis, comme pour indiquer la disparition apparente de l'Euphrate. Le développement total du Tigre, entre la source du « Fleuve aux deux cornes » et son entrée dans le Chat-el-Arab, est d'environ 2000 kilomètres, deux fois moins que l'Euphrate, et l'étendue de son bassin est aussi très inférieure; mais, au lieu de serpenter dans le désert comme l'Euphrate à la sortie du Taurus, il ne cesse de longer la base des montagnes qui lui envoient leurs eaux de neige et de pluie. Naissant à plusieurs centaines de mètres au-dessus de la vallée de l'Euphrate et suivant dans la direction du golfe Persique une vallée moins sinueuse, le Tigre a sa pente beaucoup plus inclinée; il fuit rapidement entre ses rives, d'où son vieux nom persan de Tigre ou de « Flèche » remplaçant l'appellation assyrienne de Hiddekel (Idiklat) ou « Fleuve aux bords élevés » (Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*), qui se retrouve dans l'arménien Dikla et dans l'arabe Didjlé. Courant plus vite, le Tigre perd moins d'eau par l'évaporation et se répand dans les campagnes riveraines en moins d'étangs et de marécages. Des bateaux à vapeur d'un faible tirant le remontent jusqu'à Bagdad, et pourraient même atteindre Tekrit, à près de 1000 kilomètres de la mer; en amont, jusqu'à Mossoul et Diarbekir, le seul véhicule flottant est le kellek (voir t. IV, fig. 396, col. 1459), ou plancher soutenu par des outres. » Élisée Reclus, *Nouvelle Géographie universelle*, t. IX, *Asie antérieure*, 1884, p. 387-391.

II. Le Tigre dans l'Écriture. — 1° Le Tigre est nommé pour la première fois au commencement même de la Genèse, II, 14, comme le troisième fleuve du Paradis terrestre, « qui coule à l'est de l'Assyrie. » C'est dans son voisinage que l'Euphrate prend aussi sa source, ainsi que plusieurs des affluents des deux grands fleuves. Voir fig. 272, t. I, col. 1003. Le Phison et le Géhon, les deux autres fleuves de l'Éden, nommés avant le Tigre et l'Euphrate, sont-ils deux des affluents qu'on voit là de nos jours? On ne saurait le dire avec certitude. Il a pu se produire sur la terre, depuis la création de l'homme, des révolutions qui ont modifié et changé l'aspect des lieux où fut créé le premier homme, mais on comprend sans peine que l'opinion qui place en Arménie le paradis terrestre, à la source des grands fleuves, ait eu et compte toujours des partisans, parce que c'est celle qui s'accorde le plus naturellement avec le texte sacré (voir Paradis terrestre, III, t. IV, col. 2133), en admettant qu'il n'y a pas eu un bouleversement complet du premier berceau de l'humanité.

2° Le Tigre n'est plus nommé dans l'Écriture jusqu'à l'époque de la captivité. Mais le prophète Nahum, en annonçant la chute de la grande ville, fait allusion à l'inondation du fleuve qui, après avoir contribué à sa grandeur, devait en ouvrir les portes à ses ennemis. « Les portes des fleuves (le Tigre et le Khasr, son affluent) sont ouvertes; son palais s'écroule. » Nahum, III, 6. Ces « portes » sont des digues, d'après les uns, mais plus vraisemblablement, d'après les autres, les portes de la ville, qui étaient fortifiées et qui furent renversées par l'inondation aux endroits par où entraient et sortaient le Tigre et le Khasr. Diodore de Sicile, II, 27, qui ne connaissait pas la prophétie de Nahum, nous en a raconté à son insu l'accomplissement. Depuis deux ans, écrit-il, l'armée des Médo-Babyloniens réunis assiégeait Ninive, sans pouvoir réussir à faire brèche dans les remparts extrêmement solides et épais. De violents orages suppléèrent à leur impuissance : ils produisirent un débordement du Tigre qui inonda une partie de la ville et en renversa les murailles sur une longueur de 20 stades (5700 mètres). Les ennemis y pénétrèrent par là sans difficulté. Le roi de Ninive, désespéré, s'enferma dans son palais, y mit le feu et périt dans l'incendie. Le fleuve qui avait fait la gloire et la force de la capitale de l'Assyrie venait de consommer sa ruine.

3° Quelques années avant cette catastrophe, Tobie avait été emmené captif à Ninive. Quand il envoya son fils auprès de Gabélus pour recouvrer l'argent qu'il lui avait prêté, c'est sur les bords du Tigre que le jeune

voyageur prit le poisson qui devait lui servir plus tard à rendre la vue à son père aveugle. Tob., VI, 1-9. On ne peut déterminer avec certitude de quelle espèce était ce poisson. Le fleuve abonde en poissons de diverses espèces et quelques-uns sont de dimensions considérables. Strabon, XI, XIV, 8. Voir TOBIE.

4° Le Tigre est mentionné dans Judith, I, 6, mais simplement comme une des limites géographiques de la plaine de Ragaü.

5° L'Ecclésiastique, rappelant les fleuves du paradis terrestre, dit, XXIV, 35, que Dieu répand sa sagesse comme le Tigre répand ses eaux aux jours des nouveaux fruits, c'est-à-dire au moment de son inondation annuelle. Au mois de mars, à l'époque de la fonte des neiges, il croît rapidement, roulant ses eaux rapides et troubles, et grossit jusqu'à la première ou seconde semaine de mai, où il atteint sa plus grande hauteur. Vers le milieu de mai, il commence à décroître. Au milieu de l'été, il reprend son niveau ordinaire. Une nouvelle crue a lieu en octobre et en novembre, à la suite des pluies d'automne, mais elle est insignifiante relativement à la crue du printemps.

6° Le Tigre apparaît pour la dernière fois dans l'Écriture dans les visions de Daniel. C'est sur ses bords qu'il eut quelques-unes des plus importantes. Dan., X-XII. Il l'appelle *han-nâhār hag-gâdôl*, « le grand fleuve », X, 4. Voir DANIEL, t. II, col. 1276.

2. TIGRE (Vulgate : *tigris*), carnassier de la famille des félidés, à peu près de la même taille que le lion, mais plus fort et plus féroce. Il vit surtout dans l'Asie méridionale et les îles de la Sonde. Il n'en est pas question dans la Bible. C'est à tort que la Vulgate a traduit par « tigre » le mot *layîs*, qui est un des noms du lion. Job, IV, 11. Voir LION, t. IV, col. 267. Les Septante s'éloignent encore plus du vrai sens en traduisant par μυρμηκολέων, « fourmilion ».

H. LESÊTRE.

TIMÉE (grec : Τιμαιος), père de l'aveugle Bartimée, à qui Notre-Seigneur rendit la vue à Jéricho. Marc., X, 46. Voir BARTIMÉE, t. I, col. 1474.

TIMIDITÉ (Septante : ὀλιγοψυχία; Vulgate : *pusillanimitas*), manque de courage en face du danger ou du devoir. Le timide est appelé *hârêd, yârê', nimhar, rak lêbab*, « chancelant de cœur », δειλος, ὀλιγόψυχος, φοβούμενος, ἀπειθῶν, *timidus, pavidus, trepidus, formidolosus, pusillanimis*.

1° *En face du danger*. — La Loi prescrivait de signifier aux timides et aux peureux de se retirer de l'armée avant la bataille, de peur que leur exemple n'entraînât les autres. Deut., XX, 3, 8. — Israël infidèle, dispersé parmi les nations, y gardera un cœur tremblant. Deut., XXVIII, 65. — Avant de livrer bataille, Gédéon dut écarter de son armée 22000 hommes qui avaient peur et tremblaient. Jud., VII, 3. — Judas Machabée renvoya de même chez eux, « selon la Loi », tous ceux qui avaient peur de combattre. I Mach., III, 56. — Ézéchiel, XXI, 12, décrit la peur qu'excite en tous l'approche de l'épée de Nabuchodonosor : les cœurs se fondent, les mains faiblissent, les esprits se troublent, les genoux fléchissent. — Les écrivains sacrés donnent plusieurs fois le nom de « femmes » à ceux qui manquent d'énergie dans le danger. Is., III, 12; XIX, 16; Jer., LI, 30; Nah., III, 13. Ils exhortent à n'avoir pas peur devant l'ennemi. Is., VII, 4; Jer., LI, 46. Il ne faut pas s'adresser à un timide pour le consulter sur la guerre. Eccli., XXXVII, 12. — Quand les méchants comparaîtront au tribunal du souverain Juge, la timidité succédera à leur arrogance. Sap., IV, 20. — Notre-Seigneur reproche aux apôtres leur timidité et leur manque de foi, pendant la tempête sur le lac. Matth., XIII, 26; Marc., IV, 40. — Le vent impétueux, *rûah so'âh*, devient dans les versions ὀλιγοψυχία, *pusillanimitas spiritus*. Ps. LV (LIV), 19.

2° *En face du devoir*. — Roboam se montra timide, quand il eût fallu faire acte d'énergie pour rallier à lui tout son peuple. II Par., XIII, 7. Le cœur de Josias fut intimidé par les menaces que contenait le Deutéronome. IV Reg., XXII, 19. Il y a une timidité recommandable et qui se résout en crainte de mal faire. Prov., XVIII, 14. Mais il ne faut pas être timide dans le service de Dieu, Is., XXXV, 4, ni dans la prière. Eccli., VII, 9. On doit encourager et consoler les timides. Is., XXXV, 4; I Thes., V, 14. Quant à ceux qui sont timides et lâches dans l'accomplissement du devoir, ils auront un jour le même sort que les pires pécheurs. Apoc., XXI, 8.

H. LESÊTRE.

TIMON (grec : Τίμων), le cinquième des sept diacres choisis par les Apôtres pour s'occuper du soin des veuves. Act., VI, 5. Son nom est grec et il était probablement un Juif helléniste, comme les autres diacres qui devaient veiller à ce que les veuves des convertis non palestiniens fussent traitées convenablement. Le texte sacré ne nous apprend rien que son nom. D'après la *Synopsis de vita et morte Prophetarum, Apostolorum et Discipulorum Domini*, du pseudo-Dorothée, *Patr. gr.*, t. XCII, col. 1001, c'était un des soixante-douze disciples, et il devint évêque de Bostra, où il subit le martyre du feu. Voir *Acta sanctorum*, 19 avril, aprilis t. II, p. 619.

TIMOTHÉE (grec : Τιμόθεος), nom de deux étrangers qui combattirent contre les Machabées et d'un disciple de saint Paul.

1. TIMOTHÉE, chef ammonite, qui fut battu à plusieurs reprises par Judas Machabée. Quelques commentateurs supposent, à cause de son nom, qu'il était grec d'origine. Judas Machabée, ayant pénétré en Ammonitide, y livra plusieurs combats dans lesquels il battit Timothée, le chef des Ammonites. I Mach., V, 6. Mais ce dernier porta, quelque temps après, les armes en Galaad, où il fit beaucoup de mal. A la demande des gens du pays, Judas et son frère Simon marchèrent à leur secours. Timothée s'enfuit à leur approche; les Juifs parvinrent à atteindre son armée et à lui infliger une sanglante défaite. I Mach., V, 11, 20, 24-34, 37-44. Timothée lui-même tomba entre les mains de Dosithée et de Sosipater, qui consentirent à lui laisser la vie sauve. II Mach., XII, 2-25.

2. TIMOTHÉE, général syrien, qui est le même que le précédent d'après les uns, différent d'après les autres. Il faisait partie de l'armée de Nicanor contre Judas Machabée. II Mach., VIII, 30. On ne peut conclure de la similitude des noms à l'identité des personnes, car les Timothée étaient nombreux parmi les Grecs. Si les passages II Mach., VIII, 30; IX, 3, ne donnent aucun détail particulier, et ne suffisent pas pour trancher la question de non-identité, quoiqu'il n'apparaisse pas comme général ammonite, il n'en est plus de même du récit, X, 24-37. Après avoir été battu une première fois avec Bacchide par Judas Machabée, VIII, 30, défaite qu'Antiochus Épiphane avait apprise en Perse, X, 3, Timothée, postérieurement à la mort de ce roi, pour venger son échec, rentra en Judée à la tête d'une armée formidable. Judas, avec le secours d'en-haut, remporta contre son ennemi une éclatante victoire. Timothée s'enfuit à Gazara (Gazer). Les Juifs allèrent l'y assiéger, emportèrent la place et le mirent à mort quand ils l'eurent découvert dans une cachette. II Mach., X, 24-37. Ce fut plus tard, après la mort de Timothée, le général syrien, que Judas Machabée battit définitivement Timothée 1, qui commandait aux Ammonites à l'est du Jourdain, et dont la vie fut épar-

gnée. I Mach., v, 37-44; II Mach., xii, 2-25. Voir Patrizzi, *De consensu utriusque libri Machabæorum*, in-4°, Rome, 1856, p. 259.

3. TIMOTHÉE (Τιμόθεος), le plus fidèle et le plus aimé des disciples de saint Paul, celui qu'il appelle son vrai fils, I Tim., i, 2, son très cher fils, II Tim., i, 2, son fils bien-aimé et fidèle dans le Seigneur, I Cor., iv, 17, le copartageant de son esprit, Phil., v, 20, de ses travaux dans le Seigneur, I Cor., xvi, 10, son collaborateur, Rom., xvi, 21, son frère et ministre de Dieu, I Thess., iii, 2, l'esclave de Jésus-Christ, Phil., i, 1, dévoué à la cause du Christ, ii, 21, l'imitateur parfait des vertus de son maître, initié à ses méthodes d'apostolat. II Tim., iii, 10; I Cor., xvi, 10. L'Apôtre l'avait converti à la foi, I Cor., IV, 14-17, avec sa mère et son aïeule, II Tim., i, 5, lors de la première mission en Lycaonie. Etait-il de Lystres ou de Derbé? Les textes, Act., xvi, 1, 2; xx, 4, sans dirimer absolument la controverse, semblent indiquer plutôt Lystres. Peut-être Timothée a-t-il habité successivement ces deux villes. En tout cas, il était avantageusement connu à Lystres et à Icone, Act., xvi, 2, c'est-à-dire dans toute la région de la Lycaonie. Il était né d'un mariage mixte, son père était païen et sa mère juive ou du moins prosélyte des synagogues. Act., xvi, 3; II Tim., i, 5. Aussi reçut-il, à sa naissance, un nom très usité chez les Grecs, I Mach., v, 6; II Mach., viii, 3, et, en même temps, facile à se faire accepter des Juifs. L'enfant grandit entre deux pieuses femmes, sa mère Eunice et son aïeule nommée Loïde; elles l'élevèrent dans la crainte de Dieu et l'étude des Écritures. II Tim., iv, 15. Le père de Timothée devait être mort quand Paul et Barnabé arrivèrent dans ces parages. Act., xvi, 3. Le jeune adolescent fut témoin des souffrances et des travaux des deux vaillants missionnaires. II Tim., iii, 10, 11; Act., xiv, 22. A son second voyage, l'Apôtre se l'attache comme disciple et compagnon d'apostolat à la place de Jean-Marc, ayant déjà substitué Silas à Barnabé. Act., xv, 40. D'après divers passages des Épitres pastorales, I Tim., i, 18; iv, 24; II Tim., i, 6, ce fut l'Esprit qui le désigna, dans quelque assemblée liturgique, à la fonction d'apôtre, ou peut-être d'évangéliste, II Tim., iv, 5, par la voix des prophètes de ces Églises. Paul, Silas et les presbytres de l'endroit lui imposèrent les mains. Act., xiii, 3; II Tim., i, 6.

Dès ce moment, il est presque toujours, sauf de rares intervalles, aux côtés de l'Apôtre, lui servant de secrétaire dans la rédaction de la plupart de ses Épitres. Afin de faciliter son ministère auprès des Juifs, Paul le circoncit de sa propre main. Act., xvi, 3. Sa carrière apostolique se confond, en général, avec celle de son maître. A peine s'il s'en sépare, de temps en temps, pour des mission spéciales, absences courtes et rapides auxquelles l'un et l'autre ne consentaient qu'avec peine. Timothée a de la sorte travaillé avec l'Apôtre à la fondation des principales Églises, Philippes, Thessalonique, Bérée, Corinthe, Éphèse. Lors de la seconde mission, il collabora, d'une façon particulière, à l'établissement et au développement des communautés de Macédoine. Il resta quelque temps à Thessalonique après l'expulsion violente de Paul et de Silas, Act., xvii, 10, les rejoignit à Bérée, xvii, 14, et retourna à Thessalonique pour y porter aux fidèles persécutés les encouragements et les instructions de son maître, I Thess., iii, 1, 2. De là il revint sans doute à Bérée, où était resté Silas, et, en sa compagnie, se dirigea vers Corinthe. Leur arrivée marque, depuis l'activité apostolique de Paul, un redoublement de zèle. Act., xviii, 5. Les trois ouvriers évangélistes séjournèrent au moins dix-huit mois dans la capitale de l'Achaïe.

Silas dut quitter saint Paul vers la fin du second voyage pour rester à Jérusalem, son Église d'origine. Act., xv, 22. Timothée, au contraire, prit part au troisième voyage. Durant les trois ans du séjour de Paul à Éphèse, il ne s'éloigne de la métropole d'Asie que pour une mission en Macédoine avec Éraste et plusieurs frères, Act., xix, 22, puis, de là, à Corinthe, I Cor., xvi, 11; iv, 17, où il était chargé de rétablir l'ordre. Il semble qu'il ait échoué dans cette entreprise. D'un naturel doux et timide, I Cor., xvi, 10, il était peu fait pour la lutte. Il ne parvint pas, sans doute, à apaiser les désordres entre les divers partis en présence, I Cor., i, 12, et il dut retourner à Éphèse ou peut-être en Macédoine; c'est là qu'il se trouve au moment où saint Paul écrit sa seconde Épître aux Corinthiens. II Cor., i, 1. Il le suit dans sa troisième visite à Corinthe et figure dans l'Épître aux Romains parmi ceux qui envoient leurs saluts fraternels à cette Église. Rom., xvi, 21. Quand l'Apôtre quitte Corinthe pour Jérusalem, il fait partie de la caravane qui s'achemine vers la Palestine. Act., xx, 4, 5.

A partir de ce moment, les Actes se taisent sur le reste de la carrière de l'illustre disciple. Mais les Épîtres de la captivité suppléent, en partie, à ce brusque silence. On peut affirmer, sans doute possible, que Timothée suivit saint Paul à Jérusalem, puis à Césarée, s'embarqua avec lui vers l'Italie, l'assista dans sa prison. Son nom se lit dans l'adresse des Épîtres aux Colossiens, i, 1, à Philémon, i, 1, aux Philippiens i, 1. Saint Paul dit même formellement, dans cette dernière Épître, qu'il espère envoyer « Timothée » vers eux, ii, 19-24. Durant la période qui suivit la première captivité, il accompagna l'Apôtre à Éphèse et y resta encore quelque temps après que celui-ci se fut acheminé de nouveau vers Rome en passant par la Macédoine, l'Achaïe et l'Épire. I Tim., i, 3. L'Apôtre le chargea de gouverner l'Église d'Éphèse et lui adressa, à cette occasion, une lettre (la première) pleine de sages conseils. Timothée resta en Asie jusqu'au moment où Paul, à la veille d'une condamnation certaine, l'appela en toute hâte pour qu'il assistât sans doute à ses derniers moments et recueillît, en dépôt, le précieux héritage de son zèle et de ses suprêmes enseignements. II Tim., iv, 21. Par l'Épître aux Hébreux on apprend que le disciple fut lui-même emprisonné, puis relâché, xiii, 23. Le reste de son existence et de son activité semble s'être passé à Éphèse, où il sera retourné après sa sortie de prison. Suivant la tradition, *Const. Apost.*, vii, 46, t. i, col. 1063; Eusèbe, *H. E.*, iii, 44, t. xx, col. 220, il aurait été martyrisé dans cette ville, sous Domitien ou Nerva, en voulant s'opposer à certaines réjouissances populaires qui tournaient à l'orgie et à la cruauté. Ses ossements ont été transportés plus tard, sous Constance, à Constantinople, *Acta sanctorum*, januar, t. iii, p. 562-569; Lipsius, *Die apocryphen Apostelgesch.*, t. ii, 372-400. Les Églises grecques et arméniennes célèbrent sa fête le 22 janvier, l'Église copte, le 23, l'Église latine et l'Église maronite, le 24 du même mois, bien que les premiers calendriers latins l'aient placée le 27 septembre, peut-être pour faire suite au jour de la commémoration de saint Jean, qui avait exercé son apostolat à Éphèse. Lipsius, *op. cit.*, p. 392; Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ*, Inspruck, 1896. D'après plusieurs savants, c'est à lui que s'adresse, comme évêque d'Éphèse, le message de l'Apocalypse, ii, 1-7. On ne sait rien de certain sur ce point. — Voir H. Usener, *Acta sancti Timothei*, par Polycrate, in-4° Bonn, 1877. C. Toussaint.

4. TIMOTHÉE (PREMIÈRE EPITRE A). — 1° *Importance.* — Cet écrit appartient au groupe des trois lettres que la critique appelle depuis plus d'un siècle *Épîtres pastorales*. L'appellation se rencontre, pour la première fois, dans un commentaire de P. Anton, *Exeget. Abh. Der Pastoralbriefe S. Pauli*, 2 Theile, Halle, 1753, 1755,

puis chez Wegscheider (1810), Eichhorn (1812), nom qui caractérise avec assez d'à-propos (surtout pour la Ire à Timothée et l'Épître à Tite) leur objet commun : tracer à Timothée et à Tite les devoirs de leur charge. A elles seules, ces trois Épîtres forment un code parfait à l'usage des pasteurs et des dignitaires de l'Église, un véritable traité sur l'art de gouverner les communautés chrétiennes. Le Canon de Muratori, voir CANON, t. II, col. 170, en avait déjà perçu l'utilité pratique quand il les mentionnait avec cette remarque : *in honore tamen Ecclesiæ catholicæ in ordinatione ecclesiasticæ disciplinæ sanctificatæ sunt* (lignes 61-62). Les principes du droit public de l'Église se trouvent en germe dans ces écrits et spécialement dans cette première Épître à Timothée. On y voit le pouvoir souverain émaner, non de l'assemblée des fidèles, mais de l'autorité apostolique transmise par le rite de l'ordination. Épiscopes, prêtres, diacres tiennent leurs fonctions non de la communauté, mais d'une transmission remontant plus ou moins directement aux Apôtres ou à leurs délégués. L'épiscopat apparaît déjà comme le futur héritier des pouvoirs apostoliques, le sommet et le pivot de la hiérarchie. I Tim., III ; Tit., I. A côté de cette esquisse de la constitution de l'Église trouvent place des règles de discipline, on dirait presque de législation canonique. On y trace les devoirs de l'évêque. Il doit être le modèle de ses subordonnés, irrépréhensible aux yeux des fidèles et de ceux du dehors. I Tim., IV, 12; Tit., II, 6-8. Une liste d'irrégularités règle les choix des délégués de l'Apôtre. Tit., I. 7. L'apparition des hérésies et des doctrines d'erreur invite l'auteur à tracer la ligne moyenne de l'orthodoxie et le soin que l'on doit apporter à se préserver des nouveautés dangereuses. I Tim., I, 33-10; VI, 3-20. Les fonctions des membres de la hiérarchie sont délimitées et réglementées : celles de l'évêque, du diacre, des veuves attachées au service de l'Église. On entre, avec ces détails, dans la vie intime des communautés chrétiennes, telles qu'elles étaient vers la fin de l'âge apostolique. Le livre qui se rapproche le plus, dans son contenu, de ces trois précieuses lettres et qui s'en est le plus largement inspiré, sont les *Constitutions apostoliques*. On peut aussi en saisir l'influence dans le Περὶ ἱερωσύνης de saint Jean Chrysostome, le *De officiis ministrorum* de saint Ambroise et le *De pastorali cura* de saint Grégoire.

2° *Authenticité.* — Depuis que la critique rationaliste rejette en bloc les Épîtres dites pastorales, on s'est habitué, dans l'autre camp, à les défendre toutes ensemble. Leur sort est, en effet, si étroitement lié qu'on ne saurait les disjoindre. On suivra donc ce plan, réservant néanmoins, à chacune d'elles, les raisons spéciales qu'il y a lieu de faire valoir. Un premier fait à noter c'est qu'au point de vue des témoignages anciens ce groupe de lettres se trouve aussi favorisé que les autres Épîtres pauliniennes. A peine deux ou trois voix discordantes dans l'antiquité : encore ces quelques exceptions s'expliquent-elles sans difficulté. L'absence de ces lettres dans l'*Apostolicon* de Marcion peut venir de ce qu'il a ignoré leur existence, ces écrits n'étant pas adressés à des Églises, peut-être aussi, comme le pense saint Jérôme, en raison de la façon élogieuse dont ces Épîtres parlent de l'Ancien Testament, de la Loi, des œuvres. Pour le même motif, Basilide et Tatien ne voulaient pas y reconnaître la main de saint Paul. « Je veux parler, écrit saint Jérôme dans sa Préface du *Commentaire de l'Épître de Tite,* t. XXVI, col. 555, de Marcion et de Basilide, qui ont retranché des autres Épîtres ce qui était contraire à leur dogme, et qui ont même cru pouvoir rejeter quelques Épîtres tout entières, à savoir les deux à Timothée, celle aux Hébreux et celle à Tite. Toutefois, Tatien, le patriarche des Encratites, qui, lui aussi, a rejeté quelques Épîtres de Paul, a cru devoir affirmer tout particulièrement la composition de celle à Tite par l'Apôtre, n'attachait aucun poids à l'opinion de Marcion et de ceux qui sont d'accord avec lui sur ce point. » Sauf ces contradictions intéressées, les Épîtres pastorales ont été unanimement admises et fort souvent citées. Leur affinité d'idées, de tournures, d'expressions avec la lettre de Clément de Rome est indéniable. Comparer, à cet effet, Clem., LV, 3 = II Tim., II, 1; Clem., XLIII, 1; LI, 3 = II Tim., III, 8; Clem., XXXV, 2; LV, 6; LXI, 2 = I Tim., I, 17; Clem., XXXVII, 1 = I Tim., I, 18; II Tim., II, 3; Clém., I, 1; XLVII, 7 = I Tim., VI, 1. Mêmes termes caractéristiques : προσδεκτον, ἀπόδεκτον ; πίστις ἀγαθή, λατρεύειν ἐν καθαρᾷ συνειδήσει ; εὐσέβεια, ἀναζωπυρεῖν, ἀγωγή, πιστωθεῖς, etc. ; même ordre d'idées, Clem., II, 1 = I Tim., VI, 8; Clem., I, 3, XLIV, 4 = I Tim., V, 17; Clem., XLII, 4 = I Tim., III, 10; Clem., LIV, 3 = I Tim., III, 13; Clem., I, 3 = I Tim., II, 9; Tite, II, 4; Clem., XXIX, 1 = I Tim., II, 8; Clem., II, 2; XXXII, 3 = II Tim., I, 9; Tite, III, 5-7; Clem., II, 7 = Tite, III, 1; Clem., LXI, 1 = Tite, III, 1; I Tim., II, 2. L'Épître à Barnabé offre, à son tour, plusieurs points de contact : V, 6, καταργεῖν τὸν θάνατον, *détruire la mort,* semble venir de II Tim., I, 10; IV, 6, ἐπισωρεύοντες ταῖς ἁμαρτίαις, *accumulant les péchés,* de II Tim., III, 6; φανερωθῆναι ἐν σαρκι, *être manifesté en chair,* de I Tim., III, 16; surtout, XIV, 6, λυτρωσάμενον ἡμᾶς ἐκ τοῦ σκότους ἑτοιμάσαι ἑαυτῷ λαὸν ἅγιον, *nous ayant rachetés des ténèbres pour se préparer un peuple saint,* de Tite, II, 14. Point d'allusions dans la Didaché ni dans le Pasteur d'Hermas, mais, en revanche, de frappantes analogies avec les lettres de saint Ignace et de saint Polycarpe (pour le détail, voir *Texte und Untersuchungen,* XII, III, p. 107-118, 186-194) telles que ἀναζωπυρεῖν, ἀναψυχεῖν, ἑτεροδιδασκαλεῖν, κατάστημα, le Christ appelé ἡ ἐλπὶς ἡμῶν. Lettre de saint Ignace *ad Tull., ad Magn.,* 8; *ad Polyc.,* 3 t. V, col. 543 sq.). Dans l'Épître de Polycarpe, IV, V, VIII, IX, XII, les recommandations aux veuves, aux diacres, aux presbytres sont à peu près toutes tirées des Pastorales. Von Soden reconnaît qu'à partir d'Ignace et de Polycarpe, la priorité littéraire, douteuse pour Clément et l'Épître à Barnabé, appartient certainement aux Pastorales. Saint Justin a textuellement emprunté une phrase de l'Épître à Tite, III, 4, quand il dit, *Dial.,* c. XLVII, t. VI, col. 575 : « Car la bonté et la philanthropie de Dieu envers les hommes... » Une influence de I Tim., III, 16, se remarque aussi dans ce passage de l'*Épître à Diognète,* c. V, t. II, col. 1173 : *Prêché par les Apôtres, il a été cru par les païens.* On rencontre de semblables emprunts dans Hégésippe, Eusèbe, *H. E.,* III, XXXII, t. XX, col. 284, dans la II^a *Clementis,* chez Athénagore, Théophile, la *Lettre des Églises de Vienne et de Lyon,* t. V, col. 1401; Eusèbe, *H. E.,* V, 1, t. XX, col. 407; le *Testament des douze Patriarches,* t. IX, col. 1025. Enfin l'insertion de ces lettres dans les versions syriaque et latine ainsi que leur mention dans le Canon de Muratori prouvent qu'elles faisaient partie, dès le second siècle, du canon des Églises de Syrie et d'Occident. D'autre part, saint Irénée, *Adv. hær.,* II, XIV, 7; IV, XVI, 3; III, XIV, 1, t. VII, col. 755, 914, 1017; Tertullien, *De præscr.,* c. VI, XXV, t. II, col. 18, 37; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* II, XI, t. VIII, col. 990, les attribuent formellement à saint Paul. En résumé, ces trois Épîtres offrent, du côté des preuves de tradition, autant de garanties que celles dont on ne songe pas à contester l'authenticité. Pourtant, la majorité des critiques la leur refuse encore à cause d'arguments internes dont on discutera plus loin la valeur. Les premiers doutes remontent à Schleiermacher, qui, à propos de quelques objections de J. E. B. Schmidt sur l'authenticité de la Ire à Timothée, se mit à faire ressortir le manque de liaison des idées, les tournures de style étrangères à Paul, la difficulté de situer cet écrit dans la vie de l'Apôtre. *Ueber den sog. ersten Brief des Paulen an den Tim.,*

1807. Il en concluait que la première Épître à Timothée avait été composée par un plagiaire à l'aide des deux autres Épîtres pastorales. A son opinion se rallièrent plus tard Usteri, Lücke, Bleek, Neander, tandis que Planck (1808), Beckhaus (1810) et Wegscheider (1810) entreprirent la défense de l'Épître incriminée. Ces apologistes faisaient observer que les raisons alléguées contre la première Épître à Timothée pouvaient, au même titre, être apportées contre les deux autres. Eichhorn (1812) souscrivit à ce raisonnement, mais pour le retourner contre les trois lettres ensemble; toutefois il les rattachait encore à l'Apôtre par un lien, en l'attribuant à un de ses disciples qui aurait consigné là les directions de son maître. Pendant une vingtaine d'années, les mêmes conclusions sont défendues par de Wette, Schrader, Mayerhoff, combattues par Hug, Bertholdt et Feilmoser. Mais Baur, en 1835, ne se contenta pas de nier l'authenticité des Pastorales, il chercha, dans son *Die sog. Pastoralbriefe des Apostels Paulus,* les motifs de cette composition apocryphe et crut les découvrir dans l'intention qu'aurait eue l'auteur de combattre, sous le nom et l'autorité de Paul, les erreurs gnostiques, surtout celles de Marcion et de Valentin. Ces lettres ne seraient alors que de la moitié du second siècle. A peu de choses près, telle est l'opinion de Schwegler, Bruno Bauer, Hilgenfeld, Mangold, Meyer, Schenkel, Hausrath, Weizsäcker, Davidson, Harnack, Scholten, Beyschlag, Sabatier, Von Soden. Quelques critiques (Löffler, Usteri, Lücke, Bleek, Neander, Ritschl et Krauss) acceptent la IIe à Timothée et l'Épitre à Tite mais repoussent obstinément la première à Timothée. Du côté des défenseurs des Pastorales se rencontrent, outre les commentateurs catholiques, bon nombre d'exégètes protestants, surtout parmi ceux qui ont écrit des commentaires *ex professo.* On peut leur adjoindre Otto, Kölling, B. Weiss, dans son *Introduction* et dans Meyer, 5e édit., 1886; Bertrand, *Essai critique sur l'authenticité des Épîtres pastorales,* 1888; Bourquin, *Étude critique sur l'authenticité des Ép. past.*, 1890. D'autres n'osent se prononcer : Rolle, *De authentia epist. pastoralium,* 1841; Scharling, *Die neuesten Untersuchungen über die sog. Pastoralbriefe,* 1846. De nos jours, on est revenu, dans le camp critique, à l'hypothèse admise dès 1836 par Credner et l'on reconnaît, dans les Pastorales, au moins dans le IIe à Timothée et l'épître à Tite, un noyau paulinien amplifié, vers la fin du Ier siècle, par quelque disciple de Paul à l'aide des autres écrits de l'Apôtre. Chacun varie dans la part à faire aux éléments authentiques. Ainsi Hausrath (1865) trouve les restes d'une lettre de Paul dans II Tim., I, 1, 2, 15-18; IV, 9-18; Krenkel (*Paulus,* 1869), Tit., III, 12, 13 + II Tim., IV, 19-21, 9-18; I, 16, 18; Grau pense que Tite et Timothée ont eux-mêmes développé, à l'aide de leurs souvenirs personnels, des billets qu'ils avaient reçus de l'Apôtre. Ménégoz (1872) reconnaît le caractère paulinien des trois lettres, mais, en même temps, il découvre les traces d'interpolations certaines, postérieures à la mort de l'Apôtre. Renan (1869), Beyschlag (1874) et Sabatier (1881) admettaient l'existence de billets authentiques adressés à Tite et à Timothée, puis amplifiés plus tard pour appuyer le mouvement des Églises vers la hiérarchie et la discipline ecclésiastique.

D'après Hesse (1889), la Ire à Timothée comprend ellemême des passages de source paulinienne, par exemple, le premier et le sixième chapître; la seconde est composée de deux lettres, l'une apocryphe, l'autre à parties authentiques, I, 16-18; IV, 9-22. La lettre à Tite serait également de Paul, au moins quant au passage relatif aux hérétiques, emprunté d'ailleurs à la Ire à Timothée. On aurait opéré ces fusions et ces amplifications d'épîtres pour donner aux évêques une sorte de manuel de discipline ecclésiastique. Ces écrits précéderaient de peu d'années les lettres de saint Ignace. Telles sont, en général, les positions de la critique, à l'égard de ce dernier groupe d'épîtres pauliniennes. Voici maintenant les principaux arguments qu'elle a fait valoir, et les réponses qu'on leur a opposées.

1. LA SITUATION HISTORIQUE. — On objecte l'impossibilité absolue de faire entrer nos trois lettres dans la contexture historique de la vie de saint Paul, telle qu'elle résulte des données prises dans les Actes et complétées par les Épîtres certaines. Ni la première ni la seconde Épître à Timothée ni l'Épître à Tite ne peuvent trouver place dans les Actes. Ainsi, en ce qui regarde la Ire à Timothée, aucune des deux hypothèses imaginées à cet effet ne paraît donner satisfaction. Celle qui, par exemple, essaie de dater cette lettre du voyage que Paul fit en Macédoine après son séjour de trois ans à Éphèse, Act., XX, 1, ne s'adapte pas aux circonstances de cette partie de la vie de saint Paul. Mais bien des raisons rendent cette supposition inadmissible. En effet, d'après les Actes eux-mêmes, XIX, 22, Timothée avait devancé son maître en Macédoine, où Paul le rejoignit peu après et d'où il écrivit la seconde lettre aux Corinthiens. II Cor., I, 1. De plus, quand Paul quitta Éphèse, après son long séjour de trois ans, il avait l'intention de gagner Jérusalem sans repasser par l'Asie. Act., XIV, 21; XX, 1, 3, 16; I Cor., XVI, 4; II Cor., I, 16. Or, dans cette Épître, il annonce l'intention de revenir à Éphèse. Imagine-t-on, d'autre part, l'opportunité des recommandations de l'Apôtre s'il ne s'agit, pour Timothée, que de prolonger son séjour de quelques semaines ou même de quelques mois? Dira-t-on, pour écarter ces objections, qu'il est ici question, I Tim., I, 3, d'un voyage non raconté dans les Actes, voyage que Paul aurait fait durant ses trois ans de séjour à Éphèse? En soi, il est vrai, cette supposition ne serait pas inadmissible, car les Actes passent sous silence nombre de faits importants dans la biographie de l'Apôtre. Elle aurait même l'avantage, si l'on prolonge l'itinéraire de Paul jusqu'en Crète, de rattacher à cette période de la vie de Paul l'Épître à Tite. Seulement, le fatal verset I Tim., I, 3, est là pour s'opposer à toute idée d'un séjour prolongé à Éphèse, permettant, tout au plus, une courte visite. Au surplus, il ne faut pas multiplier, au delà de toute mesure, les allées et venues de l'Apôtre pendant son séjour dans la métropole d'Asie. Quand on a intercalé, durant cette période, un voyage à Corinthe, pour se mettre d'accord avec la teneur des deux Épîtres adressées aux fidèles de cette Église, c'est assez. L'activité de Paul se déploya plutôt du côté de l'Orient et l'on conçoit mal une interruption de ses travaux apostoliques en Asie, pour un autre motif que celui de parer à la situation critique survenue tout à coup à Corinthe. Qu'on ajoute à ces raisons les différences de style et d'idées qui séparent cette Ire Épître à Timothée, comme les autres pastorales, du cycle des grandes Épîtres, le genre d'hérésies dont elle parle, l'organisation de la hiérarchie à Éphèse, toutes choses qui ne conviennent guère au temps de la troisième mission. Avec la deuxième Épître à Timothée les difficultés sont encore plus grandes. La lettre serait écrite durant la première captivité de Paul à Rome. Or, les traits épars, dans cette Épître, ne s'accordent pas avec les données fournies par les Actes et les autres épîtres de la captivité. D'après la seconde Épître à Timothée, en effet, l'Apôtre est en prison, à Rome sans doute (I, 8, 12, 16, 17; II, 9-10), Timothée, à Éphèse. On donne, comme récent, un voyage de saint Paul à travers l'Archipel : à Milet, il a laissé Trophime malade, IV, 20; à Troade, il a laissé son manteau et des notes chez Carpus, IV, 13; Éraste est resté à Corinthe, IV, 20 : l'Apôtre y a donc fait escale. Puis on donne des indications sur la marche du procès. Tous ces détails ne sauraient concorder avec ce que les Actes disent du voyage

de Paul captif. Paul ne traversa pas l'Archipel; il ne put aller ni à Milet, ni à Troade, ni à Corinthe, la tempête ayant poussé le navire vers la Crète, puis sur Malte. Quant aux Épitres certaines de la captivité de Rome, celles aux Colossiens et aux Éphésiens, à Philémon, aux Philippiens, rien ne cadre entre la situation qu'elles reflètent et celle que suppose la seconde Épitre à Timothée. Essaiera-t-on avec plus de succès une conciliation entre les Actes et l'Épître à Tite? Mêmes impossibilités. Selon les Actes, saint Paul ne fait que toucher la Crète, en naufragé et en prisonnier, non en fondateur d'Églises. La lettre, d'ailleurs, n'aurait pu être écrite qu'à Rome, en captivité. Comment Paul pourrait-il écrire qu'il a l'intention d'aller passer l'hiver à Nicopolis, voir III, 12? Pourquoi ne fait-il aucune allusion à son état de prisonnier? Ces incohérences obligent donc les défenseurs de l'authenticité à rejeter ces Épitres en dehors du cadre des Actes. On a renoncé aux essais tentés par quelques exégètes, Bartlet, *Apostolic age,* p. 179-182; Bowen, *The dates of the Pastoral Epistles,* Londres, 1900, pour intercaler les Pastorales dans la trame du livre des Actes. La seule voie possible paraît être de reporter la rédaction de ces trois écrits dans un période de la vie de Paul placée en dehors des Actes. L'Apôtre, après deux ans de captivité, aurait comparu devant Néron, aurait été acquitté et aurait repris, du côté de l'Orient, peut-être même de l'Occident, ses courses évangéliques. C'est durant cette ère de liberté qu'il aurait visité l'Archipel, revu Éphèse, la Macédoine, l'Achaïe, l'Épire. La première lettre à Timothée et celle à Tite dateraient de ce voyage. Revenu à Rome, Paul aurait été de nouveau incarcéré; là, il aurait écrit sa seconde missive à Timothée et aurait, peu de temps après, subi le dernier supplice. L'historicité des Pastorales se trouve ainsi liée à la question de la seconde captivité de saint Paul, point d'histoire difficile à établir, il est vrai, mais ayant pour lui un ensemble de conjectures assez vraisemblables sans qu'il soit nécessaire, comme le pense B. Weiss, de tourner dans un cercle vicieux et de prouver l'authenticité de nos trois lettres par le second emprisonnement de saint Paul, et la réalité de celui-ci par l'existence de celle-là. Il faut, avant tout, convenir que la mention d'une seconde période active de saint Paul, au delà des Actes, n'est attestée formellement par aucun auteur antérieur au IVe siècle. Eusèbe de Césarée, *H. E.*, II, XXII, 2, t. XX, col. 194, est le premier à parler en termes explicites d'une seconde captivité à Rome, en alléguant deux passages de la seconde Épître à Timothée, IV, 6, 16-18. Puis viennent les témoignages divers de saint Jérôme. Le premier, où le voyage en Espagne est vaguement enveloppé dans l'expression : *in Occidentis partibus, De vir. ill.*, 5, t. XXIII, col. 615; le second, où l'auteur rapporte l'opinion des Nazaréens sur la prédication de saint Paul, *In Is.*, VIII, 23; IX, 1, t. XXIV, col. 123, 125; *in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit;* le troisième, où, parlant d'après ses propres idées, il dit, *In Is.*, XI, t. XXIV, col. 151 : *Hic Italiam quoque et, ut ipse scribit, ad Hispanias alienigenarum portatus est navibus*; le quatrième, *Tract. de Ps. LXXXIII, Anecd. Maredsol.*, III, 2, 805 : *deinde dicit quod de urbe Roma ierit ad Hispaniam.* Voici, par ordre, les indices d'après lesquels on peut conjecturer, faute de textes catégoriques, une seconde captivité de saint Paul à Rome : 1° Les espoirs de délivrance prochaine qui se font jour dans plusieurs Épitres de la première captivité, notamment dans l'Épître à Philémon, ℣. 22, surtout dans l'Épître aux Philippiens, I, 19, 25; II, 24, espoirs qui ne paraissent pas être de simples désirs mais des conclusions sur la marche du procès. Les Actes, XXV, 25; XXVI, 32, laissent déjà entrevoir cette issue, en montrant combien Festus était favorable à l'Apôtre. Nul doute que son rapport à l'empereur, pièce capitale de l'affaire en cours, n'ait conclu à l'innocence du prisonnier, XXVI, 32, aucun fait nouveau n'étant survenu, ni aucune nouvelle intrigue du côté de Jérusalem. Act., XXVIII, 20. Le sanhédrin avait d'ailleurs suffisamment de difficultés, à ce moment-là, avec l'autorité romaine, pour perdre de vue son adversaire. On était proche des troubles qui amenèrent la guerre de Judée.

2° La tradition romaine d'un voyage de saint Paul en Espagne. Cette tradition semble attestée par le passage célèbre mais tant discuté (c. V) dans lequel Clément de Rome écrit : « Paul aussi a reçu le prix de la patience, ayant porté sept fois les chaînes, ayant été fugitif, lapidé, après avoir prêché la justice en Orient et en Occident, il a obtenu la noble renommée de sa foi. Après avoir instruit le monde entier dans la justice et être arrivé au terme de l'Occident (τέρμα τῆς δύσεως) et avoir rendu témoignage devant les chefs, il a été retiré de ce monde et s'en est allé dans le saint lieu, étant devenu le plus grand modèle de constance. » Or, l'expression τέρμα τῆς δύσεως, chez les auteurs grecs (Strabon, II, I; Philostrate, *Vita Apoll.*, V, IV; Appien, *Proœm.*, 3; *Hispan.*, 1; Eusèbe, *Vita Const.*, I, VIII, 2-4), servit à désigner l'Espagne. On objecte sans doute qu'en prenant Jérusalem pour point de départ de l'apostolat de Paul, Clément peut se permettre une hyperbole oratoire, placer Rome aux confins de l'Occident, afin d'achever sa comparaison et assimiler la marche de l'Apôtre à celle du soleil. L'Occident, pour les Latins, commençait à la mer Adriatique et à la mer Ionienne. Appien, *Bell. civ.*, V, 64; Mommsen, *Res gestæ Augusti,* p. 118. De la sorte on pouvait dire, à la rigueur, que Paul avait prêché dans les deux mondes, même s'il n'avait pas dépassé l'Italie. Mais, en regardant de plus près, dans son contexte, la valeur du mot τέρμα, il est difficile de ne pas lui laisser son acception première. L'intention de l'auteur, en l'adoptant, paraît être d'avoir voulu préciser la locution précédente « le monde entier » et marquer ainsi que la tâche de Paul avait atteint, avant son martyre, une limite qu'elle ne pouvait dépasser. Le programme apostolique comportait d'ailleurs, comme l'indique l'Épître aux Romains, X, 18, complétée par XV, 24, 28, et II Cor., X, 16, l'évangélisation de l'Espagne, point terminus du monde connu. On conçoit mal que Clément de Rome, qui avait su les projets de l'Apôtre, eût osé dire que Paul avait instruit le monde entier et touché le terme de l'Occident, si en réalité les événements s'étaient opposés à l'exécution de ce dessein. Il faut songer que les lignes émanent d'un témoin oculaire et sont écrites trente ans après la mort de saint Paul, et à des gens qui avaient connu l'Apôtre et étaient au courant de sa vie et de ses travaux. Quelques auteurs, voir Zahn, *Einleit.*, 3e édit., 1906, p. 449, insistent, en outre, pour établir une seconde captivité romaine, sur les sept emprisonnements mentionnés dans le même passage de la lettre de Clément, le 1er à Philippes, le 2e à Jérusalem, le 3e à Césarée, sous Félix, le 4e sous Festus, le 5e en mer, le 6e à Rome (1re captivité), le 7e de nouveau à Rome (seconde captivité). Mais il y a suffisamment de parties solides dans la thèse exposée sans recourir à ces énumérations subtiles et un peu arbitraires. Beaucoup meilleur est l'appoint fourni par la phrase incorrecte et mutilée du Fragment de Muratori, ligne 37, que l'on peut traduire : « Comme Luc le montre lui-même avec évidence en omettant la passion de Pierre et aussi le départ de Paul pour l'Espagne. » L'auteur a voulu dire pour expliquer, sans doute, la fin si brusque des Actes, que saint Luc n'avait voulu raconter que des faits qui s'étaient passés en sa présence, raison inexacte, il est vrai, mais précieuse par la tradition dont elle se fait l'écho. On tenait donc pour certain à Rome, vers la fin du IIe siècle, le voyage de Paul en Espagne, ce qui

précise et corrobore le document de Clément Romain. Trente ans plus tard, les *Actes de Pierre,* écrits d'origine gnostique, attestent que Paul est allé prêcher en Espagne, à la suite d'une vision. Pendant son absence de la Ville sainte, qui n'a duré qu'une année, Pierre vint de Jérusalem à Rome pour combattre Simon le Magicien et mourut avant le retour de l'Apôtre. Les *Actes de Xantippe et de Polyxène, Apocr. aned.*, édit. James, 1893, I, 58-85, si étroitement apparentés aux Actes de Pierre, font également émigrer Paul de Rome vers l'Espagne pendant quelques mois, comme pour donner à Pierre le temps de venir d'Orient lutter contre son adversaire traditionnel, Simon de Samarie. Il n'est pas sûr qu'Origène, XIII, *In Gen.*, t. XII, col. 233, ait parlé du voyage de Paul en Espagne, mais on en trouve une mention formelle dans saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVII, 26; XXVIII, 9, t. XXXIII, col. 597; saint Épiphane, *Hær.*, XXVII, 6, t. XLI, col. 373, saint Éphrem, *Expos. ev. concord.*, 286 : *Paulus ab urbe Jerusalem usque ad Hispaniam* [*prædicavit*]; saint Chrysostome qui avait lu de confiance les *Actes de Paul, In Epist. II ad Tim., Hom.*, X, 3, t. LXII, col. 659; etc.; Théodoret, *In Phil.*, I, 25, t. LXIII, col. 568.

Toutes ces dépositions venues de points si divers ne sauraient, du moins avec facilité, trouver leur raison suffisante dans l'exégèse du passage si connu, XV, 24, 28, de l'Épître aux Romains, où l'Apôtre forme le projet d'aller en Espagne. Cela apparaîtra encore mieux si l'on observe qu'Eusèbe de Césarée, le premier auteur qui, dans l'antiquité, ait explicitement parlé des deux captivités de saint Paul, ne dit rien et ne paraît rien savoir de ce voyage outre-monts. Même silence chez Euthalius (vers 350), qui compte dix ans entre les deux captivités. Il semble donc résulter des variantes mêmes de la tradition une donnée constante et apparemment solide, celle d'un intervalle plus ou moins long entre les deux captivités de l'Apôtre.

Peut-on, avec nombre d'auteurs, apporter à l'appui de cette conclusion la fin si brusque du livre des Actes? Il est à craindre que ce nouvel argument n'ajoute pas grande lumière, soit que l'on suppose avec assez d'invraisemblance, il faut en convenir, que saint Luc ait eu l'idée de composer un troisième livre pour raconter la suite de la vie de son héros (Ramsay, *Saint Paul,* p. 309; Spitta, *Die Apostelgeschichte*, p. 318), soit qu'on place la rédaction des Actes avant la mort de saint Paul. On peut croire, en effet, que ce silence — il y en a bien d'autres dans ce livre et non moins étonnants — vient, comme les précédents, du plan même de l'ouvrage qui, tout en narrant les exploits apostoliques des Apôtres, n'avait cependant pas l'intention de faire des biographies, mais d'exposer la diffusion rapide de l'Évangile à travers le monde sous l'action divine de l'Esprit. S'il n'est pas fait mention de la mort de Paul, ce pouvait être parce que cet événement ne servait en rien à la thèse posée et que chacun avait dans la mémoire la façon dont s'était terminée cette vie incomparable. En résumé, tout compte fait, entre les deux opinions adverses sur les dernières années de l'Apôtre, on ne peut traiter de manifestement improbable celle qui, recueillant les divers échos du passé, croit y démêler l'attestation d'une activité postérieure au premier emprisonnement et pouvant s'adapter à la situation historique des Pastorales. L'hypothèse du voyage de saint Paul en Espagne n'y contredit pas : elle aide plutôt à établir qu'on avait gardé à Rome le souvenir d'une période d'évangélisation entre les deux captivités. Quand même l'Apôtre aurait abandonné à Rome son dessein primitif de prêcher aux confins de la terre, réservant la fin de ses travaux aux Églises d'Orient, il resterait, de cette persistance à imaginer son action en Espagne, le fait qu'on ne pouvait terminer par une seule captivité la fin d'une existence si active et limiter à Rome ses derniers travaux apostoliques. Qu'on suppose maintenant, dans le même milieu, la certitude absolue de la façon dont Paul avait terminé sa vie, en l'expliquant par une exécution capitale, suite naturelle de son procès devant César, on aura à chercher l'origine commune de ces traditions.

II. HÉRÉSIES. — Les erreurs signalées par l'auteur des Pastorales ont exercé, dès le début, l'art divinatoire de la critique. Le terrain sur lequel se rejoignent toutes les conjectures imaginées dans ces derniers temps, c'est le fond de gnosticisme plus ou moins caractérisé que l'on s'accorde à identifier avec ces rêveries fantastiques. Les divergences — et cela influe naturellement sur la date et l'origine des Épîtres controversées — portent sur les diverses formes de gnosticisme auxquelles répondent les indications que nous fournissent ces mêmes Épîtres. Baur, *Paulus*, p. 110, essaya de prouver qu'on y trouvait les doctrines gnostiques du second siècle, particulièrement celles de Marcion. Il voyait dans l'expression ψευδωνύμου γνώσεως, I Tim., VI, 20, l'appellation quasi officielle des théories marcionites et croyait découvrir jusque dans le terme ἀντιθέσεις, I Tim., VI, 20, le titre de l'ouvrage de Marcion sur les contradictions entre l'Ancien et le Nouveau Testament. D'autre part, les μῦθοι καὶ γενεαλογίαι, I Tim., IV, 7, rappelaient les doctrines émanatistes de la gnose. Déjà saint Irénée, *Adv. hær., Præf.*, I, t. VII, col. 23; Tertullien, *Præscr.*, 7, 16, 33, t. II, col. 19, 29, 46; *Adv. Valent.*, 3, col. 545; *De anima*, 18, t. III, col. 678, et saint Épiphane, *Hæres.*, XXXIII, 8, t. XLI, col. 587, avaient pensé, en lisant ces passages, soit à Marcion soit à Valentin; ils y trouvaient longtemps écrite à l'avance, par l'Apôtre, la condamnation de ces dangereux hérétiques. L'objection capitale qui se présente comme d'elle-même en face de cette opinion, c'est le caractère judaïque de ces erreurs. Comment transformer Marcion et Valentin en scribes et en partisans de la Loi (νομοδιδάσκαλοι), des ennemis aussi déclarés du mosaïsme? Pfleiderer et Holtzmann, pour parer l'argument, disent que le faussaire, afin de mieux couvrir sa pieuse fraude, aurait prêté à ses doctrines une couleur de judaïsme, Paul ayant forcément gardé quelque chose de sa lutte avec les judaïsants, solution bien subtile et fort au-dessus de la moyenne des auteurs d'ouvrages apocryphes. Le sentiment de Baur est néanmoins adopté, avec des variantes, par de Wette, Zeller, Volkmar, Scholten, Pfleiderer, Krenkel. Ainsi Hilgenfeld et Davidson quittent Marcion et Valentin pour Saturnin et pour les marcosiens; Lipsius et Schenkel ont songé aux Ophites; Mayerhoff, à Cérinthe; Michaëlis et Mangold, à des Esséniens christianisés; Wieseler, à des néopythagoriciens; Reuss et Néander, à des judaïsants influencés par le gnosticisme latent qui germait en Orient dès l'apparition du christianisme; Otto et Doehne, au judaïsme alexandrin, nourri des idées de Philon et échafaudant, sur les généalogies de la Genèse, des allégories spirituelles de toutes sortes. Suivant Godet, qui reprend à son compte l'hypothèse d'anciens critiques comme Grotius, Herder, Baumgarten, on aurait, dans les Pastorales, un spécimen anticipé de cette philosophie juive si étrange et si fantastique qui s'est développée si longtemps à côté de la Loi et qui n'a été fixée par écrit que beaucoup plus tard, sous le nom de *Cabbale*. Un choix ferme, parmi tant de divergences, est chose bien difficile. Et cela, pour deux raisons capitales : la première, c'est que les origines du gnosticisme sont très obscures; la seconde, c'est que les erreurs désignées-là ne sont pas suffisamment caractérisées pour qu'on puisse les identifier avec tel ou tel système d'hérésie nettement connu. Ne pourrait-on pas dire, avec Renan, qu' « au lieu de rejeter l'authenticité des passages du Nouveau Testament où l'on a trouvé des traces de gnosticisme, il faut quelquefois raisonner à l'inverse et chercher dans ces

passages l'origine des idées gnostiques qui prévalurent au second siècle ? » On sait, en effet, que le gnosticisme, qui a pris une si grande extension durant l'âge postapostolique, ne peut être localisé dans un seul pays d'origine ni dans une époque déterminée. Ses racines se prolongent jusqu'à l'ère apostolique. On observe, d'autre part, que le danger qu'offraient les faux docteurs ici en cause était plutôt d'ordre moral (πονηροὶ ἄνθρωποι, cf. II Tim., IV, 3 ; II, 25 ; III, 2-7 ; I Tim., VI, 4) que d'ordre dogmatique. Aussi l'auteur des susdites Épîtres ne se perd-il pas contre eux en discussions théoriques. Il flagelle leurs vices et leurs dérèglements. Aux membres de l'Église, il trace, pour les mettre en garde contre de tels exemples, une règle de conduite à l'opposé de ces lamentables excès. De là, ces conseils de tempérance, de modération, de justice, de chasteté, de modestie, de désintéressement, d'honnêteté, qui constituent la partie marquante de ce groupe de lettres.

Au point de vue de l'enseignement doctrinal, voici les traits fondamentaux qu'on a pu recueillir. Les fausses théories contre lesquelles l'auteur met en garde ses disciples et leur ordonne de combattre présentent diverses faces. D'abord elles sont essentiellement juives d'origine et de tendance. Ceux qui les exposent se paient du titre de νομοδιδάσκαλοι, I Tim., I, 7 ; ils appartiennent au parti de la circoncision, Tit., I, 10 ; ils aiment les disputes de la casuistique d'école, μάχαι νομικαί, Tit., III, 9, discutent sur les mythes juifs, Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι, les traditions rabbiniques, ἐντολαὶ ἀνθρώπων, Tit., I, 14 ; ce sont des ennemis déclarés de saint Paul ; ils nient ou mettent en doute son apostolat. I Tim., I, 1, 20 ; II, 7. Ce judéo-christianisme n'est pas celui que l'Apôtre a combattu dans ses grandes Épîtres, c'est-à-dire le pharisaïsme légal ; ce n'est pas non plus l'essénisme asiatique et mystique des Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens ; c'est une forme de judaïsme qui affecte une tournure puérile et fait penser aux fables et aux extravagantes histoires du Talmud. Ce sont des contes de vieilles femmes, μῦθοι γραώδεις, I Tim., IV, 7, des fables profanes βέβηλοι des généalogies interminables, γενεαλογίαι ἀπέραντοι, des disputes vides de sens, μωραὶ ζητήσεις. I Tim., II, 23 ; Tit., III, 9, des batailles de mots, λογομαχίαι. I Tim., VI, 4. On peut avoir un exemple de ce fatras de mythes et de légendes dans le livre d'Énoch, le livre des Jubilés et le traité d'Antiquités bibliques attribué à Philon. Hort, *Judaïstic christianity*, p. 130-146. L'histoire des patriarches y est la base habituelle des contes les plus fantastiques. A ces vaines et creuses spéculations se mêlait un ascétisme exagéré, imposant des abstinences, I Tim., IV, 1-4, établissant de rigoureuses distinctions entre les choses pures et impures, condamnant le mariage, I Tim., I, 4, 6, 7 ; IV, 3, 4, 7 ; II Tim., III, 1-9, et favorisant, par contre, une licence de mœurs révoltante. C'est de ce côté surtout que l'affinité serait plus apparente avec le gnosticisme. Cf. Clément d'Alex., *Strom.*, III, 3 ; t. VIII, col. 1114 ; Tertullien, *Adv. Marc.*, I, 14, t. II, col. 262 ; S. Irénée, *Hær.*, I, 28, t. VII, col. 690. Le but pratique de ces théories malsaines, c'est un gain sordide, Tit., I, 11, αἰσχροῦ κέρδους χάριν ; I Tim., VI, 5, νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν ; c'est même la débauche, *penetrant domos et captivas ducunt mulierculas oneratas peccatis*. II Tim., III, 6. Bien que l'apparition de ces faux docteurs semble être réservée à un avenir plus ou moins éloigné, en ce qu'elle est mise en rapport avec des prédictions relatives aux derniers temps, ἔσχαται ἡμέραι, II Tim., III, 1 ; ἐν ὑστέροις καιροῖς, I Tim., IV, 11, il n'est pas nécessaire de croire ici à une pure prédiction, mais à une conjecture fondée sur l'état de choses actuel, que l'imminence de la Parousie ne peut qu'aggraver, puisque alors doivent paraître tant de faux prophètes. Matth., XXII, 24. Il n'y a donc en résumé, dans l'analyse des erreurs qui viennent d'être examinées, aucun motif absolu de chercher les personnes ou les tendances combattues dans ces Épîtres à une grande distance de l'époque apostolique proprement dite, et, en particulier, parmi les divers systèmes gnostiques du IIe siècle. L'opinion qu'on se forme là-dessus résulte, d'ordinaire, de celle qu'on a déjà sur l'authenticité de ces Épîtres. Dans ce large syncrétisme d'idées juives, grecques, orientales, esséniennes, gnostiques qui faisaient le fond de ces doctrines étranges, il y a place pour tous les rapprochements, pour toutes les analogies, pour toutes les suppositions.

III. Organisation ecclésiastique. — Les progrès qui, d'après les Épîtres pastorales, se sont accomplis par l'Église dans la discipline et la hiérarchie, fournissent aux adversaires de l'authenticité un de leurs plus spécieux arguments. Ils commencent par faire observer que les idées de l'âge apostolique sur la proximité de la Parousie paraissent mal s'harmoniser avec des règles destinées à assurer l'avenir des Églises après la mort de Paul. Ces préoccupations, disent-ils, se comprennent mieux sur le seuil du second siècle, alors que les espérances sur la fin du monde et la grande apparition messianique s'éloignaient. L'Église dut alors songer à s'organiser pour durer. On sentit le besoin d'institutions stables et de lois proprement dites, condition essentielle de vie pour toute société humaine. Pour leur donner plus de crédit on s'imagina qu'elles avaient été établies par les Apôtres. Toute une littérature s'employa à fortifier cette idée dans les esprits. On en retrouve les principaux fragments, remaniés et délayés dans les Constitutions apostoliques, les canons des Apôtres, les lettres d'Ignace. Or, les Épîtres pastorales ont avec ces divers écrits une affinité tangible de fond et de forme. Il suffit, pour les saisir, de mettre sur une même page, les prescriptions des Pastorales et de la *Didascalie des Apôtres*, relatives à la hiérarchie ecclésiastique. Les Épîtres à Tite et la première à Timothée auront été composées pour couvrir de l'autorité de Paul le mouvement vers la hiérarchie et l'épiscopat unitaire qui, sous la poussée des hérésies, devenait, pour l'Église, la seule garantie de vivre. Pour le prouver, on compare les mots et les idées de l'Apôtre touchant l'Église et ses institutions hiérarchiques d'après les Épîtres certaines, I Cor., XII-XIV ; XVI, 16 ; Rom., XII, 8 ; I Thess., V, 12, 13, et d'après les Pastorales, d'où il ressort une diversité de conceptions nettement tranchée. Cf. sur ce point Holtzmann, *Einleit.*, p. 290 sq. On fait, en outre, observer que ces écrits se rapprochent plutôt des lettres de saint Ignace, dont le thème invariable porte, comme les Épîtres à Tite et à Timothée, sur le choix des prêtres et des évêques.

La croyance à l'approche de la Parousie n'a pas empêché les Apôtres de donner, dès le commencement, aux communautés nouvelles une organisation locale. Ainsi, dans leur première mission, Paul et Barnabé, au témoignage des Actes, XIV, 23 (grec), établirent, partout où ils avaient réussi à fonder un noyau de croyants, des collèges d'anciens ou d'épiscopes. Aucune société, même purement démocratique, ne saurait d'ailleurs subsister sans une organisation et sans hiérarchie. Qu'il y ait eu, sur la fin de l'âge apostolique, une légère modification dans les formes et les conditions d'exercice de ces autorités locales, nul ne songe à le mettre en doute. Dans les sociétés comme dans les individus, la tête suit les progrès des autres parties du corps. Avec l'expérience et le temps — celle de saint Paul atteint avec les Pastorales une durée de presque trente ans — certaines mesures s'imposaient pour le gouvernement des Églises. L'autorité personnelle de Paul sur les communautés de son ressort ne pouvait plus s'exercer de la même manière, à la fin de sa vie

qu'au commencement de ses missions. A mesure que le nombre des Églises augmentait, il devait laisser aux autorités locales une plus grande part d'initiative et de responsabilité. L'éloignement, par le fait de sa captivité à Rome, dut encore élargir les pouvoirs de ces collèges de prêtres ou épiscopes. Enfin quand l'Apôtre, à la veille de son martyre, eut à régler le sort de ses chères Églises, il dut se préoccuper de la consolidation de son œuvre et, particulièrement, de la transmission de son autorité apostolique à ses deux principaux disciples, I Tim., VI, 20; II Tim., I, 12, 14, et aux chefs préposés aux centres de croyants. Tout cela explique, dans une grande mesure, les nuances qu'on signale au point de vue hiérarchie et discipline ecclésiastique, entre les premières et les dernières Épîtres de saint Paul. Que le progrès de la hiérarchie soit en raison inverse de celui des charismes, cela n'a rien d'étonnant pour qui sait comprendre que ces dons spirituels ont dû, pour ne pas devenir un danger, se discipliner peu à peu et céder le pas à l'autorité des pasteurs. A Corinthe, Paul esquisse déjà ce mouvement. Les charismes sont pour lui un phénomène transitoire qu'il faut toujours subordonner à l'utilité générale de l'Église. Il est à observer qu'à la période de diffusion de l'Évangile dans les principaux centres de l'Empire romain, a dû succéder une période d'organisation. Le personnel itinérant et missionnaire, apôtres, prophètes, évangélistes, didascales, s'est fixé dans certaines Églises et y a occupé des fonctions hiérarchiques. On pourrait se faire une idée de cette transformation progressive dans ce qui se passe encore aujourd'hui, lorsqu'un vicariat apostolique, en pays de mission, se change en diocèse régulier et en acquiert les cadres et les organes essentiels. Dans les Pastorales, la hiérarchie n'a pas encore le développement qui se remarque dans les Constitutions apostoliques ni même dans la Didascalie des Apôtres, où l'on parle déjà du lecteur et du sous-diacre. Les termes désignant les principales fonctions ecclésiastiques, Ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος, διάκονος, sont dans les Épîtres antérieures de saint Paul avec le même sens et la même portée. Ces lettres précèdent donc l'époque où s'est formée la terminologie hiérarchique. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 488.

IV. Circonstances invraisemblables. — On relève, dans le contenu des Pastorales, une foule de détails qui semblent incompatibles soit par rapport à l'auteur supposé, soit par rapport aux personnages auxquels il est censé avoir écrit ces diverses Épîtres. On signale, notamment, les inscriptions solennelles de ces Épîtres, qui contrastent si fort avec celle de la lettre à Philémon, quoique pourtant Paul ait été moins intime avec Philémon qu'avec Tite et Timothée, on s'étonne des développements dans lesquels entre saint Paul touchant son apostolat, I Tim., I, II; II, 7, comme si Timothée avait besoin, pour croire à la mission de son maître, d'une attestation de ce genre. On se demande pourquoi cette énumération de vertus, II Tim., III, 10, 11, sous la plume de l'Apôtre, avec un ton de panégyrique auquel on n'était pas habitué. Phil., III, 12. On n'est pas moins surpris de le voir si assuré du salut final, II Tim., IV, 8, alors qu'auparavant, I Cor., IV, 3, 4; IX, 27, il redoutait les jugements de Dieu; on ne s'explique pas sa bienveillance pour les autorités romaines, I Tim., II, 2, qui n'a vraiment pas de sens si on l'applique aux dernières années de Néron. A remarquer aussi la citation empruntée au troisième Évangile et prise sur le même pied d'autorité et de canonicité que les paroles mêmes du Deutéronome, I Tim., V, 18; Luc., X, 7; la doctrine sur le mariage, I Tim., II, 15; IV, 3; V, 14, contraire aux principes habituels de Paul en cette matière, I Cor., VII, 8; le manque de salutations personnelles pour les Éphésiens parmi lesquels il comptait tant d'amis!

Le titre d'« Apôtre » mis en tête des trois Épitres et revendiqué quelques versets plus loin, I Tim., II, 7; II Tim., I, 11, sous la foi du serment, étonne sans doute quand on songe que Timothée était bien le dernier des hommes qui pût en douter, lui qui, depuis près de quinze ans, partageait les travaux de saint Paul. Seulement, on a peut-être tort de voir toujours une intention apologétique dans l'emploi d'un mot qui, à force d'être répété dans les lettres, était devenu comme inséparable de ses correspondances. Il n'y a pas lieu non plus d'être choqué des soi-disant louanges que l'Apôtre est censé se donner à lui-même. Ne lui était-il pas permis ici, comme dans ses précédentes lettres, II Cor., VI, 4-16; Phil., III, 17; IV, 8, 9, de rappeler ses lettres et ses travaux? Ne s'était-il pas déjà proposé ailleurs comme un modèle à suivre? I Cor., XI, 1. On connaît, au reste, le correctif d'humilité qu'il ajoute, d'ordinaire, à ce genre de déclarations. I Cor., XV, 10. La certitude où il se trouve sur la fin de sa carrière, par rapport au salut, n'a rien qui doive surprendre. Cette confiance pouvait lui venir, à la veille de sa mort, d'un coup d'œil général embrassant toute sa vie apostolique. L'historien n'a qu'à enregistrer l'aveu de Paul sans le révoquer en doute.

L'avis de prier pour ceux qui détiennent l'autorité souveraine ne fait que confirmer l'attitude de l'Apôtre envers le pouvoir civil, quel qu'il soit. Ses principes, à cet égard, ne dépendaient en aucune manière de la conduite des gouvernants. Il voyait en eux des dépositaires de l'autorité divine, Rom., XIII, 6; cela lui suffisait pour établir des règles de respect, de gratitude envers eux. La vue des désordres et des cruautés qui marquèrent la fin du règne de Néron ne pouvait rien changer à cette manière de voir, pas plus que le souvenir des folies sacrilèges de Caligula n'avait pas empêché d'écrire le chap. XIII de l'Épitre aux Romains. La maxime que l'auteur de la Ire Épître à Timothée (V, 18) place à la suite d'une citation du Deutéronome n'est pas nécessairement tirée du troisième Évangile: elle pouvait faire partie de ces paroles de Jésus que la tradition gardait avec un soin jaloux et qui allaient être bientôt fixées par écrit, si elles ne l'étaient déjà en bonne partie. Le même fait s'observe dans I Cor., IX, 14. Dans les deux cas, le mot γραφή ne s'applique qu'à l'Ancien Testament, nullement aux sentences parallèles empruntées au Sauveur Jésus. On ne saurait sérieusement opposer les enseignements de saint Paul sur le mariage, tels qu'ils se rencontrent dans les Pastorales, I Tim., II, 15, avec la doctrine de I Cor., VII. Les circonstances sont, en effet, tout à fait différentes. Ici, on compare le mariage et le célibat, là on oppose au désir frivole d'enseigner qui tourmente certaines femmes les graves devoirs de la vie domestique qu'impose à chacune d'elles la nature de son sexe.

L'absence des salutations pour les principaux membres de l'Église d'Éphèse vient probablement du caractère intime et privé de la lettre tout entière, qui ne devait pas être lue en public. Si l'Épître à Tite, au contraire, se termine par une salutation aux Églises de Crète, c'est parce que les directions apostoliques qu'elle renfermait visaient plutôt la conduite des membres de la communauté que celle de Tite lui-même.

V. Divergences doctrinales. — Les idées théologiques des Pastorales représentent, d'après la majorité des critiques, un système doctrinal très différent de celui des autres Épîtres pauliniennes. Cela est particulièrement sensible dans les points de dogme qui sont communs à ces deux sortes d'écrits, ce qui témoigne qu'ils ne peuvent être sortis d'une seule et même plume. Ainsi la « foi » qui, dans les précédentes lettres de Paul, désignait presque toujours un sentiment *subjectif*, prend désormais le sens *objectif*, c'est-à-dire ce qu'il faut croire. Ce n'est plus la foi qui croit, mais celle

qui est crue : c'est la foi de l'Église, condensée sous forme d'enseignement réglé, imposé par l'autorité hiérarchique. Aussi s'appelle-t-elle indiféremment πίστις, ἀλήθεια, διδασκαλία, λόγοι τῆς πίστεως, παραθήκη, ὑγιαίνουσα διδασκαλία, ἡ κοινὴ πίστις; de là, encore les composés suivants : ἐν πίστει ζῆν, εἶναι, στήκειν, expressions qui impliquent toutes, d'une façon plus ou moins directe, une règle de foi, un centre catholique, une orthodoxie en exercice. On remarque, en outre, qu'une part plus considérable est faite, dans la vie chrétienne, aux bonnes œuvres. Au mot « justice » se substitue, presque partout, celui de « piété » qui englobe l'exercice de toutes les vertus. L'idéal du chrétien est la θεοσέβεια δι' ἔργων ἀγαθῶν, synonymisant avec l'εὐσέβεια. Ce genre de préoccupation, succédant aux thèses de la justification par la foi, ne peut appartenir qu'à une époque où l'Église était déjà une société complète, tout absorbée par son gouvernement intérieur, sa discipline, sa vie morale, ce qui n'est pas le fait de la première génération chrétienne, mais plutôt celle de la seconde et de la troisième. D'autre part, les espérances relatives à la Parousie, si vives dans l'âme de Paul, font place à une résignation tranquille qui confine presque à l'indifférence. Comparer, par exemple, I Tim., VI, 14, avec Act., I, 7; II Petr., II, 12. L'auteur semble ajourner indéfiniment ce qui a été le mobile central de toute sa vie apostolique. On dirait qu'il ne partage plus l'espoir immense qui a été si vif durant la première génération chrétienne. Ses préoccupations vont maintenant vers l'organisation d'une société qui doit vivre. Il n'est pas seul à renoncer à l'avènement prochain du royaume de Dieu. Autour de lui, il y a des esprits qui relèguent dans le domaine de la métaphore l'annonce de la Parousie et des phénomènes connexes qu'on y attachait. II Tim., II, 18. Autre symptôme. La théodicée chrétienne commence, dans ces écrits, à faire des emprunts à la philosophie grecque. Elle exalte, en Dieu, son unité, I Tim., I, 17; II, 5; VI, 15, son invisibilité, I, 17; VI, 16, sa vie, III, 15; IV, 10, sa puissance, I, 17; VI, 15, sa véracité, Tite, I, 2; II Tim., II, 13, son immortalité, I Tim., I, 17; VI, 16, sa félicité, VI, 15. Ce progrès philosophique ne peut évidemment dater des dernières années de Paul. Il est également difficile de concevoir qu'une plume chrétienne ait pu, avant l'an 70, traiter le judaïsme, avec ses prescriptions légales, de fable et d'invention humaine. Tit., I. 10. En tout cas, Paul n'a jamais rien dit de pareil, même au plus fort de la lutte avec les judaïsants.

A ces diverses difficultés on peut répondre, en les reprenant par ordre, que l'emploi prépondérant et presque exclusif du mot foi, au sens objectif, n'est pas absolument inconnu aux autres écrits de saint Paul; il se trouve ici, il est vrai, dans la proportion de 9 à 3, mais on comprend cette inégalité quand on songe qu'un des buts principaux des Épitres à Timothée et à Tite est de tracer à ces pasteurs modèles les devoirs de leur charge, au premier rang desquels se place, tout naturellement, le soin de veiller à la pureté de l'Évangile. Il n'est donc pas nécessaire, pour justifier le point de vue où se place l'auteur et les expressions dont il se sert, de songer à une autre forme de doctrine qu'à ce type d'enseignement (τύπος τῆς διδαχῆς, Rom., VI, 17), que l'Apôtre, en l'an 58, félicitait les Romains d'avoir pour règle de leur nouvelle croyance. L'insistance avec laquelle ces dernières Épitres reviennent si souvent sur la « saine doctrine », provient des erreurs nombreuses qui, à ce moment, faisaient invasion dans l'Église, même du vivant des Apôtres. S'il est souvent question des bonnes œuvres, I Tim., II, 10; V, 10; VI, 18; Tite, I, 16; II, 7, 14; III, 1, 5, 8, 14, c'est qu'on ne saurait jamais assez exiger de ceux qu'on veut mettre à la tête des Églises, qu'ils prouvent, par leur conduite, qu'ils sont dignes de cet honneur, afin que leur exemple exerce une salutaire influence sur les fidèles dont ils ont la charge. Le mot « piété » résume heureusement la somme des devoirs de celui qui est, par état, « l'homme de Dieu ». I Tim., VI, 11; II Tim., III, 17. Tout en partageant avec ses contemporains l'espoir d'un prochain retour du Christ, saint Paul a parfois entrevu la possibilité de mourir avant la grande apparition finale. Dans sa seconde captivité cette possibilité devenait certitude, presque un fait réalisé. Il était alors très naturel, pour l'Apôtre, de pourvoir à l'avenir des Églises en donnant à ses disciples des règles de conduite pour conserver le fruit de ses travaux. — Les erreurs d'Hyménée et de Philète ne reflètent pas l'opinion commune du milieu où vit l'auteur des Pastorales : d'ailleurs, le dogme de la résurrection avait trouvé de bonne heure, parmi les Grecs, d'ardents contradicteurs. I Cor., XV, 12. — Aucun des attributs donnés à Dieu, par ces trois lettres, ne dépasse le monothéisme de l'Ancien Testament. Il se peut, toutefois, que la forme quasi technique sous laquelle ils se présentent se ressente quelque peu du contact avec les esprits grecs, mais on sait que l'Apôtre a commencé lui-même ce travail d'adaptation qui, en d'autres mains, ira en se perfectionnant. — Le judaïsme contre lequel s'élèvent les Pastorales n'est pas le judaïsme palestinien des premières Épîtres, mais ce mélange de vieilles théogonies de cabbale, de pratiques théurgiques dont sortirent plus tard les diverses formes du gnosticisme. Aucune épithète ne pouvait assez énergiquement flétrir ces élucubrations malsaines, si dangereuses, dont le foyer paraît avoir été en Asie Mineure.

VI. Style. — La langue des Pastorales est sensiblement différente de celle des Épîtres précédentes. D'abord, au point de vue du vocabulaire. D'après les calculs de Holtzmann, on compte, sur les 897 mots de ces trois lettres, une moyenne de 171 ἅπαξ λεγόμενα, dont 74 dans la Ire à Timothée, 46 dans la seconde, 28 dans l'Épître à Tite. Certains verbes fournissent de multiples dérivés inconnus à la plume de Paul, tels que σωφρονίζειν qui donne σωφρονισμός, σωφρόνως, σώφρων; διδάσκειν avec tous ses composés, διδάσκαλος, διδασκαλία, διδαχή, διδακτικός, νομοδιδάσκαλος, καλοδιδάσκαλος, ἑτεροδιδασκαλεῖν; οἰκεῖν et les mots qui en viennent, οἶκος, οἰκία, οἰκεῖος, οἰκονομία, οἰκοδεσποτεῖν, οἱ ονόμος et οἰκουργός. On pourrait y joindre les mots formés avec μάρτυρ, φίλος avec des procédés de dérivation inusités chez Paul. De même, des locutions entières ou des associations d'images en dehors de ses habitudes littéraires : εὐσεβῶς ζῆν, II Tim., III, 12; Tit., II, 22; διώκειν δικαιοσύνην, I Tim., VI, 12; II Tim., II, 22; φυλάσσειν τὴν παραθήκην, I Tim., VI, 20; II Tim., I, 12, 14; παρακολουθεῖν τῇ διδασκαλίᾳ, I Tim., IV, 6; II Tim., III, 10; τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι, I Tim., VI, 12; II Tim., IV, 7; puis la phraséologie spéciale contre les faux docteurs et leurs doctrines, βέβηλοι μῦθοι, I Tim., IV, 7; βέβηλοι κενοφωνίαι, I Tim., VI, 20; II Tim., II, 16; μωραὶ ζητήσεις, II Tim., II, 23; Tit., III, 9; ζητήσεις καὶ λογομαχίαι, I Tim., VI, 4; λογομαχεῖν, II Tim., II, 14; ματαιολογία, I Tim., I, 6; ματαιολόγος, I Tit., I, 10; en opposition avec λόγος ὑγιής, Tit., II, 8; ὑγιαίνοντες λόγοι, I Tim., VI, 3; II Tim., I, 13; ὑγιαίνειν τῇ πίστει, Tit., I, 13; ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία, I Tim., I, 10; II Tim., IV, 3; Tit., I, 9; II, 1; des expressions comme ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι, II Tim., III, 8; διεφθαρμένοι, I Tim., VI, 5; πλανώμενοι, II Tim., III, 13; Tit., III, 3; ἄνθρωπος Θεοῦ, I Tim., VI, 11; II Tim., III, 17; παγὶς τοῦ διαβόλου, I Tim., III, 7; II Tim., II, 26; πιστὸς ὁ λόγος, I Tim., I, 15, III, 1, IV, 9; II Tim., II, 11; Tit., III, 8; des mots plus ou moins grecs tels que ἀφθαρσία, ἐπιφάνεια, αἰῶνες, εὐσέβεια, σωφροσύνη; ou au contraire, du plus pur héllénisme, γραώδης, σωματικὴ γυμνασία, γυμνάζειν, ἀναζωπυρεῖν, φιλανθρωπία, mais peu ou point d'hébraïsmes; à peine une citation de l'Ancien Testament, I Tim., V, 18, 19 On note pareillement l'absence de

presque tous les mots favoris de l'Apôtre : ἄδικος, ἀκαθαρσία, ἀκροβυστία, ἀπολύτρωσις, γνωρίζειν, διαθήκη, δικαιοσύνη, δικαίωμα, δοκεῖν, ἕκαστος, ἔξεστιν, ἔργα νόμου, κἀγώ, κατεργάζεσθαι, κρείσσων, μείζων, μικρός, μωρία, ὁμοιοῦν, ὁμοίωμα, ὁμοίως, ὁρᾶν, οὐρανός, παράδοσις, παραλαμβάνειν, πείθειν, πεποιθέναι, πεποίθησις, περιπατεῖν, οἱ πολλοί, σπλάγχνα, ταπεινός, υἱοθεσία, υἱὸς τοῦ Θεοῦ, φύσις, χαρίζεσθαι, χρηστός. La syntaxe des Pastorales s'éloigne fort de celle des écrits pauliniens. Le style y est lâche, terne, prolixe, sans vigueur et sans vie. Plus de pensées brillantes ni de vigoureuses antithèses. Aucun développement dialectique. On dirait que l'on a évité systématiquement tout ce qui caractérise la manière littéraire de l'Apôtre.

Cette diversité de style est indéniable et beaucoup plus tranchée qu'ailleurs. Mais doit-on en conclure rigoureusement à une diversité d'auteur? Le problème est délicat, sans pour cela rester insoluble. N'y a-t-il pas à faire valoir les circonstances toutes particulières dans lesquelles ces trois lettres ont été composées? D'abord la similitude de langue qu'on remarque entre elles s'explique par cela qu'elles ont été écrites pour un but à peu près identique et dans un laps de temps très court. Si, au contraire, elles diffèrent notablement, sur ce point, de celle des autres Épitres, c'est que, par leur objet, elles s'écartent d'un façon notable du thème ordinaire qu'on y traite. Saint Paul n'avait pas à entamer ici des controverses dogmatiques sur la justification avec ses deux disciples préférés ou à revenir sur sa lutte avec les judaïsants des premières missions. De plus, ses lettres étaient adressées généralement à des communautés et s'adaptaient à des situations d'ensemble, à des nécessités d'ordre général; dans le cas présent, il s'agit de lettres privées et de conseils paternels. La lettre à Philémon n'est-elle pas d'une facture tout autre que celle des Épitres aux Colossiens et aux Éphésiens, encore qu'elle ait été écrite à la même époque et portée par le même courrier? Les *hapax legomena* ne sont pas un critérium infaillible pour solutionner la question d'auteur. « Quand on songe, dit Reuss, combien peu de pages nous avons de l'apôtre Paul, sur combien d'années elles se répartissent, combien de sujets différents il y traite et combien il fait preuve de liberté, d'adresse, de génie même, dans le maniement d'une langue très riche par elle-même, et qu'il s'agissait maintenant de façonner pour le service d'un cercle d'idées toutes nouvelles, on serait en droit de s'étonner s'il y avait là une monotone uniformité et si son vocabulaire était moins riche. Si ce premier argument (celui des *hapax*) devait être considéré comme démontrant la diversité des auteurs, il n'y aurait pas deux de toutes ces Épitres qui ne dussent finir par être attribuées à des plumes différentes. » Les locutions nouvelles peuvent être une conséquence du changement qui s'était opéré dans la vie de l'Apôtre et dans l'Église elle-même. Certains latinismes : χάριν ἔχειν, *gratiam habere;* δι' ἣν αἰτίαν, *quam ob rem;* κακοῦργος, *maleficus;* πρόκριμα, *praejudicium,* étaient d'usage courant et pouvaient résulter d'un long séjour à Rome. Le manque de discussion dialectique vient de ce que l'Apôtre ne veut que signaler à ses disciples les erreurs à éviter sans entrer avec elles en discussion. Tite et Timothée n'avaient pas besoin, pour être persuadés, de ce genre de démonstration. La dépression générale qui se manifeste dans le style et les idées de l'écrivain est peut-être un effet de l'âge. Paul était alors plus que sexagénaire. Quoi qu'il en soit, ces pages refroidies, dernier reste « d'une voix qui tombe et d'une ardeur qui s'éteint, » laissent encore loin derrière elles les longues amplifications de Clément de Rome et les pages plus ou moins colorées des écrivains postapostoliques.

VII. Classement. — Certains critiques, tels que von Soden, *Handc.*, p. 159; Moffatt, *Histor. N. T.*, p. 560; Mac Giffert, *Apost. age*, p. 413, d'ailleurs hostiles à l'authenticité des Pastorales, ont interverti l'ordre traditionnel suivant lequel on les trouve rangées dans la Bible. D'après eux, notre seconde Épitre à Timothée serait, en réalité, la première en date, puis viendrait l'Épitre à Tite et enfin la première Épitre à Timothée. Les preuves sur lesquelles ils s'appuient sont les suivantes : l'auteur, dans la IIe à Timothée, insiste moins sur les faux docteurs que dans les deux autres lettres : leurs doctrines paraissent aussi moins bien caractérisées et ne préoccupent pas si vivement l'Apôtre que dans la Ire à Timothée. D'autre part, l'organisation ecclésiastique, qui se laisse à peine deviner dans la IIe à Timothée, fait en grande partie le thème des deux autres Épitres pastorales, signe évident que celles-ci sont d'une date postérieure. Au reste, le rapprochement de II Tim., IV, 9-22, avec les finales des Épitres aux Colossiens et à Philémon prouve qu'à peu d'exceptions près, c'est le même entourage qui se trouve autour de l'Apôtre, ce qui fait penser à la première captivité, celle dont parlent les Actes. Enfin, la preuve décisive semble donnée par le fait de deux personnages, l'un nommé Hyménée, l'autre Philète qui, d'après II Tim., II, 17, continuent à troubler l'Église, alors que dans I Tim., I, 20, on les donne déjà comme excommuniés. — On répond à ces difficultés que les avis sur la conduite à tenir à l'égard des hérétiques devaient, au contraire, être plus longuement développés et plus minutieusement circonstanciés dans une lettre écrite à Timothée, à Éphèse, où il demeure pour gérer, pendant quelque temps, la place de son maître. Là surtout, au centre même de l'erreur, il importait d'avoir des règles fermes et très explicites pour préserver la communauté chrétienne des fausses doctrines qui menaçaient de l'envahir. Act., XX, 29. Les mêmes explications n'étaient plus nécessaires dans une lettre — c'est le cas de notre IIe à Timothée — où saint Paul ordonnait à son disciple de quitter Éphèse pour se rendre à Rome auprès de lui, II Tim., IV, 21. Quant aux longs développements de la Ire à Timothée et de l'Épitre à Tite, relativement à la hiérarchie et à la discipline ecclésiastique, la raison en est dans le but, les circonstances de ces deux Épitres. Toutes deux, en effet, visent des situations analogues. La Ire à Timothée avait en vue le gouvernement de l'Église d'Éphèse; l'Épitre à Tite, l'organisation des communautés de Crète. Cela ne pouvait se faire, on le comprend, sans qu'il soit question des divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique. Tout autre est l'idée principale de la IIe à Timothée, qui est un message de rappel et un testament. Rien d'étonnant non plus à ce que ce soit à peu près le même personnel d'amis qu'à la fin de la première captivité romaine qui entoure l'Apôtre lors de son second emprisonnement. Les deux événements ne sont d'ailleurs séparés que par un intervalle de deux à trois années à peine. Il n'y a donc rien de péremptoire dans l'argument qu'on prétend tirer des deux Éphésiens, Hyménée et Philète. Même après leur bannissement de l'Église, ils pouvaient continuer à exciter des troubles et devenir un danger par leurs doctrines perverses et leur prosélytisme. La seconde à Timothée signale l'habileté avec laquelle les erreurs de ces deux hérétiques se glissaient parmi les fidèles, ce qui n'implique pas qu'ils fissent encore partie de l'Église. Au total, la seconde Épitre à Timothée renferme quantité de détails qui ne permettent pas de la reporter à l'époque de la première captivité. Comment expliquer, par exemple, le manteau et les livres laissés à Troade, la maladie de Trophime laissé à Milet, le voyage dans l'Archipel? Toutes ces circonstances ne cadrent pas avec le récit des Actes rapportant, escale par escale, et presque jour par jour, la traversée de Paul prisonnier. Ainsi, pour se borner à un seul fait comment l'Apôtre peut-il dire qu'il vient de laisser

Trophime à Milet, s'il s'agit du voyage de la troisième mission, quand on voit plus loin, dans les Actes, XXI, 29, que Trophime accompagne Paul à Jérusalem? On ne voit pas non plus, si Paul n'est pas repassé à Troade depuis l'an 58, pourquoi il redemande des livres et un manteau laissés depuis près de huit ans chez Carpus. Est-il explicable que, parmi tant de messagers venus d'Asie Mineure ou de Macédoine, aucun n'ait eu l'occasion de les lui rapporter?

VIII. SITUATION HISTORIQUE. — D'après le contenu de la lettre, Paul, allant en Macédoine, vient de passer quelque temps à Éphèse, en compagnie de Timothée, qu'il laisse à la tête de la communauté, avec mission de s'opposer aux diverses erreurs qui commencent à s'y glisser, I, 3. A peu d'intervalle de là, lui arrivent, de la métropole d'Asie, des nouvelles très fâcheuses. Timothée, avec son naturel timide, IV, 12, et un état de santé des plus précaires, rencontrait, dans l'exercice de sa charge, toutes sortes de difficultés. Paul lui écrit alors, pour le guider et le soutenir au milieu de l'épreuve, cette première lettre où il lui rappelle les directions qu'il lui a précédemment données. L'idée centrale de ces quelques pages est tout entière dans le v. 15 du chap. III : ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφεσθαι.

IX. TEMPS ET LIEU DE LA RÉDACTION. — L'opinion sur ces deux points dépend, en grande partie, de celle que l'on adopte par rapport à l'authenticité de l'Épître elle-même. Or, d'après ce qui a été établi plus haut, il faut placer cette première lettre vers l'année 64 ou 65, c'est-à-dire dans la période d'activité apostolique qui sépare les deux captivités de l'Apôtre. On peut donc conjecturer qu'elle a été écrite en Macédoine, pendant la tournée pastorale qu'y fit Paul au sortir de son premier emprisonnement, I, 3.

X. INTÉGRITÉ. — Aucun soupçon ne s'est jamais élevé autrefois à cet égard. Les doutes ne commencent qu'avec la mise en cause de l'authenticité. Ceux qui cherchent à trouver dans ces lettres des billets authentiques adressés par saint Paul à Timothée distinguent, d'une façon plus ou moins arbitraire, les parties dues à la plume de l'Apôtre et celles qui ont été ajoutées, beaucoup plus tard, par une main étrangère. Le travail le plus original et le plus complet, à ce point de vue, est celui de Knoke, *Comm. in den Past.*, 1889, qui croit avoir retrouvé des éléments primitifs de cette première lettre dans trois lettres antérieures, dont deux de Paul à Timothée et la troisième due à un auteur inconnu du IIe siècle, qui aurait fondu ensemble ces trois écrits, dans le but de mettre sous le patronage vénéré d'un Apôtre bien connu les institutions ecclésiastiques qui commençaient à fleurir dans les communautés chrétiennes de l'Asie. Harnack, *Chron.*, p. 482, 484, pense que III, 1-13; V, 17-20, sont des fragments qui ne peuvent être antérieurs à l'an 138. Ce ne sont que des affirmations sans preuves.

XI. ANALYSE DU CONTENU. — *I. PROLOGUE.* I, 1-2. — L'en-tête de cette lettre est simple, bref et sans phrase, comme on pouvait l'attendre d'un maître écrivant à un disciple et à un collaborateur de tous les instants. Le titre d'Apôtre se trouve associé au nom de Paul non dans un but apologétique, mais uniquement pour rappeler à Timothée à quel titre il doit recevoir cet ensemble de règles et de mesures administratives, surtout de quelle source dérive l'autorité qu'il lui a déléguée. Le Christ est appelé « notre espérance » pour écarter sans doute les fausses perspectives de ceux qui, amusant les fidèles avec des rêveries extravagantes, leur faisaient perdre de vue les grandes vérités du christianisme.

II. CORPS DE L'ÉPITRE. I, 3-VI, 19. — Sans prétendre enfermer les idées de la lettre dans un cadre trop rigide, il semble qu'on peut cependant y distinguer deux parties principales qui s'appellent et se répondent. Dans l'une, il est surtout question de ce que Timothée doit faire sur-le-champ, à Éphèse, au nom de l'Apôtre et comme son délégué; dans l'autre sont indiqués les devoirs habituels du même Timothée comme pasteur d'âmes.

A) *1re partie. — Le mandat confié à Timothée.* I, 3-III, 16. — 1o *S'opposer aux fausses doctrines.* I, 3-20. — Les ordres à exécuter, de la part de saint Paul, ont été dictés par la situation grave où se trouvait l'Église d'Éphèse au moment où l'Apôtre se rendait en Macédoine. Les sombres pressentiments dont il avait fait part aux anciens, dans son discours de Milet, Act., XV, 29-30, ne s'étaient que trop réalisés. Des doctrines étranges circulaient dans la communauté. Il était de toute nécessité de s'opposer à leur diffusion. Timothée reçut donc comme première tâche de dénoncer le péril de ces nouveautés malsaines, dont le danger est ici, avant tout, d'ordre moral. Le reproche à leur faire est de volatiliser en chimères puériles la vertu sanctifiante de l'Évangile. En effet, elles s'éloignent de l'enseignement reçu dans l'Église (ἑτεροδιδασκαλεῖν), se perdent en mythes et en généalogies interminables, peut-être au sujet de certains personnages ou de certains faits de l'histoire sacrée; ce sont des légendes rabbiniques, dans le genre de celles du Talmud; elles provoquent des discussions stériles (ζητησεις), détournent la doctrine évangélique de son vrai but, qui est de promouvoir l'œuvre de Dieu, exaltent à tort et à travers la Loi ancienne, obscurcissent l'éclat de l'Évangile. Aussi l'Apôtre enjoint-il à son disciple, au nom même de la consécration solennelle qui l'a voué au saint ministère, de combattre ces erreurs pernicieuses et de poursuivre l'œuvre de préservation qu'il a lui-même inaugurée en rejetant de l'Église les deux principaux fauteurs de ces doctrines, Hyménée et Alexandre.

2o *Veiller à la célébration du culte.* II, 1-15. — De la doctrine l'Apôtre passe à la réglementation du service religieux. Là encore il y avait à reprendre et à corriger. Une première recommandation semble s'inspirer des circonstances politiques du moment. Si l'on prescrit de prier pour les autorités romaines, c'est qu'on a pour cela, quelque part, des répugnances spéciales. On est à la veille de la guerre de Judée et au lendemain des massacres de Néron. Paul base son conseil sur les principes de son universalisme : l'unité de Dieu et l'unité du Sauveur. Si Dieu veut le salut de tous les hommes, des bons comme des méchants, des justes comme des pécheurs, nous n'avons pas à nous montrer plus sévères que lui. Il est prescrit aux hommes de n'élever vers le ciel que des mains pures, exemptes de souillure morale, et de ne s'approcher de Dieu qu'avec des sentiments pacifiques, allusion discrète à des querelles intestines dans l'Église d'Éphèse. Aux femmes sont données des prescriptions qui rappellent, sur quelques points, celles qui avaient été adressées aux Corinthiens, I Cor., XI, 3-15, relativement à la tenue extérieure dans les assemblées liturgiques.

3o *S'appliquer à bien choisir le personnel ecclésiastique.* III, 1-13. — A cet effet, l'Apôtre trace la liste d'irrégularités qui doit servir d'indication à Timothée pour écarter les indignes des fonctions saintes. Les règles qu'il donne visent d'abord l'évêque (III, 1-7) qui, en raison de la grandeur de sa charge, doit être, pour tous, un modèle de perfection. Il doit avoir non seulement les qualités d'un pasteur d'âmes, mais aussi celles d'un intendant temporel. Celui qui brigue une si belle fonction doit être irrépréhensible tant aux yeux des fidèles qu'à ceux du dehors, n'avoir été marié qu'une seule fois, être sobre, chaste, aimable, hospitalier, capable d'enseigner. Il ne doit pas être violent mais, au contraire, se montrer doux, pacifique, désintéressé, exempt d'avarice. Sa famille doit être grave comme lui;

ses fils, soumis, respectueux, à l'abri de tout soupçon. Pas d'évêques néophytes, mais des hommes éprouvés depuis longtemps. L'Apôtre ne se montre pas moins sévère pour l'élection des diacres. On n'est admis à cette fonction délicate qu'après une sérieuse épreuve. Le passé du candidat doit être irréprochable. Avec cela, une grande dignité de vie; pas de duplicité dans ses rapports avec les membres de l'Église, une tempérance exemplaire, une conscience scrupuleuse en affaires, la haine de l'erreur et du mal. Des veuves diaconesses on exigera une vie honnête, de la réserve dans les conversations, de la sobriété et de la fidélité à s'acquitter de leur ministère.

B) *Seconde partie. — Les devoirs professionnels de Timothée comme serviteur de l'Église.* III, 14-VI, 19. — La pensée qui domine cette nouvelle série de conseils est toujours le danger des faux docteurs. On peut les classer ainsi :

1° *Devoirs envers la vérité.* III, 15-IV, 16. — Le morceau débute par une sorte de vision phrophétique sur l'avenir de l'Église d'Éphèse. L'Apôtre voit, dans ce qui arrive en Asie, l'image de ce qui se reproduira plus tard, un peu partout, quand il aura disparu : d'un côté, l'Église de Dieu, dépositaire officielle de la vérité, faisant briller aux yeux de tous le trésor dont elle a la garde; de l'autre, les efforts des prophètes de mensonge, qui essaient de renverser la colonne brillante d'où rayonnent les bienfaisantes clartés de l'Évangile. En face d'une pareille situation, le devoir du pasteur d'âmes est tout tracé. Il doit garantir le troupeau de la contagion, lutter par tous les moyens contre l'erreur, faire resplendir, par l'enseignement de la parole et de l'exemple, la vérité qui lui a été confiée. Les obligations pastorales sont, pour ainsi dire, contenues dans la notion de l'Église. L'Apôtre les résume en deux points : la parole et l'exemple. Par le premier moyen, Timothée inculquera aux fidèles les vrais enseignements de la foi. Il ne prêtera pas l'oreille aux inepties doctrinales et aux pratiques ridicules des faux docteurs. Il utilisera son temps d'une façon beaucoup plus profitable, en se livrant à la piété. Puis, pour fortifier dans les cœurs l'effet de sa parole, Timothée s'efforcera d'inspirer à tous, même aux plus anciens, le respect dû à sa dignité, suppléant au défaut de l'âge par la gravité d'une vie où tout deviendra exemple : paroles, conduite, charité, foi, intégrité morale. En même temps, il vaquera, jusqu'au retour de Paul, aux fonctions normales du ministère : lectures publiques, exhortations, didascalie. Pour remplir avec succès ces divers offices, le disciple n'a qu'à mettre en exercice le charisme qui est en lui et qui lui a été communiqué, à la voix des prophètes, lorsque les anciens de Lystres lui imposèrent les mains.

2° *Devoirs envers les différents membres de l'Église.* V-VI, 3. — Dans l'art de gouverner, il faut savoir s'adapter aux diverses catégories de personnes qu'on a sous ses ordres. De là, les avis donnés à Timothée quant à ses relations : — *a*) *Avec les hommes.* V, 1. Ménager les vieillards, surtout s'il faut les réprimander : exhorter plutôt que reprendre. S'il s'agit des jeunes gens, les traiter comme des frères. — *b*) *Avec les femmes.* V, 2. Se comporter envers elles, si elles sont avancées en âge, comme avec une mère, et, si elles sont jeunes, comme avec des sœurs, en toute pureté. — *c*) *Avec les veuves.* 3-15. L'auteur distingue, dans cette classe, deux catégories : la vraie veuve, celle qui n'a ni enfants, ni parents pour la recueillir, qui met en Dieu son espoir et passe sa vie en veilles saintes, en prières continuelles. A celle-là est due naturellement une part des aumônes recueillies par l'Église. Timothée veillera à ce que la communauté acquitte avec fidélité cette dette d'honneur. Il ne permettra pas, au contraire, qu'on laisse à la charge de l'Église les veuves qui ont encore des parents. Quant à la veuve consolée qui vit dans les plaisirs, c'est la seconde sorte de veuves. L'Église n'a aucun devoir envers elle, d'ailleurs elle est morte au point de vue spirituel.

A partir du ℣. 9, l'Apôtre passe à un autre ordre d'idées. Des veuves assistées il en vient aux veuves chargées dans l'Église d'un ministère de charité. Il exige que la veuve élue à cette fonction n'ait pas moins de soixante ans, qu'elle n'ait été qu'une fois mariée et qu'elle soit recommandable par ses bonnes œuvres, par la manière dont elle a élevé ses enfants, par le zèle qu'elle a mis à exercer l'hospitalité, à laver les pieds des saints, à soulager les affligés, à faire le bien sous toutes ses formes. Les jeunes veuves doivent être écartées de ces fonctions; car, au bout de quelque temps donné au Christ, leur nouvel époux, elles sont exposées à lui être infidèles et à ne plus penser qu'à se remarier.

d) *Avec les presbytres.* V, 17-22. — Faire en sorte que l'Église sache reconnaître par de larges offrandes les bons services de ses chefs, surtout lorsqu'ils joignent à leurs fonctions administratives le travail de la parole et de l'enseignement. Si quelqu'un de ces presbytres vient à être soupçonné ou convaincu de quelque grave délit, la première règle sera de ne pas prêter trop facilement l'oreille aux dénonciations. C'est pour eux surtout qu'il faut impliquer les principes de procédure indiqués par le Deutéronome, XIV, 15. Timothée ne devra donc recevoir l'accusation que si elle s'appuie sur deux ou trois témoignages. Mais si la preuve est faite, le coupable doit être repris devant tous ses collègues. Il va sans dire que le jugement doit être impartial. Pour éviter autant que possible d'admettre, dans le collège des anciens, des hommes indignes ou incapables, ne pas faire de choix précipité.

e) *Avec les esclaves.* VI, 1-2. — L'auteur signale le danger qu'il y aurait si l'adhésion à la foi chrétienne rendait les esclaves enclins à la rébellion ou même à la négligence dans leur service habituel. En conséquence, Timothée les persuadera, si leur maître est païen, de redoubler de respect, pour éviter qu'on ne blasphème le nom de Dieu et la foi qu'ils professent; quant à ceux qui ont un maître chrétien, il leur conseillera de n'être pas moins vigilants à s'acquitter de leur service.

3° *Désintéressement.* VI, 3-19. — Ce paragraphe donne à saint Paul l'occasion de revenir sur les faux docteurs pour peindre leur cupidité. L'amour de l'argent est, au fond, le mobile de ce pseudo-ascétisme. Aussi la conduite de Timothée doit-elle contraster avec cet amour effréné des biens de la terre. Simple en sa vie, se contentant de peu, l'homme de Dieu ne se mettra pas en peine d'amasser des richesses, mais il recherchera la justice et la piété, la foi, la charité, la constance et la douceur. Les ℣. 17 et 19 s'adressent aux riches de la communauté d'Éphèse pour leur recommander l'humilité, la confiance en Dieu seul et une large libéralité.

III. ÉPILOGUE, 20, 21. — Ces deux derniers versets résument toute l'Épître. C'est le mot d'ordre du chef à un subordonné qui est sous les armes, aux prises avec l'ennemi, et qui défend avec courage un trésor qui lui a été confié.

XII. BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Au sujet de l'authenticité des Pastorales.* — En dehors des catholiques, elle est défendue intégralement par les protestants conservateurs et par presque tous les commentateurs jusqu'à B. Weiss dans Meyer, 5e édit., 1886; plus tard, le même auteur a changé d'opinion et se tient plutôt vers le *non liquet*; par la plupart des anglicans. Godet, *Introd.*, t. I, p. 628 sq.; Zahn, *Einl. in das N. T.*, 4e édit., 1906, p. 402 sq. ; Bertrand, *Essai critique sur l'authenticité des Epîtres pastorales*, Paris, 1888 ; Salmon, *Introd. to the N. T.*, p. XX ; Findlay, dans son appen-

dice à la traduction anglaise de l'ouvrage de Sabatier, *The Apostle Paul,* 1891 ; Lightfoot, *Biblical essays*, ch. XI, XIII. Ont admis une authenticité demi-paulinienne : Eichhorn, Credner (1836), Ewald, Hitzig, Hausrath, Pfleiderer, Hesse, *Die Austehung der neutest. Hirtenbriefe,* Halle, 1889; Knoke, *Comment.*, Gœttingue, 1889; Harnack, *Die Chronologie*, 1897, p. 480-485 ; Renan, *Saint Paul,* p. XLIX ; Beyschlag, *Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des N. T.*, 1874 ; Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. X, 1881, p. 250 ; Clemen, *Paulus, sein Leben und Werken*, Giessen, 1904, p. 146; Von Soden, *Handcom.*, 1893 ; Bovon, *La théolog. du N. T.*, 1905, p. 327-339. Depuis Baur, toute l'école de Tubingue a rejeté 'authenticité des Pastorales. Consulter sur ce point le travail approfondi de H. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch behandelt,* 1880 ; Reuss, *Les Epîtres Pauliniennes* (en exceptant la IIe à Timothée dont il reconnaît l'authenticité) ; Mac Giffert, *Hist. of christ. in the Apostolic age,* p. 398; Jülicher, *Einl.*, 1901, p. 136-146 ; Moffatt, dans *Encycl. biblica*, *Timothy and Titus,* col. 5079-5096.

2° *Commentaires.* — Dans l'antiquité, spécialement ceux de saint Jean Chrysostome, de Théodore de Mopsueste, de Théodoret, de l'Ambrosiaster ; plus près de nous, Wegscheider (I Tim.), 1810 ; Heydemeich, 1826-28; Mack, 1836-1841 ; Leo, 1837-1850; Mathias, 1848 ; Wiesinger (Comm. d'Olshausen), 1850; Ellicott, 1865 ; Fairbairn, 1874 ; Kölling, 1882 ; Meyer, XI, 6e éd., 1893 ; von Soden, *Handc.*, 1893 ; Walter Lock, *The Pastoral Epistles*, dans *The Intern. crit. Comm.;* A. E. Humphrey, dans *Camb. Bible for schools*, 1897.

3° *Travaux particuliers.* — Schleiermacher, *Ueber den sogen. ersten Brief des Paulus an den Timotheus,* 1807 ; Planck, *Bemerkungen über den ersten Brief an Timoth.*, Gœttingue, 1808 ; Bœhl, *Ueber die Zeit der Abfassung und den paulin. Charakter der Briefe an Timoth. und Titus,* 1829 ; Ad. Curtius, *De tempore quo prior ad Timoth. exarata sit*, 1828 ; Baur, *Die sogen., Pastoralbriefe,* 1835 ; Baumgarten, *Die Aechtheit der Pastoralbriefe,* 1837 ; Rolle, *De authentia ep. pastor.*, 1841; Scharling, *Die neusten Untersuchungen über die sogen. Pastoralbriefe,* 1846; Good, *Authenticité des Épitres pastorales,* Montauban, 1848 ; Saintes, *Études critiques sur les lettres pastorales attribuées à saint Paul,* Paris, 1852 ; Rudow, *De argumentis historicis quibus epist. pastoralium origo paulina impugnata est,* Gœttingue, 1852; Dubois, *Étude critique sur l'authenticité de la première Épître à Timothée,* Strasbourg, 1856 ; Mangold, *Die Irrlehrer der Pastoralbriefe,* 1856 ; Otto, *Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe,* 1860 ; Ruffet, *Saint Paul, sa double captivité à Rome,* 1860 ; Ginella, *De authencia ep. Pauli pastoralium,* 1865 ; Plitt, *Die Pastoralbriefe,* 1872 ; Herzog, *Ueber die Abfassungzeit der Pastoralbriefe,* 1872 ; Pierre Bordier, *Les Épîtres pastorales,* 1872 ; Lemme, *Das echte Ermahnungsschr. d. Ap. P. an Tim.*, 1882; Eylau, *Zur Chronol. der Pastoralbriefe,* 1884 ; Spitta, *Zur Gesch. und Litt. d. Urchrist.*, 1893, p. 35, 49 ; l'article de B. Weiss dans *American journal of theology*, avril 1897. Voir F. Prat, sur l'état actuel de la critique indépendante, dans *Théologie de saint Paul,* 1908, p. 467.

5. TIMOTHÉE (DEUXIÈME ÉPITRE A). — 1° *Situation historique.* — L'Apôtre est à Rome, en prison, I, 8, 12, 16, 17; II, 9, 10, pour la cause du Christ, tandis que Timothée est à Éphèse, I, 16, 18 ; II, 17 ; IV, 14, 15, 19, où les mauvaises doctrines continuent à pulluler, du fait d'Hyménée et de Philète, III, 17. Il n'y a pas longtemps que Paul est à Rome et en prison, puisqu'il donne à Timothée, comme des nouvelles, certains détails sur une tournée qu'il vient de faire dans l'Archipel ; à Milet, il a laissé Trophime malade, IV, 20 ; à Troade, il a laissé un manteau et des livres chez Carpus, II, 13 ; Éraste est resté à Corinthe, IV, 20. Paul a donc traversé récemment l'Asie Mineure et la Grèce, en compagnie d'un groupe de disciples, Tit., III, 15, assez nombreux (οἱ μετ' ἐμοῦ πάντες), parmi lesquels on comptait sans doute, outre ceux qui viennent d'être cités, Tite, Démas, Crescent, Tychique et un certain nombre d'Éphésiens. A Rome, les Asiates, entre autres Phigelle et Hermogène, l'ont abandonné, I, 15. Un autre Éphésien, au contraire, Onésiphore, un de ses anciens amis, étant venu à Rome, l'a cherché, l'a trouvé et l'a soigné dans sa captivité, I, 16, 18. L'Apôtre est plein du pressentiment de sa fin prochaine, IV, 6-8, il craint, pour son second procès, une issue fatale. A mesure qu'approche le dénouement, il sent le vide autour de lui. Ses disciples sont loin de lui. Démas, peu fait à l'épreuve, vient de le quitter pour suivre des intérêts périssables ; il est retourné à Thessalonique, IV, 10 (texte grec) ; Crescent est allé en Galilée, Titus en Dalmatie, IV, 10. Tychique n'est pas encore revenu d'Éphèse, où Paul lui-même l'a envoyé, IV, 12, en sorte que l'Apôtre n'a que Luc auprès de lui. Dans l'intervalle, ses adversaires exploitent son isolement. Un certain Alexandre, ouvrier en cuivre, originaire d'Éphèse, lui a fait beaucoup de peine et une vive opposition ; cet Alexandre est maintenant de retour en Asie, IV, 14, 15. Par rapport au procès en cours, voici où en sont les choses : Paul a déjà comparu devant l'autorité romaine ; dans cette comparution, personne ne l'a assisté, IV, 16, mais Dieu l'a aidé et l'a arraché de la gueule du lion, IV, 17. Dans le cas, malheureusement trop probable, où la seconde audience se terminerait par une condamnation, il désire avoir, près de lui, ses plus chers disciples. En conséquence, il prie Timothée de venir avant l'hiver, IV, 9, 21, et d'amener Marc avec lui, IV, 11. Le voyage devra, vraisemblablement, s'effectuer en repassant par la Macédoine et la Grèce, puisque l'ordre est de passer par Troade. Là, Timothée prendra la pénule, les livres et les feuillets de parchemin que son maître a laissés chez Carpus, IV, 13. Mais, avant de quitter Éphèse, le disciple fidèle ne manquera pas de saluer Aquila et Priscille, ainsi que la maison d'Onésiphore, IV, 19. En lui faisant cette dernière recommandation, Paul lui envoie les saluts des plus notables chrétiens de Rome, tels qu'Eubule, Pudens, Linus, Claudia, et les vœux de tous les autres frères. Tel est l'ensemble des choses qui ressort de la lettre elle-même.

2° *Emprunts littéraires.* — Le ton général de l'Épître étant celui de l'intimité, non celui de l'argumentation, il s'ensuit que les citations sont peu nombreuses. On n'en trouve même aucune qui soit explicite. A peine de vagues réminiscences, par exemple, II, 13 = XVI, 5; Is., XXVI, 13 ; II, 20 = Sap., XV, 7 ; II, 24, 26 = Is., XLII, 1-3 ; IV, 14 = Ps. LXII (hébr.) ; IV, 14, 17, 18 = Ps. XXII (hébr.). Quelques-unes ne nous arrivent qu'à travers les paroles de Matth., VII, 23, 24; Luc., XIII, 25-27. Saint Paul a-t-il, en revanche, usé ici de la tradition juive ? Un seul mot pourrait y faire penser, III, 8-9, là où il est question de Jannès et de Mambrés. On croit aussi reconnaître, dans un autre passage de cette lettre, II, 11-13, des fragments d'un hymne chrétien avec des pensées reproduites dans divers écrits du Nouveau Testament. Rom., VI, 8; VIII, 17 ; Matth., X, 33; Luc., XII, 9. Il y a peut-être des traces d'un *Credo* primitif au II, 8. Burn, *Introd. to the Creeds*, p. 27-30. Certaines paroles, II, 8 ; II, 19, ont aussi l'air d'être empruntées à quelque proverbe alors en vogue dans les Églises du temps. On soupçonne, en outre, la belle sentence, IV, 8, d'être tirée d'un ἄγραφον du Seigneur. Enfin, la doxologie finale, IV, 18, semble imiter la dernière prière de Jésus. Les points de contact avec les autres Épîtres sont assez nombreux, spécialement avec

l'Épître aux Romains. On pourra s'en rendre compte par le tableau suivant : I, 3 = Rom., I, 8 ; I, 7 = Rom., VIII, 15 ; I, 8 = Rom., I, 16 ; Eph., IV, 1 ; I, 9 = Rom., XVI, 25 ; Eph., I, 4 ; II, 8 ; I, 11 = I Tim., II, 7 ; I, 14 = Rom., VIII, 11 ; II, 4-6 = I Cor., IX, 7 ; II, 11. 13 = Rom., VI, 8 ; VIII, 7 ; II, 16 = Tit., III, 9 ; II, 22 = I Tim., VI, 11 ; III, 5 = Tit., I, 16 ; III, 7 = Tit., I, 16 ; III, 1 ; IV, 6 = Phil., I, 23 ; II, 17.

3° *Authenticité.* — Du côté de la critique interne, la seconde Épître à Timothée se trouve bien plus favorisée que les deux autres Pastorales. On y sent davantage le ton, les manières, les sentiments de saint Paul ; sa profonde affection pour ses compagnons d'apostolat, sa tendresse paternelle pour Timothée, sa délicate sensibilité. Avec cela, sa haute idée de l'apostolat, son insistance à rappeler, à tout propos, son enseignement et ses souffrances, le même beau mépris de la mort, le même dévouement pour la cause de l'Église, la même promptitude à donner son sang comme libation pour assurer le sacrifice de foi des fidèles, la même assurance par rapport à la protection divine. On retrouve, aussi, dans ces pages, l'amour de l'Apôtre pour ses anciens coreligionnaires, I, 3 ; Phil., III, 5, sa haute estime, son culte pour les écrits de l'Ancien Testament, III, 16, 17, son respect des traditions juives, IV, 8. Mêmes affinités avec les doctrines des grandes Épîtres : la prédestination, la grâce, la victoire sur la mort, la résurrection du Christ, base de notre espérance, la nécessité de souffrir, le courage chrétien, les épreuves de la foi. Aussi, dans toutes les parties, il n'y a rien qui ne rappelle, d'une façon ou d'une autre, la plume du grand Apôtre. Ajoutons que, dans le détail, les faits répondent, sans trop d'effort, à l'état de choses général qui ressort de l'ensemble de la lettre ou qui résulte des autres données de l'histoire. « On peut même dire, dit Reuss, qu'aucune autre, parmi les Épîtres pauliniennes, ne lui est comparable à cet égard. Le fait que le ton y change plusieurs fois, selon que l'auteur est dominé momentanément par l'idée de sa fin prochaine ou qu'il se dégage de cette préoccupation pour ne songer qu'à la cause qu'il défend, ce fait n'est qu'une preuve de plus que nous avons là des épanchements naturels qui doivent provoquer la sympathie et désarmer la critique. C'est à dessein, continue le même auteur, que nous avons écrit cette dernière phrase. Car, de nos jours, la majorité des savants qui se sont occupés de l'histoire de la littérature apostolique ont exprimé la conviction que les deux Épîtres à Timothée et celle à Tite sont une production postiche du second siècle et ne sauraient être attribuées à l'apôtre Paul. Nous ne nous trompons pas en disant que, si celle que nous avons devant nous, en ce moment, existait seule, et que nous ne possédions plus les deux autres, il est peu probable que de pareils doutes eussent jamais surgi. Car, à y regarder de près, les arguments produits par la critique à l'appui de sa manière de voir sont empruntés, à bien peu d'exceptions près, au texte de ces dernières. La raison pour laquelle la deuxième à Timothée a été comprise dans le même arrêt de réprobation, c'est qu'on leur a trouvé à toutes les trois une certaine physionomie commune, laquelle cependant, si l'on veut rester dans les limites du positif, se réduit à bien peu de chose. » *Les Épîtres Pauliniennes,* t. II, p. 249. Renan a été si frappé de l'accent sincère de certains versets de cette Épître que, tout en tenant l'écrit entier, sous sa forme actuelle, pour une sorte de roman historique, il ne peut s'empêcher d'admirer avec quelle habileté l'auteur a su conserver le sentiment très juste de la situation de Paul à ses derniers moments. Aussi ne trouve-t-il pas impossible qu'on se soit servi, pour la rédaction des Épîtres pastorales, de billets authentiques adressés à Tite et à Timothée, qu'on aurait délayés dans un sens conforme aux idées du temps et avec l'intention de prêter l'autorité de l'Apôtre aux développements que prenait la hiérarchie ecclésiastique. *Saint Paul,* Introd., p. XLVIII. La plus sérieuse difficulté contre l'authenticité de cette Épître vient donc de ses attaches littéraires avec les deux autres Pastorales, surtout de cette forte proportion d'*Hapax legomena* (il y en a 44) et d'expressions stéréotypées qu'elle a en commun avec ces deux écrits, et qui font soupçonner une main étrangère. Son sort est ainsi lié à celui des deux autres Épîtres et en partage les vicissitudes.

4° *Intégrité.* — Les hypothèses imaginées, dans ces derniers temps, pour faire de cette Épître le résultat d'un amalgame de lettres ou de billets pauliniens n'ont d'autre appui théorique que des hypothèses de critique interne. Les manuscrits ne portent trace d'altération ni de juxtaposition d'aucune sorte. On allègue donc contre l'unité du présent morceau diverses considérations tirées du contenu de la lettre. Il semble, observent certains critiques, que l'Épître poursuit simultanément deux buts contradictoires, les premiers chapitres donnant des instructions à Timothée, comme s'il devait continuer son ministère, à Éphèse, les derniers, au contraire, le pressant de venir à Rome. Il y a, d'autre part, des détails, dans certaines parties de la lettre, qui contredisent d'autres passages du même écrit, par exemple, III, 6 = II, 17 ; IV, 11 ; IV, 21. Enfin, plusieurs passages portent l'empreinte de Paul alors que d'autres, par exemple, II, 14-III, 9, ne sont que de vagues généralités ou peuvent facilement se détacher du contexte, I, 15-18. De là, les deux essais tentés, il y a quelque temps, pour reconstituer, sous leur forme primitive, les lettres ou billets qui ont servi à composer cette unique Épître. Le premier essai retrouve les fragments des deux lettres : l'une, I, 1-IV, 8 + IV, 19-21 et 22, écrite par Paul lors de sa seconde captivité ; l'autre, IV, 9, 18 + IV, 22, datant de la prison de Césarée ou bien de la première captivité à Rome. Dans la seconde tentative de reconstitution, on suppose que, vers le règne de Domitien, un disciple de Paul recueillit des fragments de lettres authentiques et en fit une seule lettre. Son but était de soutenir le courage des fidèles en face de la persécution et de les mettre en garde contre certaines nouveautés doctrinales. Plusieurs critiques vont jusqu'à préciser les divers morceaux qui ont été mis à contribution. L'auteur, d'après eux, aurait d'abord utilisé une lettre très courte écrite par Paul dans le cours de la troisième mission, et ayant pour objet de rappeler Timothée auprès de lui, lettre comprenant IV, 9-15 + 19 ; 21 + 22 *a*, puis il aurait inséré une autre missive dans laquelle, sur la fin de la captivité de Rome, l'Apôtre encourageait le même disciple à bien s'acquitter de sa tâche, I, 1 + II, 13 + III, 10 + IV, 8 + IV, 16, 18 ; enfin, il aurait ajouté de son propre chef, tout un passage, II, 14 + III, 9. Voir, pour plus de détails, Clemen, *Die Einheitlichkeit der Paul. Briefe,* p. 142-156 ; Mac Giffert, *The apostolic age,* p. 404-414 ; Moffatt, *The hist. N. T.*, p. 700-704. Une exégèse attentive à faire ressortir, dans cette lettre, la liaison des idées, leur harmonie parfaite avec la situation donnée, leur couleur nettement paulinienne, sera le moyen de démonstration le plus efficace pour montrer ce que valent ces diverses suppositions.

5° *Importance.* — Cette lettre n'ajoute que peu de chose à la théologie de saint Paul. En fait de doctrine, elle se borne à affirmer l'inspiration de l'Ancien Testament, son utilité pour la prédication chrétienne ; elle insinue peut-être une formule de prière pour les morts, I, 18, déjà en usage chez les fidèles ; elle montre la force qu'on peut puiser dans le dogme de la Résurrection du Christ, pour affronter la mort et les supplices. Comme ecclésiologie, rien d'original. Avec la première à Timothée, cette seconde lettre atteste la signification

qu'on attachait déjà à l'imposition des mains : on y voyait le signe de la transmission de l'autorité apostolique; elle fait constater, en même temps, comment cette sorte d'hérédité spirituelle, remontant aux Apôtres en ligne continue, a été créée pour être la sauvegarde du dépôt de la foi. Au point de vue historique, la seconde à Timothée complète les Actes, fait connaître les derniers instants de la vie de saint Paul, son second emprisonnement à Rome, sa réconciliation avec Jean Marc, le nom de quelques compagnons d'apostolat dont ne parlaient pas les autres Épîtres.

6° *Analyse du contenu.* — I. Prologue. i, 1-5. — Dans l'adresse, ℣. 1-2, Paul se déclare apôtre par la volonté de Dieu pour prêcher aux hommes la vie que Dieu promet à ceux qui croient en Jésus. L'action de grâces, ℣. 3-5, rappelle, en termes émus, les bienfaits de Dieu envers Timothée, manière délicate de faire son éloge.

II. Corps de l'Épître. i, 6-iv, 8.— Cette lettre est en réalité le testament de saint Paul à Timothée, son fils chéri. L'Apôtre y trace ses derniers conseils, en prévision d'une mort prochaine. On peut les résumer en deux grands devoirs, imposés à l'ouvrier évangélique dans ces temps de trouble.

A) 1re partie. — Le courage. i-6, iii, 14. Le principal danger, pour les disciples de Paul, après la mort de leur maître, était de se laisser envahir par les impressions de tristesse, d'abattement, d'inquiétude qui se dégageaient de la marche générale des événements depuis que l'Église était entrée dans l'ère des persécutions. Déjà, le vide avait commencé à se faire autour de l'Apôtre dans sa seconde captivité. Rien ne s'adaptait donc mieux aux circonstances présentes qu'une vive exhortation à la vaillance. Point de faiblesse à cette heure critique. Et d'abord ne pas rougir de la doctrine du Christ ni des chaînes de Paul. L'ouvrier évangélique, Timothée en particulier, n'a, pour faire face aux événements, qu'à mettre en exercice la force divine contenue dans le charisme d'évangéliste, ℣. 7. Trois idées inspireront son courage : 1° L'énergie surnaturelle renfermée dans le charisme d'ordination, ℣. 6-10; 2° la certitude du succès final, ℣. 12-13; 3° l'action de l'Esprit-Saint. Pour appuyer sa doctrine par des exemples, l'Apôtre met en parallèle les Asiates qui ont rougi de sa chaîne et l'excellent Onésiphore, d'Éphèse, dont la visite lui a fait tant de bien! En forme de conclusion, l'Apôtre réitère à Timothée des pressantes exhortations pour lutter vaillamment. A cet effet, il présente tour à tour l'ouvrier de l'Évangile comme un soldat enrôlé dans la milice du Christ, un athlète qui, pour gagner le βραβεῖον, se soumet au régime sévère de l'athlétique, un laboureur prodiguant sans compter, à ses humbles travaux, ses peines et ses sueurs. Timothée comprendra la leçon contenue dans ces allégories. Le Seigneur, au reste, l'aidera à en faire son profit. La grande pensée qui sera, pour le disciple, comme elle l'a été pour le maître, le soutien de son courage, sera l'espoir de vivre et de régner avec le Christ, espoir basé sur la Résurrection du Christ et sur le lien de mystique solidarité qui associe le croyant aux destinées du Sauveur, à sa mort, à sa résurrection, à sa gloire dans le ciel.

B) 2e partie. — La lutte contre l'erreur. ii, 14-iv, 8. — L'auteur distingue deux catégories d'erreurs : celles d'aujourd'hui et celles de demain. Quant aux premières, ii, 14-26, Timothée devra conjurer devant le Seigneur, c'est-à-dire par les plus graves attestations, ceux qui sont chargés d'enseigner de ne point entrer en discussion avec les faux docteurs. Ces controverses seraient plus dangereuses qu'utiles, ℣. 14. Il faudra employer, pour enrayer le mal, la parole et l'exemple. A l'égard de ceux qui se sont laissés surprendre de bonne foi par les doctrines erronées, supporter tout en patience et reprendre avec douceur. Dans les cas extrêmes, c'est-à-dire lorsqu'on n'a rien à attendre de la clémence, mais qu'on se trouve en face d'hommes pervers, décidés à ruiner l'Église, il n'y a qu'une mesure à prendre, se séparer d'eux, les éviter, au besoin les livrer à Satan comme Paul l'avait fait lui-même pour Hyménée et Alexandre. Par rapport aux erreurs futures, iii, 1-iv, 8, Paul trace un tableau très sombre des pseudo-prophètes de l'avenir. Il en fait des hommes profondément égoïstes, avides d'argent, vaniteux, hautains, insolents, ingrats, impies, sans affection, insociables, enclins à la calomnie, à l'intempérance, à la cruauté, à la débauche. Ils ont tous les vices. Cependant, il n'y a pas à s'en effrayer outre mesure. Timothée est dans les meilleures conditions possibles pour leur tenir tête. Il a d'abord l'avantage exceptionnel d'avoir été formé par Paul lui-même et il sait, par l'exemple de son maître, comment Dieu arrache ses apôtres aux plus fortes épreuves. Timothée n'aura qu'à rester fidèle aux enseignements de son maître.

III. Épilogue, iv, 8-22. — L'Apôtre presse son disciple de venir avant l'hiver, saison peu propice aux voyages par mer. Il a d'autant plus besoin de lui qu'il se trouve presque seul, soit par l'abandon de certains disciples, soit par l'éloignement des autres. Il lui donne des nouvelles de son procès. Sa première comparution n'a pas donné lieu à une condamnation, mais il n'en sera pas de même de la seconde. Aussi se prépare-t-il à la mort. Suivent des saluts pour Aquila et Priscille et pour la famille d'Onésiphore, qui sans doute était mort. Paul, en terminant, présente à Timothée les salutations des frères de la Ville éternelle : Eubule, Pudens, Claudia, Linus.

Pour la *Bibliographie*, voir la Ire à Timothée, col. 2238.

C. Toussaint.

TIRIN Jacques, commentateur belge, né à Anvers, le 16 septembre 1580, mort dans cette ville le 14 juillet 1636. Il entra dans la Compagnie de Jésus et y remplit diverses fonctions, entre autres, celle de professeur d'Écriture Sainte. On a de lui : *Commentarius in Vetus et Novum Testamentum, tomis tribus comprehensus* (avec le texte de la Vulgate), 3 in-f°, Anvers, 1632. Ce commentaire a été très répandu et a eu de nombreuses éditions. Voir E. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* t. viii, 1898, col. 49-52.

TISCHENDORF Lobegott Friedrich Constantin, théologien allemand, né le 18 janvier 1815, à Lengenfeld, en Saxe, mort à Leipzig, le 7 décembre 1874. Il commença en 1839 à préparer une édition critique du Nouveau Testament. En 1840, il partit pour Paris et passa plus de quatre ans en France, en Angleterre, en Italie et en Orient. Il revint à Paris, à Londres et à Oxford en 1849. En 1853, il visita pour la seconde fois le mont Sinaï, et en 1859, il s'y rendit une troisième fois; après quoi, il alla en Russie et de nouveau en Italie, toujours en quête de découvertes littéraires. Sa première publication importante fut le *Codex Ephræmi rescriptus,* manuscrit palimpseste de la Bibliothèque nationale de Paris, dont le Nouveau Testament parut en 1843 et l'Ancien en 1845. Voir t. ii, col. 1872.

Il avait préparé en même temps l'édition du *Codex Claromontanus,* mais il ne put la faire paraître qu'en 1852. En 1846, il avait mis au jour les *Monumenta sacra inedita* et le *Codex Friderico-Augustanus* contenant 43 feuillets du *Codex Sinaiticus,* qu'il avait découverts au monastère grec de Sainte-Catherine au mont Sinaï. Un nouveau voyage au mont Sinaï en 1859 lui fit découvrir le reste presque complet du *Codex,* qu'il y avait cherché en vain en 1853. Voir Tischendorf, *Novum Testamentum græce, édit. VIIIa critica major,* t. iii, p. 345-354. Le *Codex Sinaiticus* parut en 1862,

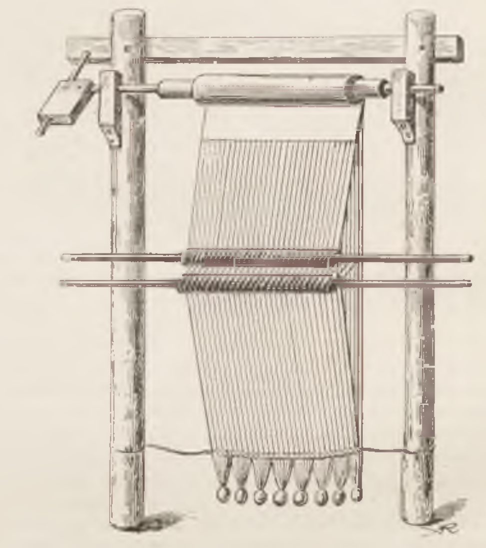
4 in-f°. Le Nouveau Testament fut publié séparément en 1863. Voir Sinaiticus (Codex), col. 1783. Le *Codex Palatinus* des Évangiles latins parut en 1847, le *Codex Amiatinus* en 1850, le *Codex Claromontanus* des Épîtres de saint Paul, grec-latin, en 1852. Il donna en 1855 un volume d'*Anecdota sacra* et, de 1855 à 1870, sept volumes de *Monumenta sacra; De evangeliorum apocryphorum origine et usu*, in-8°, La Haye, 1851; *De Israelitarum per mare Rubrum transitu*, in-8°, Leipzig, 1847; *Synopsis Evangelica*, in-8°, Leipzig, 1851; *Acta Apostolorum apocrypha ex XXX antiquis codicibus græcis*, in-8°, Leipzig, 1851; *Apocalypses apocryphæ*, 1866; *Wann wurden unsere Evangelien verfasst?* in-8°, Leipzig, 1865, publication populaire qui fut vendue à des milliers d'exemplaires et traduite dans la plupart des langues européennes (traduction française par L. Durand, *A quelle époque nos Évangiles furent-ils composés?* in-8°, Paris, 1866; et *De la date de nos Évangiles*, in-12, Toulouse, 1867); huit éditions du Nouveau Testament grec, Leipzig, 1841, une protestante et une catholique, Paris, 1842; 4e, Leipzig, 1849; 5e, 1850; 6e, 1854; 7e (*major et minor*), 8e (*major et minor*), 1869; cette dernière est la meilleure. On a une traduction française de sa *Terre Sainte, avec les souvenirs de S. A. I. le grand-duc Constantin*, in-8°, Paris, 1868. Voir G. R. Gregory, *Allgemeine deutsche Biographie*, t. xxxviii, 1894, p. 371.

TISCHRI, septième mois de l'année juive. Il est appelé éthanim, III Reg., vi, 38. Voir Éthanim, t. ii, col. 2005. D'après les Talmudistes, c'est dans le mois de tischri, qu'on dit venir de שׁרא, « commencer », que le monde fut créé et que naquirent et moururent les patriarches. Cependant, R. Josua place ces événements au mois de nisan. Voir J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumin*, 2 in-4°, Leipzig, 1866-1868, t. ii, p. 565.

TISON (hébreu : *'ûd;* Septante : δαλός; Vulgate : *titio, torris*), morceau de bois dont une extrémité est encore en feu. — Isaïe, vii, 4, appelle « deux bouts de tisons fumants » Rasin de Syrie et Phacée d'Israël, conjurés contre Juda. Ils ont beau se rapprocher, ils ne rallumeront pas l'incendie, car ils ne produisent plus que de la fumée. — Samarie a été bouleversée comme Sodome et Gomorrhe et, bien que devenue semblable à un tison tiré du feu, elle ne s'est pas convertie. Am., iv, 11. — Les Israélites revenus de captivité sont aussi comme « un tison arraché du feu. » Zach., iii, 2.

H. Lesètre.

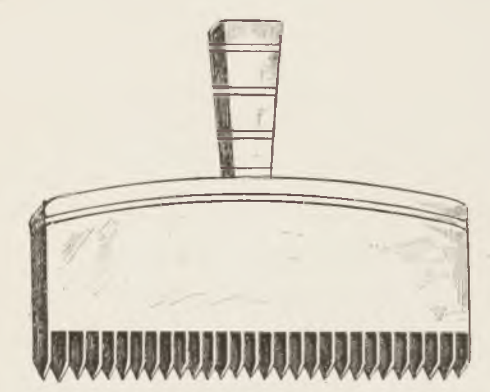
TISSERAND (hébreu : *'orêg;* Septante : ὑφάντης, ἐργαζόμενος; Vulgate : *texens*), celui qui tisse des étoffes. « Tisser » se dit *'ârag*, cf. ἀράχνη, le nom de l'araignée, et *sôkêh*, ὑφαίνω, *texere, ordiri*. Le « tissu », produit de ce travail, s'appelle *'érég, misbeṣôt*, ὑφασμένον, ἱστός, *textura, opus textile* ou *textrinum*. — Pour tisser, l'ouvrier se sert d'un métier composé d'un cadre de bois, sur lequel sont disposés en haut et en bas deux rouleaux ou ensouples. Sur ces rouleaux, on tend des fils parallèles appelés chaîne, de manière que les fils pairs puissent être écartés des fils impairs au moyen d'un dispositif placé au bas de la chaîne. Quand ils sont séparés angulairement, on fait passer entre eux horizontalement un autre fil appelé trame, qu'on lance à l'aide d'une navette sur laquelle il est enroulé, voir Navette, t. iv, fig. 402, col. 1493, et qu'on serre contre la trame précédente au moyen d'un sorte de peigne. A mesure que le tissu avance, on l'enroule sur l'ensouple supérieure et on déroule la chaîne inférieure, jusqu'à ce que la pièce entière soit achevée. Les anciens Égyptiens savaient se servir du métier à tisser. Deux femmes s'accroupissaient aux côtés d'un métier horizontal, se lançaient mutuellement la trame et la serraient ensuite au moyen d'une barre pressée par un effort commun. Voir t. iv, fig. 80, col. 261. Quelquefois, au lieu d'employer une ensouple inférieure, on se contentait de tendre les fils de la chaîne en y attachant des poids (fig. 496). Dans une caverne troglodyte de Chanaan, on a retrouvé une collection de poids de tisserands ou d'autres éléments de métier à tisser. Ces poids sont formés par de petits disques ou des cônes d'argile ou de pierre perforés. A une époque assez reculée, au moins dès les premières invasions sémitiques, les Chananéens savaient donc utiliser plus ou moins habilement le poil de leurs chèvres et la laine de leurs brebis pour se fabriquer des étoffes grossières. Cf. H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 214, 405, 406. — L'usage du métier était familier aux Hébreux; ils s'en servaient pour fabriquer différentes espèces de tissus. Voir Étoffes, t. ii, col. 2035. Les patriarches nomades se procuraient vraisemblablement des étoffes toutes faites. Mais, dès le désert, on



496. — Métier grec. Torsion des fils de la chaîne au moyen de poids.
D'après Rich, *Diction. des antiquités grecq. et rom.*, p. 634.

voit les Hébreux en fabriquer eux-mêmes, spécialement pour l'usage du Tabernacle et pour les vêtements des prêtres. Exod., xxviii, 32; xxxv, 35; Eccli., xlv, 12; etc. Il leur fut défendu de se faire pour eux-mêmes des étoffes dans lesquelles se mélangeraient des fils de différentes espèces. Lev., xix, 19. Cette prohibition tendait sans doute à signifier aux Hébreux qu'ils ne devaient pas se mêler eux-mêmes à des races étrangères. Job, vii, 6, fait allusion au métier, quand il dit que ses jours passent plus vite que la navette. Il compare son corps à un tissu d'os et de nerfs composé par Dieu. Job, x, 11. Un Psalmiste reprend la même idée, quand il dit (dans le texte hébreu) que Dieu l'a tissé dès le sein de sa mère. Ps. cxxxix (cxxxviii), 13. — Samson suggéra à Dalila l'idée de lui tisser les cheveux en même temps que sa toile. Elle les fixa en effet avec la cheville de son métier; mais, en se réveillant, Samson arracha la cheville et le tissu. Jud., xvi, 13-14. Il est plusieurs fois question de l' « ensouple de tisserands », *menôr 'orgîm*, μέσαυλον ὑφαινόντων, *liciatorium texentium*, à laquelle on compare la hampe de la lance d'un géant. I Reg., xvii, 7; II Reg., xxi, 19; I Par., xi, 23; xx, 5. — Les tisserands savaient mêler des fils d'or à leur ouvrage. Ps. xlv (xliv), 14. — Des maisons de prostituées avaient été ménagées dans le Temple par Manassé, et les femmes y tissaient des tentes pour

Astarthé, IV Reg., XXIII, 7, sans doute en étoffes précieuses. — Isaïe, XIX, 9, parle de ceux qui, en Égypte, travaillent le lin peigné avec une carde (fig. 497), et tissent le coton. — Ézéchias, déplorant sa mort prochaine, dit que Dieu l'ôte de la trame pendant que, comme un tisserand, il enroulait le tissu de sa vie. Is., XXXVIII, 12. Le prophète compare encore l'œuvre des méchants à celle que tissent les araignées. Is., LIX, 5. — Anne, femme de Tobie, travaillait à gages, ἠριθεύετο, pour gagner sa vie; la Vulgate ajoute qu'elle allait tous les jours tisser de la toile. Tob., II, 19. — On tissait le byssus à Beth-Aschbéa. I Par., IV, 21. Voir ASCHBÉA, t. I, col. 1073.



497. — Carde égyptienne pour peigner le lin.
D'après Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians*. 2e édit., t. II, p. 174.

A l'époque évangélique, il y avait dans le quartier neuf de Jérusalem des marchands de laine et un marché aux habits. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, VIII, 1. L'industrie des lainages y florissait, *Erubin*, X, 9; *Baba kamma*, X, 9, de même que celle des tissus de lin à Scythopolis, en Galilée. Cf. *Jer. Kidduschin*, II, 5; Müller, *Geographi gr. min.*, 31, t. II, p. 513; *Edict. Diocl.*, 26-28. Voir TARSE, col. 2012.

H. LESÊTRE.

TITAN (FILS DE) (Septante : υἱοὶ Τιτάνων), géants dans la mythologie grecque. La version des Septante, à laquelle la Vulgate a emprunté cette expression, Judith, XVI, 8, a traduit vraisemblablement ainsi dans un sens figuré l'hébreu *gibbôrim*, « forts », de même qu'elle a rendu *refa'îm* par γίγαντες, « géants ». D'après la mythologie hellénique, les Titans étaient fils d'Uranus, « le Ciel », et de Gaia, « la Terre ». Ils furent vaincus par les dieux de l'Olympe et Zeus (Jupiter) les condamna à demeurer dans le Tartare. Les poètes latins, Horace, *Od.*, III, 4, 42, etc., les confondirent avec les géants. Dans l'usage, ces expressions étaient devenues synonymes de « forts, valeureux ». Les Septante rendirent l'hébreu *Refa'îm* par γίγαντες, Gen., XIV, 5; Jos., XII, 4, etc. Saint Jérôme conserva le mot hébreu et le transcrivit par Raphaïm, dans plusieurs passages; dans d'autres, il le rendit par *gigantes*. Voir RAPHAÏM 1, col. 976. Le mot Titan ne se lit dans la Vulgate que Judith, XVI, 8.

1. TITE (grec Τίτος), l'un des plus chers et des plus dévoués collaborateurs de saint Paul, qui l'a plusieurs fois mentionné dans ses Épîtres, Gal., II, 1, 2; II Cor., II, 13; VII, 6, 13; VIII, 6, 16, 23; XII, 18; II Tim., IV, 16; Tit., I, 4. Le silence des Actes à son égard a fait conjecturer, par plusieurs critiques (Wieseler, *Chron.*, p. 204), que Tite était le nom d'emprunt d'un des compagnons de saint Paul et on a cherché tour à tour à l'identifier soit avec Timothée, soit avec Silas, soit avec Titus Justus. Act., XVIII, 7. Aucune de ces suppositions ne mérite créance. La forme latine de ce nom ne donne aucune indication sur l'origine ou le pays du disciple en question. On ignore son lieu de naissance. Cependant diverses légendes le placent en Crète, saint Chrysostome à Corinthe, les Actes de Thècle, c. II, à Icone. Quelques-uns le mettent à Antioche parce que c'est là qu'il semble avoir fait connaissance avec l'Apôtre et s'être attaché à lui. Ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il était d'origine païenne, Gal., II, 3, et qu'il fut probablement converti par saint Paul (γνησίῳ τέκνῳ, Tit., I, 4). L'Apôtre se rendit avec lui à la conférence de Jérusalem, le présenta aux Apôtres et aux anciens et s'opposa avec énergie aux injonctions des judaïsants, qui voulaient qu'il fût circoncis. Gal., II, 3. A la troisième mission, Tite paraît avoir pris la place de Silas et, dès ce moment, avoir suivi partout l'Apôtre dans ses courses évangéliques et ses fondations. Il devait être du nombre de ceux dont parle l'Épître aux Galates, οἱ σὺν ἐμοί, I, 2. On suppose qu'il séjourna longtemps à Éphèse avec son maître. C'est sans doute de là qu'il se rendit à Corinthe pour remplacer Timothée, calmer les esprits, organiser la collecte. Dans ces diverses tâches il déploya tant de zèle, de courage et d'intelligence qu'il rétablit la paix dans l'Église de Corinthe, se conciliant les sympathies de tous. II Cor., VII, 13. Inquiet sur l'issue de sa mission, l'Apôtre n'eut de repos que lorsqu'il vit son disciple le rejoindre en Macédoine et lui apporter de consolantes nouvelles. II Cor., II, 14; VII, 11, 15. Il l'envoya de nouveau à Corinthe, en avant-garde, avec deux frères de Macédoine choisis par les Églises, II Cor., VIII, 23, afin d'achever la collecte pour les Saints de Jérusalem. Il n'est plus question de Tite qu'après la première captivité romaine. Cette omission, par saint Luc, d'un collaborateur de Paul aussi important est, dans les Actes, un des points les plus obscurs. Sans les Pastorales, on aurait complètement perdu la trace d'un des ouvriers évangéliques les plus en vue du Nouveau Testament. L'Épître à Tite nous apprend, en particulier, qu'après sa libération l'Apôtre se rendit en Crète, évangélisa plusieurs villes de cette contrée (κατὰ πόλιν, I, 5), et laissa Tite continuer l'œuvre commencée, avec mission d'organiser les nouvelles communautés. Le zélé disciple rencontra dans l'île de vraies résistances, surtout de la part des Juifs, qui y étaient nombreux. Tite, I, 10. Ce n'est pas sans raison qu'on associe d'ordinaire les noms de Tite et de Timothée. Tous deux semblent avoir été les deux disciples préférés par l'Apôtre. Chacun d'eux avait pourtant son individualité à part. En comparant I Tim., III, 12, avec Tit., II, 15, on peut conclure que Tite était plus âgé que Timothée, avec plus d'expérience et de fermeté. I Cor., XV, 10; II Cor., VII, 15. Il était surtout apprécié par les Églises où dominait l'élément d'origine païenne. II Cor., VII, 15. Comme Timothée, il marche dans les voies de l'Apôtre, II Cor., XII, 18, il est son fils chéri, Tit., I, 4, son frère bien aimé, II Cor., II, 13, son précieux collaborateur. II Cor., VIII, 23. On ignore l'histoire de ses dernières années. La seconde Épître à Timothée, IV, 10, indique qu'il est en Dalmatie, peu de temps avant la mort de saint Paul. Les écrivains ecclésiastiques le font vivre et mourir en Crète. Eusèbe, *H. E.*, III, IV, 6; t. XX, col. 220; *Const. Apost.*, VII, 46, t. I, col. 1053. Cf. Lipsius, *Die Apokryph. Apostelgeschichte*, t. II, p. 401-406. André de Crète en a fait un panégyrique, *Orat.* XVI; *Patr. gr.*, t. XCVII, col. 1141-1169. Le corps de Tite a été conservé à Gortyne pendant plusieurs siècles, puis transféré à l'église de Saint-Marc, à Venise. L'Église latine célèbre sa fête le 6 février; les Églises grecques, syriaque et maronite, le 25 août.

C. TOUSSAINT.

2. TITE (ÉPITRE A). — I. INTRODUCTION. — 1° *Situation historique.* — Comme dans les lettres à Timothée, on n'a pour se renseigner que ce que suggère l'Épître elle-même. Voici les faits qu'elle suppose. Quand saint

Paul écrit à Tite, celui-ci est dans l'île de Crète. I, 5. L'Apôtre, qui vient de visiter ce pays, y a laissé son disciple pour achever l'organisation des Églises et pour aller de ville en ville établir des *presbytres* et des *épiscopes*, I, 5. Certains détails laissent entendre que le christianisme était relativement assez ancien dans l'île, I, 10. Les erreurs dont on signale la présence dans les Églises de cette contrée ne peuvent se concevoir, en effet, qu'après un temps plus ou moins long, depuis la première prédication évangélique. On a donc essayé de rattacher l'implantation de la foi chrétienne dans cette contrée soit à la présence de quelques Juifs ou prosélytes crétois convertis par les prodiges de la Pentecôte, Act., II, 11, soit à une période de la vie de Paul relatée par les Actes. Mais ces deux hypothèses rencontrent les mêmes difficultés, disons impossibilités. Selon les Actes, en effet, Paul ne touche la Crète qu'une fois, et cela lors de son naufrage; il n'y fait qu'un très court séjour, et durant ce séjour, il est captif. Ce n'est sûrement pas à ce moment-là que Paul a pu fonder des Églises dans l'île. De même, si le christianisme existe là depuis près de trente ans, comment se fait-il que les frères ne viennent pas, comme ceux d'Italie, Act., XXVIII, 15, au-devant de l'Apôtre, qu'ils ne lui prêtent pas secours? L'auteur des Actes, si cela fût arrivé, n'aurait pas manqué de le dire. S'il se tait, c'est que la foi nouvelle était, à cette époque, ignorée ou peu connue des Crétois. L'évangélisation de l'île est donc probablement postérieure au premier passage de Paul. Ce qu'il est permis de conjecturer, c'est que, peu de temps après, c'est-à-dire pendant sa captivité à Rome, l'Apôtre eu peut-être l'idée d'envoyer là quelqu'un de ses disciples, Tite, par exemple, avec l'intention de le rejoindre aussitôt après sa libération. Effectivement Paul y aurait fait un court séjour avant de gagner Éphèse, confiant à Tite le soin de poursuivre l'œuvre commencée. Il semble que ce dernier ait été, lui aussi, aux prises avec des difficultés assez analogues à celles où se trouvait alors Timothée. Les mêmes fausses doctrines se glissaient de toutes parts dans les Églises d'Orient, les mêmes abus s'y produisaient, les mêmes dangers s'y faisaient jour. Paul venait à peine d'envoyer sa première lettre à Timothée qu'il apprit, on ne sait comment, la situation précaire des Églises de Crète. Il se mit aussitôt à rédiger quelques avis pour Tite. Il n'eut guère pour cela qu'à répéter ce qu'il venait d'écrire à Éphèse. Apollos, qui était auprès de lui, reçut, avec un ancien scribe nommé Zénas, la mission de porter ce message à son destinataire. On comptait beaucoup sur l'éloquence du docteur alexandrin pour réduire au silence l'opposition juive ou judaïsante. Act., XVIII, 27, 28. En outre, Paul promettait à Tite de lui envoyer bientôt Artémas et Tychique qui, sans doute, devaient l'aider dans ses travaux et le remplacer momentanément. Il prie, en effet, son disciple de venir, dès qu'il aura reçu ces deux frères, le rejoindre à Nicopolis, où il compte passer l'hiver, III, 12. Enfin, il recommande, en terminant, de faire la conduite à Zénas et à Apollos qui ne devaient guère que passer, et d'avoir grand soin d'eux, III, 13.

2° *Emprunts littéraires.* — On a relevé, dans cette Épître, un certain nombre d'expressions, parfois même des phrases entières, prises de divers côtés. Il y a d'abord un vers d'Épiménide, I, 13, peu flatteur pour les Crétois; puis une sorte de proverbe reçu dans les milieux chrétiens du temps, III, 8. Bien que l'auteur ne cite jamais expressément l'Écriture, il est pourtant visible qu'il s'en inspire en maints endroits, I, 14 = Isaïe, XXIX, 13; II, 5 = Is., LII, 5; II, 14 = Ps. CXXX, 8; Deut., XIV, 2; Ézéch., XXXVII, 23; III, 6 = Joël, III, 1. On s'aperçoit, en outre, par nombre de réminiscences et d'allusions, qu'il connaît les discours du Seigneur, mais il n'y a pas trace, dans ce qu'il en rapporte, de sources écrites ou d'emprunts directs aux Évangiles canoniques, I, 15 = Marc., VII, 9; Luc., XI, 41; III, 5 = Joa., III, 5; III, 10 = Matth., XVIII, 15 17. Aurait-il subi l'influence de la I[a] Petri? Plusieurs critiques l'ont cru, tant les points de contact entre les deux Épîtres sont frappants, I, 5-9 = I Pet., V, 1-4; III, 1 = I Pet., II, 13; III, 4-7 = I Pet., I, 3-5. Plus nombreuses, on peut même dire plus littérales sont les ressemblances avec les autres écrits pauliniens : I, 1-4 = Rom., I, 1; XVI, 25-27; I, 15 = Rom., XIV, 20; II, 14 = Gal., I, 4; III, 1 = Rom., XIII, 1; III, 3 = Eph., II, 3; I Cor., VI, 9-11; III, 5 = Eph., II, 8, V, 26, surtout avec la première à Timothée. Ici, la similitude touche presque à l'identité. Dans plusieurs passages, les deux lettres ont l'air de se copier. L'entrée en matière est tout à fait pareille, Tit., I, 5 = I Tim., I, 3, le but général, le plan dans son ensemble, la teneur des avis, la forme du langage elle-même ne diffèrent point : Tit., I, 4 = I Tim., I, 1, 2; I, 5-9 = III, 1, 7; I, 11 = III, 9; II, 1, 6 = V, 1-2; II, 7 = IV, 12; II, 9-10 = VI, 1; II, 14 = II, 6; II, 15 = IV, 12; III, 5 = I, 9; III, 9 = IV, 7. Cette analogie rappelle celle qui existe entre l'Épître aux Colossiens et l'Épître aux Éphésiens.

3° *Temps et lieu de la composition.* — De ce qui précède, il découle que l'Épître à Tite et la première à Timothée ont été écrites à peu près vers le même temps, à peu de distance l'une de l'autre. Toute hypothèse qui mettrait entre elles un intervalle de plus d'un ou deux mois devrait être repoussée. On serait même tenté de les dater du même jour. S'il faut, pourtant, en reporter la rédaction à des périodes différentes, la priorité de temps semble être en faveur de la lettre à Timothée. Le projet d'aller hiverner à Nicopolis paraît, en effet, modifier les premières intentions de Paul, qui se proposait d'abord de retourner sous peu à Éphèse, I Tim., III, 14; IV, 13. Maintenant, s'il parle d'aller en Épire, c'est qu'il a changé d'itinéraire. On objectera peut-être qu'il s'agit de Nicopolis, en Thrace, sur le Nestus, près des frontières de Macédoine; mais la présence de Tite en Dalmatie, à peu de temps de là, II Tim., IV 10, rend fort improbable cette supposition. C'est bien dans la Nicopolis d'Épire, l'ancienne Actium, bâtie par Auguste en souvenir de sa victoire, que Paul a dessein de passer l'hiver, en compagnie de Tite. On sait que par une singulière coïncidence, Josèphe, *Act.*, XVI, V, 3, Hérode le Grand avait largement contribué à la construction de cette ville. La seule raison qu'on pourrait alléguer contre l'antériorité de l'Épître à Timothée, c'est que l'organisation ecclésiastique y paraît plus complète et plus avancée que dans l'Épître à Tite. Mais l'obstacle disparaît si l'on veut songer, un instant, à la différence d'âge des Églises dans lesquelles travaillait chacun des deux disciples. La communauté d'Éphèse existait depuis près de dix ans quand la Crète recevait à peine les premiers germes de l'Évangile. S'il fallait en croire la suscription des manuscrits grecs, Paul aurait écrit de Nicopolis en Macédoine. Mais il n'y a là qu'une glose de copiste fondée, sans doute, sur l'interprétation de III, 12. On croit généralement que la lettre a été composée dans quelque Église de Macédoine, Philippes, Bérée ou Thessalonique, peu de temps avant le voyage de Paul en Épire. L'Apôtre presse le départ de son disciple, σπούδασον ἐλθεῖν, parce que l'hiver approche et que la navigation va devenir difficile. On peut supposer qu'il lui fit indiquer, de vive voix, par Apollos, le port où il l'attendait avant de prendre ensemble le chemin de l'Occident. En tenant compte de toutes ces circonstances, l'Épître devrait être datée du mois de septembre ou, au plus tard, de fin octobre, l'an 65.

4° *Authenticité.* — Sans vouloir revenir sur un problème déjà traité (voir ÉPITRE [PREMIÈRE] A TIMOTHÉE), il n'est pas cependant sans intérêt de grouper quelques-uns des traits particuliers de cette Épître qui en con-

firmen l'origine paulinienne. Car non seulement il n'y a rien, ni comme doctrine, ni comme circonstances personnelles, ni comme ton épistolaire, qui sorte, dans cet écrit, du tour d'esprit propre à l'Apôtre ou qui répugne soit aux données de l'histoire, soit aux conjectures qu'elle peut autoriser, mais encore on saisit, ici et là, des particularités difficiles à expliquer, si l'on admet que ces lignes sont d'une plume étrangère. En tout cas, il faudrait conclure à une imitation extrêmement habile. Sans doute, on pouvait, avec les autres Épîtres, mettre en circulation des idées semblables à celles de Paul, mais ce qui n'était guère possible, c'était de les adapter, sans aucun heurt, à une situation créée de toutes pièces, en dehors de la vie historique qu'on met en scène, tout en gardant dans l'ensemble le ton et la couleur individuelle des écrits du grand Apôtre : sa manière de citer les auteurs grecs, I Cor., XV, 33, d'appliquer à sa thèse les textes de l'Ancien Testament, de tirer d'un dogme des conclusions morales. Avec cela, les grands principes de l'universalisme, la vie éternelle promise à tous, la grâce du salut apportée au genre humain, II, 11, la mort rédemptrice du Christ, l'effusion de l'Esprit par le baptême, la vie nouvelle dans l'amour, le non-sens des distinctions entre mets purs et impurs. Mais si le fond des idées est bien de Paul, on ne peut, du moins avec la même assurance, en dire autant du style. Le vocabulaire de l'Épître à Tite n'a presque rien de commun avec celui des grandes Épitres. Les *hapax legomena* s'y rencontrent dans une proportion par trop forte. On en compte jusqu'à 26 dans l'espace de 46 versets. Ce qui inquiète encore d'avantage, c'est, à chaque instant, de trouver quelqu'une de ces formules stéréotypées, exclusivement propres aux Pastorales, par exemple, ἐπίγνοσις ἀληθείας, μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ, καλὰ ἐργα, ὁ νῦν αἰών, ὁ μέγας θεὸς, λουτρον παλινγενεσίας, πιστος ὁ λόγος, etc. Car tout cela semble nous mettre en face d'un auteur qui a son style à lui, ses expressions toutes faites, imposées peut-être par une sorte de langage technique plus ou moins officiel, résultat d'une lutte déjà longue contre l'erreur. Ce qui aggrave la difficulté, c'est que ces phrases conventionnelles ne sont pas la propriété exclusive de l'Épître à Tite, mais sont communes à toutes les Pastorales. On a ainsi un groupe de trois écrits qui ont une langue particulière, différente de celle des autres Épitres pauliniennes, assez originale pour faire penser à un écrivain distinct de Paul, mais écrites à une époque différente.

5° *Intégrité du texte.* — Les manuscrits ne laissent soupçonner aucune altération. On pourrait toutefois supposer l'insertion de deux versets, I, 7, 9, et une transposition maladroite, III, 18, à la place du ỳ 14. Mais, à la rigueur, il n'y a aucune raison pressante de retoucher ces passages. La question ne se pose que pour les critiques qui nient l'authenticité de presque toute l'Épître, sauf quelques lambeaux de phrases empruntés à des lettres que Paul aurait écrites à Tite, lorsque celui-ci préparait la troisième visite de l'Apôtre à Corinthe. II Cor., XII, 16. On s'est livré, de ce côté, à des morcellements par trop arbitraires. En dehors des versets III, 12-13 et 12-15, qu'on accepte d'abord comme étant de Paul lui-même, chaque auteur démêle à son gré ce qui est authentique d'avec ce qui ne l'est pas. Cf. Mc Giffert, *Apostolic age,* p. 406; Harnack, *Chronologie,* p. 480: Clemen, *Die Einheitlichkeit der Paul. Briefe,* p. 157-163; Moffatt, *Histor. N. T.*, p. 700.

6° *Importance.* — Cette Épitre est un document très précieux sur l'organisation de la hiérarchie ecclésiastique, sur la persistance du danger juif dans les communautés fondées par saint Paul, sur les obstacles opposés, par les influences païennes, à la foi du Christ, à sa pleine expansion au sein des l'Églises, sur la discipline merveilleuse qui façonne tous les membres de la nouvelle société pour en faire un corps social modèle, capable d'attirer à Jésus, par sa belle tenue, sa dignité morale, ses vertus de loyauté, de douceur, d'abnégation, la vieille société grecque et romaine, qui s'abîmait de plus en plus dans le désordre, l'anarchie, l'égoïsme, la corruption.

II. Analyse du contenu. — *A*) *prologue.* I, 1-4. — L'adresse présente quelque ressemblance avec celle de l'Épître aux Romains et la première Épître de saint Jean. L'Apôtre y résume, en quelques mots, l'origine, le but, l'objet de l'apostolat ainsi que la force qui, au milieu des difficultés de toutes sortes, en est l'appui et le soutien. Paul n'écrit pas à Tite une lettre d'ami mais une lettre de service. De là, le ton et l'objet de ce préambule.

B) *corps de l'épître.* I, 5-III, 11. — Déduction faite de quelques légères différences imposées par des raisons locales, le fond de la lettre à Tite reproduit, dans ses deux parties essentielles, la première Épître à Timothée. De part et d'autre, ce sont les mêmes avis, les mêmes règles de gouvernement, les mêmes écueils à éviter, en sorte que l'un des deux écrits ne semble être, en réalité, que la copie réduite de l'autre. Cela s'explique par l'analogie de situation où se trouvaient, tous deux, les destinataires de ces diverses lettres. Il n'est pas difficile de voir qu'à peu de chose près, Tite avait mission de fonder en Crète ce que Timothée devait restaurer à Éphèse. Les règles de gouvernement qui font l'objet de cette Épître donnent lieu à une division en deux parties :

a) *1re partie. — Les devoirs des pasteurs.* I, 5-16. — Dans l'Église, comme dans toute société bien réglée, les chefs suprêmes ont, pour gérer dignement leur charge, un double devoir : 1° bien choisir leurs subordonnés ; 2° leur donner une sage direction. Tels sont les deux points sur lequels portent les premières recommandations de Paul à son disciple. Il lui détermine les conditions d'éligibilité des *presbyteri* ou *episcopi*, I, 6-10. Ce sont les mêmes que dans l'Épître à Timothée. Le côté moral des candidats est ce qu'on doit le mieux examiner. Quant aux devoirs des élus, 9-16, ils sont résumés dans ces prescriptions : 1° prêcher aux fidèles la doctrine sacrée ; 2° réfuter ceux qui la combattent et la contredisent. Ce dernier devoir est motivé, en Crète, par l'apparition de faux docteurs très dangereux, greffant sur la nature vicieuse des Crétois les défauts de la race juive.

b) *2e partie. — Les devoirs du troupeau.* II, 1-III, 11. — C'est une esquisse de morale sociale à l'adresse de la société chrétienne. On voit poindre, à travers cet ensemble de préceptes, l'idée d'une sorte de code ecclésiastique. Chacun des membres de l'Église, fût-ce le plus humble, a un devoir civique à remplir. Les préoccupations de l'Apôtre ne vont pas seulement, dans cette Épître, au salut individuel des néophytes, elles embrassent maintenant l'Église tout entière, pour lui assurer, au dedans, la prospérité, le bon ordre, l'harmonieuse coopération de tous à l'œuvre commune et, au dehors, la paix avec les pouvoirs publics, la bonne entente avec les païens, le bon renom de la doctrine nouvelle.

1. *A l'intérieur.* II, 1-15. — Les vieillards doivent être sobres, graves, modérés, gardant, dans toute leur intégrité, la foi, la charité, l'attente ferme et patiente de la Parousie. Aux femmes âgées on enjoint de se donner en exemple aux personnes de leur sexe qui sont jeunes ; éviter, en outre, la médisance, l'ivrognerie. Une seule chose est recommandée aux jeunes gens. La vertu de leur âge doit être la tempérance. Éviter avec soin toutes sortes d'excès. Tite qui, comparé à Paul, est encore un jeune homme, devra par ses actes leur servir de modèle pratique. On compte particulièrement sur les esclaves pour faire briller, par leur conduite, la divinité de la doctrine chrétienne. Par leur condition, ils sont plus à même que personne de

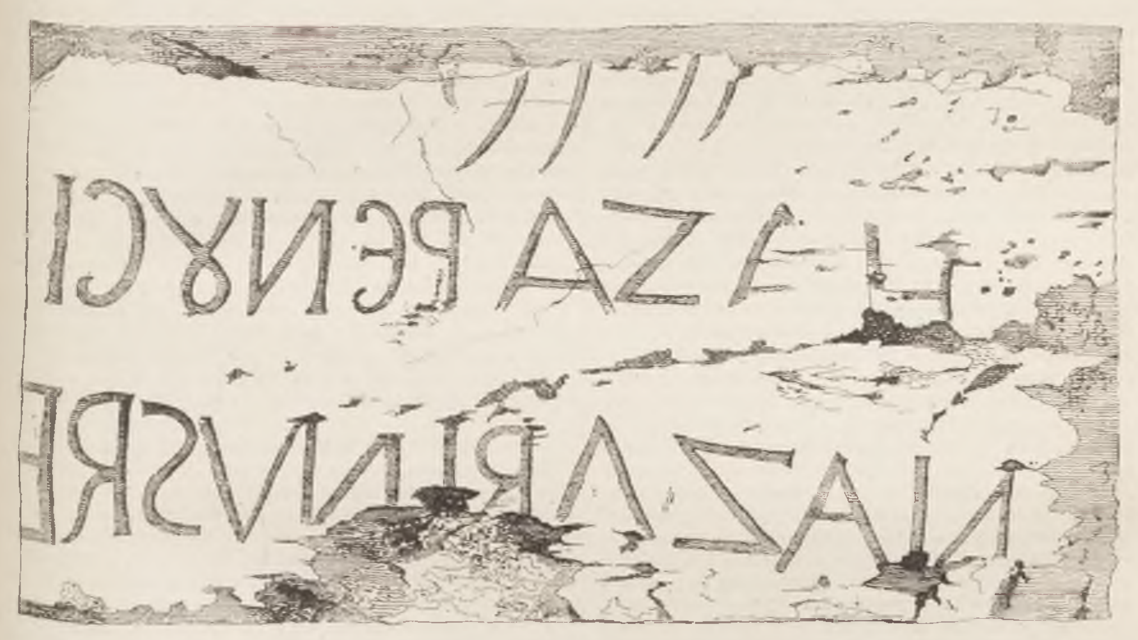
prouver les miracles de force régénératrice contenus dans la foi nouvelle.

2. *Au dehors.* III, 1-11. — Paul veut que le chrétien soit un homme d'ordre, en règle avec l'autorité romaine, vivant en bons termes avec les païens et, en général, avec tous ceux qui ne pensent pas comme lui. Tous les frères se montreront donc sujets soumis, obéissants à l'égard des magistrats et des pouvoirs publics, prêts à faire tout ce qu'on demandera d'eux, hormis ce qui serait contraire aux intérêts de la conscience. Point de mauvaises paroles ni de querelles avec les gens du dehors, païens ou juifs non convertis ; se montrer, au contraire, très polis à leur égard et faire preuve, en toutes occasions, de la plus grande douceur. L'idée qui doit inspirer ces sentiments, c'est le souvenir de ce que les néophytes étaient eux-mêmes avant leur conversion. N'étaient-ils pas hier ce que les autres sont aujourd'hui ? Si tout cela est changé, il ne faut en reporter la gloire que sur l'amour miséricordieux du Dieu Sauveur. La transformation qui fait d'un homme un élu du ciel est le fruit, non de ses mérites, mais de la miséricorde de Jésus-Christ et de l'efficacité de ses sacrements. Il n'y a donc pas lieu de traiter les païens avec hauteur et dureté.

C) ÉPILOGUE. III, 12-15. — Saint Paul termine sa lettre par diverses recommandations. Il prie Tite de venir le rejoindre, avant l'hiver, à Nicopolis, en Épire, dès que sera arrivé, pour le remplacer, soit Artémas, soit Tychique, de prendre un soin tout particulier du légiste Zénas et d'Apollos, porteurs de la présente missive. Suivent les salutations de la part de ceux qui lui sont liés par l'affection chrétienne, puis le salut final. — Pour la *Bibliographie*, voir TIMOTHÉE 4, col. 2238.

C. TOUSSAINT.

TITRE DE LA CROIX (grec : ἐπιγραφή, τίτλος; Vulgate : *superscriptio, titulus*), inscription fixée au sommet de la croix pour indiquer le motif de la condamnation. — Chez les Romains, quand un condamné était conduit au supplice, on portait devant lui, ou il portait lui-même suspendu au cou, un écriteau indiquant la cause de la condamnation. Cf. Suétone, *Calig.*, XXXVIII, 8; Dion Cassius, LIV, 3. Eusèbe, *H. E.*, V, 1, t. XX, col. 425, rapporte la lettre des chrétiens de Lyon sur le martyre d'Attale, où il est dit qu'on portait devant lui une planchette, πίναξ, où il était écrit : Οὗτος ἐστιν Ἄτταλος ὁ χριστιανός, « celui-ci est Attale le chrétien ». Pilate se conforma à cet usage après la condamnation de Jésus. La tablette sur laquelle on écrivait était d'abord enduite de couleur blanche et l'on y traçait les lettres en rouge. Pilate rédigea lui-même le texte de l'inscription. Il voulut qu'il fût écrit en hébreu, langue des habitants du pays, en grec, langue des Juifs de la dispersion et des étrangers, et en latin, langue officielle du gouvernement. Le titre fut fixé en haut de la croix et lu par un grand nombre de Juifs, à raison de la proximité du Calvaire. Joa., XIX, 19, 20. Les quatre évangélistes mentionnent le titre et le citent plus ou moins complètement. Saint Marc, XV, 26 : Ὁ Βασιλεὺς των Ἰουδαιων, « le roi des Juifs », *rex Judæorum ;* saint Luc, XXIII, 38 : Οὗτος ἐστιν ὁ Βασιλεὺς των Ἰουδαιων, « celui-ci est le roi des Juifs », *hic est rex Judæorum ;* saint Matthieu, XXVII, 37 : Οὗτος ἐστιν Ἰησοῦς ὁ Βασιλευς τῶν Ἰουδαιων, « celui-ci est Jésus, le roi des Juifs », *hic est Jesus, rex Judæorum ;* saint Jean, XIX, 19 : Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ὁ Βασιλεὺς τῶν Ἰουδαιων, « Jésus le Nazaréen, le roi des Juifs », *Jesus Nazarenus, rex Judæorum.* Cette dernière rédaction est la plus complète. Elle indique le nom du condamné, son origine et la cause de sa condamnation. Il avait dû être difficile à Pilate de trouver le libellé de cette cause, après avoir reconnu lui-même qu'elle n'existait pas. Joa., XVIII, 38; XIX, 4, 6. Parmi tous les motifs d'accusation portés à son tribunal, il choisit celui qui avait vaincu ses hésitations, le titre de roi prêté à Jésus et déclaré par les Juifs en opposition avec les droits de César. Joa., XIX, 12, 14. C'est pourquoi les quatre évangélistes reproduisent en commun le titre de « roi des Juifs ». Ce libellé excita le mécontentement des ennemis du Sauveur. Jésus, en effet, à s'en tenir au titre, semblait avoir été crucifié parce qu'il était roi des Juifs. Les pontifes allèrent donc trouver Pilate, soit au moment où le titre apparut à leurs yeux au départ du cor-



498. — Ce qui reste du titre de la croix de Notre-Seigneur, conservé dans l'église de Sainte-Croix de Jérusalem à Rome. Demi-grandeur de l'original.

tège, soit quand ils le virent en haut de la croix, et ils lui demandèrent de le modifier. Ils auraient voulu qu'il écrivit : « Je suis le roi des Juifs, » pour faire ressortir ainsi la prétention qu'ils attribuaient à leur victime. Pilate refusa sèchement d'acquiescer à leur requête. « Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit, » se contenta-t-il de dire. Joa., XIX, 20-22. — Le titre de la croix, retrouvé en même temps que la croix elle-même, fut apporté à Rome, où il est maintenant conservé dans la basilique de Sainte-Croix de Jérusalem. La planchette qui le constitue était de chêne, de peuplier ou de sycomore; mais elle est tellement piquée qu'on n'en peut plus déterminer exactement la nature. Elle a dû avoir primitivement 65 centimètres sur 20; elle n'en a plus que 23 sur 13. En 1492, les deux lettres *um* du dernier mot latin manquaient déjà. En 1564, les mots *Jesus* et *Judæorum* n'existaient plus. Aujourd'hui, la relique est encore bien plus réduite (fig. 498). Les lettres sont rouges sur fond blanc; elles sont légèrement en creux, soit qu'elles aient été tracées avec une sorte de gouge, soit que la couleur rouge ait eu plus d'action sur le bois que le blanc. Elles ont de 28 à 30 millimètres de hauteur, ce qui permettait assez aisément de les lire du bas de la croix et à petite distance. Une particularité de l'inscription prouve son authenticité : les mots grecs et latins sont écrits à la manière de l'hébreu, de droite à gauche. Dans le principe, les Grecs écrivaient en effet de cette manière; ils adoptèrent ensuite le système βουστροφηδόν, celui des bœufs qui labourent, commençant une ligne par la gauche, la suivante par la droite et ainsi de suite. Le système actuel avait prévalu depuis plusieurs siècles en Grèce et en Italie, à l'époque évangélique. Mais l'inscription de la croix fut rédigée sous cette forme archaïque, soit pour répondre à une coutume juive de l'époque, soit pour ménager un certain parallélisme entre les trois textes. On voit, par ce qui en reste, que l'inscription avait été exactement reproduite par saint Jean. Des mots hébreux, il n'y a plus que la partie inférieure de six jambages assez difficiles à identifier. Il est certain pourtant que l'inscription hébraïque a été composée, non en hébreu ancien, mais dans le dialecte araméen alors parlé en Palestine, et que les lettres ont été tracées en écriture cursive. Des jambages subsistants, les deux premiers à droite représenteraient la partie inférieure du ה, article précédent le nom de Nazaréen; le troisième est l'extrémité du צ, le quatrième celle du ר, le cinquième celle du י très allongé dans l'ancienne écriture, et le sixième celle du ב tel qu'il s'écrivait alors. Dans l'inscription grecque, assez inhabilement exécutée, au lieu de Ναζωραῖος, on a transcrit le mot latin, NAZAPENȣC = NAZARENVS, alors qu'il eût fallu plutôt NAZAPHNOC pour rendre exactement *Nazarenus*. S. Ambroise, *De obit. Theodos.*, 45, t. XVI, col. 1401, dit que sainte Hélène trouva écrit sur le titre de la croix : *Jesus Nazarenus rex Judæorum*, et Sozomène, *H. E.*, II, 1, t. LXVII, col. 929, raconte que le titre fut trouvé écrit dans les trois langues; et il en cite le texte grec avec le mot Ναζωραῖος, qu'il reproduit d'après saint Jean et non d'après le titre lui-même. Il faut observer en outre que la dernière lettre de gauche de l'inscription grecque paraît bien être le B de Βασιλεύς, qui, par conséquent, n'aurait pas été précédé de l'article O, comme dans le texte de saint Jean. — Cf. J. Bosius, *Crux triumphans*, Anvers, 1617, I, 11; H. Niquet, *Titulus sanctæ crucis*, Anvers, 1670; Gosselin, *Notice historique sur la sainte couronne*, Paris, 1828, p. 40-55; Rohault de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la Passion*, Paris, 1870, p. 183-198; Vigouroux, *Le N. T. et les découv. archéol. mod.*, Paris, 1896, p. 183-187; D. Donadiu y Puignau, *Le vrai titre de la croix*, dans le *Compte rendu du IVe Congr. scient. internat. des catholiques*, Fribourg, 1898, 1re sect., p. 65-77. H. LESÊTRE.

TITUS (grec Τίτος), nom de trois personnes dans l'Écriture.

1. TITUS, prénom du légat romain Manilius. II Mach., XI, 34. Voir MANILIUS, t. IV, col. 656.

2. TITUS JUSTUS, prosélyte de Corinthe, chez qui logea l'apôtre saint Paul dans cette ville. Sa maison était attenante à la synagogue. Act., XVIII, 7. Le nom de Titus ne se lit pas dans la plupart des manuscrits grecs.

3. TITUS, disciple de saint Paul. Voir TITE.

TOB (TERRE DE) (hébreu : *'éréṣ Ṭôb ;* Septante : γῆ Τώβ), endroit où se réfugia Jephté quand il fut chassé par ses demi-frères. Jud., XI, 3. Il y réunit autour de lui une troupe de gens hardis et prêts à tout, comme plus tard David persécuté par Saül, et il vécut avec eux de pillage, jusqu'à ce qu'il fût appelé par les anciens de Galaad, opprimés par les Ammonites, pour se mettre à leur tête. Voir JEPHTÉ, t. III, col. 1250. — Tob devait se trouver non loin de Galaad, probablement dans le désert, à l'est, mais sa situation précise est jusqu'à présent inconnue. On croit généralement que le petit royaume araméen d'Istob, qui fournit des hommes aux Ammonites pour résister à David, n'est pas différent de Tob. II Reg. (Sam.), X, 6, 8. Voir ISTOB, t. III, col. 1010. — Les Tubianéens ou habitants de Tubin, dont il est question I Mach., V, 13; II Mach., XII, 17, sont peut-être aussi des habitants de Tob. Voir TUBIN. La position de Tubin est définie, II Mach., XII, 3, 17, comme étant à 750 stades de Charax ou Characa, voisine de Tob, en partant de Casphis, mais ni Casphis ni Characa ne sont identifiés.

TOBIAH BEN ÉLIÉZER, juif de Mayence, mort vers 1107. Il consacra près de vingt ans de sa vie, 1088-1107, à un commentaire du Pentateuque et des cinq Megilloth, c'est-à-dire du Cantique des cantiques, de Ruth, des Lamentations, de l'Ecclésiaste et d'Esther. Ce commentaire porte le nom de *Leqaḥ Tob*, « leçon bonne », par allusion à son nom. Les commentaires du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome ont été publiés à Venise en 1546; en traduction latine par Ugolino, *Thesaurus antiquit. sacr.*, t. XV et XVI, Venise, 1766. A. Jellinek a publié des extraits des commentaires des cinq Megilloth, Leipzig, 1855-1858. — Voir M. Sel, *Tobia Ben Moses ha-Abel*, dans *Jewish Encyclopedia*, t. XII, 1906, p. 166; Fürst, *Bibliotheca judaica*, t. III, p. 427.

TOBIE, nom de six personnages de nationalité diverse, dans la Vulgate. Dans le texte original, ils ne sont pas tous écrits de la même manière. Voir THOBIAS, II Par., XVII, 8, col. 2195.

1. TOBIE (hébreu : *Tôbiyâh*), chef d'une famille dont les descendants retournèrent en Palestine avec Zorobabel, mais sans pouvoir établir leur généalogie. I Esd., II, 60; II Esd., VII, 62-65.

2. TOBIE (hébreu : *Tôbiyâh*), esclave ammonite. II Esd., II, 10, 19. C'était un homme intelligent, qui fit la plus vive opposition à Néhémie. Il était le gendre de Séchénias, fils d'Aréa, II Esd., VI, 18, et s'immisçait ainsi dans les affaires des Juifs. Le moabite Sanaballat partageait sa haine contre les enfants d'Abraham et tous les deux, réunissant l'aversion de la race de Moab et de celle d'Ammon contre Israël, s'entendaient ensemble pour l'empêcher de relever Jérusalem de ses ruines. Néhémie écarta avec soin ces loups qui voulaient se mêler à son troupeau pour le dévorer. « Vous n'avez ni part, ni droit, ni souvenir dans Jérusalem, »

dit Néhémie, II Esd., II, 20, à Tobie, à Sanaballat et à Gosem l'Arabe. L'irritation de l'Ammonite n'en devint que plus vive. « Qu'ils essaient de rebâtir (les murs de Jérusalem)! s'écriait-il, IV, 3. Si un renard s'élance, il renversera leurs murailles de pierres. » Cf. ℣. 7. Par des intrigues de toute sorte, il travaillait à prendre pied dans Jérusalem. Des affidés le tenaient par lettres au courant de tout ce qui se passait et il les excitait en leur écrivant lui-même. Plusieurs Juifs étaient liés avec lui par serment, parce qu'il était gendre de Séchénias, fils d'Aréa, et parce que son fils Johanan avait épousé la fille de Mosollam, fils de Barachie, VI, 1-14, 17-19. Profitant sans doute de l'absence de Néhémie, il poussa l'audace jusqu'à s'établir dans le Temple, dans un appartement que lui avait préparé le grand-prêtre Éliasib, XIII, 45. Voir ÉLIASIB 5, t. II, col. 1668. A son retour de Perse, Néhémie, indigné, se rappelant que la Loi interdisait l'accès du Temple aux Ammonites et aux Moabites, XIII, 1, chassa l'intrus et fit jeter ses meubles dehors, ℣. 7-8. Depuis lors, il n'est plus question de lui. Voir NÉHÉMIE 2, t. IV, col. 1567.

3. TOBIE (Septante : Τωβείθ, Τωβεῖτ, Τωβίτ), fils de Tobiel et père de Tobie le jeune. Il était de la tribu et de la ville de Nephthali en Galilée et fut emmené captif à Ninive sous le règne de Salmanasar, roi d'Assyrie. Son histoire est racontée dans le livre qui porte son nom. Voir TOBIE 7.

4. TOBIE, fils du précédent. Pour son histoire, voir TOBIE 7.

5. TOBIE (hébreu : *Tôbiyâhû;* Septante : παρὰ τῶν χρησίμων), un des personnages revenus de la captivité qui doivent donner les couronnes destinées à être mises sur la tête du grand-prêtre Jésus. Zach., VI, 10, 14. Voir HÉLEM 2; IDAÏA 4, t. III, col. 566, 806.

6. TOBIE (grec : Τωβίας), père d'Hircan, riche habitant de Jérusalem. II Mach., III, 11. Voir HIRCAN, t. III, col. 719.

7. TOBIE (LIVRE DE), livre deutérocanonique qui raconte l'histoire de Tobie, père et fils. Dans les anciens manuscrits grecs il porte simplement comme titre Τωβίτ, Τωβεῖτ; dans des manuscrits moins anciens, Βίβλος λόγων Τωβίτ; en latin, *Tobis, Liber Thobis, Tobit et Tobias, Liber utriusque Tobiæ;* dans la Vulgate : *liber Tobiæ.* Le nom de Tobie devait être en hébreu *Tôbiyâh,* « Jéhovah est bon » ou « Jéhovah est mon bien ». Cf. I Esd., II, 60; II Esd., II, 10; IV, 3; Zach., VI, 10, 14. La forme Τωβίτ des versions grecques et *Tobis* de l'ancienne Italique provient sans doute de simples terminaisons τ et *s* ajoutées à la forme hébraïque abrégée *Tôbi,* dans laquelle *Yâh* doit être sous-entendu comme *'êl,* « Dieu », est sous-entendu dans le nom Palti, I Sam., XXV, 44, qui est écrit Paltiel, II Sam., III, 15 (Vulgate : *Phalti, Phaltiel*).

I. DU TEXTE DU LIVRE. — 1° Tobie a été composé en chaldéen, au témoignage de saint Jérôme, *Præf. in Tob.*, t. XXIX, col. 23; en hébreu, d'après d'autres, ou même en grec, selon quelques-uns. Cette dernière opinion est fausse. On ne peut apporter aucun argument décisif en faveur de l'une ou l'autre des deux premières. On a découvert en 1877 et publié en 1878 un texte chaldéen de Tobie, mais ce n'est certainement pas le texte original. *The book of Tobit; a Chaldee text from a unique ms. in the Bodleian Library,* edited by Ad. Neubauer, Oxford. Les versions anciennes sont notablement différentes les unes des autres, et la critique est impuissante à rétablir le texte primitif.

2° *Manuscrits.* — On possède quatre manuscrits grecs, plus ou moins complets, en lettres onciales, du livre de Tobie : le *Vaticanus,* le *Sinaiticus* (*Libellus Tobit e codice Sinaitico editus et recensitus* a Fr. H. Reusch, Fribourg, 1870), l'*Alexandrinus* et le *Venetus-Marcianus.* Le texte du *Sinaiticus* est reproduit avec les principales variantes du *Codex Alexandrinus,* du *Codex Parisiensis* Coislin VIII, et du *Codex Parisiensis,* supplément grec 609, qui représente la revision de l'évêque égyptien Hésychius (IVe siècle), dans F. Vigouroux, *Bible polyglotte,* t. III, p. 466-522. Les manuscrits grecs en lettres minuscules, de Tobie, sont assez nombreux.

3° *Classification et valeur des divers textes.* — On peut partager en quatre groupes principaux les différents textes du livre de Tobie. — 1. Le premier comprend le *Vaticanus,* l'*Alexandrinus,* le *Venetus,* la Peschito ou version syriaque, I-VII, 5, la version arménienne et la version hébraïque de Fagius. — 2. Le second, le *Sinaiticus,* l'ancienne Italique et la version hébraïque de Sébastien Münster. — 3. Le troisième, les manuscrits minuscules grecs 44, 106, 107, et la dernière partie de la Peschito, VII, 10-XIV. — 4. Le quatrième, la Vulgate. — Les critiques sont loin d'être d'accord sur la valeur de ces divers textes. Les savants catholiques ont donné communément la préférence à la Vulgate. Un commentateur de Tobie, Gutberlet, est porté cependant à croire que saint Jérôme, qui traduisit le livre en un seul jour, d'après ce qu'il nous apprend lui-même, *Præf. in Tob.*, t. XXIX, col. 26, a abrégé le texte original. Il se fonde principalement sur ce que Tobie le père parle à la première personne dans les textes grecs, tandis que le récit est à la troisième personne dans la Vulgate. On comprend, dit-il, qu'un abréviateur change la personne; on ne comprendrait pas que celui qui traduit simplement ou amplifie l'original eût imaginé un pareil changement. « Sous le rapport littéral, continue t-il, le texte du *Codex Sinaïticus* et la version Italique méritent la préférence; sous le rapport dogmatique, la Vulgate doit être placée au premier rang;... sous le rapport esthétique, le codex du Vatican (ou le grec ordinaire) doit être regardé comme le meilleur travail sur l'original. » *Das Buch Tobias,* 1877, p. 19.

II. AUTEUR, DATE, CANONICITÉ. — 1° La tradition a toujours attribué à Tobie père et fils la rédaction de leur histoire : — *a*) parce que, dans les anciennes versions, à l'exception de celle de saint Jérôme et du nouveau texte chaldéen en partie, Tobie le père parle à la première personne depuis le ch. I jusqu'au commencement de l'histoire de Sara, fille de Raguël, III, 7. — *b*) Le texte grec, XII, 20, porte que l'ange Raphaël donna l'ordre à Tobie d'écrire son histoire et l'on ne doit pas douter que celui-ci ne lui ait obéi, comme l'insinue le verset suivant, XIII, 1, dans les versions grecques.

2° *Date.* — Le livre a dû être écrit quelque temps après les événements qu'il raconte. Les deux derniers versets, XIV, 16-17, qui marquent la mort de Tobie le fils, doivent avoir été ajoutés par une main étrangère, comme le récit de la mort de Moïse à la fin du Deutéronome. — Les protestants et les rationalistes, qui nient maintenant le caractère historique du livre de Tobie, en placent la composition aux époques les plus diverses et rien ne montre mieux le caractère arbitraire de leur critique que les résultats inconciliables auxquels elle arrive. Suivant Eichhorn, qui ne détermine rien de plus précis, le livre a été écrit après le règne de Darius, fils d'Hystaspe; suivant Bertholdt, après Séleucus Nicator, entre 250 et 200, par un Galiléen ou un Juif babylonien; suivant Ewald, vers la fin de l'empire perse, vers 350; suivant plusieurs critiques modernes, sous l'empereur Adrien, qui régna de 117 à 138 de notre ère, etc.

3° *Canonicité.* — La primitive Église a considéré le livre de Tobie comme canonique. Les principales scènes

en sont reproduites dans les catacombes. « Les diverses représentations de ce sujet qui sont arrivées jusqu'à nous, dit Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., in-4°, 1877, p. 760-761, suivent à peu près la succession des événements de la touchante histoire de Tobie... Ces représentations, si souvent répétées dans la primitive Église, alors que rien ne se faisait en ce genre, soit dans les cimetières, soit dans les basiliques, sans l'autorité des pasteurs, prouvent jusqu'à l'évidence que le livre de Tobie fut dès les premiers temps placé dans le canon des Livres Saints. » Cependant, comme il ne se trouvait pas dans la Bible hébraïque en usage chez les Juifs de Palestine, d'anciens écrivains ecclésiastiques, en particulier saint Jérôme, se sont exprimés sur les livres deutérocanoniques et sur Tobie comme s'il existait une différence entre eux et les livres hébreux de l'Ancien Testament; ils les ont reconnus néanmoins comme sacrés. Voir Canon, t. ii, col. 154-155. Les canons des papes et des conciles ont défini la canonicité du livre de Tobie. Voir canon de saint Gélase, t. ii, col. 153; cf. col. 162; canon du concile de Trente, *ibid.*, col. 178.

III. Division et résumé du livre de Tobie. — Il forme un tout parfaitement ordonné et disposé avec un art admirable en six sections.

1° *Vertus et épreuves de Tobie le père.* — 1. Un Israélite fidèle de la tribu de Nephthali est déporté à Ninive avec Anne, sa femme, et Tobie, son fils. Il exerce les œuvres de miséricorde envers ses frères et ensevelit les morts, ce qui attire sur lui la persécution de Sennachérib, roi d'Assyrie; il échappe en se cachant à la colère du roi, et celui-ci ayant été tué par ses fils peu de temps après, il recommence ses actes de miséricorde et de piété, i-ii, 9. — 2. L'épreuve allait commencer pour lui. Quelque temps après, s'étant endormi au pied d'un mur, la fiente d'un nid d'oiseaux lui tomba sur les yeux et l'aveugla. Le nom des oiseaux est différent dans les divers textes, ainsi que les circonstances dans lesquelles se produisit la cécité. Elle amena pour Tobie la privation et les misères, et les reproches de ses amis et de sa femme. Accablé d'amertume, il prie Dieu de le délivrer de la vie, ii, 10-iii, 6.

2° *Vertus et épreuves de Sara, fille de Raguël.* — A ce point du récit, nous sommes transportés à Ragès, en Médie, d'après le texte actuel de la Vulgate, mais plus vraisemblablement à Ecbatane, comme le portent les versions grecques. Pendant que Tobie souffrait et priait Dieu à Ninive, la fille d'un de ses parents, Sara, fille de Raguël, souffrait et priait à Ecbatane, en Perse. Sept fois, elle avait été mariée, et ses sept époux avaient été tués au moment même de ses noces par le démon Asmodée, dont le nom vient, d'après les uns, du perse *azmûden*, « tenter », d'après les autres, de l'hébreu *šâmad*, « perdre ». Asmodée paraît être le démon de la concupiscence. Une des esclaves de la jeune Sara lui reproche la mort de ceux qui ont recherché sa main, et la jeune fille, affligée, demande à Dieu de la secourir ou de la délivrer de la vie, iii, 7-23.

3° *Voyage du jeune Tobie en Médie.* — Dieu exauce la prière que lui adresse le père du jeune voyageur et aussi celle de Sara, la fille de Raguël; il mettra fin aux épreuves de ces deux justes par le ministère de Raphaël, un de ses anges. Le vieux Tobie, croyant sa mort prochaine, après avoir donné à son fils les plus sages conseils, l'envoie en Médie pour recouvrer dix talents d'argent (85 000 francs) qu'il avait prêtés à Gabélus, un de ses coreligionnaires. L'ange Raphaël, qui a pris une forme humaine, sert de guide au jeune Tobie sous le nom d'Azarias. Le soir de la première journée du voyage, ils s'arrêtèrent sur les bords du Tigre. Tobie ayant voulu laver ses pieds dans le fleuve, un poisson s'élançant, dit le *Codex Sinaiticus*, « voulut dévorer le pied du jeune homme. » On ignore à quelle espèce appartenait ce poisson. Calmet a supposé que c'était un brochet. On le trouve dans le Tigre et sa chair est excellente. L'ange dit à Tobie de saisir le poisson par les ouïes, et, quand ils en eurent mangé, il lui recommanda de garder une partie du cœur et du foie pour chasser le démon, et le fiel pour guérir la taie des yeux, vi, 1-9.

4° *Mariage du jeune Tobie avec Sara.* — Les deux voyageurs arrivèrent sans autre incident à Ecbatane et ils allèrent loger chez Raguël, le père de Sara. Sur le conseil de l'ange, Tobie demande la main de la jeune fille, après avoir appris de son guide le moyen de chasser le démon qui avait fait périr les précédents maris de sa cousine; il l'obtient, chasse Asmodée en brûlant une partie du cœur et du foie du poisson et en passant en prières les trois premières nuits de leur mariage. L'ange Raphaël relégua Asmodée dans le désert de la Haute-Égypte, de sorte qu'il ne pût agir en dehors de ce lieu. *Alligavit, hoc est ejus potestatem... cohibuit atque frænavit*, dit saint Augustin, *De civ. Dei*, XX, vii, 2, t. xli, col. 668, expliquant un passage analogue de l'Apocalypse, xx, 2. Le nouvel époux demeura quatorze jours auprès de Raguël, son beau-père. Pendant ce temps, Raphaël alla à Ragès chercher l'argent prêté à Gabélus et amena ce dernier à Ecbatane pour prendre part aux fêtes du mariage, vi, 10-ix.

5° *Retour de Tobie à Ninive.* — L'ange enseigna au jeune Tobie, pendant le retour, le moyen de guérir son père de sa cécité, à l'aide du fiel du poisson. Sara était partie avec lui, après avoir reçu de Raguël de sages conseils sur les devoirs d'une mère de famille. En chemin, son jeune époux prit les devants, pour calmer les inquiétudes des siens, et, à son arrivée, il guérit le vieillard aveugle par les moyens que l'ange lui avait indiqués, x-xi.

6° *Conclusion: manifestation de Raphaël; dernières années de Tobie.* — Raphaël fit alors connaître aux deux Tobie sa nature angélique et leur révéla les desseins de Dieu dans les épreuves qu'ils avaient eues à subir, xii. Le vieux Tobie rend alors gloire à Dieu de ses bienfaits et prédit la gloire future de Jérusalem, xiii. Aux approches de la mort, il donne ses derniers avis à sa famille et lui recommande de quitter Ninive, qui sera détruite. Tobie le fils retourne auprès de Raguël et meurt à l'âge de 99 ans, xiv. — L'intervention de Raphaël, envoyé de Dieu, est un des traits principaux du livre de Tobie, qui nous révèle ainsi quel est l'office des anges gardiens et nous met sous les yeux l'action de la Providence dans les incidents de la vie ordinaire.

IV. Caractère historique du livre de Tobie. — L'historicité du livre de Tobie a été longtemps admise sans contestation. Tous les protestants le regardent aujourd'hui comme un roman pieux, ainsi que quelques catholiques, mais la réalité de l'histoire de Tobie est attestée par les détails minutieux du récit, la généalogie du principal personnage, les renseignements précis sur la géographie, l'histoire, la chronologie, etc., qui nous montrent que l'auteur a voulu parler en historien. Les principales difficultés qu'on fait contre le caractère historique du livre de Tobie sont les suivantes :

1° *Les faits merveilleux qui y sont racontés.* — Les miracles contenus dans un récit ne sont pas une preuve qu'il est historique, mais ils ne sont pas non plus une preuve qu'il soit fictif, parce que Dieu peut, quand il lui plaît, intervenir surnaturellement dans les affaires de ce monde, comme le montrent tant d'autres miracles rapportés dans la Sainte Écriture.

2° *Inexactitudes qu'on prétend exister dans le récit.* — 1. Ragès, la ville de Médie où l'auteur fait résider Gabélus, au viiie siècle avant notre ère, ne fut bâtie, dit-on, que plusieurs siècles plus tard, par Séleucus Nicator, d'après le témoignage de Strabon, XI, xiii, 6.

C'est là une fausse interprétation de Strabon. Il dit que Séleucus changea le nom de Rages, comme il le fit pour d'autres villes, et l'appela Eurôpos. Le Zend Avesta la mentionne comme une ville déjà ancienne. — 2. On prétend que c'est Théglathphalasar (745-727) et non Salmanasar (727-722), Tob., I, 2, qui déporta la tribu de Nephthali en Assyrie. C'est peut-être Sargon qu'il faut lire au ỳ. 2, comme au ỳ. 18, au lieu d'Enemessaros, nom altéré que porte le texte grec, et qu'il faut corriger en Sargon, d'après les documents assyriens. Mais, quoi qu'il en soit, Théglathphalasar n'avait pas déporté en Assyrie la tribu de Nephthali tout entière, et Salmanasar ou Sargon put encore trouver des hommes de cette tribu dans le royaume d'Israël. — Quelques autres difficultés géographiques s'expliquent aussi par la perte de l'original et par les altérations des noms propres étrangers, que ne connaissaient pas les copistes, et qu'ils ont défigurés dans leurs transcriptions.

3° *L'histoire de Tobie et le conte d'Ahikar.* — La découverte d'un conte ou d'un roman connu sous le nom d'*Histoire du sage Ahikar* fournit matière à une objection nouvelle, contre le caractère historique du livre de Tobie. Tout ce qu'on en connait jusqu'ici a été publié par MM. Rendel Harris, F. C. Conybeare et Agnès Smith Lewis, *The story of Ahikar, from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic versions,* in-8°, Londres, 1898. Une partie des aventures attribuées à Ahikar se retrouve, mais démarquée, dans la vie d'Ésope le Phrygien, attribuée au moine grec Planude et que La Fontaine a placée en en tête de ses *Fables*. Son nom se lit aussi dans le livre de Tobie. La Vulgate l'appelle Achior, Tob., x, 20, et ne le mentionne que dans ce passage, mais les versions grecques et l'ancienne Italique lui conservent son nom Ἀχείκαρος (*Sinaiticus*), Ἀχιάχαρος (*Vaticanus*), *Achicarus* (*Vetus Itala*), et parlent de lui, I, 24-25, où Tobie l'appelle le fils de son frère; II, 11, où Achiachar nourrit son oncle devenu aveugle jusqu'à son départ pour l'Élymaide; XI, 18 (Vulgate, 20), où Achiachar (Achior) et Nasbas (Nabath) félicitent Tobie de tous les biens dont Dieu l'a comblé; enfin XIV, 10, Tobie dit avant de mourir à son fils, d'après le *Sinaiticus* : « Mon fils, considère ce qu'a fait Nadab à Achichar, qui l'avait élevé; ne l'a-t-il pas mis vivant dans la terre? Et Dieu l'a couvert de confusion, et Achichar est revenu à la lumière et Nadab est tombé dans les ténèbres éternelles parce qu'il avait cherché à tuer Achichar. Parce qu'il avait pratiqué la miséricorde envers moi, il a échappé au piège de mort que Nadab lui avait tendu, et Nadab est tombé dans le piège de la mort qui l'a fait périr. »

Des détails analogues se retrouvent dans le conte d'Ahicar. Voir la reproduction des parties principales de ce conte dans F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., t. IV, 1902, p. 557-569. On veut en conclure que le livre de Tobie est aussi fabuleux. Son auteur nous a suffisamment prévenus du caractère purement imaginaire de son œuvre, dit-on, en y mêlant des traits empruntés à un récit qui a mérité d'être inséré dans le supplément des *Mille et une nuits.* — A cela on peut répondre que la question est de savoir si le texte primitif et original de Tobie contenait les passages qui ont trait à Ahicar. Le texte de notre Vulgate ne contient pas les passages relatifs à Ahicar qu'on lit dans les textes grecs; il nomme bien Achior et Nabath, XI, 20, mais ce verset ne renferme pas d'allusion précise aux détails fabuleux du conte. On prétend que saint Jérôme, ayant abrégé l'original, y a supprimé ces passages, mais c'est une affirmation qu'on ne peut prouver; nous ne possédons plus aujourd'hui le texte original; personne ne peut assurer qu'il les contenait et se faire garant que le traducteur les a omis volontairement. Leur présence dans les traductions grecques n'est pas suffisante pour établir qu'ils viennent de l'original, il s'en faut d'autant plus que les textes grecs ne concordent point entre eux; ils ont par conséquent souffert, et les allusions à Ahicar en particulier se présentent avec toutes les apparences d'additions postérieures. De plus, on est hors d'état d'établir que Tobie est postérieur à Ahicar.

Voir *O. Fr. Fritzsche, *Die Bücher Tobi und Judith,* in-8°, Leipzig, 1853; H. Reusch, *Das Buch Tobias übersetzt und erklärt,* in-8°, Fribourg, 1857; C. Gutberlet, *Das Buch Tobias übersetzt und erklärt,* in-8°, Münster, 1877; A. Scholz, *Commentar zum Buche Tobias,* in-8°, Wurzbourg, 1889.

TOILE (Septante : ἱστός; Vulgate : *tela*), tissu fait sur le métier avec du fil de chanvre, de lin, ou de l'un et l'autre mêlés ensemble. L'hébreu n'a pas de nom spécial pour désigner la toile. — La toile d'araignée est appelée en hébreu *bêṭ*, « maison », Job, VIII, 14, ou *qûrîm*, « fils fins ». Is., LIX, 5, 6. Sur Osée, VIII, 6, où les versions parlent encore de toiles d'araignée, voir ARAIGNÉE, t. I, col. 875. — Les mots ἱστός et *tela* veulent l'un et l'autre dire à la fois « métier, chaîne, trame, tissu, toile ». Ils sont mis pour désigner le fil dans Job, VII, 6, et Isaïe, XXX, 1. Dans un autre passage, Is., XXV, 7, la Vulgate nomme la toile à la place d'une couverture. Voir LINCEUL, t. IV, col. 265; SUAIRE, t. V, col. 1874. H. LESÊTRE.

TOILETTE, ensemble de soins que l'on prend pour la bonne tenue du corps, son vêtement et sa parure. — Les Hébreux prenaient de leur corps le soin commandé par l'hygiène. Voir BAIN, t. I, col. 1386; LAVEMENT DES PIEDS, LAVER (SE) LES MAINS, t. IV, col. 132, 136. Les prescriptions sur les impuretés légales tendaient à les éloigner de toute souillure corporelle ou à les en purifier. Voir IMPURETÉ LÉGALE, t. III, col. 857; PURIFICATION, t. V, col. 879. Comme tous les Orientaux, ils aimaient les parfums et en faisaient grand usage. Voir ONCTION, t. IV, col. 1810; PARFUM, col. 2163. — Les vêtements étaient simples, amples, et ordinairement de lin ou de laine. Voir VÊTEMENT. Les hommes comptaient les pièces suivantes à leur costume : le manteau, la tunique, deux ceintures, l'une sur la tunique et l'autre sur le corps même, un vêtement plus court qui se mettait entre la chemise et la tunique, la chemise, la coiffure, la chaussure, le caleçon, les manchettes, pour couvrir les mains et les bras jusqu'aux coudes, deux mouchoirs, dont l'un pour essuyer les mains après qu'on les avait lavées, un voile pour couvrir la tête et les épaules, et un tour de cou dont les extrémités pendaient en avant. Les femmes portaient la chemise, une large tunique, une écharpe couvrant les épaules, le caleçon, les chaussures, le voile, le manteau. Voir ces mots. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 543-548. Toutes ces pièces n'étaient pas indispensables et on n'en a sans doute point toujours fait usage dans les anciens temps. — Aux étoffes s'ajoutaient des ornements de métal, anneaux, t. I, col. 632, bijoux, t. I, col. 1794, bracelets, t. I, col. 1906, chaînes, t. II, col. 479, colliers, t. II, col. 834, pendants d'oreilles, t. V, col. 36, etc. Ézéchiel, XVI, 10-13, décrit ainsi la toilette d'une Israélite de condition : « Je te vêtis de broderie et je te chaussai de peau de *taḥaš* (voir t. II, col. 1512); je te ceignis d'un voile de lin et je te couvris des plus fins tissus. Je t'ornai d'une parure : je mis des bracelets à tes mains et un collier à ton cou; je mis à ton nez un anneau, des boucles à tes oreilles et sur ta tête un magnifique diadème. Tu t'ornas d'or et d'argent, et tu fus vêtue de lin, du tissu le plus fin et de broderie. » Isaïe, III, 16-24, fait le portrait des élégantes de son temps, qui marchaient la tête haute, en faisant sonner les anneaux de leurs pieds. Il énumère jusqu'à vingt-

cinq objets entrant dans la composition de leur toilette. On peut voir aussi la description de la toilette que fait Judith, avant de se présenter devant Holoferne. Judith, x, 3. Une fille de roi portait des tissus d'or et une robe de couleurs variées. Ps. XLV (XLIV), 15. Les jeunes filles avaient un goût particulier pour la parure. Jer., II, 32; Bar., VI; 8. Il était recommandé de ne pas tirer vanité de sa toilette : « Ne te glorifie pas des habits qui te couvrent. » Eccli., XI, 4. — Saint Jacques ne veut pas qu'on ait plus d'égards pour le chrétien portant un anneau d'or et un vêtement magnifique, que pour un pauvre à l'habit sordide. Jacob., II, 2-4. Saint Pierre recommande aux femmes la simplicité : « Que votre parure ne soit pas celle du dehors : les cheveux tressés avec art, les ornements d'or ou l'élégance des habits. » Elles doivent se préoccuper avant tout de la parure de leur âme. « C'est ainsi qu'autrefois se paraient les saintes femmes qui espéraient en Dieu. » I Pet., III, 3-5. Saint Paul dit de même : « Que les femmes soient en vêtements décents, se parant avec pudeur et simplicité, sans tresses, or, perles ou habits somptueux, mais par de bonnes œuvres, comme il convient à des femmes qui font profession de servir Dieu. » I Tim., II, 9, 10. Il veut également « que les femmes âgées fassent paraître une sainte modestie dans leur tenue. » Tit., II, 3. H. LESÊTRE.

TOISON (hébreu : *gêz, gizzâh;* Septante : πόκος, κουρά, « tonte »; Vulgate : *vellus*), laine de la brebis qui a été tondue. — L'Israélite devait offrir les prémices de ses toisons. Deut., XVIII, 4. — Pour connaître la volonté divine, Gédéon se servit d'une toison, et demanda successivement que la rosée s'arrêtât dans la toison sans aller jusqu'au sol, et qu'ensuite elle humectât le sol sans mouiller la toison. Jud., VI, 36-39. — On employait des toisons pour se couvrir pendant la nuit; Job, XXXI, 21, en prêtait aux indigents pour cet usage. — Mésa, roi de Moab, payait au roi d'Israël un tribut de 100 000 agneaux et 100 000 béliers avec leurs toisons, c'est-à-dire avant la tonte. IV Reg., III, 4. — Il est dit du Messie qu'il « descendra comme la pluie sur le *gêz*, et comme des eaux qui gouttent sur la terre. » Ps. LXXII (LXXI), 6. Il est possible que le psalmiste fasse allusion au miracle de Gédéon, comme le fait elle-même l'Église en se servant de ce texte. *In Circumcis. Dom., ad laud., ant. 2.* D'autres pensent que *gêz* est pris ici dans le sens d'herbe ou de gazon, qui est comme la toison du sol. H. LESÊTRE.

TOIT (hébreu : *gâg, miksêh;* Septante : δῶμα, στέγος, ὕπαιθρον, « en plein air »; Vulgate : *tectum, solarium, doma*), couverture d'une maison ou d'un édifice.

1° Le toit oriental diffère des toits construits dans les pays où il faut pourvoir à l'écoulement de pluies fréquentes et de neiges. Ce toit est plat et en forme de terrasse entièrement exposée au soleil, *solarium*, et au grand air, ὕπαιθρον. « Les maisons de Palestine et de Syrie ont pour couverture une terrasse faite d'une épaisse couche d'argile, reposant sur un plancher grossier. L'herbe y pousse pendant l'hiver et se dessèche au soleil du printemps. Parfois, quelque mouton, quelque chèvre y va brouter l'herbe ; puis on arrache le chaume pour serrer de nouveau la terre avec un rouleau de pierre, aux premières pluies d'automne. » M. Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 263. Autrefois, on avait des toitures plus solides, mais moins étanches, composées de dalles de pierre ou de tuiles qu'on pouvait facilement lever. Luc., V, 19. Ces sortes de toitures avaient un inconvénient. A la saison des pluies, elles laissaient parfois goutter l'eau à l'intérieur, de la plus désagréable façon. C'était alors une gouttière continue, *déléf torêd.* Prov., XIX, 13; XXVII, 15. Pour éviter les accidents de chute, la loi ordonnait de mettre une balustrade tout autour du toit. Deut., XXII, 8. On accédait au toit par un escalier extérieur, qui permettait d'y arriver de la cour, même quand la maison était pleine. Luc., V, 19. Voir t. IV, fig. 181, 183, col. 590, 592. L'herbe poussait sur ces toitures, autrefois comme aujoud'hui; mais elle se desséchait dès que le soleil succédait à la pluie. Cette herbe était l'image de tout ce qui est éphémère. IV Reg., XIX, 26; Ps. CXXIX (CXXVIII), 6; Is., XXXVII, 27. Le toit n'avait pas seulement pour raison d'être d'abriter la maison; il servait encore à toutes sortes d'usages. Quand les espions israélites vinrent à Jéricho, Rahab les cacha sur son toit, sous des tiges de lin. Jos., II, 6, 8. On montait sur le toit pour converser à son aise, I Reg., IX, 25, 26; pour éviter une compagnie importune, Prov., XXI, 9; pour se baigner, mais seulement d'après la Vulgate, II Reg., XI, 2; pour certains actes qu'on voulait accomplir devant de nombreux témoins, II Reg., XVI, 22; pour voir ce qui se passait aux alentours, II Reg., XI, 2; pour se faire entendre de loin à ceux qui étaient dans les rues ou sur les autres terrasses, Matth., X, 27; Luc., XII, 3; pour se réjouir, Is., XXII, 1; pour se lamenter, Is., XV, 3; Jer., XLVIII, 38; quelquefois, pour se livrer à certains cultes idolâtriques. IV Reg., XXIII, 12; Jer., XIX, 13; XXXII, 29; Soph., I, 5. On élevait sur les toits des cabanes de feuillage pour la fête des Tabernacles. II Esd., VIII, 16. Notre-Seigneur dit à ceux qui devront fuir avant le siège de Jérusalem de ne pas descendre de leur toit afin de prendre quelque chose dans leur maison, mais de se sauver sans arrêt, tant le péril sera pressant. Matth., XXIV, 17; Marc., XIII, 15; Luc., XVII, 31. Quelquefois un oiseau était solitaire sur le toit d'une maison. Ps. CII (CI), 8. — 2° La Sainte Écriture mentionne encore le toit de l'arche de Noé, Gen., VIII, 13, le toit du Tabernacle, Exod., XXVI, 7, voir TABERNACLE, col. 1955; le toit de la tour de Thébès, du haut duquel une femme lança sur la tête d'Abimélech un morceau de meule, Jud., IX, 51, le toit du temple de Dagon, sur lequel 3000 personnes avaient pris place pour voir danser Samson, Jud., XVI, 27, et le toit du Temple de Jérusalem. Ezech., XL, 13. — 3° Être sous un toit, c'est être dans une maison. Jud., XIX, 18; Jer., XXX, 18; Sap., XVII, 2; Matth., VIII, 8; Luc., VII, 6. H. LESÊTRE.

TOLET François, théologien et exégète espagnol, né à Cordoue, le 4 octobre 1532, mort le 14 septembre 1596. Il entra dans la Compagnie de Jésus le 3 juin 1558. Il fut appelé à Rome pour y professer la philosophie et la théologie. Clément VIII le fit cardinal le 17 septembre 1593. On a de lui, sur l'Écriture Sainte : *In sacrosanctum Joannis Evangelium Commentarii*, in-f°, Rome, 1598, plusieurs éditions; *In duodecim capita... Evangelii secundum Lucam*, in-f°, Rome, 1600; *Commentarii in Evangelium secundum Lucam*, in-f°, Cologne, 1611; *Commentarii et Annotationes in Epistolam B. Pauli ad Romanos*, in-4°, Rome, M.CD.II; *Emendationes in Sacra Biblia vulgatæ editionis*, in-f°, 1590. — Voir C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VIII, 1898, col. 64-82.

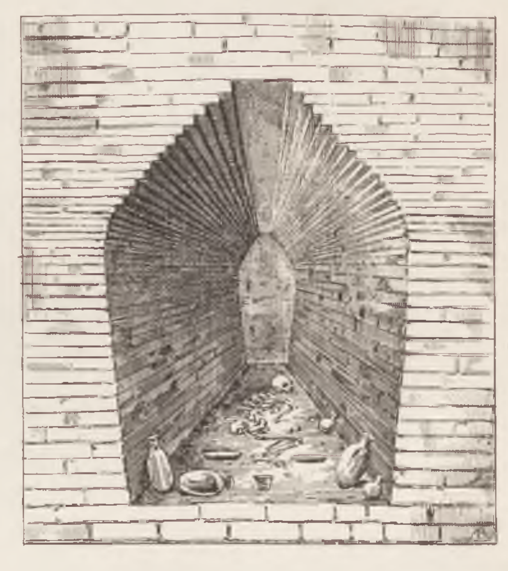
TOLETANUS (CODEX). Ce manuscrit, un des manuscrits importants de la Bible latine, appartient à la Bibliothèque nationale de Madrid, où il est coté « 2, 1 », sa cote de la bibliothèque du chapitre de Tolède, au fonds duquel il appartient. L'écriture, wisigothique, est du VIIIe siècle. Il compte 375 feuillets à trois colonnes, chaque colonne de 63 à 65 lignes. Il mesure 438 mill. sur 330. Notes arabes sur les marges. Le texte commence avec *Gen.*, I, 22, et, avec quelques lacunes accidentelles, donne toute la Bible. Ce manuscrit, en 1588, fut collationné par le bibliothécaire du chapitre de Tolède, Cristobal Palomarès, pour le cardinal Antoine Carafa et la commission romaine qui préparait l'édi-

tion romaine de la Vulgate. Le *Codex Toletanus,* écrit Samuel Berger, a presque en toutes ses parties des caractères distincts et qui souvent sont uniques, tels beaucoup des sommaires qu'il met en tête des divers livres de la Bible. C'est une Bible espagnole, antérieure de texte à l'invasion arabe, avec de nombreuses leçons singulières, et en particulier de très curieuses variantes inscrites sur les marges. Beaucoup de leçons de fort bonne nature attestent en même temps l'antiquité de ce texte, dit encore S. Berger. En tête des Épitres de saint Paul sont reproduits les canons de Priscillien, accompagnés du *prooemium sancti Peregrini episcopi.* En voir l'édition critique dans G. Schepss, *Priscilliani quæ supersunt,* Vienne, 1889, p. 109 147. On sait que ce *Peregrinus episcopus* est identifié avec le moine Bachiarius, vers 410. A la fin du manuscrit, une note de seconde main, ancienne, mentionne que le *codex* a été donné à l'église Sainte-Marie de Séville (*Hispalis*) par Servandus, évêque de Cordone, en 988. Le *codex* n'en est pas moins du VIIIe siècle, et Servandus n'en a été que propriétaire et donateur au Xe siècle. Voir Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate,* Paris, 1893, p. 12-14, 391. Un fac-similé est dans Ewald et Lœwe, *Exempla scripturæ wisigothicæ,* 1883, planche XI. La collation de Palomarès, publiée par Bianchini, est reproduite dans Migne, *Patr. Lat.,* t. XXIX. P. BATIFFOL.

TOMBEAU (hébreu : *qebûrâh, qĕbĕr,* de *qabâr,* « ensevelir »; *bôr,* « fosse », *bêt,* « maison », *sahat,* « pourriture », ces trois derniers mots désignant le tombeau par sa forme, sa destination ou ses effets; Septante : μνημεῖον, μνῆμα, τάφος; Vulgate : *sepulcrum, monumentum*), lieu où l'on dépose le corps d'un mort.

I. LES ANCIENS TOMBEAUX. — 1° *En Chaldée.* — Les terres d'alluvions sur lesquelles étaient bâties les villes ne permettaient pas la construction de grands monuments funéraires. L'humidité du sol pénétrait partout et décomposait rapidement les cadavres. On construisait les tombeaux en briques sèches ou cuites, disposées de manière à former une sorte de voûte (fig. 499), ou un réduit assez étroit surmonté d'un petit dôme ou d'un toit plat. Voir t. I, fig. 324, 325, col. 1162. Une natte imprégnée de bitume recevait le corps, autour duquel on disposait des jarres et des plats d'argile, contenant les aliments et les boissons nécessaires au mort, les armes pour les défendre et les objets servant à la parure des femmes. Parfois, on procédait au préalable à la crémation du corps, dont ensuite on enterrait les restes, en ménageant jusqu'au sol des conduits de poterie qui amenaient l'eau de pluie ou d'infiltration au défunt pour qu'il se désaltérât. Les tombes, souvent superposées, s'effondraient sous l'envahissement du sable ou des décombres et ne laissaient guère de traces. Les rois seuls se faisaient inhumer dans des palais abandonnés et y recevaient un culte. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 684-689.

2° *En Égypte.* — Pendant que les gens du peuple étaient simplement enfouis dans le sable, d'autres, plus aisés, se faisaient ensevelir dans un modeste édicule de briques jaunes ou creusaient leur sépulture dans les parois de la montagne. Les plus riches se préparaient un *mastaba,* tombeau isolé qui se composait d'une chapelle intérieure, d'un puits et de caveaux souterrains. La chapelle avait la forme d'une pyramide tronquée, de trois à douze mètres de haut, de cinq à cinquante mètres de côté, et les quatre faces aux quatre points cardinaux (fig. 500). A l'intérieur, était ménagée une chambre oblongue, au fond de laquelle se dressait une stèle représentant quelquefois le mort. C'était comme la porte conduisant à sa demeure et c'est devant cette stèle qu'on lui apportait les offrandes. Elle constituait la partie essentielle du tombeau, celle qui entretenait l'identité du mort, et autour de laquelle on se plaisait à figurer tous les objets dont il pouvait avoir besoin. La figuration de ces objets équivalait à leur réalité. Un puits de douze à trente mètres descendait jusqu'au caveau, comprenant un couloir très bas et la chambre funéraire. La momie était déposée dans cette chambre avec des provisions; puis l'entrée du couloir était murée et le puits comblé de matériaux et de terre arrosés d'eau, qui ne tardaient pas à former un ciment compact. Les plus anciens rois se construisaient également des pyramides, dans lesquelles l'accès de la chambre mortuaire était dissimulé par les moyens les plus ingénieux. Ces tombeaux étaient les *hărâbôt,*



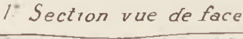
499. — Tombe voûtée d'Ur.
D'après Taylor, *Journal of the R. Asiat. Society,* t. XV, p. 273.

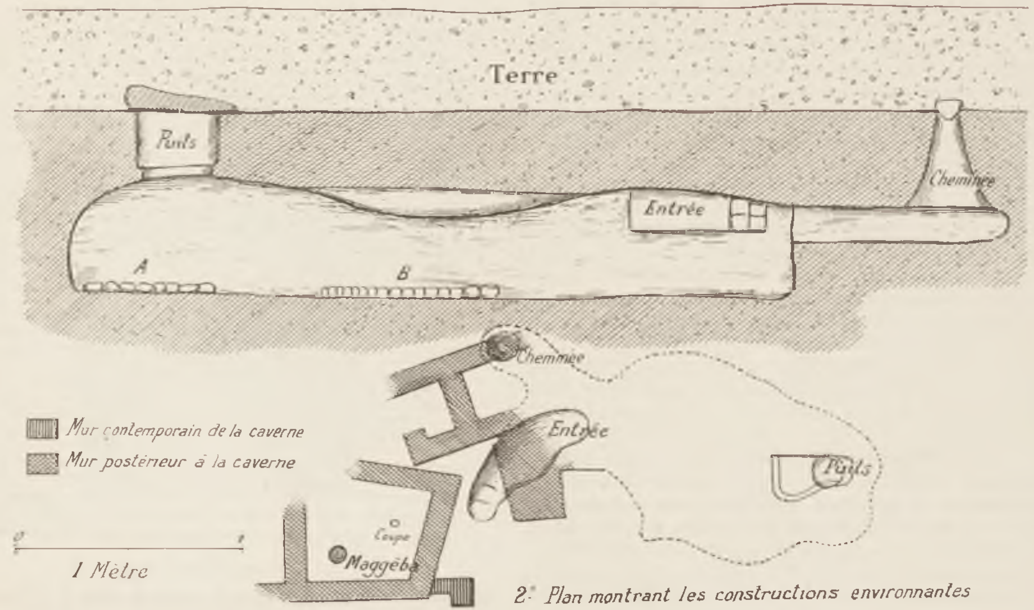


500. — Mastaba de Gizéh. D'après Lepsius, *Denkmäler,* II, 26.

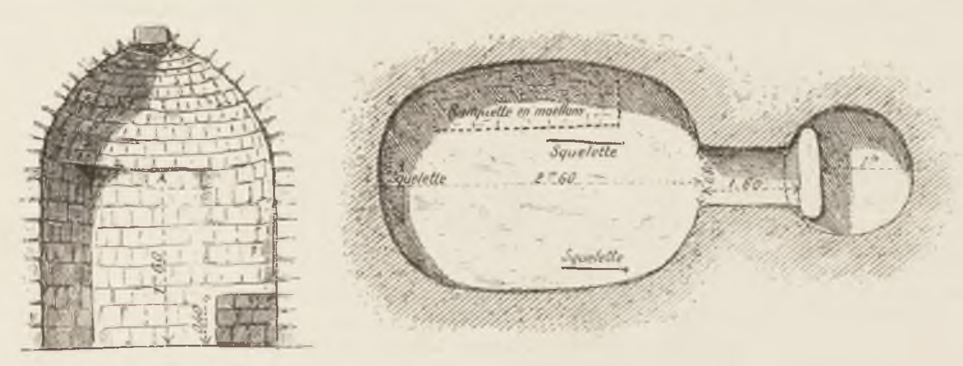
solitudines, les demeures solitaires dont parle Job, III, 14, et le *bêt 'olâm,* οἶκος αἰῶνος, *domus æternitatis,* la « maison éternelle » à laquelle fait allusion l'Ecclésiaste, XII, 5. Dès les premières dynasties, les tombeaux égyptiens portent le nom de « maisons éternelles ». Cf. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne,* Paris, 3e édit., p. LVIII. Malgré les précautions prises pour rendre ces maisons inviolables, les grands et les rois n'ont pas toujours eu le pouvoir d'habiter celles qu'ils avaient préparées, ou, plus souvent encore, y ont été visités ou en ont été expulsés par les chercheurs de trésors, de sorte que, comme dit Bossuet, *Disc. sur l'hist. univers.*, III, 3, Bar-le-Duc, 1870, t. IX, p. 522, « ils n'ont pas joui de leur sépulcre. » Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 248-258; *L'archéologie égyptienne,* Paris, 1887, p. 108-161.

3° *En Chanaan.* — Les fouilles exécutées à Gézer par M. Macalister ont mis au jour des tombes antiques qui nous révèlent la manière dont les Chananéens primitifs ensevelissaient leurs morts. Cf. *Q. S., Palest. Explorat. Fund,* 1904, p. 320-354. Le plus ancien hypogée qu'on ait retrouvé est une caverne taillée dans une roche tendre du coteau de Gazer, mesurant 6m45 sur 7m50, et haute seulement de 0m61 à 1m50 (fig. 501). On y pénétrait par un puits situé à l'une des extrémités et fermé par une pierre. A l'extrémité opposée était pratiquée une cheminée conique, large seulement de 0m20 à l'orifice extérieur. La caverne a servi primitivement à des incinérations, plusieurs siècles avant notre ère. Dans la couche de cendres humaines, on a reconnu les restes d'une centaine de personnes, dont la moitié d'adultes. La présence de la cheminée est ainsi justifiée par l'usage auquel était consacrée la caverne. A une époque moins ancienne, de 2500 à 1200, l'inhumation fut substituée à la crémation. La caverne fut alors agrandie et le puits fut creusé pour tenir lieu de l'escalier primitif, parce qu'il devenait important de rendre inaccessible aux intrus l'hypogée qui recevait des corps entiers. Des poteries diverses renfermaient les aliments et la boisson dont on approvisionnait les morts. Dans d'autres tombes, on pénètre par un puits aboutissant à un passage surbaissé par lequel on accède à la chambre funéraire (fig. 502). Cette disposition est d'imitation égyptienne. Dans ces tombes abondent toujours les offrandes funéraires, aliments, boisson, lampes, armes, objets de parure. A Mageddo, on a trouvé, entre huit et dix mètres de profondeur, des tombes datant de 2000 à 1500, auxquelles



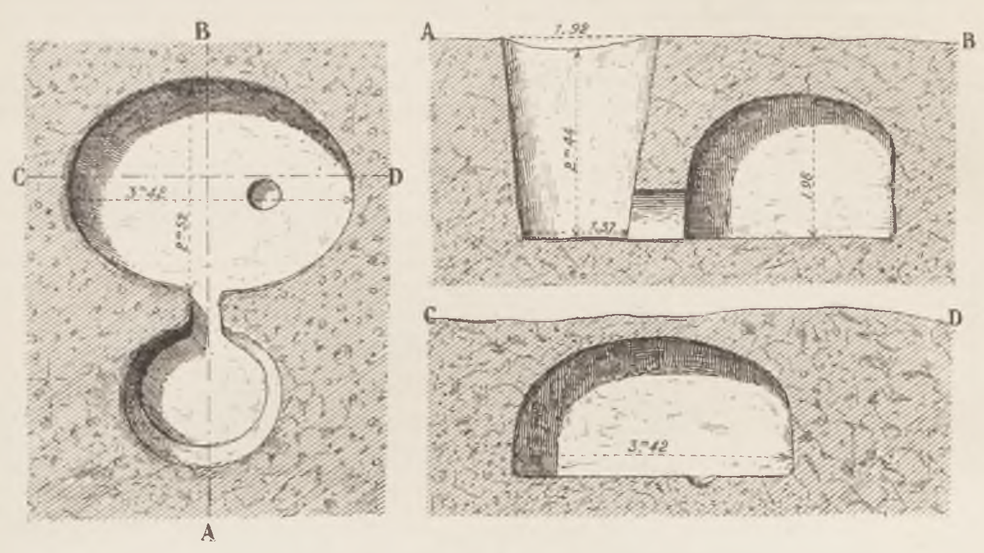


501. — Caverne funéraire de Gazer. D'après *Q. St., Palest. Expl. Fund,* oct. 1902, pl. 8.

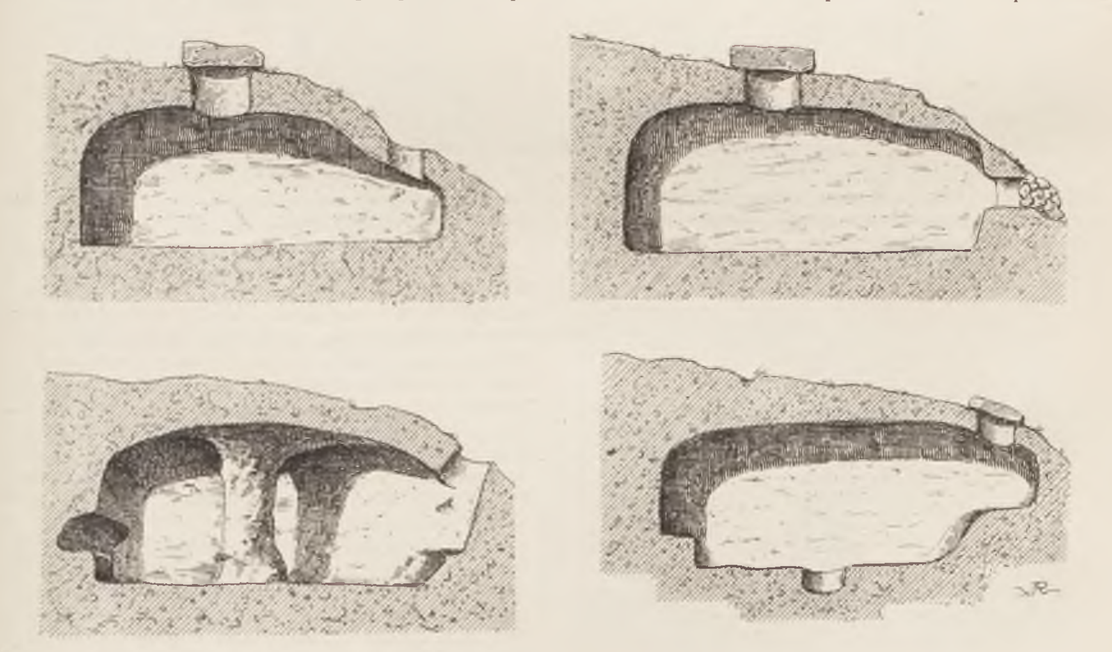


502. — Tombe chananéenne. D'après Vincent, *Canaan,* p. 215.

on accède par un puits, et qui présentent cette particularité d'être régulièrement voûtées, avec une dalle pour clef de voûte (fig. 503). Quelquefois, on utilisait pour les sépultures des excavations naturelles. C'est ainsi qu'à Gazer une suite de cavernes troglodytiques furent mises en communication pour recevoir les morts d'une colonie égyptienne établie dans le pays vers le XXV[e] siècle. Abraham suivit cet usage, quand il acquit la caverne de Macpélah pour la sépulture de Sara et de sa famille. Voir MACPÉLAH, t. IV, col. 520.



503. — Tombe à puits de Mageddo. D'après Vincent, *Canaan*, p. 223.


504. — Anciennes tombes israélites. D'après Vincent, *Canaan*, p. 226.

4° *Chez les Israélites.* — Quand ils s'établirent en Chanaan, les Israélites adoptèrent le genre de sépultures que suggérait la nature du sol. Ils utilisèrent les cavernes naturelles, mais en substituant aux puits chananéens et égyptiens un simple trou d'environ un mètre de diamètre, pratiqué dans le plafond de la chambre funéraire, et quelquefois accompagné d'un autre trou latéral par lequel on pouvait se glisser jusqu'au sol de la caverne (fig. 504). La chambre, à peu près ronde, avait de six à neuf mètres de diamètre. Quand on agrandissait la caverne primitive, on ménageait un pilier pour soutenir la voûte, si on le jugeait nécessaire. Les morts étaient placés sur des banquettes de pierre, mais souvent aussi sur le sol même, couchés sur le côté gauche et les genoux ramenés sous le menton. On les superposait ainsi les uns aux autres. Les offrandes funéraires n'apparaissent plus guère dans ces tombes qu'à l'état de simulacres, tellement la vaisselle devient petite ou intentionnellement fragmentaire. Aux environs de l'an 1000 doivent être rapportées deux

autres espèces de tombes, qui ne sont pas positivement israélites, mais appartiennent probablement aux Philistins et à d'autres peuples contemporains. Ce sont, d'un part, des fosses munies de parements en gros blocs calcaires soigneusement appareillés, avec caisson voûté ou appareil en blocage au-dessus du sol, et, d'autre part, les constructions en pierres brutes, d'allure plus ou moins mégalithique. Cf. H. Vincent, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 278-298; *Canaan*, Paris, 1907, p. 205-239. — Les plus anciennes nécropoles israélites devaient se composer d'un caveau, comprenant une ou plusieurs chambres funéraires, avec un puits vertical pour y donner accès, sans que l'on sache si ce puits était surmonté d'un monument quelconque. En tous cas, les monuments funéraires aujourd'hui recouverts par le village de Siloé donnent une idée exacte des tombeaux de l'époque royale. On pénètre dans l'un d'eux par une petite porte taillée dans une corniche de rocher, avec 1 mètre de haut et 0^{m}82 de large. Un couloir de mêmes dimensions, et long de 1^{m}65, débouche dans une chambre de 2^{m}40 sur 1^{m}25, à mi-hauteur de laquelle ont été évidés des bancs destinés à recevoir les morts. Le plafond, à 2^{m}06 de hauteur, est surélevé, au milieu, de 0^{m}35, de manière à former une sorte de toit à double pente (fig. 505). Le tout est taillé dans la roche vive. Ce tombeau et d'autres analogues ont subi des modifications ultérieures pour devenir d'abord des cellules de reclus, puis aujourd'hui des caves et des magasins. Sur les tombes découvertes aux environs de Samarie, voir *Revue biblique*, 1910, p. 113.

505. — Tombe israélite de Siloé. D'après Vincent, *Canaan*, p. 238, 239.



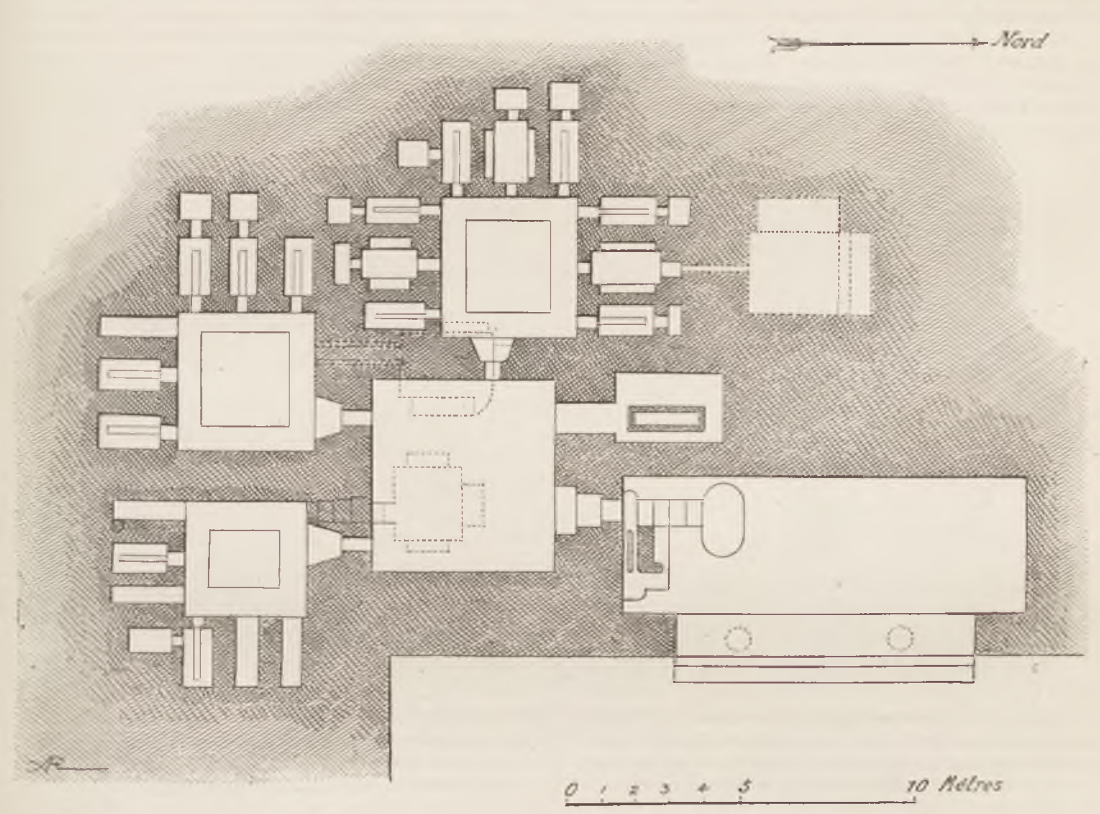
506. — Monument monolithe de Siloé.
D'après Ancessi, *Atlas*, pl. XX.

II. TOMBEAUX HISTORIQUES. — 1° *Le monolithe de Siloé*. — C'est un édicule de 6 mètres de long sur 5 de large et 2^{m}65 de hauteur, surmonté d'une corniche égyptienne et taillé dans le roc même, dont il est isolé de trois côtés (fig. 506). Par une porte haute de 1^{m}45 et large de 0^{m}70, on entre dans une chambre carrée, précédée d'un petit vestibule et dans les parois de laquelle ont été pratiquées deux niches cintrées. Cet édicule ressemble aux monuments monolithes qu'on rencontre en Égypte. Il se pourrait que ce fût un tombeau, d'autant plus qu'il se dresse au-dessus de l'ancienne nécropole jébuséenne de Siloé. Il serait alors antérieur à Salomon. Mais comme ce roi établit ses jardins précisément dans le voisinage et qu'il n'eût pas supporté de tombeau si près de lui, il est possible que l'édicule ait eu une destination différente, qu'il ait été construit, par exemple, pour servir de sanctuaire privé à la fille du Pharaon qu'il avait épousée. Cf. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1853, t. II, p. 306-313; V. Guérin, *Jérusalem*, Paris, 1889, p. 233-234. La première hypothèse a été rendue beaucoup plus probable par la découverte des vestiges d'un texte hébreu archaïque, indiquant vraisemblablement le titre d'une sépulture. Cf. Le Camus, *Voyage aux pays bibliques*, Paris, 1894, t. I, p. 382; Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 306-313.

2° *Le tombeau d'Absalom*. — Voir t. I, fig. 10, col. 98; *Main d'Absalom*, t. IV, col. 585. De Saulcy, *Voyage*, t. II, p. 288-295, incline à croire que ce tom-

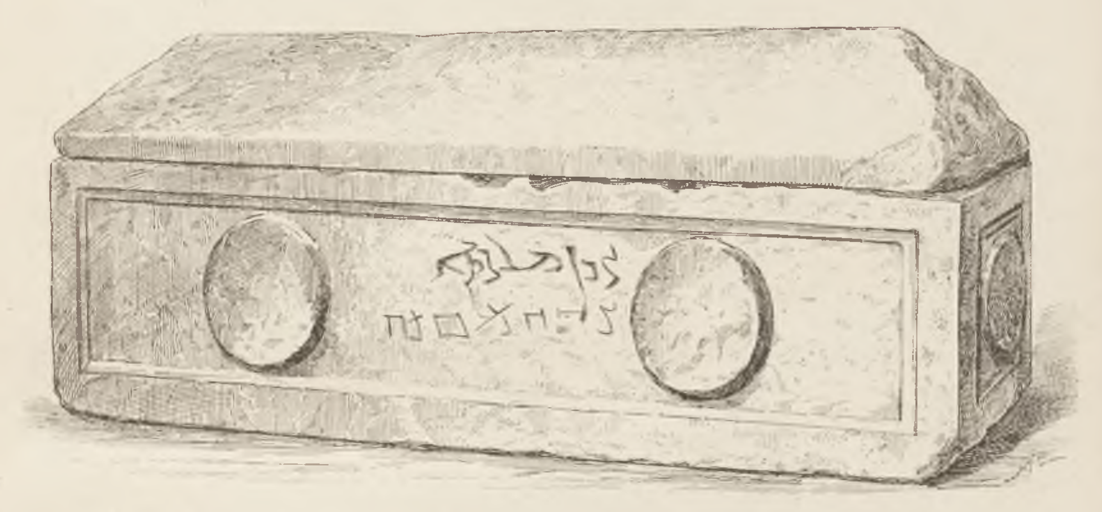
beau est de l'époque qu'on lui attribue. La plupart des archéologues y voient un monument de la décadence. V. Guérin, *Jérusalem*, p. 200, serait plutôt d'avis que la partie monolithe est contemporaine de David et que des enjolivements y ont été ajoutés dans les âges suivants. Il faut d'ailleurs observer que le cippe qu'Absalom s'était érigé lui-même de son vivant, II Reg., XVIII, 18, n'empêcha pas qu'on lui construisît après sa mort un tombeau proprement dit, ce à quoi David dut se prêter volontiers, à cause de l'affection qu'il portait à son fils rebelle.

3° *Tombeaux des Rois.* — David fut enterré dans la « cité de David ». III Reg., II, 10. Il en fut de même des rois de Juda, ses successeurs, ainsi qu'il est rapporté de Salomon, II Par., IX, 31; III Reg., XI, 43, de Roboam, III Reg., XIV, 31, d'Abia, III Reg., XV, 8, d'Asa, III Reg., XV, 24, de Josaphat, III Reg., XXII, 51, de Joram, IV Reg., VIII, 24, d'Ochozias, IV Reg., IX, 28, d'Amazias, IV Reg., XIV, 20, d'Ozias, IV Reg., XV, 7, de Joatham, IV Reg., XV, 38, d'Achaz, IV Reg., XVI, 20, d'Ézéchias, IV Reg., XX, 21; II Par., XXXII, 33. Le grand-prêtre Joad fut aussi inhumé dans les sépulcres royaux, à cause des services éminents qu'il avait rendus. II Par., XXIV, 16. Par contre, le roi Joas fut inhumé dans la cité de David, mais non dans le sépulcre des rois. II Par., XXIV, 25; IV Reg., XII, 22. Sur l'emplacement de la cité de David, voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1351-1356. Cette cité occupait la colline d'Ophel. C'est donc là que se trouvaient les tombeaux des rois. Cf. II Esd., III, 15, 16; Act., XI, 29. Le grand-prêtre Hyrcan et le roi Hérode pénétrèrent dans l'hypogée royal pour y prendre de l'argent; « mais aucun d'eux ne parvint aux retraites mystérieuses où reposaient les cendres des rois; car elles étaient cachées sous terre avec un tel art que rien ne paraissait aux yeux de ceux qui pénétraient dans le monument. » Josèphe, *Ant. jud.*, VII, XV, 3; XVI, VIII, 1. Le tombeau de David n'a sûrement rien de commun avec le cénotaphe que les musulmans conservent dans une salle attenante à celle du Cénacle. Mais à plus de deux kilomètres de cet endroit, à environ 770 mètres au nord de la ville, on trouve la nécropole connue sous le nom de *Kobour-el-Molouk*, « tombeaux des rois », ou *Kobour-el-Selathin*, « tombeaux des sultans ». Un escalier de vingt-cinq marches, larges de 9 à 10 mètres et taillées dans le roc, donne d'abord accès dans une cour de 27 mètres de côté, dont le niveau est à 7 ou 8 mètres au-dessous du sol. De cette cour, on passe dans un vestibule rectangulaire, dont l'entrée est surmontée de superbes motifs de sculpture (voir fig. 329, col. 1545). Ce vestibule mène à une antichambre carrée (fig. 507), par une porte très basse, que fermait un disque de pierre roulant dans une rigole, le long de la paroi extérieure. Cf. t. III, col. 1477. Dans l'antichambre s'ouvrent trois baies surbaissées, fermées jadis par des portes de pierre qu'on poussait du dehors et qui, grâce à la disposition des crapaudines, se rabattaient d'elles-mêmes. On trouve ensuite sept chambres funéraires, renfermant trente et une tombes. Les sarcophages reposaient soit dans des excavations, soit sur des banquettes surmontées d'arcades cintrées. De Saulcy découvrit, dans une chambre basse inexplorée, un sarcophage intact, maintenant au musée du Louvre (fig. 508), et portant cette inscription en araméen : « Zodan » ou « Zoran, reine », et en hébreu : « Sadah » ou « Sarah, reine ». Il y avait donc là une sépulture royale. On pourrait croire que, pour obéir à une observation d'Ézéchiel, XLIII, 7-9, cf. Jer., VIII, 1, 2, on a transporté les corps des rois, au retour de le captivité, de la cité de David dans



507. — Plan du tombeau des Rois.

une nécropole située hors de la ville. Exception aurait été faite pour David et pour Salomon, dont les tombes étaient encore dans la cité de David aux époques de Néhémie, d'Hyrcan et d'Hérode. Mais il n'est fait aucune mention de ce transport, et le passage d'Ézéchiel peut ne s'appliquer qu'aux rois de l'avenir. Comme il est fort probable que les rois seuls étaient inhumés dans la cité de David, on a pensé que les *Kobour-el-Molouk* étaient la sépulture destinée à leurs femmes et à ceux de leurs descendants qui n'arrivaient pas au trône. C'est ce que présume V. Guérin, *Jérusalem,* p. 215. De Saulcy a défendu son identification des sépultures royales dans plusieurs publications: *Voyage autour de la mer Morte,* p. 219-281 ; dans la *Revue archéologique,* t. IX, 1, 1852, p. 229 ; t. IX, 2, 1853, p. 398-407 ; *Voyage en Terre Sainte,* Paris, 1865, t. I, p. 345-410 ; dans les *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres,* 1866, p. 105-113. Quatremère, dans *Revue archéologique,* t. IX, 1, 1852, p. 92-113, 157-169, a cru démontrer que cette nécropole était celle des Hérodes. Cette opinion n'est plus soutenable aujourd'hui. Il paraît beaucoup plus probable que ces tombes sont celles d'Hélène, reine d'Adiabène, de son fils Izates, qui eut à lui seul vingt-quatre garçons, et d'autres membres de la famille royale. Josèphe, *Bell. jud.,* V, II, 2 ; *Ant. jud.,* XX, IV, 3, a signalé le tombeau d'Hélène au nord et à trois stades de la ville. Saint Jérôme, *Epist.* CVIII, 9, t. XXII, col. 883, note aussi que, pour entrer à Jérusalem, sainte Paule « laissa à gauche le tombeau d'Hélène, reine d'Adiabène. » L'emplacement coïncide donc bien avec celui du tombeau des Rois. La reine Zoran, Zodan ou Zaddan, dont le sarcophage avait été respecté par les pillards, serait une princesse d'Adiabène. Plus récemment, on a retrouvé parmi les décombres un morceau de terre cuite portant l'estampille הלנא « Helena », en vieille écriture hébraïque. Cf. Euting, *Sitzungsberichte der Berlin. Akad.,* 1885, p. 679. Ces indices confirment le bien fondé de l'attribution du tombeau à la famille de la reine Hélène. L'identification est acceptée par Robinson, *Palästina,* 2e édit., Londres, 1856, t. III, p. 251 ; R. Rochette, dans *Revue archéologique,* t. IX, 1, 1852, p. 22-37 ; Renan, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres,* 1886, p. 113-117 ; Sepp, *Jérusalem,* Schaffhouse, 1873, t. I, p. 307-317 ; Lortet, *La Syrie aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 295 ; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes,* t. III, p. 121 ; Socin, *Palästina und Syrien,* Leipzig, 1891, p. 111, etc. Il faut également écarter la pensée d'y reconnaître la sépulture des princes asmonéens, car le tombeau du grand-prêtre Jean Hyrcan était voisin des murs de la ville, à moins d'une portée de flèche. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* V, VI, 2 ; VII, 3 ; IX, 2 ; XI, 4.



508. — Sarcophage juif. Musée du Louvre.

4° *Tombeaux des Juges.* — Ils se trouvent à vingt-cinq minutes au nord-ouest de Jérusalem, vers la naissance de la vallée de Josaphat. Ils s'annoncent par une façade décorée d'un élégant fronton avec acrotères aux angles et au sommet (fig. 509). Ils se composent d'une série de chambres funéraires, à différents niveaux, renfermant soixante fours superposés en deux rangées parallèles, dans lesquels on ne pouvait placer que des corps sans sarcophages. Les *Kobour-el-Kodha,* « tombeaux des Juges », n'ont pas contenu les anciens Juges d'Israël, presque tous inhumés dans leur propre tribu, mais probablement les magistrats présidents du tribunal suprême, qui devint plus tard le sanhédrin. Le monument paraît être contemporain des rois de Juda. L'ornementation a fort bien pu, ici comme dans d'autres nécropoles, être modifiée ou exécutée à une époque très postérieure. Notre-Seigneur suppose ces remaniements quand il remarque que les scribes et les pharisiens bâtissent les tombeaux des prophètes et ornent les monuments des justes. Matth., XXIII, 29. Cf. F. de Saulcy, *Voyage,* p. 332-336 ; V. Guérin, *Jérusalem,* p. 268-270.

5° *Tombeaux des prophètes.* — Cette nécropole est située à mi-côte du mont des Oliviers, à l'ouest. Elle se compose de deux galeries semi-circulaires, reliées entre elles par trois galeries rayonnantes partant d'une chambre centrale et par deux autres petites galeries intermédiaires. La galerie la plus excentrique est pourvue d'une trentaine de fours à cercueil. Sur la foi du nom de *Kobour-el-Anbia,* « tombeaux des prophètes », attribué à cette catacombe, on a longtemps cru qu'elle était d'origine juive. On a même pensé qu'il fallait y reconnaître le *columbarium,* περιστερεών, dont parle Josèphe, *Bell. jud.,* V, XIII, 2. Cf. de Saulcy, *Voyage,* p. 281-287 ; V. Guérin, *Jérusalem,* p. 270-271. Un examen plus attentif du procédé de construction et des grafittes tracés sur les parois anciennes a permis de conclure qu'on était en présence d'une catacombe creusée au IVe ou Ve siècle de notre ère, à l'usage des pèlerins chrétiens qui mouraient à Jérusalem. Cf. H. Vincent, *Le tombeau des prophètes,* dans la *Revue biblique,* 1901, p. 72-88.

6° *Tombeau de Josaphat.* — La vallée du Cédron, appelée aussi quelquefois vallée de Josaphat, voir t. III,

col. 1652, est presque entièrement remplie de tombeaux et de pierres sépulcrales. Voir t. II, fig. 121, 122, col. 381, 383; t. III, fig. 233, col. 1651. Un peu au nord-est du tombeau d'Absalom, celui qu'on appelle le tombeau de Josaphat est maintenant rendu inaccessible. Il a un beau fronton élégamment sculpté, voir t. III, fig. 284, col. 1653, dont la décoration a pu être ajoutée postérieurement à la construction primitive. Il renferme trois chambres sépulcrales. On ne sait à quel Josaphat attribuer ce monument. Le roi de ce nom fut inhumé dans la cité de David. III Reg., XXII, 51. Peut-être avait-il fait préparer ce tombeau pour les membres de sa famille. Cf. de Saulcy, *Voyage*, p. 295, 296 ; V. Guérin, *Jérusalem*, p. 272.

du tombeau de saint Jacques, le tombeau de Zacharie est un monolithe isolé de la masse rocheuse (fig. 510). Il est formé d'un cube de 5m 53 de côté, couronné d'une corniche égyptienne et surmonté d'une pyramide. Le monument est considérablement enterré et les tombes juives s'accumulent de plus en plus tout autour. La porte en est obstruée et l'on n'y peut pénétrer. Les musulmans l'appellent *Kabr-Zoudjet-Faraoun*, « tombeau de la femme de pharaon ». On ne saurait dire quel Zacharie a donné son nom au mausolée. Au IVe siècle, le Pèlerin de Bordeaux le regardait comme le tombeau d'Isaïe. Cf. de Saulcy, *Voyage*, p. 303-306 ; V. Guérin, *Jérusalem*, 273-274.

9o *Tombeau des Hérodes.* — D'après les indications



509. — Fronton du tombeau des Juges. D'après Ancessi, *Atlas*, p. XIX.

de Josèphe, *Bell. jud.*, V, III, 2 ; XII, 2, on pensait que les tombeaux des Hérodes devaient se trouver dans le voisinage du Birket-Mamillah, au revers occidental de la colline qui renferme au nord-est les tombeaux des Rois. Cf. de Saulcy, *Voyage*, p. 325. Ils ont été retrouvés en 1891, à l'ouest du Birket-es-Sultan. Cf. Schick, *Q. St. Palest. Explor. Fund*, 1892, p. 115-120 ; *Revue biblique*, 1892, p. 267-272. Ils se composent de quatre chambres spacieuses, disposées en croix, et d'une petite chambre centrale communiquant avec les autres par des couloirs (fig. 511). Les chambres ont toutes 2m 70 de haut ; les trois chambres égales ont 4 mètres de côté et la plus grande 7m 20 sur 3 mètres. Un bel appareil de pierres blanches revêt partout les parois du rocher. Une pierre ronde se roulait pour fermer l'entrée du monument. Voir t. III, fig. 268, col. 1478. Les chambres n'ont ni fours funéraires ni banquettes. Les sarcophages étaient déposés sur le sol ; on en a retrouvé deux dans la plus grande chambre. Voir t. III, fig. 134, col 647.

Un grand nombre d'autres tombes, diversement con-

7o *Tombeau de saint Jacques.* — Il est à un peu moins de cent pas au sud du précédent. La façade est taillée dans le roc, voir t. III, fig. 286, col. 1667, avec une frise soutenue par quatre colonnes, et abrite un vestibule qui donne accès à quatre chambres sépulcrales contenant chacune plusieurs loges. Le nom de saint Jacques a été donné à ce tombeau en vertu d'une tradition d'après laquelle l'apôtre s'y serait réfugié pendant la passion du Sauveur et y aurait été lui-même inhumé après son martyre. Il est impossible de contrôler la réalité de ces faits. Le monument est couvert d'inscriptions hébraïques. Une plus ancienne que les autres, gravée sur l'architrave, indique que le mausolée est celui de huit membres de la famille sacerdotale des Beni-Hésir. Les musulmans appellent ce monument *Diouan-Faraoun*, « divan de pharaon ». Cf. de Saulcy, *Voyage*, p. 296-303; V. Guérin, *Jérusalem*, p. 272-273; de Vogüé, *Revue archéologique, nouv. sér.*, t. IX, 1864, p. 200-209 ; de Saulcy, *ibid.*, t. XI, 1865, p. 137-153, 398-405.

8o *Tombeau de Zacharie.* — A quelques pas au sud

struites et ornées, se trouvent dans la vallée du Cédron et dans celle de Ben-Hinnom, sans présenter d'intérêt au point de vue biblique.

10° *Le Saint-Sépulcre.* — C'était la tombe construite par Joseph d'Arimathie pour son usage personnel. Elle avait été taillée dans le roc même, dans le jardin voisin du Calvaire. Voir t. III, fig. 206, col. 1133, 1134; t. V, col. 1651. Le mausolée comportait une chambre sépulcrale d'assez faible dimension, dans laquelle on pénétrait, en descendant quelques marches, par une porte basse fermée au moyen d'une pierre roulante. Voir CALVAIRE, t. II, col. 79; JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1476-1477; *Revue biblique,* 1910, p. 121. Par la suite, le tombeau a été isolé du rocher dont il faisait partie et est devenu un édicule à part. Cf. A. Legendre, *Le Saint-Sépulcre depuis l'origine jusqu'à nos jours,* Le Mans, 1898, p. 7-20.

l'époque des Asmonéens ou à celle d'Hérode. Le plan, assez régulier, comporte un vestibule donnant accès dans une salle qui communique avec trois chambres à fours (fig. 512). Les coupes longitudinale AB et transversale CD donnent le profil de l'excavation. Les plafonds vont en diminuant de hauteur, de 2m10 à 1m70. Il n'y a ni inscriptions ni vestiges quelconques permettant d'identifier l'hypogée. Cf. H. Vincent, *Un hypogée juif,* dans la *Revue biblique,* 1899, p. 297-304.

III. LES TOMBEAUX DANS LA BIBLE. — 1° *La demeure des morts.* — En face du danger, les Hébreux demandent à Moïse s'il n'y avait pas assez de sépulcres pour eux en Égypte. Exod., XIV, 11. Le lieu où beaucoup d'entre eux sont frappés dans le désert, à cause de leurs murmures au sujet de la nourriture, prend le nom de *Qibrôt-hat-ta'ăvâh,* « Sépulcres de la concupiscence ». Num., XI, 34; XXXIII, 16; Deut., IX, 22. Les sépulcres



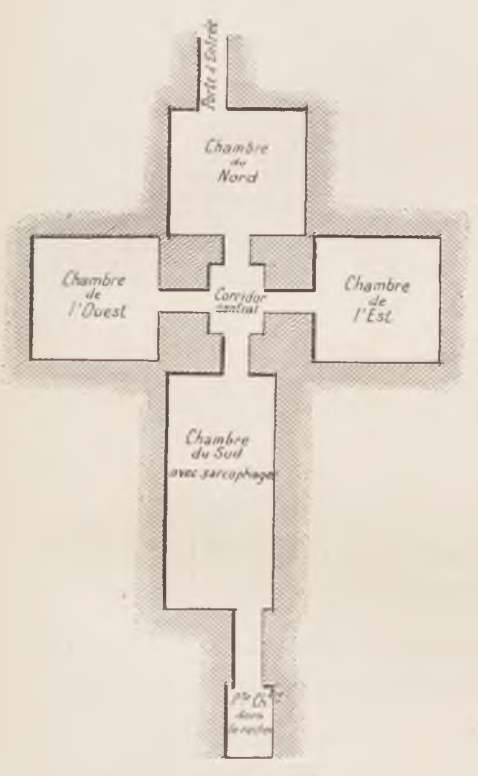
510. — Tombeau de Zacharie. D'après Ancessi, *Atlas,* pl. XIX.

11° *Le tombeau de la Sainte Vierge.* — Voir t. IV, col. 802.

12° *Autres tombeaux bibliques.* — On peut spécialement signaler les tombeaux de Daniel, t. II, fig. 472, col. 1253; d'Esdras, t. II, fig. 603, col. 1931; d'Ézéchiel, t. II, fig. 626, col. 2153; d'Aaron, t. III, fig. 152, 153, col. 750, 751; de Lazare, t. IV, fig. 43, col. 139; de Phinées, t. V, fig. 73, col. 320; de Rachel, t. V, fig. 211, col. 925, etc. Voir aussi NABUTHÉENS, t. IV, col. 1448-1450, et la nécropole de Pétra, t. V, fig. 31, col. 170; la nécropole de Cyrène, t. II, fig. 450, col. 1177; le tombeau de Cyrus, t. II, fig. 458, col. 1193; ceux de Umm-Queis, t. III, fig. 41, 42, col. 205, 207, etc. — Isaïe, XXII, 16-18, parle d'un fonctionnaire du temps d'Ézéchias, nommé Sobna, qui se creusait un sépulcre dans un lieu élevé et se taillait dans le roc une demeure. Pour le punir de ses méfaits, Dieu le lancera comme une balle à travers la plaine. — Le système de nécropoles creusées dans le roc, avec chambres funéraires et fours à cercueil, a toujours été en faveur chez les Juifs. En 1897, non loin du tombeau des Juges, on a découvert une sépulture de ce genre qui donne une idée exacte de ce que sont les nécropoles israélites. La façade est ornée d'un fronton analogue à celui du tombeau des Juges. Les diverses sculptures, tant de l'extérieur que de l'intérieur, supposent l'influence de l'art grec, et permettent de fixer la construction du monument à

sont préparés pour Assur, pour Élam, pour Mosoch et Thubal, Ezech., XXXII, 22, 24, 26, et pour Gog, au milieu d'Israël. Ezech., XXXIX, 11. Dieu prépare le sépulcre de Ninive. Nah., I, 14. Antiochus Épiphane voulait faire de Jérusalem le tombeau des Juifs. II Mach., IX, 4, 14. — On n'a jamais connu le tombeau de Moïse. Deut., XXXIV, 6. Au malheureux accablé d'épreuves, il ne reste plus à espérer que le tombeau, Job, XVII, 1; il est content de le trouver. Job, II, 22. Le juste y entre en pleine maturité, comme la gerbe enlevée en son temps. Job, V, 26. Mais souvent le méchant est porté avec honneur à son sépulcre, et l'on veille sur son mausolée. Job, XXI, 32. Tobie voulut que sa femme fût déposée dans le même tombeau que lui. Tob., XIV, 12. Le roi de Babylone devait être jeté loin de son sépulcre, comme un rameau méprisé. Is., XIV, 19. Les témoins du Christ, mis à mort, resteront aussi quelque temps privés de sépulture. Apoc., XI, 9. Isaïe, XI, 10, annonce que la racine de Jessé se dressera parmi les nations et que sa demeure sera glorieuse; d'après la Vulgate, « son sépulcre sera glorieux ». Les gens du peuple n'avaient point de sépulcres taillés dans le roc. On se contentait de les enterrer simplement, avec une pierre sur leur tombe, pour empêcher les hyènes de venir les dévorer. Jérémie, XXVI, 23, raconte que le roi Joakim fit périr le prophète Urie et jeta son cadavre dans les sépulcres du commun du peuple. — A la mort du Sauveur, les

sépulcres s'ouvrirent et des morts en sortirent. Matth., xxvii, 52. Dans sa vision de la résurrection, Ézéchiel, xxxvii, 12, vit les morts sortir de leurs sépulcres. Ils en sortiront réellement, à la fin du monde, sur l'ordre du Fils de Dieu. Joa., v, 28. — Le sépulcre est quelquefois mis pour le *scheol*. Dieu n'a plus le souvenir de celui qui s'y trouve, le mort est soustrait à sa main et la louange divine ne se fait plus entendre dans le sépulcre, Ps. LXXXVIII (LXXXVII), 6, 12, manières de parler signifiant que les conditions d'existence sont tout autres après la mort. — L'Ecclésiastique, XXX, 18, fait allusion aux offrandes d'aliments que les idolâtres mettaient sur les tombes et il les compare aux mets présentés à une bouche fermée. — 2° *Le refuge des vivants.* — Étant données les dimensions de certaines



511. – Tombeau des Hérodes.
D'après la *Revue biblique*, 1892, p. 268.

chambres sépulcrales, on conçoit que les vivants aient pu quelquefois y chercher un refuge. Les Israélites infidèles se retiraient dans des sépulcres pour y manger de la viande de porc et des mets défendus. Is., LXV, 4. Les démoniaques géraséniens habitaient dans des sépulcres. Matth., VIII, 28; Marc., V, 2-5 ; Luc., VIII, 27. — 3° *Comparaisons.* — Le sein de la mère est le tombeau de l'enfant mort avant sa naissance. Jer., XX, 17. On compare à un sépulcre ouvert, prêt à recevoir les cadavres, le gosier du méchant, qui dévore le prochain par ses propos calomnieux, Ps. v, 11 ; Rom., III, 13, et le carquois des Chaldéens, qui va faire tant de victimes. Jer., v, 16. — 4° *Impureté des tombeaux.* — Celui qui touchait un tombeau contractait une souillure légale. Num., XIX, 16. Voilà pourquoi Josias, après avoir réduit en poussière l'idole d'Astarthé qui avait été installée dans le Temple, en dispersa les restes sur les tombes des enfants du peuple, comme pour les souiller encore davantage. IV Reg., XXIII, 6. En même temps, il entendait par là rendre ce qui subsistait de l'idole à ses anciens adorateurs. II Par., XXXIV, 4. Après le retour de la captivité, on prit l'habitude de blanchir à la chaux les tombeaux qui n'étaient pas suffisamment reconnaissables par eux-mêmes, afin d'en signaler la présence aux passants, surtout à l'époque des pèlerinages. Matth., XXIII, 27. Notre-Seigneur compare les pharisiens à des sépulcres qu'on ne voit pas et sur lesquels on marche sans le savoir, Luc., XI, 44, ce qui fait contracter une impureté. Cf. *Ohaloth*, XVII, XVIII. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 3, raconte qu'Hérode Antipas, après avoir bâti la ville de Tibériade sur l'emplacement d'une ancienne nécropole, dut prendre toutes sortes de moyens pour attirer les habitants, les Juifs se refusant à résider en pareil lieu.

H. LESÊTRE.

TONNERRE (hébreu : *ra'am, qôl* ou *rêa' Yehôvâh, qôlôt ;* Septante : βροντή, φωνὴ Θεοῦ; Vulgate : *tonitru, tonitruum, vox Domini*), bruit que fait la foudre quand elle éclate entre les nuages ou entre les nuages et la terre. — Ce bruit, très puissant, peut devenir formidable quand il est répercuté par les échos des montagnes. De là, les noms de « voix de Jéhovah » ou « fracas de Jéhovah » qu'on lui donne en hébreu. On l'appelle aussi *qôlôt*, « les voix », à cause de ses retentissements multipliés. Les orages n'ont lieu en Palestine qu'à la saison des pluies, en hiver. Cependant, il s'en produit parfois tardivement en avril et jusqu'au commencement de mai. Voir PALESTINE, t. IV, col. 2030. Le tonnerre qui se fit entendre, à la voix de Samuel, au temps de la moisson des blés, I Reg., XII, 17, 18, c'est-à-dire à la fin d'avril ou en mai, était extraordinaire. Le coup que les Juifs crurent entendre dans le Temple, Joa., XII, 29, se produisit en temps normal, vers la fin de mars. — La septième plaie d'Égypte consista en une grêle effroyable qu'accompagna le tonnerre avec le feu de la foudre. Exod., IX, 23, 28, 34; Ps. LXXVII (LXXVI), 19. Le phénomène était d'autant plus significatif que la grêle et le tonnerre sont extrêmement rares en Égypte. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 333. Le tonnerre retentit également au Sinaï. Exod., XIX, 16. Voir ORAGE, t. IV, col. 1849. — Job a parlé plusieurs fois du tonnerre. L'idée qu'il a donnée des œuvres de Dieu n'est qu'un « léger murmure », à côté du tonnerre de sa puissance, c'est-à-dire de la grandeur foudroyante des merveilles exécutées par Dieu. Job, XXVI, 14. Dieu a tracé la route aux éclairs et au tonnerre. Job, XXVIII, 26; XXXVIII, 25. Il prend la foudre en ses mains et lui marque le but qu'elle atteindra sûrement; son tonnerre le précède et remplit d'effroi les troupeaux. Job, XXXVI, 32, 33.

Écoutez, écoutez le fracas de sa voix,
Le grondement qui sort de sa bouche !
Il lui donne libre champ sous l'immensité des cieux,
Et son éclair brille jusqu'aux extrémités de la terre.
Puis éclate un rugissement,
Il tonne de sa voix majestueuse ;
Quand on entend sa voix, la foudre est déjà partie :
Dieu tonne de sa voix d'une manière merveilleuse.

Job, XXXVII, 2-4.

Un Psalmiste décrit aussi le tonnerre, qu'il appelle la « voix de Dieu ». Elle gronde au-dessus des nuages, brise les cèdres, ébranle les montagnes et le désert, dépouille les forêts, fait jaillir des flammes de feu et faonner les biches épouvantées. Ps. XXIX (XXVIII), 3-9. Au bruit du tonnerre, les montagnes fuient. Ps. CIV (CIII), 7. Il retentit pendant l'ondée et fait trembler la terre. Eccli., XL, 13; XLIII, 18. — Les écrivains sacrés ne mentionnent aucun homme frappé de la foudre. Ils font cependant allusion à ce genre de mort. I Reg., II, 10.

Jéhovah tonna des cieux,
Le Très-Haut fit retentir sa voix.
Il lança des flèches, et dispersa mes ennemis,
La foudre, et il les consuma.

B

Nord

b

a

C

c

D

d

A

0 1 2 3 4 5 Mètres

Echelle

Rocher

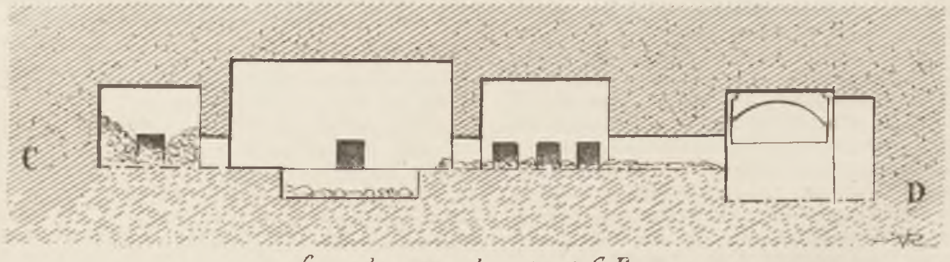
Décombres

Roc présumé

A

B

Coupe longitudinale suivant A,B



Coupe transversale suivant C,D

512. — Plan et coupes d'une nécropole juive. D'après la *Revue biblique*, 1899, p. 298, 302.

II Reg., XXII, 14, 15. Cf. Ps. XVIII (XVII), 14, 15; CXLIV (CXLIII), 6; Zach., IX, 14. Jérusalem sera visitée « avec fracas, tonnerre et grand bruit, tourbillon, tempête et flamme de feu dévorant. » Is., XXIX, 6. — Le tonnerre intervient souvent dans les événements décrits par l'Apocalypse. IV, 5; VI, 1; VIII, 5; X, 3, 4; XIV, 2; XVI, 18; XIX, 6. — A raison de leur caractère impétueux, Jacques et Jean, fils de Zébédée, reçurent de Notre-Seigneur le nom de Βοανηργές, « fils du tonnerre ». Marc., III, 17. — Les mages babyloniens tiraient des pronostics de la production du tonnerre aux différents mois de l'année. Le dieu du tonnerre et de la pluie, Adad, annonçait le plus souvent des révoltes et des calamités; mais quelquefois, il pronostiquait des faits intéressant la vie agricole. S'il tonne en Tammouz, « la récolte du pays marchera bien; » en Éloul, « l'épi pèsera quadruple; » en Tébét, « il y aura des pluies dans les cieux, des crues dans la source; » en Sabat, « invasion de beaucoup de sauterelles dans le pays. » Cf. Ch. Virolleaud, *L'astrologie chaldéenne,* Paris, 1905, fasc. 1, p. 1. On sait que les Babyloniens n'ont pas été les seuls à tirer des pronostics de ce genre, qui s'inspirent plus ou moins heureusement, même dans nos contrées, d'observations populaires. Cf. *Revue biblique,* 1909, p. 324. H. LESÊTRE.

TONTE DES BREBIS, récolte de la toison des brebis. Cette opération se fait ordinairement au commencement de l'été. Elle était une occasion de réjouissances pour les pasteurs, comme la moisson pour les cultivateurs. Le propriétaire des troupeaux ne manquait pas, à cette occasion, de se transporter au milieu de ses pasteurs. Le tondeur, *gozêz*, κείρων, *tonsor,* coupait alors la toison des brebis et des agneaux. Il était cependant défendu de tondre le premier-né des brebis, parce qu'il appartenait tout entier au Seigneur. Deut., XV, 19. — Jacob profita de l'absence de Laban, qui était allé assister à la tonte de ses brebis, pour s'enfuir lui-même avec sa famille et ses troupeaux. Laban était à une certaine distance, car il ne fut informé de l'événement que le troisième jour. Gen., XXXI, 19-22. Quand le deuil de sa femme fut terminé, Juda s'en alla à Thamna, où l'on tondait ses brebis. Gen., XXXVIII, 12-14. Nabal se trouvait à Carmel, pour la tonte de ses 3000 brebis, quand David lui envoya demander des vivres. Nabal ne voulut lui accorder ni pain, ni eau, ni rien du bétail qu'il avait tué pour ses tondeurs. I Reg., XXV, 2-11. Absalom, ayant ses tondeurs à Baal-Hasor, près d'Éphraïm, invita à la fête tous les fils de David et en profita pour faire tuer Amnon. II Reg., XIII, 23-29. — Les dents de l'Épouse sont comparées, à cause de leur blancheur, à un troupeau de brebis tondues qui remontent du lavoir. Cant., IV, 2. Le Messie souffrant a été semblable « à la brebis muette devant ceux qui la tondent. » Is., LIII, 7; Act., VIII, 32. La brebis reste muette, parce que la tonte ne la fait pas souffrir. Le Sauveur a gardé le silence au milieu des tourments, comme s'il n'avait pas senti la douleur. H. LESÊTRE.

TOPARCHIE (grec : τοπαρχία), mot employé, I Mach., XI, 28, pour désigner trois divisions territoriales ou districts. Ces trois toparchies étaient Aphæréma (qui manque dans la Vulgate, ℣, 34), Lyda (Lydda) et Ramatha, ℣. 34, comprenant chacune la ville même et ses environs ou dépendances. Voir APHÆRÉMA, t. I, col. 721; LYDDA, t. IV, col. 444; RAMATHA, t. V, col. 944. Le nom de « toparchie » est remplacé en grec par νόμος, « division, section », et appliqué aux trois mêmes villes. I Mach., X, 30, 38; XI, 34 (Vulgate : *civitates*). Vers 145 avant J.-C., Démétrius II Nicator confirma la possession de ces trois toparchies de la Samarie à Jonathas Machabée. I Mach., XI, 34. Antiochus VI Dyonisos renouvela cette donation, en y ajoutant un quatrième « nome » (Vulgate : *civitates*), qui n'est pas nommé. D'après Josèphe, *Bell. jud.,* III, III, 5, la Judée était divisée en onze toparchies.

TOPAZE (hébreu : *piṭdâh;* Septante : τοπάζιον; Vulgate : *topazius*), pierre précieuse.

La topaze de la Bible n'est pas la belle pierre jaune d'or que nous appelons aujourd'hui de ce nom, mais que les anciens nommaient chrysolithe. La topaze des anciens, d'un beau vert jaune, se rapprocherait plutôt de la chrysolithe moderne. Pline, *H. N.,* XXXVII, 32, vante le beau vert de la topaze et en distingue deux espèces, la prasoïde et le chrysoptère, lequel ressemble à la chysoprase par sa couleur, qui est celle du suc de poireau. Généralement on comprend sous le nom de topaze des anciens une pierre de couleur jaune verdâtre, ou vert jaune, rapportée à la cymophane ou au péridot. Ce n'est pas sans doute la même composition chimique; l'une étant un aluminate de glucine, l'autre un silicate de magnésie et de fer. Mais les anciens, dans leur dénomination des pierres précieuses, faisaient surtout attention à l'aspect extérieur et rangeaient sous le même terme des espèces en réalité différentes. A l'article CHRYSOLITHE, t. II, col. 741, fig. 275, nous avons donné en regard l'un de l'autre des cristaux de chrysolithe et de topaze.

On a remarqué que les consonnes du mot grec ou latin sont les mêmes que celles du mot hébreu, avec une simple transposition : *t. p. d.* du grec et du latin (on trouve *topadius* pour *topazius*) ne sont avec métathèse que le *p. ṭ. d.* de l'hébreu. On a aussi rapproché ces dénominations du mot sanscrit *pîta*, qui signifie jaune. Le Targum appelle cette pierre, מרגלא ירקא, *margela' yarqa'*, « la perle verte », qui rappelle l'*uriku* assyrien, la pierre verte à reflets jaunes, c'est-à-dire la chrysolithe.

La topaze ainsi entendue se rencontre quatre fois dans l'Ancien Testament et une fois dans le Nouveau. C'est la seconde pierre du rational, d'après Exod., XXVIII, 17, et XXXIX, 19. Voir t. V, col. 422-423, et la planche en couleur. Dans l'énumération des pierres du rational, Josèphe, *Bell. jud.* V, V, 7, et *Ant. jud.,* III, VII, 5, conserve le même rang à cette pierre et la nomme τόπαζος. Sur cette pierre du rational, placée la seconde du premier rang, devait être gravé le nom de Siméon. — La topaze figure parmi les pierres précieuses qui ornaient les vêtements du roi de Tyr. Elle est nommée comme une pierre de très haut prix dans une comparaison du livre de Job, XXVIII, 19 :

> La possession de la sagesse vaut mieux que les perles,
> La topaze d'Éthiopie ne l'égale pas.

Ce texte marque en même temps le lieu d'origine, qui serait la terre de Cousch ou d'Éthiopie. C'est dans une île d'Arabie appelée Cytis, ou en Thébaïde, que d'après Pline on trouvait cette pierre précieuse. Cette île de Cytis n'est sans doute pas différente de celle que Strabon, XVI, IV, 6, appelle Ophiodès, et où l'on rencontre une pierre transparente aux reflets d'or.

Nous retrouvons cette pierre dans l'Apocalypse, XXI, 20, comme un des fondements de la Jérusalem céleste; mais au lieu d'être placée au second rang comme dans le rational, elle est au neuvième. Voir t. V, col. 424.

Cf. Ch. Barbot, *Guide du joaillier,* 4e édit., Paris, in-12, p. 74, 112, 279, 341; F. Leteur, *Traité élémentaire de minéralogie pratique,* Paris, in-4°, p. 129; Cl. Mullet, *Essai sur la minéralogie arabe,* Paris, 1868, in-8°, p. 61; J. Braun, *Vestitus sacerdotum hebræorum,* Leyde, 1680, p. 638-520. E. LEVESQUE.

TOPHETH (hébreu : *Ṭôfèt;* Septante : Τοφέθ, Τωφέθ, Ταφέθ), endroit où l'on offrait des sacrifices dans la vallée de Hinnom. Il n'est nommé que dans IV Reg.,

XXIII, 10; Is., XXX, 33; Jer., VII et XIX. — 1° Le mot *tôfet* est employé une fois dans Job, XVII, 6, comme nom commun, signifiant *quod conspicitur*, mais il n'est pas certain que le nom propre Topheth ait la même étymologie que le substantif commun, quoique plusieurs l'admettent. Les rabbins comme Raschi et David Kimchi, le font venir de *tâfaf*, « frapper, battre », en supposant qu'on battait du tambour (*tôf*) et d'autres instruments bruyants, pendant qu'on brûlait des enfants en sacrifice à Moloch, afin d'empêcher les parents d'entendre les cris de ces tendres victimes. Parmi les hébraïsants modernes, plusieurs dérivent le mot d'une racine à laquelle ils attachent le sens de « brûler »; cf. perse: *toften*; grec: τέφρα, « cendre »; latin: *tepidus*, « tiède ».

2° Saint Jérôme décrit ainsi Topheth, *In Jer.*, VII, 31, t. XXIV, col. 735 : *Illum locum significat, qui Siloæ fontibus irrigatur et est amœnus atque nemorosus hodieque hortorum præbet delicias.* Il était donc situé dans la vallée d'Ennom, comme le disent expressément Jérémie, VII, 31, et IV Reg., XXIII, 10. La situation précise de Topheth ne peut être aujourd'hui rigoureusement déterminée, mais, comme le dit saint Jérôme, il devait se trouver à l'endroit où les eaux de Siloé entretenaient les jardins royaux et une végétation luxuriante, dans le voisinage de la jonction de la vallée d'Hinnom avec celle du Cédron. Voir GÉENNOM, t. III, col. 154.

3° La première mention de Topheth se trouve dans Isaïe, XXX, 31-33, dans le passage où il prophétise l'échec de la campagne de Sennachérib contre Ézéchias :

> Assur tremblera à la voix de Jéhovah.
> [Jéhovah] le frappera de [sa] verge;
> A chaque coup de la verge qui lui est destinée,
> Que Jéhovah fera tomber sur lui,
> Au son des tambours (*tuppîm*) et des *kinnors*,
> [Jéhovah] combattra contre lui à coups redoublés,
> Car Topheth (*Tof(éh)*) est depuis longtemps préparé,
> Il est prêt pour le roi,
> Il est large, il est profond ;
> Sur le bûcher, il y a du feu et du bois en abondance;
> Le souffle de Jéhovah comme un torrent de soufre l'embrase.

Nous n'avons ici qu'une allusion au Topheth de la vallée d'Hinnom, mais un passage des Paralipomènes nous en explique toute la signification. Isaïe écrivait sa prophétie sous le règne d'Ézéchias. Quelques années auparavant, le père d'Ézéchias, Achaz, sous le règne duquel Isaïe exerçait aussi sa mission prophétique, avait fait passer ses enfants par le feu, dans la vallée d'Hinnom. II Par., XXVIII, 2. L'historien sacré ne nomme pas Topheth en cet endroit, mais on ne peut douter, d'après ce que nous savons par IV Reg., XXIII, 10, que ce ne soit là qu'avaient eu lieu les sacrifices inhumains d'Achaz. Faut-il prendre rigoureusement à la lettre la prophétie d'Isaïe et l'entendre en ce sens que l'on brûla en ce lieu les corps des Assyriens tombés dans les environs de Jérusalem ou bien qu'ils furent consumés en un autre endroit appelé par figure Topheth? Il est difficile de le déterminer. Ce qui est bien certain, c'est que l'impie Achaz sacrifia des enfants dans la vallée d'Hinnom. II Par., XXVIII, 2. Son petit-fils, le roi Manassé, commit les mêmes actes inhumains. XXXIII, 6. L'un et l'autre eurent dans le peuple des imitateurs. Jérémie, VII, 29-34; XIX, 1-13, stigmatisa comme elles le méritaient ces pratiques barbares et le roi Josias, pour en empêcher le retour, rendit Topheth impur. IV Reg., XXIII, 10.

TORRENT (hébreu : *âfiq, nahal;* Septante : χειμάῤ-ῥους; Vulgate : *torrens*), cours d'eau coulant impétueusement dans un lit très incliné. — Les torrents sont nombreux dans un pays accidenté comme la Palestine. Voir PALESTINE, t. IV, col. 1988-1992; 2000-2002; ARNON, t. I, col. 1020; BESOR, col. 1641; CADUMIM, t. II, col. 28; CARITH, col. 285; CÉDRON, col. 380; CISON, col. 781; ÉGYPTE (TORRENT D'), col. 1621; ESCOL, col. 1928; GAAS, t. III, col. 1; GÉRARE, col. 198-199; JABOC, col. 1056, etc. — Les torrents sont ordinairement à sec hors de la saison des pluies. II Reg., XVII, 7; Jos., I, 20. Par suite du ravinement, leur lit est dénudé et formé de pierres. Job, XXII, 24; I Reg., XVII, 40. Les orages les remplissent parfois subitement, d'où souvent de grands dégâts. Voir INONDATION, t. III, col. 883. Ils roulent les cadavres des morts. Ezech., XXXV, 8. C'est par une bénédiction de Dieu que l'eau y coule, Joa., III, 18, et, en passant, le guerrier s'y désaltère. Ps. CX (CIX), 7. — Les écrivains sacrés comparent aux torrents impétueux la calamité qui fond sur les hommes, Ps. XVIII (XVII), 5; le souffle de Jéhovah, dont la colère est un torrent de soufre, Is., XXX, 28, 33; les captifs revenant d'exil, Ps. CXXVI (CXXV), 4; la gloire des nations affluant à Jérusalem, Is., LXVI, 12; la sagesse qui se répand abondamment de tous côtés, Prov., XIX, 4; la justice divine déployée contre les coupables, Am., V, 24; les ennemis qui doivent assaillir les Philistins. Jer., XLVII, 2. — Ézéchiel, XLVII, 5-19, suppose un torrent symbolique dans la nouvelle Jérusalem. Job, VI, 15, compare les amis perfides au torrent privé d'eau quand on en cherche. Il faut mentionner aussi les torrents de lait et de miel, Job, XX, 17, les torrents de délices, Ps. XXXVI (XXXV), 9, les torrents de larmes, Lam., II, 18, les torrents de poix coulant dans Édom poursuivi par la vengeance. Is., XXXIV, 9.

H. LESÊTRE.

TORTUE, reptile de l'ordre des chéloniens, pourvus d'une carapace d'où sortent seulement la tête, les pattes



513. — Tortue de terre (*Testudo græca*) de Palestine.

et la queue. Il y a des tortues de terre, des tortues de mer et des tortues d'eau douce. En Palestine, on trouve, parmi les tortues de terre, la *testudo marginata*, à carapace aplatie par derrière, et surtout la *testudo græca* (fig. 513), qui abonde en été sur les coteaux et



514. — Tortue d'eau (*Emys caspica*) de Palestine.

dans les plaines et qui, pendant l'hiver, se réfugie dans les trous de rochers. Elle sert de proie à certains oiseaux rapaces et de nourriture aux gens du pays, ainsi que ses œufs, à peu près gros comme ceux d'un pigeon. La tortue aquatique, *emys caspica* (fig. 514), se trouve dans les cours d'eau, les marais et surtout le lac Houléh. On la rencontre parfois par myriades. Ces tortues d'eau douce sont carnivores; elles mangent des poissons, des grenouilles et de petits oiseaux. Elles dégagent une odeur très désagréable, particulièrement

pour les chevaux. Elles passent l'hiver dans la vase ou dans les trous du rivage. Leurs œufs oblongs sont déposés dans le sol, mais à l'abri de l'eau. La tortue aquatique se distingue de la tortue terrestre par sa carapace unie et par la longueur de sa queue et de son cou. On a cru parfois que la tortue était mentionnée sous le nom de *ṣâb*. Lev., XI, 29. Mais on admet généralement que ce nom désigne une espèce de lézard. Voir Lézard, t. IV, col. 225. — Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 256, 257; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 476, 485, 511, 518, 547, 549. H. Lesêtre.

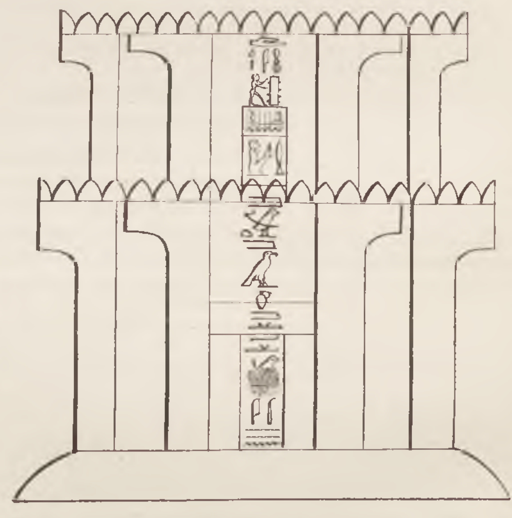
TOSTAT (Tostado Alfons), commentateur espagnol, né à Madrigal, vers 1400, mort à Avila, le 3 septembre 1455. Il fit ses études à Salamanque et y enseigna la philosophie et la théologie pendant 22 ans. En 1431, il se rendit au concile de Bâle. Le pape Eugène IV le nomma évêque d'Avila, où il mourut avec une telle réputation de science qu'on inscrivit sur sa tombe : *Hic stupor est mundi, qui scibile discutit omne.* Ses œuvres, dans l'édition de Venise de 1728, remplissent 27 in-folio, dont 24 contiennent ses commentaires sur la Sainte Écriture, où l'on trouve, malgré des longueurs et des inutilités, des observations intéressantes et ingénieuses.

TOTAPHOTH (hébreu : *Tôṭâfôt*). Exod., XIII, 16; Deut., VI, 4-9; XI, 13-21. Voir Phylactères, col. 349.

1. TOUR (hébreu : *migdâl, serîâh, bahan, dâyêq,* ces deux derniers mots désignant des tours d'assiégeants; Septante : πύργος; Vulgate : *turris*), construction élevée. — Cette construction, faite en pierres, en briques ou en bois, est ordinairement à section ronde ou carrée, et s'élève au-dessus des maisons, des palais, des remparts, ou en rase campagne, pour favoriser la défense ou la surveillance. Différentes espèces de tours sont mentionnées par les écrivains sacrés.

1° *Tour de Babel,* Gen., XI, 4, voir Babel (Tour de), t. I, col. 1346.

2° *Tour de défense.* — Les anciennes villes chananéennes avaient des remparts munis de tours. « Ces tours, généralement sur plan rectangulaire, flanquaient le rempart souvent sur ses deux faces, d'ordinaire à l'extérieur seulement. Ce sont des constructions massives, peu saillantes sur les courtines — de 0m92 à 3m66 à Gazer — ou de véritables bastions avec chambres intérieures, comme dans l'enceinte de Tell el-Hésy. Les portes sont rares, casées au fond d'un angle rentrant, ou couvertes par des avancées massives. » A Gazer, « les énormes tours massives sont en maçonnerie grossière, avec un revêtement de briques d'épaisseur variable. » H. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 42, 43. D'autres fois, les tours étaient isolées, comme le *migdâl* (fig. 515) bâti par Séti Ier sur la route de Syrie. Les tours d'Ascalon, voir t. I, fig. 286, col. 1061, donnent l'idée de ce qu'était autrefois une ville fortifiée. Les anciennes cités paraissent avoir été flanquées de tours d'après le même système (fig. 516). — Les historiens sacrés mentionnent la tour de Phanuel, rasée par Gédéon, Jud., VIII, 9, 17, la tour de Sichem, à laquelle Abimélech mit le feu, Jud., IX, 47-49, la tour située au milieu de la ville de Thèbès, du haut de laquelle une femme lança un morceau de meule sur la tête d'Abimélech, Jud., IX, 51-54, la tour de Jezraël, d'où la sentinelle annonça à Joram l'arrivée de Jéhu, IV Reg., IX, 17, la tour de la maison du roi, à Samarie, dans laquelle Phacéia fut assassiné. IV Reg., XV, 25. Le roi Asa bâtit des villes munies de tours. II Par., XIV, 6. D'autres tours furent élevées par Ozias dans le désert, II Par., XXV., 10, et par Joatham dans les bois. II Par., XXVII, 4. — Jérusalem était flanquée de tours. Azias en bâtit et les munit de machines de guerre. II Par., XXVI, 9, 15. Jérémie, XXXI, 38, parle de la tour de Hananéel. Cf. Zach., XIV, 10. Après le retour de la captivité, on trouve mentionnées les tours de Méa, de Hananéel, des Fourneaux, la haute tour et la tour en saillie. II Esd., III, 1, 11, 26, 27; XII, 37, 38. Voir Jérusalem, t. III, col. 1366, et la tour de David, fig. 259, col. 1374. — A l'époque machabéenne, les Syriens entourèrent la cité de David d'une muraille pourvue de puissantes tours et en firent leur citadelle. I Mach., I, 35. Redevenus maîtres de la ville, les Juifs bâtirent autour de Sion de hautes murailles et de fortes tours, afin de protéger les saints lieux contre les gentils. I Mach., IV, 60. Judas brûla les tours de Béan, avec tous ceux qui étaient dedans, I Mach., V, 5; il brûla de même les tours de l'enceinte d'Hébron. I Mach., V, 65. Neuf mille Iduméens s'apprêtaient à soutenir un siège dans deux tours très fortes; en l'absence de Judas, les assiégeants juifs se laissèrent gagner à prix d'argent et eussent permis aux ennemis de s'échapper si Judas ne fût venu s'emparer des

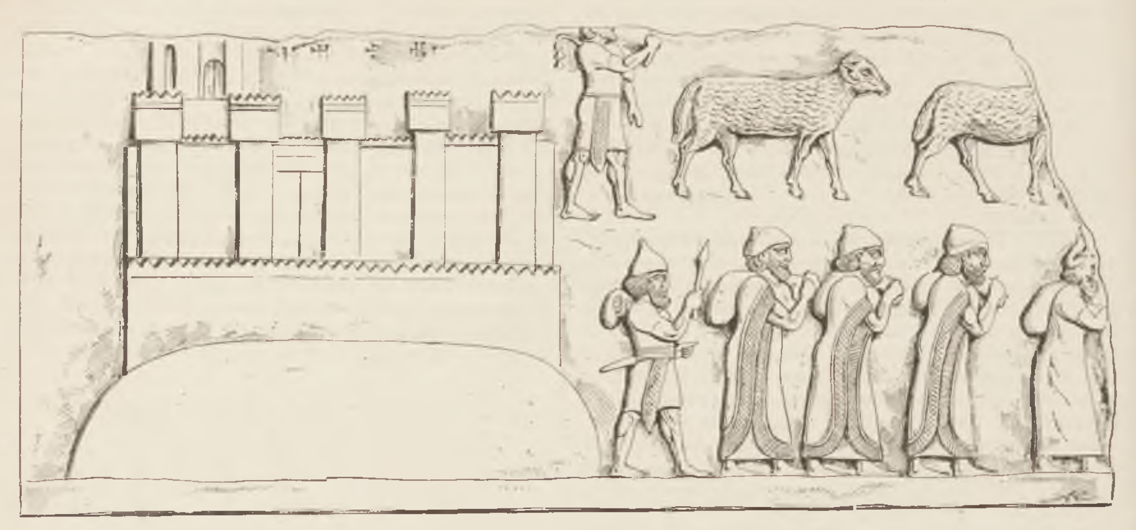


515. — Migdâl construit sur la route de Syrie par Séti Ier. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Th. III, 126*b*.

tours. II Mach., X, 18-22. Judas mit encore le feu aux tours de Gazara et s'empara de la ville occupée par Timothée. II Mach., X, 36. Simon rebâtit les forteresses de Judée et les garnit de hautes tours. I Mach., XIII, 33. Il fit une brèche à une des tours de Gaza, ce qui lui permit de s'emparer de la ville. I Mach., XIII, 43. — Ézéchiel, XXVI, 4; XXVII, 11, parle des tours de Tyr, qui sont défendues par de vaillants hommes, mais qui n'en seront pas moins abattues par les assiégeants. L'auteur de Judith, I, 2, mentionne une tour de cent coudées à Ecbatane. Au temps de Notre-Seigneur, la tour de Siloé s'écroula à Jérusalem et écrasa dix-huit hommes. Luc., XIII, 4.

3° *Tours de siège.* — Pour saper plus efficacement les murailles des villes qu'ils assiégeaient, les Assyriens montaient des tours en charpente qu'ils recouvraient de cuir ou de grossières étoffes de laine. L'appareil était agencé sur des roues, qui permettaient de l'approcher du mur à attaquer. A l'étage inférieur manœuvrait un bélier. Voir t. I, fig. 479, col. 1566. Au sommet de la tourelle, des archers faisaient face aux défenseurs de la place et s'efforçaient de les écarter du rempart (voir fig. 373, col. 1715). Ces machines, que les Romains perfectionnèrent beaucoup dans la suite et dont ils se servirent pour assiéger Jérusalem, cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, VI, 4, produisirent grande impression sur les Israélites. Isaïe, XXIII, 13, parle de celles que les Assyriens employèrent au siège de Tyr. Ézéchiel, IV, 2; XVII, 17;

xxi, 27; xxvi, 8, fait plusieurs fois allusion aux tours d'attaques dressées contre Jérusalem. Les Chaldéens ne manquèrent pas de s'en servir pour prendre la ville.



516. — Ville fortifiée prise par les Assyriens. British Museum. D'après Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. ii, p. 634.

IV Reg., xxv, 1; Jer., lii, 4. — Ainsi sapées, les tours des villes s'écroulaient et livraient passage à l'ennemi. C'est ce qui fait dire à Isaïe, ii, 15; xxx, 25, qu'il y a,

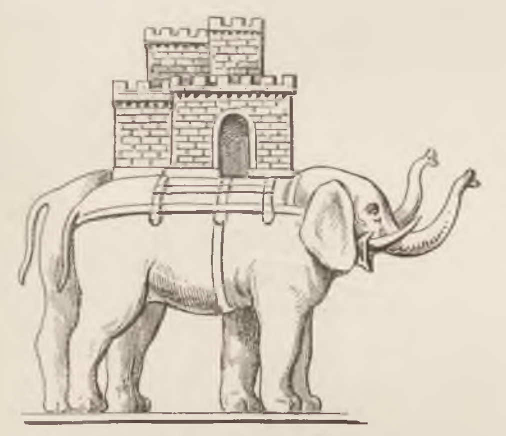
517. — Tour de garde dans une vigne. D'après Jullien, *L'Égypte*, p. 262.

contre les tours superbes, un jour de Jéhovah, un jour de carnage et de la chute des tours.

4° *Tours de garde.* — Du temps de David, Jonathan était préposé à la garde des trésors royaux recueillis dans la campagne et enfermés dans des tours. I Par., xxvii, 25. On élevait dans les champs des tours de gardiens chargés de surveiller les récoltes. IV Reg., xvii, 9; xviii, 8; Eccli., xxxvii, 14 (18). Des tours semblables existaient dans les environs d'Azot. I Mach., xvi, 10. Il y avait des tours du troupeau, pour y mettre à l'abri les bergers et, au besoin, les bêtes elles-mêmes. Mich., iv, 8. Enfin, des tours semblables étaient élevées dans les vignes importantes, pour servir de refuge à ceux qui défendaient le raisin contre les maraudeurs et surtout contre les animaux sauvages. Is., v, 2; Matth., xxi, 33; Marc., xii, 1. Voir Migdal-Éder, t. iv, col. 1084.

« Dans la Palestine, le propriétaire construit sur sa vigne une tour de pierres sèches en forme de tronc de cône, terminée par une terrasse (fig. 517), sur laquelle logent, jour et nuit, les serviteurs ou la famille du vigneron durant tout le temps des fruits ou des raisins. De là ils dominent les figuiers, les oliviers, et surveillent la vigne, abrités sous des branchages contre le soleil et contre le vent. Une échelle en bas, des pierres saillantes en haut, leur servent d'escalier à l'extérieur; l'intérieur de la tour est leur magasin. Dans les terrains accidentés, la tour est remplacée par un simple abri, élevé sur le point culminant et semblable aux cahutes que les cultivateurs se construisent pour garder leurs champs de melons ou de concombres. Après la saison, on laisse tomber ces misérables abris. » Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 263.

5° *Autres tours.* — Il y avait à Bérée une tour remplie de cendres à l'intérieur. On y jetait des condamnés qui y périssaient par asphyxie. II Mach., XIII, 5. — Les Syriens employaient à la guerre des éléphants qui



518. — Tour portée par des éléphants.
D'apres une pierre gravée (grossissement au double).
Rich, *Dictionnaire des antiquités*, 1873, p. 684.

portaient sur leur dos des tours de bois capables de contenir trente-deux combattants, sans compter le cornac. I Mach., VI, 37. Une terre cuite du musée du Louvre, reproduite t. I, fig. 272, col. 999, représente un éléphant portant une tour de dimensions très réduites. D'autres figures (fig. 518) montrent des tours mieux proportionnées. — Celui qui voulait construire une tour commençait par se rendre compte de ses ressources pour ne pas se donner le ridicule de laisser son œuvre inachevée. Luc., XIV, 28.

6° *Comparaisons.* — Dieu est une tour puissante contre l'ennemi, Ps. LXI (LX), 4; le nom de Jéhovah est une tour forte. Prov., XVIII, 10. Le Cantique compare le cou de l'Épouse à la tour de David, Cant., IV, 4, et à une tour d'ivoire, Cant., VII, 4, son nez à la tour du Liban, Cant., VII, 5, et ses seins à des tours. Cant., VIII, 10. La tour du Liban s'élevait dans le Liban, du côté de Damas. Ces différentes comparaisons font ressortir la rectitude, l'harmonie, la régularité et la grâce des formes de l'Épouse. H. LESÈTRE.

2. TOUR (Vulgate : *tornus*), instrument dont se sert le tourneur pour donner à certains objets une forme circulaire parfaitement régulière. — Le texte hébreu ne connaît d'autre tour que la roue du potier. Voir ROUE, col. 1213; POTIER, fig. 153, col. 178. Le tour qui sert à travailler le bois ou d'autres substances n'était pas en usage chez les Hébreux. Il n'en est question que dans la Vulgate. Les mains de l'Épouse sont comme des cylindres, *gelilê*, d'or; d'après la Vulgate, elles sont faites au tour, *tornatiles*. Cant., V, 14. Une coupe arrondie devient également *tornatilis*, faite au tour. Cant., VII, 2. La Vulgate suppose des ouvrages faits au tour, *tornatura, torno*, là où il n'est question que de sculptures. III Reg., VI, 18, 29. Elle fait aussi tourner au compas des idoles façonnées avec le ciseau. Is., XLIV, 13. — Gesenius, *Thesaurus*, p. 1243, et F. Buhl, *Handwörterb.*, 1899, p. 479, entendent le mot *miqšâh* d'un travail fait au tour. Ainsi auraient été fabriqués les chérubins de l'Arche, Exod., XXV, 18; XXXVII, 7, les candélabres d'or, Exod., XXV, 31, 36; XXXVII, 17, 22; Num., VIII, 4, les trompettes d'argent, Num., X, 2. Il est plus probable qu'il s'agit d'ouvrages en or battu ou en argent battu, dont les formes arrondies ont été obtenues sans l'aide d'un tour proprement dit. Jérémie, X, 5, compare les idoles à « une colonne faite au tour », *tomér miqšâh*. L'emploi du tour est plus plausible pour une colonne que pour une statue. Au lieu de *tomér*, la Vulgate a lu *tâmâr*, palmier, « elles sont fabriquées en forme de palmier. » H. LESÈTRE.

TOURBILLON. Voir OURAGAN, t. IV, col. 1930.

TOURMENT (grec : βάσανος; Vulgate : *tormentum*), dure souffrance infligée à quelqu'un. Voir SUPPLICE, col. 1883. — Les méchants infligent des tourments aux justes, dont pourtant l'âme n'est pas atteinte. Sap., II, 19; III, 1. Les Égyptiens, pendant les dix plaies, ont subi divers tourments, Sap., XI, 10; XII, 23; XVI, 1; XIX, 4, d'autant plus pénibles qu'ils en ignoraient la cause. Sap., XVII, 2. Dieu se sert des créatures pour tourmenter les méchants. Sap., XVI, 24; cf. Eccli., XXXIX, 32, 33. — Antiochus Épiphane infligea d'atroces tourments aux Juifs fidèles à leur loi. II Mach., VI, 18-VII, 41. Lui-même mourut dans les tourments, II Mach., IX, 5, ainsi que le grand-prêtre prévaricateur Alcime. I Mach., IX, 56. — L'enfer est un lieu de tourments. Luc., XVI, 23, 28; Apoc., XIV, 11. Les tourments y sont proportionnés aux crimes, Sap., VI, 7; Apoc., XVIII, 7, et causent l'effroi de ceux qui en sont témoins. Apoc., XVIII, 10, 15. H. LESÈTRE.

TOURTERELLE (hébreu : *tôr;* Septante : τρύγων; Vulgate : *turtur*), oiseau du genre colombe, mais d'un aspect plus délicat que le pigeon. Le plumage gris clair est ordinairement orné d'un collier plus foncé. La tourterelle fait entendre un roucoulement triste et plaintif. Elle émigre pour passer l'hiver dans les pays chauds. Il est très facile de l'apprivoiser. Le mâle et la femelle vont habituellement ensemble, ce qui fait de la tourterelle le symbole de l'affection et de la fidélité. — On trouve en Palestine trois espèces de tourterelles. La tourterelle à collier ou tourterelle rieuse, *turtur risorius* (fig. 519), abonde le long des cours d'eau qui avoisinent la mer Morte, là où il y a des arbres. L'été, elle remonte la vallée du Jourdain et fréquente même les parties boisées du Thabor et de Galaad. L'Inde est son habitacle ordinaire, et la Palestine paraît être, à l'ouest, la limite extrême de sa résidence. L'oiseau a environ 35 centimètres de long. La tourterelle des palmiers *turtur senegalensis*, ou tourterelle d'Égypte (fig. 520), se rencontre surtout dans la plaine de Jéricho, autour de la mer Morte, dans les jardins des environs de Jérusalem et sur l'esplanade du Temple. Dans la plaine de Génésareth, sur les bords du lac, « les tourterelles se trouvent en nombre réellement prodigieux. A chaque pas, elles se lèvent par bandes et quelquefois se touchent toutes sur les arbres où elles vont se percher. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 526. Les palmiers sont sa résidence de prédilection; à Jéricho, où ils n'existent plus, cette tourterelle niche dans les jujubiers et les buissons épineux. On la trouve abon-

damment dans le nord de l'Afrique, en Arabie, et dans la péninsule Sinaïtique, où elle servait de facile matière aux sacrifices. Elle se familiarise très facilement avec l'homme, dont elle ne se défie pas. On la distingue à sa couleur châtain, à sa longue queue, à sa petite taille et à son absence de collier, remplacé par des plumes



519. — Tourterelle à collier (*Turtur risorius*).

noires à reflet métallique. La tourterelle des palmiers n'a guère que 27 centimètres de long. La tourterelle la plus abondante en Palestine est le *turtur auritus*, ou tourterelle commune ou des bois (fig. 521), longue de 30 centimètres, de couleur cendrée, avec gorge et poitrine rougeâtres, ventre blanc et petites plumes noires et



520. — Tourterelle des palmiers (*Turtur ægyptiacus*).

blanches sur les côtés du cou. C'est à elle surtout que font allusion divers passages de la Sainte Écriture. Jérémie, VIII, 7, joint la tourterelle à la cigogne, à l'hirondelle et à la grue, pour la connaissance des temps où il leur faut émigrer. L'oiseau, en effet, quitte les pays chauds pour se rendre, pendant l'été, dans les pays tempérés. Au printemps, sa voix recommence à se faire entendre dans les campagnes de Palestine. Cant., II, 11, 12. La tourterelle, par sa simplicité et sa faiblesse, représente le peuple de Dieu, au sujet duquel il est dit : « Ne livre pas aux bêtes la vie de ta tourterelle. » Ps. LXXIV (LXXIII), 19. Les tourterelles apparaissent déjà dans le sacrifice offert par Abraham sur l'ordre de Dieu. Gen., XV, 9. Elles figurent dans les holocaustes, Lev., I, 14, dans les sacrifices pour expier l'impureté de l'homme ou de la femme, Lev., XV, 14, 29, et dans le sacrifice du Nazaréen. Num., VI, 10. Elles sont appelées, conjointement avec les colombes, à remplacer l'agneau ou le chevreau dans les sacrifices offerts par les pauvres, après la délivrance d'une mère, Lev., X, 6, 8 ; Luc., II, 24, dans les sacrifices pour le péché, Lev., V, 7, ou après la guérison de la lèpre. Lev., XIV, 22, 30. — Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 217-220 ; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 526, 540. H. LESÊTRE.

TRACHONITIDE (grec : ἡ Τραχωνῖτις χώρα), pays situé à l'est du Jourdain, mentionné une seule fois dans la Bible, Luc., III, 1, comme faisant partie de la tétrarchie de Philippe. Cependant, un certain nombre d'auteurs l'identifient avec l'Argob de l'Ancien Testament, Deut., III, 13. L'opinion est contredite par d'autres. En



521. — Tourterelle commune (*Turtur auritus*).

tout cas, le territoire d'Argob ne doit pas être restreint à la seule Trachonitide, dont nous avons à rechercher la situation et à esquisser l'histoire. Voir ARGOB 2, t. I, col. 950.

1° *Situation.* — Strabon, XVI, 2, 20, p. 756, mentionne les Τράχωνες comme deux collines des environs de Damas : ὑπέρκεινται δ' αὐτῆς δύο λεγόμενοι λόφοι Τράχωνες. Comme le mot grec τραχών veut dire « lieu rude, raboteux », on reconnaît ici les deux régions volcaniques, pierreuses, très difficiles d'accès, qui s'appellent le *Safah,* à l'est, et le *Ledjah,* au sud de Damas. Mais le Safah étant trop éloigné, la province de Trachonitide fut limitée au Ledjah et à ses environs, ainsi que nous allons le voir. Josèphe et les auteurs anciens nous permettent de déterminer approximativement les limites de la contrée, que l'historien juif appelle ὁ Τραχών, *Ant. jud.,* XVI, IX, 1, et ἡ Τραχωνῖτις, *Ant. jud.,* XVII, II, 1. Elle touchait, vers l'ouest, aux districts d'Ulatha et de Panéas, qui se trouvaient au pied méridional de l'Hermon. *Ant. jud.,* XV, X, 3. Elle était voisine de la Batanée. *Ant. jud.,* XVII, II, 1, 2. Voir BASAN, t. I, col. 1486. Suivant Ptolémée, V, 15, elle s'étendait jusqu'au mont Alsadamus, aujourd'hui le *djébel ed-Drûz.* Eusèbe et saint Jérôme, qui la confondent à tort avec l'Iturée, la placent au-dessus de Bosra, en allant à Damas. Cf. *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 109, 135, 155, 268, 269, 298. Le Talmud dit de même : טרכונא דמתחם לבוצרה, « la Trachonide qui se trouve près de

Bosra ». Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 19; H. Hildesheimer, *Beiträge zur Geographie Palästinas,* Berlin, 1886, p. 55-57. Enfin une inscription de *Musmiyéh,* l'ancienne *Phæna,* dans le nord du Ledjah, appelle cette ville μητροκωμία τοῦ Τράχωνος. Cf. *Corpus inscriptionum græcarum,* n. 4551; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* Leipzig, 1901, t. I, p. 426. Ces indications nous conduisent au grand plateau volcanique qui s'étend au nord-ouest des montagnes du Hauran, et qu'on appelle le *Ledjah.* Voir la carte de la tribu de Manassé, t. IV, col. 647-648.

2° *Description.* — Le Ledjah est un des pays les plus singuliers que l'on puisse rencontrer. C'est une immense coulée de lave sortie des cratères de la montagne voisine, mais brisée de mille façons, boursouflée comme la surface de l'eau de savon, sur laquelle on s'amuse à former des bulles. La comparaison est d'un voyageur qui a étudié cette contrée. Cf. G. Rey, *Voyage dans le Haouran,* Paris, s. d., p. 117. Le terrain est assez pierreux, avec un dédale de chemins difficiles et une foule de cavités qui ont de tout temps servi de « refuge » aux hommes, d'où le nom actuel de *Ledjah.* Il a cependant par-ci par-là un peu de terre cultivable. Pour plus de détails, voir ARGOB. La description qu'en donne Josèphe est d'une exactitude frappante. Parlant du ramassis de pillards qui avaient choisi ce pays comme un repaire inexpugnable, d'où ils sortaient pour ravager les environs et surtout la campagne de Damas, il représente les obstacles qu'il y avait pour les mettre à la raison. N'ayant ni villes ni champs, ils se retiraient dans des cavernes, où ils vivaient en commun avec leurs troupeaux. Pour résister plus longtemps à une attaque, ils avaient soin de se faire d'avance des provisions d'eau et de froment. L'entrée de leurs demeures souterraines était très étroite, mais l'intérieur très vaste. Les sentiers qui y conduisaient, tortueux et malaisés, étaient impraticables sans guide. Il fallait un homme comme Hérode pour réduire des gens qui, ne pouvant plus dépouiller leurs voisins, se pillaient les uns les autres. *Ant. jud.,* XV, X, 1.

3° *Histoire.* — L'histoire de la Trachonitide ne commence guère qu'avec l'apparition du nom grec. Le pays était occupé par les Nabuthéens, au moment où Pompée arriva à Damas avec ses légions, 65 avant J.-C. Les Romains, venant au secours des cités grecques, anéantirent dans le Hauran tout pouvoir juif ou arabe, mais ne semblent pas s'être installés dans la contrée elle-même. En 25 avant J.-C., nous voyons le Trachon aux mains d'un certain Zénodore, qui, pour augmenter ses revenus, y pratiquait le brigandage, lançant sur les régions environnantes les pillards dont parle Josèphe. *Ant. jud.,* XV, X, 1, 2. Les peuplades ainsi molestées se plaignirent à Varron, gouverneur de Syrie, qui châtia les malfaiteurs. *Bell. jud.,* I, XX, 4. Mais bientôt il reçut ordre de dépouiller Zénodore de sa province pour la donner à Hérode le Grand, qui ramena la paix et la sécurité dans la région. *Ant. jud.,* XV, X, 1; *Bell. jud.,* I, XX, 4. Ce n'était que pour un temps, car, pendant un voyage qu'il fit à Rome, les Arabes Trachonites, répandant le bruit de sa mort, recommencèrent leurs déprédations. Les généraux de son armée parvinrent à réprimer les révoltés; mais, parmi les principaux chefs de ces bandits, plusieurs, effrayés du sort de ceux qui avaient été faits prisonniers, allèrent se réfugier dans le pays des Arabes, d'où ils se mirent à faire des incursions de tous côtés. A son retour de Rome, Hérode envahit la Trachonitide, où il exerça de terribles représailles; mais les brigands, rendus plus furieux, ne cessèrent de ravager ses États. Ce fut alors une véritable guerre. Le prince finit par aller les forcer dans leur repaire et les réduisit à l'impuissance. *Ant. jud.,* XVI, IX, 1, 2. Par son testament, il donna à son fils Philippe la Trachonitide avec la Gaulonitide, la Batanée et le territoire de Panéas. *Ant. jud.,* XVII, VIII, 1; XI, 4; XVIII, IV, 6. Voir HÉRODE PHILIPPE II, t. III, col. 649. Après la mort de Philippe, en 34 après J.-C., la Trachonitide, avec le reste de la tétrarchie, fut comprise dans la province de Syrie jusqu'en 37, où Caligula donna tout le territoire à Hérode Agrippa I[er]. *Ant. jud.,* XVIII, VI, 10. C'est surtout depuis le règne de ce prince que, suivant les inscriptions, l'architecture se développa dans la contrée. En 53, la tétrarchie de Philippe passa aux mains d'Hérode Agrippa II, *Ant. jud.,* XX, VII, 1, dont les inscriptions sont nombreuses à travers la Trachonitide. Après lui, ce pays retomba sous le pouvoir direct de Rome, et fit plus tard partie de la province d'Arabie.

4° *Bibliographie.* — En matière géographique, archéologique et épigraphique, les études sur la Trachonitide sont ordinairement unies à celles qui ont été faites sur le Hauran. Nous donnons les principales : J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen,* Berlin, in-8°, 1860; M. de Vogüé, *Syrie centrale; architecture civile et religieuse du I[er] au VII[e] siècle,* 2 in-4°, Paris, 1866; W. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie,* in-4°, Paris, 1870; G. Rey, *Voyage dans le Haouran,* in-8°, Paris, s. d., avec atlas; H. Guthe, *Dr. A. Stübel's Reise nach der Diret et-Tulul und Hauran 1882,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. XII, 1889, p. 225-302, avec carte; G. Rindfleisch, *Die Landschaft Hauran in römischer Zeit und in der Gegenwart,* dans la même revue, t. XXI, 1898, p. 1-46, avec carte; G. A. Smith, *The historical geography of the Holy Land,* Londres, 1894, p. 611-638; P.-M. Séjourné, *A travers le Hauran,* dans la *Revue biblique,* 1898, p. 275-287, 596-611.

A. LEGENDRE.

TRADITION (grec : παράδοσις; Vulgate : *traditio*), transmission d'une doctrine de génération en génération, ou la doctrine elle-même reçue par cette voie.

1° *Tradition juive.* — En dehors de la loi consignée dans les Livres Saints, les Juifs se transmettaient oralement des explications de toutes sortes au sujet de cette loi. L'ensemble de ces explications constituait déjà, au temps de Jésus-Christ, une loi orale en concurrence avec la loi écrite. La loi écrite était d'inspiration divine, et la loi orale d'inspiration humaine, ce qui n'empêchait pas cette dernière d'être souvent préférée à la première. La loi orale ou traditionnelle fut mise par écrit, mais seulement après Jésus-Christ, dans la Mischna. Voir MISCHNA, t. IV, col. 1077. Les pharisiens et les scribes prêtaient à la tradition une importance prépondérante, aux dépens de la loi écrite, reléguée par eux au second plan. Voir PHARISIENS, col. 209; SCRIBES, col. 1536. Notre-Seigneur ne tenait point compte de certaines de ces traditions, qui étaient pour le moins sans autorité, et qui parfois se mettaient en contradiction avec la loi divine. Un jour, les pharisiens lui reprochèrent de les laisser transgresser par ses disciples. Ceux-ci, en effet, se dispensaient de les observer, comme faisaient d'ailleurs la plupart de ceux qui ne professaient pas le pharisaïsme. Dans l'occasion qui donna lieu à l'observation des pharisiens, ils avaient négligé de se laver les mains avant de manger. Saint Marc, VII, 3, 4, cite d'autres prescriptions analogues, auxquelles les disciples contrevenaient, la purification au retour de la place publique, celle des coupes, des vases, des lits, etc. De même nature étaient les contraventions à la loi traditionnelle du repos sabbatique, si souvent reprochées au Sauveur. Voir SABBAT, col. 1291. Notre-Seigneur ne répondit pas directement à l'observation des pharisiens; il n'avait ni à condamner les purifications, qui n'étaient pas mauvaises en elles-mêmes, ni à disculper ses disciples, qui n'avaient transgressé aucun précepte. Mais, prenant l'offensive, il appliqua

aux pharisiens, d'une manière générale, la remarque d'Isaïe, XXIX, 13, au sujet d'un peuple qui a l'hommage sur les lèvres, mais dont le cœur est loin de Dieu. Il leur reprocha leurs vaines observances, qui n'avaient d'appui que sur des doctrines et des prescriptions humaines. Puis, allant plus avant, il les accusa de substituer ces traditions aux commandements de Dieu. Il leur en cita un exemple frappant et qui indignait justement le peuple. La loi ordonnait d'honorer et, par conséquent, d'assister ses père et mère; les pharisiens prétendaient que le don fait au Temple équivalait à l'assistance prêtée aux parents et en dispensait. Notre-Seigneur conclut en disant : « Vous annulez la parole de Dieu par la tradition que vous vous transmettez, et vous faites beaucoup d'autres choses semblables. » Et il se mit à instruire le peuple sur la nécessité de la pureté intérieure et l'inutilité des purifications d'origine pharisaïque. Matth., XV, 1-20; Marc., VII, 1-23. La plupart des discussions qu'il eut avec les pharisiens et les scribes furent occasionnées par le peu de cas qu'il faisait de leurs traditions. — Saint Étienne fut accusé d'avoir prétendu que Jésus de Nazareth devait détruire le Temple et changer les traditions, d'après le grec : les coutumes transmises par Moïse. Act., VI, 14. Les traditions peuvent comprendre ici et les véritables institutions mosaïques, et les règles posées par les docteurs, en vertu de l'autorité qu'ils prétendaient tenir de Moïse. Matth., XXIII, 2. Saint Paul, avant sa conversion, fut un fervent adepte des traditions pharisiennes. Gal., I, 14. Il prémunit les Colossiens contre les traditions humaines opposées à la doctrine de Jésus-Christ, de quelque origine qu'elles soient. Col., II, 8. Saint Pierre rappelle aux chrétiens venus du judaïsme que la rédemption les a soustraits au régime de la tradition de leurs pères. I Pet., I, 18.

2° *Tradition chrétienne.* — Elle n'est pas, comme la tradition juive, le résultat des opinions des docteurs antérieurs, mais la transmission de l'enseignement même de Jésus-Christ, passant par la bouche des pasteurs de l'Église, autorisés et recevant grâce pour le conserver intégralement. Le Sauveur a confié sa doctrine aux Apôtres, en leur prescrivant de l'enseigner à toutes les nations, par conséquent de la transmettre oralement. Matth., XXVIII, 19, 20. Cette doctrine comprenait tout ce que Jésus-Christ avait mission de faire connaître aux hommes : « Tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître. » Joa., XV, 15. Saint Paul appelle cet ensemble doctrinal un « dépôt », qui doit être transmis intact par ceux auquel il est confié. I Tim., VI, 20; II Tim., I, 14. C'est l'Évangile qu'il prêchait parmi les Gentils, le même que Pierre et les autres apôtres prêchaient parmi les Juifs. Gal., II, 2, 7-9. Lui-même faisait profession expresse de l'avoir reçu. Il tenait du Seigneur ce qu'il enseignait sur l'eucharistie. I Cor., XI, 23. Il avait également appris ce qui concernait la rédemption. I Cor., XV, 3. Il adresse à son disciple cette recommandation : « Les enseignements que tu as reçus de moi, en présence de nombreux témoins, confie-les à des hommes sûrs qui soient capables d'en instruire les autres. » II Tim., II, 2. C'est tout le mécanisme de la tradition, reçue par l'Apôtre, enseignée à de nombreux auditeurs, parmi lesquels un pasteur, Timothée, est spécialement chargé de la conserver intacte, pour la transmettre à des pasteurs qui auront le même soin et les mêmes devoirs que lui, et qui la transmettront à leur tour. De leur côté, les fidèles ont l'obligation de s'en tenir à cet enseignement traditionnel : « Gardez les traditions que vous avez apprises, soit oralement, soit par notre lettre. » II Thess., II, 14. Ils doivent retenir la doctrine telle qu'elle leur a été annoncée, autrement leur foi est vaine. I Cor., XV, 2. C'est ce que font les vrais fidèles. L'Apôtre les en félicite : « Je vous loue de ce que... vous retenez mes instructions telles que je vous les ai données. » I Cor., XI, 2. « Grâces soient rendues à Dieu de ce que... vous avez obéi de cœur à la règle de doctrine qui vous a été enseignée. » Rom., VI, 17. Saint Jude, 3, exhorte les chrétiens à « combattre pour la foi qui a été transmise aux saints une fois pour toutes. » Il y a donc là un système d'enseignement très formellement arrêté, dont l'usage a commencé dès la Pentecôte, antérieurement à celui des Écritures du Nouveau Testament, et qui n'a fait que continuer le procédé purement oral dont s'était servi Jésus-Christ pour la prédication de son Évangile. La tradition est ainsi le canal le plus ordinaire par lequel tout l'enseignement de la foi arrive aux hommes. Les Écritures du Nouveau Testament sont d'un emploi postérieur, elles ne contiennent pas tout le dépôt de la foi et leur usage n'est pas essentiel, puisque, pendant bien des années, il y a eu des disciples de Jésus-Christ, sans qu'aucune partie de son enseignement eût encore été mise par écrit. — Cf. P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme,* Paris, 1909, p. 146-156, 195-260, 317-337.

H. LESÊTRE.

TRADUCTIONS DE LA SAINTE ÉCRITURE. Voir SEPTANTE, VULGATE, COPTES, ÉTHIOPIENNE, GRECQUES, LATINES, SYRIAQUES, FRANÇAISES, ALLEMANDES, ANGLAISES, ESPAGNOLES, SLAVES (VERSIONS), etc.

TRAGÉLAPHE (hébreu : *'Aqqô;* Septante : τραγέλαφος; Vulgate : *tragelaphus*), un des animaux purs que la Loi permettait aux Juifs de manger. Deut., XIV, 5. Sur l'identification de l'animal désigné par ce nom, voir CHEVREUIL, t. II, col. 697.

TRAIT (hébreu : *massa', nêšéq, šukkâh, ziqôṭ;* Septante : βέλος, τόξευμα, ὅπλα; Vulgate : *telum, arma*), arme de jet, analogue à la flèche et au javelot. Voir FLÈCHE, t. II, col. 2285; JAVELOT, t. III, col. 1148. Le trait était ordinairement une pièce de bois ayant la forme d'un bâton, bardée de fer ou munie d'une pointe de fer, comme le *nêšéq barzél,* σίδηρος, *arma ferrea,* Job, XX, 24, et capable d'être enflammée comme les *ziqôt,* φλόξ, *flamma,* Is., L, 11; βέλη πεπυρωμένα, *tela ignea.* Eph., VI, 16. Les traits étaient lancés à la main ou à l'aide d'instruments. Voir CATAPULTE, t. II, col. 346. — On s'armait de traits pour le combat, IV Reg., X, 2; Is., L, 11, et on en faisait provision en temps de paix. III Reg., X, 25. Ils traversaient l'air pendant la bataille, II Mach., V, 3, les assiégés les lançaient contre les agresseurs. II Sam. (Reg.), XI, 20; II Mach., XII, 27, et les combattants contre leurs adversaires. II Mach., X, 30. On fuyait devant eux, Job, XX, 24, et on se mettait la tête à l'abri pour ne pas les recevoir. Ps. CXL (CXXXIX), 8. Les vainqueurs pouvaient faire du feu avec les traits de leurs ennemis. Ezech., XXXIX, 10. Les traits enflammés étaient particulièrement redoutables, car ils mettaient le feu là où ils tombaient. Aux mains d'un furieux, ils pouvaient causer de grands dégâts. Prov., XXVI, 18. Ces traits étaient probablement pourvus de matières inflammables. Saint Paul veut que les chrétiens se garantissent avec le bouclier de la foi contre les traits enflammés de Satan. Eph., VI, 16. — Les traits sont impuissants à percer la peau du crocodile. Job, XL, 31; XLI, 18.

H. LESÊTRE.

TRAITÉ. Voir ALLIANCE, t. I, col. 383-387.

TRAITRE (grec : προδότης, παραδιδούς; Vulgate : *traditor, proditor*), celui qui trompe la confiance d'un autre et lui cause du mal au lieu du bien qu'il lui devait. — Caïn fut le premier traître, quand il entraîna son frère Abel aux champs et le tua. Gen., IV, 8. — Les fils de Jacob agirent en traîtres quand ils voulurent tuer leur frère Joseph et ensuite le vendirent à des Ismaélites.

Gen., XXXVII, 20, 28; cf. XLII, 22. — Samson fut trahi par Dalila. Jud., XVI, 19-21. — Doëg, l'Édomite, trahit David, I Sam. (Reg.), XXII, 9, 10, que les habitants de Céila se disposaient aussi à livrer, I Sam. (Reg.), XXIII, 12, et que les Ziphéens dénoncèrent à Saül. I Reg., XXVI, 1. Les Philistins craignirent que David ne les trahît pendant le combat contre les Israélites. I Sam. (Reg.), XXIX, 4. — Joab attira traîtreusement Abner à l'écart et le tua. II Sam. (Reg.), III, 27. — David agit en traître quand, après avoir pris Bethsabée, il s'entendit avec Joab pour procurer la mort d'Urie. II Sam. (Reg.), XI, 14-17. — Absalom fit traîtreusement assassiner son frère Amnon. II Sam. (Reg.), XIII, 28, 29. — Siba trahit son maître Miphiboseth. II Sam. (Reg.), XVI, 1-4. — Achitopel, conseiller de David, le trahit en indiquant à Absalom les mesures à prendre contre son père. II Sam. (Reg.), XVII, 1-4. — Joab tua Amosa d'un coup d'épée en feignant de le baiser. II Sam. (Reg.), XX, 9, 10. — Plusieurs rois d'Israël furent assassinés traîtreusement par l'un de leurs sujets, Nadab par Baasa, III Reg., XV, 28, Éla par Zambri, III Reg., XVI, 10, Zacharie par Sellum, IV Reg., XV, 10, Sellum par Manahem, IV Reg., XV, 14, Phacéïa par Phacée, IV Reg., XV, 25, Phacée par Osée, IV Reg., XV, 31. En Juda, Joas fut frappé par ses serviteurs, IV Reg., XII, 20, 21, et, en Syrie, Benhadad fut étouffé par Hazaël, son courtisan. IV Reg., VII, 15. Quand Élisée révélait à Joram les projets de Benhadad, celui-ci s'imaginait qu'il y avait un traître dans son conseil. IV Reg., VI, 10, 11. — Job, XVII, 5, dit à propos des traîtres :

> Celui qui livre en proie ses amis
> Verra défaillir les yeux de ses enfants.

Plusieurs fois, les Psalmistes s'élèvent contre les traîtres. Ps. LV (LIV), 20-22; LXIV (LXIII), 3-7; CIX (CVIII), 2-20; etc. — A l'époque des Machabées, plusieurs trahisons sont signalées : Simon, de la tribu de Benjamin, dénonça le trésor du Temple au gouverneur Apollonius. II Mach., III, 4-6; IV, 1. Ménélas, « traître envers les lois et envers sa patrie, » remit les vases sacrés à Antiochus Épiphane. II Mach., V, 15, 16. Ptolémée Macron, appelé traître pour avoir abandonné Chypre, se donna la mort par le poison. II Mach., X, 13. Des Israélites furent gagnés à prix d'argent par les Iduméens assiégés et en laissèrent échapper un grand nombre, ce que Judas punit comme une trahison. II Mach., X, 20-22. Un juif, Rhodocus, fut mis en prison pour avoir livré des secrets à l'ennemi. II Mach., XIII, 21. Tryphon trahit Jonathas en lui persuadant de renvoyer ses soldats et en l'enfermant dans Ptolémaïde, puis en gardant ses deux fils, malgré la foi jurée, et en le tuant lui-même. I Mach., XII, 43-XIII, 23. A Jéricho, Ptolémée, fils d'Abobus, fit aussi périr Simon par trahison. I Mach., XVI, 15, 16. — Dans le Nouveau Testament, Judas est le traître par excellence. Les évangélistes le désignent habituellement par ce nom. C'est Judas Iscariote « qui le trahit », Matth., X, 4; Marc., III, 19, « qui fut le traître », Luc., VI, 16. Jésus savait dès le principe « qui devait le trahir », et c'était Judas Iscariote, fils de Simon, « qui devait le trahir, tout en étant l'un des douze. » Joa., VI, 65, 72. La trahison fut arrêtée à prix d'argent, Matth., XXVI, 14-16; Marc., XIV, 10, 11; Luc., XXII, 3-6, formellement dénoncée par le Sauveur, Matth., XXVI, 21-25; Marc., XIV, 18-21; Luc., XXII, 21-23; Joa., XIII, 10, 11, 18-30; XVII, 12, exécutée par Judas à l'aide d'un baiser, Matth., XXVI, 47-50; Marc., XIV, 43-45; Luc., XXII, 47, 48; Joa., XVIII, 2-5, puis inutilement regrettée par lui. Matth., XXVIII, 3-10; Act., I, 16-18. — Saint Étienne accusa les Juifs d'avoir trahi et mis à mort le Juste. Act., VII, 52. — Saint Paul annonce que les hommes des derniers jours seront « traîtres ». I Tim., III, 4.

H. LESÊTRE.

TRANSFIGURATION, changement dans les apparences naturelles d'un être. — La transfiguration de Notre-Seigneur, que la tradition ancienne localise sur le mont Thabor, est indiquée par le verbe μετεμορφώθη, *transfiguratus est*, qui suppose un changement, non dans la personne elle-même, mais dans les formes et dans la figure avec lesquelles elle se montre habituellement. Les évangélistes expliquent ce qui résulta de ce changement. « L'apparence de son visage devint autre. » Luc., IX, 29. « Son visage resplendit comme le soleil. » Matth., XVII, 2. En même temps, « ses vêtements devinrent blancs comme la lumière, » ou « comme la neige », Matth., XVII, 2, « brillants et très blancs comme la neige, tels qu'un foulon sur la terre n'en peut faire d'aussi blancs, » Marc., IX, 2, « son vêtement devint blanc fulgurant. » Luc., IX, 29. L'aspect général du Sauveur resta donc le même; les trois Apôtres ne cessèrent pas de le reconnaître, comme firent plus tard Marie-Madeleine, Joa., XX, 14, les disciples d'Emmaüs, Luc., XXIV, 16, et les Apôtres eux-mêmes en diverses circonstances. Matth., XIV, 26; Joa., XXI, 4. Pour affermir la foi de ses trois compagnons, Pierre, Jacques et Jean, et les prémunir contre le scandale de sa passion, le Sauveur permit à la gloire de sa divinité de transparaître un moment à travers son humanité, et ses vêtements eux-mêmes revêtirent une splendeur et une blancheur éclatantes, par l'effet du rayonnement que dégageait le corps du divin Maître. Cf. S. Léon, *Serm.* LI, 2, t. LIV, col. 310. Quand le phénomène commença, les Apôtres étaient encore appesantis par le sommeil. A leur réveil seulement, ils aperçurent la gloire du Seigneur, ils virent Moïse et Élie qui conversaient avec lui et ils entendirent la voix céleste qui descendait de la nuée. Matth., XVII, 3, 5; Marc., IX, 3, 6; Luc., IX, 30, 32. Puis tout cessa, et Jésus leur recommanda de ne pas parler de ce qu'ils avaient vu, avant sa résurrection, confirmant par cette défense la réalité du spectacle dont ils avaient été les témoins. Saint Pierre rappela plus tard comment il avait été spectateur de la grandeur de son Maître, de l'honneur et de la gloire dont il fut alors entouré. II Pet., I, 16-18. — Saint Paul parle des faux apôtres, artisans de tromperie, qui se transfigurent, μετασχηματιζόμενοι, *transfigurantes se*, en apôtres du Christ, afin d'égarer et de perdre les âmes. Il observe que cet artifice ne doit pas surprendre, parce que Satan lui-même se transforme en ange de lumière et que ses ministres se transfigurent en ministres de justice. II Cor., XI, 13-15. Cf. S. Cyprien, *De unit. Eccles.*, I, t. IV, col. 495. L'Apôtre appelle du même nom la figure de langage dont il s'est servi pour parler d'Apollos et de lui-même. I Cor., IV, 6. — Voir THABOR, col. 1683.

H. LESÊTRE.

TRAVAIL (hébreu : *yegîʿa, siblôt, ʿăbodâh, ʿâmâl, ʿêṣêb, poʿal* ; Septante : ἔργον, κόπος, μόχθος; Vulgate : *labor, opus*), exercice de l'activité humaine.

I. LA LOI DU TRAVAIL. — 1° *A l'origine.* — Tout être vivant, surtout s'il est pourvu d'intelligence, exerce naturellement les facultés dont il est doué, et l'intensité de sa vie se mesure à celle de son action. Dieu est sans cesse actif. « Mon Père agit jusqu'à présent, et moi aussi j'agis, » dit le Sauveur. Joa., V, 17. L'œuvre de la création est représentée par l'écrivain sacré comme un travail dont Dieu se repose. Gen., II, 2. Une fois créé, le premier homme ne fut pas abandonné à l'oisiveté; il eut à cultiver et à garder le jardin d'Éden. Gen., II, 15. Il trouvait dans le travail l'emploi de ses forces corporelles, pendant que ses facultés intellectuelles s'appliquaient au service de Dieu et à l'étude de la nature. Gen., II, 19. Le travail n'est donc pas une peine par lui-même; il apparaît comme la condition normale de la vie de l'homme sur la terre. — Le péché d'Adam modifia la nature primitive du travail, en y

ajoutant le caractère de châtiment. Dieu dit en effet à l'homme pécheur : « La terre est maudite à cause de toi ; c'est par ton travail pénible que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie..... C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras ton pain. » Gen., III, 17, 19. Néanmoins la pénalité fut moins dure, en général, que ne semblaient le comporter les termes de la sentence. Comme se plaisent à le répéter les écrivains sacrés, Eccle., III, 13 ; V, 18 ; VIII, 15 ; IX, 9 ; Prov., XII, 11 ; XXXI, 13 ; etc., le travail devient plus aisé à l'homme à cause des biens qu'il lui assure. — 2° *Législation mosaïque.* — La loi de Moïse, se référant à un précepte antérieur, règle que le travail s'accomplira durant six jours et que, le septième jour, il sera absolument suspendu. Exod., XX, 9 ; Luc., XIII, 14. Voir SABBAT, col. 1293. Outre le repos de chaque nuit, le Seigneur impose donc celui de tout un jour sur sept. C'est la mesure qu'a jugée nécessaire l'auteur de la nature humaine. Le travail était encore défendu certains jours de fête, le premier et le septième jour de la Pâque, le jour de la Pentecôte, le premier jour du septième mois, pour la fête des Trompettes, le dixième jour du même mois, pour la fête des Expiations, le premier et le huitième jour de la fête des Tabernacles. Lev., XXIII, 7, 8, 21, 24, 28, 35, 36. Quand un Israélite se mettait en service chez l'un de ses frères, on ne devait pas exiger de lui le travail d'un esclave. Lev., XXV, 39. Le salaire de l'ouvrier devait être payé chaque jour. Deut., XXIV, 15. Voir ARTISANS, t. I, col. 1044 ; SALAIRE, t. V, col. 1365. — Les Septante et la Vulgate appellent « œuvre servile », ἔργον λατρευτόν, *opus servile*, c'est-à-dire œuvre d'esclave, le travail défendu les jours de sabbat et de fêtes. Lev., XXIII, 7-36 ; Num., XXVIII, 18, 25, 26 ; XXIX, 1, 7, 12, 35. Cette traduction provient sans doute de ce que, à l'époque où furent faites les versions, tous les gros travaux étaient exécutés par les esclaves. Le texte hébreu appelle le travail défendu *melè'két 'ăbôdâh*, « œuvre de servitude », c'est-à-dire œuvre pénible, par conséquent toute œuvre accomplie par l'homme à la sueur de son front pour assurer sa subsistance, tout travail fatigant pour le corps. Les œuvres de ce genre étaient de nature très diverse. Ainsi ramasser du bois était un travail prohibé. Num., XV, 32-36. Il en était de même d'une marche un peu longue et de beaucoup d'autres actes que la loi ou l'usage déterminèrent. — 3° *Loi évangélique.* — L'Évangile n'innove rien sur la question du travail. Notre-Seigneur accepte pour lui-même la loi du travail, et il est connu comme charpentier, fils de charpentier. Matth., XIII, 55 ; Marc., VI, 3. Les Apôtres qu'il se choisit sont tous des hommes de travail, et lui-même, dans ses paraboles, aime à mettre en scène des travailleurs de toute nature, qui exercent leur activité dans des conditions auxquelles le divin Maître ne trouve rien à redire. Saint Paul résume toute la morale évangélique sur le travail en cette sentence aussi brève que péremptoire : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas non plus manger. » L'Apôtre ne veut pas, en effet, que celui qui peut travailler vive d'aumônes. Les oisifs volontaires doivent « travailler paisiblement pour manger un pain qui leur appartienne. » II Thess., III, 10, 12.

II. LE TRAVAIL DANS LA BIBLE. — 1° *Les travailleurs.* — Dès l'origine de l'humanité, Caïn se livre au travail agricole et Abel au travail pastoral. Gen., IV, 2. Tubalcaïn travaille les métaux. Gen., IV, 22. Le travail était alors particulièrement pénible, parce que l'outillage dont disposaient les hommes était fort imparfait. Aussi Lamech appelle-t-il son fils Noé, *nôah*, « repos », parce que, dit-il, « celui-ci nous soulagera de nos fatigues et du travail pénible de nos mains, que réclame ce sol maudit de Jéhovah. » Gen., V, 29. Les patriarches sont au travail que leur impose le soin de leurs troupeaux. Jacob surtout est soumis pendant vingt ans, chez Laban, à un rude labeur que Dieu récompense. Gen., XXXI, 42 ; Sap., X, 10. En Égypte, les Hébreux sont appliqués par leurs oppresseurs à des travaux de plus en plus pénibles, pour les constructions et la culture. Exod., I, 14 ; II, 11 ; V, 4, 5 ; VI, 6, 7 ; Sap., X, 17. Booz surveille sa moisson. Ruth, III, 7. Gédéon bat le froment. Jud., VI, 11. Saül, déjà roi, fait travailler ses bœufs aux champs. I Reg., XI, 5. Le riche Nabal préside à la tonte de ses brebis. I Reg., XXV, 2. Élisée conduit lui-même l'une des douze paires de bœufs qui labouraient ses champs. III Reg., XIX, 19. Le propriétaire de Sunam, qui reçut chez lui Élisée, surveillait lui-même ses moissonneurs. IV Reg., IV, 18. Cf. Prov., XXXI, 13 ; Tob., II, 19. Plus tard, le Sauveur et ses Apôtres travaillent chacun à un métier et saint Paul gagne sa vie à fabriquer des tentes. Act., XVIII, 3 ; XX, 34 ; I Cor., IV, 12 ; I Thes., II, 9 ; II Thes., III, 8, etc. L'Apôtre suivait en cela l'usage des docteurs juifs, qui associaient l'étude de la loi à l'exercice d'un métier. « Ce double travail purifie du péché. L'étude de la loi sans la pratique d'un métier finira par être troublée et entraîne la faute avec elle. » *Aboth*, II, 2. Néanmoins, le métier ne devait venir qu'au second rang pour un docteur. « Donne-toi moins à ton métier et consacre-toi davantage à la loi. » *Aboth*, IV, 10. Il suit de là pourtant que le travail était universellement estimé et pratiqué chez les Israélites et que, si grand et si savant qu'on fût, on ne croyait pas déroger en s'y appliquant.

2° *Le travail manuel.* — L'élevage et les travaux des champs, bien que pénibles, doivent occuper beaucoup d'hommes. « Ne hais pas les labeurs pénibles, ni le travail des champs institué par le Très-Haut. » Eccli., VII, 15. C'est Dieu qui a assujetti l'homme à ce travail. Eccle., III, 10. A raison des circonstances, la manne a été la seule nourriture assurée à l'homme sans travail. Sap., XVI, 20. L'élevage est recommandé. Prov., XXVII, 23-27. Il est souvent fait mention des travaux de la culture. Ps. CIV (CIII), 23 ; I Par., XXVII, 26 ; Sap., XVII, 16 ; Joa., IV, 10 ; etc. Les gens de métiers sont fréquemment nommés. L'Ecclésiastique, XXXVIII, 25-34, parle du laboureur, du charpentier, du constructeur, du graveur, du forgeron et du potier. Il remarque que chacun de ces hommes est « intelligent dans son métier », qu'il s'y applique avec tout son soin et, par conséquent, n'a pas le loisir d'acquérir la science qui lui permettrait d'être juge ou docteur, que néanmoins la vie ordinaire dépend du travail de ces hommes et que ce sont eux qui « soutiennent les choses du temps ». L'Ecclésiaste, IV, 4, a vu que « tout travail et toute habileté dans un ouvrage est exposé à la jalousie (ou à l'envie) du prochain. » Cette jalousie pourrait bien n'être pas autre chose que ce que nous appelons la concurrence. Il est encore parlé du travail du forgeron, Is., XLIV, 12, du fabricant d'idoles, Sap., XV, 4, 8, du batelier, Marc., VI, 48, du pêcheur, Luc., V, 5, du banquier, Matth., XXV, 16, du marin, Apoc., XVIII, 17 ; etc. Cf. Fr. Buhl, *La société israélite d'après l'A. T.*, trad. de Cintré, Paris, 1904, p. 105-121. A tous ces métiers s'ajoutait le commerce. Voir COMMERCE, t. II, col. 878. Le paresseux se soustrait au travail manuel, Prov., XXI, 25, l'insensé s'en fatigue, Eccle., X, 15, et l'impie qui prospère s'en exempte, au scandale des justes. Ps. LXXIII (LXXII), 5. Le labeur pénible de la guerre est assimilé à un travail. Ezech., XXIX, 20. Comme le travail est pour l'ordinaire fatigant et souvent douloureux, plusieurs des mots qui signifient « travail » sont fréquemment pris dans le sens de « peine, souffrance » : *yegî'a*, Job, XXXIX, 16 ; Eccle., XII, 12 ; etc., *'âmâl*, Gen., XLI, 51 ; Deut., XXVI, 7 ; Job, III, 10 ; XVI, 2 ; Is., LIII, 11 ; etc., *'êṣéb*, Gen., III, 16 ; Prov. XV, 1 ; etc.

3° *Fruits du travail.* — L'homme travaille avant tout pour se nourrir. Ps. CXXVIII (CXXVII), 2. « Tout le travail

de l'homme est pour sa bouche. » Eccle., vi, 7. « Le travailleur travaille pour lui, car sa bouche l'y excite. » Prov., xvi, 26. Celui qui travaille vaut donc mieux que l'oisif ou le hâbleur manquant de pain. Eccli., x, 13. Le travail procure même l'abondance et la richesse. Prov., xii, 11; xxvii, 25-27; xxviii, 19; Eccli., xx, 30; xxxi, 3. — Ce résultat ne se produit pourtant pas toujours, et tel travaille, qui reste pauvre et manque de tout. Eccli., xi, 11; xxxi, 4. Il y a un travail qui ne nourrit pas, Is., lv, 2, un labeur inutile et vain. Eccle., iv, 6. Cette inutilité tient à des circonstances malheureuses, à l'inhabileté du travailleur, mais aussi à l'absence de la bénédiction divine. Prov., x, 22. Parfois, Dieu amène la sécheresse sur le travail des mains. Agg., i, 11. En vain bâtit-on, si Dieu ne bâtit lui-même. Ps. cxxvii (cxxvi), 1. Il a donné aux sauterelles le travail des Égyptiens, Ps. lxxviii (lxxvii), 46, et a réduit à néant celui de Babylone. Jer., li, 58. Si l'on n'est point fidèle à Dieu, on voit son travail passer aux mains des autres. Prov., v, 10. Le fruit du travail est alors mangé par des étrangers, Deut., xxviii, 33; Ps. cix (cviii), 11; Prov., v, 10; de même que les Hébreux ont possédé le travail des peuples. Ps. cv (civ), 44. — L'idolâtre recommande en vain son travail à ses faux dieux. Sap., xiii, 19. Les idoles dévorent le produit du travail. Jer., iii, 24. C'est ce qui est arrivé aux Israélites infidèles; mais, s'ils reviennent à Dieu, les étrangers ne prendront plus le fruit de leurs labeurs. Is., lxii, 8. — L'homme n'emporte pas avec lui le fruit de son travail. Eccle., v, 14. Il le laisse à d'autres, Eccli., xiv, 15, qui entrent ainsi dans les travaux de leurs prédécesseurs. Joa., iv, 38. On fait donc bien de travailler pour avoir de quoi exercer la charité. Act., xx, 25; Eph., iv, 28.

4° *Le travail intellectuel.* — Moïse, au désert, se livrait à un travail de juge que Jéthro estima fort au-dessus de ses forces et qu'il lui conseilla de répartir entre plusieurs autres. Exod., xviii, 18. L'acquisition de la science est pénible. « Nous avons peine à deviner ce qui est sur la terre, et nous n'apercevons pas sans travail ce qui est devant nos mains. » Sap., ix, 16. Le traducteur de l'Ecclésiastique, Prol., s'est imposé un grand labeur. « Les labeurs de la sagesse produisent les vertus. » Sap., viii, 7; ix, 7. Il faut cultiver la sagesse comme on cultive la terre. Eccli., vi, 19, 20. Dans ces conditions, on se ménage le repos et l'on contribue à l'utilité des autres. Eccli., xxiv, 47; xxxiii, 18; li, 35. Ainsi font ceux qui, par opposition avec les artisans, peuvent consacrer tout leur temps à l'étude de la loi, à la réflexion, à la fréquentation des personnages importants, aux voyages et à la prière. Eccli., xxxix, 1-11. Tout en admettant la pratique modérée d'un métier, les docteurs jugeaient « incapable de devenir un sage, celui qui s'adonnait par trop au commerce. » *Aboth*, ii, 5.

5° *Le travail apostolique.* — La prédication évangélique est considérée comme un travail. Joa., iv, 38. Ce travail n'est pas vain. I Cor., xv, 58. Saint Paul, qui ne se fait pas gloire du travail des autres, II Cor., x, 15, rappelle souvent ses travaux apostoliques. I Cor., xv, 10; xvi, 16; II Cor., xi, 23, 27; Gal., iv, 11; Phil., ii, 16; iv, 3; Col., i, 29; I Thes., v, 12; I Tim., ii, 9; iv, 10; v, 17. Ce travail mérite son salaire. Matth., x, 10; Luc., x, 7. Saint Paul le revendique hardiment. I Cor., ix, 3-18; II Cor., xi, 8, 9; Gal., vi, 6; Phil., iv, 10-18. Il exhorte Timothée à travailler comme un bon soldat du Christ, II Tim., ii, 3; iv, 5, à l'exemple du soldat romain qui, en temps de paix, était employé à la création des routes et aux constructions publiques. Cf. Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, Paris, 1892, p. 427-437. Saint Jean mentionne les travaux de l'évêque d'Éphèse. Apoc., ii, 2. — Au ciel, les serviteurs de Dieu se reposeront de leurs travaux. Apoc., xiv, 13.

H. Lesêtre.

TREMBLEMENT DE TERRE (hébreu : *ra'aš*; Septante : σεισμός, συσσεισμός; Vulgate : *terræ motus*), mouvement du sol, sous l'influence de causes internes. Ce mouvement peut provenir soit des forces volcaniques agissant dans les profondeurs de certaines couches terrestres, soit de la dislocation d'une partie de l'écorce solide de la terre par suite du refroidissement de la planète. La Palestine a été, aux époques géologiques, le théâtre de puissants phénomènes sismiques, d'où est résultée la profonde et extraordinaire dépression de la mer Morte et de la vallée du Jourdain. L'activité volcanique a laissé des traces importantes sur les rives orientales du lac de Tibériade et de la mer Morte. Voir Palestine, t. iv, col. 2015. A l'époque historique, la destruction de Sodome et des villes coupables coïncida avec un mouvement sismique qui abaissa une partie du sol au-dessous du niveau des eaux. Voir Morte (Mer), t. iv, col. 1308. — Un tremblement de terre eut lieu à Machmas, au temps de Saül. I Reg., xiv, 15. Un autre se produisit sous le règne d'Ozias. Am., i, 1; Zach., xiv, 5. Les livres historiques se taisent à son sujet. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, x, 4, le rattache à la tentative sacrilège du roi. II Par., xxvi, 16-20. — Quand la terre s'entr'ouvrit pour engloutir Coré et ses partisans, Num., xvi, 32, il y eut plutôt un phénomène miraculeux qu'un tremblement de terre. — Celui dont fut témoin le prophète Élie, III Reg., xix, 11-12, n'exista probablement qu'en vision, comme celui du songe de Mardochée. Esth., xi, 5. La chute des murs d'Aphec, III Reg., xx, 30, ne suppose pas non plus nécessairement un tremblement de terre. — En l'an 31 avant Jésus-Christ, sous Hérode le Grand, au commencement du printemps, un tremblement de terre secoua la Palestine, y fit périr 30 000 hommes sous les ruines des maisons et causa de grands ravages parmi les troupeaux. Josèphe, *Bell. jud.*, I, xix, 3. Dans *Ant. jud.*, XV, v, 2, l'historien ne parle que de 10 000 victimes. — Au moment de la mort de Notre-Seigneur, il y eut un tremblement de terre par suite duquel les rochers se fendirent, voir Calvaire, t. ii, col. 82, et les sépulcres s'ouvrirent. Matth., xxvii, 51, 54. Le même phénomène se reproduisit à l'heure de la résurrection du Sauveur. Matth., xxviii, 2. Ces deux tremblements eurent un caractère surnaturel et peut-être tout local. — Un autre tremblement de terre ébranla les fondements de la prison dans laquelle Paul et Silas étaient enfermés, à Philippes, et prépara la délivrance des deux apôtres. Act., xvi, 26. — Le tremblement de terre est un phénomène grandiose et effrayant, qui évoque l'idée de la puissance de Dieu. Aussi les écrivains sacrés le font-ils intervenir dans les théophanies. Exod., xix, 18; Jud., v, 4; II Reg., xxii, 8; Ps. lxxvi (lxxv), 9; lxxvii (lxxvi), 19; xcvii (xcvi), 4; civ (ciii), 32; Am., viii, 8; Hab., iii, 10; Act., iv, 31. Notre-Seigneur annonce que la ruine de Jérusalem sera précédée de tremblements de terre. Matth., xxiv, 7; Marc., xiii, 8; Luc., xxi, 11. Les historiens en ont enregistré plusieurs vers cette époque. Cf. Tacite, *Annal.*, xiv, 27; xv, 22; Sénèque, *Quæst. natur.*, vi, i; Josèphe, *Bell. jud.*, IV, iv, 5. Saint Jean en signale d'autres qui marqueront la fin des temps. Apoc., vi, 12; viii, 5; xi, 13, 19; xvi, 18. — Sur les tremblements de terre de Palestine, voir Palestine, t. iv, col. 2031. — Pour atténuer les effets des tremblements de terre, on assemblait solidement des charpentes à travers les constructions. Eccli., xxii, 19.

H. Lesêtre.

TREMELLIUS Emmanuel, savant juif, né à Ferrare en 1510, mort en 1580. Il fut converti à la religion chrétienne par le cardinal Polus et par M. A. Flaminio, mais Pierre Martyr le poussa à embrasser le protestantisme. Il quitta l'Italie et se rendit en Allemagne, puis en Angleterre, où il enseigna l'hébreu à Cambridge. Il retourna en Allemagne après la mort

d'Édouard VI et alla enfin à Sedan, où il fut appelé pour professer l'hébreu. On a de lui entre autres : *Rudimenta linguæ hebrææ*, Vienne, 1541; *Interpretatio Syra Novi Testamenti hebraicis typis descripta*, Paris, 1569; *Biblia sacra sive libri canonici latini recens ex Hebræo facti*, Francfort, 1579; Londres, 1580. Voir LATINES (VERSIONS), II, 4°, t. IV, col. 125.

TRENCH Richard Chenevix, théologien anglican, né à Dublin le 5 septembre 1807, mort à Londres le 28 mars 1886. Il commença ses études aux écoles de Tuyford (1816) et de Harrow (1819) et les termina à Cambridge, à Trinity College. En 1835, il devint vicaire de Cardridge, dans le Hampshire. C'est là qu'il inaugura ses *Lectures*, dont les premières ont fourni la matière de son ouvrage *Notes on Parables*, publié plus tard. En 1841 il devint le vicaire du recteur d'Alverstoke, Samuel Wilerforce, futur évêque d'Oxford, son ami et protecteur. En 1844, Trench obtint le rectorat d'Ichenstoke, d'où il fut promu, en 1846, à la chaire d'exégèse du Nouveau Testament de King's College à Oxford. Doyen de Westminster depuis le mois d'octobre 1856, il fut nommé, en novembre 1863, archevêque anglican de Dublin. En 1884, il résigna son siège à cause de son âge avancé et de ses infirmités. Deux ans après, il mourut à Londres et fut inhumé à Westminster.

Nous citerons de lui : *Notes on the Parables of our Lord*, in-8°, 1841, plusieurs éditions; *Les Paraboles de Notre-Seigneur, traduit librement de l'anglais sur la 13e édition*, par Paul Duplan, pasteur, in-8°, Lausanne, 1879; *Exposition of the Sermon on the Mount*, in-8°, 1844; *Notes on the miracles of our Lord*, in-8°, 1846, *The Star of the wise men : being a commentary on the second chapter of St. Matthew*, in-16, 1850; *Synonyms of the New Testament*, in-8°, 1854; *Synonymes du Nouveau Testament, traduit de l'anglais* par C. de Faye, in-8°, Bruxelles, 1869; *Commentary on the Epistles to the Seven Churches in Asia*, in-8°, 1861; *Studies on the Gospels*, in-8°, 1867. — Voir L. Stephen, *Dictionary of national biography*, t. LVII, 1899, p. 190-194. O. REY.

TRÉSOR (hébreu : *'ôṣâr, genâzîm, ḥosén, maṭmôn, mikmannîm, ṣefûnim, tô'âfôṭ*; chaldéen : *ginezîm*; Septante : θησαυρός, γάζα; Vulgate : *thesaurus, gaza*), accumulation d'or, d'argent et de matières précieuses.

1° *Au sens propre*. — 1. *Trésor des particuliers*. — Les frères de Joseph retrouvèrent dans leurs sacs les trésors qu'ils avaient apportés. Gen., XLIII, 23. Les malheureux cherchent la mort plus ardemment qu'un trésor. Job, III, 21. Le trésor des méchants est maudit, parce qu'il est le fruit de l'iniquité. Job, XX, 26; Prov., XXI, 6; Mich., VI, 10. Le trésor que l'on possède dans le trouble ne vaut pas la médiocrité avec la crainte de Dieu. Prov., XV, 16. La bonne renommée vaut mieux que mille trésors. Eccli., XL, 15. On peut amasser des trésors, mais à condition de les utiliser libéralement, selon le précepte de Dieu. Eccli., XXIX, 14. Les mages tirèrent de leurs trésors les présents qu'ils offrirent à l'enfant Jésus. Matth., II, 11. Notre-Seigneur conseille de ne pas amasser de trésors sur la terre, où ils peuvent être la proie des voleurs; d'ailleurs le cœur s'y attache plus qu'il ne faudrait. Matth., VI, 19-21. Il compare le royaume des cieux à un trésor caché, enfoui dans un champ. Celui qui l'a trouvé le cache de nouveau, vend son bien et achète le champ, afin d'entrer en possession du trésor. Matth., XIII, 44. On cachait les trésors sous terre, afin de les soustraire aux atteintes des voleurs. De là les noms de *maṭmôn, mikmannîm* et *ṣefûnim*, qui désignent les trésors en tant que « choses cachées ». Le trésor dont parle Notre-Seigneur avait été laissé là par un ancien propriétaire, mort sans avoir pu en révéler l'existence. Le propriétaire actuel ignore sa présence. Celui qui en fait la trouvaille a sans doute loué le champ pour le cultiver. Il ne se croit pas en droit cependant de s'emparer du trésor. Il achète donc le champ, afin de devenir possesseur légitime de tout ce qu'il contient. Il agit conformément au droit d'alors, le propriétaire naturel n'existant plus, et lui-même n'étant pas obligé de révéler au propriétaire actuel la valeur accidentelle de son terrain. Un trésor ainsi caché ne sert à rien; mieux vaut employer l'argent à faire le bien. Tob., XII, 8. — 2. *Trésor du sanctuaire*. — Dès l'époque de Josué, il est question d'un trésor de Jéhovah, dans lequel on verse certains objets précieux pris sur les ennemis. Jos., VI, 19. Le Temple a un trésor qui subit diverses vicissitudes. Il est constitué par les soins de David et de Salomon. III Reg., VII, 51; I Par., XXVIII, 12; XXIX, 8; II Par., V, 1. Il est successivement pillé par Sésac, roi d'Égypte, III Reg., XIV, 26; II Par., XII, 9, par Baasa, roi d'Israël, II Par., XVI, 2, par Hazaël, roi de Syrie, auquel le roi de Juda, Joas est obligé de le remettre, IV Reg., XII, 18, par Joas, roi d'Israël, IV Reg., XIV, 14, et par Nabuchodonosor. IV Reg., XXIV, 13. Héliodore cherche en vain à s'emparer du trésor du Temple, au nom du roi de Syrie, Séleucus IV. II Mach., III, 7-40. Voir HÉLIODORE, t. III, col. 570. Sur le trésor du Temple et la manière dont il fonctionnait, voir GAZOPHYLACIUM, t. II, col. 133. Il y avait à Babylone un trésor du dieu de Nabuchodonosor. Dan., I, 2. — 3. *Trésor des princes*. — Les rois de Juda avaient un trésor qui partagea souvent le sort du trésor du Temple. III Reg., XIV, 26; XV, 18; IV Reg., XIV, 14; XVI, 8; XVIII, 15; XX, 13, 15; II Par., XXV, 24; XXXVI, 18. Ézéchias s'était amassé des trésors. II Par., XXXII, 27. Il les fit visiter avec complaisance par les envoyés du roi de Babylone, Mérodach-Baladan. Isaïe lui prédit alors qu'un jour tous ces trésors seraient emportés à Babylone. IV Reg., XX, 13-17. Les tributaires de l'Égypte portaient au pharaon des trésors empilés sur le dos des chameaux. Is., XXX, 6. Il est fait mention des trésors d'Holoferne, Judith, XII, 1, d'Assuérus, Esth., III, 9; IV, 7, d'Artaxerxès, I Esd., VII, 20. Les trésors du roi de Tyr seront pillés. Ezech., XXVIII, 4. Par contre, Dieu donnera à Cyrus des trésors cachés. Is., XLV, 3. En Juda, les chefs de la nation s'emparent des biens et des trésors des autres. Ezech., XXII, 25. Antiochus Épiphane en fait autant partout où il passe. I Mach., I, 24. — 4. *Trésor des peuples*. — Juda est un pays rempli de trésors. Is., II, 7. Le Seigneur les livrera au pillage. Jer., XV, 13; XVII, 3; XX, 5; Ose., XIII, 15. Babylone est riche en trésors, Jer., LI, 13, qui seront pillés par l'épée. Jer., L, 37. Le même sort est réservé aux trésors de Moab, Jer., XLVIII, 7, d'Ammon, Jer., XLIX, 4, et de l'Égypte. Dan., XI, 43. Au temps de Zorobabel, on constitua un trésor public pour la réfection des murs de la ville. II Esd., VII, 70-72. Le trésor était gardé dans un lieu appelé « maison du trésor », *bêṭ 'ôṣâr*, II Esd., X, 39, ou *bêṭ ginezayyâ'*. I Esd., V, 17; VI, 1.

2° *Au sens figuré*. — 1. *L'atmosphère*. — Dieu a des trésors d'où il tire les vents, Ps. CXXXV (CXXXIV), 7; Jer., X, 13; LI, 16, les nuées, Eccli., XLIII, 15, la pluie et le temps favorable, Deut., XXVIII, 12, la neige. Job, XXXVIII, 22. — 2. *La sagesse*. — Il faut creuser, c'est-à-dire se donner de la peine, pour découvrir ce trésor. Prov., II, 4. La sagesse est un trésor qui dépasse tous les autres, Sap., VII, 14; Eccli., I, 26; Heb., XI, 26, et leur donne du prix. Prov., VIII, 21; XXI, 20. La crainte de Dieu, qui est la vraie sagesse, doit être le trésor d'Israël. Is., XXXIII, 6. De ce trésor, l'homme de bien doit tirer toutes sortes de bonnes choses, à l'encontre du méchant qui n'en tire que de mauvaises. Matth., XII, 35; XIII, 52; Luc., VI, 45. La sagesse qu'on tient cachée, comme un trésor enfoui, ne sert de rien. Eccli., XX, 32; XLI, 17; Matth., XXV, 25; Luc., XIX, 20. Tous les trésors de la sagesse étaient en Jésus-Christ. Col., II, 3. —

3. *Les biens de l'âme.* — Trouver un ami fidèle, c'est trouver un trésor. Eccli., VI, 14. Le Tout-Puissant est le trésor du juste. Job., XXII, 25. Les chrétiens ont reçu la grâce de l'Évangile, mais ils portent ce trésor dans des vases de terre, c'est-à-dire dans une nature fragile, afin que la puissance de Dieu paraisse davantage. II Cor., IV, 7. Ceux qui sacrifient les biens du temps s'acquièrent un trésor dans le ciel. Matth., XIX, 21; Marc., X, 21; Luc., XII, 33, 34; XVIII, 22. — 4. *Les secrets divins.* — Ils sont dans les trésors de Dieu. Deut., XXXII, 34.

H. LESÊTRE.

TRÉSORIER (hébreu : *gizbâr;* chaldéen : *gedâbrin;* Septante : οἰκονομος; Vulgate : *custos arcæ publicæ, arcarius*), préposé à la garde du trésor. — Dès l'organisation de la royauté israélite, il y eut des fonctionnaires chargés de veiller sur le trésor du roi. David choisit Asmoth, fils d'Adiel, pour trésorier, *'al 'oṣrôt*, ἐπὶ τῶν θησαυρῶν, *super thesauros*. Jonathan, fils d'Ozias, remplissait la même fonction pour les trésors des champs, c'est-à-dire pour les redevances en nature qui se convertissaient en argent à travers tout le pays. I Par., XXVII, 25. Salomon eut des intendants et des préposés aux impôts qui remplissaient équivalemment les fonctions de trésoriers. III Reg., IV, 2-7. — Des lévites avaient la surveillance des trésors du Temple. I Par., IX, 26; XXVI, 20, 22, 26, sous l'autorité d'un intendant en chef des trésors. I Par., XXVI, 24. — A la cour de Nabuchodonosor, il y avait des trésoriers, *gedâbrîn*, que les versions appellent τυράννοι, *tyranni*. Dan., III, 2, 3. — Assuérus avait des fonctionnaires préposés au trésor. Esth., III, 9. — Artaxerxès employait aussi des *gizzabrîn*, gardiens du trésor. I Esd., VII, 21. — Un eunuque éthiopien était le trésorier de la reine Candace, ἐπὶ πάσης τῆς γαζης αὐτῆς, *super omnes gazas ejus*. Act., VIII, 27. — Saint Paul transmet aux Romains le salut d'Éraste, trésorier de la ville d'où il écrit. Rom., XVI, 23.

H. LESÊTRE.

TRIBU (hébreu : *šébét;* Septante : φυλή; Vulgate : *tribus*), groupe de familles descendant de chacun des douze fils de Jacob. La division en tribus était fréquente parmi les Orientaux et elle existe encore chez les Arabes modernes. Les tribus d'Israël, au nombre de douze, sont énumérées dans la Genèse, XLIX : 1. Ruben; 2. Siméon; 3. Lévi; 4. Juda; 5. Zabulon; 6. Issachar; 7. Dan; 8. Gad; 9. Aser; 10. Nephthali; 11. Joseph, dont la descendance se divisa en deux tribus, Éphraïm et Manassé; 12. Benjamin. Voir ces noms. La tribu de Lévi, consacrée au service de Dieu, ne reçut point de territoire spécial après la conquête de la Terre Promise mais seulement des villes pour y habiter, en sorte que la Palestine ne fut partagée qu'en douze portions, quoique la division de la postérité de Joseph en deux portât le nombre des tribus à treize. De même, la vocation de saint Paul à l'apostolat porta plus tard le nombre des Apôtres à treize. — Les Ismaélites, descendants d'Abraham par Ismaël, comptèrent aussi douze tribus. Gen., XXV, 13-15. — D'après Xénophon, *Cyrop.*, I, 2, 4, les Perses étaient également partagés en tribus. — La distinction des tribus d'Israël s'est perdue peu à peu depuis la ruine de Jérusalem. Voir J. M. Jost, *Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes*, Berlin, 1832, t. I, p. 407 sq.

TRIBULATION, tout ce qui est de nature à faire souffrir l'homme dans son corps ou dans son âme.

I. SES DIFFÉRENTS NOMS. — L'hébreu a une très grande variété de termes pour désigner les différents maux dont l'homme peut souffrir : *'êd*, ἀπωλεία, *perditio*, Job, XXI, 30, κακώσις, *afflictio*, Ps. XVIII (XVII), 19, la calamité; — *'âvén*, ὀδύνη, *dolor*, Job, XV, 35; ἀνομία, *iniquitas*, Ps. LV (LIV), 4; πονος, *dolor*, Ps. XC (LXXXIX), 10; κακόν, *malum*, Prov., XXII, 8; πένθος, Ose., IX, 4; κόπος, *iniquitas*, Hab., III, 7, la douleur; — *hovâh*, ταλαιπωρία, *calamitas*, Is., XLVII, 11; *conturbatio*, Ezech., VII, 26, le malheur; — *havvâh*, ἀνομία, *iniquitas*, Ps. LVII (LVI), 2, le malheur; — *ḥarṣob*, Ps. LXXIII, 4, la douleur; — *ḥêṭ*, ἁμαρτια, *peccatum*, Lam., III, 39, la peine du péché; — *ḥaṭṭâ'âh*, ἀνομία, *peccatum*, Is., V, 18, la peine du péché; — *ḥoli*, ἀῤῥωστία, *miseria*, Eccle., VI, 2, le grand malheur; — *ke'ib*, πληγή, τραῦμα, *dolor*, Job, II, 13; XVI, 7, la douleur; — *mak'ôb*, κακῶσις, *afflictio*, Exod., III, 7; μαλακια, *dolor*, Job, XXXIII, 19; μάστιξ, *flagellum*, Ps. XXXII (XXXI), 10; πληγη, *dolor*, Is., LIII, 3; Lam., I, 12, la souffrance; — *massâh*, *pœna*, Job, IX, 23, l'épreuve; — *ma'ăṣêbâh*, λύπη, *dolor*, Is., L, 11, la douleur; — *môṣaq*, στενοχωρία, *angustia*, Is., VIII, 22, la détresse; — *mâṣôq*, θλίψις, *angustia*, Ps. CXIX (CXVIII), 143; πολιορκία, *angustia*, Jer., XIX, 9, l'angoisse; — *meṣûqâh*, θλίψις, *angustia*, Job, XV, 24, l'angoisse; — *mâṣôr*, στενοχωρία, *angustia*, Deut., XXVIII, 53, la détresse; — *mêṣar*, θλίψις, *tribulatio*, Ps. CXVIII (CXVII), 5; Lam., I, 3, la tribulation; — *murdâf*, πλήγη, *persequens*, Is., XIV, 6, la persécution; — *mârûd*, διωγμός, *transgressio*, Lam., III, 19, la souffrance; — *'âmâl*, κόπος, *labor*, Ps. XC (LXXXIX), 10, la peine; — *'âšqâh*, ὀδύνη, *vis*, Is., XXXVIII, 14, la violence; — *'ôn*, πτωχεία, *paupertas*, Ps. XXXI (XXX), 11, la douleur; — *'ĕnûṭ*, δεησις, *deprecatio*, Ps. XXII (XXI), 25, la souffrance; — *'ônî*, ταπείνωσις, *afflictio*, Gen., XVI, 11; κακώσις, *afflictio*, Deut., XVI, 3; ὀδύνη, *luctus*, Prov., XXXI, 5, la douleur; cf. Gen., XXXV, 18; voir BENONI, t. I, col. 1603; — *'iṣṣâbôn*, λύπη, *ærumna*, Gen., III, 16, la souffrance de l'enfantement; voir ENFANTEMENT, t. II, col. 1792; — *'aṣṣébéṭ*, συντρίμμα, *contritio*, Ps. CXLVII (CXLVI), 3, la blessure; — *'êṣéb*, λύπη, *dolor*, Gen., III, 16, les douleurs de l'enfantement; — *pîd*, πτώμα, *ruina*, Job, XXXI, 29; *ruina*, Prov., XXIV, 22, le malheur; — *ṣôq*, *angustia*, Dan., IX, 25, le malheur; — *ṣôqâh*, στενοχωρία, *angustia*, Is., XXX, 6, l'angoisse; — *ṣar*, ἀνάγκη, θλίψις, *tribulatio*, Ps. IV, 2; XVIII (XVII), 7; CVI (CV), 44, la détresse; — *ṣârâh*, θλιψις, *angustia*, *tribulatio*, Gen., XLII, 21; Ps. CXX (CXIX), 1; Is., XXX, 6; ἀπορία, *tribulatio*, Is., VIII, 22, l'angoisse; — *râ'âh*, κάκον, *malum*, Gen., XIX, 19; XXVI, 29; XLIV, 4; III Reg., II, 44, le mal qu'on fait à un autre; — *šâv'*, οδύνη, *labor*, Job, VII, 3; Is., XXX, 28, la souffrance; — *šo'âh*, ἀπώλεια, *miseria*, Is., XLVII, 11; Ps., LXIII (LXII), 10, le malheur; — *ṭô'âh*, ἀφανή, *insidiæ*, II Esd., IV, 8, le mal fait à une ville. — On rencontre quelquefois plusieurs de ces termes dans le même verset, Prov., I, 27 : *'êd*, καταστροφή, *interitus*; *ṣârâh*, θλίψις, *tribulatio*; *ṣôq*, πολιορκια, *angustia*; Is., XLVII, 11 : *râ'âh*, ἀπωλεια, *malum*; *hovâh*, ταλαιπωρια, *calamitas*; *so'âh*, ἀπώλεια, *miseria*, etc. Voir DEUIL, t. II, col. 1396; MAL, MALADIE, t. IV, col. 600, 611; PLAIE, RUINE, SOUFFRANCE, TOURMENT, t. V, col. 450; 1268, 1855, 2294.

II. SES DIFFÉRENTES ESPÈCES. — 1° *Ses causes.* — Les tribulations ont pour cause première Dieu, qui les envoie ou qui les permet. Il les envoie pour châtier les hommes en particulier ou les nations, il les permet pour éprouver, améliorer ou convertir les âmes. Il se sert dans ce but du démon, à la malice duquel il fixe des limites, des hommes, qui se font persécuteurs de leurs semblables, ou des forces de la nature, qui peuvent constituer en certaines circonstances des fléaux généraux ou particuliers. L'homme est naturellement sensible à tous ces genres de tribulations. Après le péché, beaucoup de maux ont été déchaînés contre l'homme, Gen., III, 16-19, qui a grand'peine à se défendre contre eux, n'y réussit pas toujours et finit par succomber à la mort. Les tribulations ont donc des causes variées et elles produisent des effets différents, qui permettent de les classer en plusieurs catégories.

2° *Les châtiments.* — Le mal enfante le malheur.

Job, xv, 35. A la suite du péché commis par les premiers parents, la souffrance a été infligée à la femme, surtout quand elle doit enfanter, le travail a été rendu pénible pour l'homme et la mort a été introduite dans l'humanité. Gen., III, 16-19. Le déluge fut un châtiment motivé par la méchanceté des hommes. Gen., VI, 5-7. Sodome et les autres villes furent détruites par une catastrophe soudaine, à cause des crimes qui s'y commettaient. Gen., XIX, 4-28. Les plaies d'Égypte furent le châtiment de la persécution exercée par les Égyptiens contre les Hébreux. Exod., VII, 1-XII, 51. A plusieurs reprises, pendant le voyage à travers le désert, les Hébreux eux-mêmes sont châtiés, à cause de leurs murmures et de leurs révoltes. Num., XI, 33; XIV, 21-35; XVI, 28-35; XXI, 6; XXV, 9. Il leur est annoncé que leurs transgressions attireront sur eux les plus graves châtiments. Deut., XXVIII, 15-68. Pendant la période des Juges, l'oppression étrangère, plusieurs fois renouvelée, est la conséquence des infidélités d'Israël. La victoire remportée par les Philistins châtie la faiblesse d'Héli et les prévarications de ses fils. I Reg., II, 27-36. Sous les rois, les mêmes causes produisent souvent les mêmes effets. Ainsi en est-il sous Saül, I Reg., XXXI, 1-10, sous Roboam, III Reg., XII, 20; XIV, 25, 26; etc. La destruction du royaume d'Israël et la déportation de ses habitants est le châtiment de l'idolâtrie des Israélites. IV Reg., XVII, 7-23. La même cause entraîne le même effet pour le royaume de Juda. II Par., XXXIII, 9, 10; XXXVI, 14-16; Lam., III, 37-45. L'auteur du second livre des Machabées, VI, 12-16, confesse que les calamités qui ont accablé les Juifs, sous la domination syrienne, ont été une punition, et il ajoute que la rapidité du châtiment est une marque de grande bonté de la part de Dieu. « En effet, le souverain Maître, pour punir les autres nations, attend avec patience qu'elles aient comblé la mesure des iniquités; ce n'est pas ainsi qu'il a jugé à propos d'en agir avec nous, afin de n'avoir pas à exercer sur nous sa vengeance, quand nos péchés auront atteint leur pleine mesure. » Cependant, l'opposition des Juifs à leur Messie devient telle que le Sauveur en vient à leur dire : « Comblez donc la mesure de vos pères! » Matth., XXIII, 32. Ils le font en condamnant et en mettant à mort le Fils de Dieu. La ruine de Jérusalem et de la nationalité juive et le rejet définitif de l'ancienne race élue sont la conséquence de ce dernier forfait. Matth., XXIII, 37-39; XXIV, 5-10; Marc., XIII, 6-13; Luc., XXI, 10-24. De leur côté, les prophètes ont prédit les châtiments qui durent frapper les peuples ennemis et persécuteurs d'Israël, Égyptiens, Assyriens, Babyloniens, Syriens, etc., et leurs prédictions se sont accomplies d'autant plus exactement que, pour les nations qui n'ont qu'une existence temporelle, la justice doit nécessairement s'exercer sur la terre. — Ce qui est vrai des nations l'est également pour chaque homme en particulier. Le péché appelle nécessairement la réparation ou le châtiment, et habituellement « ce qui sert à l'homme pour pécher sert aussi à son châtiment. » Sap., XI, 15. « Le méchant, durant tous ses jours, est rongé par l'angoisse... Au sein de la paix, il voit fondre sur lui la ruine, ...la détresse et l'angoisse tombent sur lui. » Job, XV, 20-24. « Qui sème l'injustice, moissonne le malheur. » Prov., XXII, 8. Le châtiment frappe donc les coupables, Caïn, Gen., IV, 11, 12, Cham, Gen., IX, 25, Sichem, Gen., XXXIV, 2-31, Marie, sœur de Moïse, Num., XII, 10, Saül, I Reg., XIII, 13; XV, 26, David, II Reg., XII, 11; XXIV, 10-14, Salomon, III Reg., XI, 11, Jéroboam, III Reg., XIV, 10-12, Jézabel, III Reg., XXI, 23, 24, Joram, IV Reg., IX, 25, Athalie, IV Reg., XI, 16, Ozias, II Par., XXVI, 19, Aman, Esth., VII, 9, 10, Antiochus Épiphane, II Mach., IX, 5-29, Judas, Matth, XXVII, 5; Act., I, 18, Ananie et Saphire, Act., V, 5, 10, Hérode Agrippa, Act., XII, 21-23, etc. Le châtiment est infligé au serviteur impitoyable, Matth., XVIII, 34, au serviteur brutal et infidèle, Luc., XII, 46, 47, aux vignerons homicides, Luc., XX, 16, etc. — Bien que la tribulation soit la juste rémunération du péché sur la terre, il n'est point rare que le pécheur jouisse de la prospérité ici-bas. Ceux qui vivaient sous le régime de l'Ancien Testament s'en étonnaient et parfois même s'en scandalisaient, parce que les récompences temporelles avaient été formellement promises aux justes, et le malheur annoncé aux impies. Les amis de Job soutiennent contre lui, comme une règle sans exception, que le malheur est le signe et le châtiment de la méchanceté. Asaph s'étonne aussi du bonheur des méchants :

> Pour eux, point de douleurs jusqu'à la mort;
> Leur corps est plein de vigueur,
> Ils n'ont point part au labeur des mortels,
> Ils ne sont point frappés comme le reste des hommes.
>
> Ps. LXXIII (LXXII), 4, 5.

L'étonnement cesse quand, au lieu d'attendre le triomphe de la justice dans la vie présente, on observe que ce triomphe n'aura lieu que dans la vie future. Sap., IV, 7-V, 23. Voir IMPIE, t. III, col. 846. C'est ce que le Sauveur met en lumière dans sa parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare. Luc., XVI, 19-31. Les maux de la vie sont donc souvent des châtiments, mais il s'en faut qu'ils aient toujours ce caractère.

3° *Les persécutions.* — Ce sont des tribulations causées à l'homme par ses semblables, et habituellement aux justes par les méchants. Les persécutions ont commencé avec le péché. Abel a été persécuté par Caïn, Gen., IV, 5-8, Jacob par Esaü, Gen., XXVII, 41-45, Joseph par ses frères, Gen., XXXVII, 18-28, et par Putiphar, Gen., XXXIX, 7-20, les Hébreux par les Égyptiens, Exod., I, 8-21, et par les différents peuples du pays de Chanaan et des environs, Jud., III, 7-XVI, 31, David par Saül, I Reg., XVIII, 10-XXVI, 25, Élie par Achab, III Reg., XVIII, 3-18, Naboth par Jézabel, III Reg., XXI, 5-16, Zacharie par Joas, II Par., XXIV, 20-22, Jérémie par Joakim et les faux prophètes, Jer., XXXVI-XXXVIII, les Juifs par les Samaritains, I Esd., IV, 1-24, et les peuples voisins, II Esd., IV, 7-23, puis par Antiochus Épiphane, I Mach., I, 17-67; II Mach., V, 11-VII, 41; etc. Notre-Seigneur fut en butte aux persécutions d'Hérode, Matth., II, 7-18, et ensuite des Juifs, particulièrement des membres du sanhédrin, qui le condamnèrent à mourir. Le même sanhédrin persécuta les Apôtres, Act., IV, 1-12; V, 17-42; VI, 9-60, XII, 1-17. Saint Paul, d'abord persécuteur, I Tim., I, 13; I Cor., XV, 9; Gal., I, 13; Phil., III, 6, fut à son tour en butte à toutes sortes de persécutions de la part des Juifs et des Gentils. Act., XIII, 50; XX, 23; Rom., VIII, 35; I Cor., IV, 12; XII, 10; II Cor., VII, 5; Gal., V, 11; II Tim., III, 11; I Thes., III, 4. Les premiers chrétiens furent persécutés, à peu près partout, à l'instigation des Juifs. Act., IX, 30; XIII, 45-51; XIV, 18; XVII, 5 9; XVIII, 12; XXI, 27-36; etc. Saint Paul félicite les chrétiens de Thessalonique d'être restés fidèles au milieu des persécutions et des tribulations. II Thess., I, 4. Par contre, les judaïsants préféraient abandonner la foi plutôt que d'être persécutés pour le Christ. Gal., VI, 12. — La persécution est une sorte de nécessité dans la vie chrétienne. « Ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront, » dit le Sauveur. Joa., XV, 20. « Tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ Jésus auront à souffrir persécution, » ajoute saint Paul. II Tim., III, 12. Aussi Notre-Seigneur annonce-t-il les persécutions à ses disciples. Matth., XXIV, 9; Luc., XXI, 12. Il proclame bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, Matth., V, 10-12, et va jusqu'à recommander de prier pour les persécuteurs. Matth., V, 40; Rom., XII, 14. « C'est par beaucoup de tribulations qu'il nous faut entrer dans le royaume de Dieu. » Act., XIV, 21; Gal., IV, 29. Mais il ne faut pas s'en

émouvoir, I Thes., III, 3, comme ceux qui se scandalisent de la tribulation, dès qu'elle apparaît, et en prennent prétexte pour abandonner la vie chrétienne. Matth., XIII, 21; Marc., IV, 17. On doit alors se comporter avec patience, Rom., XII, 12, et même avec confiance, car Jésus-Christ a vaincu le monde persécuteur, Joa., XVI, 33, et lui-même est si présent à ses serviteurs qu'il tient comme infligées à sa propre personne les persécutions dont ils ont à souffrir. Aussi dit-il à Saul, qui s'imaginait ne poursuivre que des disciples: « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? » Act., IX, 4, 5. — La récompense des persécutés est assurée, déjà même en ce monde et surtout en l'autre. Matth., V, 11, 12; Marc., X, 30. Un jour le bonheur et la gloire seront assurés à « ceux qui viennent de la grande tribulation. » Apoc., VII, 14.

4° *Les épreuves.* — Les persécutions sont souvent des épreuves que Dieu permet pour rendre les justes meilleurs et plus méritants. Il y a d'autres épreuves qui résultent soit des conditions mêmes de la vie humaine, soit de l'intervention des esprits mauvais. Satan a été la cause des épreuves de Job, et sa malice a été excitée par la droiture et la piété du saint homme. Job, I, 8. Il a voulu traiter de même les Apôtres. Luc., XXII, 31. Voir SATAN, col. 1496. Mais la plupart des maux viennent à l'homme de l'infirmité de sa nature. « L'homme né de la femme vit peu de jours et il est rassasié de misères. » Job, XIV, 1. Il éprouve ici-bas « bien des détresses, bien des souffrances. » Ps. LXXI (LXX), 20. Les années de l'homme s'élèvent à soixante-dix ans et pour les plus forts à quatre-vingts, « et leur splendeur n'est que peine et misère. » Ps. XC (LXXXIX), 10. « Tous ses jours ne sont que douleur, ses occupations que chagrins; la nuit même, son cœur ne repose pas. » Eccle., II, 23. Son bonheur n'est jamais complet: « même dans le rire, le cœur trouve la douleur, et la joie se termine par le deuil. » Prov., XIV, 13. Aussi Jacob disait-il au pharaon d'Égypte: « Les années de mon pèlerinage sont de cent trente ans: court et mauvais a été le temps des années de ma vie. » Gen., XLVII, 9. Saint Paul a laissé la longue énumération de toutes les tribulations par lesquelles passait un prédicateur de l'Évangile. II Cor., XI, 23-28. Les peines morales s'ajoutent d'ailleurs à toutes les autres. Même quand il veut le bien, l'homme se sent incapable de l'atteindre: « Je ne fais pas ce que je veux et je fais ce que je hais... Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. » Rom., VII, 15, 19. Il désire être délivré de ce corps de mort, Rom., VII, 24, et dit avec Job, VII, 2-3:

Comme l'esclave soupire après l'ombre,
Comme l'ouvrier attend son salaire,
Ainsi j'ai eu en partage des mois de douleur,
Pour mon lot, des nuits de souffrances.

Notre-Seigneur a voulu partager la condition de l'homme et connaître par expérience la pauvreté, la faim, la soif, la fatigue, la souffrance et la mort, toutes nos infirmités, pour nous ressembler, hormis le péché. Hebr., IV, 15. Il a déclaré bienheureux ceux qui sont pauvres en esprit, ceux qui pleurent ou qui souffrent persécution. Matth., V, 3-10. Les tribulations de la terre ne sont donc que des maux relatifs dont il est possible de tirer un plus grand bien. — Tout d'abord, elles servent d'avertissement à l'homme, pour le détourner du mal « et le retirer de l'orgueil, afin de sauver son âme de la mort. » Job, XXXIII, 17, 18. Ensuite, elles contribuent à l'expiation de ses péchés. Voir PÉNITENCE, col. 39-40; SATISFACTION, col. 1496. Enfin, acceptées avec soumission et courage, elles méritent la récompense éternelle. Matth., V, 12; Luc., VI, 23. « Notre légère affliction du moment présent produit pour nous, au delà de toute mesure, un poids éternel de gloire. » II Cor., IV, 17. Voir TENTATION, col. 2283. — Dieu d'ailleurs n'abandonne pas ses serviteurs en butte à la tribulation. Il vient en aide aux justes dans la détresse, Ps. XCI (XC), 15; II Cor., I, 4, et il les en tire au moment opportun. Gen., XXV, 3; I Reg., X, 19; Tob., III, 21; Ps. IX, 10; XXXII (XXXI), 7; XXXIV (XXXIII), 5; CXXXVIII (CXXXVII), 7; Eccli., III, 17; Is., XXXII, 2; Jer., XIV, 8, etc.

H. LESÊTRE.

TRIBULE. Plusieurs exégètes identifient le *tribulus* de la Vulgate avec une espèce de zygophillée, soit le *Tribulus terrestris,* soit le *Fagonia arabica.* Peut-être faut-il y voir plutôt un nom générique de plante épineuse. De fait, il répond à plusieurs mots hébreux: dans Gen., III, 18; Ose., X, 8, il traduit le mot *dardar,* « centaurée » (t. II, col. 426). L'expression, Hebr., VI, 8, *proferens spinas ac tribulos,* est un souvenir de Genèse, III, 18, et doit avoir le même sens. Dans Job, XXXI, 40, *tribulus* est pris pour *hoah,* « chardon ». Dans Jud., VIII, 7, 16, il traduit *barqanim,* « ronces ». C'est probablement dans ce dernier sens qu'il faut entendre le proverbe:

Cueille-t-on des raisins sur des épines
Ou des figues sur des ronces (*de tribulis ficus*)?

Matth., VII, 16.

car à la place de ἀκανθῶν et τριβόλων, saint Luc donne ἀκανθῶν et βάτου (la ronce).

Quant à Eccli., XLIII, 21, σκολόπων ἄκρα, *cacumina tribuli,* il n'y a rien de semblable dans le texte hébreu retrouvé. Au lieu des *extrémités d'épines* que forme le givre en se congelant, l'hébreu porte qu'il produit des fleurs pareilles au saphir. F. Vigouroux, *La sainte Bible polyglotte,* t. V, p. 949.

E. LEVESQUE.

TRIBUN (Septante: χιλίαρχος; Vulgate: *tribunus*), officier supérieur exerçant un commandement dans la légion romaine. Voir ARMÉES, t. I, col. 994. — Comme, à l'époque évangélique, la légion se composait de 6000 hommes et qu'au-dessous du commandant en chef, consul, préteur, légat, etc., elle comptait six tribuns militaires, on pouvait penser que chacun de ces derniers avait mille hommes directement sous ses ordres, d'où le nom grec de χιλίαρχος, « chef de mille ». Mais il n'en était pas ainsi et les tribuns exerçaient à tour de rôle le commandement sur toute la légion. — Un tribun commandait à Jérusalem la cohorte de l'Antonia. Joa., XVIII, 2. Au temps de saint Paul, le tribun Lysias protégea l'Apôtre contre les Juifs ameutés. Act., XXI, 31-XXIII, 30. Voir LYSIAS, t. IV, col. 458. — Par analogie, la Vulgate donne le nom de « tribuns » aux *sârê 'alafîm,* « chefs de mille », établis par Moïse, Exod., XVIII, 21; Num., XXXI, 14, 48, 52; Deut., I, 15, à des officiers royaux, I Reg., VIII, 12; XVII, 18; XVIII, 13; XXII, 7; II Reg., XVIII, 1, à des chefs militaires, I Mach., III, 55; Apoc., VI, 15; XIX, 19, et aux officiers d'Hérode Antipas. Marc., VI, 21.

H. LESÊTRE.

TRIBUNAL (hébreu: *kissê*; Septante: βῆμα), lieu où siège celui qui rend la justice. — Salomon s'était bâti un portique du trône, où il rendait la justice, et un portique du jugement. III Reg., VII, 7. A Jérusalem se trouvaient les tribunaux où l'on rendait les jugements dans les affaires plus importantes. Ps. CXXII (CXXI), 5. Voir JUGEMENT, t. III, col. 1843. — Il est parlé des tribunaux du gouverneur perse, à Jérusalem, II Esd., III, 7, de Lysias, ministre syrien, à Ptolémaïde, II Mach., XIII, 26, de Pilate, à Jérusalem, Matth., XXVII, 19; Joa., XIX, 13, de Gallion, à Corinthe, Act., XVIII, 12-17, et de Festus à Césarée, Act., XXV, 6-17. Le tribunal romain se composait ordinairement d'une estrade sur laquelle on plaçait le siège du juge (fig. 522). Cette estrade occupait le fond de la basilique, où l'on se réunissait pour les jugements, ou se dressait en vue de la foule, quand la sentence devait

être rendue dehors, comme pour Notre-Seigneur. — Tous les hommes auront à comparaître devant le tri-



522. — Tribunal.
D'après Rich, *Dictionnaire des antiquités*, p. 613.

bunal du Christ, constitué juge des vivants et des morts. Rom., XIV, 10; II Cor., V, 10. H. LESÊTRE.

TRIBUT (hébreu : *mas, maššâ', minḥâh, ṭerûmâh* ; chaldéen : *belô, middâh;* Septante : φόρος, τέλος, δῶρον ; Vulgate : *tributum, vectigal, munus*), redevance payée à un souverain étranger. Suivant la coutume orientale, cette redevance prend assez souvent le nom de « présent », *minḥâh, terûmâh*, δῶρον, *munus*, comme si elle était purement volontaire.

1° *Sous Josué et les Juges.* — Il avait été prescrit de soumettre au tribut les villes qui se rendraient aux Israélites. Deut., XX, 10. Les Chananéens furent assujettis au tribut par les hommes de Manassé, Jos., XVII, 13, par ceux de Zabulon, Jud., I, 30, 33, 35, et en général par les Israélites, qui aimèrent mieux les rançonner que les chasser. Jud., I, 28. Au tribut s'ajoutait ou se substituait parfois la corvée. Jos., XVI, 10. Voir CORVÉE, t. II, col. 1031. — Il fut prédit à Issachar, trop ami du repos, qu'il serait soumis au tribut. Gen., XLIV, 15. En effet, la main indolente est destinée à devenir tributaire. Prov., XII, 24.

2° *Sous les rois.* — Après avoir vaincu les Moabites, David leur imposa un tribut; il en fit autant pour les Syriens. II Reg., VIII, 2, 6. Salomon fit payer le tribut à tous les peuples compris dans les limites de son royaume. III Reg., IV, 21. Les Philistins et les Arabes étaient tributaires de Josaphat. II Par., XVII, 11. Le roi d'Israël, Manahem, paya un tribut de 1 000 talents d'argent (8 500 000 fr.) à Phul, roi d'Assyrie. IV Reg., XV, 19-20. Les rois assyriens ne manquaient pas d'assujettir au tribut les peuples qu'ils plaçaient sous leur dépendance. Osée, roi d'Israël, payait tribut à Salmanasar. Quand il cessa de le payer pour se rapprocher de l'Égypte, le roi d'Assyrie en profita pour détruire le royaume d'Israël. IV Reg., XVII, 3-6. Jérusalem, elle aussi, fut prise et rendue tributaire. Lam., I, 1. Les Assyriens devaient payer tribut à leur tour. Is. XXXI, 8. — Au Messie, les rois de Tharsis et des îles, de Saba et de Méroé, apporteront leurs tributs et leurs présents. Ps. LXXII (LXXI), 10.

3° *Sous les Perses.* — Assuérus établit un tribut sur tous les peuples qui dépendaient de sa domination. Esth., X, 1. Quand les Juifs commencèrent à rebâtir Jérusalem, leurs ennemis écrivirent à Artaxerxès Ier que cette ville, une fois relevée, ne voudrait plus payer ni impôt ni tribut. I Esd., IV, 13. Le prince, constatant qu'autrefois on payait tribut aux rois de Jérusalem, fit surseoir aux travaux de reconstruction. I Esd., IV, 20. Un nouveau décret d'Artaxerxès exempta des impôts et des tributs les prêtres et les serviteurs du Temple. I Esd., VII, 24. Plus tard, Darius ordonna qu'on prît sur le produit des tributs pour l'achèvement du Temple. I Esd., VI, 8.

4° *Sous les Ptolémées et les Séleucides.* — Alexandre avait soumis au tribut un bon nombre de pays, de nations et de souverains. I Mach., I, 5. Ses successeurs procédèrent de même. Sous Ptolémée Évergète, le grand-prêtre Onias II, qui était avare, négligea le paiement d'un tribut de 20 talents (170 000 fr.) par an. Son neveu, Joseph, s'interposa pour le disculper. Comme des spéculateurs syriens et phéniciens offraient 8 000 talents (68 000 000 fr.) du fermage des impôts de la Phénicie, de la Célésyrie, de la Samarie et de la Judée, Joseph offrit le double, obtint 2000 soldats pour se faire appuyer et exerça pendant vingt-deux ans avec fermeté le poste de receveur des impôts. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 1-6. — Les Romains, qui avaient rendu tributaires l'Espagne et beaucoup de rois, I Mach., VIII, 2, 4, imposèrent un lourd tribut à Antiochus III le Grand. I Mach., VIII, 7. Voir ANTIOCHUS III, t. I, col. 691. Antiochus IV Épiphane, qui avait un fort tribut à payer aux Romains, envoya à Jérusalem et dans les villes de Judée un collecteur d'impôts qui exerça toutes sortes de déprédations et de violences. I Mach., I, 30-34. Comme ensuite les troubles suscités dans le pays faisaient baisser considérablement le produit des tributs, le roi résolut de se rendre en Perse, afin d'y recueillir des ressources plus abondantes. I Mach., III, 29-31. Pendant ce temps, un de ses généraux, Nicanor, se flattait d'amasser le montant du tribut de 2000 talents (17 000 000 fr.) dû aux Romains, en faisant campagne contre les Juifs et en vendant les nombreux captifs qu'il ferait, à raison de 90 pour un talent (8500 fr.). Mais il fut honteusement défait et les mille marchands qu'il avait convoqués pour leur vendre des Juifs durent s'en retourner comme ils étaient venus. II Mach., VIII, 10, 11, 34-36. Démétrius Ier, afin de s'attacher les Juifs, les déchargea des tributs et de diverses autres redevances. I Mach., X, 29, 31, 33; XI, 35; XIII, 39. On sait par Aristote, *Œconom.*, II, 1, 4, édit. Didot, t. I, p. 639, que les Séleucides exigeaient, dans les pays de leur dépendance, des redevances « de la terre, des produits du sol, du commerce, des douanes, des troupeaux et d'autres choses. » Parmi ces autres choses est mentionnée une capitation, ἐπικεφάλαιον, à laquelle Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, II, 3, fait allusion, ὑπὲρ κεφαλῆς ἑκάστης, et qui fut comprise dans la décharge que Démétrius accorda aux Juifs. I Mach., X, 29. Antiochus VII Sidètes réclama plus tard à Simon les tributs arriérés. Une victoire, remportée par les fils de Simon sur le général syrien Cendébée, régla la question. I Mach., XV, 30, 31; XVI, 8.

5° *Sous Hérode.* — Bien qu'Hérode le Grand fût sous la dépendance assez étroite de Rome, il ne paraît pas qu'il ait été tributaire régulier des Romains. Sans doute, Pompée avait levé un tribut sur la Judée, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 4; *Bell. jud.*, I, VII, 6; César avait réglementé le tribut juif par une série d'édits, *Ant. jud.*, XIV, X, 5, et Antoine avait exigé un tribut d'Hérode lui-même, au moment de sa promotion à la dignité royale. Cf. Appien, *Bell. civ.*, V, 75. Mais, à l'époque d'Auguste, il n'est plus question d'aucun tribut. On l'infère de ce fait que Josèphe, si bien informé de l'histoire d'Hérode, ne fait allusion à aucun paiement de tribut. Tout au contraire, il présente celui qui fut établi en l'an 7 après J.-C. comme une innovation et une charge inouïe pour les Juifs. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 1; XVII, 8; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, t. I, p. 530-533. A la mort d'Hérode, les Juifs réclamèrent vivement une diminution des impôts

levés par ce prince, mais ils ne firent aucune mention d'un tribut romain. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XI, 2.

6° *Sous les procurateurs.* — Le recensement de Cyrinus eut pour but de préparer l'administration directe de la Judée par les Romains. Il fallait, entre autres mesures, déterminer le chiffre des impôts et des tributs. Voir CYRINUS, t. II, col. 1189. Le cens romain, imposé aux provinces, comprenait deux impôts directs : le *tributum soli* ou *agri*, qui se payait soit en nature, soit en argent, et le *tributum capitis* ou tribut par tête. Cf. *Digest.*, L, 15, 8, 7 ; Appien, *Libyca*, 135 ; Dion Cassius, LXII, 3 ; Tertullien, *Apologet.*, 13, t. I, col. 346. En Syrie, ce dernier tribut pesait également sur les femmes et sur les esclaves. Les hommes y étaient obligés à partir de 14 ans, les femmes à partir de 12, et tous jusqu'à l'âge de 65 ans. Cf. *Digest.*, L, XV, 3. La perception de ces tributs se faisait par les publicains. Voir PUBLICAINS, t, V, col. 858. Le montant s'en ajoutait aux autres redevances auxquelles les Juifs étaient assujettis. Voir CAPITATION, t. II, col. 213 ; CENS, col. 422 ; DÎME, col. 1431 ; IMPÔTS, t. III, col. 851. — Dans le Nouveau Testament, il est fait quelques allusions aux tributs. Ils sont payés aux rois, non par leurs fils, mais par des étrangers. Matth., XVII, 24, 25. Le Sauveur, interrogé par des pharisiens et des hérodiens, leur déclara que le tribut devait être payé à César, dont la monnaie circulait parmi eux. Marc., XII, 14 ; Luc., XX, 22. Cette déclaration formelle n'empêcha pas les membres du sanhédrin de l'accuser devant Pilate de défendre le paiement des tributs à César. Le procurateur ne tint aucun compte de cette accusation. Luc., XXIII, 2. — Saint Paul, recommandant la soumission aux puissances établies, veut qu'on s'acquitte envers elles de ce qui leur est dû, φόρος, *tributum*, et τέλος, *vectigal*. Rom., XIII, 1-7. Le premier terme désigne les tributs. Le mot τέλος s'applique aux droits de douane et aux autres droits analogues, et le mot *vectigal* à la fois aux tributs et aux impôts en général.

H. LESÊTRE.

TRICLINIUM, mot qui désigne littéralement une table où, pour manger, les convives s'asseyaient sur trois lits. Voir ARCHITRICLINUS, t. I, fig. 248, col. 935. La Vulgate emploie trois fois le mot *triclinium*, I Reg. (Sam.), IX, 22, pour rendre *liškâtâh, in conclave*, où Samuel donne un repas au jeune Saül ; IV Reg., XI, 2, pour traduire *ḥădar ham-miṭṭôt*, « chambre des lits, gynécée », et Esther, II, 13, pour désigner le palais où vivaient les jeunes filles qui, comme Esther, avaient été choisies pour devenir les femmes du roi de Perse. Le mot triclinium n'est donc jamais employé dans son sens propre dans notre version latine.

TRIPOLI (grec : Τρίπολις), ville de Phénicie, aujourd'hui Taraboulous. Elle est située sur la côte de Syrie, au nord de Sidon, entre Byblos et Aradus, au pied de la partie la plus haute de la chaîne du Liban, dans un pays très fertile, qui ressemble à un jardin fruitier (fig. 523). Elle avait reçu le nom de Tripoli ou « les trois villes », parce qu'elle était composée de trois colonies distinctes, des villes de Sidon, de Tyr et d'Aradus. L'Écriture la mentionne une fois, à l'époque des Machabées. C'est au port de Tripoli que le roi de Syrie Démétrius Ier, fils de Séleucus IV, s'embarqua, II Mach., XIV, 1, probablement pour aller débarquer à Séleucie, à l'embouchure de l'Oronte, et atteindre par là Antioche, lorsqu'il s'échappa de Rome, où il était otage, afin de s'efforcer de recouvrer le trône de ses pères. Voir DÉMÉTRIUS Ier, t. II, col. 1358. Cf. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, 1890, t. III, p. 1-8.

TRIRÈME (grec : τριήρης), navire à trois rangs de rames. II Mach., IV, 20. Voir NAVIRE, I, 6°, t. IV, col. 1504.

TRISTESSE (hébreu : *mar', roa'* ; Septante : λύπη, πικρία, πονηρία ; Vulgate : *tristitia, amaritudo*), sentiment pénible que le malheur fait naître dans l'âme. — La Sainte Écriture signale la tristesse des officiers du pharaon dans leur prison, Gen., XL, 6, de Job accablé par les épreuves, Job, VII, 11 ; X, 1, des parents de Tobie encore sans descendance, Tob., VI, 5, d'Esdras et de Néhemie, à la pensée des prévarications et des maux du peuple, I Esd., IX, 4 ; II Esd., II, 2, du Psalmiste malheureux, Ps. XLII (XLI), 6, 12 ; Ps. XLIII (XLII), 2, 5, des Juifs persécutés, Esth., IX, 22, d'Antiochus Épiphane contrarié dans ses projets, I Mach., VI, 4-13, du riche auquel le Sauveur parle de renoncer à ses biens, Matth., XIX, 22 ; Marc., XIV, 34, des apôtres et des disciples à cause des événements qui terminent la vie de leur Maître, Luc., XXII, 45 ; XXIV, 17 ; Joa., XVI, 6, 20-22, de Notre-Segineur lui-même dont l'âme devient



523. — Tripoli de Phénicie et ses environs.

« triste jusqu'à la mort », Matth., XXVI, 38 ; Marc., XIV, 34, de saint Paul à la pensée de ses compatriotes, Rom., IX, 2, et à la suite de diverses épreuves, II Cor., II, 1-3 ; Phil., II, 27, 28 ; etc. — La tristesse est causée par des propos suspects, Prov., XXV, 23, par une méchante femme, Eccli., XXV, 31, par le cœur pervers, Eccli., XXXVI, 22, par l'abandon d'un ami, Eccli., XXXVII, 2 ; etc. Les Juifs infidèles trouvaient triste le service de Jéhovah. Mal., III, 14. Les pharisiens se composaient un visage triste quand ils jeûnaient. Matth., VI, 16. L'Ecclésiaste, VII, 3, dit que « mieux vaut la tristesse que le rire, parce que le cœur peut être content malgré un visage triste. » D'après les versions, « mieux vaut la colère que le rire, car la tristesse du visage peut améliorer le cœur, » à quoi la Vulgate ajoute « du délinquant ». Il est recommandé de ne pas trop se laisser aller à la tristesse, Eccli., XXX, 22, 24, même après un deuil. Eccli., XXXVIII, 17-20. Il faut donner sans causer de tristesse à celui qui reçoit, Eccli., XVIII, 15, mais avec joie. II Cor., IX, 7. Il y a une tristesse selon Dieu et une tristesse selon le monde. II Cor., VII, 10. Le chrétien doit vivre comme triste, mais toujours joyeux, c'est-à-dire avec la joie qui vient de Dieu et en renonçant à celle qui vient du monde. II Cor., VI, 10. Saint Jacques, V, 13, assigne, comme remède à la tristesse, la prière.

H. LESÊTRE.

TROADE (Nouveau Testament : Τρωάς), ville d'Asie Mineure (fig. 524), port de mer sur la côte nord-ouest



524. — Monnaie de Troade.
Troade tourelée. COL.AV.TROA. — ℟. COL · AVG · TRO.
Cheval broutant.

de la Mysie, vis-à-vis de la petite île de Ténédos, non loin des lieux où s'éleva l'ancienne Troie ou Ilion. Voir MYSIE, carte, t. IV, fig. 388, col. 1368.

Echelle : 0 500 1000 Mèt.

525. — Ruines de Troade. D'après Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque dans l'empire ottoman, Atlas,* in-f°, 1842, pl. 39.

I. Elle fut bâtie après la mort d'Alexandre le Grand, par un de ses généraux qui était devenu maître du pays, Antigone. Il lui donna le nom d'Antigonia Troas et la peupla au moyen des populations voisines. Quelques années après, en 300 avant J.-C., Lysimaque embellit la ville et l'appela Ἀλεξάνδρεια ἡ Τρωάς, Strabon, XIII, I, 26; Pline *H. N.*, v, 33. Le Nouveau Testament la désigne toujours sous le nom de *Troas* tout court. Elle passa sous la domination des rois séleucides de Syrie; quelques-unes des monnaies d'Antiochus II Théos (261-246 avant J.-C.) furent frappées à Troade. Elle fut indépendante pendant un certain temps ou jouit au moins d'une certaine liberté, puisqu'elle battit monnaie de 164 à 65 environ avant J.-C. Plusieurs tétradrachmes de cette époque portent le nom ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΝ avec la tête et le nom d'Apollon Sminthéen. Elle passa, en 133 avant notre ère, sous la domination de Rome, qui la traita avec beaucoup de bienveillance, en la considérant comme l'héritière de Troie, d'où, selon la légende célébrée par Virgile, elle tirait elle-même son origine. D'après Suétone, *Cæs.*, 79, Jules César aurait imaginé d'en faire le siège de l'empire et Auguste caressa peut-être quelque idée semblable. Cf. Horace, *Carm.*, III, 3, 57. Quoi qu'il en soit, Auguste en fit une colonie romaine, sous le nom de *Colonia Augusta Alexandria Troas*; elle jouit du *jus italicum* avec les privilèges qui y étaient attachés, *immunitas* et *libertas*, affranchissement de divers impôts et indépendance du gouverneur de la province, de sorte qu'elle fut gouvernée par ses propres magistrats, deux *duoviri* et un sénat de *decuriones*. Elle était divisée en dix *vici* et ses citoyens faisaient partie de la tribu *Aniensis*. Rubitschek, *Imp. rom. tribut. descript.*, p. 247. Grâce à ses faveurs et à sa situation, elle devint une des villes les plus florissantes de la province d'Asie. Son port fut le centre des communications entre l'Asie et la Macédoine. Act., XVI, 8; XX, 5; II Cor., II, 12. Elle continua à hanter l'imagination romaine pendant les premiers siècles de notre ère. Quand Constantin voulut transférer en Orient la capitale de l'Empire, il pensa à l'établir à Troade, avant de choisir Byzance-Constantinople. Zozime, *Hist.*, II, 30, édit. de Bonn, 1837, p. 95; Zonaras, *Annal.*, XIII, 3, t. CXXXIV, col. 1105. Encore aujourd'hui, les ruines de Troade portent le nom de *Eski-Stambûl* ou Vieille-Constantinople. Ses restes sont considérables (fig. 525).

II. Troade était dans tout son éclat quand saint Paul y arriva pour la première fois, pendant son second voyage de missions. — 1° C'est là qu'il eut la vision qui le détermina à aller prêcher en Macédoine et à commencer ainsi l'évangélisation de l'Europe. Act., XVI, 8-10, qui devait être si féconde. Il s'embarqua donc pour la Macédoine et prêcha bientôt après à Philippes et à Thessalonique. — 2° L'Apôtre passa de nouveau à

Troade en se rendant d'Éphèse en Macédoine. II Cor., II, 12-13. Il voulait évangéliser les habitants de la ville et y retrouver Tite, mais son disciple n'étant pas venu, il partit pour la Macédoine. — 3° Après avoir visité la Grèce, il revint en Macédoine et se dirigea de là vers Troade. Quelques-uns de ses compagnons l'y précédèrent. Act., XX, 1-5. Il y avait déjà une chrétienté dans cette ville. L'Apôtre y passa une semaine. Il devait en repartir le lundi. Le dimanche soir, pendant qu'on était réuni pour la célébration des saints mystères, il adressa la parole aux fidèles et continua son discours jusqu'au milieu de la nuit. Un jeune homme nommé Eutyque s'endormit sur une fenêtre, tomba du troisième étage et se tua. Paul le ressuscita, continua son discours jusqu'à l'aube et se mit alors en route pour Assos. Act., XX, 6-13. Voir EUTYQUE, t. II, col. 2057. — 4° Dans un de ses passages à Troade, saint Paul y avait laissé, chez Carpus, voir t. II, col. 311, un manteau à capuchon, *pœnula*, voir MANTEAU, t. IV, col. 665, 9°, des livres et des parchemins. Voir PARCHEMIN, t. IV, col. 2161. Pendant sa captivité à Rome, l'Apôtre écrivit à Timothée de lui rapporter ces objets de Troade, en venant le visiter. II Tim., IV, 13.

TROGLODYTES (hébreu : *Sukkiyim;* Septante : Τρωγοδύται; *Alexandrinus :* Τρωγλοδύται), peuplade ou tribu qui faisait partie, avec les Libyens et les Éthiopiens, de l'armée de Sésac, quand ce pharaon envahit la Palestine. II Par., XII, 3. Voir SÉSAC, col. 1679. Les *Sukkiyîm,* d'après la signification de leur nom, n'étaient pas des Troglodytes, c'est-à-dire des habitants de cavernes, comme l'ont traduit les Septante et la Vulgate, mais probablement des Scénites ou nomades habitant sous la tente, comme leur nom l'indique. Les anciennes versions en ont fait des Troglodytes, peut-être parce que Pline, *H. N.*, VI, XXXIV, 4, mentionne une *ville* (*oppidum*) appelée *Suche* parmi les possessions troglodytes. Cf. τὸ Σούχου ἵδρυμα, Strabon, XVI, IV, 8. Gesenius, *Thesaurus,* p. 153, croit que *Sukkiyim* est un mot hébreu qu'on ne peut expliquer que par *in tentoriis viventes.* Parmi les modernes, Kautzsch, dans Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Alterthums,* t. II, 1884, p. 1577, ainsi que Dillmann, dans Schenkel, *Bibel-Lexicon,* t. I, 1869, p. 288, sont portés à l'identifier avec Suakin, sur la mer Rouge, et en font une peuplade éthiopienne, *ibid.*, t. V, p. 429. Cf. *Calwer Bibellexicon,* 1885, p. 911. Le *Bibelwörterbuch* de H. Guthe, 1893, p. 645, prétend que les *Sukkiyîm* sont les habitants de Succoth (Teku), près de Phithom. L'identification des *Sukkiyîm* est donc obscure et incertaine. — Quoi qu'il en soit de ces auxiliaires de Sésac, l'Écriture parle ailleurs de véritables Troglodytes qu'elle appelle *Ḥori*, Gen., XIV, 6; XXXVI, 20-30; Deut., II, 12, 22. Cf. I Par., I, 38-42. Cf. aussi Job, XXX, 6. Voir HORRÉEN, t. III, col. 757. Cf. F. Vigouroux, *La sainte Bible polyglotte,* t. III, 1902, p. 833.

TROGYLE (Τρωγύλλιον ou Τρωγύλιον, *Trogilium*), promontoire rocheux situé à l'extrémité occidentale du mont Mycale, sur la côte ionienne de l'Asie Mineure, entre Éphèse au nord et Milet au sud, en face de l'île de Samos, dont il n'est séparé que par un canal long et étroit. Voir Ptolémée, V, II, 6; Strabon, XIV, I, 13; Pline, *H. N.*, V, 31. Il est mentionné Act., XX, 15, dans un certain nombre de manuscrits grecs (D, H, L, M, etc.), où, après les mots εἰς Σάμον, on lit : καὶ μείναντες ἐν Τρωγυλίῳ ou Τρωγυλλιῳ, « étant demeurés (c'est-à-dire nous étant arrêtés) à Trogyle ». Le *Textus receptus* a adopté cette leçon, qu'on trouve aussi dans les deux versions syriaques, le sahidique, l'arabe, le slave, dans saint Chrysostome, *In Act.*, hom. XLIII, 1, t. LX, col. 304, dans Œcumenius, *In Act.*, XX, 15, t. CXXVIII, col. 256, etc. Mais elle est omise par les manuscrits les plus importants, entre autres par ℵ, A, B, C, E², et également par la Vulgate, l'éthiopien, l'araméen, le copte, saint Jérôme, etc. Il est probable, comme le dit Tischendorf, *Novum Testam. græce,* 8e édit., Leipzig, t. II, 1872, p. 179, que c'est là une interpolation, mais très ancienne, basée sans doute sur une tradition historique certaine. Divers exégètes, notamment Felten, *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 376, et Belser, *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 115, l'adoptent comme authentique. Ce trait n'a rien que de très vraisemblable en lui-même. Saint Paul se rendait alors par mer à Jérusalem, peu de temps avant son arrestation dans cette ville. Le bateau sur lequel il s'était embarqué, et qui naviguait entre la rive asiatique et les îles voisines, put fort bien être obligé de faire escale à Trogyle, soit que la nuit l'y ait surpris, soit que le vent ait cessé tout à coup. Cf. Ramsay, *St. Paul the Traveller,* in-8°, 5e édit., Londres, 1900, p. 292, 294. La navigation est très compliquée dans ces parages. Non loin de la pointe extrême du promontoire, existe un ancrage appelé aujourd'hui « Port de saint Paul ». Voir SAMOS, col. 1432; MILET, carte, n. 284, t. IV, col. 1086.

L. FILLION.

TROIS. Voir NOMBRE, VII, 30, t. IV, col. 1688.

TROIS TAVERNES, Act., XXVIII, 15. Voir TAVERNES (TROIS), col. 2016.

TROMM (TROMMIUS) Abraham, savant hollandais, né le 23 août 1633, mort le 29 mai 1719. Il fut pasteur à Harlem et à Groningue. On a de lui *Concordantiæ græcæ versionis vulgo dictæ LXX interpretum,* 2 in-f°, Utrecht, 1718. Voir CONCORDANCES DE LA BIBLE, t. II, col. 901-902. Il avait publié auparavant une concordance pour la traduction flamande de l'Ancien et du Nouveau Testament, Amsterdam, 1685-1692.

TROMPETTE (hébreu : *šôfâr, ḥăṣôṣĕrâh;* Septante : κερατινη, σαλπιγξ; Vulgate : *buccina, tuba*), instrument à vent, formé d'un tube auquel on fait produire des sons au moyen de l'air insufflé.

I. DESCRIPTION DE LA TROMPETTE. — La trompette la plus primitive, faite d'une corne d'animal, est désignée dans la Bible par les noms de *qérén,* « corne », voir CORNE, 2, t. II, col. 1010; et de *šôfâr,* son synonyme, avec lequel il s'échange souvent. Jos., VI, 5, 8. Les Septante traduisent *šôfâr* et *qérén* par κερατίνη et σάλπιγξ, sans distinction. Josèphe emploie κέρας. *Ant. jud.*, VI, 5. Cette trompette de corne est antérieure à la trompette de métal, que l'Écriture mentionne à partir de l'Exode, sons le nom de *ḥăṣôṣĕrâh*, σάλπιγξ, *tuba.* L'étymologie du terme hébreu est incertaine : חצר, « résonner »; ou bien « étroit »; חץ, « diviser » (les sons). Voir MUSIQUE, t. IV, col. 1348. Cf. حضر, « tailler, diviser »; حضر, « rassembler ». Cette trompette est le seul instrument musical dont s'occupe Moïse. Les autres instruments furent introduits par David dans le service divin; mais la trompette resta le seul instrument sacré proprement dit, et, conformément à son institution, l'usage en fut exclusivement réservé aux prêtres. Num., X, 2-9. Jouer de la trompette se disait *tâqa' šôfâr*, Jer., VI, 1, et *tâqa' bešôfâr*, I Sam., XIII, 3; Is., XXVII, 10. *Mâšaq qérén,* « tirer, prolonger le son de la corne », Jos., VI, 5; Ose., V, 8. *Tèqa'* est le « son » de la trompette, Ps. CL, 3; et *taqô'a,* la « trompette » elle-même. Ezech., VII, 14. Par opposition, les sons discontinus sont appelés *tĕrû'âh,* « bruit, cri »; spécialement les sons bruyants de la trompette, répétés comme des cris. Num., XXIX, 1; II Sam., VI, 15; Num., X, 9. On dit *qôl šôfâr,* le son, la « voix » de la trompette,

Exod., XIX, 16; Ps. LXXXVIII (LXXXVII), 6; II Sam., VI, 16. Les joueurs de trompettes sont les *maḥṣeṣerim* (*maḥṣôṣĕrîm*). I Par., XV, 24; II Par., V, 13.

Le texte cité des Nombres suppose un instrument connu, sinon le législateur en décrirait la forme, les dimensions, la matière, comme il le fait pour les autres objets du mobilier sacré; la trompette du tabernacle doit être l'instrument qui figure sur les monuments égyptiens. D'ailleurs, les Hébreux emportaient d'Égypte des vases et objets de métal précieux. Exod., XII, 35. De plus, il est vraisemblable que l'Assyrie fut aussi tributaire de l'Égypte pour la trompette, alors que les Grecs, puis les Romains, la reçurent des Pélasges Tyrrhéniens, qui la tenaient des mêmes Égyptiens.

Au surplus, la description que donne Josèphe de la trompette du Temple est pleinement confirmée par les représentations monumentales. « La trompette, appelée ἀσώσρα, est une trompette droite de forme cylindrique, en métal, longue de moins d'une coudée (la coudée commune en Asie Mineure était de 0m49; la coudée égyptienne avait 0m52 et la coudée grecque, 0m44. Voir Coudée, t. II, col. 1062). Son diamètre était à peu près celui d'une grosse flûte syringe. Elle était munie d'une embouchure et terminée par un pavillon, κώδωνα, plus

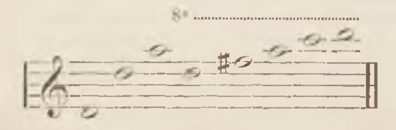


526. — Trompette égyptienne. Musée du Louvre.

ou moins évasé. » *Ant. jud.*, III, XI, 6. Les trompettes égyptiennes sont généralement courtes, comme l'est encore la trompette abyssinienne. Il en est figuré de semblables sur les monnaies des Machabées et des Hérodes. Toutefois, les trompettes de l'arc de Titus sont deux tubes coniques allongés. Il y eut des trompettes métalliques recourbées; enfin on possède des représentations de trompettes droites dont le tuyau est renflé à son milieu. Mais les types de fabrication ont peu changé. Entre les spécimens égyptiens et assyriens, les différences sont peu considérables. Cependant, en variant la matière et les dimensions de leurs trompettes, les Grecs obtinrent une famille d'instruments presque aussi étendue que celle des flûtes. Voir Flûte, t. II, col. 2292.

La matière de ces instruments était le cuivre, le bronze ou l'argent. Les deux trompettes mosaïques furent faites d'argent massif, battu au marteau, *qéséf miqšâh*, Num., X, 2; cf. II (IV) Reg., XII, 14 (13), soit par honneur pour le service sacré, soit pour obtenir une plus belle sonorité. On ne peut déterminer si les trompettes employées hors du culte liturgique, par exemple dans Osée, V, 8, étaient de cuivre, à la façon de celles des Égyptiens et des Assyriens. Le métal était réduit en lames et travaillé au marteau, suivant un procédé de fabrication encore appliqué en Europe, au moyen âge.

La trompette égyptienne du Musée du Louvre (fig. 526) est peut-être le seul spécimen conservé en Europe. Elle est en bronze doré et mesure 0m54, deux centimètres seulement de plus que la coudée égyptienne. Éprouvée par V. Loret, *L'Égypte au temps des Pharaons*, Paris, 1889, p. 137, 138, cette trompette a donné la série d'harmoniques :



Dépourvues de clefs et de soupapes, les trompettes anciennes, forcément incomplètes au point de vue mélodique, ne pouvaient avoir dans le concert instrumental le même usage que les flûtes et hautbois, et surtout que les instruments à cordes, dont les séries de sons pouvaient être complètes pour chacune des diverses gammes ou modes musicaux. C'est pourquoi, en dehors de son emploi comme signal, nous voyons que la trompette se joint aux instruments de percussion (fig. 527). I Esd., III, 10. Voir I Par., XVI, 42. Elle concerte aussi avec le *šôfâr*. Ps. XCVIII (XCVII), 6; Ose., V, 8. Dans la fête du transport de l'Arche, les trompettes, les cymbales et les tambourins figurent avec les harpes, les nables et le chœur des chanteurs. I Par., XIII, 8; XV, 24, 28. Banaïas et Jaziel, prêtres, sont investis de la fonction de joueurs de trompettes devant l'Arche. I Par., XVI, 6.
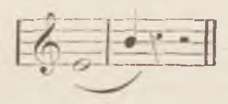


527. — Trompette et tambour égyptiens.
D'après Wilkinson, *Manners*, t. I, p. 456, fig. 224.

II. Usage de la trompette dans la Bible. — Les trompettes du Tabernacle sont destinées à convoquer le peuple, Num., X, 2, à annoncer les néoménies, les fêtes, ℣. 10. Ce sont les fils d'Aaron, les prêtres, qui sonnent de la trompette dans les cérémonies religieuses. Num., X, 8. Cf. I Par., XV, 24, 28; XVI, 6; II Par., VII, 6; XIII, 14; II Par., XXIX, 28; I Esd., III, 10; II Esd., XII, 41. La trompette sert aussi pour annoncer la guerre, Num., X, 9; Ezech., VII, 14; I Mach., IV, 40; V, 31, 34; XVI, 8; Ose., V, 8; mais ce sont les prêtres qui la font entendre. Num., XXXI, 6. On la trouve dans les solennités, par exemple au couronnement de Joas. II (IV) Reg., II, 14; II Par., XXIII, 13. Comme instrument sacerdotal, la trompette faisait partie du mobilier sacré. II (IV) Reg., XII, 14; II Par., XIII, 12; XXIX, 26; I Esd., III, 10. Même après l'introduction des instruments de musique dans la liturgie hébraïque, la trompette conserva son emploi sacré. Elle accompagnait l'offrande des sacrifices, Num., X, 10, à part des chants et du jeu des autres instruments. Dans le second temple, les deux prêtres trompettes se tenaient, avec les joueurs de cymbales, à droite et à gauche de l'autel des holocaustes, à distance des chanteurs. Leur sonnerie n'accompagnait pas le chant, mais pouvait seulement, comme les instruments de percussion, précéder, couper ou suivre l'exécution des cantiques anciens, tels que ceux de l'Exode et du Deutéronome. Les trompettes avaient en outre un rôle semblable à celui de nos cloches d'église. On s'en servait dans le second temple pour annoncer chaque matin l'ouverture des portes, par une triple sonnerie,

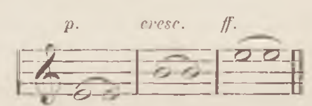
qui appelait les lévites et les serviteurs à leur office et avertissait le peuple. On annonçait de même, le vendredi, l'ouverture du sabbat, et les sacrifices du matin et du soir étaient accompagnés de neuf sonneries. J. Weiss, *Die musikalischen Instrumente in den H. Schriften*, Graz, 1895, p. 97-98.

La trompette de corne, ou *sôfâr*, est employée comme un signal ou un appel. I Sam., XIII, 3; Is., XXVII, 13. Elle annonce les néoménies, Ps. LXXXI (LXXX), 4; les fêtes, Ps. XLVII (XLVI), 6; XCVIII (XCVII), 6, CL, 3, le sacre de Salomon, I (III) Reg., I, 39, le jubilé, Levit., XXV, 9. Elle sert aussi à la guerre. Jud., III, 27; Jer., VI, 1; Isaïe, XVIII, 3; Job, XXXIX, 24, 25. Ce sont encore sept trompettes de corne, *šôfĕrôt hay-yôbelîm*, voir CORNE, t. II, col. 1011, que les prêtres font entendre autour des murs de Jéricho, Jos., VI, 4-9, et que Gédéon met aux mains de ses soldats. Jud., VIII, 8. Enfin un son de trompette très puissant, *qôl šôfâr hâzâq mĕʾôd*, se fait entendre au milieu du tonnerre et des éclairs, au moment de la promulgation de la Loi. Exod., XIX, 16.
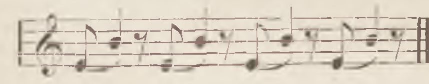
Le *sôfâr* est le seul instrument ancien dont les Juifs aient conservé l'usage, dans l'enceinte des synagogues, aux deux fêtes du Premier de l'an et du Grand Pardon, suivant le précepte du Lévitique, XXV, 9 (*šôfâr*), et XXIII, 24 (*terûʿâh*). On le sonne de trois manières. La première sonnerie, appelée *teqîʿâh*, donne un son prolongé, formé de la fondamentale suivie de sa quinte supérieure :
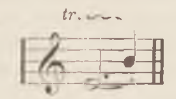


ou encore de la quinte, puis de l'octave :



La seconde sonnerie, ou *terûʿâh*, qui alterne avec la précédente, donne les deux premiers intervalles plusieurs fois « répétés » :



Enfin, la dernière, dite *šĕbârîm*, « brisements », est un trille du son fondamental, terminé par sa quinte :



D'après S. Naumbourg, *Agadat Schirim, Recueil de chants religieux et populaires des Israélites*, Paris, 1874, p. VI. Or, la formule musicale très simple de cette sonnerie de trompette, analysée suivant les principes de la musique orientale, appartient à un mode *mineur*, et représente sous cette forme le noyau mélodique sur lequel a été modulé l'hymne hébraïque de la fête du Premier de l'an, *'Adonaï bĕqôl šôfâr*, l'un des plus beaux du répertoire ancien de la synagogue orientale de Damas. Voir MUSIQUE, t. IV, col. 1356.

J. PARISOT.

TROMPETTES (FÊTE DES) (hébreu : *zikrôn* ou *yôm terûʿâh*; Septante : μνημόσυνον σαλπίγγων ἡμέρα σημασίας; Vulgate : *memoriale clangentibus tubis, dies clangoris et tubarum*), une des fêtes des Juifs.

1° *Les prescriptions légales.* — Cette fête se célébrait le premier jour du mois de *tišri* (septembre-octobre), qui était le septième mois de l'année religieuse. Ce jour devait être marqué par un repos solennel, un rappel au son de la trompette, une assemblée sainte, l'abstention des œuvres serviles et l'offrande de sacrifices particuliers. La sonnerie de trompettes était la caractéristique de cette fête, appelée pour cette raison *zikrôn terûʿâh*, « mémorial de retentissement », Lev., XXIII, 24, 25, et, *yôm terûʿâh*, « jour de retentissement ». On offrait en holocauste un jeune taureau, un bélier et sept agneaux d'un an, accompagnés chacun d'une offrande de fleur de farine pétrie à l'huile, 3/10 d'éphi (11 l. 65) pour le taureau, 2/10 (7 l. 77) pour le bélier et 1/10 (3 l. 88) pour chaque agneau. On ajoutait un bouc en sacrifice pour le péché. Num., XXIX, 1-6. Comme ce même jour était la néoménie du mois de *tišri*, voir NÉOMÉNIE, t. IV, col. 1588, les sacrifices de la fête s'ajoutaient à ceux de la néoménie et au sacrifice perpétuel. Cf. I Esd., III, 6; II Esd., VIII, 1. — Il convenait que le premier jour de *tišri* fût consacré à Jéhovah d'une manière plus solennelle et plus complète encore que le premier jour de chaque mois. Ce mois, en effet, était particulièrement remarquable au point de vue religieux, puisque la fête de l'Expiation se célébrait le dixième jour, et qu'à partir du quinzième on solennisait pendant sept jours celle des Tabernacles. Lev., XXIII, 27, 34. Le son des trompettes représentait la voix de Dieu, qui appelait son peuple à lui rendre hommage et à le servir. Cf. Exod., XIX, 16, 19; Is., LVIII, 1; Ose., VIII, 1; Jo., II, 1. La fête est appelée *zikrôn*, « mémorial, rappel », sans doute pour une raison qui est indiquée à propos de la guerre : « Vous sonnerez des trompettes avec éclat, et vous serez rappelés au souvenir de Jéhovah, votre Dieu, et vous serez délivrés de vos ennemis. » Num., X, 9. Il y avait donc là un signal spécialement destiné à faire souvenir le peuple que Jéhovah serait toujours son protecteur, à condition qu'on se rappelât qu'il fallait lui obéir. Mais surtout *tišri* était le septième mois de l'année religieuse, par conséquent le mois sabbatique, et à ce titre il méritait d'être inauguré plus solennellement que les autres. Il marquait également le début des années sabbatiques et jubilaires. Lev., XXV, 4, 9. Son importance était donc considérable à divers points de vue. Les sacrifices qu'on offrait à la fête des Trompettes étaient les mêmes qu'aux autres fêtes. Num., XXVIII, 11-30. Leur signification ne présentait donc rien de spécial. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 567, 592-601.

2° *Les coutumes juives.* — Elles sont consignées dans le traité *Rosch haschana* de la Mischna. Comme les néoménies ordinaires, la fête se célébrait durant deux jours, à cause de la difficulté de déterminer à temps la date de la néoménie pour toute la Palestine. Voir t. IV, col. 1591. Mais le second jour de la fête était aussi saint que le premier. *Schabbath*, XIX, 5. On apportait un soin spécial à la détermination de la néoménie de *tischri*, à cause des fêtes qui dépendaient de cette date. Néanmoins on s'arrangeait de manière qu'elle ne tombât pas le premier, le quatrième ni le sixième jour de la semaine. On ne voulait pas que la fête de l'Expiation tombât le premier, le troisième ni le sixième jour de la semaine. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 247. Pour empêcher que le dixième jour du mois fût un samedi, un lundi ou un jeudi, il fallait éviter que le premier fût lui-même un jeudi, un samedi ou un mardi. On se servait pour cette fête du *šôfâr*, ou corne de bélier, tandis qu'aux autres néoménies et à la fête de l'Expiation on employait la *ḥăṣoṣrâh*. Voir TROMPETTE, col. 2322. On sonnait de la trompette du matin au soir ; mais si la fête tombait le jour du sabbat, quand on n'avait pu faire autrement, on ne sonnait qu'à Jérusalem. *Rosch haschana*, IV, 1. — Nulle part, dans la Bible, le premier jour de *tišri* n'est considéré comme le commencement de l'année. Celle-ci commençait en *nisân*. Exod., XII, 2. Ce fut

seulement sous la domination macédonienne que les Juifs, pour se conformer à l'usage grec, fixèrent le début de leur année civile au premier jour de *tišri*, qui devint ainsi *rôš haš-šânâh*, « tête de l'année ». Voir Année, t. I, col. 645-647. Mais la liturgie mosaïque de la fête des Trompettes ne fait aucune allusion à cette circonstance, l'importance de *tišri* lui venant surtout de ce qu'il est le mois sabbatique. Le nom de *Rosch haschana*, que la Mischna donne à la fête des Trompettes, ne doit donc pas faire illusion. — Cf. Reland, *Antiq. sacr.*, p. 255; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 137-139, 325, 326.

H. Lesêtre.

TRONC. Voir Gazophylacium, t. III, col. 134.

TRONE (hébreu : *kissê'*; chaldéen : *kârsê'*; Septante : θρόνος; Vulgate : *thronus*), siège d'apparat à l'usage des rois.

1° *Le trône royal.* — Salomon, devenu roi, prit place sur son trône et fit asseoir sa mère sur un autre trône, à sa droite. III Reg., II, 19. Il se fit faire ensuite un trône d'ivoire avec des ornements d'or pur. III Reg., X, 18, 19. Voir Lion, t. IV, fig. 90, col. 278. Joachin, captif à Babylone, fut placé par Évilmérodach sur un trône, au-dessus du trône des autres rois déportés comme lui. IV Reg., XXV, 28; Jer., LII, 32. — Nabuchodonosor jurait par son trône d'exercer sa vengeance. Judith, I, 12. Jérémie, XLIII, 10, prédit qu'un jour le trône de Nabuchodonosor serait placé à Taphnès, en Egypte, sur des pierres qu'il venait lui-même de faire disposer. Ce prince fut déposé de son trône pendant sa folie. Dan., V, 20.

2° *La royauté.* — Le trône est pris parfois pour la dignité royale de celui qui l'occupe. Dieu promit de maintenir à jamais le trône de David. II Reg., III, 10; VII, 13, 16; III Reg., II, 33, 45; II, 6; VIII, 20, 25; I Par., XVII, 14; XXVIII, 5; Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 30, 38. La femme de Thécué souhaitait que l'éloignement d'Absalom ne nuisit pas au trône de David. II Reg., XIV, 9. Adonias tenta d'occuper ce trône, III Reg., I, 24, 27, qui fut assuré à Salomon. III Reg., I, 47; III, 12; IX, 5; X, 9; II Par., VI, 10, 16; VII, 18; IX, 8. Le trône de David fut ensuite occupé par Joas, IV Reg., XI, 19, et par toute une suite de rois. Jer., XIII, 13; XXII, 2, 4. Jérémie, XXXIII, 17, 21, annonça qu'il ne manquerait jamais de roi sur ce trône, ce qui se vérifia dans la personne du Messie. — Le trône d'Israël fut assigné à Jéhu pour quatre générations. IV Reg., X, 30; XV, 12. — Un trône royal est affermi par la bonté et par la justice. Prov., XX, 28; XXV, 5; XXIX, 14.

3° *Le trône de Dieu.* — Comme Dieu est le Roi des rois, un trône lui est attribué. Jérusalem est son trône sur la terre. Jer., III, 17. Il a dans le ciel un trône de justice et de majesté, Ps. IX, 5, 8; Eccli., I, 8, un trône de saphir, Ezech., I, 26, et de flammes, Dan., VII, 9, où il est béni. Dan., III, 54. Le Fils de Dieu occupe au ciel un trône de grâce. Heb., I, 8; IV, 16. Saint Jean fait souvent allusion au trône de Dieu. Apoc., I, 4; III, 21; IV, 5, 9, 10; V, 1-13; etc. — Notre-Seigneur défend de jurer par le trône de Dieu, Matth., V, 34, parce que c'est jurer par Dieu lui-même. Matth., XXIII, 22.

4° *Les trônes symboliques.* — Dieu fait asseoir les justes sur des trônes, comme les rois. Job, XXXVI, 7. Les Apôtres siégeront un jour sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël. Luc., XXII, 30. Les vingt-quatre vieillards, représentant les douze chefs de l'ancien peuple et les douze Apôtres, occupent des trônes autour du trône de Dieu, dans le ciel. Apoc., IV, 4.

H. Lesêtre.

TROPHIME (grec : Τρόφιμος), compagnon de saint Paul. Il était originaire d'Éphèse et païen de naissance. Act., XXI, 28-29. Il fut un des compagnons de saint Paul, à l'époque du troisième voyage de missions de l'Apôtre. Il le suivit avec Tychique et quelques autres depuis la Macédoine jusqu'à la province d'Asie. Act., XX, 4. Tychique paraît n'être pas allé plus loin, mais Trophime continua la route avec saint Paul jusqu'à Jérusalem et là il devint l'occasion involontaire et inconsciente de l'arrestation de l'Apôtre par les Juifs. Ceux-ci, très irrités contre leur ancien coreligionnaire devenu l'une des colonnes de l'Église naissante, voulaient se défaire de sa personne et ils cherchèrent par conséquent à s'en emparer. Pour justifier leur violence à son égard, les Juifs d'Asie, ayant vu Paul dans le Temple, l'accusèrent d'y avoir introduit, en violation de la loi, le gentil Trophime, ce qui était inexact. Mais la foule soulevée saisit Paul et il n'échappa à la mort que par l'intervention du tribun romain, qui l'envoya ensuite au procurateur romain, à Césarée. Que devint alors Trophime? Son nom ne reparaît plus qu'une fois, et longtemps après, dans le Nouveau Testament. Dans sa seconde lettre à Timothée, écrite peu de temps avant son martyre à Rome, saint Paul dit à son disciple, II Tim., IV, 20, qu'il a laissé « Trophime malade à Milet ». Ce dernier avait donc accompagné son maître dans le voyage qu'il avait fait en Orient entre sa première et sa seconde captivité à Rome. L'Église d'Arles honore saint Trophime comme son premier évêque. Saint Paul, après sa délivrance de la première captivité de Rome, l'aurait emmené comme un de ses compagnons en partant pour l'Espagne et, en passant à Arles, il l'y aurait institué évêque. Voir Baronius, *Annal.*, ad ann. 62, § 4.

Que Trophime soit devenu évêque d'Arles à cette époque, cela se concilie bien difficilement avec le fait qu'un certain temps après, saint Paul fut obligé de le laisser malade à Milet. II Tim., IV, 20. « Il est difficile, dit un savant historien de l'Église d'Arles, de fixer précisément l'époque de la prédication de l'Évangile à Arles. L. Bonnement, chanoine d'Arles, *Mémoires pour servir à l'histoire de l'Église d'Arles*, dans l'édition Migne de Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, 1846, t. IV, col. 873... Des monuments respectables donnent [le titre de fondateur] à saint Trophime... Il faut cependant reconnaître que les monuments de l'histoire ne nous apprennent presque rien de certain touchant les combats et les conquêtes de notre premier apôtre. » On célèbre sa fête, à Arles, le 29 décembre. Les grecs l'honorent le 14 avril et disent qu'il eut la tête tranchée à Rome, par ordre de Néron. Voir *Acta sanctorum*, augusti t. I, p. 314.

TROUPEAU (hébreu : *'êdér*; Septante : βουκόλιον, « troupeau de bœufs », ποίμνη, ποίμνιον, « troupeau de brebis et de chèvres », ἀγέλη, « troupeau de porcs »; Vulgate : *armentum, grex*), assemblage de quadrupèdes domestiques.

1° *Au sens propre.* — Abel fut le premier à faire paître des troupeaux. Gen., IV, 4. Les patriarches, qui menaient la vie nomade, étaient possesseurs de nombreux troupeaux. Comme de grands espaces étaient nécessaires à la subsistance de ces troupeaux, les propriétaires nomades se trouvaient dans la nécessité de vivre à distance les uns des autres. Gen., XIII, 8-11; XXXVI, 6-8. Des disputes s'élevaient entre les bergers de troupeaux différents, pour l'usage d'un pâturage ou d'un puits. Gen., XIII, 7: XXVI, 19-22. L'abreuvage des troupeaux était en effet une question importante. Gen., XXIX, 8; XXX, 38; Exod., II, 16; etc. Les troupeaux étaient sous la garde des chiens. Job, XXX, 1. Le bouc marchait à la tête, Jer., L, 8, et l'on faisait passer les animaux sous la main pour les compter. Jer., XXXIII, 13. La disette effarait les troupeaux, Jo., I, 18, et le lionceau épouvantait les brebis. Mich., V, 8. Les villes ruinées devenaient des lieux de pacage pour les troupeaux. Is., XVII, 2; XXXII, 14; Soph., II, 14. Le maître doit connaître l'état de son troupeau et en prendre soin.

Prov., XXVII, 23. — En quittant l'Égypte, les Hébreux emmenèrent avec eux tous leurs troupeaux au désert. Exod., X, 26. Quand les Israélites réclamèrent un roi, Samuel les avertit que celui-ci prendrait la dîme de leurs troupeaux. I Reg., VIII, 17. David, II Reg., VII, 8; I Par., XVII, 7, et Amos, VII, 15, menaient les troupeaux quand le Seigneur les appela. Salomon fut possesseur d'immenses troupeaux. Eccle., II, 7. Les armées assyriennes menaient avec elles de nombreux troupeaux. Judith, II, 8. Des bergers, qui gardaient leurs troupeaux pendant la nuit, furent avertis par les anges de la naissance du Sauveur. Luc., II, 8. Notre-Seigneur permit aux démons de s'emparer d'un troupeau de porcs qu'ils précipitèrent dans le lac de Tibériade. Matth., VIII, 30; Marc., V, 11; Luc., VIII, 32. Voir BŒUF, t. I, col. 1826; BREBIS, col. 1911; CHÈVRE, t. II, col. 692.

2° *Au sens figuré.* — Les troupeaux sont naturellement l'image des peuples, conduits par leurs chefs qui sont comme des pasteurs. Les Hébreux étaient comme un troupeau que Dieu mena à travers le désert, Ps. LXXVIII (LXXVII), 52, et dont Moïse était le berger. Is., LXIII, 11. Les Israélites sont fréquemment appelés le troupeau de Jéhovah. Is., XL, 11; Jer., XIII, 17, 20; XXIII, 1-3; XXXI, 10; LI, 23; Bar., IV, 26; Mich., II, 12; Zach., IX, 16; X, 3; XI, 7-17. Les chefs du peuple sont les bergers de ce troupeau, et souvent ils s'acquittent mal de leur fonction. Jer., X, 21; XXV, 34-36; L, 6; Ezech., XXXIV, 2-31; Zach., X, 2. — Les Israélites étaient, en face des Syriens, comme deux petits troupeaux de chèvres. III Reg., XX, 27. Les enfants se multiplient, Job, XXI, 11, et Dieu multipliera son peuple comme des troupeaux. Ezech., XXXVI, 37, 38. Les cheveux de l'Épouse sont comparés à un troupeau de chèvres, et ses dents à un troupeau de brebis tondues. Cant., IV, 1, 2; VI, 4, 5. — Notre-Seigneur appelle aussi ses disciples un « petit troupeau », Luc., XII, 32, qui sera momentanément dispersé quand le Pasteur sera frappé. Matth., XXVI, 31. Les pasteurs de l'Église doivent veiller avec soin sur ce troupeau. Act., XX, 28, 29. I Pet., V, 2, 3.

H. LESÊTRE.

TRUELLE (Vulgate : *trulla*), instrument dont le maçon se sert pour prendre et placer le mortier. — Ce mot se lit deux fois dans la Vulgate. Une fois, il traduit le pluriel *yâ'îm*, qui veut dire « pelle ». IV Reg., XXV, 14. Le mot *yâ'îm*, dont le singulier n'apparaît nulle part, a embarrassé les traducteurs. Il désigne un des instruments en usage au sanctuaire. Il est ainsi rendu dans les différents passages où il en est question : Exod., XXVII, 3; XXXVIII, 3 : καλυπτήρ, « couvercle », *forceps*, « pince »; Num., IV, 14: καλυπτήρ, *fuscinula*, « fourchette »; III Reg., VII, 40, 45 : θερμαστρίς, « pince », *scutra*, « plateau »; II Par., IV, 11 : κρεαγρα, *creagra*, « fourchette »; II Par., IV, 16 : ἀναλημπτήρ, « vase à puiser », *creagra*, IV Reg., XXV, 14 : ἰαμῖν, qui n'a pas de sens, *trulla*; Jer., LII, 18 : κρεάγρα, *creagra*. Dans le Targum, *yâ'îm* désigne une pelle. — La Vulgate traduit encore par *trulla cœmentarii*, « truelle de maçon », le mot *'ănâk*, dans Amos, VII, 7, 8. Les Septante le rendent par ἀδάμας, « diamant ». Comme *'ănâk* signifie « plomb », on traduit ordinairement par « fil à plomb ». Voir FIL A PLOMB, t. II, col. 2244. Knabenbauer, *Proph. min.*, Paris, 1886, p. 314, suppose un crépissage avec le plomb contenu dans la *trulla*, qui a aussi le sens de « vase ». Le P. Condamin, *Le prétendu « fil à plomb » de la vision d'Amos*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 586-594, voit dans le *'ănâk* un métal très dur, analogue au diamant des Septante, le fer, symbole de la guerre, que le Seigneur va déchaîner sur Israël. Pour V. Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 265-267, le *'ănâk* désignerait l' « affliction », d'après une racine arabe, ou même simplement le « plomb », que Dieu veut mettre dans Israël afin de l'avilir, comme on met du plomb dans un creuset contenant des minerais divers dont on ne peut tirer parti. En tous cas, on ne voit guère comment le mot hébreu pourrait avoir le sens de « truelle ».

H. LESÊTRE.

TRYPHÈNE (grec : Τρύφαινα), chrétienne de Rome, que saint Paul salue dans son Épître aux Romains, XVI, 12. « Saluez, dit-il, Tryphène et Tryphose qui travaillent pour le [service du] Seigneur. » Ces deux noms ont été retrouvés dans les inscriptions des colombaires de la maison des Césars à Rome. *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VI, n°s 4866 (Tryphosa); 5035, 5343 (Tryphæna). Le nom de Tryphène figure aussi dans les *Acta Pauli et Theclæ*, où « la reine Tryphène » joue un rôle important à Antioche de Pisidie. Une monnaie de Pisidie porte au droit ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΠΟΛΕΜΩΝΟΣ et au revers ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ ΤΡΥΦΑΙΝΗΣ. Cette Tryphène était fille de Polémon, roi d'une partie de la Lycaonie et de la Cilicie, femme de Cotys, roi de Thrace, et mère d'un autre Polémon, roi de Pont. Elle était arrière-petite-fille de Marc-Antoine et parente éloignée de l'empereur Claude. Son frère Polémon embrassa le judaïsme. Voir W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*, in-8°, Londres, 1893, p. 382.

TRYPHON (grec : Τρύφων, « le dissolu »), usurpateur, roi de Syrie, 170-174 de l'ère des Séleucides,



528. — Monnaie d'argent de Tryphon, roi de Syrie.
Tête de Tryphon, à droite, diadémée. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ‖ ΤΡΥΦΩΝΟΣ ‖ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ. Dans une couronne, un casque orné d'une corne. Monogramme.

142-139 avant J.-C. (fig. 528). Il s'appelait de son vrai nom Diodote, Strabon, XVI, II, 10; Appien, *Syr.*, 78, et, d'après ce dernier, il prit le surnom de Tryphon en s'emparant du pouvoir. Cf. Tite-Live, *Epist.*, LIII, LV. Il était né à Casianes, place forte du district d'Apamée, et il fut élevé à Apamée même. Strabon, XVI, II, 10. Sous Alexandre Balas, il fut attaché à la cour. I Mach., XI, 39; Diodore, *Fragm.*, XXI, dans Didot, *Histor. græcor. Fragment.*, II, 17. Il semble avoir pris part, vers la fin du règne de ce roi, à la conspiration destinée à livrer la Syrie à Ptolémée Philométor, roi d'Égypte. Diodore, *Fragm.*, XXI. Après la déchéance d'Alexandre Balas, il se tourna d'abord vers Démétrius II Nicator, mais voyant son impopularité (Tite-Live, *Epist.*, LII; Justin, XXXVI, 1), il lui opposa le fils d'Alexandre Balas, encore enfant, qui était élevé par l'Arabe Émalchuel. I Mach., XI, 39. Celui-ci, après beaucoup de résistance, avait fini par consentir à le confier à ce dangereux protecteur. Voir ÉMALCHUEL, t. II, col. 1714. Antiochus n'était encore qu'un enfant. Tryphon se servit de lui pour combattre et chasser Démétrius II, qui s'était rendu impopulaire en Syrie, et il gouverna sous le nom d'Antiochus VI, après s'être emparé d'Antioche. I Mach., XI, 54-56. Il chercha à s'attacher Jonathas Machabée, en le faisant confirmer dans sa dignité de grand-prêtre par le roi, qui accompagna cette faveur de plusieurs autres et de riches présents, ℣. 57-59. Voir ANTIOCHUS VI, t. I, col. 703. Cepen-

dant Tryphon s'aperçut bientôt que Jonathas était trop loyal pour se prêter à ses projets ambitieux; il s'empara de sa personne par trahison, et le mit finalement à mort. I Mach., XII, 39-49; XIII, 12-24. Voir JONATHAS 3, t. III, col. 1623. Une fois débarrassé de celui qui pouvait être d'un puissant secours pour le jeune Antiochus VI, il se défit de son malheureux pupille, δόλῳ, dit le texte grec, I Mach., XIII, 31; en faisant opérer sur cet enfant de dix ans, dit Tite-Live, *Epit.*, LV, une opération chirurgicale mortelle, par les médecins qu'il avait gagnés (170 avant J.-C.). Tryphon prit alors le titre de roi. Il exerça le pouvoir avec la cruauté, la cupidité, la violence que présageaient ses antécédents. Sa tyrannie devait le rendre odieux à ses sujets. Il se montra particulièrement rapace à l'égard des Juifs. Simon Machabée eut recours alors contre lui à Démétrius II, qui ne demanda pas mieux que de s'assurer un tel auxiliaire contre son ennemi, I Mach., XIII, 34-40, et prépara une expédition pour combattre Tryphon. Mais, étant allé en Médie pour se procurer des secours dont il avait besoin pour sa campagne, Démétrius Nicator fut fait prisonnier par un des généraux d'Arsace VI, roi des Parthes, ou, selon le titre que lui donne l'Écriture, « roi de Perse et de Médie ». I Mach., XIV, 1-3. Voir ARSACE VI, t. I, col. 1034. Le trône paraissait ainsi assuré à Tryphon. Justin, XXXVI, 1; Diodore, *Leg.*, XXXIX. Celui-ci n'avait plus qu'à réduire les généraux de Démétrius qui lui résistaient encore. Mais un adversaire plus dangereux se leva bientôt contre lui. Un frère cadet du roi captif, connu depuis sous le nom d'Antiochus VII Sidète, en apprenant à Rhodes, où il était, le malheur arrivé à son aîné, s'empressa de quitter l'île, pour tenter de ceindre sa couronne. Il fut mal accueilli en Syrie, et n'eut pas d'abord le succès qu'il avait espéré, à cause de la crainte qu'inspirait Tryphon, mais sa belle-sœur Cléopâtre fit tourner la fortune en sa faveur. Après avoir épousé Alexandre Balas, elle était devenue la femme de Démétrius II et possédait la ville de Séleucie. Pour la conserver, elle offrit à son beau-frère de l'épouser, afin qu'il pût la défendre contre Tryphon. Ce mariage mit Antiochus en état d'attaquer l'usurpateur et lui amena de nombreux partisans, qui abandonnèrent son ennemi. Celui-ci fut réduit à s'enfuir à Dor, sur la côte de Phénicie. Assiégé dans cette ville, il y fut serré de près. I Mach., XV, 10-14. Il n'eut d'autre ressource que de s'échapper par mer pour aller se réfugier d'abord à Ptolémaïde, Charax, Didot, *Hist. græc. fragm.*, t. III, n. 40, p. 644, puis à Orthosiade, I Mach., XV, 37, et enfin à Apamée, où il fut de nouveau assiégé et où il périt, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VII, 2. D'après Strabon, XIV, V, 2, Antiochus VII l'obligea à se donner la mort à Coracésium. Cf. Appien, *Syr.*, 68.

TRYPHOSE (grec : Τρυφῶσα), chrétienne de Rome, saluée par saint Paul. Rom., XVI, 12. Voir TRYPHÈNE, col. 2330.

TSADÉ, צ, ṣ, dix-huitième lettre de l'alphabet hébreu. Les uns ont cru qu'elle représentait, sous son ancienne forme phénicienne, voir ALPHABET, t. I, col. 407-408, un hameçon; d'autres, une faulx ou une faucille. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1143. — Le tsadé est une sifflante dentale, qui se décompose en *t* et *s*. Les Septante et, à leur suite, saint Jérome, l'ont rendu par une simple *s*, comme Σαβαώθ, pour *Ṣeba'ôt;* Σεδεκίας, pour *Ṣidqîyâh;* Σιδών, *Sidôn;* Vulgate, *Sabaoth, Sedecias, Sidon,* de sorte que, dans les versions, le *tsadé* est rendu comme le *samech,* le *sin* et le *schin.*

TUBALCAÏN (hébreu : *Tûbal Qaïn;* Septante : ὁ Θόβελ), Caïnite, fils de Lamech et de Sella. Gen., IV, 22. Il forgea toutes sortes d'ouvrages d'airain et de fer. Vulgate : *Fuit malleator et faber in cuncta opera æris et ferri.* C'est tout ce que l'Écriture nous apprend de lui. Les rabbins ont raconté à son sujet diverses légendes sans fondement. Josèphe, *Ant. jud.*, I, II, 2, dit que Tubalcaïn était distingué par sa force prodigieuse et par ses succès dans la guerre. On a donné de son nom les étymologies les plus diverses, mais aucune ne s'impose. On a rapproché de Tubalcaïn les Thubaliens, qu'Ézéchiel, XXVII, 13, mentionne sous le nom de Thubal, entre Javan (Vulgate : *Græcia*) et Mosoch.

TUBIANÉENS (grec : Τουβιηνοί; *Alexandrinus :* Τουβείνοι), habitants du pays de Tob. II Mach., XII, 17. L'Écriture nomme ainsi des Juifs qui s'étaient établis dans le pays de Tob et que Judas Machabée y rencontra lorsqu'il poursuivait le général syrien Timothée, qu'il avait pensé atteindre en cet endroit mais qui en était déjà reparti. Voir TOB, col. 2256; CHARACA, t. II, col. 577.

TUBIN. Voir TUBIANÉENS; TOB, col. 2256.

TUILE (grec : κέραμος; Vulgate : *tegula*), morceau de terre cuite, ordinairement en forme de rectangle ou de trapèze, et servant à la couverture des toits. Il est possible que les tuiles qui recouvraient les terrasses de Palestine aient affecté la dimension et l'épaisseur de dalles. — Pour descendre le paralytique devant Notre-Seigneur, on fit une ouvertnre dans le toit. Marc., II, 4. Saint Luc, V, 19, dit que l'on descendit le malade διὰ τῶν κεράμων, *per tegulas.* Cette expression suppose des tuiles enlevées. Néanmoins, comme les mots *per tegulas,* dans les classiques, signifient seulement « à travers l'ouverture » ménagée au milieu d'un atrium ou d'un péristyle, sans qu'il y ait eu déplacement de tuiles, il se pourrait que saint Luc ait en vue ce dernier sens et n'ait voulu parler que du trou pratiqué par les porteurs. Cf. Rich, *Dict. des antiq. romaines et grecques,* trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 627.

H. LESÊTRE.

TUMEUR, excroissance qui se forme dans les tissus du corps et peut être bénigne, quand elle ne gêne que par son volume, ou maligne quand elle fait souffrir et devient dangereuse. Moïse range les tumeurs parmi les maux qui affligeront les Israélites infidèles. Sur le genre de tumeurs auxquelles il fait allusion, voir HÉMORROÏDES, t. III, col. 587; OFALIM, t. IV, col. 1757.

H. LESÊTRE.

TUNIQUE, espèce de vêtement. Voir VÊTEMENT.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — En hébreu, plusieurs mots servent à désigner ce que les versions appellent « tunique ».

1° *Ketônét,* χιτών, *tunica,* correspondant à l'assyrien *kitinnû,* qui désigne un vêtement de laine. Le *ketônét* est un vêtement assez étroit qui prend la forme du corps. Dieu donne à Adam et Ève une tunique de peaux. Gen., III, 21. Job, XXX, 18, se plaint que, par la violence du mal, son corps est tellement amaigri que son vêtement a l'air d'une tunique. Cette tunique est à l'usage d'Aaron et des prêtres, Exod., XXVIII, 40; Lev., X, 5; XVI, 4, etc., de l'Épouse, Cant., V, 3, de l'intendant Sobna. Is., XXII, 21. Joseph a un *ketônét passim,* vêtement qui descend jusqu'aux mains et aux pieds, χιτὼν ποικίλος, *tunica polymita,* tunique de diverses couleurs. Gen., XXXVII, 3, 23, 32. C'était une tunique de valeur supérieure aux tuniques ordinaires, puisqu'elle est la marque d'une tendresse particulière de la part de Jacob. Thamar, sœur d'Absalom, portait une tunique de même nom, χιτὼν καρπωτός, tunique à manches descendant aux poignets, *tunica talaris,* tunique descendant aux talons. II Reg., XIII, 18, 19. Il y a encore le *ketônét tašbêṣ,* χιτὼν κοσυμβωτός, une tunique à franges, *tunica et linea stricta,* une tunique de lin étroite, destinée à Aaron. Exod., XXVIII,

4. — 2° *Me'il,* probablement tunique de dessus, sans manches, communément appelée par les versions διπλοΐς, *pallium, chlamys,* bien que ce ne soit pas un manteau, comme l'indique l'usage qui lui est attribué dans plusieurs passages. Voir Manteau, t. iv, col. 663. C'est la tunique que la mère de Samuel fait chaque année pour son jeune fils, I Reg., ii, 19, celle de Job et de ses amis, ἱμάτια, στολή, *vestimenta, vestes,* Job, i, 20; ii, 12, de Samuel, I Reg., xv, 27; xxviii, 14, de Jonathas, ἐπενδύτης, *tunica,* I Reg., xviii, 4, de Saül, I Reg., xxiv, 5, 12, et des filles du roi. II Reg., xiii, 18. — 3° *Ma'ăṭāfāh, palliolum,* tunique plus ample à l'usage des femmes. Is., iii, 22. — 4° *Médév,* μανδύη, *tunica,* sorte de casaque à l'usage d'Esdras. I Esd., ix, 3. — 5° *Pattîs, vestes,* nom chaldéen des tuniques que portent les trois jeunes hommes dans la fournaise. Dan., iii, 21. — Les versions traduisent encore par μανδύη, ἔνδυμα, *tunica stricta,* tunique serrée, le *ḥăgôr* que porte Joab, II Reg., xx, 8, mais ce mot désigne une ceinture. I Reg., xviii, 4; Prov., xxxi, 24.

II. Dans le Nouveau Testament. — 1° Notre-Seigneur conseille à son disciple d'abandonner son manteau à qui lui prend sa tunique, Matth., v, 40; Luc., vi, 29, c'est-à-dire d'être prêt à tous les sacrifices plutôt qu'à celui de la paix et de la charité. Le prédicateur de l'Évangile ne doit pas avoir deux tuniques, Matth., x, 10; Marc., vi, 9; Luc., ix, 3, pour ne pas s'embarrasser du superflu. Celui qui a deux tuniques doit en donner une à celui qui en manque. Luc., iii, 11. A l'approche du siège de Jérusalem, il ne faudra pas rentrer dans sa maison pour prendre sa tunique, tant le danger sera pressant. Matth., xxiv, 18. La tunique était donc un vêtement de dessus que l'on quittait à la maison pour vaquer à différentes occupations sur son toit. Les pêcheurs la quittaient pendant leur travail. Joa., xxi, 7. Tabitha faisait des tuniques pour les pauvres veuves. Act., ix, 39. Saint Jude, 23, veut que le chrétien haïsse « jusqu'à la tunique souillée par la chair, » c'est-à-dire jusqu'aux apparences de la corruption.



529. — La sainte tunique d'Argenteuil. — D'après A. Jacquemot. Elle est représentée en noir sur une étoffe destinée à la soutenir.


530. — Le tissu de la sainte tunique. D'après une photographie des Gobelins.

2° La *tunique du Sauveur* était ἄῤῥαφος, *inconsutilis*, sans couture, par conséquent tissée d'une seule pièce depuis le haut jusqu'en bas. Joa., XIX, 23. Elle était ainsi à peu près semblable à celle des prêtres, dont Josèphe, *Ant. jud.*, III, VII, 4, fait cette description : « C'est une tunique *talaris*, que nous appelons dans notre langue μεείρ (*me'il*)... Cette tunique ne se compose pas de deux pièces, ayant des coutures sur les épaules et sur les côtés; mais c'est un vêtement d'une seule pièce, tissé dans toute sa longueur, que l'on entre par le cou au moyen d'une ouverture en forme de fente longitudinale allant depuis la poitrine jusqu'au haut du dos, entre les épaules. On y ajoute un bord,



531. — La sainte tunique de Trèves.
D'après Friedlieb, *Archéol. de la Passion*, p. 377.

pour cacher la difformité de la fente. Elle a également des ouvertures pour passer les mains. » Cf. Braun, *De vest. sacerd. hebræor.*, Leyde, 1680, p. 342. Le procédé employé pour fabriquer des vêtements sans couture ne s'est pas perdu en Orient. Cf. Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, Leipzig, 1818, t. V, p. 273. Il est clair qu'une tunique sans couture perdrait toute sa valeur si on la divisait en plusieurs morceaux; aussi les soldats qui avaient crucifié le Sauveur préférèrent-ils tirer la sienne au sort. — Il est à croire que des disciples du Sauveur ont racheté ses vêtements aux soldats. Cependant on ne possède à ce sujet aucun document authentique qui soit antérieur au XIe siècle. Des fragments de vêtements du Sauveur sont conservés en différents endroits, particulièrement au Latran. Mais les deux tuniques les plus célèbres sont celles d'Argenteuil et de Trèves.

La tunique d'Argenteuil (fig. 529) mesurait 1m45 de haut, quand elle était entière, elle avait une ouverture au col et des manches. L'étoffe est un tissu de laine, fabriqué sur un métier primitif, mais très régulier (fig. 530). On y a reconnu, à l'analyse, des taches de sang. La tunique de Trèves (fig. 531), également sans couture, a été conservée entière. Elle mesure en hauteur 1m48 par devant et 1m57 par derrière, en largeur 1m09 en bas et 0m70 en haut, avec des manches larges de 0m33 et longues de 0m46. Il est fort possible que Notre-Seigneur ait porté plusieurs tuniques sans couture. On suppose que celle de Trèves était la tunique de dessus, et celle d'Argenteuil la tunique de dessous. Cf. E. Bessel, *Geschichte des heiligen Rockes*, Trèves, 1889; C. Willems, *Der heilige Rock zu Trier*, Trèves, 1891, trad. par Furcy Raynaud; *La sainte robe de N.-S. J.-C. à Trèves*, Trèves, 1891; Id., *La sainte robe de Trèves et la relique d'Argenteuil*, Paris, 1894; A. Jacquemot, *La tunique sans couture de N.-S. J.-C., conservée dans l'église d'Argenteuil*, Lille, 1894; J.-B. Vanel, *Histoire de la sainte tunique d'Argenteuil* (manuscrit de dom Wyard, bénédictin de Saint-Maur du XVIIe siècle), Paris, 1894; J. H. Friedlieb, *Archéologie de la Passion*, trad. Martin, Paris, 1897, p. 358-381.

H. LESÊTRE.

TURBAN (hébreu : *pe'êr;* Septante : κίδαρις, μίτρα; Vulgate : *corona, coronula, vitta*), espèce de coiffure. Le turban de lin est attribué aux prêtres, concurremment avec la mitre, dont il ne devait pas différer beaucoup, puisque les Septante les confondent. Voir CIDARIS, t. II, col. 750; MITRE, t. IV, col. 1135. La forme de cette coiffure était celle d'une sorte de bonnet qui entourait la tête et s'attachait par derrière. Voir t. V, fig. 172, col. 647. La Vulgate l'appelle tantôt *coronula*, Exod., XXXIX, 28, tantôt, *vitta*, Ezech., XLIV, 18. En tous cas, ce n'était pas une coiffure vulgaire, puisqu'elle servait aux prêtres dans l'exercice de leurs fonctions sacrées. Mais il est impossible de dire en quoi elle différait des autres coiffures analogues. Voir TIARE, col. 2205. — Le turban était aussi en usage dans la vie civile. Les femmes élégantes le portaient. Is., III, 20. Il servait de coiffure au nouveau marié. Is., LXI, 10. En rendant *pe'êr* par δόξα, « gloire », et *corona*, Is., LXI, 3, les versions donnent à entendre que c'était une coiffure de fête, probablement pourvue de certains ornements. Isaïe, LXI, 3, et Ezéchiel, XXIV, 17, 23, supposent que le *pe'êr* se portait aux jours de joie et de paix, et remplaçait la cendre des jours de deuil. Dans les deux derniers passages d'Ezéchiel, les Septante ne voient dans le *pe'êr* qu'un agencement particulier de la chevelure, τρίχωμα, κόμαι.

H. LESÊTRE.

TUTEUR (grec : ἐπιτρόπος; Vulgate : *procurator, tutor*), celui qui est chargé d'élever un mineur et de gérer sa fortune. — Mardochée a rempli vis-à-vis d'Esther le rôle de tuteur et de nourricier, *'omên*. Esth., II, 7. Voir NOURRICIER, t. IV, col. 1699. — Lysias, parent d'Antiochus Eupator, fut le tuteur du jeune roi et le régent du royaume. II Mach., XI, 1; XIII, 2; XIV, 2. — Saint Paul dit que l'héritier encore enfant « est soumis à des tuteurs, ἐπιτρόποις, *tutoribus*, et à des curateurs, οἰκονόμους, *actoribus*, jusqu'au temps marqué par le père. » Gal., IV, 2. Ces tuteurs et ces curateurs exercent probablement leur charge après la mort du père qui, de son vivant, prenait soin lui-même de l'éducation et des intérêts de son enfant. C'est la loi qui fixait l'âge de l'émancipation de l'héritier, ce qui porterait à conclure que les tuteurs sont ici de simples administrateurs des biens ou des intendants aux pouvoirs desquels le père, encore vivant, assigne le terme qu'il veut. Mais rien ne prouve que saint Paul se réfère au droit romain plutôt qu'au droit naturel, qui laissait au père le pouvoir de fixer la durée de la tutelle. D'ailleurs, si le père était encore vivant, il émanciperait son fils à l'époque suggérée par les circonstances, tandis qu'il y a

ici un « temps marqué à l'avance »; προθεσμία, *præfinitum tempus,* qui a dû être réglé par le père avant sa mort. L'Apôtre applique cette comparaison à l'humanité, qui a été en état de servage, comme un héritier en tutelle, pendant les siècles qui ont précédé, mais qui entre en jouissance de l'héritage de salut, au moment librement fixé par les décrets divins. Cf. Cornely, *Epist. ad Galat.*, Paris, 1892, p. 591, 592; Prat, *La théologie de saint Paul,* Paris, 1908, p. 251.

H. Lesêtre.

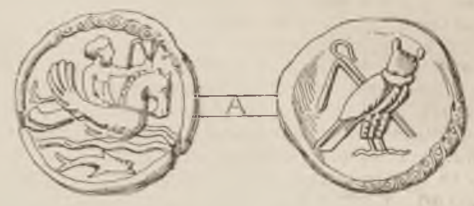
TYCHIQUE (grec : Τύχικος, nom qui a le même sens en grec que *Fortunatus* et *Felix* en latin), compagnon de saint Paul. — 1° Il était originaire de la province d'Asie. Act., xx, 4, et il accompagna saint Paul dans son troisième voyage de missions, ℣. 4, mais pas d'une manière continue. Lorsque l'Apôtre se rendit à Jérusalem avec Trophime, xxi, 29, Tychique resta en Asie, probablement à Milet, xx, 15, 38. — 2° Pendant l'emprisonnement de Paul à Rome, nous retrouvons Tychique auprès de lui, sans que nous sachions précisément ce qu'il avait fait dans l'intervalle. Son maître l'envoya aux Colossiens, afin qu'il pût se rendre compte de leur situation et l'en informer exactement, tout en leur donnant de ses nouvelles. Dans son Épître, il le leur présente comme un frère bien-aimé et un ministre fidèle, serviteur comme lui du Seigneur, ainsi qu'Onésime, leur compatriote, qui l'accompagne. Col., iv, 7-8. Ils devaient porter l'un et l'autre la lettre que saint Paul adressait aux Colossiens. — 3° Saint Paul avait chargé aussi Tychique de porter aux Éphésiens l'Épître qu'il leur écrivait. Voir Éphésiens (Épître aux), t. ii, col. 1852. Il l'appelle de la même manière que dans l'Épître aux Colossiens, *charissimus frater et fidelis minister in Domino.* Eph., iv, 21. — 4° Dans son Épître à Tite, iii, 12, saint Paul lui annonce qu'il lui enverra en Crète Tychique ou Artémas et il lui demande de venir lui-même le rejoindre promptement à Nicopolis, où il veut passer l'hiver. — 5° Dans sa seconde Épître à Timothée, écrite à Rome pendant son emprisonnement, saint Paul dit à son disciple, iv, 12, qu'il a envoyé Tychique à Éphèse. Les commentateurs ne sont pas d'accord sur l'époque précise de cette mission. — Le Nouveau Testament ne nous apprend pas autre chose sur Tychique. Suivant la tradition, il devint évêque de Chalcédoine en Bythinie. D'après le Ménologe grec, au 8 décembre, il succéda à saint Sosthène, comme évêque de Colophon en Ionie. Voir *Acta sanctorum,* t. iii julii, p. 613.

TYMPANUM. Voir Tambour, col. 1982.

TYPIQUE (SENS), un des noms du *Sens spirituel.* Voir Sens de l'Écriture, ii, 2, col. 1610; Spirituel (Sens), col. 1858.

TYR (hébreu : *Ṣôr;* Septante : Τύρος; en assyrien : *Surru; Sarra*), aujourd'hui *Ṣûr,* ville de Phénicie, à 35 kilomètres au sud de Sidon, et à une distance un peu moindre au nord de Saint-Jean-d'Acre, sur la Méditerranée (fig. 532).

I. Situation. — Son nom, qui signifie « rocher », lui vient de son emplacement. En effet, elle était bâtie, du moins en grande partie, sur un ilot rocheux, alors situé à environ 600 mètres du continent. Le papyrus Anastasi I parle de Tyr comme d'une ville entourée par les flots de la mer. Ézéchiel, xxvi, 4, 14, et xxvii, 4, dit aussi qu'elle s'élève « au cœur des mers », et qu'après sa ruine elle sera semblable à « un rocher nu ». Cf. Is., xxiii, 4. Par sa situation, complétée par de solides remparts, Tyr devint promptement une forteresse de premier ordre, Jos., xix, 29; II Reg., xxiv, 7, etc. Son territoire et celui de la tribu d'Aser étaient limitrophes. Sa beauté et celle de ses alentours sont mentionnées plusieurs fois dans la Bible. Cf. Ezech., xxvii, 3, 4, 10, 11; Ose., ix, 13. L'île tyrienne n'ayant qu'une étendue restreinte (22 stades de périmètre, c'est-à-dire environ 4000 mètres), on avait dû donner aux maisons une élévation peu ordinaire chez les anciens; elles étaient plus hautes qu'à Rome. Strabon, XVI, ii



532. — Monnaie d'argent de Tyr.

Melkarth à cheval sur un hippocampe ailé; sous les flots, un dauphin. — ℟. Chouette debout à droite portant le fléau et le sceptre égyptien.

23. Manquant d'eau potable, elle s'en procura par un système fort bien combiné de canaux, qui allaient en chercher jusqu'aux sources abondantes du Ras-el-Aïn, sur le continent, à environ une heure et demie de marche de l'île, dans la direction du sud. Voir Ménandre d'Ephèse, dans Josèphe, *Ant. jud.*, IX, xiv, 1; Arrien, *Anabas.*, ii, 20, etc. — Tyr (fig. 533) avait deux ports naturels : l'un au nord, du côté de Sidon, et nommé sidonien pour ce motif; l'autre au sud, le port égyptien. Par des travaux considérables, dont on admire encore les restes, on les avait abrités tout à la fois contre le vent, les vagues et les ennemis extérieurs. Strabon,



533. — Plan de Tyr insulaire.

XVI, ii, 23; Pline, *H. N.*, v, 17; Arrien, *Anab.*, ii, 20 21. Cf. Ezech., xxvii, 3.

En face de la Tyr insulaire, dans la plaine peu large (2 kil. seulement), mais très longue, qui s'étale entre le rivage et les collines de l'est, voir le plan, fig. 535, col. 2344, était construite la cité continentale, dont le point central paraît avoir été le rocher nommé aujourd'hui Tell-el-Machoûkh, et qui s'étendait au sud, jusqu'au Ras-el-Aïn. Elle dut être, aux jours les plus florissants de son histoire, plus considérable encore que la ville

bâtie dans l'île. Les anciens historiens ou géographes grecs et romains parlent d'elle sous les noms de Παλαίτυρος, ἡ πάλαι Τύρος, *Vetus Tyrus*. Cf. Ménandre, dans Josèphe, *Ant. jud.*, IX, xiv, 2; Diodore de Sicile, xvii, 40; Strabon, XVI, ii, 24; Pline, *H. N.*, v, 17; Quinte-Curce, IV, ii, 18; Justin, XI, x, 11, etc. Pline affirme que les deux villes réunies auraient eu un périmètre de 19 milles romains (28 kil. 1/2) et une largeur de 22 stades (4 kil.). Comme son nom même l'indique, la ville continentale aurait été la plus ancienne. L'emplacement de Palætyr et l'époque de sa construction ont été de nos jours l'objet d'assez vives discussions. Guthe, dans *Realencylopädie fur protest. Theologie*, 3e édit., t. xviii, p. 285. Voir la Tyr actuelle, fig. 534.

II. Le commerce et la richesse de Tyr, ses vices, menaces de chatiments. — D'après la Bible, comme au dire des écrivains classiques qui se sont occupés de Tyr, cette ville était particulièrement renommée pour son vaste commerce et pour les immenses richesses qu'il lui procurait. Ses marins n'étaient pas moins célèbres par leur hardiesse que par leur habileté, et c'est grâce à eux surtout qu'elle était devenue, selon le mot d'Isaïe, xxiii, 3, « le marché des nations. » Ézéchiel, xxvii, 12-27, commentant pour ainsi dire cette parole, dresse une longue et éloquente nomenclature des peuples avec lesquels Tyr était en relations commerciales, et des marchandises qu'elle importait, exportait et échangeait. Elle était vraiment, comme il l'écrit, xxvii, 3, « le marchand de peuples d'îles nombreuses, » c'est-à-dire qu'elle trafiquait avec un grand nombre de contrées. Au moyen de ses vaisseaux de petites dimensions, qui, chargés de produits de toute nature, longeaient les rives de la Méditerranée sans en excepter une seule, remontaient le Nil, n'avaient pas craint de franchir le détroit de Gibraltar et d'explorer non seulement les îles Canaries et les côtes occidentales de l'Afrique, mais même le littoral anglais, elle avait fondé sur tous ces points des factoreries, des centres commerciaux, des colonies. Elle entretenait aussi un grand commerce par la voie de terre avec les régions du nord et de l'orient. Elle était ainsi le trait d'union des peuples et favorisait singulièrement l'industrie, la civilisation, les relations de contrée à contrée. En cela, elle envisageait avant tout son propre profit. Si elle ne manifesta aucune envie de conquérir le monde les armes à la main, elle chercha constamment à s'enrichir le plus possible aux dépens des autres. Ses produits spéciaux étaient le verre et la pourpre qui portait son nom. Voir Phénicie, t. v, col. 233. Si les prophètes hébreux signalent son opulence et sa grande puissance, Is., xxiii, 8; Ezech., xxvii, 25, 33; xxviii, 5; Zach., ix, 3, etc., ils n'oublient pas de lui reprocher son orgueil, son luxe coupable, son avidité, sa ruse, et de prédire les châtiments terribles que ces vices devaient lui attirer de la part du Seigneur. Is., xxiii, 8-14; Jer., xxv, 22; xxvii, 3; xlvii, 4; Ezech., xxvi, 2-21; xxvii, 26-36; xxviii, 1-19. Cf. Matth., xi, 21-22; Luc., x, 13-14.

III. Histoire. — L'histoire de Tyr, en tant qu'elle se confond d'une manière générale avec celle des Phéniciens, a été racontée plus haut. Voir Phénicie, col. 242-247. Nous n'avons à en exposer ici que les traits particuliers les plus saillants.

1° *Ses débuts* sont très obscurs. Tyr remonte certainement à une haute antiquité, Is., xxiii, 7; Strabon, XVI, ii, 22; mais ses origines, telles que les racontent les anciens historiens, sont remplies de détails légendaires. C'est ainsi qu'Hérodote, ii, 44, s'appuyant sur le témoignage des prêtres du dieu tyrien Melkarth, fait remonter sa fondation à l'année 2750 avant Jésus-Christ. Il est frappant, sous ce rapport, de constater que Tyr n'est mentionnée nulle part dans le Pentateuque, tandis que Sidon, qui fut tour à tour sa rivale, sa suzeraine et sa vassale, est signalée dans la Table ethnographique de la Genèse, x, 15. D'autre part, Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, iii, 1, abaisse beaucoup trop l'origine de Tyr, lorsqu'il affirme qu'elle ne fut bâtie que 240 ans avant la construction du Temple de Salomon, vers l'année 1250. Le passage biblique où elle fait sa première apparition, Jos., xix, 29, nous apprend qu'elle était déjà une « ville forte » lorsque les Hébreux prirent possession de la Terre Promise (environ 1450 av. J.-C.). Homère ne cite nulle part son nom. Cf. Strabon, XVI, ii, 22. Sur ses monnaies, Sidon se dit la « mère » de Tyr comme de toutes les autres cités phéniciennes, et, d'un autre côté, Isaïe, xxiii, 12, nomme cette dernière ville la « fille de Sidon »; mais ces termes sont généraux, et ils ne signifient pas d'une manière absolue que Tyr ait été fondée par Sidon. Elle existait depuis longtemps déjà, lorsqu'elle fut « remplie par les marchands de Sidon, » Is., xxiii, 2, qui vinrent s'y réfugier lorsque les Philistins eurent pris et saccagé leur cité (1252 avant J.-C.). C'est surtout à partir de cette date que Tyr exerça sur la Phénicie entière une hégémonie qui dura jusqu'en 877.

2° *Période d'hégémonie.* — Les relations de Tyr avec les Hébreux appartiennent spécialement à cette époque florissante. (D'après les Septante et la Vulgate, Eccli., xlvi, 21, Samuel aurait écrasé les Tyriens, mais l'original hébreu porte : « il soumit les chefs des ennemis. » *Ṣôr* = « adversaire, ennemi ».) Un peu plus tard, un des plus grands rois de Tyr, Hiram Ier (voir Hiram, t. iii, col. 717-718), qui régna de 969-936, noua des relations très étroites d'amitié et de commerce, soit avec David, II Reg., v, 11, soit avec Salomon. III Reg., ix, 11-14, 26-28; II Par., ii, 11-16; viii, 2, 17-18. D'après de précieux fragments des historiens grecs Dios et Ménandre, conservés par Josèphe, *Contra Apion.*, i, 17-18 (cf. *Ant. jud.*, VIII, v, 3), Hiram agrandit et embellit notablement la Tyr insulaire, à laquelle il réunit le petit îlot qui portait le temple du Zeus phénicien. Il reconstruisit aussi les sanctuaires de Melkarth et d'Astarté (Hérodote, ii, 44), et établit à l'est de la ville une grande place qui reçut plus tard le nom d'*Eurychoron*. Un des successeurs d'Hiram Ier, l'Ethbaal de la Bible (t. iii, col. 2005), qui donna sa fille Jézabel en mariage à Achab, roi d'Israël, régnait tout à la fois sur Tyr et sur Sidon. Si l'esprit de spéculation des Tyriens rendit quelques services aux Hébreux, il pesa parfois lourdement sur le peuple théocratique : de là, les graves dénonciations et les menaces des écrivains sacrés. Cf. Ps. lxxxii, 6-8; Joël, iii, 4-8; Amos, i, 9-10; Is., xxiii, 1-14; Jer., xxv, 22, et xlvii, 4; et surtout Ezech., xxvi-xxviii. Sur la description du commerce de Tyr par Ezéchiel, voir G. Rawlinson, *Phœnicia*, 1889, p. 150-164; id., *History of Phœnicia*, 1889, p. 271-308. Même à l'époque de sa grandeur et de son opulence, Tyr eut souvent à souffrir de luttes intestines.

3° *Tyr et l'Assyrie.* — C'est dès le ixe siècle avant J.-C., sous le règne d'Ethbaal, que les Assyriens commencèrent à pénétrer dans l'histoire de Tyr. Vers 865, cette ville est mentionnée sur le monolithe de Nimroud, parmi les contrées qui payaient le tribut à Assurbanipal. Au viiie siècle, nous la retrouvons dans les listes analogues de Salmanasar II, de Ramman-nirar III, de Théglathphalasar III. Vers l'année 724, Salmanasar IV ayant envahi la Syrie et la Phénicie, Tyr osa seule lui résister. Il en fit le blocus pendant plusieurs années, sans pouvoir s'en emparer. Sargon, son successeur, ne fut pas plus heureux. Une transaction mit fin à cet état de choses : le roi tyrien Élouli s'engagea à payer un tribut annuel, et les Assyriens levèrent le siège. Lorsque Sennachérib eut succédé à Sargon, Élouli crut le moment favorable pour supprimer sa redevance; mais l'armée assyrienne accourut et réussit

R. BREND'AMOUR.

534. — Vue de la ville de Tyr actuelle.

cette fois à prendre Tyr. Cette défaite porta un grand coup à la puissance tyrienne, qui avait déjà beaucoup décru; néanmoins, la ville conserva sa flotte et son commerce durant toute cette période de la domination assyrienne. Asarhaddon, fils de Sennachérib, cite à son tour la ville de Tyr parmi ses vassaux et tributaires. En 667, elle eut encore quelque velléité de révolte; mais les Assyriens s'en emparèrent de nouveau.

4° *Tyr sous les Chaldéens et les Perses.* — Au VI[e] siècle avant notre ère, Tyr, alors gouvernée par Ethbaal ou Ithobaal III, était encore assez puissante pour tenir tête au conquérant Nabuchodonosor II, qui vint l'assiéger aussi. Le siège dura treize ans, et les habitants résistèrent avec vaillance. Mais l'heure était venue où devaient s'accomplir les oracles d'Isaïe, de Jérémie et d'Ézéchiel : en 574, la ville fut prise d'assaut. Voir Ménandre, dans Josèphe, *Contr. Ap.*, I, 21. C'est probablement d'alors que date la disparition de la Tyr continentale. Une période d'anarchie succéda à ce grand malheur. *Ibid.* En 536, Tyr passa sous la domination des rois de Perse, cf. I Esd., III, 7, dont le joug fut moins lourd que celui de Babylone. Cyrus rendit la liberté à ceux des Tyriens qui avaient été emmenés en captivité par Nabuchodonosor.

5° *Tyr sous la domination grecque et sous les Romains.* — Après la bataille d'Issus (333 avant J.-C.), Alexandre le Grand reçut la soumission de la plupart des villes phéniciennes; mais Tyr, vaillante jusqu'à l'audace, lui ferma ses portes. Elle s'était rangée du côté de Darius Codoman, et elle voulut lui rester fidèle même après sa défaite. Arrien, *Anab.*, II, V, 10; XVII, 5. Vivement irrité, le jeune conquérant en fit le siège. Ne voulant pas perdre son temps à un long blocus, il fit construire par ses soldats, avec les débris de Palætyr, une chaussée gigantesque qui réunit au continent l'île sur laquelle Tyr était bâtie. De la sorte, il put s'approcher jusqu'au pied des remparts et donner victorieusement l'assaut (332). Il fut d'ailleurs aidé par sa propre flotte, qui immobilisa celle des Tyriens. Sa vengeance fut terrible. Il détruisit la ville en partie; 8000 habitants furent massacrés, 30000 vendus comme esclaves. Cf. Arrien, *Anab.*, II, XXI, 2; Diodore de Sicile, XVII, 40; Quinte-Curce, IV, IV, 10-18. Après la mort d'Alexandre, en 323, Tyr à demi ruinée partagea le sort très accidenté de la Syrie. Elle appartint aux Ptolémées jusqu'en 198 et passa ensuite aux Séleucides. Les livres des Machabées la mentionnent trois fois durant cette période. I Mach., XI, 59, et II Mach., IV, 18, 44. Grâce à ses relations commerciales d'autrefois, elle parvint à reprendre une certaine vie. Strabon, XVI, II, 23. L'an 126, elle acheta son autonomie, qui fut confirmée par Pompée, lorsque Tyr passa, avec toute la Syrie, au pouvoir des Romains (64 avant J.-C.). Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, IV, 1. Mais Auguste restreignit ses libertés (20 avant J.-C.). Voir Dion Cassius, LIV, 7.

6° *Tyr durant la période chrétienne.* — Les habitants de Tyr sont cités, Marc., III, 8; Luc., VI, 17, parmi les foules qui accouraient en Galilée pour voir et entendre Notre-Seigneur. Jésus paraît être allé lui-même jusque sur son territoire. Matth., XV, 21; Marc., VII, 24. Il l'a nommée avec Sidon, dans un de ses discours, comme une ville très coupable, mais qui aurait pu se convertir à sa voix. Cf. Matth., XI, 21; Luc., X, 13-14. — Au livre des Actes, XII, 20, il est dit que les Tyriens vinrent trouver à Césarée, avec des paroles de regret, le roi Hérode Agrippa I[er], dont ils avaient excité la colère. Un passage du même livre, XXI, 3-6, nous apprend que, lorsque saint Paul vint à Tyr par mer, au cours de son voyage à Jérusalem qui s'acheva par un long emprisonnement (59 après J.-C.), il y trouva une chrétienté déjà considérable. — L'antique cité conserva longtemps une certaine prospérité commerciale et industrielle. Pline l'Ancien, *H. N.*, IX, 60; XXI, 22; XXXV, 26, signale, dans la seconde moitié du I[er] siècle de notre ère, sa pourpre, ses tissus et sa métallurgie. Au IV[e] siècle, saint Jérôme écrit, *In Ezech.*, XXVI, 7, et XXVII, 2, t. XXV, col. 242, 247, que Tyr était encore la plus belle et la plus florissante des villes phéniciennes. Les Sarrasins s'en emparèrent, l'an 638 de notre ère, sous le khalifat d'Omar. De 1124 à 1291, elle fut au pouvoir des croisés, qui en firent une place forte de premier ordre. Elle redevint ensuite la propriété des mahométans, qui rasèrent ses murs. Elle ne recommença à avoir une histoire qu'en l'année 1766, grâce aux Arabes métoualis, qui vinrent s'y établir. La nouvelle ville, détruite en partie par le tremblement de terre de 1837, fut relevée par Ibrahim-Pacha. Voir PHÉNICIE, col. 241-247.

IV. ÉTAT ACTUEL. — La prédiction des prophètes



535. — Tyr et ses environs.
D'après Gaillardot, dans E. Renan, *Mission de Phénicie.*

d'Israël s'est accomplie d'une manière saisissante sur Tyr, qui est à peine aujourd'hui l'ombre d'elle-même. « Les deux tiers au moins de l'emplacement qu'occupait (la cité) sont maintenant envahis par la solitude, par des cimetières, par des jardins et par des décombres informes. » V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 194. La ville actuelle, réduite à moins de 6000 habitants (métoualis en majorité, grecs orthodoxes, chrétiens maronites, juifs, etc.), s'élève « sur une presqu'île autrefois entièrement détachée du continent, auquel se rattache maintenant un isthme sablonneux; l'île primitive, basse et rocailleuse, était parallèle à la côte et mesurait environ 1609 mètres de long. Les deux extrémités forment les bras de la croix de chaque côté de l'isthme (voir le plan, fig. 535), et, se prolongeant encore par une ligne d'écueils, interceptent deux baies au sud et au nord. La ville est construite de ce côté, au point de jonction de l'île et de l'isthme. » Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine*, Paris, 1887, p. 563-564. La chaussée élevée par Alexandre existe donc toujours; par l'effet des vents et des vagues qui, des deux côtés, ont apporté des masses de sable, elle s'est même considérablement

élargie et consolidée. Dans sa partie la plus étroite, elle mesure au delà de 600 mètres de largeur; sa longueur, y compris l'île, est d'environ 1 kil. et demi. Le port du sud est complètement ensablé; celui du nord l'est en partie notable. — Les ruines de la Tyr insulaire, plusieurs fois explorées scientifiquement (en particulier, au XIX[e] siècle, par MM. de Bertou, E. Renan, J. N. Sepp et V. Guérin), n'ont rien de bien remarquable. Elles consistent dans les remparts, aux trois quarts détruits, qu'avaient bâtis les croisés, dans les restes d'une cathédrale construite au IV[e] siècle sur les débris d'une basilique encore plus ancienne (Origène et Frédéric Barberousse y ont été ensevelis), en de nombreux fûts de colonnes enfoncés sous terre, encastrés dans les murs ou visibles dans les flots, lorsque la mer est calme, V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 182-184, 187, en plusieurs piliers ou blocs gigantesques. La plupart de ces colonnes et



536. — Le tombeau d'Hiram.

piliers avaient été apportés d'Égypte et avaient servi à orner les temples des dieux tyriens ou les autres édifices publics. — De Palætyr, la cité continentale, il reste moins de souvenirs encore : pas un seul édifice, mais, dans la plaine déserte et sans culture, seulement quelques tombeaux (grottes sépulcrales taillées dans le roc, hypogées funéraires, sarcophages), des cuves à pressoir, des pans de mur, etc. Le monument qui porte le nom de « tombeau d'Hiram » (fig. 536) remonte à une haute antiquité, bien que la tradition qui le rattache au roi Hiram présente fort peu de garantie. — Quant au commerce qui remuait tout l'ancien monde, il est réduit à un peu de coton, de tabac, d'éponges et à quelques meules de moulin. La flotte tyrienne se compose de quelques barques de pêcheurs et de caboteurs, qui ne se risquent qu'à de courtes distances.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Robinson, *Palästina und die angrenzenden Länder*, in-8°, Halle, 1842, t. III, p. 659-684; comte de Bertou, *Essai sur la topographie de Tyr*, in-8°, Paris, 1843; F. C. Movers, *Die Phönizier*, in-8°, Bonn, 1841-1856, t. II, 1[re] part., p. 188-201; Poulain de Bassay, *Tyr et Palætyr*, in-8°, Paris, 1863; E. Renan, *Mission de Phénicie*, in-fol., Paris, 1864, p. 527-694; Thomson, *The Land and the Book*, nouv. édit., in-12, Londres, 1876, p. 178-194; H. Prutz, *Aus Phönizien, Geogr. Skizzen und litterar. Studien*, in-8°, Leipzig, 1876, p. 202-225; J. N. Sepp, *Meerfahrt nach Tyrus zur Ausgrabung der Kathedral*, in-8°, Leipzig, 1879, et *Das Resultat der deutschen Ausgrabungen in Tyrus*, dans *Historische Zeitschrift*, t. VIII (1880), p. 86-115; V. Guérin, *Description de la Palestine, La Galilée*, in-8°, Paris, 1880, t. II, p. 180-231; G. Ebers et H. Guthe, *Palästina in Bild und Wort*, in-fol., Stuttgart, 1884, t. II, p. 67-80; D. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, in-fol., Paris, 1884, p. 117-144; Fr. Lenormant et Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient, jusqu'aux guerres médiques*, in-4°, Paris, 1888, t. VI, p. 471-534; A. Jeremias, *Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezar's*, in-8°, Leipzig, 1891; Lukas, *Geschichte der Stadt Tyrus zur Zeit der Kreuzzüge*, in-8°, Marbourg, 1895; H. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, in-8°, Leipzig, 1898, t. II, p. 65-70; E. Schrader-Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, in-8°, Berlin, 1903, p. 126-132; P. Cheminant, *Les prophéties d'Ézéchiel contre Tyr* (XXVI-XXVIII, 19), in-8°, Paris, 1912.

L. FILLION.

TYRAN (Vulgate : *tyrannus*). La Vulgate a traduit par ce mot divers noms de dignité. — 1° Dans Esther, VI, 9; Dan., I, 3 (cf., III, 2, 3), les *tyranni* sont les grands ou les premiers personnages de la cour de Perse que l'hébreu appelle *partemim*. — 2° Dans Job, XXXIV, 19, la Vulgate porte : *(Deus) non cognovit tyrannum, cum disceptaret contra pauperem*. On lit dans l'original : « Dieu ne distingue pas le riche du pauvre. » — 3° Dans Job, XXXV, 9, *tyranni* traduit le mot *rabbîm*, « puissants », et 4° Dans Habacuc, I, 10, le mot *rôznîm*, « princes ». Cf. Jud., V, 3; Ps. II, 2; Prov., VIII, 13, 15; XXXI, 4; Is., XL, 23. — 5° Le texte de l'Ecclésiastique, XI, 5, *multi tyranni sederunt in throno*, rend inexactement, d'après les Septante, l'hébreu qui porte : « Beaucoup qui étaient humiliés [נדכאים] ont occupé le trône. » — 6° Dans Sap., XII, 14; XIV, 16; I Mach., I, 5; II Mach., IV, 40; V, 8, τύραννος = *tyrannus*, est pris dans le sens de chef; II Mach., IV, 25; VII, 27, dans le sens de cruel.

TYRANNUS (grec : Τύραννος), rhéteur d'Éphèse, dans l'école duquel logea saint Paul. Act., XIX, 9. L'Apôtre y prêcha l'Evangile pendant son séjour de deux ans, après qu'il eut quitté la synagogue. Les salles où enseignaient à cette époque les philosophes portaient le nom de σχολαί. Tyrannus était sans doute un rhéteur ou philosophe grec qui avait de nombreux auditeurs et il pouvait mettre ainsi à la disposition de Paul un local assez vaste pour y prêcher l'Evangile aux païens qui voudraient l'entendre. Tyrannus n'était pas sans doute chrétien lui-même quand il accueillit saint Paul dans son école, puisque saint Luc ne lui en donne pas le titre et l'appelle simplement « un certain Tyrannus », mais il le devint probablement dans la suite. — Suidas, *Lexicon*, édit. Bernhardy, Halle, 1853, t. II, col. 1247, mentionne un sophiste appelé Τύραννος, mais on ne sait si c'est celui dont parlent les Actes.

TYROPŒON (VALLÉE DE), à Jérusalem. Voir JÉRUSALEM, t. III, fig. 237, col. 1325-1326; fig. 247, col. 1351-1352; fig. 249, col. 1355-1356.

U

U. Voir Vav, col. 2369.

UBIL (hébreu : אוביל; Septante : Ἀβίας; *Alexandrinus :* Οὐβίας), intendant des chameaux du roi David. I Par., xxvii, 30. Il était d'origine ismaélite. Son nom signifie le chef des chameaux, d'après Gesenius, *Thesaurus*, p. 15. Les Ismaélites, vivant en Arabie, devaient être plus entendus que les Juifs pour l'élève des chameaux.

UCAL (hébreu : *'Ukâl*), fils ou élève d'Agur, d'après une interprétation assez commune parmi les modernes. Prov., xxx, 1. Voir, sur le sens de ce passage obscur, Agur, t. i, col. 288, Ithiel et Jakéh, t. iii, col. 1039, 1111.

UGOLINO Blasio, savant juif converti de Venise, né en 1748, est l'éditeur de la célèbre collection intitulée *Thesaurus antiquitatum sacrarum complectens selectissima clarissimorum virorum opuscula, in quibus veterum Hebræorum mores, leges, instituta, ritus sacri et civiles illustrantur*, 34 in-f°, Venise, 1744-1769. Il contient les écrits des savants les plus célèbres du xviie et du xviiie siècle sur les antiquités bibliques, avec une traduction de plusieurs traités du Talmud et des *Midraschim*. Il y a là réunis de nombreux opuscules qu'il est aujourd'hui difficile de trouver ailleurs, de Buxtorf, Hottinger, Bonfrère, Selden, Lowth, Reland, Huet, Bochart, Carpzov, etc. Le t. xxxiv renferme quatre index du contenu de l'œuvre entière : *Index auctorum, locorum S. Scripturæ, dictionum hebraicarum,* et *Rerum et Verborum*.

ULAÏ (hébreu : *'Ûlâï;* Septante : Οὐλαι), fleuve de la Susiane, mentionné dans Daniel, viii, 2, 16. Les auteurs classiques l'appellent Eulæus et Pasitigris; il porte aujourd'hui le nom de Karoun. Pline, *H. N.*, vi, 27, dit qu'il entourait la ville de Suse. Daniel, viii, 2, 16, décrit une vision (celle du bélier et du bouc), qu'il eut à la porte de Suse, appelée d'Ulaï. Les rivières de la Susiane ont tellement modifié leur cours dans la suite des siècles qu'il est difficile d'en faire une description certaine. Voici ce qu'on en sait aujourd'hui : Le Karoun ou Kouran est formé des torrents de la Susiane du nord et du Louristan méridional. Il était autrefois navigable jusqu'à la mer, mais il « ne roule plus qu'une faible partie de ses eaux directement au golfe [Persique]; un canal artificiel l'a détourné vers le Chat-el-Arab, et maintenant il n'est plus guère qu'un affluent du grand fleuve... [Près de Suse,] la rivière Dizfoul, affluent du Karoun, se rapproche de la Karkha; les deux cours d'eau, développant leurs méandres à la rencontre l'un de l'autre, ne sont plus qu'à une distance de quinze kilomètres, et la plaine qui les sépare est assez unie pour qu'on y ait creusé de nombreux canaux d'irrigation dérivés des deux rivières; en outre, un canal naturel d'écoulement, le Chapour ou Chahwer, assez large et assez profond pour recevoir les embarcations de commerce, s'est formé en amont de Suse, et descend au sud-est vers la rivière Karoun : la plaine de Suse est donc une petite Mésopotamie et le sol en est aussi fécond que celui des bords de l'Euphrate; c'est à peine si au printemps les chevaux peuvent traverser l'herbe épaisse qui recouvre les campagnes arrosées par le Chapour. » Élisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1884, t. ix p. 177, 292. Voir la carte de Babylonie, fig. 410, t. i, col. 1361-1362. Sur le Karoun, voir J. Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée et la Susiane,* in-f°, Paris, 1887, p. 525, 536-539, 718.

ULAM (hébreu : *'Ûlâm;* Septante : Οὐλάμ), nom de deux Israélites.

1. ULAM, fils de Sarès. descendant de Galaad, le petit-fils de Manassé. Il eut pour fils Badan. I Par., vii, 16-17. Voir Badan 2, t. i, col. 1381.

2. ULAM (Septante : Αἰλάμ; *Alexandrinus :* Οὐλάμ), fils aîné d'Ésec de la tribu de Benjamin et de la descendance de Saül. Ses fils furent de vaillants archers et eurent cent cinquante fils et petits-fils. I Par., viii, 39-40.

ULCÈRE (hébreu : *mâzôr, šeḥin;* Septante : ἕλκος; Vulgate : *ulcus*), lésion spontanée et purulente d'une des parties molles du corps, spécialement de la peau ou des membranes muqueuses. Cette lésion provient essentiellement d'une cause interne ou d'un vice local. Les versions ne rendent pas le mot *mâzôr*, Jer., xxx, 13, ou le traduisent par ὀδύνη, « douleur », *vinculum*, « lien ». Ose., v, 13. — 1° A la sixième plaie d'Égypte, Moïse prend de la cendre et la jette en l'air pour qu'elle produise des ulcères sur les hommes et sur les animaux. Les magiciens ne peuvent imiter ce fléau et en sont eux-mêmes atteints. Exod., ix, 9-11. Ces ulcères bourgeonnaient en pustules. Voir Pustules, col. 881. Moïse désigne sans doute un mal de même nature, quand il menace Israël infidèle de « l'ulcère d'Égypte », celui qui était endémique sur les bords du Nil et qui s'était généralisé à la sixième plaie. Deut., xxviii, 27. Il parle ensuite d'un ulcère malin et inguérissable, qui frappera les rebelles aux genoux et aux cuisses. Deut., xxviii, 35. Il s'agit ici probablement de l'éléphantiasis, dont Job fut également affligé. Job, ii, 7. Voir Éléphantiasis, t. ii, col. 1662; Ebstein, *Die Medizin im A. T.*, Stuttgart, 1901, p. 93. — 2° Les ulcères purulents accompagnent aussi la lèpre, à un certain degré de son développement. Lev., xiii, 18-20. Voir Lèpre, t. iv, col. 176. — 3° La maladie d'Ézéchias était causée par un ulcère. IV Reg., xx, 7; Is., xxxviii, 21. Elle réduisait le patient à une extrême faiblesse : « Comme un lion, il brisait tous mes os, » Is., xxxviii, 13, et elle allait causer sa mort. IV Reg., xx, 1. Le siège en était cependant localisé, puisque Isaïe guérit le malade par l'application d'un cataplasme de figues sur l'ulcère. IV Reg., xx, 7; Is., xxxviii, 21. Il n'y a

pas de relations à établir entre cette maladie du roi et la peste pernicieuse qui fit périr 185000 Assyriens aux environs de Jérusalem. IV Reg., XIX, 35. Car, bien que les deux récits se suivent dans la Bible actuelle, il est très probable que la maladie d'Ézéchias précéda l'invasion assyrienne. Voir ÉZÉCHIAS, t. II, col. 2145. Les renseignements fournis par le texte sacré ne permettent pas de déterminer exactement la nature de la maladie. L'application du cataplasme de figues ne paraît pas non plus très significative à cet égard, car il ressort du texte que la guérison fut surtout miraculeuse. Voir FIGUE, t. II, col. 2241; Ebstein, *Die Medizin*, p. 100. — 4º Le pauvre Lazare gisait ἡλκωμένος, *ulceribus plenus*, « couvert d'ulcères », à la porte du mauvais riche. Ses ulcères suppuraient et il n'avait pas la force d'écarter les chiens qui venaient impunément les lécher. Luc., XVI, 20, 21. La misère et le manque de soins avaient déterminé en lui cette décomposition douloureuse. — 5º Jérémie, XXX, 13, compare le péché d'Israël à un ulcère que personne ne soigne. Osée, V, 13, appelle du même nom l'infidélité de Juda.

H. LESÊTRE.

ULFILAS, évêque goth et auteur de la version gothique de la Bible.

I. VIE ET ŒUVRES. — 1º Wulphila (Wolflin, le « petit loup ») était le fils d'un Goth et d'une femme de l'Asie Mineure, qui probablement avait été faite prisonnière à la guerre et était esclave. Il était chrétien. Comme il parlait grec, il fut choisi pour remplir la fonction de lecteur. A l'âge de trente ans, il accompagna une ambassade des Goths à la cour de l'empereur. Il fut sacré évêque par Eusèbe de Nicomédie, probablement à Antioche, lors du synode réuni en cette ville en 341. Il adopta les erreurs ariennes et appartint au parti homéen, dont les doctrines prévalurent au concile de Constantinople en 360. Sa profession de foi, publiée au mois de juin 383 peu avant sa mort, énonce les mêmes doctrines. Il était retourné parmi les Goths, mais la persécution d'Athanarich l'obligea à repasser sur le sol de l'empire avec un grand nombre de ses fidèles. Selon Auxentius, il aurait, après son sacre, vécu sept années au pays barbare et trente-trois années en terre grecque. Il mourut en 383, âgé de 70 ans environ.

2º Son disciple Auxentius nous apprend qu'il a prêché en grec, en latin et en goth et qu'il a publié en ces trois langues *plures tractatus et multas interpretationes*. De ces homélies et explications de l'Écriture, il ne nous est rien parvenu. On lui a attribué cependant plusieurs écrits : 1. Krafft lui a rapporté les fragments d'un commentaire arien sur l'Évangile de saint Luc, publiés par le cardinal Mai, *Scriptorum veterum collectio*, t. III, 2, p. 191-207, dont un morceau se trouvait aussi dans le fragment de Bobbio, *ibid.*, p. 208-239. Cf. Mercati, *Antique reliquie liturgiche Ambrosiano-Romane, con un excursus sui frammenti dogmatici ariani del Mai*, dans *Studi e Testi*, Rome, 1902, t. VII, p. 47. Mais ces fragments de commentaire n'ont rien à voir avec Ulfilas. Cf. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XLVI, p. 244-245. — 2. Au 44e congrès des philologues allemands, tenu à Dresde en septembre 1897, Friedberg a prétendu qu'Ulphilas était l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthæum*, longtemps attribué faussement à saint Jean Chrysostome. On a montré que l'auteur de cet écrit, qui est, du reste, de la fin du IVe siècle, sinon du Ve siècle, n'était pas un Goth. Cf. *Allgemeine Zeitung* de Munich, 1897, nº 44; *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1898, t. XXX, p. 361-362, 431. F. Kauffmann a soutenu que ce commentaire reproduisait au moins des parties d'un écrit goth. *Zur deutschen Altertumskunde aus Anlass des sogenannten Opus imperfectum*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1899, t. XXXI, p. 451; 1900, t. XXXII, p. 464-472; *Zur Frage nach den Quellen des Opus imperfectum*, *ibid.*, 1902, t. XXXV, p. 4; 1903, t. XXXV, p. 483-491; Th. Paas, *Das Opus imperfectum in Matthæum*, Krefeld, 1907. — 3. Une explication de l'Évangile de saint Jean en goth : *Skeireins Aiwaggeljons pairte Jôhannân*, dont les fragments retrouvés ont été publiés par Massmann, à Munich, en 1834, et par W. Braun, *Die Mailänden Blätter der Skeireins*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1898, t. XXXI, p. 426-451, a été attribuée à Ulfilas par l'éditeur, par Krafft, *Kirchengeschichte*, t. I, p. 348, et par Dietrich, qui l'a rééditée : *Die Bruchstücke der Skeireins*, dans *Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte. Texte*, Strasbourg, 1902, t. II. Mais le *Skeireins* diffère de la Bible gothique notamment par l'emploi des participes absolus; il n'est donc pas d'Ulfilas, quoiqu'il soit important pour l'étude de la version gothique du quatrième Évangile. Cf. Stolzenberg dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1905, t. XXXVII, p. 388; K. Marold, *Die Schriftcitate der Skeireins und ihre Bedeutung für die Textgeschichte der gotischen Bibel*, Kœnigsberg, 1893. Cf. Auxentius, *Epistola de fide, vita et obitu Ulfilæ*, édit. par G. Waitz, *Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila*, Hanovre, 1840, et par F. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila*, dans *Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte. Texte*, Strasbourg, 1899, t. I; Philostorge, *H. E.*, l. II, n. 5, t. LXV, col. 468-469; Socrate, *H. E.*, l. II, c. XLI; Sozomène, *H. E.*, l. IV, c. XXIV; l. IV, c. XXXVII, t. LXVII, col. 349, 1189, 1404-1408; Cassiodore, *Historia tripartita*, l. VIII, c. XIII, t. LXIX, col. 1118-1120; W. Krafft, *Die Anfänge des Christentums bei den germanischen Völkern*, Berlin, 1854, t. I; W. Bessel, *Ueber das Leben des Ulfilas und die Bekehrung der Goten zum Christenthum*, Gœttingue, 1860; E. Bernhardt, *Wulfila oder die gotische Bibel*, dans *Germanistische Handbibliothek* de Zacher, Halle, 1875, t. III; G. Kauffmann, *Kritische Untersuchung der Quellen zur Geschichte Ulfilas*, dans *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, t. XXVII, p. 193; F. Kauffmann, *Der Arianismus des Wulfila*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1898, t. XXX, p. 93-113; Stamm, *Ulfilas*, 11e édit., par Heyne, Paderborn, 1908; H. Böhmer, art. *Wulfila*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1908, t. XXI, p. 548-558.

II. SA VERSION GOTHIQUE DE LA BIBLE. — L'évêque goth Ulfilas, voulant traduire l'Écriture Sainte en sa langue maternelle, inventa l'alphabet goth, et sa traduction de la Bible fut le premier document écrit en goth. D'après Socrate, il l'aurait faite au pays des Goths, vers 369. Ses motifs étaient d'ordre pratique : le manque de prêtres ou de lecteurs sachant le grec et pouvant traduire le texte grec de l'Écriture et le grand nombre d'églises chez les Goths le déterminèrent à faire une traduction écrite pour le service liturgique. D'après Philostorge, *H. E.*, l. II, n. 5, t. LXV, col. 469, il n'aurait pas traduit les quatre livres des Rois pour ne pas exciter l'ardeur guerrière des Goths par la lecture des récits de batailles et de victoires. La traduction de ces livres n'existait pas encore vers le milieu du Ve siècle. On ne sait pas au juste si Ulfilas a traduit lui-même tout le reste de la Bible. De nos jours, les spécialistes sont portés à ne lui attribuer personnellement que la traduction des Évangiles; les autres livres du Nouveau et de l'Ancien Testament auraient été traduits en goth après lui. D'ailleurs il est difficile de se prononcer catégoriquement à ce sujet, puisqu'il ne nous reste qu'un petit nombre de fragments de la version gothique de l'Écriture. C'est exclusivement par ces fragments que nous pouvons la juger.

1º *Ancien Testament*. — Il ne nous est parvenu que de rares fragments : Gen., V, 3-30, d'après un manuscrit de Vienne; les deux versets 2 et 3 du Ps. LIII (LII)

dans le *Skeireins* avec les citations des Psaumes qu'on trouve dans les Évangiles de saint Luc et de saint Jean et dans l'Épître aux Éphésiens ; enfin quelques noms propres, extraits de Neh., V-VII plutôt que d'Esdras, II. Cf. A. Uppström (pour Néhémie), Upsal, 1868; O. Ohrloff, *Die Bruchstücke vom A. T. der Gotischen Bibelübersetzung kritisch untersucht*, Halle, 1873; *Die alttestamentlichen Bruchstücke der gotischen Uebersetzung*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, Halle, 1876, t. VII, p. 251-295; E. Laugner, *Die gothischen Nehemiafragmente*, Sprottau, 1903 (programme); J. Mühlau, *Zur Frage nach der gotischen Psalmenübersetzung*, Kiel, 1904 (dissert.). Paul de Lagarde avait supposé que cette version était faite sur la recension de Lucien. *Librorum V. T. pars prior*, p. XIV. Cf. A. Kisch, *Der Septuaginta-Codex des Ulfilas*, dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, Breslau, 1873, t. XXII, p. 42-46, 85-89, 215-219. F. Kauffmann l'a clairement démontré. *Zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1897, t. XXIX, p. 315-337. Mais il conclut que, dans le fragment de Néhémie, ce texte a été traité capricieusement, que la version n'est pas d'Ulfilas et qu'elle n'a pas été faite au IVe siècle.

2° *Nouveau Testament.* — Nous n'avons que des fragments des quatre Évangiles et des Épîtres de saint Paul. Il ont été successivement découverts, publiés et étudiés.

1. *Les textes.* — *a*) Le *Codex Argenteus* d'Upsal. Voir son histoire, sa description et ses éditions, avec un fac-similé, t. I, col. 948-949. Ajoutons seulement qu'en 1665 ce manuscrit se trouvait en Hollande en la possession d'Isaac Vossius et qu'il fut transcrit ligne par ligne par Derrer. Le manuscrit et sa copie furent achetés en 1662 par le comte Magnus Gabriel de la Gardie, qui les donna à l'université d'Upsal. La copie périt dans un incendie en 1702. Voir encore G. J. Heupel, *Dissertatio de Ulphila a versione IV evangelistarum gothica*, 1683; *Ulphilas illustratus* de Ihre, reproduit avec d'autres écrits du même par Büsching, Berlin, 1773. S. Haushall a publié saint Matthieu à Londres en 1807, et J. A. Schmeller de même à Stuttgart en 1827. Sur l'édition d'Uppström, voir Gabelentz et Lobe, *Uppström's Codex Argenteus. Eine Nachschrift zu der Ausgabe des Ulfilas*, Leipzig, 1860. Guillaume Uppström a réédité à Stockholm en 1861 les fragments de saint Matthieu de l'édition de son père, André Uppström. N. Skeat a donné à Londres, en 1882, les fragments de saint Marc. Voir enfin I. Peter, *Die Zahl Blätter des Codex Argenteus*, dans *Germania*, Vienne, 1885, nouv. série, t. XVIII, p. 314-315; E. Meyer, dans *Zentralblatt für Bibliothekwesen*, décembre 1911.

b) Le *Codex Carolinus* de Wolfenbüttel. — Sous quelques feuilles d'un manuscrit, écrit en Espagne au IXe siècle et reproduisant les *Origines* de saint Isidore de Séville, F. A. Knittel, bibliothécaire de Wolfenbüttel, découvrit quelques fragments de l'Épître aux Romains, XI, 33-36 ; XII, 1-5, 17-21 ; XIII, 1-5 ; XIV, 9-20 ; XV, 3-13, à côté du texte latin correspondant. Il les publia à Brunswick, en 1762. J. Ihre les réédita à Upsal l'année suivante, et cette réédition est reproduite par Büsching, Berlin, 1773, p. 97. Zahn les réédita encore avec le *Codex Argenteus*, en 1805. Ce manuscrit *goticolatinus* est du Ve siècle.

c) *Nouveaux fragments des Évangiles et des Épîtres.* — Angelo Mai en 1817 découvrit à l'Ambrosienne de Milan sous un palimpseste du VIIIe siècle, provenant de Bobbio et reproduisant les Homélies de saint Grégoire le Grand sur Ézéchiel, G, 22, des fragments de toutes les Épîtres de saint Paul sauf les deux Épîtres aux Thessaloniciens et la lettre aux Hébreux. Sous un autre palimpseste du IXe siècle, contenant en seconde écriture le commentaire de saint Jérôme sur Isaïe, il remarqua des extraits des mêmes Épîtres hormis celles aux Romains et aux Hébreux. Un manuscrit latin des Évangiles contenait une feuille d'un codex plus ancien, reproduisant en latin et en goth deux passages de saint Matthieu, XXV, 38-XXVI, 3; XXVI, 64-XXVII, qui comblaient partiellement les lacunes du *Codex Argenteus*. Mai fut aidé dans son travail de déchiffrement par le comte Charles-Octave Castiglione, et ils publièrent ensemble une notice sur leur découverte, avec la description des manuscrits et un spécimen du texte, Milan, 1819. Mai, devenu bibliothécaire du Vatican, laissa au comte Castiglione le soin de la publication. Celui-ci s'en acquitta par morceaux : en 1829, il donna II Cor. ; en 1834, Rom., I Cor., Eph.; en 1835, Gal., Phil., Col., I Thes., et en 1839, II Thes., I et II Tim., Tit., Philem., le tout à Milan, avec une traduction, des notes et un glossaire. J. F. Massmann trouva dans un manuscrit du Vatican le *Skeireins*, dont nous avons déjà parlé, et le publia à Munich en 1834. Ce commentaire de saint Jean fournit, en dehors du texte du quatrième Évangile, des citations des trois autres Évangiles et de l'Épître aux Hébreux. H. C. de Gabelentz et J. Lobe recueillirent tous les fragments connus tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, collationnèrent soigneusement les manuscrits et, aidés par le comte Castiglione, ils donnèrent un texte plus soigné avec une traduction latine, un glossaire et une grammaire goths, rédigés en allemand, Altenbourg et Leipzig, 1836, t. I; Leipzig, 1843, t. II. Cet ouvrage a été reproduit par Migne, *Patr. lat.*, t. XVIII, col. 455-1558; mais la grammaire et le glossaire ont été traduits de l'allemand en latin par Tempestini. Ces textes ont été reproduits et étudiés, comme étant les plus anciens documents de la langue allemande, par J. Gaugengigl, *Ulfilas, Urschrift, Sprachlehre, Wörterbuch*, Passau, 1848, et sous un titre nouveau : *Aelteste Denkmäler der deutschen Sprache erhalten in Ulfilas gotischen Uebersetzung*, 3e édit., 1853; 4e édit., 1856; par H. F. Massmann, *Ulfilas*, Stuttgart, 1855, 1857; par F. L. Stamm, *Ulfila oder die uns erhaltenen Denkmäler der deutschen Sprache* (texte, grammaire et dictionnaire), Paderborn, 1858; depuis la 5e édit., en 1872, cet ouvrage a été revu par M. Heyne; 11e édit., 1908; A. Uppström, *Fragmenta gothica selecta*, Upsal, 1861; *Codices gotici Ambrosiani*, etc., Upsal, 1868. Reifferscheid découvrit à Turin quatre feuilles ayant appartenu au manuscrit de Milan, et Massmann les édita, *Turiner Blätter der gotischen Bibelübersetzung*, dans *Germania*, Vienne, 1868, t. XIII, p. 271-284. Les fragments nouveaux étaient des Épîtres aux Galates et aux Colossiens. E. Bernhardt, qui avait publié : *Kritische Untersuchungen über die gothische Bibelübersetzung*, Meiningen, 1864, 1869, donna deux éditions de la version gothique de l'Écriture : *Vulfila oder die gotische Bibel, mit dem entsprechenden Text*, Halle, 1875; *Die gotische Bibel des Vulfila* (texte, variantes et glossaire), Halle, 1884. G. H. Balg a édité cette Bible avec introduction, syntaxe et glossaire : *The first Teutonic (Germanic) Bible*, Milwaukee, 1891; P. Odefey, *Das gotische Lukas-Evangelium*, Flensburg, 1908; W. Streitberg, *Die gotische Bibel*, dans *Germanische Bibliothek*, part. II, t. III, 1, Heidelberg, 1908; t. III, 2 (dictionnaire goth, grec, allemand), 1910. Cf. K. Marold, *Stichometrie und Leseabschnitte in den gothischen Episteltexten*, Kœnigsberg, 1890; J. M. N. Kapteijn, *Die Uebersetzungstechnik der gotischen Bibel in den Paulinischen Briefen*, dans *Indogerm. Forschungen*, 1911, t. XXIX, fasc. 3 et 4.

d) Un nouveau fragment bilingue, gothique-latin, comme le *Codex Argenteus*, a été acheté au cours des années 1907-1908 auprès d'Antinoé dans la Haute-Égypte et apporté à Berlin en 1908. Il appartient maintenant à

la bibliothèque de l'université de Giessen, n. 651/20. Deux pages de parchemin reproduisent incomplètement le texte latin de Luc., XXIII, 2-6; XXIV, 5-9, et le texte gothique de Luc., XXIII, 11-14; XXIV, 13-17. Le fragment latin a été étudié par P. Glaue et le fragment goth par K. Helm, *Das gotisch-lateinische Bibelfragment der Universitäts-bibliothek zu Giessen*, Giessen, 1910. M. Glaue a montré que le texte latin se rapprochait de très près de celui du *Codex Brixianus* de l'ancienne Italique et il pense que le fragment bilingue a été apporté en Égypte par un soldat, un clerc ou un moine goth. Des indices paléographiques permettent de le dater du commencement du v[e] siècle, et le texte est écrit *per cola et commata*. La reconstitution du texte gothique a été d'autant plus difficile à M. Helm que le texte est incomplet et qu'il n'a pas son pendant dans les fragments connus jusqu'à présent. F. Rühl a étudié l'origine de ce fragment bilingue, et il conclut que vraisemblablement il a été rédigé en pays vandale et apporté en Égypte par les soldats. *Zur Herkunft der lateinisch-gotischen Bibelfragmente*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 1911, t. XII, p. 85-86. Cf. *Journal of theological Studies*, 1910, t. XI, p. 711-613. W. Streiberg s'en est occupé dans l'introduction de la seconde partie de *Die gotische Bibel*, Heidelberg, 1910. Cette découverte récente est venue confirmer les conclusions qu'on avait précédemment tirées sur les caractères de la version gothique du Nouveau Testament.

2. *Caractères de cette version.* — Ils se rapportent à deux points : *a*) dépendance directe du texte grec antiochien ou syrien ; *b*) ressemblances avec la version latine dite l'*Itala*. — *a*) *Dépendance directe du texte grec d'Antioche.* — E. Bernhardt avait cru que la version gothique du Nouveau Testament se rapprochait de très près du *Codex Alexandrinus B* et il en avait conclu qu'Ulfilas avait traduit le texte grec sur un manuscrit parent de *B*. La comparaison exacte de la traduction gothique avec ce manuscrit n'autorise pas cette conclusion. En réalité, cette version a été faite sur un texte grec semblable à celui que présentent les manuscrits antiochiens du texte dit *syrien*, spécialement à celui que cite et commente saint Jean Chrysostome dans ses Homélies sur saint Matthieu et saint Jean, avec quelques divergences toutefois. Sur les rapports de saint Jean Chrysostome avec les Goths, voir Batiffol, dans la *Revue biblique*, 1899, p. 568-569. Tous les critiques antérieurs, depuis Fell, avaient reconnu cette parenté. F. Kauffmann, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1897, t. XXIX, p. 306-315. Les manuscrits onciaux, auxquels ressemble la version gothique, sont EFGHSUVΑΠ. F. Kauffmann, *ibid.*, 1898, t. XXX, p. 143-183; 1899, t. XXXI, p. 181-190; 1903, t. XXXV, p. 433-453, 458-463; E. Dietrich, *Die Bruchstücke des Skeireins*, Strasbourg, 1903. H. von Soden a reconnu aussi à la base de la version gothique un texte grec tout à fait analogue à celui des Pères cappadociens et de saint Chrysostome, un texte de la Κοινή, dans lequel des leçons de *I* avaient pénétré çà et là. Aussi comme cette traduction a peu de leçons particulières au sens propre du mot, elle peut servir à la reconstitution du texte de la Κοινή. *Die Schriften des N. T.*, Berlin, 1907, 333, p. 1469-1470. Le traducteur, en effet, a suivi de très près le texte grec, sur lequel il travaillait, et dans la plupart des cas, il le traduit mot à mot; le plus grand nombre des différences provient du génie propre de la langue gothique, des règles de sa syntaxe; elles sont purement grammaticales. H. Stolzenberg, *Die Uebersetzungstechnik des Wulfila untersucht auf Grund der Bibelfragmente des C. A.*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1905, t. XXXVII, p. 145-193, 352-388. Le traducteur insère dans son œuvre des mots grecs et latins. C. Elis, *Ueber die Fremdworte und fremden Eigennamen in der gotischen Bibelübersetzung in grammatischer und archäologischer Hinsicht* (dissert.), Gœttingue, 1903; K. Gaebeler, *Die griechischen Bestandteile in der gotischen Bibel*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1911, t. XLIII, p. 1-118.

b) *Ressemblances avec l'Itala.* — Cependant la version gothique contient quelques leçons dites *occidentales*, qui se rencontrent notamment dans la version latine nommée l'*Itala*. Bangert, *Der Einfluss lateinischer Quellen auf die gothische Bibelübersetzung des Ulfila*, Rudolstadt, 1880 (progr.), et Marold, *Kritische Untersuchungen über den Einfluss der lateinischen auf die gotische Bibelübersetzung* (dissert.), Kœnigsberg, 1881, en avaient conclu qu'elle avait été revue au VI[e] siècle, à l'époque où les Goths occupaient l'Italie, sur la Vulgate latine, qui n'est qu'une revision de l'*Itala*. Mais un examen plus attentif du sujet a montré que la version gothique ressemblait étonnamment au *Brixianus* et au *Monacensis*, deux manuscrits de l'*Itala* non revisée. Cf. F. Kauffmann, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1899, t. XXXI, p. 177-180, 190-194; F. Conybeare, dans *The Journal of theological studies*, 1899-1900, t. I, p. 129-134; H. C. Hoskier et F. Conybeare, *ibid.*, 1911, t. XII, p. 456-459; H. Stolzenberg, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, t. XXXVII, p. 388-392. Bien plus, le *Brixianus* a les mêmes lettres d'argent et la même écriture violette que le *Codex Argenteus* d'Upsal; ils sont tous deux de la même école calligraphique italienne. Or, le *Brixianus* contient deux feuillets étrangers, que Bianchini avait édités, *Evangeliarium quadruplex*, et qui sont reproduits par Migne, *Patr. lat.*, t. XII, col. 18-19, et par Bernhardt avec une traduction allemande, *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1870, t. II, p. 295 sq. Voir aussi J. Dräseke, *Der Gothen Sunja und Frithila Præfatio zum Codex Brixianus*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1907, t. L, p. 107-117. Ils contiennent un fragment d'une polémique contre saint Jérôme et le mode de traduction, qui tient compte du sens plutôt que des mots, qu'il a suivi dans sa revision de l'*Itala*. Or, le saint docteur répond aux mêmes reproches que lui avaient faits deux prêtres goths, Sunnia et Fretella, au sujet de sa traduction des Psaumes. *Epist.* CVI, *ad Sunniam et Fretellam*, t. XXII, col. 857. Cf. J. Mühlau, *Zur Frage nach der gotischen Psalmenübersetzung*, Kiel, 1904, p. 19-26. Enfin, on remarque dans la version gothique des notes marginales sur les étymologies des mots grecs et latins. Toutes ces considérations ont amené F. Kauffmann, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1900, t. XXXII, p. 305-335, à conclure que Sunnia et Fretella sont les auteurs de la préface, intercalée dans le *Brixianus*, et qu'ils l'ont placée en tête d'une édition critique de la version gothique, faite, vers 410, par eux en vue de la rendre plus littérale. Au VI[e] siècle, cette édition fut mise en rapport étroit avec le *Brixianus* et la Vulgate de saint Jérôme, en un manuscrit bilingue ou peut-être même trilingue, dont nous avons un reste dans le *Carolinus* de Wollfenbüttel. Le *Brixianus* aurait été copié sur un manuscrit *goticolatinus*, dont le texte gothique est reproduit dans le *Codex Argenteus*, écrit, comme le *Brixianus*, dans le nord de l'Italie. La découverte du fragment *goticolatinus* d'Antinoé vient confirmer ces conclusions, et M. Glaue pense même que ce fragment, antérieur au VI[e] siècle, est un reste du travail de Sunnia et Fretella. *Das gotisch-lateinische Bibelfragment der Universitätsbibliothek zu Giessen*, p. 9-14.

Toutefois, M. von Soden, *loc. cit.*, n'admet pas cette revision de la version gothique et il croit que les manuscrits nous donnent le texte pur d'Ulfilas. Il explique autrement les ressemblances de cette version avec les manuscrits de l'*Itala*. Selon lui, elles proviennent de ce que l'*Itala* a subi l'influence de la recension *I*, dont

la version gothique reproduit certaines leçons. Mais M. Nestle y trouve avec raison des traces d'une revision postérieure, et il en signale quelques-unes. *Einführung in das Griechische Neue Testament,* 3e édit., Gœttingue, 1909, p. 154-155. Cf. F. G. Kenyon, *Handbook to the textual criticism of the New Testament,* Londres, 1901, p. 204; K. Lake, *The text of New Testament,* 4e édit., Londres, 1908, p. 46.

Cf. J. L. Hug, *Einleitung in die Schriften des N. T.*, 4e édit., Stuttgart et Tubingue, 1847, § 130-142, t. I, p. 431-460; E. Sievers, *Gotische Literatur,* dans H. Paul, *Grundriss der germanischen Philologie,* Strasbourg, 1889, t. II, p. 65-70; E. Eckstein, *Ulfilas und die gotische Uebersetzung der Bibel,* dans *Illustrierte Monatschrift,* décembre 1892, p. 403-407; *Dictionary of the Bible,* de Hastings, Édimbourg, 1902, t. IV, p. 861-863; C. R. Gregory, *Textkritik des N. T.*, Leipzig, 1902, t. II, p. 730-733; 1909, t. III, p. 1343; E. Nestle, *Einführung in das Griechische Neue Testament,* 3e édit., Gœttingue, 1909, p. 153-155; A. Risch, *Die gotische Bibel,* dans *Studien und Kritiken,* t. LXXXIII, 1910, p. 515-619; F. Kauffmann, *Zur Textgeschichte der gotischen Bibel,* dans *Zeitschrift für deutsche Philologie,* 1911, t. XLIII, p. 118-132; Id., *Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung, ibid.*, p. 401-428.

E. MANGENOT.

UNICORNE (hébreu : *re'êm;* Septante : μονοκέρως, ἀδρος), animal sauvage nommé dix fois dans l'Écriture. Num., XXIII, 22; XXIV, 8; Deut., XXXIII, 17; Job, XXXIX, 9, 10; Ps. XXII, 22; XXIX, 6; XLII, 10; XCII, 11; Is., XXXIV, 7. La Vulgate traduit *re'êm* par *unicornis,* Ps. XXI, 22; XXVIII, 6; LXXVII (hébreu : LXXVIII), 69 : « les hauteurs »; *râmîm*); Ps. XCI, 11; Is., XXXIV, 7. Elle le rend par rhinocéros, Num., XXIII, 22; XXIV, 8; Deut., XXXIII, 17; Job, XXXIX, 9, 10. Voir RHINOCÉROS, col. 1088. Le *re'êm* ou *rêm* est en réalité le bœuf sauvage, l'aurochs. Voir AUROCHS, t. I, col. 1260; LICORNE, t. IV, col. 244.

UPSAL (CODEX D'). Voir CODEX ARGENTEUS, t. I, col. 948-949, le fac-similé, fig. 252, vis-à-vis col. 948; ULFILAS, col. 2351.

1. UR (hébreu : *'Ûr;* Septante : Θυροφάρ), nom probablement altéré du père d'un des vaillants soldats de David, appelé Éliphal. I Par., XI, 35. Dans II Reg., XXIII, 34, Éliphal est appelé Éliphéleth, fils d'Aasbal. Voir ÉLIPHÉLETH 1, t. I, col. 1686.

2. UR DES CHALDÉENS (hébreu : *'Ûr Kasdim;* Septante χώρα τῶν Χαλδαίων), ville de Chaldée. En assyrien *'ûr* signifie « ville », et c'est pour distinguer cette ville des autres villes en général qu'elle est appelée Ur des Chaldéens. — 1o La Genèse, XI, 28, nous apprend qu'elle était la patrie d'Aran, fils de Tharé et frère d'Abram (Abraham), et c'est de là que partit Tharé avec Abraham, son fils, pour se diriger vers la terre de Chanaan. Gen., XI, 31. — 2o Le second livre d'Esdras, IX, 7, rappelle cette origine du père des Juifs sorti de *'Ûr Kasdim* pour aller dans la contrée destinée à devenir le séjour de ses descendants. Dans ce passage, les Septante traduisent χώρα τῶν Χαλδαίων, comme ils l'avaient fait dans la Genèse, XI, 28, mais la Vulgate latine, au lieu de *Ur Chaldæorum*, nom dont elle s'était servie avec raison dans la Genèse, traduit *de igne Chaldæorum,* en adoptant une légende juive, fondée sur ce que le mot *'ûr* en hébreu a, entre autres significations, celle de « feu », ce qui avait fait croire aux rabbins que les compatriotes d'Abraham avaient voulu le faire brûler dans une fournaise. Rien ne prouve que cette légende ait le moindre fondement. — 3o Saint Étienne, dans son discours, Act., VII, 4, dit en parlant d'une manière générale qu'Abraham « sortit de la terre des Chaldéens, et alla habiter à Haran, » indiquant ainsi d'une manière très précise le pays où était situé Ur.



537. — Ruines d'Ur (Mughéir). D'après Taylor, *Journal of the Asiatic Society,* 1855, t. XV, entre p. 260 et 261.

Ur Kasdim porte aujourd'hui le nom de Mughéir. Quand le voyageur descend le cours de l'Euphrate, à peu près à moitié distance entre Babylone et l'embouchure du Chat el-Arab dans le golfe Persique, il remarque à l'ouest, sur une légère élévation, un monceau de ruines (fig. 537). Ce sont les restes d'Ur Kasdim. La plaine à l'entour est si basse que, lorsque les eaux grossissent annuellement, elle devient un véritable

marais, au milieu duquel Mughéir prend l'apparence d'une île où l'on ne peut aborder qu'en bateau. Il n'en était pas ainsi quand y naquit Abraham. Les eaux de l'Euphrate, « la vie de la contrée », comme l'appellent les textes assyriens, *Cuneiform inscriptions of Western Asia,* t. II, pl. 51, 25, n'inondaient point alors impétueusement la campagne, mais, emprisonnées dans des canaux et savamment distribuées, elles la fertilisaient au lieu de la rendre malsaine. La ville d'Ur était florissante, luttant pour la grandeur et la civilisation avec la Babylone contemporaine. Les sciences et les arts y étaient cultivés et on y écrivait sur l'argile des livres dont les copies nous ont été partiellement conservées.

On y a trouvé les restes encore imposants d'un temple à étages (voir fig. 537), construit en l'honneur du dieu Sin (la lune), d'où sans doute le nom de Kamarina (de *kamar,* en arabe, « la lune »), qui était donné à Ur. Eupolème, dans Eusèbe, *Præpar. Ev.*, IX, 17, t. XXI, col. 708. Ce temple avait été construit longtemps avant Abraham. Ses ruines ont plus de vingt mètres de hauteur. Il était à trois étages, de forme rectangulaire, parfaitement orienté et construit en larges briques. Il s'élevait sur une plate-forme dont la longueur était de plus de soixante mètres et la largeur de quarante-



538. — Maison chaldéenne d'Ur.
D'après Taylor, *Notes on the ruins of Muqeyer,* dans *Journal of the Royal Asiatic Society,* t. XV, p. 266.

quatre. Abraham a dû voir souvent le monument dont les débris subsistent encore, après avoir reçu plusieurs réparations successives.

Les fouilles nous ont fait aussi connaître ce qu'étaient les habitations des anciens habitants. « On a mis au jour parmi les ruines (d'Ur)... les restes de quelques maisons où logeaient sans doute des gens de bonne famille. Elles sont construites en belles briques, dont une couche mince de bitume cimente les lits, et elles n'aventurent au dehors que des lucarnes percées irrégulièrement vers le haut des parois ; la porte basse, cintrée, défendue de lourds vantaux en bois, forme un corridor aveugle et sombre qui aboutit d'ordinaire à la cour, vers le centre des bâtiments. On distingue encore à l'intérieur de petites salles oblongues, tantôt voûtées, tantôt couvertes d'un plafond plat que des troncs de palmier soutiennent; les murs atteignent le plus souvent une épaisseur considérable (fig. 538), dans laquelle on pratiquait çà et là des niches étroites. La plupart des pièces n'étaient que des magasins et contenaient les provisions et la richesse de la famille; d'autres servaient à l'habitation et recevaient un mobilier... fort simple. » G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. I, p. 745-746.

C'est peut-être dans une maison de ce genre que naquit Abraham et que s'écoula son enfance. Cependant un certain nombre de savants pensent que Tharé, son père, menait la vie pastorale et vivait en nomade sous la tente à Ur ou dans son voisinage. Les Septante, ne connaissant pas d'ailleurs peut-être l'existence de la ville d'Ur, le font vivre simplement « dans la terre des Chaldéens. »

Les commentateurs ont été aussi très partagés et le sont même encore sur l'identification d'Ur Kasdim. Il n'est plus guère possible de soutenir avec quelque vraisemblance, comme on l'a fait autrefois, que Ur Casdim est Orfah ou Édesse en Mésopotamie. Ad. Neubauer, *La géographie du Talmud,* in-8°, Paris, 1868, p. 379, a émis l'opinion singulière que Cutha est peut-être l'Ur Casdim de la Bible. Les titres de la ville antique, sur les débris de laquelle s'élève aujourd'hui Mughéir, semblent bien les mieux établis pour réclamer la gloire d'avoir donné le jour au patriarche Abraham. — Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. I, p. 417-433.

URAÏ (hébreu : *'Irî ;* Septante : Οὐρί), cinquième fils de Béla, de la tribu de Benjamin. I Par., VII, 7.

URBAIN (grec : Οὐρβάνος, nom latin grécisé), chrétien de Rome. Saint Paul le salue dans son Épître aux Romains, XVI, 9, et l'appelle « notre coopérateur (συνεργόν) dans le Christ Jésus. » Il n'est connu que par ce passage dans le Nouveau Testament. Il mourut martyr; sa fête est marquée au 31 octobre. — Un esclave appelé Urbain est mentionné *Corpus inscript. lat.,* t. VI, n. 4287.

URBINAS (CODEX). Ce manuscrit grec des Évangiles appartient au fonds d'Urbino de la Bibliothèque Vaticane. Il fut apporté d'Urbino au Vatican par le pape Clément VII. C'est un manuscrit d'écriture cursive, XIIe siècle, de 325 feuillets à une colonne, mesurant 18 cent. sur 13. Majuscules dorées, exemplaire de luxe, exécuté pour l'empereur Jean II Porphyrogénète, et, croit-on, en 1128. Le texte en est composite et présente des leçons anciennes remarquables. Il a été collationné par Scholz, et avant Scholz étudié par Bianchini. Voyez Gregory, *Prolegomena,* p. 500-501.

P. BATIFFOL.

URI (hébreu : *'Ûrî* de *'ûr,* « enflammé »), nom de trois Israélites.

1. URI (Septante : Οὐρείας; Οὐρεί, dans I Par., II, 20), fils d'Hur, descendant de Caleb, fils d'Hesron, de la tribu de Juda, et père de Béséléel. Exod., XXXI, 2; XXXV, 30; XXXVIII, 22; I Par., II, 20; II Par., I, 5.

2. URI (Septante : 'Αδαί; Lucien : 'Αδδαί), père de Gaber, l'un des préfets de Salomon, chargé de l'approvisionnement de sa cour dans le pays de Galaad. III Reg., IV, 19.

3. URI (Septante : 'Ωδούθ; *Alexandrinus :* 'Ωδουέ ; Lucien : Οὐρίας), un des Lévites portiers. I Esd., X, 24. Il avait épousé une femme étrangère et fut obligé de s'en séparer du temps d'Esdras.

URIE (hébreu : *'Ûriyâh, 'Ûriyâhû,* « Jéhovah est ma lumière » ou « flamme de Jéhovah »), nom d'un Héthéen et de trois Israélites.

1. URIE (Septante : Οὐρίας), héthéen, un des trente vaillants soldats de David, II Sam. (Reg.), XXIII, 39; I Par., XI, 41, et mari de Bethsabée. II Reg., XI, 3; Matth., I, 6. Quoique étranger, son langage, II Reg., XI, 11, montre qu'il pratiquait la religion juive. Il épousa Bethsabée, femme d'une rare beauté, et ce fut pour son malheur. Sa maison à Jérusalem était audessous du palais royal. David l'aperçut sur le toit de sa demeure, lorsqu'elle prenait un bain, et conçut pour elle une passion criminelle à laquelle elle ne résista point. En ce moment, Urie était loin, prenant part au siège de Rabbath Ammon dans l'armée de Joab. Pour dissimuler sa faute, David se fit envoyer Urie sous prétexte de lui apporter des nouvelles de la guerre, mais il ne put décider ce vaillant soldat à aller passer

la nuit dans sa propre maison. « L'arche de Dieu, et Israël et Juda, lui répondit-il, habitent sous la tente, et mon seigneur Joab et les serviteurs de mon seigneur demeurent en rase campagne, et moi j'entrerais dans ma maison! » II Reg., XI, 11. Sa généreuse conduite fut la cause de sa mort. Le roi, n'ayant pu le déterminer à rentrer chez lui, le fit porteur d'une lettre à Joab, dans laquelle il chargeait ce dernier d'exposer Urie à l'endroit le plus dangereux du combat, afin qu'il y trouvât la mort, et le général israélite n'hésita pas à exécuter cet ordre inique et cruel et à faire périr ce brave soldat. II Reg., XI. Le prophète Nathan reprocha au roi avec raison d'avoir frappé lui-même Urie par l'épée des fils d'Ammon. II Reg., XII, 9. Ce fut là la grande tache du règne de David, III Reg., XV, 5, et Dieu la lui fit expier sévèrement, II Reg., XII, 11, 14-18, quoiqu'il lui pardonnât à cause de sa pénitence exemplaire, ỳ. 13.

2. URIE (Septante : Οὐρίας), grand-prêtre du temps d'Achaz, roi de Juda. Sur l'ordre de ce prince, il construisit, IV Reg., XVI, 10, un autel au sujet duquel les opinions sont partagées, ainsi que sur la nature du sacrifice qui y fut offert. D'après les uns, ce sacrifice fut célébré en l'honneur des dieux de l'Assyrie, d'après les autres en l'honneur du vrai Dieu, parce qu'il fut offert par le souverain pontife et conformément aux prescriptions de la Loi. Ces derniers, pour justifier leur opinion, s'appuient sur ce que dit Isaïe d'Urie, qui, VIII, 9, le compte comme un des deux témoins fidèles qui peuvent attester l'authenticité de la prophétie concernant *Maher-šalal-ḥaš-baz*. Il n'est pas certain que l'Urie constructeur de l'autel soit le même que celui dont parle Isaïe, mais c'est néanmoins fort probable. Quoi qu'il en soit, le fait raconté dans Isaïe est antérieur à l'événement rapporté dans les Rois; Urie n'aurait donc été infidèle à son devoir que postérieurement à ce que dit de lui le prophète. — Urie n'est pas nommé dans la généalogie sacerdotale, I Par., VI, 4-15, mais il y a des lacunes entre Amasias, ỳ. 11, et Sellum, ỳ. 13.

3. URIE (hébreu : *'Ûriyâhû*; Septante: Οὐρίας), prophète, fils de Séméi de Cariathiarim. Il prophétisa sous le roi Joakim contre Juda et Jérusalem et ce prince voulut le faire mettre à mort. Pour échapper à sa colère, Urie se réfugia en Égypte, mais Joakim l'y fit poursuivre par ses gens qui, avec le consentement du pharaon, le ramenèrent en Palestine et le remirent entre les mains du roi. Joakim le fit périr par le glaive et ordonna de jeter son corps au milieu des tombeaux de la populace. Jer., XXVI, 20-23.

4. URIE (Septante : Οὐρίας), chef de la septième famille sacerdotale, cf. I Par., XXIV, 10, père de Mérémoth. Celui-ci revint avec Esdras de la captivité en Palestine. I Esd., VIII, 33; II Esd., III, 21; VIII, 4. Voir MÉRÉMOTH, t. IV, col. 996.

URIEL (hébreu : *'Ûrî'êl*, « El (Dieu) est ma lumière »; Septante : Οὐριήλ), nom de deux Israélites.

1. URIEL, fils de Thaheth et père d'Ozias, Lévite, chef des Caathites. I Par., VI, 24 (9); XV, 5, 11. Il vivait du temps de David et prit part, comme chef des Caathites, avec 120 d'entre eux, au transport de l'arche de la maison d'Obédédom à Jérusalem.

2. URIEL, de Gabaon, grand-père maternel d'Abia et père de la reine Michaïa ou Maacha, femme de Roboam. II Par., XIII, 2. Voir MAACHA 4, t. IV, col. 465.

URIM et **THUMMIM** (hébreu : *'ûrîm ve-tummîm*; Septante : δήλωσις ou δῆλοι καὶ ἀλήθεια ou ὁσιότης; Vulgate : *doctrina et veritas*), oracle au moyen duquel les anciens Israélites connaissaient la volonté de Jéhovah. Ce qui concerne l'Urim et Thummim est enveloppé d'obscurité.

1° *Signification des mots.* — Les anciens traducteurs ont attribué aux deux mots des étymologies qui trahissent leur embarras. Si *'ûrîm* vient de *'or*, « lumière », ou de *'ûr*, « feu », mots dont le sens était bien connu, pourquoi les traductions δήλωσις ou δῆλοι, « indication », action de rendre visible? Aquila rend plus littéralement par φωτισμοί, « illuminations ». La Vulgate traduit par *doctrina*, donnant ainsi à *'urim* un sens intellectuel qu'il n'a pas, et qui d'ailleurs ne convient pas à la chose, puisqu'il ne s'agit pas ici de révélation sur le dogme ou la morale. Quant à *tummîm*, qui ne pourrait venir que de *tôm*, « plénitude, totalité, perfection », Aquila : τελειώσεις, on ne voit pas qu'il puisse aboutir régulièrement au sens de ἀλήθεια, *veritas*, « vérité », ou ὁσιότης, « sainteté ». Il est donc à croire que les anciens traducteurs ne connaissaient plus exactement le sens originel des deux mots *'ûrîm* et *tummîm*, et qu'ils les ont rendus par à peu près, en s'écartant notablement de la signification courante de *'or* et de *tôm*. Ils ont supposé d'ailleurs avec raison que la forme



539. — Pectoral égyptien, représentant le dieu Ra et la déesse Ma. D'après Wilkinson, *Manners and customs*, édit. Birch, t. III, p. 183.

plurielle des deux mots pouvait marquer l'excellence des objets plutôt que leur pluralité. — Gerber, *Die hebräisch. Verba denominativa*, 1896, p. 195, pense que *'ûrîm* viendrait plutôt de *'ârar*, « exécrer », en assyrien *arâru*, et Schwally, dans *Zeitschrift für die älttest. Wissenschaft*, t. XI, p. 172, prête à *tummîm* le sens de *berâkâh*, « bénédiction ». De la sorte, le Thummim serait favorable et l'Urim défavorable. — Des commentateurs croient retrouver en Égypte l'origine de l'Urim et Thummim. Le grand-prêtre égyptien, quand il rendait ses jugements comme souverain juge, portait un pectoral sur lequel était représenté Ra, le dieu de la lumière, d'où *Urim*, et Ma, avec l'article Tma, la déesse de la justice (fig. 539), Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, 2e édit., 1893, t. I, p. 931. — D'après Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris, 1910, p. 124, le sens des deux mots devrait être emprunté à l'assyrien : *'ûrîm* viendrait de *urê*, de la même racine que *urtu*, « précepte, loi », et *tummîm*, pluriel de *tummu*, dériverait de *tamû*, « prononcer une conjuration, une formule magique ». — L'Urim et le Thummin sont ordinairement nommés ensemble. Une fois, Deut., XXXIII, 8, les deux termes sont intervertis, et deux autres fois, Num., XXVII, 21; I Reg., XXVIII, 6, l'Urim est nommé seul. Le plus souvent, il est seulement question de « consulter Jéhovah ».

2° *Institution.* — Moïse reçut de Dieu cet ordre : « Tu mettras au pectoral du jugement l'Urim et le Thummim, pour qu'ils soient sur le cœur d'Aaron lorsqu'il se présentera devant Jéhovah, et qu'ainsi il porte constamment sur son cœur, devant Jéhovah, le jugement des enfants d'Israël. » Exod., XXVIII, 30 Lev., VIII, 8. L'expression employée dans ce passage, *nâtatta 'él ḥošén*, ἐπιθήσεις ἐπὶ τὸ λογεῖον, *pones in rationali*, « tu mettras dans le pectoral » ou « sur le pectoral », est identique à celle qui ordonne de mettre

dans l'Arche les tables de la loi : *nâtattâ 'ël hâ'ârôn*, ἐμβαλεῖς εἰς τὴν κιβωτὸν, *pones in arca*. Exod., xxv, 16. On peut déjà conclure de là que l'objet en question est distinct du pectoral et qu'il est réel et visible. Sa destination fait donner au pectoral le nom de « pectoral du jugement », c'est-à-dire au moyen duquel Dieu fait connaître ses jugements, ses décisions. Il est nécessaire qu'il soit sur le cœur d'Aaron. Dans le poème chaldéen de la création, I, 137, on voit Tiamat donner à son lieutenant, Qingou, « les tablettes du destin » et les accrocher à sa poitrine. Cf. Dhorme, *Textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 19. De même, l'Urim et Thummim sont fixés sur la poitrine du grand-prêtre. Après Aaron, Éléazar se servira de l'objet pour faire connaître à Josué les volontés de Jéhovah : « Il se présentera devant le prêtre Éléazar, qui consultera pour lui le jugement de l'Urim devant Jéhovah; c'est sur son ordre que Josué sortira, sur son ordre qu'il entrera, lui, tous les enfants d'Israël et toute l'assemblée. » Num., XXVII, 21. Il suit de là que l'Urim et le Thummim est comme l'oracle de Jéhovah, l'organe de son pouvoir théocratique. Il est aux mains du grand-prêtre, qui seul peut le consulter devant Jéhovah, c'est-à-dire avec l'intention d'obtenir de Jéhovah une réponse. Cependant l'oracle ne s'occupe pas des intérêts particuliers; il est seulement à l'usage du peuple tout entier et de son chef. Le texte sacré ne fournit pas d'autres détails précis sur la nature et le fonctionnement de l'oracle.

3° *Consultations*. — Les livres historiques enregistrent un certain nombre de consultations adressées à Jéhovah par l'Urim et le Thummim, sans qu'on puisse assurer qu'elles aient été les seules. Ces consultations fournissent certains renseignements sur la manière dont l'oracle répondait. Il est probable d'ailleurs qu'on ne recourait à l'oracle que quand on ne pouvait être éclairé par les moyens ordinaires. Quand Josué et les Israélites se laissèrent tromper par la feinte des Gabaonites, ce fut « sans consulter la bouche de Jéhovah. » Jos., IX, 14. Ils auraient dû, en cette occasion, en appeler à Jéhovah. Il est à croire que, conformément à l'ordre reçu, Num., XXVII, 21, Josué ne manqua pas de le faire en plusieurs autres circonstances importantes. Il est possible que les communications faites à Josué par Jéhovah aient eu l'Urim et le Thummim pour intermédiaire. Jos., I, 1; III, 7; IV, 1; etc. — Après la mort de Josué, les Israélites demandent à Jéhovah qui doit prendre la tête de l'invasion contre les Chananéens, et l'oracle répond : « Juda montera; voici que j'ai livré le pays entre ses mains. » Jud., 1, 2. — Pendant la guerre contre les Benjamites, l'oracle est consulté par trois fois, et il commande à Juda de marcher en avant, et à tout Israël de marcher contre Benjamin. Jud., XX, 18, 23, 28. — Après l'élection de Saül, l'oracle révèle la cachette où se tient le nouveau roi. I Reg., X, 22. — Deux fois Saül, devenu infidèle, consulte Jéhovah, pour savoir s'il doit poursuivre les Philistins, I Reg., XIV, 36, 37, et ce qu'il doit faire à Gelboé. I Reg., XXVIII, 6. En ces deux circonstances, l'oracle ne répond pas; les songes et les prophètes n'en disent pas davantage. Jéhovah se refuse donc formellement à diriger le roi réprouvé. — David, déjà oint par Samuel, se réfugie à Nobé, près du grand-prêtre Achimélech. Le traître Doëg rapporte ensuite à Saül qu'Achimélech a consulté Jéhovah pour David. Pour se défendre, Achimélech dit à Saül : « Est-ce aujourd'hui que j'aurais commencé à consulter Dieu pour lui ? » faisant entendre, sans doute, qu'il avait déjà interrogé l'oracle à l'occasion des missions confiées par le roi à son gendre, mais qu'il n'aurait pas commencé à le faire le jour où Saül accusait David de rébellion. I Reg., XXII, 10-15. — A Ceïla, David dit à Abiathar, successeur d'Achimélech : « Apporte l'éphod. » et il demande si Saül viendra et si les habitants de Céïla le livreront. L'oracle répond : « Il descendra » et « Ils te livreront. » I Reg., XXIII, 9-12. On voit ici que l'Urim et Thummim est inséparable du pectoral et de l'éphod. — Une autre fois, David demande de la même manière s'il doit poursuivre une bande d'Amalécites, qui avaient fait captives deux de ses femmes et celles de ses gens. Il lui est répondu de poursuivre et qu'il recouvrera ce qu'on lui a pris. I Reg., XXX, 7-8. — Après la mort de Saül, il consulte pour savoir s'il doit monter dans une ville de Juda et dans laquelle. L'oracle répond : « A Hébron. » II Reg., II, 1. — Plus tard, il demande s'il faut marcher contre les Philistins, et l'assurance lui est donnée qu'il les battra. II Reg., V, 19. — Comme les ennemis reviennent à la charge, l'oracle lui dit de les tourner par derrière et que Jéhovah marchera avec lui pour lui assurer la victoire. II Reg., V, 23, 24. — Il est à remarquer que ces réponses ne sont pas faites seulement par « oui » et « non », mais que plusieurs d'entre elles fournissent des indications circonstanciées qui dépassent les termes de l'interrogation. Ces réponses sont positives et claires ; elles n'ont rien du vague et de l'ambiguïté des oracles païens. Ce qu'elles indiquent s'accomplit toujours à la lettre. On ne les obtient que par l'intermédiaire du grand-prêtre, sans qu'un autre, pas même le roi, puisse les provoquer directement. Malgré le caractère officiel de la consultation et la promesse de Jéhovah, Dieu se réserve de refuser une réponse quand il le juge à propos, comme il le fait deux fois pour Saül. L'exemple de Josué, dans l'affaire des Gabaonites, montre d'ailleurs que l'on n'était pas toujours fidèle à consulter l'oracle quand il l'aurait fallu. Enfin, il faut encore observer que Jéhovah ne prend jamais l'initiative de faire savoir sa volonté par l'Urim et le Thummim. Il ne parle que quand il est interrogé. Jéhovah parlait aussi dans le *debir* ou sanctuaire proprement dit. Il s'y adressait à Moïse ou au grand-prêtre pour donner ses ordres, mais sans avoir besoin d'être consulté, ce qui distinguait le *debir* de l'Urim et Thummim. Voir ORACLE, t. IV, col. 1846. — Après David, l'histoire n'enregistre plus de consultations de Jéhovah par l'Urim et le Thummim, d'où il faut conclure probablement qu'elles cessèrent à partir de la construction du Temple. On voit dès lors les prophètes intervenir directement, et même dès les derniers temps de David, pour faire connaître les volontés de Dieu sur ce qui était à faire ou à éviter. Le prophétisme remplaça donc l'Urim et le Thummim. Après la captivité, on exclut du sacerdoce les prêtres qui ne pouvaient justifier de leur généalogie, « jusqu'à ce qu'il s'élevât un prêtre pour consulter l'Urim et le Thummim, » c'est-à-dire pour consulter Dieu efficacement par l'ancien oracle sur la réalité de leur origine sacerdotale. I Esd., II, 63; II Esd., VII, 65. Les versions traduisent *kohên le'ûrîm ûletummîm* par ἱερεὺς τοῖς φωτίζουσι καὶ τοῖς τελείοις, « prêtre pour les choses lumineuses et parfaites », *sacerdos doctus atque perfectus*, « prêtre instruit et parfait ». Josèphe, *Ant. jud.*, III, VIII, 9, dit que l'Urim et Thummim n'était disparu, à son époque, que depuis deux cents ans. Mais son renseignement est suspect. Les rabbins affirmaient que cinq choses manquaient dans le second Temple : l'Arche d'alliance, le feu céleste, l'Urim et Thummim, la *šekînâh* (voir GLOIRE, t. III, col. 252) et l'huile sacrée. Cf. *Gem. Yoma*, 21, 2. La disparition de l'oracle remontait donc très haut, peut-être même à la fondation du premier Temple. Dans son éloge d'Aaron, l'Ecclésiastique, XLV, 12, dit qu'il était vêtu, entre autres choses, λογείῳ κρίσεως δήλοις ἀληθείας, « du pectoral du jugement, des manifestations de la vérité », *judicio et veritate præditi*, « doué de jugement et de vérité ». Il y a dans le texte hébreu : « du pectoral du jugement,

de l'éphod et de la ceinture. » L'Urim et le Thummim ne sont pas nommés expressément. Ils peuvent être compris dans l'éphod, comme le supposent plusieurs anciens textes. I Reg., XXIII, 9; XXX, 7.

4° *Fonctionnement.* — Les textes ci-dessus rappelés permettent de conclure à l'objectivité et au caractère surnaturel des réponses adressées au grand-prêtre par l'Urim et le Thummim. Mais ils n'expliquent pas le fonctionnement de l'oracle, soit qu'il fût bien connu à l'époque où vivait l'historien sacré, soit plutôt qu'il dût rester mystérieux et que le grand-prêtre et quelques autres fussent seuls à connaître le secret. Ce secret n'a pas été transmis; aussi s'est-on livré aux conjectures les plus diverses pour expliquer de quelle manière l'Urim et le Thummim rendaient des oracles divins. — 1. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VIII, 9, confond l'Urim et le Thummim avec le pectoral lui-même, et il dit qu'avant la bataille les pierres du pectoral rayonnaient avec un éclat qui annonçait le secours divin et la victoire. Il semble ainsi borner l'emploi de l'oracle aux cas de guerre, ce qui ne se justifie pas au moins en deux circonstances. I Reg., X, 22; II Reg., II, 1. Abarbanel et d'autres Juifs ont adopté la donnée de Josèphe en la spécialisant. D'après eux, le grand-prêtre obtenait la réponse en lisant les lettres qui brillaient successivement à ses yeux parmi celles qui composaient les noms des douzes tribus inscrits sur les pierres du pectoral. « Les mots Urim et Thummim désigneraient les lumières et les obscurités qui passaient sur la face du pectoral, lorsque, placé vis-à-vis du chandelier à sept branches, quelques-unes des lettres gravées sur les pierres précieuses s'illuminaient, tandis que les autres restaient baignées d'obscurité. Peut-être alors, d'après des règles qui restaient un des secrets du sanctuaire, le grand-prêtre groupait les caractères lumineux pour former la réponse de l'oracle. » Ancessi, *Atlas géogr. et archéol.*, Paris, 1874, *Index archéol.*, p. 19. Mais à l'ensemble des lettres qui formaient les noms des douze fils de Jacob, il en manquait quatre pour faire un alphabet complet : ח, ט, צ, ק, de sorte qu'on n'aurait pu, par exemple, lire le nom de la ville d'Hébron, qui commence par un ח, *Ḥébrôn*. Cf. II Reg., II, 1. Quelques rabbins supposent qu'à ces noms étaient joints ceux des patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, ce qui ajoutait au total les trois lettres ח, צ, ק. D'autres compliquaient encore la lecture en faisant intervenir le nom de Jéhovah. Il est difficile de prendre en considération ces différentes hypothèses, parce qu'elles ne maintiennent pas la distinction qu'imposent les textes entre le pectoral et l'Urim et Thummim. — 2. Philon, *Vit. Mos.*, 3; *De monarch.*, 2, édit. Mangey, t. II, p. 152, 226, imagine que deux images, ἀγάλματα, appelées δήλωσις et ἀλήθεια, étaient jointes au pectoral. D'autre part, on sait par Diodore de Sicile, I, 48, 75, et Élien, *Var. Hist.*, XIV, 34, que le grand-juge égyptien portait sur la poitrine une image appelée : Vérité. Voir plus haut, col. 2360. Mais cet insigne n'ajoute rien à la valeur personnelle du juge, tandis que l'Urim et Thummim est l'organe essentiel des consultations obtenues de Jéhovah, si bien que, s'il fait défaut, le grand-prêtre ne peut plus rien. Dans les grandes circonstances, les prêtres babyloniens suspendaient aussi à leur cou une étoffe rouge garnie de plusieurs sortes de pierres précieuses. Cf. Lagrange, *Étud. sur les relig. sémit.*, Paris, 1905, p. 236. Il ne faut donc pas se hâter de tirer des conclusions de ressemblances extérieures qui ne suffisent pas à justifier la parité entre les institutions hébraïques et celles des autres peuples. — 3. D'après d'autres, l'Urim et Thummim serait une espèce de Théraphim, voir col. 2174; cf. Ose., III, 4; Spencer, *De leg. Hebr. ritual.*, La Haye, 1686, III, 7, ou des sortes de dés de diamant, l'un brillant, l'autre rouge, sur lesquels était gravé le nom de Jéhovah, et dont le grand-prêtre interprétait les combinaisons, de préférence devant l'Arche. Züllig, *Comm. in Apoc.*, Stuttgart, 1834, *Excurs.*, II. Pour Braun, *Vest. sacerdot. Hebr.*, Amsterdam, 1701, t. II, p. 614, l'Urim et le Thummim n'aurait été qu'un symbole et les communications divines au grand-prêtre auraient eu un caractère exclusivement interne. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaisch. Cult.*, Heidelberg, 1835, p. 136-141. Il serait difficile de justifier par les faits ces différents systèmes. — 4. Plus commune est l'explication de l'Urim et Thummim par un tirage au sort. Cette explication est suggérée par un épisode de l'histoire de Saül. Quand Dieu refusa de lui répondre pour la seconde fois, le roi attribua son silence à une faute commise soit par lui-même, soit par son fils Jonathas, soit par le peuple. Le texte hébreu paraît avoir souffert en cet endroit. On y lit seulement : « Dieu d'Israël, fais paraître la perfection, *hâbâh ṭamîn.* » I Reg., XIV, 41. Le texte des Septante est beaucoup plus complet : « Si l'iniquité est en moi ou en Jonathas, mon fils, Seigneur, donne la clarté, δὸς δήλους, et si telle est la réponse, donne à ton peuple d'Israël, donne la sainteté, δὸς ὁσιότητα. » Le sort désigne alors Saül et Jonathas, et, à une seconde épreuve, Jonathas seul. La Vulgate reproduit à peu près les Septante : *da ostensionem,... da sanctitatem.* Il est possible qu'ici les mots δῆλοι, *ostensio,* traduisent *urîm*, disparu du texte hébreu, et que ὁσιότης, *sanctitas,* soit mis pour *tûmmîm*, que les massorètes ont lu *ṭâmîm*. Cf. Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris, 1910, p. 123. On aurait alors ici, pris sur le vif, le fonctionnement de l'Urim et Thummim. C'était un sort plus solennel, tiré à l'aide de deux pierres que le grand-prêtre conservait dans le pectoral, et qui était officiellement garanti par Jéhovah. On n'y avait recours que dans les circonstances d'intérêt public ou en faveur des chefs de la nation. Des consultations de ce genre étaient coutumières chez les Babyloniens. « Aux consultations précises adressées par le roi sur l'opportunité ou le succès de ses entreprises, Shamash ou Adad devaient répondre par oui, *annu*, ou par non, *ullu*, par une réponse proprement dite, *supiltu*, par un oracle, *tamit*, *tertu*, *piristu*, *parsu*, par un jugement, *dina dinu*, une sentence, *purussu*, par une illumination, *napahu*, ou encore par une vision ou une parole... Le dieu dictait ou inspirait son oracle, *abitu*, à ses prêtres. » F. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, p. XXVI. Voir le texte de plusieurs consultations, p. 28, 108, 300. Il y a donc analogie entre la pratique babylonienne et celle des Israélites; de plus, l'illumination, *napahu*, se retrouve dans l'idée exprimée par *'ûrim*, et l'oracle, *tamit*, dans *tûmmim*. Il n'est pas anormal qu'une coutume babylonienne ait été en vigueur chez les Hébreux; mais Jéhovah a voulu faire pour son peuple ce que les divinités assyriennes ne pouvaient faire pour le leur. — Néanmoins, quelques difficultés subsistent avec cette explication de l'Urim et Thummim. Si l'on admet deux pierres différentes qui, tirées au sort, pouvaient signifier « oui » ou « non », à quoi reconnaissait-on le refus de répondre? I Reg., XIV, 36; XXVIII, 6. Michaelis, *Mosaisch. Recht*, Francfort-s.-M., 1775, t. I, p. 293; t. VI, p. 162; Iahn, *Archæol. biblic.*, III, 4, 358, dans le *S. Scripturæ curs. compl.* de Migne, t. II, col, 1040, etc., imaginent qu'aux deux premières pierres en était jointe une troisième qui marquait l'absence de réponse. Mais les textes ne mentionnent que deux objets; ils auraient fait allusion à un troisième, s'il avait réellement existé pour remplir le rôle important qu'on lui attribue. Il faut penser que le refus de réponse résultait d'une combinaison que nous ignorons. Une autre difficulté provient du genre de réponses fournies par l'Urim et Thummim. Il est malaisé de les réduire toutes à des

réponses par « oui » ou « non ». On pourrait néanmoins supposer que l'historien sacré a parfois résumé sous forme d'indication positive ce qui résultait de l'élimination de différentes hypothèses proposées par le consultant. Ainsi, quand il est dit à David de monter à Hébron, II Reg., II, 1, la réponse peut être la conséquence de plusieurs questions successives : Faut-il monter dans une ville de Juda ? Oui. A telle ou telle ville ? Non. A Hébron ? Oui. De même en est-il pour l'attaque contre les Philistins, II Reg., V, 23, 24 : Faut-il monter contre les Philistins ? Non. Faut-il les prendre par derrière ? Oui. Du côté des mûriers ? Oui. Jéhovah marchera-t-il avec moi ? Oui. Me donnera-t-il un signe de son assistance ? Oui. Lequel ? Fera-t-il un bruit dans les cimes ? Oui ; etc. — En tout cas, à s'en tenir au texte de l'Exode, XXVIII, 30, il semble bien que l'Urim et Thummim n'était pas une institution récente qu'il ait été nécessaire de décrire en détail, mais plutôt quelque chose d'ancien, qui fonctionnait déjà depuis longtemps et que Dieu, pour détourner son peuple de la consultation des oracles idolâtriques, jugea à propos de conserver en lui communiquant un caractère sacré. Cf. De Hummelauer, *In Exod.*, Paris, 1897, p. 285.

H. LESÊTRE.

URINE (hébreu : *šê'in ;* Septante : οὖρον ; Vulgate : *urina*), produit liquide de l'excrétion chez l'homme et les quadrupèdes. — Il n'en est question qu'une fois, dans l'apostrophe grossière que le rabsacès assyrien adresse aux assiégés de Jérusalem pour les menacer, s'ils ne se rendent, d'en être réduits à manger leurs excréments et à boire leur urine. IV Reg., XVIII, 27 ; Is., XXXVI, 12. — Quand on veut parler d'exterminer toute une population, on dit qu'elle sera détruite jusqu'à *mastin beqîr,* οὐροῦντα πρὸς τοῖχον, *mingentem ad parietem,* « celui qui urine au mur ». Cette expression revient six fois, mais seulement dans les livres des Rois. I Reg., XXV, 22, 34 ; III Reg., XIV, 10 ; XVI, 11 ; XXI, 21 ; IV Reg., IX, 8. Les rabbins ont prétendu qu'elle désigne le chien ; mais cet animal ne compte pour rien en Orient. Voir CHIEN, t. II, col. 698. Plusieurs pensent qu'elle indique seulement le sexe masculin, ce qui devient insignifiant dans les textes cités, qui supposent une extermination atteignant jusqu'à ceux qu'elle épargne d'habitude. D'autres croient qu'il s'agit plutôt ici des garçons en bas âge. La loi imposait des précautions particulières pour certaines nécessités, Deut., XXIII, 12-14, et les hommes s'y assujettissaient même pour uriner. Cf. Hérodote, II, 35 ; Xénophon, *Cyrop.*, I, 2, 16 ; Ammien Marcellin, XXIII, 6. On ne pouvait astreindre les jeunes garçons à ces prescriptions et l'on se contentait de les faire tourner vers le mur. Les Syriens avaient la même expression, cf. Assemani, *Bibl. orient.*, t. II, p. 260, probablement avec le même sens. Elle désigne l'universalité des êtres, dont elle représente les plus humbles et les plus inoffensifs.

H. LESÊTRE.

US (hébreu : *'Ûṣ ;* Septante : Ὦς), fils aîné d'Aram, descendant de Sem. Gen., X, 23. Dans I Par., I, 17, son nom est écrit Hus. Voir HUS 1, t. III, col. 782.

USURE (hébreu : *nèšèk ;* Septante : τόκος ; Vulgate : *usura*), intérêt abusif tiré de l'argent. — L'intérêt tiré de l'argent paraissait vexatoire aux anciens Israélites. Du verbe *nâšâh,* « prêter », ils rapprochaient le verbe *nâsak,* « mordre », auquel ils ajoutaient le sens de « tirer intérêt, pratiquer l'usure ». Voir PRÊT, col. 617.

1° *La loi.* — Dans la pensée des anciens, le prêt d'un objet quelconque était un service que l'on rendait gratuitement à ses voisins. En Chanaan, l'abondance des fruits de la terre donna lieu à des réalisations en argent, au commerce et à des prêts d'argent. La loi dut prévoir cet état de choses. Une première disposition règle qu'on ne peut exiger d'intérêt pour l'argent prêté à un compatriote, que le défaut de ressources oblige à emprunter. Exod., XXII, 25. L'intérêt réclamé en pareil cas serait donc de l'usure. Une seconde loi étend la première au *gêr,* à l'étranger qui vit à demeure au milieu des Israélites, et elle porte non plus seulement sur l'argent, mais aussi sur les vivres. On ne peut donc tirer intérêt ni de l'argent, ni des objets d'alimentation, et on doit les prêter gratuitement au compatriote et au *gêr* qui en ont besoin. Lev., XXV, 35-37. Une dernière loi aggrave considérablement celle de l'Exode, en prohibant d'exiger intérêt « ni pour argent, ni pour vivres, ni pour aucune chose qui se prête. » Deut., XXIII, 19-20. Il était donc défendu de tirer profit des prêts, quels qu'ils fussent, quand il s'agissait des compatriotes ou des étrangers mêlés à la vie de la nation. — Mais chez un peuple qui avait tant d'aptitude et de goût pour les opérations commerciales, il était difficile d'interdire tout prêt lucratif. L'Israélite fut donc autorisé à se rabattre sur le *nokrî,* l'étranger qui n'était pas assimilé au compatriote, celui qui gardait son autonomie, ses mœurs, et en général son habitation en dehors de la terre d'Israël. Avec le Phénicien, le Philistin, le Syrien, l'Arabe et les autres trafiquants analogues, le prêt à intérêt était permis. Deut., XXIII, 20. Dieu promettait même à son peuple que cette source de bénéfices lui serait largement ouverte, et que, par contre, l'Israélite deviendrait assez riche pour n'avoir pas à emprunter lui-même. Deut., XV, 6 ; XXVIII, 12. Voir PRÊT, col. 618.

2° *La pratique.* — En général, les Israélites observaient la loi qui les liait vis-à-vis de leurs compatriotes. On prêtait sans y regarder argent et vivres à ceux qui se trouvaient dans l'embarras, et ces prêts n'exposaient pas d'ordinaire à de grands sacrifices. Luc., XI, 5. Parfois cependant on hésitait à risquer ce qui ne devait rien rapporter. On prêtait sur gages, même dans des conditions exorbitantes. II Esd., V, 2-12. La saisie mettait aux mains du créancier la personne et les biens de l'emprunteur. La loi du prêt gratuit était ainsi tournée. D'autres préféraient éviter toute espèce de risque et ils se refusaient à prêter. Notre-Seigneur donne un conseil radicalement opposé à cette pratique. Matth., V, 42. Il y en avait enfin qui transgressaient ouvertement la loi et ne consentaient à prêter qu'à intérêt, même à leurs frères. Ps. XV (XIV), 5 ; Ezech., XVIII, 8, 13, 17 ; XXII, 12. De leur côté, les emprunteurs trouvaient quelquefois leur avantage à coopérer à l'infraction de la loi. Vers l'époque évangélique, il s'en trouva qui décidaient leur prêteur par un présent préalable ou le dédommageaient par un présent subséquent, au moment où ils se libéraient, ce que rabbi Gamaliel appelait « usure préalable » et « usure tardive ». Cf. *Baba mezia,* V, 8 (11). Quant à ceux qui pratiquaient ouvertement l'usure, ils étaient frappés d'incapacité judiciaire. Cf. *Sanhedrin,* III, 5, 6. — Le prêt à intérêt restait toujours légitime vis-à-vis des étrangers, et c'est sur sa pratique que se fondaient les opérations de banque auxquelles Notre-Seigneur fait allusion. Matth., XXV, 27 ; Luc., XIX, 23. Sur le taux de l'intérêt, voir col. 620. Le développement des affaires financières amena d'autres combinaisons qui permirent de passer à côté de la loi sans la heurter directement entre compatriotes. Il restait défendu de prêter de l'argent aux marchands avec stipulation d'intérêts. Alors le marchand et le prêteur s'associaient pour une entreprise, à la suite de laquelle le marchand retirait d'abord la part qui revenait à son industrie personnelle ; puis il partageait également le bénéfice avec son bailleur de fonds. Cette sorte d'association supposait donc une valeur active au capital-argent. Cf. *Baba metsia,* V, 3 (5). On recourait encore au contrat de louage, qui permettait non plus seulement de prêter à titre gratuit un outil, un animal et même les bras d'un homme, mais

de les louer et ainsi d'en tirer revenu. D'ailleurs, la loi elle-même prévoyait déjà certaines locations. Voir Location, t. iv, col. 319; *Baba mezia*, vi. Cependant les docteurs maintinrent l'interdiction des spéculations sur les objets fictifs ou sur les valeurs que l'offrant n'avait pas en mains. Cf. *Baba mezia*, v, 1, 2. Mais ils admettaient l'escompte sur les paiements anticipés. Un logement d'un sicle par mois se payait seulement 10 sicles par an, si le paiement était effectué d'avance. Cf. *Baba mezia*, v, 2; Schwalm, *La vie privée du peuple juif*, Paris, 1910, p. 409-431.

H. Lesêtre.

UTHAÏ (hébreu : *'Ûṭaï*, « secourable » ; Septante : Οὐθαί), « des fils » de Bégui. Lui et Zachur, de la même famille, accompagnèrent Esdras à son retour en Palestine avec soixante-dix hommes de leur parenté. I Esd., viii, 14. — Le texte hébreu mentionne un autre Israélite qu'elle appelle aussi *'Ûṭaï*. La Vulgate a écrit son nom Othéi. Voir Othéi, t. iv, col. 1926.

UTILITÉ (hébreu : *béṣa'*, et dans l'Ecclésiastique, xli, 14 : *ṭô'alâh*, du même radical *yâ'al* que l'hiphil *ho'îl*, « être utile »; Septante : ὠφέλεια; Vulgate : *utilitas*), ensemble d'avantages qu'un être peut procurer.

1° Ce qui est utile est souvent appelé *ṭôb*, « bon ». Les auteurs sacrés énumèrent parmi les choses utiles : les astres, Bar., vi, 59, les troupeaux, Eccli., vii, 24 (22), les meubles, Sap., xiii, 11, les vases, Bar., vi, 58, images des hommes utiles, II Tim., ii, 21, certains remèdes, Tob., vi, 5. Dans un sens supérieur, sont également utiles les vertus, Sap., viii, 7, la pratique des bonnes œuvres, Tit., iii, 8, la piété, I Tim., iv, 8, l'épreuve, Heb., xii, 10, la manifestation de l'Esprit, I Cor., xii, 7, la Sainte Écriture. II Tim., iii, 16. Onésime était utile à Philémon et à saint Paul, Phil., 11, et Marc à ce dernier. II Tim., iv, 11.

2° Ce qui est inutile peut aller jusqu'à devenir *šâve'*, « mauvais ». Sont simplement inutiles le bois de la vigne stérile, Ezech., xv, 4, le vase brisé, Bar., vi, 15, le sel affadi, Luc., xiv, 35, le don de l'insensé, Eccli., xx, 14 (13), le trésor et la sagesse cachés, Eccli., xx, 32 (29); xli, 17 (14), le docteur qui ne sait se conduire soi-même, Eccli., xxxvii, 21 (19). Pour les chrétiens, la loi ancienne, Heb., vii, 18, et la circoncision, Rom., iii, 1, ont perdu toute utilité. Parmi les choses inutiles, mauvaises et nuisibles, il faut ranger les idoles, Is., xliv, 10; Ps. xxxi (xxx), 7; Sap., xiii, 10, 18, 19; la postérité des impies, Sap., iv, 3, 5; les œuvres des méchants, Sap., iii, 11; les paroles oiseuses, Matth., xii, 36; les disputes de mots. II Tim., ii, 14; Tit., iii, 9. Les impies regardent le juste comme inutile. Sap., ii, 11, 12. Le serviteur inutile aux yeux de Dieu sera châtié dans l'autre vie. Matth., xxv, 30. Mais, en ce monde, tout serviteur de Dieu doit, par une juste appréciation de son mérite, se regarder comme inutile. Luc., xvii, 10.

H. Lesêtre.

1. UZAL (hébreu : *'Ûzâl*; Septante : Αἰζήλ), fils de Jectan, descendant de Sem. Gen., x, 27. Dans les Paralipomènes, I, i, 21, son nom est écrit *Huzal*. Voir Huzal, t. iii, col. 786-787. Voir aussi Mosel, t. iv, col. 1318. C'est sous cette dernière forme qu'est nommé le pays occupé par la descendance d'Uzal dans Ezéchiel, xxvii, 19.

2. UZAL (hébreu : *'Uzal*; Septante : *Codex Vaticanus*, 'Ασήλ; *Cod. Alexandrinus* : 'Ασαήλ; Vulgate : *Mosel*) nom hébreu d'une ville de l'Arabie dont il est question dans Ezéchiel, xxvii, 19, comme fournissant aux marchés de Tyr du fer travaillé et des parfums. Le texte massorétique porte מְאוּזָּל, *me-'ûzzal*. La ponctuation semble indiquer un participe pu'al, et la comparaison avec des racines semblables en araméen, en syriaque et en arabe, amène au sens de « tissé, tissu ». Mais on préfère généralement la leçon מֵאוּזָל, *mê 'Uzâl*, avec la préposition *min*, leçon appuyée par plusieurs manuscrits hébreux. Cf. B. de Rossi, *Variæ lectiones Veteris Testamenti*, Parme, 1785, t. iii, p. 147. Les Septante ont lu de même : ἐξ 'Ασήλ; de même aussi Aquila et la version syriaque. Il faut donc voir ici un nom propre de ville, et traduire : « de Uzal ». On identifie communément cette ville avec *Ṣan'â*, la capitale de l'Yémen. Malgré l'opinion contraire de J. Halévy, *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen*, Paris, 1872, p. 11, les voyageurs anciens et modernes, les savants arabes et européens admettent l'identification. On cite, en particulier, parmi les auteurs arabes, le témoignage d'El-Hamdânî, mort en 945, qui a écrit deux ouvrages sur les antiquités et la géographie de l'Yémen. Il dit que le nom de la ville de *Ṣan'a* était autrefois *Azâl* (ou *Izâl*), et que les Syriens l'appellent Ṣan'â le Château, *Ṣan'a el-qaṣbah*. Un autre géographe, El-Bakri, mort en 1094, nous apprend que « le premier qui habita cette ville fut Ṣan'â, fils d'Udhâl (lisez : Uzâl), dont elle tira son nom. » « D'autres, ajoute-t-il, prétendent que les Abyssins, en y entrant et la voyant bâtie en pierres, s'écrièrent : Ṣan'â, Ṣan'â, ce qui, dans leur langue, signifie « château fort » et le nom lui en resta. » De fait, l'éthiopien *Ṣene'e* signifie « forteresse », comme le grec ὀχύρωμα. Cf. *Corpus inscriptionum Semiticarum*, part. IV, t. i, 1889, p. 1-2. Le nom de *San'au* a été retrouvé dans une inscription que Glaser fait remonter au deuxième siècle avant notre ère. Cf. E. Glaser, *Die Abessinier in Arabien und Afrika*, Munich, 1895, p. 117, 121. D'après les descriptions qui en sont données et les ruines qu'elle renferme, cette ville mérite bien l'appellation de « forteresse ». La citadelle de Gumdân surtout était remarquable. Voir les deux plans qui se trouvent dans le *Corpus inscript. Semit.*, part. IV, t. i, p. 3, 4. Uzal se rattache à la tribu jectanide de ce nom. Gen., x, 27; I Par., i, 21. Voir Huzal, t. iii, col. 786 et fig. 160.

A. Legendre.

V

V. Voir Vav.

VACHE (hébreu : *pârâh,* la vache qui engendre, *'églâh,* la génisse; Septante : βοῦς, δάμαλις; Vulgate : *bos, vacca, vitula*), la femelle du bœuf. — 1° La vache est un animal précieux à différents titres. On l'emploie à traîner des fardeaux, I Reg., vi, 7, à labourer, Jud., xiv, 18, à fouler le blé. Ose., x, 11. Elle est féconde, Job, xxi, 10, dès l'âge de 18 mois, et porte neuf mois. Elle nourrit de son lait, Is., vii, 21, et ensuite de sa propre chair. Tob., viii, 22. Aussi est-ce un riche présent que de donner des vaches à quelqu'un. Gen., xxxii, 15; Tob., x, 10. — 2° La génisse de 3 ans est pleine d'ardeur et de vivacité. Is., xv, 5. (Quelques-uns prennent cependant *'églat šelišiyâh,* « génisse de trois ans », pour un nom propre de lieu. Cf. Jer., xlviii, 34.) La génisse bondit dans la prairie. Jer., l, 11. L'Égypte est comparée à une génisse très belle, Jer., xlvi, 20, Israël à une génisse rétive, Ose., iv, 16, Éphraïm à une génisse bien dressée, Ose., x, 11, les femmes de Samarie aux vaches de Basan, à cause de leur vie sensuelle, Am., iv, 1, le veau d'or de Bethel aux génisses de Bethaven, par mépris. Ose., x, 5. L'homme des champs prend souci de donner du fourrage à ses génisses. Eccli., xxxviii, 27. — Au Psaume lxviii (lxvii), 31, il est question de veau et non de vaches. — 3° Les génisses étaient utilisées pour les sacrifices. Gen., xv, 9; Lev., iii, 1; I Reg.. xvi, 2. Dans le cas d'homicide commis par un inconnu, les anciens prenaient une génisse qui n'avait pas encore travaillé, lui brisaient la nuque près d'un ruisseau, et se lavaient les mains au-dessus de son cadavre, pour protester de leur innocence. Deut., xxi, 3-7. — 4° Dans le songe du pharaon, sept vaches belles et grasses étaient dévorées par sept vaches laides et maigres. Joseph expliqua que c'était l'annonce de sept années d'abondance, qui seraient suivies de sept années de famine. Gen., xli, 2-4, 26, 27.

H. Lesêtre.

VACHE ROUSSE (hébreu : *pârâh 'ădummâh;* Septante : δάμαλις πυῤῥά; Vulgate : *vacca rufa*), vache dont la cendre servait à purifier du contact d'un mort.

1° *La loi.* — Elle est formulée dans le livre des Nombres, xix, 2-22. La vache doit être rousse, sans tache ni défaut, et n'ayant jamais porté le joug. Le prêtre Éléazar la fait sortir du camp pour qu'on l'égorge devant lui. Avec son doigt trempé dans le sang de l'animal, il fait sept aspersions du côté de l'entrée du Tabernacle. Puis on brûle la vache intégralement et on jette dans le brasier du bois de cèdre, de l'hysope et du cramoisi. A la suite de cette opération, le prêtre, celui qui a brûlé l'animal et l'homme pur qui a recueilli les cendres pour les déposer en un lieu pur hors du camp, ont à se purifier en lavant leurs vêtements et en se baignant eux-mêmes; néanmoins leur impureté persévère jusqu'au soir. — L'eau dans laquelle on a mis de la cendre de la vache rousse sert pour la purification de celui qui a touché un cadavre humain. Celui-ci demeurait impur pour sept jours; il avait à se purifier avec cette eau le troisième et le septième jour, sous peine de retranchement. L'impureté atteignait celui qui touchait un cadavre, ou même des ossements humains ou un sépulcre. L'impur devait être aspergé avec l'hysope trempée dans l'eau de purification par un homme pur; puis il lavait ses vêtements et se baignait, pour devenir pur le soir du septième jour. On aspergeait avec la même eau la tente, les ustensiles de l'impur et les personnes présentes. Celui qui faisait l'aspersion, qui touchait l'eau ou l'impur, devenait lui-même impur, mais seulement jusqu'au soir.

2° *Signification du rite.* — Le rite de la vache rousse est un des plus compliqués et des plus mystérieux du cérémonial lévitique. Il s'agit de purifier l'homme du contact avec la mort et, chose singulière, tous ceux qui participent à la confection du rite purificateur deviennent eux-mêmes impurs. La mort est en effet le signe de la souillure par excellence. Elle est le salaire du péché et sa conséquence; elle rappelle la souillure de l'âme pécheresse dont la corruption cadavérique n'est qu'une image. La loi qui prescrit la purification à la suite du contact avec le cadavre symbolise donc l'obligation beaucoup plus impérieuse qui commande la purification de l'âme après le péché. — Les détails du rite tirent leur signification de ce principe général. Ce sont les Israélites eux-mêmes qui amènent la victime au prêtre. Le rite est donc solennel et national. Tous en effet sont, sans exception, coupables de péché et sujets à la mort. La victime est un animal femelle. Un animal de cette espèce est sans doute préféré à cause de la rareté du rite, et aussi afin de procurer une plus grande quantité de cendre. Comme cette cendre doit servir d'antidote contre certaines conséquences de la mort, on choisit pour la fournir un animal qui ordinairement engendre à la vie. Il est possible aussi que le choix de la vache ait été inspiré à Moïse par une idée de réaction contre la vénération dont les Égyptiens entouraient cet animal.

En Égypte, on immolait des bœufs, mais jamais des génisses, parce qu'elles étaieut consacrées à Isis. Cf. Hérodote, ii, 41. Moïse ne jugea pas à propos de permettre l'immolation habituelle des vaches, à raison du préjudice qui en fût résulté pour son peuple. Mais, en prescrivant l'immolation et la combustion de la vache rousse, en vue d'un rite de purification, il montrait aux Israélites que cet animal ne méritait ni les honneurs, ni l'embaumement que lui décernaient les Égyptiens. — La vache devait être rousse. Les docteurs prétendent que les vaches de cette couleur étaient de plus grand prix, à cause de leur rareté. Cette assertion est problématique. D'autres observent que la couleur rousse était celle de Typhon, le principe mauvais, Diodore de Sicile, *Hist.*, i, 88, et qu'on disqualifiait la vache, sacrée aux yeux des Égyptiens, en lui prêtant la même couleur qu'au principe du mal. Cf. Spencer, *De leg. Hebræor. ritual.*, Tubingue, 1732, t. ii, p. 489; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 162. On peut penser aussi que, le rouge étant pris parfois comme la couleur symbolisant le péché, Is., i, 18, voir Couleurs, t. ii, col. 1070, la couleur rousse était choisie comme celle

qui se rapprochait le plus du rouge dans le pelage des animaux. Ces explications ne s'imposent pas. L'Épître aux Hébreux, IX, 13, établit une relation figurative entre l'aspersion avec la cendre de la vache rousse et le sang du Christ, d'où la conclusion tirée par saint Augustin, *In Heptat.*, IV, 33, t. XXXIV, col. 733, que la couleur rousse figurait le sang rédempteur. A ce compte, cette couleur eût été exigée à plus forte raison pour les victimes immolées sur l'autel du Temple. Il est plus probable que Moïse a suivi ici une coutume léguée par les anciens, qui attachaient une signification sinistre à la couleur rousse. Cf. De Hummelauer, *In Num.*, Paris, 1899, p. 151. L'animal, destiné à un usage sacré, devait être sans défaut, comme les victimes ordinaires, et n'avoir servi à aucun usage profane. Il n'est pas remis au grand-prêtre Aaron, mais à son fils Éléazar, par conséquent à un dignitaire, qui aura la charge de faire sortir la vache du camp et de présider à son immolation. Cette victime a des rapports trop étroits avec la mort et ses souillures pour qu'on l'immole à proximité du Tabernacle, centre de sainteté et de vie. Avec son sang, le prêtre fait des aspersions comme celles qui sont de règle pour le péché du grand-prêtre ou de tout le peuple, Lev., IV, 6, 17, mais de loin, puisque cette victime dont la cendre purifiera garde elle-même une souillure qu'elle communique. — La victime est brûlée sous les yeux du prêtre, mais on jette dans le brasier du cèdre, de l'hysope et du cramoisi, trois matières employées pour la purification du lépreux. Lev., XIV, 6, 49. Elles ont une signification d'incorruptibilité et de purification. La cendre provenant de la victime est recueillie avec soin et déposée dans un lieu pur. On en met ensuite dans l'eau d'aspersion nécessaire pour les purifications. Il est à remarquer que cette eau n'a d'autre vertu que de purifier ceux qui sont souillés par le contact d'un mort. Les autres qui s'en servent contractent une souillure, Dieu voulant empêcher ainsi l'emploi de cette eau pour des usages superstitieux. Le rite de la vache rousse est appelé *ḥaṭṭâ'ṭ*, « sacrifice pour le péché », Num., XIX, 9; cf. Lev., VI, 18, 23; mais c'est un sacrifice d'un caractère exceptionnel, car l'immolation et la combustion ont eu lieu loin du sanctuaire. — La cendre joue ici un rôle très particulier; elle semble renforcer l'action de l'eau, qui est naturellement purificatrice; car la cendre est elle-même le produit d'une purification complète par le feu, qui détruit tous les éléments corrompus ou corruptibles. Le mélange de la cendre avec l'eau, dans les purifications, était familier aux anciens peuples, Indiens, Perses, Grecs, Romains, etc. Cf. Virgile, *Eclog.*, VIII, 101; Ovide, *Fast.*, IV, 639, 725, 733; Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, Leipzig, 1818, t. II, p. 200; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 493-511.

3° *La pratique.* — Le rite de la vache rousse n'a pas cessé d'être en vigueur chez les Israélites jusqu'à la ruine de leur nationalité. Le traité *Para* de la Mischna lui est consacré. Les docteurs avaient précisé certains détails du cérémonial. Le prêtre appelé à présider à l'immolation et à la combustion se purifiait pendant sept jours à l'avance. *Para*, III, 1. Bien que la loi ne prescrivît pas l'intervention du grand-prêtre, il présidait ordinairement à l'accomplissement du rite, et revêtait pour cette occasion ses plus riches vêtements. *Para*, III, 8. La vache était achetée aux frais du trésor du Temple, parce qu'il s'agissait d'un rite intéressant la communauté tout entière. Elle devait être entièrement rousse. La Loi réclamait une vache *'adummâh temimâh*, « rousse parfaite », c'est-à-dire sans défaut. Les docteurs joignaient ensemble les deux mots et exigeaient un animal d'un roux complet, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, IV, 6, si bien qu'on le rejetait si on lui trouvait seulement deux poils blancs ou noirs. Cf. Hérodote, II, 38; Maimonide, *De vacc. ruf.*, I, 2, Amsterdam, 1711, p. 8. Le prêtre faisait sortir la vache du Temple par la porte orientale et la conduisait au mont des Oliviers. Mais, pour lui faire éviter toute espèce d'impureté, on la menait par un chemin artificiel construit sur étais au-dessus du sol. *Para*, III, 6. Quand la vache était immolée, le prêtre recueillait de son sang dans la main gauche et y trempait un doigt de la main droite pour asperger sept fois du côté du Temple. Après la combustion complète de la victime, la cendre était recueillie avec soin et déposée en trois endroits : au mont des Oliviers pour l'usage du peuple, au Temple pour l'usage des prêtres, et dans le mur extérieur de la ville, en souvenir de la combustion. *Para*, III, 11. Les docteurs prétendaient que neuf vaches rousses seulement avaient été brûlées depuis Moïse, dont une par Éléazar, et les huit autres depuis Esdras. *Para*, III, 5. Ce renseignement paraît absolument invraisemblable. Chaque année, la combustion de la vache rousse se faisait en adar, un mois avant la Pâque. Cf. S. Jérôme, *Epist.*, CVIII, 12, t. XXII, col. 887. Il est probable qu'à l'occasion de la Pâque on emportait de la cendre dans les principaux centres du pays, afin de rendre possibles les purifications dont le besoin devait être assez fréquent. Autrement il faudrait admettre que la plupart de ceux qui avaient été souillés par le contact d'un cadavre, d'ossements humains ou d'un sépulcre, attendaient pour se purifier l'occasion d'un voyage à Jérusalem pour la Pâque ou quelque autre fête ou pour l'offrande d'un sacrifice. — L'eau d'aspersion était puisée à la fontaine de Siloé. A défaut de cette eau, il fallait de l'eau vive et pure. La quantité de cendre à y mettre n'était pas déterminée; il suffisait qu'on pût apercevoir cette cendre à la surface du liquide. *Gem. Jer. Sota*, 18, 1. L'aspersion se faisait par un homme en état de pureté légale, sans que ce fût nécessairement par un prêtre. Parfois même on faisait remplir cette fonction par un enfant, afin que la condition de pureté fût plus assurée. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 114; Iken, *Antiquitates Hebraicæ*, Brême, 1741, p. 248. — Les formalités à remplir à la suite du contact d'un mort expliquent pourquoi Notre-Seigneur recommande à ses disciples de laisser à d'autres le soin d'ensevelir les morts. Matth., VIII, 22; Luc., IX, 60. — Quelques-uns ont pensé que le baptême pour les morts, ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, dont parle saint Paul, I Cor., XV, 29, pourrait être l'aspersion reçue par les Israélites « à cause » des morts, la préposition ὑπὲρ ayant aussi ce sens. « Ceux qui se font baptiser ὑπὲρ τῶν νεκρῶν » seraient alors des Juifs résidant à Corinthe ou des chrétiens venus du judaïsme et encore fidèles à cette ancienne pratique. L'Apôtre invoque ce baptême comme preuve en faveur de la résurrection. Ce raisonnement seul indique qu'il ne saurait être ici question de l'aspersion de l'eau contenant la cendre de la vache rousse, car cette aspersion n'évoque aucune idée de résurrection et se base uniquement sur la souillure communiquée par le contact du cadavre. Cf. Prat. *La théologie de S. Paul*, Paris, 1908, p. 189.

H. LESÊTRE.

VAGAO (Septante : Βαγώας), eunuque d'Holoferne. Judith, XII, 10-12 (15 grec); XIII, 3 (grec); XIV, 13 (14). Il lui servit d'intermédiaire auprès de Judith. — L'eunuque qui emprisonna le roi de Perse Artaxerxès Ochus s'appelait aussi Bagoas = Vagao. Pline, *H. N.*, XIII, IV, 9, dit que ce nom en Perse est l'équivalent d'eunuque (Bagou). Voir BAGOAS, t. I, col. 1383.

VAHEB (hébreu : *Vâhêb;* Septante : Ζωόβ; ils ont lu un *zaïn* au lieu d'un *vav*) localité inconnue du pays des Amorrhéens, nommée dans une citation obscure, peut-être altérée pour les noms propres, des

Guerres du Seigneur. Num., XXI, 14. Il est dit dans le texte que Vaheb était en *Suphah*, ce qui a fait croire à quelques commentateurs que Suphah était la *Safiéh* actuelle, mais la lettre initiale de Suphah est un *samech*, ס, et celle de Safiéh est un ص, *ṣad*, qui ne peut guère reproduire le samech hébreu. Suphah est aussi inconnu. Quelques lexicographes ont pensé que Vaheb pouvait être un nom de fleuve. Les Septante ont traduit : « On lit dans le livre : la guerre du Seigneur a consumé Zoab et les torrents d'Arnon. » La Vulgate porte : « Il est dit dans le livre des Guerres du Seigneur : comme il a fait dans la mer Rouge, ainsi il fera dans les torrents d'Arnon. »

VAISSEAU. Voir NAVIRE, t. IV, col. 1502-1505.

1. **VALLÉE** (hébreu : *'afîq, biq'âh, gay'* ou *gê', naḥal, 'éméq*; chaldéen ; *biq'â'*; Septante : κοιλάς, αὐλών, φάραγξ ; Vulgate : *vallis, convallis*), dépression de terrain, entre les flancs de collines ou de montagnes, qui va en s'inclinant et en s'élargissant. — Il y a beaucoup de vallées dans une région montagneuse comme la Palestine. Voir PALESTINE, t. III, col. 1985, 2037. La vallée dans laquelle coule le Jourdain est particulièrement remarquable à tous les points de vue. Voir JOURDAIN, t. III, col. 1710. Un certain nombre d'autres vallées sont mentionnées dans la Bible. Voir ACHOR, t. I, col. 147; BACA, col. 1372; BÉNÉDICTION, col. 1583; ESCOL, t. II, col. 1928; GÉENNOM, t. III, col. 153; JEPHTAHEL, col. 1249; JOSAPHAT, col. 1651; RAPHAÏM, t. V, col. 977; SALINES, col. 1373; SAVÉ, col. 1520; SÉBOÏM, col. 1552; SOREC, col. 1845; TÉRÉBINTHE 1, col. 2089. Sur la vallée des Bois, voir MORTE (MER), t. IV, col. 1306. Il est aussi parlé d'une vallée des Artisans, I Par., IV, 14; II Esd., XI, 35. Sur la vallée du Tyropœon ou des Fromagers, voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1328. Cf. Reland, *Palæstina illustrata*, Utrecht, 1714, p. 347-359. — Les vallées de Palestine étaient fertiles et bien cultivées. Job, XXIX, 10; Ps. LXIV (LXIII), 14; Cant., VI, 10; Jer., XLIX, 4. Les sources y coulaient. Ps. CIV (CIII), 10. On y habitait de préférence. Num., XIV, 25; Jud., I, 19. Balaam compare aux vallées le beau spectacle des tentes d'Israël. Num., XXIV, 6. Ailleurs, il y avait des vallées affreuses. Job, XXX, 6. Les anciens Chananéens occupaient les vallées palestiniennes et ils y faisaient manœuvrer des chars de guerre, ce qui empêcha parfois les Israélites de les en déloger. Jud., I, 19. Par la suite, les Syriens ne pouvaient atteindre ces derniers dans les montagnes et s'efforçaient de les attirer dans les plaines et dans les vallées. III Reg., XX, 23. Les envahisseurs suivaient naturellement le cours des vallées pour arriver dans le pays. Is., XXII, 7; Judith, XVI, 5. C'est pourquoi les prophètes annoncent qu'elles seront ruinées, Jer., XLVIII, 8, et qu'elles se fondront comme la cire, Mich., I, 4, au moment de l'invasion des ennemis. — Un jour, Dieu comblera les vallées et abaissera les montagnes, Is., XL, 4; Bar., V, 7; Luc., III, 5, c'est-à-dire qu'il rendra aisé le chemin qui doit mener au salut.

H. LESÊTRE.

2. **VALLÉE DES ARTISANS** (hébreu : *Gê' ḥărâšîm*; Septante : Ἀγεαδδαΐρ, I Par., IV, 14; Ὠνωγηαρασείμ, II Esd., XI, 35), vallée des environs de Jérusalem, au nord, où étaient des artisans dont elle tirait son nom, I Par., IV, 14, et qui étaient les fils ou les descendants de Joab, de la tribu de Juda. Voir JOAB 2, t. III, col. 1549. Sa position est déterminée approximativement par II Esd., XI, 35, qui nous apprend qu'elle était dans la plaine d'Ono. Voir ONO 2, t. IV, col. 1821.

VAN (hébreu : *mizréh, nâfâh, raḥat*; Septante : πτύον, λικμος; Vulgate : *ventilabrum*), ustensile qui sert aux vanneurs, *zârim, ventilatores*, pour vanner, *zârâh*, λικμᾶν, *ventilare*, c'est-à-dire pour séparer la paille d'avec le grain. — Pour procéder au vannage, les anciens se servaient d'une fourche à trois ou quatre dents, *ventilabrum*, au moyen de laquelle ils enlevaient la paille mêlée au grain et la lançaient très loin en l'air. Le vent entraînait la paille, tandis que le grain plus lourd retombait sur le sol. Ensuite on reprenait ce grain avec une pelle de bois, πτύον, et on le lançait transversalement à la direction du vent, qui emportait les fétus et les rebuts, ne laissant retomber que le



540. — Vanneurs égyptiens.
D'après Wilkinson, *Manners of the ancient Egyptians*, 1878; t. II, p. 423.

grain (fig. 540). Cf. MOISSON, fig. 305, registre d'en bas, à gauche, t. IV, col. 1217. Quand le vent faisait défaut, on employait le *vannus*, grand panier d'osier peu profond, et muni de deux anses (fig. 541). On y mettait le grain on le projetait en l'air au moyen de brusques secousses et on le ressaisissait quand il retombait, abandonnant à chaque coup une partie des matières plus légères. Il est probable que les Israélites se servaient de ces différents procédés pour vanner. Les trois mots hébreux désignent des instruments différents, dont les versions n'ont pas toujours défini le sens précis. — Il n'est question du van au sens propre que dans Ruth, III, 2 : Booz doit vanner la nuit l'orge qui est dans son aire. Le travail se fait la nuit, pour éviter la chaleur du jour; mais il ne l'occupe pas tout entière, car Booz



541. — Panier d'osier servant à vanner.
D'après Rich, *Dictionnaire des antiquités*, p. 694.

doit prendre son repas et se coucher, bien avant le milieu de la nuit. Ruth, III, 8. — Dans les autres passages, il n'est parlé de van qu'au sens figuré. Isaïe, XXX, 24, décrivant l'état d'Israël régénéré, dit que les animaux qui travaillent la terre mangeront l'herbe et le grain « que l'on aura vanné avec le *raḥat* et le *mizréh*, » peut-être la fourche ou la pelle et le van. Il ajoute que Dieu « vannera les nations avec le van, *nâfâh*, de la destruction, » qui les dispersera comme la paille. Is., XXX, 28. « Tu les vanneras, *tizrêm*, λικμήσεις, *ventilabis*, et le vent les emportera. » Is., XLI, 16. — Jérémie, IV, 11, 12, parlant du châtiment qui va fondre sur Israël, le compare à un vent violent du désert, plus fort que celui qui sert à vanner et à chasser la paille. Dieu vannera avec un van les Israélites aux portes du pays. Jer., XV, 7. Cf. Job, XXVII, 21. Il lâchera sur Babel « des vanneurs qui la vanneront. » Jer., LI, 2. — Ézéchiel, V, 2, pour figurer le châtiment, doit prendre les cheveux et la barbe d'un homme, en brûler un tiers, couper en menus morceaux le second tiers, et vanner au vent le troisième tiers. — Amos,

IX, 9, dit que la maison d'Israël sera secouée au crible, *kebârâh, cribrum.* Les Septante traduisent par λίκμος, « van ». Voir CRIBLE, t. II, col. 1118. — L'Ecclésiastique, V, 9 (11), recommande de ne pas « vanner à tout vent », c'est-à-dire de ne pas changer d'opinion à tout propos. — Saint Jean-Baptiste annonce que le Messie va paraître le van à la main pour nettoyer son aire et ne garder que le bon grain, c'est-à-dire pour séparer les



542. — Paysan romain occupé à vanner.
D'après A. Rich, *Dictionnaire des antiquités*, p. 446.

méchants d'avec les bons et les envoyer au feu qui ne s'éteint pas. Matth., III, 12; Luc., III, 17. — Notre-Seigneur dit que la pierre rejetée par les constructeurs écrasera celui sur qui elle tombera, *conteret eum;* dans le texte grec : λικμήσει αὐτόν, « le vannera », le rejettera au loin comme le vent emporte la paille, ce qui constitue une allusion à la parole de saint Jean-Baptiste. Matth., XVI, 44 (fig. 542). H. LESÈTRE.

VAN ESS Léander, né le 15 février 1772 à Warbourg en Westphalie, mort le 13 octobre 1847 à Affolderbach in Odenwald. Il entra en 1790 comme novice chez les bénédictins et il fut ordonné prêtre en 1796 à l'abbaye bénédictine de Marienmünster dans la principauté de Paderborn. En 1812, il devint professeur extraordinaire de théologie catholique à l'université de Marbourg. Il se fit surtout connaître par ses travaux de traduction de la Bible et par son zèle à en propager la lecture. Il publia d'abord avec son frère Charles *Die h. Schriften des Neuen Testamentes*, Brunswick, 1807, et ensuite, avec la collaboration de H. J. Wetzer, un de ses élèves, *Die h. Schriften des Alten Testamentes, mit beigesetzten Vergleichungen der lateinischen Vulgata und erklärenden Parallelstellen übersetzt*, Sulzbach, 1822-1836. Sa version est faite sur le texte hébreu et n'est pas sans reproche. Voir Werner, *Geschichte der katholischen Theologie*, Munich, 1866, p. 398-400. On a aussi de lui : *Pragmatischkritische Geschichte der Vulgata in Allgemeinen, und zunächst in Beziehung auf das Tridentische Decret. Oder ist der Katholik gesetzlich an die Vulgata gebunden?* Tubingue, 1824. On lui doit également une édition stéréotypée des Septante, Leipzig, 1824, une édition de la Vulgate, 1822-1824, et une édition du Nouveau Testament grec avec la Vulgate, 1827, etc. — Voir H. Reusch, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie*, t. VI, Leipzig, 1877, p. 378; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. IV, 1886, col. 909-910.

VANIA (hébreu : *Vanyâh;* Septante : Οὐουανία), un des fils ou descendant de Bani qui avait épousé une femme étrangère. Esdras l'obligea à la renvoyer. I Esd., X, 36.

VANITÉ (hébreu : *'avén, 'élîl, hébél, šéqér;* Septante : ματαιότης; Vulgate : *vanitas*), ce qui n'a aucune valeur, qui ne mérite pas qu'on s'en occupe, qui est inutile ou nuisible. — Le mot *'avén* s'entend de tout ce qui est vain, l'idolâtrie et les idoles, I Reg., XV, 23; Is., LXVI, 3, voir IDOLE, t. III, col. 816; le mensonge, Ps. XXXVI (XXXV), 4; Prov., XVII, 4, voir MENSONGE, t. IV, col. 973, de même que *šéqér*, Ps. XXXIII (XXXII), 17; I Reg., XXV, 21; Jer., III, 23; la méchanceté, Num., XXIII, 21; Job, XXXVI, 21; l'épreuve. Ps. LV (LIV), 4; Prov., XXII, 8, et même la douleur. Gen., XXXV, 18; Ose., IX, 4. Le mot *'élîl* marque l'inutilité, Job, XIII, 4; Zach., XI, 17, et *hébél* le souffle, Lam., IV, 17; Jer., X, 3, 8. Voir SOUFFLE, col. 1853. Les Hébreux rangeaient donc ainsi très philosophiquement parmi les choses de néant les choses mauvaises elles-mêmes, parce qu'elles ne participent pas à ce qu'il y a de positif et de réel dans l'être. — Parmi les vanités, les auteurs sacrés rangent en outre les hommes eux-mêmes, au moins quant à leur nature mortelle, Ps. LXII (LXI), 10, les méchants et leurs œuvres, Is., XLI, 29, les Israélites infidèles, Jer., II, 5, les faux prophètes et leurs visions, Ezech., XIII, 6; XXII, 28, les faux docteurs et leurs théories, II Pet., II, 18, les gentils, leur conduite et leurs pensées; Eph., IV, 17; I Pet., I, 18; Act., XIV, 14, les pensées de l'homme en général, Ps. XCIV (XCIII), 11, même celles des sages, I Cor., III, 20, les secours de l'homme, Ps. CVIII (CVII), 13, les espérances de l'insensé, Eccli., XXXIV, 1, la divination, les augures et les songes, Eccli., XXXIV, 5, les disputes sur la loi, Tit., III, 9, la religion de celui qui a mauvaise langue, Jacob, I, 26, le trésor mal acquis, Prov., XXI, 6, la beauté, Prov., XXXI, 30. L'Ecclésiaste énumère avec complaisance ce qu'il appelle *hăbêl hăbâlim*, « vanité des vanités ». Il la trouve dans la sagesse humaine, I, 12-18, dans les joies profanes, II, 1-11, dans la richesse, II, 18-25, dans l'impuissance de l'homme en face des choses de ce monde, III, 1-15, et des maux de la vie, IV, 1-16, dans l'ignorance de l'homme, VIII, 16-17, dans le sort commun du juste et de l'injuste, IX, 1-10, et il conclut qu'une seule chose n'est pas vanité : craindre Dieu et observer ses commandements, XII, 13. — Saint Paul dit que « la création a été asservie à la vanité. » Rom., VIII, 20. En effet, les choses de la nature, mises par Dieu à la disposition de l'homme, ont été employées par ce dernier, non pas uniquement au service de Dieu et à sa propre utilité, mais encore à la satisfaction de ses passions dépravées et de ses vices. Aussi la nature attend son affranchissement de la vanité.

H. LESÈTRE.

VAPEUR, sorte de brouillard qui se dégage de certains corps par suite de l'humidité, de la chaleur, de la combustion d'un parfum, etc. La vapeur est ainsi sensible soit à la vue, comme un nuage, soit au toucher, comme une bouffée de chaleur, soit à l'odorat, comme l'odeur d'un parfum. C'est en ce sens tout vulgaire que les auteurs sacrés parlent de vapeur. — Dans le commencement, une vapeur, *'êd*, montait de la terre et arrosait la surface du sol. Gen., II, 6. C'est le principe du phénomène de la pluie auquel la Sainte Écriture fait plusieurs fois allusion. Job, XXXVI, 27; Jer., X, 13; LI, 16; etc. Voir PLUIE, t. V, col. 470. Les anciennes versions ont fait de *'êd* une source, πηγή, *fons.* On a cherché à expliquer ce mot par l'assyrien *édû*, « flot, inondation ». On lui donne plus généralement le sens de vapeur, par comparaison avec l'arabe, sens qui d'ailleurs convient mieux dans Job, XXXVI, 27. — Avant le feu s'élève la vapeur de la fournaise, ἀτμίς, *vapor*, c'est-à-dire l'air chaud qui précède la flamme. Eccli., XXII, 30. Cette vapeur brûle les membres du forgeron. Eccli., XXXVIII, 29. Au jour du jugement, Dieu fera paraître du sang, du feu et *timrôṭ 'âšân*, des « palmes de fumée ». Joel, II, 30. Les versions traduisent par ἀτμὶς καπνοῦ, *vapor fumi*, et le texte des Actes, II, 19, reproduit leur traduction. Le sens général est d'ailleurs le même. La Sagesse, XI, 19, parle d'animaux soufflant un air enflammé, πυρπνόον ἆσθμα, *vaporem ignium*, « une vapeur de feu ». — La

nuée du parfum qui doit couvrir le propitiatoire, *'ânan*, est appelée vapeur par les versions. Lev., XVI, 13. Ézéchiel, VIII, 11, nomme aussi *'âtar*, « vapeur », la nuée qui s'élève de l'encens. La sagesse est la « vapeur », ἀτμίς, *vapor*, de la puissance de Dieu, le doux parfum que cette puissance dégage. Sap., VII, 25. — Saint Jacques, IV, 15, compare la vie de l'homme à une vapeur qui paraît un moment pour s'évanouir ensuite.

H. LESÊTRE.

VAPSI (hébreu *Vofsi;* Septante : Σαβί; *Alexandrinus :* Ἰασσί), père de Nahabi, de la tribu de Nephthali. Nahabi fut un des douze espions envoyés par Moïse pour explorer la Palestine. Num., XIII, 15 (hébreu, 14).

VASE (hébreu : *keli, ṣinṣénét, ésêb, mérqâḥâh, qérén;* chaldéen : *mâ'n;* Septante : ἀγγεῖον, σκεῦος, στάμνος ; Vulgate : *vas, vasculum*), récipient dans lequel on peut verser du liquide et des matières sèches en poudre ou en grains. — Le mot *keli*, le plus ordinairement employé, a des acceptions diverses : ustensile en général, instrument, arme, outil, bagage, etc. Le grec σκεῦος se prête à des acceptions analogues. Dans la Vulgate, le mot *vas*, qui traduit littéralement *keli* et σκεῦος, ne signifie donc pas toujours un récipient.

1° *Vases ordinaires.* — Il y a des vases d'argile, Ps. II, 9; Sap., XV, 7; etc., voir POTERIE, col. 570, de bois ou de pierre, Exod., VII, 19, d'airain, II Reg., VIII, 10, d'argent, Prov., XXV, 4, d'or, III Reg., X, 21, et de grand prix. Jer., XXV, 34. Les vases peuvent contenir de l'eau, Num., XIX, 17; de l'huile, Num., IV, 9; IV Reg., IV, 3-6; Judith, X, 5; Matth., XXV, 4, quelquefois enfermée dans le creux d'une corne, I Reg., XVI, 1, 13; III Reg., I, 39; du miel, Gen., XLIII, 11; III Reg., XIV, 3; du vinaigre, Joa., XIX, 29; des parfums, Gen., XLIII 11, spécialement enfermés dans une *mérqâḥâh*, ἐξάλειπτρον, Job, XLI, 23; des liquides que l'on transvase, Jer., XLVIII, 11, 12; des provisions, II Reg., XVII, 28; des poissons, Matth., XIII, 48; des cendres, Exod., XXV, 38; etc. La manne conservée dans l'Arche avait été versée dans un *ṣinṣénét*, στάμνος, « cruche ». Exod., XVI, 33. Les vases servaient surtout à contenir les breuvages. III Reg., X, 21; XVII, 10; Esth., I, 7; etc. Voir COUPE, t. II, col. 1074. — Les lois de purification contiennent des prescriptions concernant les vases souillés. Le vase dans lequel on a fait cuire une victime pour le péché doit être brisé, s'il est de terre, nettoyé et passé à l'eau, s'il est de métal. Lev., VI, 28. Le traitement est le même pour le vase souillé par le cadavre d'une bête impure, Lev., XI, 33, et pour celui qu'aura touché un homme atteint d'une maladie impure; le vase de bois sera seulement lavé. Lev., XV, 12. A la mort d'un homme, tout vase découvert qui se trouve dans sa demeure devient impur. Num., XIX, 15. Cf. Matth., XXIII, 25, 26; Luc., XI, 39, 40. — Les Juifs distinguaient six espèces de vases sujets à la souillure, les vases de terre, de peau (outres), d'os, de verre, de métal et de bois. Ils exigeaient des vases différents pour préparer la viande et les autres aliments, lait, beurre, fromage, poisson. Ils regardaient comme interdit de préparer dans le même plat ces aliments, ou même de les manger ensemble ou immédiatement l'un après l'autre. Cf. Reland, *Antiq. sacr.*, Utrecht, 1741, p. 105; Iken, *Antiq. hébr.*, Brême, 1741, p. 556.

2° *Vases sacrés.* — Parmi les ustensiles du sanctuaire se trouvaient des vases proprement dits. Des vases d'or de diverses sortes furent fabriqués pour l'usage du Tabernacle. Exod., XXV, 38; XXVII, 3; XXXVII, 16, 23; XXXVIII, 3; Num., VII, 84, 85. David offrit à Jéhovah des vases d'or, d'argent et d'airain dont on lui avait fait présent. II Reg., VIII, 10. Salomon fit fabriquer d'autres vases précieux pour le service du Temple. III Reg., VII, 45, 50. Asa en donna aussi. III Reg., XV, 15. Joas, roi d'Israël, s'empara des vases du Temple. IV Reg., XIV, 14; II Par., XXV, 24. Les Chaldéens emportèrent les vases sacrés qu'ils trouvèrent au moment de la prise de la ville. IV Reg., XXV, 14; II Par., XXXVI, 18. Balthasar s'en servit dans son festin de Babylone. Dan., V, 2, 3, 23. Cyrus les rendit aux Juifs. Jer., XXVII, 16; I Esd., I, 7. Plus tard, Antiochus Épiphane les pilla de nouveau. I Mach., I, 23. Le grand-prêtre Ménélas en fit autant à son époque. II Mach., IV, 32. — Isaïe, LII, 21, invite à se purifier ceux qui portent les vases de Jéhovah. L'offrande est présentée au Temple dans un vase pur. Is., LXVI, 20.

3° *Comparaisons.* — Le grand-prêtre Onias est comparé à un vase d'or massif. Eccli., L, 10. Des ornements d'argent ne vont pas mieux à un vase d'argile que des lèvres brûlantes à un cœur mauvais. Prov., XXVI, 23. Le vase fêlé, brisé, vide, est l'image de ce qui est impuissant et méprisable. Ps. XXXI (XXX), 13; Eccli., XXI, 17; Jer., XXII, 28; LI, 34; Bar., VI, 15. La sagesse vaut mieux qu'un vase d'or fin. Job, XXVIII, 17. — Les vases d'élection, Act., IX, 15, de colère ou de miséricorde, Rom., IX, 22-23, désignent les hommes qui sont l'objet du choix de Dieu, de sa vengeance ou de sa bonté. — Isaïe, XXII, 24, compare les membres d'une famille à des vases de différentes tailles, depuis la coupe jusqu'aux jarres. Le vase de terre dans lequel on porte le don de Dieu est le corps fragile. II Cor., IV, 7. Saint Paul donne le nom de vase au corps du chrétien qu'il faut maintenir dans la pureté. I Thes., IV, 4. Saint Pierre appelle la femme « un vase plus faible », que le mari doit traiter avec honneur. I Pet., III, 7. David emploie le mot *kelim*, *vasa*, dans un sens physiologique plus étroit, pour certifier la continence de ses compagnons. I Reg., XXI., 5. Cf. Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris, 1910, p. 195.

H. LESÊTRE.

VASES DU TEMPLE DE JÉRUSALEM. Voir MER D'AIRAIN, t. IV, col. 982; bassins, col. 987.

VASSENI (hébreu : *Vasnî;* Septante : Σανί), fils aîné de Samuel, d'après I Par., VI, 28. Comme d'après I Sam. (Reg.), VIII, 2, le fils aîné de Samuel s'appelait Joel et le second Abia, il est probable que le nom de Joel est tombé dans les Paralipomènes et que comme Vasseni signifie « le second », il faut rétablir ainsi le texte des Paralipomènes : « Fils de Samuel : le premier-né Joel et le second Abia. » C'est ainsi qu'on lit dans la Peschito et dans la version arabe de la Polyglotte de Walton.

VASTHI (hébreu : *Vastî;* Septante : Ἀστίν), reine de Perse, femme d'Assuérus. Son nom signifie peut-être « excellente », d'après le perse *vahista*. Elle était d'une beauté remarquable et le roi voulut la montrer aux grands de sa cour pendant un festin. Elle donnait elle-même un repas pendant ce temps à ses femmes, et, pour ne pas violer les usages perses, elle refusa de se montrer sans voiles et désobéit au roi. Assuérus la répudia et Esther devint reine à sa place. Esther, I, 9, 11, 12, 15, 16, 17, 19; II, 1, 4, 17.

VATABLE ou **VATEBLÉ** François, hébraïsant français, né à Gamaches en Picardie, mort à Paris le 16 mars 1547. Quand François Ier fonda le collège de France (1630), il y fut le premier professeur d'hébreu et ses cours eurent la plus grande réputation. Il n'a rien écrit sur l'Écriture, mais Robert Estienne publia à Paris, sous le nom de ce savant, des notes prises à ses cours, qu'il joignit à la Bible traduite en latin par Léon de Juda sur le texte hébreu, in-8°, Paris, 1545, avec d'autres notes empruntées à Calvin, Munster, Fagius, etc. L'imprimeur les attribua à Vatable, sans doute afin d'empêcher la censure de la Sorbonne, mais cela n'empêcha pas les docteurs de Paris d'en discerner le venin

et de les condamner en 1547. Robert Estienne s'étant retiré à Genève défendit son œuvre et la rendit encore plus calviniste en la réimprimant, in-f°, Genève, 1547, avec la traduction latine de Sanctes Pagninus et des notes tirées de ce dernier et d'autres, au lieu de la traduction de Léon de Juda. Les docteurs de Salamanque en publièrent en 1584 une édition corrigée. Nicolas Henri, professeur d'hébreu au Collège royal, en donna une autre édition, 2 in-f°, 1729-1745. Les notes sont littérales et critiques, claires et précises, et elles se distinguent par leur caractère philologique de celles des commentaires de cette époque qui sont surtout dogmatiques et polémiques. Robert Estienne publia à part les *Psaumes*, Genève, 1556, avec des notes plus étendues qui avaient peut-être été recueillies aux cours de Vatable. Ces notes furent insérées dans les *Critici sacri* et réimprimées aussi à Halle, in-8°, 1767, avec celles de Grotius, par G. J. L. Vogel. — Voir H. Strack, dans Herzog-Hauck, *Real-Encyklopädie für prot. Theologie*, 3e édit., XX, 1908, p. 431; Cl.-P. Gouget, *Mémoires hist. et littér. sur le collège de France*, in-4°, Paris, 1758, p. 88-92.

VATICANUS (CODEX). Ce manuscrit célèbre de la Bible grecque appartient à la bibliothèque du Vatican, où il est coté *Vatican. gr. 1209* (fig. 543). L'écriture est onciale, d'une main qu'on attribue au IVe siècle. Chaque page a trois colonnes de texte, chaque colonne 42 lignes. Dans les livres poétiques, où le texte est distribué en stiques, on ne compte que deux colonnes à la page. Le parchemin est d'une extrême finesse. Pas d'initiales plus grosses que les caractères courants, mais la première lettre des chapitres (ou ce qui peut être pris pour tel) dépasse un peu en marge. Pas d'accents, pas d'esprits, de première main du moins. Ponctuation très rare, remplacée le plus souvent par un léger espacement des mots à interponctuer. Hauteur du manuscrit: 27 à 28 centimètres; largeur : 27 à 28 aussi. Le manuscrit compte 759 feuillets, dont 617 pour l'Ancien Testament, 142 pour le Nouveau. Les livres des Machabées n'ont jamais figuré dans le manuscrit. Par accident, il manque Gen., I, 1-XLVI, 28; Ps., CV, 27-CXXXVII, 6; Hebr., IX, 14-XIII, 25; les deux Épîtres à Timothée, l'Épître à Tite, l'Épître à Philémon, l'Apocalypse. Les parties accidentellement manquantes ont été suppléées par un habile copiste du XVe siècle. Le texte oncial, si l'on en croit Tischendorf, serait l'œuvre de trois copistes; le Nouveau Testament serait tout entier du même copiste. Le texte oncial aurait été corrigé successivement par deux mains, dont la première serait contemporaine des copistes; la seconde serait du XIe-XIIe siècle.

Ce manuscrit est de premier ordre pour l'établissement du texte grec de la Bible. Tischendorf a émis l'opinion qu'il avait été copié dans le même *scriptorium* que le *Codex Sinaiticus*, simple possibilité. On a dit souvent qu'il figurait dans les anciens catalogues de la bibliothèque du Vatican de la fin du XVe et du XVIe siècle : je l'ai cherché vainement dans l'inventaire du pape Nicolas V, dans celui du pape Léon X, dans celui du pape Paul III. Il n'a été classé à son numéro d'ordre, *Vat. gr. 1209*, qu'à l'époque du pape Paul V (1605-1621), car il est précédé de peu dans les rayons d'un manuscrit (*Vat. 1190*) offert à ce pape par Alexandre Turriano, et d'un autre (*Vat. 1191*) qui a été acquis en 1612. Le *Vat. 1208* qui le précède immédiatement est le célèbre manuscrit des Actes des Apôtres écrit en lettres d'or, qui fut donné au pape Innocent VIII par la reine de Chypre, manuscrit qui ne figure pas davantage aux inventaires de Léon X et de Paul III. Il est possible que, possédés par le Saint-Siège pendant tout le XVIe siècle, le *Vat. 1208* et le *Vat. 1209* aient été conservés à part, car le *Vat. 1209* était célèbre dès lors. En 1533, Jean Genesius de Sepulveda adresse à Érasme 356 leçons prises à ce manuscrit, leçons que lui a communiquées Paul Bombasio, par une lettre datée de 1521. Nestle, *Septuaginta-Studien*, p. 5. En 1546, Sirleto écrit au cardinal Cervini : *In quello esemplare che e nella libreria di N. S. il quale un tempo haveva don Basilio, ve son le precise parole que allega S. Paolo,* εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ. Rom., XV, 10, pris à Deut., XXXII, 43. Cette lettre de Sirleto est mentionnée dans mon petit livre sur *La Vaticane de Paul III à Paul V*, Paris, 1890, p. 86. J'ignore qui est le don Basilio mentionné par Sirleto. En 1583, le même Sirleto écrit à Barthélemy Valverde, qui l'a interrogé sur quelques passages difficiles de la Bible, que les difficultés tiennent moins à la nature du sujet qu'à l'impéritie des copistes ou des éditeurs. Donc, pour les résoudre, Sirleto a le dessein de collationner ces passages *cum exemplari græco Vaticanæ bibliothecæ, quod tam miræ vetustatis est, ut doctorum virorum judicio præferatur omnibus quæ in publicis vel in privatis bibliothecis inveniuntur. Op. cit.*, p. 84. Nicolas Maggiorano, qui était correcteur à la Vaticane avant de devenir, en 1553, évêque de Molfetta, a colligé une série *observationum quas ex græco utriusque Testamenti codice vetustissimo Vaticano annotarat. Ibid.* En 1560, Latino Latini rapporte que Sirleto lui a dit que *multa sunt in eo codice non temere vulganda, ne novarum rerum studiosis, id est Arianis et Macedonianis huius ætatis, maior insaniendi occasio præbeatur. Op. cit.*, p. 85. En 1586, l'édition sixtine des Septante est publiée par ordre de Sixte-Quint et par les soins du cardinal Carafa on a pris pour base notre manuscrit, dont Carafa dit, dans la préface : *Intelleximus, cum ex ipsa collatione, tum e sacrorum veterum scriptorum consensione, Vaticanum codicem non solum vetustate, verum etiam bonitate cæteris anteire; quodque caput est, ad ipsam quam quærebamus Septuaginta interpretationem, si non toto libro, maiori certe ex parte, quam proxime accedere. Op. cit.*, p. 88.

L'édition sixtine des Septante suffit longtemps aux besoins de la critique. En 1669, cependant, un correcteur de la bibliothèque Vaticane, Jules Bartolocci, prit une collation du Nouveau Testament sur l'édition d'Alde de 1518, collation que possède la Bibliothèque nationale, *Supp. gr. 53.* Voyez Gregory, *Prolegomena*, p. 361. Nouvelle collation en 1720, pour Bentley : elle est conservée à Cambridge, dans la bibliothèque de Trinity College *B, 17, 3* et *20.* Gregory, *ibid.* En 1809, le manuscrit était à Paris, où il fut étudié par Léonard Hug, qui publia peu après une dissertation *De antiquitate codicis Vaticani*, Fribourg, 1810. Le manuscrit fut restitué au Vatican, avec les autres trésors que Napoléon avait enlevés; puis le cardinal Mai entreprit d'en éditer le texte : on l'imprima, de 1828 à 1838, mais le cardinal Mai, conscient de l'imperfection de son travail, se refusa à le publier jusqu'à sa mort, qui arriva en 1854. La publication fut alors confiée au P. Vercellone, qui s'en acquitta en 1857 une première fois, et à nouveau pour le Nouveau Testament en 1859. Quand on sait quelle difficulté présente une semblable édition diplomatique, on ne s'étonne pas que celle de Mai et de Vercellone laisse infiniment à désirer. On s'y reprit une troisième fois; le travail échut, après la mort de Vercellone, au P. Cozza, et l'édition parut de 1868 à 1881. La critique la plus indulgente a estimé que cette dernière tentative ne rachetait pas le défaut des précédentes. Voyez H. Swete, *The Old Testament in greek*, Cambridge, 1887, t. I, p. XVIII. Nous avons eu enfin une reproduction photographique du *Vaticanus*, qui coupe court aux critiques, *Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi*, Rome et Milan, 1902 sq.; *Bibliorum græcorum Codex Vaticanus 1209, pars I, Testamentum Vetus*, Milan, 1905-1906; *pars II, Testamentum Novum*, Milan, 1904.

P. BATIFFOL.

ϹΕΔΕΚΙΑΝΟΝΤΑΕΤΩ
ΕΙΚΟϹΙΕΝΟϹΒΑϹΙΛΕΥ
ΕΙΝΔΕΕΤΗΕΝΔΕΚΑΚΑΙ
ΕΠΟΙΗϹΕΝΤΟΠΟΝΗΡΟ
ΕΝΩΠΙΟΝΚΥΚΑΙΟΥΚΕ
ΝΕΤΡΑΠΗΑΠΟΤΩΝΡΗ
ΘΕΝΤΩΝΛΟΓΩΝΥΠΟ
ΙΕΡΕΜΙΟΥΤΟΥΠΡΟΦΗ
ΤΟΥΕΚϹΤΟΜΑΤΟϹΤΟΥ
ΚΥΚΑΙΟΡΚΙϹΘΕΙϹΙΑΠΟ
ΤΟΥΒΑϹΙΛΕΩϹΝΑΒΟΥ
ΧΟΔΟΝΟϹΟΡΤΩΟΝΟΜΑ
ΤΙΤΟΥΚΥΕΠΙΟΡΚΗϹΑϹ
ΑΠΕϹΤΗΚΑΙϹΚΛΗΡΥΝΑϹ
ΑΥΤΟΥΤΟΝΤΡΑΧΗΛΟΝ
ΚΑΙΤΗΝΚΑΡΔΙΑΝΑΥΤΟΥ
ΠΑΡΕΚΗΤΑΝΟΜΙΜΑΚΥ
ΘΥΙϹΡΑΗΛΚΑΙΟΙΗΓΟΥ
ΜΕΝΟΙΔΕΤΟΥΛΑΟΥΚΑΙ
ΤΩΝΙΕΡΕΩΝΠΟΛΛΑΗ
ϹΕΒΗϹΑΝΚΑΙΗΝΟΜΗ
ϹΑΝΥΠΕΡΠΑϹΑϹΤΑϹΑ
ΚΑΘΑΡϹΙΑϹΠΑΝΤΩΝ
ΤΩΝΕΘΝΩΝΚΑΙΕΜΙΑ
ΝΑΝΤΟΙΕΡΟΝΤΟΥΚΥ
ΤΟΑΓΙΑΖΟΜΕΝΟΝΕΝ
ΙΕΡΟΥϹΑΛΗΜΚΑΙΑΠΕ
ϹΤΕΙΛΕΝΟΚΑϹΙΛΕΥϹ
ΤΩΝΠΑΤΕΡΩΝΑΥΤΩΝ
ΔΙΑΤΟΥΑΓΓΕΛΟΥΑΥΤΟΥ
ΜΕΤΑΚΑΛΕϹΑΙΑΥΤΟΥϹ
ΚΑΘΟΕΦΕΙΔΕΤΟΑΥΤΩΝ
ΚΑΙΤΟΥϹΚΗΝΩΜΑΤΟϹ
ΑΥΤΟΥΑΥΤΟΙΔΕΕΜΥ
ΚΤΗΡΙϹΑΝΕΝΤΟΙϹΑΓ
ΓΕΛΟΙϹΑΥΤΟΥΚΑΙΗΝΗ
ΜΕΡΑΕΛΑΛΗϹΕΝΚϹΗ
ϹΑΝΕΚΠΑΙΖΟΝΤΕϹ
ΤΟΥϹΠΡΟΦΗΤΑϹΑΥΤΟΥ
ΕΩϹΟΥΘΥΜΩΝΤΑΑΥ
ΤΟΝΕΠΙΤΩΕΘΝΕΙΑΥ
ΤΟΥΔΙΑΤΑΔΥϹϹΕΒΗΜΑ

ΤΑΠΡΟϹΤΑΞΑΙΑΝΑΒΙΒΑ
ϹΑΙΕΠΑΥΤΟΥϹΤΟΥϹ
ΒΑϹΙΛΕΙϹΤΩΝΧΑΛΔΑΙ
ΩΝΟΥΤΟΙΑΠΕΚΤΕΙΝΑΝ
ΤΟΥϹΝΕΑΝΙϹΚΟΥϹΑΥ
ΤΩΝΕΝΡΟΜΦΑΙΑΠΕΡΙ
ΚΥΚΛΩΤΟΥΑΓΙΟΥΙΕΡΟΥ
ΚΑΙΟΥΚΕΦΕΙϹΑΝΤΟ
ΝΕΑΝΙϹΚΟΥΚΑΙΠΑΡ
ΘΕΝΟΥΚΑΙΠΡΕϹΒΥΤΟΥ
ΚΑΙΝΕΩΤΕΡΟΥΑΛΛΑ
ΠΑΝΤΑϹΠΑΡΕΔΩΚΑΝ
ΕΙϹΤΑϹΧΕΙΡΑϹΑΥΤΩΝ
ΚΑΙΠΑΝΤΑΤΑΙΕΡΑϹΚΕΥ
ΗΤΟΥΚΥΤΑΜΕΓΑΛΑΚ
ΤΑΜΙΚΡΑΚΑΙΤΑϹΚΙΒΩ
ΤΟΥϹΤΟΥΚΥΚΑΙΤΑϹ
ΒΑϹΙΛΙΚΑϹΑΠΟΘΗΚΑϹ
ΑΝΑΛΑΒΟΝΤΕϹΑΠΗΝΕΓ
ΚΑΝΕΙϹΒΑΒΥΛΩΝΑΚΑΙ
ΕΝΕΠΥΡΙϹΑΝΤΟΝΟΙΚΟΝ
ΤΟΥΚΥΚΑΙΕΛΥϹΑΝΤΑ
ΤΕΙΧΗΙΕΡΟΥϹΑΛΗΜΚΑΙ
ΤΟΥϹΠΥΡΓΟΥϹΑΥΤΗϹ
ΕΝΕΠΥΡΙϹΑΝΕΝΠΥΡΙ
ΚΑΙϹΥΝΕΤΕΛΕϹΑΝΠΑΝ
ΤΑΤΑΕΝΔΟΞΑΑΥΤΗϹ
ΑΧΡΕΙΩϹΑΙΚΑΙΤΟΥϹΕ
ΠΙΛΟΙΠΟΥϹΑΠΗΓΑΓΕΝ
ΜΕΤΑΡΟΜΦΑΙΑϹΕΙϹ
ΒΑΒΥΛΩΝΑΚΑΙΗϹΑΝ
ΠΑΙΔΕϹΑΥΤΩΚΑΙΤΟΙϹ
ΥΙΟΙϹΑΥΤΟΥΜΕΧΡΙΤΟΥ
ΒΑϹΙΛΕΥϹΑΙΠΕΡϹΑϹΕΙϹ
ΑΝΑΠΛΗΡΩϹΙΝΤΟΥΡΗ
ΜΑΤΟϹΤΟΥΚΥΕΝϹΤΟ
ΜΑΤΙΙΕΡΕΜΙΟΥΕΩϹΤΟΥ
ΕΥΔΟΚΗϹΑΙΤΗΝΓΗΝ
ΤΑϹΑΒΒΑΤΑΑΥΤΗϹΠΑΝ
ΤΑΤΟΝΧΡΟΝΟΝΤΗϹΕ
ΡΗΜΩϹΕΩϹΑΥΤΗϹϹΑΒ
ΒΑΤΙΕΙΕΙϹϹΥΜΠΛΗΡΩ

ϹΙΝΕΤΩΝΕΒΔΟΜΗΚΟΝ
Δ ΤΑΒΑϹΙΛΕΥΟΝΤΟϹΚΥΡΟΥ Γ CAP II
ΠΕΡϹΩΝΕΤΟΥϹΠΡΩ
ΤΟΥΕΙϹϹΥΝΤΕΛΕΙΑΝ
ΡΗΜΑΤΟϹΚΥΕΝϹΤΟΜΑ
ΤΙΙΕΡΕΜΙΟΥΗΓΕΙΡΕΝ
ΚϹΤΟΠΝΕΥΜΑΚΥΡΟΥ
ΒΑϹΙΛΕΩϹΠΕΡϹΩΝΚΑΙ
ΕΚΗΡΥΞΕΝΟΛΗΤΗΒΑϹΙ
ΛΕΙΑΑΥΤΟΥΚΑΙΑΜΑΔΙΑ
ΓΡΑΠΤΩΝΛΕΓΩΝΤΑ
ΔΕΛΕΓΕΙΟΒΑϹΙΛΕΥϹΠΕΡ
ϹΩΝΚΥΡΟϹΕΜΕΑΝΕΔΕΙ
ΞΕΝΒΑϹΙΛΕΑΤΗϹΟΙΚΟΥ
ΜΕΝΗϹΟΚΥΡΙΟϹΤΟΥΙϹ
ΡΑΗΛΚϹΟΥΨΙϹΤΟϹΚΑΙ
ΕϹΗΜΗΝΕΝΜΟΙΟΙΚΟ
ΔΟΜΗϹΑΙΑΥΤΩΟΙΚΟΝ
ΕΝΙΕΡΟΥϹΑΛΗΜΤΗΕΝ
ΤΗΙΟΥΔΑΙΑΕΙΤΙϹΕϹΤΙΝ
ΟΥΝΥΜΩΝΕΚΤΟΥΕΘΝΟΥϹ
ΑΥΤΟΥΕϹΤΩΟΚϹΑΥΤΟΥ
ΜΕΤΑΥΤΟΥΚΑΙΑΝΑΒΑϹ
ΕΙϹΤΗΝΙΕΡΟΥϹΑΛΗΜ
ΤΗΝΕΝΤΗΙΟΥΔΑΙΑΟΙΚΟ
ΔΟΜΕΙΤΩΤΟΝΟΙΚΟΝΤΟΥ
ΚΥΤΟΥΙϹΡΑΗΛΟΥΤΟϹ
ΟΚϹΟΚΑΤΑϹΚΗΝΩϹΑϹ
ΕΝΙΕΡΟΥϹΑΛΗΜΟϹΟΙ
ΟΥΝΚΑΤΑΤΟΥϹΤΟΠΟΥϹ
ΟΙΚΟΥϹΙΝΒΟΗΘΕΙΤΩϹΑΝ
ΑΥΤΩΟΙΕΝΤΩΤΟΠΩ
ΑΥΤΟΥΕΝΧΡΥϹΙΩΚΑΙ
ΕΝΑΡΓΥΡΙΩΚΑΙΕΝΔΟ
ϹΕϹΙΝΜΕΘΙΠΠΩΝΚΑΙ
ΚΤΗΝΩΝϹΥΝΤΟΙϹΑΛ
ΛΟΙϹΤΟΙϹΚΑΤΕΥΧΑϹ
ΠΡΟϹΤΕΘΕΙΜΕΝΟΙϹΕΙϹ
ΤΟΙΕΡΟΝΤΟΥΚΥΤΟΕΝΙ
ΕΡΟΥϹΑΛΗΜΚΑΙΚΑΤΑϹΤΗ
ϹΑΝΤΕϹΟΙΑΡΧΙΦΥΛΟΙ
ΤΩΝΠΑΤΡΙΩΝΤΗϹΙΟΥΔΑ

Imp. G. Deberque

CODEX VATICANUS

II Par., xxxvi, 11. — I Esd., i, 5.

VAUDOISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — Quand on parle aujourd'hui de versions « vaudoises » de l'Écriture, on n'entend plus des traductions en langue vulgaire, faites, avant 1170, soit par le Lyonnais Valdo, fondateur de la secte vaudoise, soit par ses premiers adhérents. On entend par là des versions bibliques, rédigées dans le dialecte parlé au XIVe siècle par les habitants des Vallées vaudoises des Alpes. Si les premiers vaudois du XIIe siècle avaient à leur disposition une traduction de la Bible (ce qui n'est pas démontré), elle n'avait pas été faite dans ce dialecte, et nous ignorons en quel idiome roman elle aurait été composée. Les manuscrits qui nous restent d'une version biblique en dialecte des Vallées vaudoises sont plus récents et reproduisent un texte différent de celui qu'on attribue à Pierre Valdo de Lyon. Voir Ed. Reuss, *Fragments littéraires et critiques relatifs à l'histoire de la Bible française*, dans la *Revue de théologie de Strasbourg*, juin 1851, t. II, p. 321-364. Les vaudois, du reste, ont eu à leur usage une version provençale du XIIIe siècle, qui a exercé de l'influence sur les traductions en idiome vaudois. Voir t. V, col. 775-776. Celles-ci comprennent le Nouveau Testament en entier et des parties ou fragments de l'Ancien Testament.

I. Nouveau Testament. — 1° *Les manuscrits.* — 1. Le plus ancien de tous a été signalé par le P. Lelong, *Bibliothèque sacrée,* t. I, p. 369, comme appartenant à Henri-Joseph de Thomassin, seigneur de Mazauges, d'après Rémerville de Saint-Quentin, *Pièces fugitives*, 1704, t. II, p. 270. Après 1743, il fut acheté par l'évêque de Carpentras, Inguimbert, qui le donna à sa ville épiscopale. Il se trouve aujourd'hui encore à la bibliothèque Inguimbert de Carpentras. Il est du XIVe siècle et d'une écriture arrondie du midi de la France. Il contient, à la suite du Nouveau Testament, les livres sapientiaux de l'Ancien. Chaque livre est précédé d'un prologue ou argument. Rien ne prouve l'origine vaudoise de ce manuscrit qui pourtant a dû être entre les mains de vaudois, comme semble l'indiquer une note italienne du XVe siècle dressant la liste des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament. S. Berger a publié quelques extraits du texte, dans *Romania,* 1889, t. XVIII, p. 379-382.

2. Vient ensuite, par ordre de date, le manuscrit de Dublin, Trinity College, *A. 4, 13,* daté de 1522. Il provient de l'archevêque Ussher, qui l'avait acheté vers 1634, avec une collection d'écrits vaudois, ayant appartenu au ministre dauphinois J.-P. Perrin. Ces manuscrits avaient été recueillis dans la vallée du Pragela et envoyés par le synode des Vallées à Perrin pour son *Histoire des vaudois*, Genève, 1618. Cf. *op. cit.,* t. I, p. 57; J. Léger, *Histoire générale des Églises évangéliques des Vallées de Piémont ou vaudoises*, Leyde, 1669, t. I, p. 24. W. S. Gilly l'a signalé le premier, en a donné un fac-similé et en a publié l'Évangile de saint Jean, mais d'une façon très fautive. *The romaunt Version of the Gospel according to St. John,* Londres, 1848. M. Herzog, en a pris une copie qu'il a déposée à la bibliothèque royale de Berlin. Cf. Herzog, *Die romanischen Waldenser*, p. 55, 99; Grüzmacher, *Jahrbücher für roman. und angl. Litteratur,* 1862, t. IV, p. 372; Todd, *The Books of the Vaudois,* Londres et Cambridge, 1865, p. 1; P. Meyer, *Recueil d'anciens textes,* 1874, p. 32; Al. Muston, *L'Israël des Alpes,* 2e édit., 1879, t. IV, p. 95; H. Haupt, *Die deutsche Bibelübersetzung der mittelalterlichen Waldenser*, Wurzbourg, 1885, p. 20; E. Comba, *Histoire des vaudois d'Italie,* 1887, t. I, p. 225; C. Salvioni, *Bulletin de la Société d'histoire vaudoise,* 1889, n. 5, p. 35. Comme le précédent, ce manuscrit contient le Nouveau Testament et les livres sapientiaux; il n'en est pas cependant la reproduction, puisqu'il s'étend jusqu'au c. XXIII de l'Ecclésiastique, alors que le manuscrit de Carpentras s'arrête à XVI, 4.

3. Les manuscrits de Grenoble, bibliothèque municipale, *U. 860*, et de Cambridge, bibliothèque de l'université, *DD. 15. 34,* sont du commencement du XVe siècle et reproduisent le même texte, jusqu'aux fautes de copie et aux erreurs. Le premier comprend tout le Nouveau Testament avec une partie des livres sapientiaux de l'Ancien, mais le second n'est qu'un abrégé du Nouveau Testament. Le manuscrit de Grenoble vient de l'évêque Caulet († 1771). En tête de chaque livre, on lit une préface ou argument, dont la traduction est différente de celle du manuscrit de Carpentras et dont le texte latin se rencontre, dès le milieu du XIIIe siècle, dans presque tous les manuscrits de la Vulgate. A la fin, une autre main, dont l'écriture n'est pas antérieure au milieu du XVe siècle, a transcrit un lectionnaire que l'abbé Misset, par le moyen des fêtes propres, a reconnu pour un lectionnaire de Prague. Or, cette circonstance démontre l'origine vaudoise du manuscrit, car on sait qu'au XVe siècle les vaudois ont été en rapports étroits avec les Bohémiens. Champollion-Figeac a publié la parabole de l'enfant prodigue. *Nouvelles recherches sur les patois,* Paris, 1809, p. 113. Voir encore Gilly, *op. cit.*, p. XLIV, qui donne un fac-similé; P. Meyer, *op. cit.*, p. 32; Muston, *op. cit.,* p. 95; Comba, *op. cit.,* p. 224. Le fragment de Cambridge a été retrouvé par Bradshaw au milieu d'une collection de manuscrits vaudois rapportés en Angleterre en 1658 par sir Samuel Morland, commissaire de Cromwell auprès du duc de Savoie. Morland les avait reçus de l'historien J. Léger, modérateur des Églises des Vallées. H. Bradshaw, *On the recovery of the long lost Waldensian mss.* (rapport lu le 10 mars 1862), *Antiquarian communications* de la *Cambridge antiquarian Society,* 1864, t. II, p. 203, reproduit par J. H. Todd, *op. cit.,* p. 214. Cf. Ed. Montet, *Histoire littéraire des vaudois,* 1885, p. 3; Comba, *op. cit.,* p. 224. Son texte se rattache étroitement à celui des manuscrits de Carpentras et de Dublin. Il présente cependant cette particularité qu'à partir du c. XVI, 9, des Actes, commence une nouvelle version qui n'est qu'une paraphrase. Elle est faite littéralement sur le texte italien de la version du dominicain frère Dominique Cavalca, mort en 1342. S. Berger, *La Bible italienne au moyen âge*, dans *Romania,* 1894, t. XXIII, p. 37-39.

4. Une dernière copie du Nouveau Testament vaudois se trouve à Zurich, bibliothèque de la ville, *C 169.* Ce manuscrit, qui présente quelques lacunes, a été donné en 1692 à l'université de Zurich par Guillaume Malanot, pasteur d'Agragne dans les Vallées vaudoises. Il avait appartenu d'abord à un habitant de la vallée de Pragela. Ed. Reuss, qui l'a étudié à fond, a démontré que le texte a été copié sur un original retouché d'après le Nouveau Testament d'Érasme de 1522. *Revue de théologie*, décembre 1852, t. V, p. 344-349; février 1853, t. VI, p. 80-86. Il reproduit, en effet, le verset des trois témoins célestes. Le manuscrit date donc de 1530, époque à laquelle les vaudois piémontais se sont rapprochés des protestants et se sont initiés à la critique biblique. L'original semble dériver de l'ancêtre commun des manuscrits de Dublin et de Grenoble. Le texte corrigé, et donc le moins bon, du manuscrit de Zurich a été publié par C. Salvioni, dans l'*Archivio glottologico italiano* de M. Ascoli, 1890, t. XI. Cf. Gilly, *op. cit.*, p. LII; Muston, *op. cit.*, p. 96; Comba, *op. cit.*, p. 226.

2° *Caractères de cette version.* — 1. Elle n'est pas vaudoise de doctrine. Bien qu'elle ait été à l'usage des vaudois comme l'attestent les citations bibliques des ouvrages vaudois, qui sont évidemment empruntées à un texte absolument identique à celui du manuscrit de Carpentras; il n'est pas sûr cependant qu'elle soit leur œuvre. M. Reuss croyait y découvrir quelques traces de dualisme et des doctrines cathares, étrangères aux idées vaudoises. Elle lui paraissait éviter le mot de créa-

tion et les formules analogues et employer des expressions qui rappelleraient l'éternité de la matière. L'examen plus attentif des manuscrits y a fait retrouver les termes qu'on prétendait avoir été écartés à dessein. Les expressions qui ont paru trahir une tendance à l'ascétisme n'ont pas de portée spéciale. Le mot « Fils de la vierge » pour traduire *Filius hominis* de la Vulgate se retrouve dans une version normande du XIIIe siècle; il est répété au XVe dans différentes traductions du Nouveau Testament et on ne peut y voir une tentative pour rompre le lien qui unit le Christ à la nature humaine ou à la matière. Pas un mot ne trahit les opinions particulières du traducteur, et la version vaudoise du Nouveau Testament est parfaitement orthodoxe.

2. Elle est faite, d'ailleurs, sur la Vulgate et, aussi bien que les traductions provençales, sur le texte languedocien du XIIIe siècle. Comme la version provençale du manuscrit du Lyon, à laquelle elle ressemble, voir t. V, col. 776, elle est littérale à l'excès. Cette exactitude littérale a été ici spécialement recherchée tant au point de vue du vocabulaire, qui rend le mot latin le plus près possible, que de la grammaire et de la syntaxe. En outre, on remarque dans les deux versions, vaudoise et provençale, certaines expressions singulières et certaines traductions libres ou inexactes qui leur sont communes, quelques leçons qu'on n'a pas encore retrouvées dans aucun texte latin. Les versions provençales ont donc influencé la traduction vaudoise du Nouveau Testament. Leur origine n'est pourtant probablement pas la même. On constate entre les deux groupes des différences innombrables et de toute nature. La plus importante peut-être est que leur texte latin, quoique languedocien, n'est pas absolument le même et présente des variantes de détail qu'un simple travail de retouche n'expliquerait pas. Celui que représente la version vaudoise n'est pas de très bon aloi; il contient des interpolations, provenant d'un déplacement des textes et des passages répétés ou doublets et dont quelques-uns se retrouvent dans les manuscrits languedociens les moins anciens, dans ceux qui ont déjà, comme la traduction vaudoise, les chapitres modernes. Les textes vaudois ont peut-être été souvent retouchés, parce qu'ils étaient d'un grand usage, et ces retouches auraient été faites d'après les versions provençales.

II. PARTIES ET FRAGMENTS DE L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° *Les livres sapientiaux.* — Nous avons déjà constaté que les manuscrits de Carpentras, de Dublin et de Grenoble contenaient, à la suite du Nouveau Testament, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, les dix premiers chapitres de la Sagesse et les quinze ou vingt-trois premiers de l'Ecclésiastique. Ces livres ne sont complets dans aucun manuscrit, et il n'y a pas de raison qu'ils l'aient jamais été. Le manuscrit de Grenoble reproduit quelques versets de l'Ecclésiastique, XI, 15, 16; XII, 16*b*-18*a*, qui ne sont pas dans celui de Carpentras. Le texte latin, sur lequel la traduction a été faite, est ce texte parisien qui, sous l'influence de l'université de Paris, est devenu peu à peu général en France, à partir du milieu du XIIIe siècle. On y retrouve les interpolations qui le caractérisent. On n'y remarque par contre aucune des particularités du texte languedocien du XIIIe siècle, qui a servi de base à la version vaudoise du Nouveau Testament. On peut par suite se demander si la traduction des livres sapientiaux vient du même atelier que la précédente. Dans les manuscrits vaudois, le Cantique est accompagné de rubriques allégoriques, qui se présentent sous deux formes quelque peu différentes. Celles du manuscrit de Carpentras semblent avoir été empruntées, presque sans changement, aux Bibles d'Alcuin les plus anciennes et les meilleures. Celles du manuscrit de Grenoble dérivent des manuscrits languedociens les plus anciens; elles seraient donc les plus anciennes dans la version vaudoise. Comme les autres livres sapientiaux ont été traduits sur un texte parisien, qui n'avait pas ces rubriques, on peut se demander si le Cantique n'a pas été traduit à part et peut-être le premier.

2° *Autres fragments de l'Ancien Testament.* — Les manuscrits qui les contiennent sont vaudois d'origine; ils ont été donnés à sir Morland par Jean Léger, l'historien des vaudois. Ils paraissent remonter à la seconde moitié du XVe siècle et sont conservés à la bibliothèque de l'université de Cambridge, *DD. 15, 29; DD. 15, 31.* 1. Le ms. *A* de Morland contient, en tête de différents traités, les neuf premiers chapitres de la Genèse. Le texte latin, sur lequel cette traduction a été faite, n'est pas le texte parisien du XIIIe siècle. La version est assez exacte. — 2. Le ms. *C* de Morland, un des plus petits manuscrits qu'on connaisse, contient dans la langue des Vallées : *a*) le supplice des frères Machabées, II Mac., VI, 5-41; *b*) les trois premiers chapitres de Job et le c. XLII sous le titre de c. IV; *c*) le livre entier de Tobie. Le texte latin de Job ne semble pas être exactement le texte parisien du XIIIe siècle; la version est généralement exacte; on remarque une leçon singulière, Job, I, 5.

Voir, sur ces versions, les études de Reuss, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, juin 1851, t. II, p. 2-23; décembre 1852, t. V, p. 321-349; février 1853, t. VI, p. 65-96, et de S. Berger, *Les Bibles provençales et vaudoises,* dans *Romania,* 1889, t. XVIII, p. 377-414, 416-422, qui remplacent toutes les autres. Nous n'avons fait que les résumer. E. MANGENOT.

VAUTOUR, oiseau de proie, de l'ordre des rapaces diurnes. — Les vautours ont une petite tête, un bec robuste et recourbé vers la pointe, un cou long et dénudé, de grandes ailes et une queue courte. Ils s'élèvent très haut en tournoyant, mais d'un vol lourd. Ils sont lâches et voraces, s'attaquent aux petits animaux et, à leur défaut, se contentent de substances en putréfaction. Ils répandent une odeur infecte. Leur habitation ordinaire est dans les hautes montagnes. Les vautours sont représentés dans la Bible par le GYPAÈTE, t. III, col. 371, et le PERNOCPTÈRE, t. V, col. 124, ou vautour d'Égypte. — Il y a trois mots hébreux qui désignent pour les versions soit le vautour, soit le milan; *dâ'ah*, γύψ, « vautour », *milvus*, « milan »; *'ayyâh*, ἴκτινος, « milan », *vultur*, « vautour », Lev., XI, 14; voir DÂ'ÂH, t. II, col. 1195; *'ayyâh* et *dayyâh*, le vautour et le milan, également interdits, Deut., XIV, 13; *dayyôt, milvi*, « milans » qui se rassemblent dans les déserts, et que les Septante appellent des « cerfs », ἔλαφοι, Is., XXXIV, 15; enfin le *'ayyâh* de Job, XXVIII, 7, qui a l'œil perçant et dont les versions font un vautour. Le *'ayyâh* est plus probablement le milan royal. Voir MILAN, t. IV, col. 1084. D'après Bochart, *Hierozoicon*, t. II, p. 196, et Gesenius, *Thesaurus*, p. 335, *dayyâh* désignerait une espèce de vautour. Il faut croire, avec la plupart des versions, que c'est le nom d'un milan. Ce sens devient le plus probable, si l'on observe que, chez les Arabes, *h'dayah* est le nom du milan noir, le *milvus migrans,* distinct du milan roux ou royal. Cet oiseau a environ 0m55 de long. Il porte un plumage uniforme d'un brun noir sur le dos et fauve en dessous. Sa queue est longue, mais moins fourchue que celle du milan roux. Sa ponte est de deux ou trois œufs. C'est un oiseau migrateur, qui disparaît de Palestine durant les trois mois d'hiver et revient en mars. On le trouve alors un peu partout, spécialement auprès des villages, qui lui procurent une provende facile. Il n'attaque par les poules, mais leur dispute leurs détritus. Quand on abat quelque bétail, il est là en nombre, profitant de l'inattention pour enlever quelque morceau et tenant à l'écart les rusés et avides corbeaux. Il est très maladroit dans le

choix d'un emplacement pour son nid, qu'il pose généralement sur un arbre, dans une gorge, mais parfois entre les racines dénudées d'un arbuste et sur le bord même du rocher. Ce nid est pitoyablement construit de branchages et garni de tous les chiffons qui se peuvent rencontrer. Néanmoins, le vol de l'oiseau est élégant et ses mouvements sont agréables à l'œil. Le *milvus ægyptius* a le plumage plus clair. On le rencontre fréquemment en Palestine, mais les Arabes le confondent avec le précédent. Comme tous les oiseaux de proie, le milan a été prohibé par Moïse. Deut., XIV, 13. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 181; Wood, *Bible animals,* Londres, 1884, p. 358.

H. Lesêtre.

VAV, sixième lettre de l'alphabet hébreu, ו, *v.* « crochet, clou », objet dont elle a conservé la forme, C'est une lettre servile dont la langue hébraïque fait le plus grand usage.

VEADAR, mois complémentaire juif. Les mois de l'année juive étaient comme les nôtres au nombre de douze, mais leur année était lunaire, par conséquent plus courte de onze jours que l'année solaire. Pour la faire accorder avec l'année solaire, on ajoutait tous les trois ans environ un treizième mois, qui n'est pas mentionné dans la Bible, *Veadar,* ainsi appelé parce qu'on le plaçait entre adar et nisan.

VEAU (hébreu : *par, 'égél;* Septante : μόσχος, μοσχάριον; Vulgate : *vitulus, juvenculus*), jeune taureau. 1° Le veau bondit dans les champs où on l'engraisse, Ps. XXIX (XXVIII), 6; Mal., IV, 2, et y vit indompté. Jer., XXXI, 18. Il paît là où s'élevaient autrefois des villes, Is., XXVII, 10, et, avec les autres bêtes des champs, il devient la proie des envahisseurs. I Reg., XIV, 32; Is., XXXIV, 7. A l'âge d'or, figure de la restauration spirituelle, il habitera avec le lion. Is., XI, 6. Les mercenaires d'Égypte sont comparés à des veaux gras, à cause de leur force et de leur belle apparence. Jer., XLVI, 21. — 2° Le veau sert à la nourriture de l'homme, et le veau gras figure dans les festins. Gen., XVIII, 7; I Reg., XXVIII, 24; III Reg., I, 9; Am., VI, 4; Luc., XV, 23. — 3° Le veau est employé dans les sacrifices pour la consécration des prêtres, Exod., XXIX, 1; Lev., VIII, 2, dans l'holocauste, Lev., I, 5, dans le sacrifice pour le péché, Lev., IV, 3; IX, 2; XVI, 3, ou pour l'erreur, Num., XV, 24, à la néoménie, Num., XXVIII, 11, à la Pâque, Num., XXVIII, 19, à la Pentecôte, Num., XXVIII, 27; Lev., XXIII, 16, aux fêtes des Trompettes, Num., XXIX, 2, de l'Expiation, Num., XXIX, 8, et des Tabernacles. Num., XXIX, 13. Cf. Mich., VI, 6. Un veau gras fut immolé pendant le transport de l'Arche à Jérusalem. II Reg., VI, 13. Cyrus ordonna de fournir des veaux pour les sacrifices des Juifs. I Esd., VI, 9. Le Seigneur préférait la prière et la pratique de la vertu à de tels sacrifices. Ps. LXIX (LXVIII), 32; Is., I, 11. — On passait entre les deux moitiés d'un veau pour contracter une alliance. Jer., XXXIV, 18. Voir Sacrifice, col. 1317. — Les versions parlent quelquefois de veaux quand il s'agit de taureaux dans le texte hébreu. Voir Bœuf, t. I, col. 1833; Chérubin, t. II, col. 663; Taureau, col. 2015.

H. Lesêtre.

VEAU D'OR (hébreu : *'êgél massêkâh;* Septante : μόσχος χωνευτός; Vulgate : *vitulus conflatilis*), veau de métal fabriqué pour être l'objet d'un culte idolâtrique.

1° *Au désert.* — Pendant les quarante jours que Moïse demeura sur le Sinaï pour y recevoir la loi de Jéhovah, Exod., XXIV, 18; Deut., IX, 11, les Israélites se découragèrent en s'imaginant qu'il ne reviendrait plus pour les guider. Ils s'adressèrent donc à celui qui était le plus qualifié pour leur venir en aide, Aaron, et lui demandèrent de leur faire *'ĕlohîm 'ăšér yêlkû lepanênû,* θεοὺς οἵ προπορεύσονται ἡμῶν, *deos qui nos præcedant.* Ce pluriel, qu'on reproduira bientôt en l'appliquant à une effigie unique, Exod., XXXII, 1, 4, est évidemment à entendre au singulier, sinon dans la pensée du peuple, du moins dans celle d'Aaron. Peut-être le peuple réclamait-il plusieurs simulacres, figurant, comme en Égypte, les différents attributs de la divinité. Il est possible d'ailleurs, comme l'insinue saint Paul, I Cor., X, 7, que ce désir n'ait pas été partagé par le peuple tout entier. Il était en effet radicalement contraire à la loi du Décalogue qui venait d'être promulguée. Exod., XX, 4. Aaron ne se sentit pas en mesure de résister à la requête qui lui était adressée par des hommes égarés, capables de se porter à de redoutables extrémités, peut-être même de reprendre le chemin de l'Égypte. Quelle responsabilité n'eût-il pas encourue aux yeux de Moïse, si celui-ci, à son retour, n'eût plus retrouvé qu'un peuple révolté et disséminé à travers le désert? Il se décida donc à faire ce qu'on lui demandait, mais à une condition qui devait donner à réfléchir et qui peut-être ferait renoncer le peuple à son exigence. Il demanda qu'on lui apportât les anneaux d'or que les femmes, leurs fils et leurs filles portaient aux oreilles. Le sacrifice fut consenti sans hésitation et Aaron dut exécuter ce qu'on attendait de lui. Il fit fondre le métal précieux et fabriquer un veau d'or. Voir Or, t. IV, col. 1839. Tenta-t-il, en faisant exécuter hâtivement un simulacre grossier, de décourager les Israélites et de leur faire comprendre l'inconvenance de leur désir? Il n'y réussit certainement pas; car, dès que l'œuvre fut achevée, ses inspirateurs dirent à tout le peuple : « Israël, voici tes dieux, qui t'ont fait monter du pays d'Égypte. » Les Septante et le Syriaque attribuent ces paroles à Aaron lui-même. Il serait donc possible que, par un changement de ponctuation, les anciens transcripteurs hébreux aient mis le pluriel, pour atténuer la responsabilité d'Aaron. Tous savaient que Jéhovah avait été l'auteur de la délivrance de son peuple. On ne pouvait donc voir dans l'effigie d'or qu'une représentation de Jéhovah, que seuls les plus grossiers seraient tentés de confondre avec lui. — Voyant l'état d'esprit du peuple et ne sachant lui-même quand Moïse reparaîtrait, Aaron dressa un autel devant le veau d'or et dit : « Demain, il y aura fête en l'honneur de Jéhovah! » C'était une manière d'affirmer la souveraineté de Dieu qui s'était révélé à Moïse et d'empêcher des écarts nettement idolâtriques. Par la célébration de la fête, Aaron pouvait aussi gagner du temps et calmer l'impatience inquiète des Israélites. Averti par le Seigneur, Moïse intercéda pour son peuple et descendit de la montagne. Il trouva tout le camp en fête, s'indigna vivement et interpella Aaron : « Que t'a fait ce peuple, pour que tu aies amené sur lui un tel péché? » Aaron s'excusa en rappelant les exigences des Israélites. Moïse broya le veau d'or et le fit réduire en poudre; il répandit cette poudre dans l'eau et ordonna aux enfants d'Israël de la boire. Profitant de ce que la plupart des coupables étaient désarmés, il fit appel à ceux qui voudraient venger l'offense faite à Jéhovah. Les enfants de Lévi se présentèrent, fondirent sur les prévaricateurs au milieu de leurs festins et en massacrèrent 3000 (et non 23000, comme porte la Vulgate actuelle). De retour auprès de Jéhovah sur la montagne, Moïse implora et obtint le pardon de son peuple. Exod., XXXII, 1-35. — Cette tentative avait mis en lumière les instincts idolâtriques des Israélites. Le grossier emblème du veau d'or fut détruit; mais, par la suite, le Seigneur ordonna la construction de l'Arche d'alliance, qui devait être comme le signe sensible de sa présence au milieu de son peuple. Moïse revint plus tard sur ce triste épisode. Il rappela combien Jéhovah

avait été irrité contre son peuple, et particulièrement contre Aaron qu'il eût fait périr sans la supplication de Moïse. Deut., IX, 8-21. Aaron s'était donc montré gravement coupable de faiblesse, en se prêtant à l'exécution d'un pareil attentat contre la gloire de Jéhovah. Cf. Ps. CVI (CV), 19-23; II Esd., IX, 18; Act., VII, 40, 41.

2° *En Samarie.* — En attribuant à Jéroboam la royauté sur dix tribus, le Seigneur lui promit, s'il était fidèle à ses lois, de bénir sa maison comme il l'avait fait pour David. III Reg., XI, 37, 38. La division du royaume demeurait donc compatible avec le maintien du culte traditionnel. Jéroboam n'eut pas une foi suffisante en cette promesse divine. Il s'imagina que la fréquentation du Temple de Jérusalem par ses sujets porterait préjudice à la solidité de son pouvoir et amènerait fatalement les Israélites à se replacer sous la domination des descendants de David. Pour parer à ce danger, il fit fabriquer deux veaux d'or, qu'il



544. — Taureau sacré.
Modèle de sculpture, au musée de Gizéh.

installa aux deux extrémités de son royaume, à Dan et à Béthel. Puis il dit aux Israélites, comme on avait dit autrefois au désert : « Israël, voici ton Dieu qui t'a fait sortir du pays d'Égypte. » Enfin il institua un nouveau culte et un nouveau sacerdoce, pour que son peuple n'eût rien à envier à celui de Juda. Le Seigneur fit signifier à Jéroboam combien son entreprise lui déplaisait. III Reg., XII, 26-33; XIII, 1-10. Le roi d'Israël n'avait pas le dessein d'ériger des idoles, mais seulement des représentations visibles de Jéhovah. Néanmoins son initiative était condamnée par le texte du Décalogue et par les suites qu'avait entraînées l'aventure du veau d'or d'Aaron. En outre, la nouvelle institution détournait pratiquement les Israélites du culte qui leur était prescrit dans le Temple de Jérusalem. Abia, roi de Juda, reprocha en vain à Jéroboam son entreprise sacrilège. II Par., XIII, 8. Les deux veaux d'or demeurèrent en place. Jéhu fit disparaître les idoles de Baal, mais laissa subsister les veaux d'or. IV Reg., X, 29. A quelques exceptions près, les Israélites leur rendaient un culte assidu. Tob., I, 5. Osée, VIII, 6, prédit la mise en pièces du veau de Samarie. Il reproche à Israël de s'abaisser à adorer des veaux. Ose., XIII, 2. Il était inévitable, en effet, que les Israélites en vinssent peu à peu à prendre l'effigie pour la divinité elle-même et à tomber ainsi dans la plus grossière idolâtrie. Cette adoration des veaux d'or est signalée comme l'une des impiétés qui amenèrent la ruine du royaume d'Israël. IV Reg., XVII, 16. En souvenir de ce culte idolâtrique, le nom de Béthaven, « maison de la vanité » ou « de l'idole », fut attribué à Béthel. Voir BÉTHAVEN, t. I, col. 1666.

3° *Raison du symbole.* — Il y a lieu de se demander quel motif put déterminer Aaron et plus tard Jéroboam à choisir un jeune taureau comme symbole de Jéhovah, Les Hébreux sortaient d'Égypte, où ils avaient vu les habitants adorer un bœuf. En faisant fondre un veau d'or, Aaron devait savoir qu'il répondrait ainsi à la pensée des Israélites accoutumés à voir plusieurs divinités égyptiennes qui se personnifiaient dans un taureau, principalement le dieu Apis (Hapi) qui est la seconde vie de Phtah; il était honoré à Memphis. Apis mort était Osiris, d'où les Grecs firent Sérapis. On trouve aussi représenté sous forme de bœuf ou de taureau : Mnévis ou l'âme de Râ à Héliopolis; le dieu Kem à Thèbes; Mentou à Hermonthis. Voir APIS, t. I, col. 741. Ces dieux étaient censés marquer de certains stigmates les sujets qu'ils animaient. Ces stigmates consistaient en taches noires disposées comme dans la figure 544. Cf. Mariette, *Notice des principaux monuments,* 1876, p. 222, n. 666; Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 119. Le choix de cette représentation divine rappelait d'ailleurs aux Hébreux de vieilles traditions ancestrales. Les Babyloniens et les Assyriens avaient un dieu Hadad ou Adad, qui présidait aux vents, aux orages et aux tonnerres. Identique à Rammân, voir REMMON, t. V, col. 1036, il était symbolisé par le taureau, comme l'Indra védique. Or, au Sinaï, Jéhovah venait de se manifester au milieu des éclairs et des tonnerres. Exod., XIX, 16-20. Il était donc naturel que, pour rappeler à son peuple la présence de Jéhovah qui l'avait tiré d'Égypte, Aaron empruntât le symbole du dieu babylonien des orages, Hadad, le dieu sémite, pour représenter la protection divine assurée à Israël. Hadad devint le dieu le plus vénéré et le plus répandu de la Syrie. Voir HADAD, t. III, col. 391. Les rois de Damas, comme ceux d'Assyrie, aimaient à faire entrer son nom dans la composition du leur. — Jéroboam fit plus tard comme Aaron en érigeant ses veaux d'or à Dan et à Bethel. Il fusionnait ainsi dans un même symbole l'idée du vrai Dieu et celle d'une des divinités sémites les plus populaires. Cf. Dhorme, *Les Sémites,* dans *Où en est l'histoire des religions*, Paris, 1911, t. I, p. 147, 165, 166, 177; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 93, 94; H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 467. H. LESÊTRE.

VÉGÉTAUX. Voir ARBRES, t. I, col. 888-894; HERBACÉES (PLANTES), t. III, col. 596-599, et les noms de chaque plante.

VEILLE. Voir HEURE, t. III, col. 683.

VEINE, conduit qui ramène le sang vers le cœur. Il n'en est point parlé dans la Bible. Mais la Vulgate se sert du mot *vena* pour désigner le canal naturel par où passe l'eau d'une source, et ce mot traduit *mâqôr*, πηγή, « source ». Il est ainsi question de veine d'eaux vives, Jer., XVII, 13, de source de la mer, Jer., II, 36, de veine desséchée, Ose., XIII, 15, ou corrompue, Prov., XXV, 26, et, par métaphore, de la veine de la vie, Prov., V, 18, et de la parole qui enseigne le bien. Prov., X, 11. — La Vulgate emploie le même mot pour parler du filon d'argent dans une mine, traduisant ainsi *mâqôm*, τόπος, « lieu ». Job, XXVIII, 1.
H. LESÊTRE.

VEL (hébreu : *'Ûêl;* Septante : Οὐήλ), un des fils ou descendants de Bani, qui avait épousé une femme étrangère. Esdras l'obligea à la renvoyer. I Esd., X, 34.

VENCE (BIBLE DE). H. François, abbé de Vence (vers 1675-1749), publia à Nancy, 22 in-12, 1738-1743, une nouvelle édition de la Bible de Carrières (voir CARRIÈRES, t. II, col. 323), en y ajoutant des dissertations. Ces dissertations furent insérées depuis dans la Bible de Calmet. Rondet (1717-1785) en donna une édition nou-

velle à Avignon, 17 in-4°, 1767-1773. Cette édition est connue sous le nom de Bible de Vence.

VENDANGE (hébreu : *bâṣir;* Septante : τρυγητός; Vulgate : *vindemia*), récolte des raisins (voir fig. 165, col. 613).

1° En Palestine, la vendange commence dès le début de septembre dans les vallées chaudes, pour se terminer en octobre dans les régions plus froides. Elle rejoint donc les semailles, qui se font en novembre. C'est ce que le Seigneur avait promis à son peuple, s'il lui restait fidèle. Lev., XXVI, 5; Am., IX, 13. La vendange des raisins spontanés ne devait se faire ni l'année sabbatique, ni l'année jubilaire. Lev., XXV, 5, 11. Les autres années, le vendangeur devait laisser de quoi grappiller à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve. Deut., XXIV, 21. Voir GRAPPILLAGE, t. III, col. 308. Les pauvres en étaient quelquefois réduits à marauder dans les vignes de leurs oppresseurs. Job, XXIV, 6. — La vendange devait manquer à Israël devenu infidèle. Deut., XXVIII, 30; Is., XXXII, 10. — La récolte des raisins se faisait avec d'autant plus de joie qu'elle terminait toutes les autres. Ps., IV, 8. Ainsi on voit les gens de Sichem vendanger, fouler, faire la fête et continuer les festins dans la maison de leur dieu. Jug., IX, 27. Le foulage du raisin s'exécutait en effet à mesure qu'il était cueilli, les pressoirs se trouvant disposés dans les vignes ou à proximité. Voir PRESSOIR, fig. 164-169, col. 612-616. En temps de détresse, « dans les vignes, plus de chants, plus de cris de joie. » Is., XVI, 10. « On ne foule plus au bruit des cris de joie; le cri de joie n'est plus. » Jer., XXV, 30; XLVIII, 33. La vendange mettait tout le monde en fête, tant à cause de l'extension des vignobles qu'à raison de la richesse des produits et du profit qu'on en pouvait tirer.

2° Le sort d'un peuple châtié par Dieu est comparé à celui d'une vigne à la suite de la vendange et du grappillage. Is., XXIV, 13; Jer., XLIX, 9; Mich., VII, 1. Édom est pillé comme par des vendangeurs qui n'ont rien laissé. Abd., 5. Après le châtiment d'Israël, les restes du peuple sont comme une vigne où le vendangeur ne trouve plus que des sarments. Jer., VI, 9. Le Seigneur a vendangé Jérusalem au moyen des Chaldéens. Lam., I, 12, 22; II, 20. Il vendange l'orgueil des puissants. Ps. LXXVI (LXXV), 13. Le jugement du monde est comparé à une vendange. Apoc., XIV, 18, 19. — Gédéon, de la famille d'Abiézer, dit aux Éphraïmites mécontents de n'avoir pas pris part au combat contre les Madianites : « Le grappillage d'Éphraïm ne vaut-il pas mieux que la vendange d'Abiézer? » Jud., VIII, 2. On ne vendange pas des raisins sur des ronces, Luc., VI, 44, c'est-à-dire on n'attend pas de bons fruits de mauvais arbres. — La sagesse fait déborder la science comme le Géhon au temps de la vendange, Eccli., XXIV, 25 (37), c'est-à-dire comme un fleuve qui déborde au commencement de l'automne, ainsi que le Nil. Le fils de Sirach a recueilli la sagesse comme celui qui grappille après la vendange, parce que d'autres l'ont précédé, mais qui cependant en trouve assez pour remplir le pressoir comme le vendangeur. Eccli., XXXIII, 16.

H. LESÊTRE.

VENDEURS DU TEMPLE. Voir MARCHAND, t. IV, col. 747.

1. VENETUS (CODEX), manuscrit important de la Bible grecque, à la bibliothèque de Saint-Marc à Venise, sous la cote *1*. Écriture du VIII-IXe siècle, format in-folio. Le manuscrit a compté 360 feuillets, dont les 196 premiers ont disparu. Deux colonnes à la page, soixante lignes à la colonne. Initiales en vedette dans la marge. Le manuscrit, tel que nous l'avons, commence au livre de Job (XXX, 8) et contient à la suite les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, la Sagesse, l'Ecclésiastique, les petits Prophètes, Isaïe, Jérémie, Baruch, les Lamentations, Daniel (avec ses portions deutérocanoniques), Tobie, Judith, les quatre livres des Machabées. A l'issue de Daniel et du dernier Macchabée, le copiste a transcrit une table chronologique, commençant à Adam, s'arrêtant à l'empereur Justinien : on infère de là que l'archétype du manuscrit remontait au VIe siècle. — Le *Codex Venetus* a appartenu à la bibliothèque du cardinal Bessarion, qui le légua à Saint-Marc. Il a servi à l'établissement du texte de l'édition sixtine des Septante, à laquelle il a, pense-t-on, fourni le texte des trois premiers livres des Machabées qui manquent au *Codex Vaticanus*. Il a été décrit par Zanetti, *Græca D. Marci bibliotheca codd. mss.*, Venise, 1740, p. 1-13. Il fut collationné en 1789 par Holmes et Parsons. Il a été utilisé pour les Machabées par H. B. Swete, *The Old Testament in Greek*, Cambridge, 1894, t. III, p. XIV-XVI.

P. BATIFFOL.

2. VENETUS (CODEX), manuscrit grec oncial des quatre Évangiles, à la bibliothèque de Saint-Marc à Venise, sous la cote *I*, *VIII*. Écriture du IXe-Xe siècle, format in-quarto, 491 feuillets, à deux colonnes. Grande écriture onciale, avec accents et esprits, grandes initiales en tête des paragraphes. Ce manuscrit a été collationné par Tischendorf et par Tregelles. Gregory, *Prolegomena*, p. 393; Mingarelli, *Græci codices manuscripti apud Nanianos*, Bologne, 1784, p. 1.

P. BATIFFOL.

VENGEANCE (hébreu : *nâqâm, neqâmâh;* Septante : δίκη, ἐκδίκησις, κρίσις; Vulgate : *vindicta, ultio*), traitement de rigueur infligé à ceux qui ont fait le mal.

1° *Vengeance divine.* — Dieu se réserve le droit de vengeance : « A moi la vengeance et la rétribution! » Deut., XXXII, 35; Rom., XII, 19; Hebr., X, 30. Le jour où il exerce sa justice contre les coupables est appelé « jour de la vengeance », Eccli., V, 7, ce qui est particulièrement vrai du dernier jugement. Luc., XXI, 22. La vengeance contre les méchants est pour Dieu comme un vêtement, Is., LIX, 18, l'entourant ainsi que sa justice. Il se venge de ses ennemis, Deut., XXXII, 41, 43, des impies et des pécheurs, Eccli., VII, 19 (16); XII, 7 (6), des orgueilleux, Eccli., XXVII, 31 (28), des nations, Mich., V, 14; Ps. CXLIX (CXLVIII), 7, des ennemis de son peuple, Is., XXXV, 4, spécialement des Madianites, Num., XXXI, 3, des Ammonites, Jud., XI, 36, des Philistins, Ezech., XXV, 17, des Égyptiens, Jer., XLVI, 10, des Iduméens, Is., LXIII, 4; Ezech., XXV, 14, de Tyr et de Sidon, Jo., III, 4, de Ninive, Nah., I, 2, de Babylone, Is., XLVII, 3; Jer., L, 15, 28; LI, 6, 11, 36. Il venge sur Jézabel le sang de ses serviteurs. IV Reg., IX, 7. — Il exerce ainsi sa vengeance en faveur de son peuple. Is., XXXIV, 8; LXI, 2. Mais, quand son peuple deviendra infidèle, il se vengera aussi de lui. Lev., XXVI, 25; Ezech., XXIV, 8. — Les éléments de la nature concourront à l'exercice de cette vengeance divine. Sap., V, 18; Eccli., XXXIX, 33, 35 (28, 30). — Dieu vengera Caïn sept fois, et Lamech soixante-dix fois sept fois. Gen., IV, 24. Il vengera Jérémie contre les faux prophètes. Jer., XI, 20. Un jour, il vengera de même ses élus. Luc., XVIII, 7.

Les justes appellent la vengeance de Dieu contre leurs persécuteurs. Ps. LXXIX (LXXVIII), 10; I Reg., XXIV, 13; I Mach., II, 67; VII, 38. « Dieu des vengeances, parais... Rends aux superbes selon leurs œuvres! » s'écrie le Psalmiste. Ps. XCIV (XCIII), 1, 2. David remercie Jéhovah de lui avoir accordé des vengeances. II Reg., XXII, 48; Ps. XVIII (XVII), 48; Judith, VIII, 34. A ces désirs des justes de l'Ancien Testament, Notre-Seigneur substitue la règle évangélique : « Bénissez ceux qui vous maudissent,... priez pour ceux qui vous maltraitent. » Matth., V, 44. — Il reste toujours nécessaire de dire à

Dieu : « Ne tirez pas vengeance de mes péchés. » Tob., III, 3.

2° *Vengeance humaine.* — Dieu défendit la vengeance aux Israélites, au moins à l'égard de leurs frères : « Tu ne te vengeras pas, tu ne garderas pas de rancune contre les enfants de ton peuple. » Lev., XIX, 18. « Celui qui se venge éprouvera la vengeance divine, et le Seigneur conservera soigneusement ses péchés. » Eccli., XXVIII, 1. Il y a cependant des vengeances justes, celles que Samson tire des Philistins, Jud., XV, 7; XVI, 28; celle que David exerce sur ces mêmes Philistins au nom de Saül, I Reg., XVIII, 25; celle des Hébreux contre leurs ennemis à Gabaon, Jos., X, 13; celle de Jonathas et de Simon contre les meurtriers de leur frère, I Mach., IX, 42; celle du mari outragé contre l'adultère. Prov., VI, 34. D'autres vengeances sont exagérées ou même totalement injustes, celle de Siméon et de Lévi contre les insulteurs de leur sœur, Gen., XXXIV, 27, celle de Joab contre Abner, II Reg., III, 27, celle des ennemis de Jérémie contre le prophète, Jer., XX, 10, celle des Iduméens contre les Juifs, Ezech., XXV, 12, celle des Juifs de Perse contre leurs ennemis, Esth., VIII, 13, celle des Syriens contre les Juifs. I Mach., III, 15; cf. II Mach., VIII, 11. — Saint Paul recommande expressément aux chrétiens de ne pas se venger eux-mêmes, mais de laisser agir la justice de Dieu. Rom., XII, 19. — Sur les sentiments de vengeance exprimés dans les Psaumes, voir IMPRÉCATION, 5°, t. III, col. 854.

H. LESÊTRE.

VENIN. Voir POISON, col. 493.

VENT (hébreu : *rûaḥ*; Septante : ἄνεμος, πνεῦμα, πνοή; Vulgate : *ventus, spiritus*), mouvement plus ou moins rapide des masses d'air atmosphérique, généralement dans le plan de l'horizon, et se propageant par insufflation ou par aspiration. Le vent résulte des différences de densité de l'air par suite de l'inégal échauffement du sol terrestre, et de quelques causes accessoires. Les anciens ignoraient la cause du vent. Les écrivains sacrés n'en parlent que comme d'un phénomène de la nature qui les intéresse surtout par ses effets. — Sur le régime des vents en Palestine, voir PALESTINE, t. IV, col. 2026.

1° *Origine du vent.* — Dieu a créé le vent, Am., IV, 13, comme toutes les autres forces de la nature. Il le tire de ses réservoirs, Jer., LI, 16, et de ses trésors. Ps. CXXXV (CXXXIV), 7. Lui-même en règle la force, Job, XXVIII, 25, et la direction. Eccli., XLIII, 17. C'est pourquoi les écrivains sacrés appellent le vent « souffle des narines de Dieu », Exod., XV, 8, « souffle de la bouche de Dieu », Job, XV, 30, ou « souffle de Jéhovah ». III Reg., XVIII, 12; IV Reg., II, 16; Is., XL, 7; LIX, 19, etc. — Notre-Seigneur a commandé au vent et s'en est fait obéir. Matth., VIII, 26 27; Marc., IV, 37-40; Luc., VIII, 23-25.

2° *Différentes espèces de vents.* — Les Hébreux distinguaient quatre vents, correspondant aux quatre points cardinaux d'après leur direction. Ezech., XXXVII, 9; Dan., VIII, 8; Zach., II, 36; Matth., XXIV, 31; Apoc., VII, 1. Il y a des vents de diverses natures, depuis la brise rafraîchissante, Gen., III, 8; Cant., II, 17; IV, 6, voir SOUFFLE, col. 1853, jusqu'aux vents les plus violents. Voir OURAGAN, t. IV, col. 1930. — Le vent du midi, *dârôm, têmân*, νότος, *auster*, est un vent chaud, Job, XXXVII, 17; Luc., XII, 55, qui fait exhaler le parfum des fleurs. Cant., IV, 16. C'est celui qui, avec le vent d'orient, amena les cailles au désert. Ps. LXXVIII (LXXVII), 26. Cf. Num., XI, 31. — Le vent du nord, *ṣâfôn, mezârim*, βορρᾶς, *aquilo, arcturus*, amène les frimas, Job, XXXVII, 9, la pluie, Prov., XXV, 23, et même la gelée. Eccli., XLIII, 22 (20). — Le vent d'est, *qâdim*, καύσων, « le brûlant », *ventus urens*, arrive du désert et dessèche la végétation, Gen., XLI, 6, 23, 27; Is., XL, 7; Ezech., XVII, 10; XIX, 12; Jon., IV, 8; Ose., XIII, 15, brise les vaisseaux de Tharsis, Ps. XLVIII (XLVII), 8, amène les sauterelles en Égypte, Exod., X, 13, en attendant que le vent de nord-ouest, *rûaḥ yâm*, ἀπὸ θαλάσσης, « de la mer », *ab occidente*, les remporte. Exod., X, 19. Dans ce dernier passage, les Septante substituent au *qâdim* le νότος, vent du midi, ce qui supposerait que les sauterelles sont venues d'Éthiopie, tandis qu'en réalité elles sont arrivées d'Arabie. Quant au vent de mer, qui en Égypte souffle du nord ou du nord-ouest, il n'est un vent d'ouest qu'en Palestine où il apporte la pluie. III Reg., XVIII, 44-45; Luc., XII, 54. — Dans son récit de la traversée de saint Paul se rendant en Italie, saint Luc mentionne plusieurs espèces de vents : λίψ, *africus*, vent du sud-ouest; χῶρος, *corus*, vent du nord-ouest; νότος, *auster*, vent du sud; ἄνεμος τυφωνικός appelé εὐρακύλων, *ventus typhonicus, euroaquilo*, vent du nord-est. Le mot εὐρακύλων, composé du grec εὖρος et du latin *aquilo*, ne se lit nulle part ailleurs. Ce devait être un mot imaginé par les marins pour leur usage. Act., XXVII, 12-14. — A Athènes, la tour octogonale des vents, construite vers le Ier siècle avant J.-C., représente sur chacune de ses huit faces, répondant à la direction d'où soufflent les vents principaux, l'image sculptée d'un d'entre eux.

3° *Effets du vent.* — « Le vent souffle où il veut et tu entends sa voix; mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va. » Joa., III, 8. Suivant la vitesse dont il est animé, il produit des effets plus ou moins énergiques. Il pousse et dissipe les nuées. Jud., 12; Job, XXXVII, 21. Il emporte les choses légères, la poussière, Ps. XVIII (XVII), 43, la paille. Job, XXI, 18; Ps. I, 4; LXXXIII (LXXXII), 14; Is., XVII, 13; XLI, 2; LXIV, 6; Jer., XIII, 24; Dan., II, 35. Il agite les feuilles des arbres, Job, XIII, 25, secoue les roseaux, Matth., XI, 7; Luc., VII, 24; Sap., IV, 4, et même casse des branches. Apoc., VI, 13. Il renverse les palissades, Eccli., XXII, 21, et les maisons sans fondements solides. Matth., VII, 27. Il pousse les vaisseaux sur la mer, Jacob., III, 4, refoule la mer elle-même, Exod., XIV, 21, et y déchaîne des tempêtes. Jon., I, 4; Dan., VII, 2; Matth., XIV, 24-32; Marc., VI, 48-51; Joa., VI, 18; Act., XXVII, 4-15; Jacob., I, 6. Voir TEMPÊTE, col. 2023. A la Pentecôte, un vent violent, symbole sensible du Saint-Esprit, remplit tout le cénacle. Act., II, 2.

4° *Comparaisons.* — Le vent violent, qui renverse et emporte tout, est l'image de la vengeance divine qui entraîne et ruine les méchants, Job, XXVII, 21; Is., XXVII, 8, les ennemis d'Israël, Is., XXVII, 8; Jer., XVIII, 17, les pasteurs d'Israël, Jer., XXII, 22, les tribus arabes, Jer., XLIX, 32, Tyr. Ezech., XXVII, 26. — Il est recommandé de ne pas vanner à tout vent, Eccli., V, 11, c'est-à-dire de ne pas embrasser successivement toutes les opinions qui courent, et de ne pas se laisser emporter à tout vent de doctrine. Eph., IV, 14. — Le vent est rapide; c'est pourquoi on lui prête des ailes, comme à l'oiseau. II Reg., XXII, 11; Ps. XVIII (XVIII), 11; CIV (CIII), 3; Ose., IV, 9. — Le vent change souvent de direction et paraît venir tantôt d'un point de l'horizon, tantôt d'un autre. Job, XXX, 22, se plaint que Dieu le fait voler au gré du vent. On est ainsi amené à désigner une contrée par le nom du vent qui en vient, I Par., IX, 24, et les quatre vents désignent les quatre points cardinaux. Jer., XLIX, 36; Ezech., XII, 14; XXXVII, 9; XLII, 16-20; Dan., VIII, 8; XI, 4; Zach., II, 6; Matth., XXIV, 31; Marc., XIII, 27. — Le vent est chose légère, insaisissable, de nulle valeur, rien en apparence. Jer., V, 13. De là des expressions diverses pour signifier ce qui est vain et inutile : tenir des discours de vent, Job, XVI, 3; se gonfler la poitrine de vent, Job, XV, 2; se repaître de vent, Prov., X, 4 (Vulgate); Ose., XII, 1, 2; enfanter le vent, Is., XXVI, 18; parler pour le vent, Job, VI, 26; retenir le vent, Prov., XXVII, 7; saisir le

vent, Eccli., XXXIV, 2; travailler pour le vent, Eccli., V, 15; hériter le vent. Prov., XI, 29. — Qui observe le vent, c'est-à-dire demeure oisif, ne sème point. Eccle., XI, 4. Par contre, qui sème le vent, récolte la tempête, Ose., VIII, 7, c'est-à-dire qui pose une cause funeste doit s'attendre à en voir se produire les effets.

H. Lesêtre.

VENTE (hébreu : *mimkâr, mimkérét;* Septante : πρᾶσις; Vulgate : *venditio*), livraison d'un objet en échange d'un prix convenu.

1° *Les lois.* — Outre la loi morale qui devait présider à toutes les transactions, il existait chez les Israélites certaines prescriptions relatives à des cas particuliers. L'Israélite pouvait vendre sa fille en esclavage, mais non à des étrangers. Exod., XXI, 7, 8. Devenu pauvre, il pouvait se vendre lui-même, mais seulement jusqu'à l'année jubilaire; il devait être traité moins comme un esclave que comme un serviteur. Lev., XXV, 39, 40. S'il se vendait au *gêr,* à l'étranger vivant dans le pays, il pouvait toujours se racheter lui-même ou être racheté par un parent. Lev., XXV, 47-54. D'après une autre loi, l'Israélite, homme ou femme, ne pouvait se vendre que pour six ans. Deut., XV, 12; Jer., XXXIV, 14. Il n'était plus permis de vendre une esclave prise à la guerre, si on l'avait épousée. Deut., XXI, 14. Vendre un de ses semblables était un crime digne de mort. Exod., XXI, 16; Deut., XXIV, 7. — L'Israélite qui vendait une terre gardait toujours un droit de rachat et, en tous cas, rentrait dans son bien à l'année jubilaire. Lev., XXV, 23-28. Les maisons vendues ne l'étaient qu'aux mêmes conditions, sauf le cas où la maison se trouvait dans une ville entourée de murs; car alors le droit de rachat cessait au bout d'un an. Lev., XXV, 29-31. Les lévites conservaient un droit perpétuel de rachat sur les maisons qu'ils vendaient, mais ils ne pouvaient vendre leurs terres. Lev., XXV, 32-34. — Si un bœuf en tuait un autre, on le vendait, et les deux propriétaires se partageaient le bœuf tué et le prix de vente de l'autre. Exod., XXI, 35. Celui qui volait un bœuf ou une brebis, les tuait et les vendait, avait à restituer cinq bœufs ou quatre brebis. Exod., XXII, 1. — Il était naturellement interdit de vendre le jour du sabbat. Néhémie dut prendre des mesures pour faire respecter cette prohibition. II Esd., X, 31; XIII, 15-20.

2° *Les faits.* — Ésaü vend son droit d'aînesse. Gen., XXV, 31-34; Hebr., XII, 16. Les fils de Jacob vendent leur frère Joseph. Gen., XXXVII, 27, 28; XLV, 4, 5. Joseph vend du blé pendant la famine, Gen., XLI, 56; XLII, 6; Act., VII, 9, et les Égyptiens lui vendent leurs terres. Gen., XLVII, 20. — La veuve vend l'huile qu'Élie a multipliée. IV Reg., IV, 7. La femme forte vend les vêtements qu'elle a confectionnés. Prov., XXXI, 24. Amos, VIII, 6, stigmatise les spéculateurs de son temps, qui vendaient jusqu'aux déchets du froment. La malédiction est sur la tête de l'accapareur qui vend le blé à trop haut prix. Prov., XI, 26. Les ventes ne se faisaient pas toujours honnêtement : « La cheville s'enfonce entre deux pierres, le péché pénètre entre la vente et l'achat. » Eccli., XXVII, 2. — Les ventes d'hommes étaient fréquentes de la part des ennemis d'Israël. Joël, III, 3, leur reproche d'avoir vendu le jeune garçon pour le salaire d'une courtisane et la jeune fille pour du vin. Antiochus fit vendre les femmes et les enfants des Juifs, II Mach., V, 21, et Nicanor s'apprêtait à opérer des ventes analogues. II Mach., VIII, 14, 34. — Les prêtres de Babylone vendaient à leur profit les victimes offertes aux idoles. Bar., VI, 27. Minélas vendit une partie des vases du Temple. II Mach., IV, 32. Lysias voulait vendre chaque année le souverain pontificat. II Mach., XI, 3. On vend ce qu'on possède pour acheter quelque chose de préférable, Matth., XIII, 44, 46, ou pour le donner aux pauvres. Matth., XIX, 21; Marc., X, 21; Luc., XII, 33; XVIII, 22. Les marchands vendaient dans le Temple les victimes destinées aux sacrifices. Matth., XXI, 12; Marc., XI, 15; Luc., XIX, 45; Joa., II, 14. Les premiers chrétiens vendaient leurs biens pour en mettre le prix en commun. Act., II, 45; IV, 34; V, 1. Pendant la persécution, on ne peut acheter ni vendre si l'on n'a pas la marque de la bête. Apoc., XIII, 17. — Il est recommandé d'acquérir la sagesse, mais de ne pas la vendre, Prov., XXIII, 23, c'est-à-dire de la communiquer gratuitement.

3° *Comparaisons.* — Vendre le juste à prix d'argent, c'est le condamner injustement. Am., II, 6. Vendre ses frères, c'est les trahir. II Mach., X, 21. — Lia et Rachel disent que leur père Laban les a vendues, parce qu'il s'est montré intéressé à l'excès à l'égard de Jacob. Gen., XXXI, 15. — Il est dit que Dieu vend son peuple quand, pour le châtier de ses fautes, il l'abandonne à ses ennemis. Deut., XXXIII, 30; Jud., II, 14; III, 8; IV, 2; X, 7; Is., L, 1; Judith, VII, 13; Ps. XLIV (XLIII), 13. — Se livrer au mal, c'est se vendre soi-même. Ainsi ont fait Achab, III Reg., XXI, 20, 25, et les Israélites, IV Reg., XVII, 17. Moïse a prédit à son peuple qu'une vente effective serait le châtiment de cet abandon à l'infidélité. Deut., XXVIII, 28.

H. Lesêtre.

VENTRE (hébreu : *béṭén, kerêš, mê'éh, gâḥôn,* « le ventre des animaux »; chaldéen : *me'âh;* Septante : κοιλία, γαστήρ; Vulgate : *venter, pectus*), partie du corps qui renferme les organes de la digestion. Le mot est quelquefois employé pour désigner des organes intérieurs. Voir Cœur, t. II, col. 823; Entrailles, col. 1817; Sein, t. V, col. 1565.

1° *L'extérieur.* — Le ventre de l'Épouse est comparé à un chef-d'œuvre d'ivoire. Cant., V, 14. Les reptiles rampent sur le ventre. Gen., III, 14; Lev., XI, 42. L'hippopotame a le ventre robuste. Job, XL, 10. La statue du songe de Nabuchodonosor avait le ventre d'airain. Dan., II, 32.

2° *L'intérieur.* — C'est le ventre qui reçoit la nourriture, Jud., XIX, 5; Luc., XV, 16, et en expulse les résidus. I Reg., XXIV, 4; Matth., XV, 17; Marc., VII, 19. Le ventre et les aliments sont faits l'un pour l'autre. I Cor., VI, 13. — Le parasite se montre compatissant dans l'intérêt de son ventre. Eccli., XXXVII, 5. Il en est qui se font un dieu de leur ventre, c'est-à-dire ne vivent que pour manger. Rom., XVI, 18; Phil., III, 19. Les Crétois étaient appelés des « ventres paresseux », parce qu'ils aimaient à la fois la bonne chère et l'oisiveté. Tit., I, 12. — L'impie s'emplit le ventre des trésors de Dieu, Ps. XVII (XVI), 14, c'est-à-dire jouit de tous les biens que la Providence accorde aux hommes. Mais ces biens seront ôtés de son ventre, Job, XX, 15, son ventre ne sera pas rassasié, Job, XX, 20, il souffrira de la disette, Prov., XIII, 25, et la colère de Dieu sera le pain qui le remplira. Job, XX, 23. On ne se remplit pas le ventre avec de l'or et de l'argent. Ezech., VII, 19. Nabuchodonosor se remplissait le ventre des meilleurs mets des Juifs, Jer., LI, 34, c'est-à-dire s'emparait de leurs biens les plus précieux. — Jonas fut englouti dans le ventre du poisson. Jon., II, 1; Matth., XII, 40. Aod enfonça son épée dans le ventre d'Églon. Jud., III, 21. Dans l'épreuve de la femme soupçonnée d'adultère, on souhaitait que, si elle était coupable, l'eau sainte fît enfler son ventre et maigrir ses flancs. Num., V, 22, 27. L'enfant prodigue ne peut remplir son ventre des siliques données aux porcs qu'il était réduit à garder. Luc., XV, 16. — La Vulgate mentionne l'estomac en trois endroits où il n'est pas question de cet organe particulier, que d'ailleurs l'hébreu ne nomme nulle part. Jud., XIX, 5; III Reg., XXII, 34; Job, XV, 2. L'estomac, στόμαχος, *stomachus,* est nommé par saint Paul, qui recommande à Timothée de soigner le sien en buvant un peu de vin. I Tim., V, 23. — Au figuré, le sage ne remplit pas son ventre avec du vent, Job, XV, 2, c'est-à-dire ne se repaît

pas de pensées vaines. — Ézéchiel, III, 3, reçoit l'ordre de manger le livre qui lui est présenté et d'en remplir son ventre, c'est-à-dire de se pénétrer intimement des oracles qui lui sont révélés. Saint Jean reçoit un ordre semblable. Apoc., X, 9, 10. — Notre-Seigneur promet que, si quelqu'un croit en lui, « des fleuves d'eau vive couleront de son ventre, » Joa., VII, 38, c'est-à-dire qu'il sera rempli de l'Esprit-Saint au point de pouvoir le répandre abondamment dans les autres âmes. Cf. Eccli., XXI, 16 (13); XXIV, 30-34 (23-27).

H. Lesêtre.

VER (hébreu : *rimmâh, tôlà ;* Septante : σκώληξ; Vulgate : *vermis, vermiculus*), animal à corps mou, sans vertèbres ni membres articulés, rampant et contractile, et comme composé d'anneaux juxtaposés. Ce nom désigne à proprement parler les annélides, voir Lombric, t. IV, fig. 110, col. 353, et les helminthes, voir Helminthiase, t. III, fig. 123, col. 583. Mais on étend vulgairement cette appellation à d'autres animaux de forme analogue, chenilles, teignes, voir Teigne, fig. 453, col. 2017, larves, myriapodes, scolopendres, etc. Sur le iule ou *spirostreptus syriacus,* myriapode extraordinairement abondant à Mar-Saba et au Sinaï, voir Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 399. Les Hébreux ne distinguaient pas très nettement entre elles ces différentes sortes de petits animaux rampants, et ils employaient comme synonymes les deux mots dont ils disposaient pour les désigner. Cf. Exod., XIV, 20, 24; Job, XXV, 6; Is., XIV, 11. Les versions, qui n'ont pas de synonymes, rendent parfois l'un des deux mots hébreux par σαπρία, *putredo,* « pourriture ». — 1° Le ver est un tout petit animal, symbole de ce qui est faible ou méprisable. L'homme n'est qu'un vermisseau aux yeux de Dieu. Job, XXV, 6. Les Israélites, réduits à rien par l'hostilité des nations, sont appelés « vermisseau de Jacob ». Is., XLI, 14. Le Messie, souffrant et méprisé, n'est plus un homme, mais un ver. Ps. XXII (XXI), 7. — 2° Les vers pullulent dans le corps de l'homme par l'effet de certaines maladies. Ainsi furent atteints Job, VII, 5, Antiochus Épiphane, II Mach., IX, 9, et Hérode Agrippa, Act., XII, 25. — 3° Les vers, ou plus probablement les larves de certains insectes, s'attaquent aux substances nutritives, comme la manne, Exod., XVI, 20, 24, et aux végétaux, comme la vigne, Deut., XXVIII, 39, voir Pyrale, fig. 205, col. 896, le ricin, Jon., IV, 7, et, d'après les versions, le bois en général. II Reg., XXIII, 8; Prov., XXV, 20. Voir Calandre, Charançon, t. II, fig. 21, 201, col. 54, 580. — 4° Ils se développent dans les cadavres aux dépens desquels ils se nourrissent et dont ils hâtent la décomposition. Job, XVII, 14; XXI, 26; Eccli, X, 13 (11). Quand la vie a quitté le corps d'un homme, il s'en dégage aussitôt des odeurs qui attirent des mouches sarcophages. Celles-ci déposent leurs œufs aux endroits les plus propices. On a observé que huit escouades de mouches différentes viennent ainsi apporter successivement leurs œufs sur les cadavres, soit avant soit après leur inhumation, et au moment de la décomposition qui convient à chaque espèce. Ces œufs donnent bientôt des larves qui pullulent dans le cadavre et s'y nourrissent des différentes parties de sa substance. Le travail commencé par les premières larves, une quinzaine de jours après la mort, est terminé par les dernières au bout de trois ans environ. Cf. Mégnin, *La faune des cadavres,* Paris, 1894; F. Meunier, *Les travailleurs de la mort,* dans la *Revue des quest. scientif.,* Bruxelles, 1902, oct., p. 473-491. — Au figuré, il est dit que les vers seront la couche de Babylone, Is., XIV, 11, qu'ils feront leur proie du méchant, Eccli., XIX, 3, et que toute la gloire de l'homme s'en va à la corruption et aux vers. I Mach., II, 62. — 5° Le feu et les vers sont associés dans le châtiment des impies. Eccli., VII, 19; Judith, XVI, 21. Isaïe, LXVI, 24, dit à propos de ces derniers que « leur ver ne mourra point et leur feu ne s'éteindra point. » Notre-Seigneur reproduit trois fois la même formule. Marc., IX, 43, 45, 47. Il ne s'agit pas ici d'une peine temporelle, mais d'un supplice sans fin dans l'autre vie. Quelques commentateurs entendent le « ver » dans le sens propre; mais la plupart s'en tiennent au sens métaphorique pour désigner soit le remords, soit le supplice des méchants en général. Cf. S. Augustin. *De civ. Dei,* XXI, 9, t. XLI, col. 723. Isaïe a emprunté l'image du feu et des vers à la vallée de la Géhenne, jadis profanée par les sacrifices d'enfants à Moloch, devenue depuis le dépôt des immondices de la ville, où couvait un feu sourd et où pullulait la vermine. Voir Géhenne, t. III, col. 155; Topheth, 2, t. V, col. 2286.

H. Lesêtre.

VÉRACITÉ, qualité de celui qui est digne de toute créance dans ses paroles et de toute confiance dans ses actes. Celui-là est appelé *'emet, yâšâr,* ἀληθής, ἀληθινός, πιστός, *verax.* — La véracité convient éminemment à Dieu. Exod., XXXIV, 6; Deut., XXXII, 4; Ps. LXXXVI (LXXXV), 15; CXIX (CXVIII), 137; Joa., III, 33; VIII, 26; Rom., III, 4; Apoc., XIX, 11. Les docteurs juifs la reconnaissent en Jésus-Christ. Matth., XXII, 16; Marc., XII, 14. Le Sauveur prouve sa véracité en ne cherchant que la gloire de son Père. Joa., VII, 18. — Les serviteurs de Dieu doivent posséder cette qualité, bien que les méchants les accusent du contraire. II Esd., VII, 2. II Cor., VI, 8. — La véracité est la caractéristique de la parole de Dieu. Ps. XXXIII (XXXII), 4.

H. Lesêtre.

1. **VERBE DIVIN** (grec : Λόγος), seconde personne de la sainte Trinité, qui s'est incarnée en Notre-Seigneur Jésus-Christ. Joa., I, 1, 14; I Joa., V, 7; Apoc., XIX, 12. Voir Jésus-Christ, t. III, col. 1441; Incarnation, col. 863.

2. **VERBE HÉBREU** (grammaire hébraïque). Sur le verbe hébreu, voir Hébraïque (Langue), t. III, col. 475-480, 483-485.

VERCELLONE Carlo, savant bibliste italien, né le 10 janvier 1814, à Biella en Piémont, mort à Rome le 19 janvier 1869. Il entra à l'âge de seize ans à Gênes dans la congrégation des barnabites. En 1847, après avoir rempli des fonctions diverses à Turin, à Alexandrie, à Pérouse, à Parme, il devint supérieur de la maison des barnabites de Rome, et, plus tard, supérieur général de sa congrégation. Son ouvrage principal a pour titre : *Variæ lectiones vulgatæ latinæ editionis Bibliorum,* 2 in-f°, Rome, 1860, t. I; 1864, t. II. La mort l'arrêta lorsqu'il n'était encore arrivé qu'aux livres des Rois inclusivement. Sur la proposition de la Commission biblique, Pie X vient de confier la continuation de ce grand travail critique aux bénédictins de Saint-Anselme à Rome. Vercellone avait travaillé avec Joseph Cozza à la préparation d'une édition du *Codex Vaticanus* : le Nouveau Testament parut en 1868. Voir Vaticanus (Codex), col. 2379. On doit aussi à Vercellone une excellente édition de la Vulgate : *Biblia sacra vulgatæ editionis Sixti V et Clementis VIII P. P. M. jussu recognita atque edita,* in-4°, Rome, 1861. Outre les prolégomènes remarquables de ses *Variæ lectiones,* ses *Dissertazioni accademiche di vario argomento,* Rome, 1864, contiennent plusieurs travaux très intéressants : *Dei Correttori biblici della Biblioteca Vaticana; Studii fatti in Roma e mezzi usati per corregere la Bibbia volgata* (*con documenti*); *Sulle edizioni della Bibbia fatte in Italia nel secolo* XV; *Del antichissimo Codice Vaticano della Bibbia Greca con un Appendice dal* cav. G.-B. De Rossi, etc. Voir G. M. Sergio, *Notizie intorno alla vita ed agli scritti del P. D. Carlo Vercellone,* Rome, 1869.

VERGE (hébreu : *hoṭér, maṭṭéh, šébét;* Septante : ῥάβδος, βακτηρία; Vulgate : *virga, verber*), bâton léger, assez long et plus ou moins flexible.

1° *Au sens propre.* — 1. *Verges de Jacob.* Pour obtenir des agneaux à toison tachetée, Jacob plaçait sous les yeux des brebis des verges ou baguettes dont l'écorce était en partie enlevée. Gen., XXX, 37-42. Voir BREBIS, t. I, col. 1917. « Les influences visuelles ne semblent pas sans action sur la variation spontanée; après la Bible, qui montre Jacob obtenant des brebis d'un noir mélangé de blanc par la vue d'un bâton dans l'eau au moment de l'imprégnation, on cite de nombreux faits qui corroborent l'influence visuelle sur le fœtus... Les éleveurs, comme Commyns, recommandent d'isoler les volailles de couleur différente par des cloisons opaques, si l'on veut éviter les mélanges de coloris. » J. de la Perrière, *Dieu et science,* Paris, 1909, t, I, p. 277. — 2. *Verge de Moïse.* Pour accréditer la mission de Moïse, Dieu lui communiqua le pouvoir d'accomplir des prodiges au moyen d'une verge qu'il avait à la main. Pour commencer, Dieu changea lui-même la verge en serpent, que Moïse eut à saisir par la queue et qui redevint verge comme auparavant. Exod., IV, 2-4, 17, 20. Moïse, de retour au milieu de son peuple, reproduisit ce prodige sous ses yeux et obtint ainsi sa confiance. Exod., IV, 30. Il se présenta ensuite devant le pharaon avec son frère Aaron, que Dieu lui avait assigné pour auxiliaire, et là il opéra divers prodiges au moyen de la verge miraculeuse : il la changea elle-même en serpent, et elle engloutit les verges des magiciens, Exod., VII, 9-12 ; il l'étendit sur les eaux de l'Égypte qui se changèrent en sang, Exod., VII, 19-20 ; il en frappa la poussière de la terre et les moustiques apparurent, Exod., VIII, 16-17 ; il l'éleva vers le ciel et la grêle tomba, Exod., IX, 23; il l'étendit encore et les sauterelles pullulèrent. Exod., X, 13. Dans plusieurs de ces passages, Exod., VII, 9, 10, 12; VIII, 5, 16, 17, la verge paraît être celle d'Aaron : « Prends ta verge... Aaron jeta sa verge. » On en conclut que la verge d'Aaron, associé à Moïse dans sa mission de délivrance, avait la même vertu que celle de son frère. Cf. De Hummelauer, *In Exod. et Levit.,* Paris, 1897, p. 80. Mais, d'après Exod., IV, 17, Dieu n'attribue le pouvoir miraculeux qu'à la verge de Moïse, et saint Augustin, *In Heptat.,* II, 20, t. XXXIV, col. 602, dit que Moïse ne fait que mettre sa verge aux mains d'Aaron. C'est aussi le sens le plus naturel du récit, et celui qui est généralement accepté. Moïse se sert encore de sa verge pour diviser les eaux de la mer Rouge, Exod., XIV, 16, pour frapper le rocher d'Horeb et en faire jaillir l'eau, Exod., XVII, 5, 6, pour accompagner sa prière pendant le combat contre les Amalécites, Exod., XVII, 9, pour frapper de nouveau le rocher à Meriba. Num., XX, 8-11. Depuis lors, il n'en est plus question. Cette verge était un symbole de la puissance communiquée par Dieu à son serviteur; elle servait à indiquer aux spectateurs le moment où s'exerçait l'intervention divine. — 3. *Verge d'Aaron.* Au désert, l'autorité de Moïse et d'Aaron fut l'objet d'une contestation qui dégénéra en révolte et fut sévèrement punie. Pour consacrer le pouvoir sacerdotal de son frère et de la tribu de Lévi, Moïse, sur l'ordre du Seigneur, fit déposer devant l'Arche d'alliance douze verges représentant les douze tribus, la verge de Lévi portant le nom d'Aaron. La verge qui le lendemain serait trouvée fleurie devait manifester le choix de Dieu. Celle d'Aaron fut seule à porter des boutons, des fleurs et des amandes. La verge miraculeuse fut ensuite replacée seule devant l'Arche, Num., XVII, 1-11, et plus tard conservée à l'intérieur, avec les tables de la Loi et la mesure de manne. Hebr., IX, 4. — 4. *Instrument de correction.* Si un Hébreu et une esclave fiancée à un autre couchent ensemble, ils doivent subir le châtiment, *biqqorét,* ἐπισκοπή, et d'après la Vulgate, les coups de verge, *vapulabunt.* Lev., XIX, 20. — Dieu promet de châtier le roi infidèle de son peuple avec une « verge d'homme », c'est-à-dire d'une manière qui ne dépasse pas la correction que les hommes administrent ordinairement au moyen des verges. II Reg., VII, 14. La verge sert utilement à corriger l'enfant ou l'insensé. Prov., X, 13, 24; XXII, 8, 15; XXIII, 13, 14; XXVI, 3; XXIX, 15. Le serviteur infidèle sera battu proportionnellement à sa culpabilité, δαρήσεται, sera châtié jusqu'à écorchement de la peau, *vapulabit,* recevra les coups de verge. Luc., XII, 47, 48. Notre-Seigneur prédit à ses Apôtres qu'ils subiront ce même traitement dans les synagogues. Marc., XIII, 9. A Philippes, Paul et Silas eurent à subir les verges, ῥαβδίζειν, *virgis cædi,* bien que citoyens romains, ce qui causa grande frayeur aux magistrats de la ville quand ils l'apprirent. Act., XVI, 22, 38. La loi Porcia défendait en effet de battre de verges un citoyen romain. Cf. Cicéron, *In Verrem,* II, 5, 53-57 ; Tite-Live, X, 9; Valère Maxime, IV, I, 1; Denys d'Halicarnasse, IX, 39. Saint Paul subit pourtant trois fois ce châtiment. II Cor., XI, 25; Heb., XI, 36. — On se servait aussi de la verge pour battre le cumin. Is., XXVIII, 27. Elle n'était qu'un simple instrument passif aux mains de celui qui la levait. Is., X, 15. — Voir BATON, t. I, col. 1512, et pour un autre sens donné quelquefois à *virga,* SCEPTRE, t. V, col. 1526.

2° *Au sens figuré.* — La verge signifie l'épreuve, de quelque nature qu'elle soit, Job, IX, 34 ; XXI, 9 ; XXXVII, 13, le châtiment divin, Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 33 ; Is., X, 3 ; X, 5 ; XXX, 31-32; Lam., III, 1 ; Ezech., VII, 10, 11, et l'oppression par les peuples étrangers. Is., X, 24 ; XIV, 29; Mich., VI, 9. La verge de la bouche de Dieu est sa parole qui appelle le châtiment. Is., XI, 4. La verge de l'orgueil dans la bouche de l'insensé est le mal qu'il fait à lui et aux autres. Prov., XIV, 3. Saint Paul demande s'il lui faut aller à Corinthe avec la verge, c'est-à-dire avec les reproches. I Cor., IV, 21. — Sur un autre sens figuré de *virga,* voir RAMEAU, col. 592.

H. LESÊTRE.

VÉRITÉ (hébreu : *'omén, 'ĕmunâh, 'émét, qosṭ;* Septante : ἀλήθεια; Vulgate : *veritas*), conformité de la pensée ou de son expression avec la réalité.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° *En Dieu.* Dieu est vérité, Ps. XXXI (XXX), 6, parce qu'en lui la pensée et la parole représentent toujours exactement la réalité. Sa loi est la vérité, II Esd., IX, 13; Ps. CXI (CX), 8; CXIX (CXVIII), 142, 151, 160; Act., XXII, 3; Rom., II, 20, et cette vérité demeure à jamais. Ps. CXVII (CXVI), 2. Dieu a juré la vérité à David, Ps. CXXXII (CXXXI), 11; lui-même fait combattre pour la vérité, Ps. XLV (XLIV), 4, et il la fera germer de terre. Ps. LXXXV (LXXXIV), 12. Le livre de vérité est celui dans lequel sont consignées les volontés divines. Dan., X, 21. — Il est dit très souvent que Dieu est *ḥéséd vé'émét,* ce que les versions traduisent par ἔλεος καὶ ἀλήθεια, *misericordia et veritas,* « miséricorde et vérité ». Gen., XXIV, 27 ; II Reg., II, 6; XV, 20; IV Reg., XX, 19; Tob., III, 2; Ps. XXV (XXIV), 10 ; XXXVI (XXXV), 6; XL (XXXIX), 12 ; LXXXIX (LXXXVIII), 15, etc. Mais le mot *'ĕmét* signifie à la fois « stabilité, fidélité » et « vérité ». Il s'agit plutôt dans ces passages de la fidélité de Dieu à ses promesses, ce qui est une conséquence de la conformité absolue que Dieu maintient entre sa parole et ses actes. — 2° *En l'homme.* Dieu veut que la vérité soit dans le cœur de l'homme. Ps. LI (L), 8. C'est par sa grâce que l'homme exprime la vérité dans sa parole et dans sa conduite. Gen., XLII, 16; Deut., XXII, 20; Jos., VII, 20; Esth., V, 5; Ps. XV (XIV), 3; XXV (XXIV), 5; CXIX (CXVIII), 43; Is., XXVI, 2; Dan., XI, 2. Servir Dieu en vérité, I Reg., XII, 24; Tob., XIV, 10, 11, suivre le chemin de la vérité, Tob., I, 2; Ps. XXVI (XXV), 3, c'est mettre sa conduite en harmonie avec les sentiments que l'on professe pour Dieu. — Les

écrivains sacrés proclament qu'ils disent la vérité. Prov., VIII, 7; Eccle., XII, 10; Sap., VI, 24. La vérité a été mise dans la bouche de Lévi et de ses descendants. Mal., II, 6. Chacun doit la dire à son prochain. Zach., VIII, 16. Il faut acquérir la vérité, et ne pas la vendre, Prov., XXIII, 23; se confier à Dieu pour qu'il donne l'intelligence de la vérité, Sap., III, 9; se rendre attentif à la vérité, Dan., IX, 13, parce que la vérité retourne à ceux qui la pratiquent. Eccli., XXVII, 10 (9). Jérusalem restaurée sera appelée « ville de vérité ». Zach., VIII, 3. — La vérité n'est pas dans la bouche des méchants. Ps. V, 10. Voir MENSONGE, t. IV, col. 974. Ils errent loin du chemin de la vérité. Sap., V, 6. Les prophètes se plaignent que la vérité trébuche sur la place publique et disparaît, Is., LIX, 14, 15, et qu'il n'y a ni vérité ni compassion dans le pays. Ose., IV, 2. Il en fut de même parmi les Syriens. I Mach., VII, 18. Daniel, VIII, 12, prédit qu'une corne, Antiochus Épiphane, jettera la vérité par terre, c'est-à-dire triomphera momentanément de la religion d'Israël et de sa nationalité. — Le mot *'ĕmét* est aussi traduit dans les versions par « vérité », en des passages où il doit avoir le sens de « fidélité ». Gen., XXIV, 49; XXXII, 10; XLVII, 29; III Reg., II, 4; Prov., III, 3; XIV, 22; XX, 28; etc. Au Psaume XII (XI), 2, en particulier, ce ne sont pas les vérités qui diminuent parmi les enfants des hommes, mais *'ĕmûnîm,* les « hommes fidèles » qui disparaissent.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *En Jésus-Christ.* — Le Sauveur vient plein de grâce et de vérité. Joa., I, 14. Il est lui-même la vérité en personne. Joa., XIV, 6; Eph., IV, 21; I Joa., V, 6. Il apporte la vérité au monde. Joa., I, 17; VIII, 40; XVI, 7; XVIII, 37. Il enseigne selon la vérité. Matth., XII, 14, 32; Luc., XX, 21. Jean-Baptiste lui rend témoignage comme à la vérité. Joa., V, 33. La parole du Sauveur est la parole de vérité, Joa., XVII, 17; II Cor., VI, 7; Eph., I, 13; Jacob., I, 18, la vérité de l'Évangile, Gal. II, 5; Col. I, 5, à la connaissance de laquelle Dieu veut que tous les hommes arrivent pour qu'ils puissent être sauvés. I Tim., II, 4. Le Sauveur a envoyé à ses Apôtres l'Esprit de vérité, Joa., XIV, 17; XV, 26, pour enseigner aux hommes toute vérité, Joa., XVI, 13; I Joa., IV, 6; il a établi son Église pour qu'elle soit « la colonne de la vérité ». I Tim., III, 15. — 2° *En l'homme.* — Les envoyés de Dieu sont chargés de transmettre la vérité aux autres hommes. C'est ce que font les Évangélistes, Luc., I, 4, et les Apôtres, en particulier saint Paul. Act., XXVI, 25; Rom., IX, 11; II Cor., IV, 2; VII, 14; XI, 10; XII, 6; I Tim., II, 7. Cf. III Joa., 8; II Tim., II, 5. Ils n'ont pas de pouvoir contre la vérité, mais seulement pour la vérité. II Cor., XIII, 8. — Le devoir des chrétiens, qui ont reçu la pleine connaissance de la vérité, Hebr., X, 26, est de pratiquer la vérité, afin de ne pas craindre de paraître à la lumière, Joa., III, 21, d'adorer le Père en esprit et en vérité, Joa., IV, 23, de se sanctifier dans la vérité, Joa., XVII, 19, d'avoir la charité qui se réjouit de la vérité, I Cor., XIII, 6, de confesser la vérité en croissant dans la charité, Eph., IV, 15, de dire la vérité aux autres. Eph., IV, 25; d'avoir l'amour de la vérité, par laquelle on doit être sauvé, II Thes., II, 10, de ne pas mentir contre la vérité, Jacob., III, 14, de s'affermir dans la vérité, II Petr., I, 12, et de marcher dans la vérité, c'est-à-dire d'agir selon les lumières qu'elle apporte. II Joa., 4; III Joa., 4. La vérité délivrera ceux qui agissent ainsi, Joa., VIII, 32, c'est-à-dire les soustraira au joug du péché, de l'erreur et des sujétions mauvaises. — La vérité a aussi ses adversaires, des insouciants, comme Pilate, Joa., XVIII, 38, des indociles, Rom., II, 8, de faux sages, qui retiennent la vérité captive et la tournent en mensonge, Rom., I, 18, 25, de faux docteurs, privés de la vérité, I Tim., VI, 5, apprenant toujours, sans parvenir à la connaissance de la vérité, II Tim., III, 7, des hommes qui ne marchent pas selon la vérité de l'Évangile, Gal., II, 14, qui s'éloignent de la vérité, pour embrasser de fausses doctrines, II Tim., II, 18; Tit., I, 14; Jacob., V, 19, qui résistent à la vérité, II Tim., III, 8, qui lui ferment leurs oreilles, II Tim., IV, 4, et ne se convertissent pas à la vérité. II Tim., II, 25. Leur vrai maître est Satan, en qui n'est pas la vérité. Joa., VIII, 44.

H. LESÊTRE.

VERJUS, jus de raisins qui ne sont pas mûrs. — Le raisin vert, *bêsér* ou *bosér,* ὄμφαξ, *uva acerba,* Job, XV, 33; Is., XVIII, 5, donne un jus très acide qui agace les dents. Se basant sur d'anciens textes d'après lesquels le Seigneur châtie les péchés des pères jusqu'à la quatrième génération, les Israélites de la captivité rejetaient sur ceux qui les avaient précédés la responsabilité des maux dont ils souffraient. Ils répétaient en manière de proverbe : « Les pères ont mangé du raisin vert et les dents des fils en sont agacées. » Jer., XXXI, 29-30; Ezech., XVIII, 2. Ils s'innocentaient ainsi eux-mêmes et se dispensaient de s'amender. Les prophètes leur signifient qu'ils se font illusion, que le proverbe ne s'applique pas à eux et qu'en conséquence ils ont à réformer leur propre conduite. D'ailleurs, le Seigneur va faire cesser leurs maux et ils n'auront plus désormais à s'en prendre aux fautes de leurs pères.

H. LESÊTRE.

VERMILLON (hébreu : *šâsar;* Septante : μίλτος; dans Ézéchiel; ἐν γραφίδι), couleur employée par les Assyriens dans la décoration de leurs palais et de leurs œuvres d'art. Jérémie, XXII, 14, parle de salles peintes en cette couleur (Vulgate : *in sinopide*); Ézéchiel, XXIII, 14, dit que des Chaldéens étaient représentés coloriés en vermillon sur la muraille (Vulgate : *coloribus*), et la Sagesse, XIII, 14, que des idoles de bois étaient couvertes, comme traduit la Vulgate, de *rubrica* (Septante : μίλτος). Chez les Latins, Virgile, *Egl.*, X, 26, et Pline, *H. N.*, XXXV, 45; cf. XXXIII, 36, nous apprennent que les Romains ornaient de la même couleur quelques-unes de leurs divinités. Voir COULEURS, t. II, col. 1068, 1069.

VERONENSIS (CODEX). Ce manuscrit gréco-latin du Psautier, du VIe siècle, appartient à la bibliothèque du chapitre de Vérone. C'est un manuscrit de format in-quarto, à une colonne par page, le grec sur la page de gauche, le latin sur la page de droite. Le grec est écrit en caractères latins. Le texte latin est préhiéronymien. Aucune ponctuation, mais le texte est, dans les deux langues, distribué en stiques. A la suite des Psaumes, les cantiques, au nombre de huit : Exod., XV, 1-21; Deut., XXXII, 1-44; I Reg., II, 1-10; Is., V, 1-9; Jon., II, 3-10; Hab., III, 1-19; Dan., III, 27-67; enfin le *Magnificat.* Ce Psautier a été publié par Bianchini, *Vindiciæ canonicarum scripturarum,* Rome, 1740, t. I. Voyez H. B. Swete, *The Old Testament in Greek,* Cambridge, 1891, t. II, p. IX-X.

P. BATIFFOL.

VERRE (hébreu : *zekôkit;* Septante : ὕαλος; Vulgate : *vitrum*), substance transparente et cassante, obtenue par la fusion du sable siliceux avec des sels métalliques de potassium, de sodium, de calcium ou de plomb (fig. 545). — Les anciens connaissaient le verre. On a dû être amené, en différents endroits, à le découvrir en traitant les minerais par la fusion. En se liquéfiant, les gangues de ces minerais donnent des laitiers qui sont de véritables verres. L'étude de la composition de ces gangues a bientôt fait connaître les éléments requis pour obtenir un verre transparent. Les Assyriens fabriquaient le verre. Cf. Layard, *Nineveh,* t. II, p. 42. On a trouvé dans le palais de Nimroud, à Ninive, un vase de verre portant le nom de Sargon (fig. 546), datant par conséquent du VIIe siècle avant Jésus-Christ. Hérodote, III,

24, mentionne des colonnes creuses et transparentes, dans lesquelles on enfermait les morts, et qui étaient faites de verre, ὕαλος, tiré des mines du pays et facile à travailler. Il ne s'agit ici que d'une pierre translucide, l'albâtre probablement. Mais les Égyptiens possédaient certainement l'art de produire et de travailler le verre. Les monuments montrent leurs ouvriers occupés à souffler le verre (fig. 547). Le même art était à l'usage



545. — Quatre ampoules antiques en verre. Musée du Louvre.

des Phéniciens. Quand on part de Saint-Jean-d'Acre pour Caïpha, on rencontre bientôt le Nahr el-Na'aman, petit ruisseau large de huit à dix mètres, appelé par les anciens Bélus. C'est là que les Phéniciens auraient trouvé le procédé de la fabrication du verre. Cf. Pline, *H. N.*, xxxvi, 65; Strabon, xvi, 758; Josèphe, *Bell. jud.*, II, x, 2; Tacite, *Hist.*, v, 7. Le ruisseau prend sa source à quelques kilomètres de là, dans des marais que Pline appelle *palus cenderia,* et qui, en hiver et au printemps, font déborder le cours d'eau. Le sable qui est à l'embouchure aurait été très propre à la fabrication du verre. On trouve des traces des anciennes



546. — Vase de verre portant le nom de Sargon, roi d'Assyrie. D'après Maspero, *Histoire,* t. III, p. 218.

verreries phéniciennes à Zaraphtha, la Sarepta d'autrefois, et dans l'ancienne nécropole de Tyr, qui abonde en débris de verre ordinairement colorés en bleu et a conservé d'élégants spécimens de vases (fig. 548). Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 113, 127, 142, 167. Hérodote, II, 44, vit à Tyr, dans le temple d'Hercule, une colonne d'émeraude qui jetait grand éclat pendant la nuit. On soupçonne que cette colonne était en verre coloré et que des lampes l'éclairaient à l'intérieur. Comme Moïse promet à Zabulon que cette tribu jouira des « richesses cachées dans le sable, » Deut., XXXIII, 19, et que le Bélus se trouve sur son territoire, quelques commentateurs ont supposé que l'allusion portait sur le sable vitrifiable. Cf. Rosenmüller, *In Deuter.*, Leipzig, 1798, p. 532. Mais il ne s'agit, dans ce passage, que des richesses communes à tous les bords de mer. Tout en utilisant le verre de manières variées, les Orientaux n'ont pas su s'en servir pour en faire des vitres ou des miroirs. — Dans une tombe philistine de Gazer, on a trouvé d'élégants petits



547. — Égyptiens soufflant le verre. D'après Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians*, t. II, p. 140.

ustensiles de verre. Cf. H. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 234. — Les Israélites ont également connu le verre et l'ont fabriqué de bonne heure, si tant est, comme le croit Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 327, que les ateliers d'Hébron remontent jusqu'à l'époque des rois de Juda. Le sable siliceux nécessaire à ces



548. — Verres colorés de Sarepta. D'après Lortet, *La Syrie*, p. 127.

verreries provient de la contrée, et la soude est apportée par les Arabes des bords de la mer Morte, et des régions sablonneuses et salées qui sont à l'est du Jourdain. On y fabrique du verre soufflé pour lampes, bouteilles, fioles, etc., et des bracelets, des anneaux, des bagues, des perles, etc. « Les fourneaux sont en briques et recouverts par un dôme à réverbère. La flamme, après avoir circulé dans le four, vient passer sur les creusets qui renferment les matières vitreuses en fusion, et sort par des ouvertures pratiquées dans la région moyenne. C'est par ces orifices que les ouvriers, assis ou debout autour des fourneaux, cueillent

le verre liquide au moyen de leurs cannes de fer. Ils soufflent rapidement les pièces et les réchauffent pendant quelques instants aux flammes qui sortent du four. » Lortet, *ibid*. Pour faire les perles et les bracelets, on teinte la pâte vitreuse au moyen d'oxydes minéraux qui fournissent de belles nuances bleu d'outremer, vert de malachite ou jaune de chrome. — Dans Job, XXVIII, 17, la sagesse est déclarée supérieure à différentes substances précieuses, l'or, l'onyx, le saphir, le verre, le corail, le cristal, les perles et la topaze. Le verre, *zekôkît,* ne saurait ici être confondu avec le cristal de roche, *gâbiš,* nommé lui-même dans l'énumération. D'ailleurs, pour que le verre occupât une place au milieu de toutes ces matières de prix, il fallait qu'il fût employé en objets capables de servir de parures, perles artificielles, pendeloques, bracelets, etc. — Il est dit dans les Proverbes, XXIII, 31 : « Ne regarde pas le vin,... comme il donne son œil dans la coupe, » *be-kôs,* c'est-à-dire comme il a belle apparence dans la coupe. La Vulgate traduit *in vitro,* « dans le verre ». Mais il n'y a là qu'une interprétation. — Il n'est plus fait mention du verre que dans l'Apocalypse. Saint Jean voit en face du trône de Dieu « comme une mer de verre semblable à du cristal. » Apoc., IV, 6. Cette mer est probablement ici le firmament qui s'étend au-dessous du trône divin. Une autre fois, il voit « comme une mer de verre, mêlée de feu, et, au bord de cette mer, les vainqueurs de la bête. » Apoc., XV, 12. Cette mer représente l'eau et le feu des épreuves au travers desquelles les serviteurs de Dieu doivent passer. Cf. Ps. LXVI (LXV), 12. Enfin, dans la Jérusalem céleste, les constructions sont en or pur et translucide comme du verre. Apoc., XXI, 18, 21. Cet or ressemble donc au verre teinté de chrome. — Sur certaines verreries sidoniennes, dont plusieurs pensent qu'il est question dans Josué, XI, 8; XIII, 6, voir MASÉRÉPHOTH, t. IV, col. 831.

H. LESÊTRE.

VERROU (hébreu : *bad, berîah, metîl;* Septante : μοχλός, κλεῖθρον; Vulgate : *vectis, sera*), barre de bois ou de fer, qui sert à assurer la fermeture d'une porte. Voir BARRE, fig. 453, t. I, col. 1468 — Les portes des villes ont des verrous. Deut., III, 5; Jud., XVI, 3; II Esd., III, 3, 6, 13, 15, etc. Dieu brise les portes d'airain et les verrous de fer qui retiennent les captifs. Ps. CVII (CVI), 16. Il les brise devant Cyrus. Is., XLV, 3. Pour prendre une ville, on brise ses verrous. Il en est ainsi pour Babylone, Jer., LI, 30, pour Damas, Am., I, 5, pour Ninive, Nah., III, 13, et pour Jérusalem. Lam., II, 9. On attaque plus facilement les populations qui n'ont ni portes ni verrous. Jer., XLIX, 31; Ezech., XXXVIII, 11. Voir BARRE, t. I, col. 1468. — Métaphoriquement, on suppose que des verrous servent à clore la mer, Job, XXXVIII, 10, le sche'ôl, Job, XVII, 16, et la surface du sol habitable. Jon., II, 7. Les querelles des frères ennemis sont comme les verrous d'un palais; rien ne peut les réduire. Prov., XVIII, 19. Les versions ont ici un tout autre sens. — Les os de l'hippopotame sont comparés à une barre de fer, *metîl barzél, lamina ferrea,* probablement à un verrou. Job, XL, 18 (13). — Dans Isaïe, XXVII, 1, Léviathan est appelé *nâḥâš bâriaḥ,* « serpent fuyant ». Les Septante traduisent exactement par ὄφιν φεύγοντα, « serpent fuyant ». Mais la Vulgate rend l'hébreu par *serpentem vectem,* « serpent verrou », comme s'il y avait *berîah* en hébreu, ce qui n'a pas de sens clair.

H. LESÊTRE.

VERS HÉBREU. Voir POÉSIE HÉBRAÏQUE, col. 477-480; HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 490-491.

VERSETS DANS LA BIBLE. Le mot *versus, versiculus,* vient de *verto,* « tourner », et comme στίχος, en grec, il désignait chez les Latins les lignes d'écriture en général, soit en prose soit en vers. Dans de très anciens manuscrits, les livres poétiques de la Bible, Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique et les chants poétiques sont divisés par vers commençant à la ligne. La division de tous les livres bibliques par versets fut introduite dans un but pratique. Pour qu'on put retrouver aisément dans l'Écriture un passage particulier, on imagina d'abord de partager chaque livre en chapitres et c'est ce que fit le cardinal Étienne Langton († 1228). Voir CHAPITRES DE LA BIBLE, t. II, col. 55. Afin de rendre les recherches plus rapides, lorsque, vers 1240, le cardinal Hugues de Saint-Cher compila la première concordance verbale du texte latin de la Vulgate, il subdivisa les chapitres en sept parties qu'il distingua en marge par les lettres *a, b, c, d, e, f, g*. Cette subdivision, après avoir été en usage pendant environ trois cents ans, n'est maintenue aujourd'hui que dans les renvois de certaines éditions du Missel et du Bréviaire; elle a disparu lorsqu'elle est devenue inutile par l'introduction plus pratique et plus commode des versets proprement dits qui, par leur brièveté, rendent les recherches extrêmement faciles.

La numérotation actuelle des versets, qui a passé peu à peu dans toutes les éditions de la Bible, en quelque langue qu'elles soient, a pour auteur l'imprimeur Robert Estienne. Il l'introduisit pour la première fois en 1555, dans une édition gréco-latine du Nouveau Testament, et dans une édition complète de la Bible latine. Il l'indiqua en marge. Théodore de Bèze l'introduisit dans le texte même en 1565. Robert Estienne avait eu d'ailleurs des précurseurs. En 1509 Jacques Lefebvre avait déjà numéroté les versets des Psaumes dans son *Psalterium quintuplex,* et Santes Pagnino avait numéroté toute la Bible en 1528. Robert Estienne adopta la numérotation de Santes Pagnino pour les livres protocanoniques de l'Ancien Testament, en en introduisant une nouvelle pour les livres deutérocanoniques et pour tout le Nouveau Testament. La division des versets par R. Estienne n'est pas toujours heureuse, car en plusieurs endroits elle n'est pas en parfait rapport avec le sens, par exemple dans le Psaume LXXXIX (XC), les versets 4 et 5, 9 et 10 sont mal coupés et dans le vers : (*Quis novit*) *præ timore tuo iram tuam — dinumerare?* les premiers mots appartiennent au ỹ. 11 et *dinumerare* commence le ỹ. 12. Le pape Sixte V réforma la division dans son édition de 1590, mais on vit tant d'inconvénients dans le changement d'une numérotation universellement répandue que l'ancienne fut maintenue par Clément VIII, malgré ses imperfections, dans l'édition officielle définitive. — Voir W. Wright, article *Verse*, dans Kitto, *Cyclopædia of biblical literature*, 1866, t. III, p. 1066-1070; Mac Clintock et Strong, *Cyclopædia of biblical literature,* 1891, t. X, p. 756-762; Ch. Graux, *Nouvelles recherches sur la stichométrie,* dans *Les articles originaux*, publiés par Ch. Graux, édit. posthume, in-8°, Paris, 1893, p. 71-124 (stiques de tous les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament), p. 90-103.

VERSIONS DE LA BIBLE. Voir les articles spéciaux à chaque langue, grecque, allemande, anglaise, française, etc.; SEPTANTE, VULGATE.

VERT. Voir COULEURS, 6°, t. II, col. 1066.

VERTIGE, aveuglement intellectuel par suite duquel on ne sait plus ce qu'on fait. Saül, sous le coup de la défaite, est saisi de vertige, *šâbâṣ,* σκοτος δεινόν, *angustiæ,* et cherche la mort. II Reg., I, 9. — Les marins, pendant la tempête, sont pris de vertige, *yâhoggû,* ἐταράχθησαν, *turbati sunt.* Ps. CVII (CVI), 17. — Dieu frappe les princes de Memphis de l'esprit de vertige, *'iv'îm,* πλανήσις, *vertigo.* Is., XIX, 14. H. LESÊTRE.

VERTU (grec : ἀρετή; Vulgate : *virtus*), habitude de faire le bien. Cette habitude, parfois naturelle, est souvent acquise, développée par l'effort persévérant de la volonté, et perfectionnée à l'aide du secours divin. Ps. XVIII (XVII), 33. — 1º La notion abstraite de vertu n'existe pas en hébreu. Les hommes vertueux sont appelés « justes », et la vertu s'y présente sous forme de « justice », c'est-à-dire de fidélité à toutes les obligations qu'impose la volonté divine. Voir JUSTICE, t. III, col. 1875. Les hommes de vertu sont *'anšê ḥayîl*, δυνατοί, *industrii, potentes*, Gen., XLVII, 6; Exod., XVIII, 21, 25, et la femme vertueuse *'êšet ḥayîl*, γυνὴ δυνάμεως ou ἀνδρεία, *mulier virtutis, diligens, fortis*. Ruth, III, 11; Prov., XII, 4; XXXI, 10. — Les différentes vertus, représentant chacune une forme spéciale du bien, n'en sont pas moins indiquées et recommandées dans la Sainte Écriture. Voir CHARITÉ, t. II, col. 591; CHASTETÉ, col. 624; ESPÉRANCE, col. 1965; FOI, col. 2296; HUMILITÉ, t. III, col. 777; JUSTICE, col. 1875; MISÉRICORDE, t. IV, col. 1131; OBÉISSANCE, col. 1720; PATIENCE, col. 2180; PÉNITENCE, t. V, col. 39; PRUDENCE, col. 803; RECONNAISSANCE, col. 1006; RENONCEMENT, col. 1045; SAGESSE, col. 1349; SIMPLICITÉ, col. 1746. — L'auteur de la Sagesse, VIII, 7, met à part les quatre vertus cardinales, que Platon avait indiquées avant lui : « Quelqu'un aime-t-il la justice? Ses labeurs sont les vertus : elle enseigne la tempérance, σωφροσύνην, *sobrietatem*, la prudence, φρόνησιν, *prudentiam*, la justice, δικαιοσύνην, *justitiam*, et la force, ἀνδρίαν, *virtutem*. » La justice mise en premier lieu comme génératrice des vertus cardinales est la *ṣedâqâh* hébraïque, la justice totale comportant la pratique de tous les devoirs envers Dieu et envers les hommes. — 2º La notion de vertu, ἀρετή, *virtus*, apparaît plus clairement dans le Nouveau Testament. Les Apôtres ne dissertent pas sur la vertu, mais, en toute occasion, ils en prescrivent la pratique, qui n'est autre chose que la fidélité à la loi évangélique. Voir LOI NOUVELLE, t. IV, col. 347. Ainsi saint Paul recommande aux chrétiens de Rome la charité sincère, l'amour fraternel, le zèle, la ferveur, l'espérance, la patience, l'assiduité à la prière, l'aumône, l'hospitalité, l'amour des ennemis, l'humilité, la concorde, en un mot, le triomphe sur le mal par la pratique du bien. Rom., XII, 8-21. C'est le résumé de tout ce qui s'impose au chrétien vraiment vertueux. L'Apôtre fait de la charité la première des vertus, supérieure à la foi et à l'espérance. Mais il faut que la charité comporte la pratique de toutes les autres vertus, la patience, la bonté, la discrétion, le désintéressement, la douceur, la justice, le support, etc. I Cor., XIII, 4-13. Dans le chrétien, la grâce agit pour aider à la fidélité et au progrès des habitudes vertueuses, et c'est le Saint-Esprit qui produit dans l'âme la charité, la joie, la paix, la patience, la mansuétude, la bonté, la fidélité, la douceur et la tempérance. Gal., V, 22. Aux Éphésiens, IV, 2, 3, saint Paul recommande de faire honneur à leur vocation par leur humilité, leur douceur, leur patience, leur charité fraternelle et leur esprit d'union et de paix. Il dit aux Philippiens : « Que tout ce qui est vrai, tout ce qui est honorable, tout ce qui est juste, tout ce qui est pur, tout ce qui est de bonne renommée, s'il est quelque vertu et s'il est quelque louange, que ce soit là l'objet de vos pensées. » Phil., IV, 8. Il ne veut pas que la vertu soit superficielle; elle doit saisir le plus intime de l'âme. « Revêtez-vous d'entrailles de miséricorde, de bonté, d'humilité, de douceur, de patience, ...et surtout de la charité, qui est le lien de la perfection. » Col., III, 12-14. A ses disciples, Timothée et Tite, saint Paul indique les vertus qui sont exigées des évêques et des diacres. I Tim., III, 2-9; Tit., I, 8. Lui-même félicite le premier de l'avoir suivi fidèlement dans sa conduite, sa foi, sa longanimité, sa charité et sa constance. II Tim., III, 10. Saint Pierre exhorte les chrétiens à joindre à leur foi la vertu, le discernement, la tempérance, la patience, la piété, l'amour fraternel et la charité. « Si ces vertus sont en vous et y abondent, ajoute-t-il, elles ne vous laisseront ni oisifs ni stériles pour la connaissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » II Pet., I, 5-8. Les Épîtres de saint Jean parlent surtout de l'amour de Dieu et de la charité fraternelle. — Dans un très grand nombre de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, la Vulgate emploie le mot *virtus* dans le sens de « puissance » et non dans celui de « vertu ». Ainsi, dans le Psaume LXXXIV (LXXXIII), 8, il est dit des pèlerins qui montent à Jérusalem : *yelkû meḥayil 'él-ḥayil*, « ils vont de force en force », en sentant s'accroître leur vigueur, ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν, *de virtute in virtutem*, et non « de vertu en vertu ». De même, la « vertu du Très-Haut », Luc., I, 35, « la vertu qui émanait » de Jésus, Luc., VI, 19, la « vertu du Saint-Esprit », Act., I, 8, est la δύναμις, la force, la puissance divine.

H. LESÊTRE.

VERTUS (grec : δυνάμεις; Vulgate : *virtutes*), nom donné à l'un des chœurs des anges. — On lit dans le cantique de Daniel, III, 61 : « Puissances du Seigneur, bénissez toutes le Seigneur. » L'expression πᾶσα ἡ δύναμις, *omnes virtutes*, ne peut désigner les anges, nommés plus haut, ℣. 58. Ces puissances, rangées après les cieux et les eaux supérieures, et avant le soleil et la lune, sont celles de la milice céleste, les étoiles. Plus loin, la δύναμις τοῦ οὐρανοῦ, *virtutes cæli*, désigne le *ḥêl šemayyâ'*, « l'armée du ciel », les étoiles. Dan., IV, 32. C'est saint Paul qui, le premier, probablement d'après les traditions juives, donne une liste des chœurs des anges, et désigne l'un de ces chœurs par l'appellation de δυνάμεις, *virtutes*, les « vertus », distinctes des « puissances », ἐξουσίαι, *potestates*. Il assigne au Christ ressuscité une place supérieure à celle de tous ces chœurs angéliques. Eph., I, 21. Dans une autre énumération, Col., I, 16, il omet les « vertus ». Ailleurs, Rom., VIII, 38, il dit qu'aucune créature angélique, ni principautés, ni vertus, ne pourra le séparer de l'amour du Christ Jésus. Il est à remarquer cependant que, dans ce passage, les « vertus » sont absentes du texte grec et ne sont mentionnées que par la Vulgate. Saint Pierre dit aussi que, dans le ciel, tous les anges, les principautés et les vertus, sont soumis au Christ. I Pet., III, 22. La Sainte Écriture ne fournit aucun renseignement sur le rôle particulier de ce chœur des vertus, ni sur la raison du nom qui lui est attribué.

H. LESÊTRE.

VERTUS DES CIEUX (Septante : δυνάμεις των οὐρανῶν; Vulgate : *virtutes cælorum*), l'ensemble des étoiles. — L'expression hébraïque *kol-ṣebâ has-šâmâ-îm*, « toute la milice des cieux », Vulgate : *omnis militia cælorum*, est rendue dans les Septante par αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν, « les puissances des cieux ». Is., XXXIV, 4. Le prophète décrit le jugement de Dieu; il annonce que l'armée des cieux sera réduite en poussière et que les cieux seront roulés comme un livre. Il s'agit donc ici du firmament, et l'armée qui le peuple est celle des étoiles. Ézéchiel, XXXII, 7, 8, parle de phénomènes analogues précédant le jugement de Dieu. Les Septante traduisent ordinairement par δύναμις, « puissance », le mot *ṣebâ'* désignant la milice du ciel, cf. IV Reg., XVII, 16; XXI, 3; XXIII, 4; Dan., VIII, 10, ou encore par στρατιά. Jer., VIII, 2. Dans sa description des signes avant-coureurs du jugement, Notre-Seigneur reproduit quelques-uns des traits familiers aux prophètes : « Le ciel s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel, les puissances des cieux seront ébranlées. » Matth., XXIV, 29; Marc., XIII, 24, 25. Le parallélisme qui règne dans ce passage donne à conclure que les puissances ou vertus des cieux ne sont autres que les étoiles. Le texte évan-

gélique suit celui des Septante, qui remplacent la « milice » du texte hébreu que les « puissances », appelées dans certaines traductions françaises, d'après la Vulgate trop littéralement interprétée, les « vertus des cieux ». Quelques commentateurs ont vu dans les vertus des cieux les forces qui régissent les corps célestes, ou les points cardinaux du ciel. Cette interprétation s'harmonise moins bien que la précédente avec le parallélisme et le contexte. Il est encore moins probable qu'il s'agisse des anges, que de tels événements ne sauraient ébranler, et qui sont mentionnés plus loin comme faisant partie du cortège du souverain Juge. Matth., XXIV, 31. H. LESÊTRE.

VESCE. La Vulgate rend par *vicia*, « vesce », le mot hébreu *kussémet* (pluriel : *kussemîm*). Is., XXVIII, 25; Ezech., IV, 9. Quelques auteurs rapprochent ce nom du *kirsenéh* arabe, la *vicia ervilia*. Mais le mot hébreu désigne l'épeautre et, selon d'autres, le sorgho. Voir t. II, col. 821. — Certains auteurs traduisant le *qésaḥ* hébreu par vesce, mais à tort : ce mot signifie la nielle ou cumin noir, t. III, col. 244. — Pour la vesce, *vicia faba*, voir FÈVE, t. II, col. 2228.

VESTIAIRE (hébreu : *méltâḥâh*), endroit où l'on garde les vêtements. — Jéhu, voulant se défaire des prêtres de Baal, prétexta un sacrifice à offrir dans le temple du dieu, et, pour mieux distinguer ceux qu'il avait en vue, ordonna de tirer du vestiaire des vêtements dont ils se pareraient. IV Reg., X, 22. Il s'agit ici du vestiaire du temple de Baal. Les prêtres idolâtres, aussi bien que ceux du vrai Dieu, prenaient des costumes spéciaux pour remplir leurs fonctions. Cf. Hérodien, V, 5; Silius Italicus, III, 24-27; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 149. Dans les versions, *méltâḥâh* est traduit par ὁ ἐπὶ τοῦ οἴκου Μεσθάαλ, « le préposé à la maison de Mesthaal », *his qui erant super vestes*, « les préposés aux vêtements ». — Il y avait un vestiaire dans le palais de Salomon, II Par., IX, 4, et un autre dans le Temple, où les prêtres devaient laisser leurs vêtements sacrés après avoir rempli leurs fonctions. Ezech., XLII, 14; XLIV, 19. — Job, XXVII, 16, parle de l'impie qui entasse les vêtements comme la boue, c'est-à-dire qui remplit son vestiaire. Les trésors que rongent les vers et que Notre-Seigneur recommande de ne pas amasser, Matth., VI, 19, sont les dépôts de vêtements. Saint Jacques, V, 2, y fait aussi allusion. H. LESÊTRE.

VESTIBULE DU TEMPLE, portique, pylône. Voir TEMPLE, col. 2032.

VÊTEMENT, étoffe disposée pour couvrir le corps de l'homme dans la vie habituelle. — Le vêtement est une nécessité imposée par le péché des premiers parents. Gen., III, 7, 21. L'homme s'est ensuite fait des vêtements d'abord avec la peau des animaux, voir PEAU, col. 3, cf. H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 398, puis avec des tissus de sa fabrication. Voir ÉTOFFES, t. II, col. 2035.

I. NOMS DES VÊTEMENTS. — Les vêtements sont naturellement très divers, quant à la matière et quant à la forme, suivant les temps et les pays. Les monuments anciens indiquent plus ou moins clairement la forme des vêtements portés par les Babyloniens, les Égyptiens, les Grecs et les Romains. Ils sont des plus rares en ce qui concerne les Hébreux. Mais le grand nombre de mots qui servaient chez eux à les désigner indique qu'ils en avaient d'assez variés. Ces mots sont les suivants : *Béġéd*, le vêtement que Joseph portait dans la maison de Putiphar, ἱμάτια, *pallium*, Gen., XXXIX, 12, 13, 15; celui que le Pharaon lui donna en l'établissant chef de l'Égypte, στολή, *stola*, Gen., XLI, 42, et celui que portaient les rois Achab et Josaphat sur leur trône. III Reg., XXII, 10; II Par., XVIII, 9. C'était donc un vêtement de dessus, destiné à des personnages d'importance. — *Kelî*, mot à sens divers, servant à désigner le vêtement ordinaire, σκεύη, στολή, *vestis*, Deut., XXII, 5, et les atours d'une femme, κόσμος, *monilia*. Is., LXI, 10. — *Kesût*, περιβόλαιον, *pallium*, un vêtement de dessus. Deut., XXII, 12. — *Lebûš*, le vêtement commun qu'ont les plus pauvres, ἱμάτιον, *indumentum*, *vestitus*, Job, XXIV, 7, 10; XXXI, 19, *vestimentum*, Job, XXXVIII, 14, *vestis*, Dan., III, 21. — *Mad*, tunique, χιτῶν, *tunica*, Lev., VI, 10 (3), ἱμάτιον, *vestimentum*, Ps. CIX (CVIII), 18, vêtement de dessous auquel on compare la malédiction que le méchant ne quitte pas. — *Middâh*, ἔνδυμα, *vestimentum*, le vêtement du grand-prêtre, Ps. CXXXIII (CXXXII), 2. — *Médév*, μανδύη, *vestis*, casaque portée par des serviteurs de David, II Reg., X, 4, *tunica*, I Par., XIX, 4. — *Mekasséh*, vêtement splendide. Is., XXIII, 18. Le mot n'est pas traduit par les versions. — *Malbûš*, ἔνδυμα, *vestimentum*, vêtement fourni à des serviteurs du roi. IV Reg., X, 22. — *Sûṭ*, περιβολή, *pallium*, vêtement de dessus. Gen., XLIX, 11. — *Tilbošét*, ἱμάτιον, *vestimentum*, vêtement de dessous d'un guerrier. Is., LIX, 17. — *Ṣéba' riqmâh*, le vêtement de couleurs variées, βάμμα ποικιλῶν, *vestis diversorum colorum*, comme en portaient les Hébreux du temps des Juges, et dont Sisara comptait s'emparer. Jud., V, 3. Ézéchiel, XVI, 18, mentionne aussi des vêtements multicolores en usage de son temps, *bigdê riqmâh*, ἱματισμός ποικίλος, *vestimenta multicoloria*. — *Mesî*, le vêtement de soie. Ezech., XVI, 10, 13. Voir SOIE, col. 1821. — *Tekêlét*, le vêtement de pourpre. Exod., XXVI, 4, 31; Num., IV, 6; Ezech., XXIII, 6; XXVII, 7, 24. Voir POURPRE, col. 586. — *Tôlâ'*, le vêtement cramoisi. Lam., IV, 5; Is., I, 18. Voir COCHENILLE, t. II, col. 818. — *Berômîm*, ἐκλεκτά, *polymita*, vêtements de diverses couleurs vendus par Tyr. Ezech., XXVII, 24. — *Me'il*, vêtement long des princesses, ἐπενδύτης, *vestis*, II Reg., XIII, 18, διπλοΐς, *pallium*, vêtement de dessus, I Reg., XV, 27; XXVIII, 14, ἱμάτιον, *vestimentum*, Job, I, 20, στολή, *vestis*, Job, II, 12. — *Maḥâlâṣôt*, ἐπιβλήματα, *mutatoria*, Is., III, 22, ποδήρη, Zach., III, 4, les vêtements de rechange, ou ceux qu'on quitte à la maison. — *Saq*, Gen., XXXVII, 34, le vêtement de deuil. Voir CILICE, t. II, col. 760, et deux Juifs revêtus d'un sac devant Sennachérib, fig. 347, col. 1607. Cf. LACHIS, t. IV, fig. 11, col. 23. — Les mots *qôrḥâh*, κρόκη, *superficies*, et *gabbaḥat*, δέρμα, *per totum*, désignent l'endroit et l'envers du vêtement. Lev., XIII, 55. — Les *belô'ê*, *scissa et putrida*, sont des haillons. Jer., XXXVIII, 12.

II. VÊTEMENTS DES HÉBREUX. — 1° Les vêtements des Hébreux étaient de laine ou de lin, auxquels on ajouta plus tard le coton. La loi défendait de porter des tissus mélangés de laine et de lin. Lev., XIX, 19; Deut., XXII, 11. « Qu'en tout temps tes vêtements soient blancs, » dit l'Ecclésiaste, IX, 8. Mais cette recommandation ne faisait pas loi. La couleur blanchâtre était naturelle à la laine et au lin. Mais elle se salissait aisément au milieu des occupations journalières, Zach., III, 4, et dans le peuple on usait volontiers d'étoffes teintes, que l'industrie phénicienne produisait à bon compte. Les plus aisés se servaient d'étoffes de couleurs éclatantes, pourpre rouge et violette ou cramoisi, Prov., XXXI, 22; Jer., IV, 30; Lam., IV, 5, et empruntaient les modes des étrangers. Soph., I, 8. Ils choisissaient de fins tissus, Luc., VII, 25, et se procuraient parfois des vêtements magnifiques. Jacob., II, 2. Le blanc était si peu la couleur habituelle, à l'époque évangélique, qu'on note la blancheur que prirent les vêtements de Notre-Seigneur à la transfiguration, Matth., XVII, 2; Marc., IX, 2, et que, pour le ridiculiser, Hérode fit mettre au Sauveur une robe éclatante, blanche d'après la Vulgate, comme à un homme épris de la folie des

grandeurs. Luc., XXIII, 11. Les vêtements blancs comme la neige étaient habituels dans les apparitions. Dan., VII, 9; Matth., XXVIII, 3; Marc., XVI, 5; Luc., XXIV, 4; Joa., XX, 12; Act., I, 10; Apoc., III, 5, 18; IV, 4; etc. Les vêtements bigarrés ou ornés de broderies étaient aussi dans le goût des Hébreux. Jud., V, 30; Ezech., XVI, 18. — 2° Les principales pièces du vêtement des Hébreux étaient la tunique, voir TUNIQUE, col. 2132, et le manteau, voir MANTEAU, t. IV, col. 663. Le manteau était le vêtement de dessus et la tunique celui de dessous. Cette dernière se portait sur le corps même. Mais parfois on mettait par dessous une chemise d'étoffe plus fine, *sâdin*. Jud., XIV, 12, 13; Is., III, 23; Prov., XXXI, 24. Voir LINCEUL, t. IV, col. 265. Les caleçons n'étaient obligatoires que pour les prêtres. Voir CALEÇON, t. II, col. 60. Le costume des femmes différait de celui des hommes par plus d'ampleur. Dans son large manteau, une femme pouvait mettre jusqu'à six mesures d'orge, charge qu'elle portait elle-même. Ruth, III, 15. Les femmes avaient de plus le voile dont elles se couvraient la tête, mais qu'elles n'étaient pas astreintes à tenir toujours baissé. Gen., XII, 14; XXIV, 65; XXXVIII, 14, 19; I Reg., I, 12; etc. Voir VOILE. On mettait aux jeunes garçons et aux jeunes filles de distinction des robes longues. Gen., XXXVII, 3; II Reg., XIII, 18. — 3° Il y avait des vêtements particuliers à certaines conditions et à certains jours, les vêtements sacrés des prêtres, voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 299, fig. 64, col. 296; PRÊTRE, t. V, col. 646, fig. 174, col. 647, les vêtements royaux, Esth., V, 1; Act., XII, 21, les vêtements de fête, Ruth, III, 3; Judith, X, 3; Luc., XV, 22, les vêtements de veuve, Gen., XXXVIII, 14; Judith, X, 2; XVI, 9, les vêtements de rechange, Jud., XIV, 13, la robe nuptiale, Matth., XXII, 10, etc. — Sur les autres pièces du vêtement, voir CEINTURE, t. II, col. 389; fig. 123-126, col. 389-391; CHAUSSURE, col. 631; fig. 225-236, col. 634-640; COIFFURE, col. 828; CHLAMYDE, col. 707, fig. 271, col. 708; LANGES, t. IV, fig. 32-34, col. 71-72; TOILETTE, t. V, col. 2262. On faisait en sorte que les vêtements exhalassent une bonne odeur. Gen., XXVII, 27; Cant., IV, 11; Ps. XLV (XLIV), 9. — 4° D'après Iken, *Antiquit. hebraic.*, Brême, 1741, p. 543, les Juifs auraient compté dix-huit pièces d'habillement d'usage ordinaire pour les hommes: un manteau, une tunique d'étoffe souple, une ceinture large, un vêtement court et étroit, une chemise, une autre ceinture sur la chair même, un chapeau, une tiare, deux chaussures, deux jambières, deux gants couvrant les mains et les bras jusqu'au coude, deux voiles légers servant l'un à s'essuyer après les ablutions, l'autre à se couvrir la tête et les épaules, et enfin un foulard noué autour du cou et dont les extrémités retombaient par devant. A ces différentes pièces, dont plusieurs ne sont pas mentionnées dans la Bible, s'ajoutaient les franges, voir FRANGE, t. II, col. 2394, et les phylactères. Voir PHYLACTÈRES, t. V, col. 349. Pour le costume des femmes juives, voir FEMMES, t. II, fig. 637-638, col. 2190.

III. PRESCRIPTIONS LÉGISLATIVES. — Il était interdit à une femme de prendre des habits d'homme, et réciproquement, cette pratique étant en abomination devant Dieu. Deut., XXII, 5. Cette défense était commandée par le souci de la moralité. — Le mari devait assurer le vêtement à sa femme. Exod., XXI, 10. Voilà pourquoi, dans les temps de désolation où les hommes faisaient défaut, sept femmes pouvaient demander au même homme de porter son nom, en ajoutant : « Nous nous vêtirons de nos habits. » Is., IV, 1. La captive prise pour épouse devait quitter les vêtements de sa captivité, pour en recevoir d'autres de son nouveau mari. Deut., XXI, 13. — Il n'était pas permis de prendre en gage le vêtement de la veuve, Deut., XXIV, 17, car le vêtement est une des choses de première nécessité. Gen., XXVIII, 30; Eccli., XXIX, 28. — Le lépreux devait porter des vêtements déchirés, qui permissent de le reconnaître à distance. Lev., XIII, 45. — A la suite de certaines souillures, qui obligeaient les anciens à changer de vêtements, Gen., XXXV, 2, la loi prescrivait de les laver. Exod., XIX, 10; Lev., XI, 25, 28; XV, 5-27; etc. Voir LAVAGE, t. IV, col. 131. — Des règles spéciales étaient imposées pour la purification de vêtements atteints de la lèpre. Lev., XIII, 47-58. Voir LÈPRE, t. IV, col. 186.

IV. USAGES DIVERS. — Les pauvres couchaient dans leur vêtement pour dormir; aussi le créancier qui l'avait pris en gage devait-il le leur rendre le soir. Deut., XXIV, 13. Cf. Marc., XIV, 51, 52. On couvrait David de vêtements pour le réchauffer pendant son sommeil. III Reg., I, 1. A l'époque d'Amos, II, 8, des créanciers se donnaient le tort de coucher sur les vêtements pris en gage, au lieu de les rendre. — Les vêtements faisaient partie du butin qu'on prenait à la guerre et qu'on partageait ensuite. Jos., VII, 21; Jud., V, 30; VIII, 26. On les donnait en présents. I Reg., XVII, 38; XVIII, 4; IV Reg., V, 5, 10, 23. — On déchirait ses vêtements en signe de deuil. Voir DÉCHIRER SES VÊTEMENTS, t. II, col. 1336. — On gardait ses vêtements pour veiller la nuit sur les murs d'une ville, II Esd., IV, 24, ou dans le Temple. Voir POLICE, col. 503. Cf. Apoc., XVI, 15. — Les femmes d'Israël se servaient de leurs vêtements pour construire des tentes destinées aux cultes idolâtriques. Ezech., XVI, 16, 18. On les utilisait pour faire des tapis sur les montures ou sur le chemin des personnes qu'on voulait honorer. Matth., XXI, 7, 8; Marc., XI, 7; Luc., XIX, 35, 36. Cet emploi était d'autant plus facile que les vêtements de dessus n'étaient pas ajustés, et qu'ils se composaient de larges pièces d'étoffe que l'on drapait sur les épaules. — D'après la loi romaine, appliquée à Notre-Seigneur, les vêtements d'un supplicié appartenaient à ses exécuteurs. Ps. XXII (XXI), 19; Matth., XXVII, 35; Marc., XV, 24; Luc., XXIII, 34; Joa., XIX, 23. — Les travailleurs laissaient à la maison leur vêtement de dessus. Marc., XIII, 16. On le quittait pour exécuter une besogne quelconque, laver les pieds de quelqu'un, Joa., XIII, 4, pêcher, Joa., XXI, 7, lapider, Act., VII, 57, etc. — Pour donner le change sur ses intentions, on prenait les vêtements d'un autre. Matth., VII, 15; III Reg., XIV, 2. — Les vêtements étaient parfois rongés par la teigne, Job, XIII, 28; Prov., XXV, 20; Eccli., XLII, 13; Jacob., V, 2, et ils s'usaient. Ps. CII (CI), 27; Is., LI, 6; Hebr., I, 11. Quand ils se déchiraient, Is., L, 9, il fallait les rapiécer. On avait naturellement soin de ne pas mettre à un vieux vêtement une pièce neuve, qui l'aurait fatigué et fait déchirer davantage. Matth., IX, 16; Marc., II, 21; Luc., V, 36. — Notre-Seigneur recommande à ses disciples de ne pas se préoccuper du vêtement. Le Père, qui en donne un magnifique au lis des champs, n'en laissera pas manquer ses enfants, et, à plus forte raison, prendra soin de leur corps, qui est plus que le vêtement. Matth., VI, 25; Luc., XII, 23. L'un des moyens dont Dieu se sert pour accomplir sa promesse est la charité des plus fortunés. L'homme juste ne manque pas de donner un vêtement à celui qui est nu. Ezech., XVIII, 7, 16; Tob., I, 20; IV, 17. Le Sauveur récompensera au jugement celui qui, dans la personne du pauvre, l'aura vêtu quand il était nu. Matth., XXV, 36-40.

V. FAITS HISTORIQUES. — Les Hébreux, sur l'ordre de Dieu, demandèrent aux Égyptiens des vêtements, juste rémunération de tant de durs travaux qu'ils avaient exécutés pour eux. Exod., III, 22; XII, 35, 36. — Il est remarqué, comme une chose extraordinaire et providentielle, que les vêtements des Hébreux ne s'usèrent pas pendant le séjour au désert. Deut., VIII, 4, XXIX, 5; II Esd., IX, 21. — Isaïe, III, 6, prévoit une époque telle, qu'on dira à quelqu'un : « Tu as un manteau, sois

notre chef. » La misère sera si grande, que le fait d'avoir un manteau mettra hors de pair. — A Joppé, Tabitha confectionnait des tuniques et des vêtements pour les veuves. Act., IX, 39. — Les Apôtres recommandent aux chrétiens d'éviter la recherche dans les vêtements. I Tim., II, 9; I Pet., III, 3. Notre-Seigneur avait conseillé à ses Apôtres, en les envoyant en mission, de n'avoir pas deux tuniques. Marc., VI, 9.

VI. Métaphores. — Les Israélites infidèles tissaient des toiles d'araignée qui ne pouvaient leur servir de vêtement, Is., LIX, 6, c'est-à-dire formaient de vains projets qui n'aboutissaient à rien. — Certains biens ou certains maux qui s'attachent à l'homme sont comparés à des vêtements. C'est ainsi qu'on est revêtu de justice, Job, XXIX, 14; Ps. CXXXII (CXXXI), 9, de salut, Ps. CXXXII (CXXXI), 16; Is., LXI, 10, de gloire, Eccli., VI, 32; XLV, 9; Is., LII, 1, de force, Is., LII, 1; Luc., XXIV, 49, d'immortalité, I Cor., XV, 54, de malédiction, Ps. CIX (CVIII), 18, de honte. Ps. XXXV (XXXIV), 26; CIX (CVIII), 29; CXXXII (CXXXI), 18; I Mach., I, 29. Dieu lui-même se revêt de vengeance contre ses ennemis. Is., LIX, 17. — Il est recommandé au chrétien de revêtir le nouvel homme, Eph., IV, 24; Col., III, 10, qui est Jésus-Christ lui-même. Rom., XIII, 14; Gal., III, 27. — Saint Paul appelle le corps le vêtement de l'âme. II Cor., V, 3, 4. — Cf. Jahn, *Archæol. bibl.*, dans le *Curs. compl. Scripturæ Sacræ*, de Migne, Paris, 1857, t. II, col. 902-906; Iken, *Antiquit. hebraic.*, p. 541-548.

H. Lesêtre.

VEUVAGE (hébreu : *'almânût;* Septante : χηρεία, χήρευσις; Vulgate : *viduitas*), condition de la femme qui a perdu son mari. Chez les Hébreux, le veuvage comportait des vêtements particuliers, qui marquaient la désolation de la veuve. Gen., XXXVIII, 14, 19; Judith, X, 2; XVI, 9. Anne, la prophétesse, sanctifiait son veuvage par la prière et le jeûne. Luc., II, 37. Après la révolte d'Absalom, qui avait pris possession des concubines de son père, II Reg., XVI, 22, David condamna ces dernières à vivre dans l'état de veuvage. II Reg., XX, 3. — Au figuré, le veuvage désigne la désolation et la ruine d'une cité. Babylone sera réduite au veuvage. Is., XLVII, 9. Jérusalem sera relevée de la honte du sien. Is., LIV, 4.

H. Lesêtre.

VEUVE (hébreu : *'almânâh;* Septante : χήρα; Vulgate : *vidua*), femme qui a perdu son mari.

I. Sa condition légale. — Au point de vue des biens, la veuve ne possédait que pour transmettre à ses enfants. Voir Héritage, t. III, col. 610. D'après le code d'Hammourabi, celle qui a des biens propres peut les donner à l'un de ses fils, mais non à l'un de ses frères. Art. 150. Celle qui a reçu de son mari un trousseau et un douaire ne peut les aliéner, mais doit les garder pour les transmettre à ses enfants; si elle n'a pas reçu de douaire, elle a droit à une part d'enfant. Art. 171. Si elle se remarie, elle est tenue à transmettre aux enfants du premier lit ce qu'elle a emporté de sa première maison. Art. 177. Il en était à peu près de même chez les Hébreux. La femme était toujours la propriété d'un homme : jeune fille, elle appartenait à son père; épouse, à son mari; veuve, aux héritiers de son mari. II Reg., III, 7; XVI, 22; III Reg., II, 13-18. Son avoir personnel se bornait à ce qu'elle avait apporté en se mariant, spécialement ses esclaves, Gen., XVI, 2; XXX, 4, 9. et à ce que son mari lui donnait. Si elle se remariait, elle n'emportait pas avec elle les biens du mari défunt. Ainsi Abigaïl n'a que cinq esclaves quand elle s'unit à David après la mort de Nabal. I Reg., XXV, 42. Si elle ne se remariait pas, elle pouvait retourner chez son père, Lev., XXII, 13, ou rester avec l'un de ses enfants. II Reg., XIV, 6, 7. Cf. Fr. Buhl, *La société israélite d'après l'A. T.*, trad. de Cintré, Paris, 1904, p. 50. — La veuve recouvrait un droit que la femme mariée n'avait pas : elle pouvait faire validement un vœu sans l'agrément de personne. Num. XXX, 10. Un prêtre ne pouvait épouser une veuve, Lev., XXI, 14, sauf celle d'un autre prêtre. Ezech., XLIV, 22. Si la veuve rentrait dans la maison de son père, elle pouvait manger les aliments sacrés comme celui-ci, s'il était prêtre. Lev., XXII, 13.

II. Sa situation morale. — 1° Le plus souvent, la veuve se trouvait, à la mort de son mari, dans la situation la plus précaire, surtout s'il lui restait des enfants en bas âge. Aussi la veuve et l'orphelin, auxquels les auteurs sacrés associent habituellement l'étranger, sont-ils des êtres qui se recommandent d'eux-mêmes à la pitié. La loi défend de leur nuire, Exod., XXII, 22, et de prendre en gage le manteau de la veuve. Deut., XXIV, 17. Elle veut qu'on abandonne à ces déshérités le droit de glaner et de grappiller, Deut., XXIV, 19-21, et qu'on les associe aux réjouissances du paiement des dîmes, Deut., XIV, 29; XXVI, 12, 13, et des fêtes de la Pentecôte et des Tabernacles. Deut., XVI, 11, 14. Dieu se déclare le protecteur de l'orphelin et de la veuve, Deut., X, 18; il veut qu'on maudisse celui qui leur fait tort. Deut., XXVII, 19. Il fait annoncer aux Israélites que, s'ils sont infidèles, leurs femmes deviendront veuves et leurs enfants orphelins. Exod., XXII, 24. — 2° La veuve n'avait pas toujours de proche parent pour la défendre. Aussi était-elle à la merci des violents. On la renvoyait les mains vides, on prenait son bœuf en gage et on ne lui laissait rien. Job, XXII, 9; XXIV, 3, 21. Les mauvais princes et les mauvais juges la traitaient sans pitié. Ps. XCV (XCIV), 6; Sap., II, 10; Is., I, 23; X, 2; Jer., VII, 6; Ezech., XXII, 7, 25; Mal., III, 5. Les idoles ne pouvaient naturellement rien pour elle. Bar., VI, 37. A l'époque évangélique, une veuve avait mille peines à se faire rendre justice. Luc., XVIII, 3. Les pharisiens et les scribes vivaient aux dépens de celles qui étaient riches. Matth., XXIII, 10; Marc., XII, 40; Luc., XX, 47. Même chez les premiers chrétiens, certaines veuves croyaient avoir à se plaindre du sort qui leur était fait. Act., VI, 1. — 3° Par contre, l'homme charitable réjouissait le cœur de la veuve, Job, XXIX, 13, ne laissait pas languir ses yeux, Job, XXXI, 16, ne maltraitait par la veuve et l'orphelin, Jer., XXII, 3; Zach., VII, 10, leur faisait droit, Is., I, 17, et les visitait. Jacob., I, 27. Dieu lui-même est le père des orphelins et le justicier des veuves. Ps. LXVIII (LXVII), 6; CXLVI (CXLV), 9; Prov., XV, 25; Eccli., XXXV, 17, 18 (13, 14); Jer., XLIX, 11. A l'époque des Machabées, on gardait dans le trésor du Temple le bien des veuves et des orphelins, II Mach., III, 10, et on leur donnait part au butin. II Mach., VIII, 28, 30. — 4° C'est par un effet du châtiment divin que les impies ne sont pas pleurés de leurs veuves, Job, XXVII, 15; Ps. LXXVIII (LXXVII), 64, que les veuves se multiplient chez un peuple, Ps. CIX (CVIII), 9; Jer., XV, 8; XVIII, 21, et que Dieu n'a pas compassion d'elles. Is., IX, 16. — 5° Au figuré, les villes coupables se vantent en vain de ne pas devenir veuves. Is., XLVII, 8; Apoc., XVIII, 7. Jérusalem, la reine des nations, est devenue veuve. Lam., I, 1; V, 3; Bar., IV, 12, 16.

III. Veuves en particulier. — 1° L'Ancien Testament mentionne quelques veuves célèbres, Thamar, fille de Juda et veuve d'Onan, Gen., XXXVIII, 11; la veuve de Thécué, II Reg., XIV, 5; la veuve de Sarepta, III Reg., XVII, 9; Luc., IV, 36; Judith, VIII, 1. — 2° Dans le Nouveau Testament, sont signalées Anne la prophétesse, Luc., II, 37; la veuve de Naïm, Luc., VII, 12; la veuve qui verse son obole, Marc., XII, 42; Luc., XXI, 2, 3; les veuves dont Tabitha prenait soin. Act., IX, 39, 41. — 3° Saint Paul conseille aux veuves de demeurer dans leur état. I Cor., VII, 8. Il prescrit les règles qui doivent être imposées aux veuves chrétiennes. Que celles qui ont des enfants s'occupent de leur famille, et que celles qui sont seules persévèrent dans la prière. Quant à celles qui vivent dans les plaisirs, elles ne

comptent plus pour l'Église. I Tim., v, 3-8. Certaines veuves étaient inscrites sur le rôle de l'Église pour être assistées et aussi pour remplir certaines fonctions. Les conditions suivantes étaient requises pour l'admission de ces veuves : avoir soixante ans au moins, n'avoir eu qu'un seul mari, jouir d'une bonne réputation au double point de vue de l'éducation de ses enfants et de la pratique des bonnes œuvres. I Tim., v, 9, 10. Ces conditions montrent qu'il s'agissait de faire de ces veuves autre chose que de simples assistées. Avec elles commençait déjà le ministère des diaconesses ou veuves, qui se maintint quelques siècles dans l'Église pour l'exercice de la charité et l'administration du baptême. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1903, p. 342. Saint Paul veut que les jeunes veuves se remarient, et que les autres, si elles ont de la famille, soient à la charge de leurs parents et non à celle de l'Église. I Tim., v, 11-16. H. Lesêtre.

VIANDES. Voir Nourriture, t. iv, col. 1700; Animaux impurs, t. i, col. 613.

VICE (hébreu : *mûm* ; Septante : μῶμος, παθῆμα ; Vulgate : *macula, vitium*), défectuosité d'ordre physique ou d'ordre moral.

1° *Vice physique.* — Certaines difformités corporelles rendaient le lévite inapte au sacerdoce. Lev., xxi, 17-21. Voir Prêtre, col. 645. Absalom, II Reg., xiv, 25, et l'Épouse. Cant., iv, 7, sont signalés comme exempts de tout défaut corporel. — L'absence de tout défaut est également exigée dans les victimes destinées aux sacrifices. Lev., xxii, 20, 21, 25; Deut., xvii, 1. Voir Sacrifice, col. 1322. L'animal de caractère vicieux devait être mis à mort. Exod., xxi, 29, 36.

2° *Vice moral.* — Les Hébreux, devenant race perverse et vicieuse, ne sont plus les enfants de Dieu. Deut., xxxii, 5. Pour être sans vice, il faut diriger son cœur vers Dieu et écarter de sa vie l'iniquité et l'injustice. Job, xi, 15. Dans sa confession, Job, xxxi, 1-40, énumère les vices dont il a eu soin de se préserver : regards impudiques, mensonge et fraude, adultère, injustice envers les serviteurs, dureté impitoyable pour les pauvres, violence contre l'orphelin, avarice et cupidité, culte des astres, haine des ennemis, inhospitalité, hypocrisie, vol du bien d'autrui. Le Psaume xv (xiv), 2-5, signale les pratiques de vertu contraires aux vices les plus répandus. Les prophètes font de fréquentes énumérations des vices de leurs contemporains. Isaïe, i, 21-23, dénonce les meurtres, les vols, la cupidité, l'oppression de la veuve et de l'orphelin, l'orgueil et le luxe des femmes, Is., iii, 16-23, l'incurie, la débauche et l'idolâtrie des mauvais pasteurs, Is., lvi, 9-lvii, 5, le formalisme et la négligence dans le culte de Dieu, Is., lviii, 3-14. Jérémie, v, 1-13, stigmatise les vices qui règnent dans Jérusalem, injustice, impiété, parjure, adultère et ceux des faux prophètes, Jer., xxiii, 10-15. Ézéchiel, xxiii, 2-21, parle des vices qui souillent Samarie et Jérusalem et du châtiment qui leur est réservé. Osée, iv, 1, 2, 4, décrit ce qu'il constate dans le pays : ni fidélité, ni charité, ni connaissance de Dieu, on se parjure, on ment, on vole, on tue, on commet l'adultère, on fait violence, le sang versé s'ajoute au sang versé, « mon peuple périt, faute de connaissance. » Amos, v, 11, 12, se plaint que le juste est détesté et opprimé et que les jugements sont rendus au préjudice des pauvres. Michée, ii, 1, 2, menace les grands à cause de leurs rapines et de leurs violences contre le peuple, et les faux prophètes à cause de leurs mensonges intéressés. Mich., iii, 1-5. Il fait la peinture des vices qui désolent la société et la famille. Mich., vii, 1-6. Habacuc, i, 1-4; ii, 5-15, trace un tableau non moins lamentable. Tous les prophètes s'accordent d'ailleurs à chercher dans l'abandon de Dieu et dans la pratique de l'idolâtrie la cause qui encourage et développe tous les vices. — Les Livres sapientiaux, principalement les Proverbes et l'Ecclésiastique, signalent par le détail un grand nombre de vices. L'auteur de la Sagesse, après avoir rendu l'idolâtrie responsable de la propagation du vice, Sap., xiv, 12, 27, fait un résumé des formes qu'il revêt parmi les impies : ignorance de Dieu, immolation des enfants, mystères clandestins, débauches dans des rites étranges, homicide et adultère, vol et tromperie, corruption et infidélité, révolte et parjure, persécution, ingratitude, souillure, crimes contre nature, rupture des mariages, impudicité, joies folles, oracles mensongers, nulle crainte du châtiment et idées perverses sur Dieu. C'est tout le procès de l'idolâtrie. — Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur énumère les vices qui viennent du cœur, d'après Matth., xv, 19 : les mauvaises pensées, les meurtres, les adultères, les impudicités, les vols, les faux témoignages, les paroles injurieuses, et d'après Marc, viii, 21 : les mauvaises pensées, les adultères, les fornications, les homicides, les vols, l'avarice, les méchancetés, la fraude, le libertinage, l'œil malin, la calomnie, l'orgueil, la folie.

Dans sa prière orgueilleuse au Temple, le pharisien accuse tous les autres hommes de vol, d'injustice et d'adultère; il lui reste au moins l'orgueil. Luc., xviii, 11. — Saint Paul signale les vices qui caractérisent la vie païenne et dont doit s'abstenir la vie chrétienne. Il déclare bannis du royaume de Dieu les impudiques, les idolâtres, les adultères, les efféminés, les infâmes, les voleurs, les avares, les ivrognes, les calomniateurs et les rapaces. I Cor., vi, 9-10. Il appelle œuvres de la chair l'impureté, le libertinage, l'idolâtrie, les maléfices, les inimitiés, les contentions, les jalousies, les emportements, les disputes, les dissensions, les sectes, l'envie, les meurtres, l'ivrognerie, les excès de table et autres choses semblables. Gal., v, 19-21. Parlant de la charité, l'Apôtre en trace le portrait en indiquant ses qualités et en notant les défauts qu'elle doit éviter : elle n'est pas envieuse ni inconsidérée, elle ne s'enfle pas d'orgueil, ne fait rien d'inconvenant, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal, ne prend pas plaisir à l'injustice. I Cor., xiii, 4-6. Aux Romains, il décrit la vie des païens en signalant leurs vices coutumiers, qui tous ont leur source dans la méconnaissance de Dieu : « Comme ils ne se sont pas souciés de bien connaître Dieu, Dieu les a abandonnés à leurs sens pervers pour faire ce qui ne convient pas, étant remplis de toute espèce d'iniquité, malice, fornication, cupidité, méchanceté, coupables d'envie, de pensées homicides, de querelles, de fraude, de malveillance, semeurs de faux bruits, calomniateurs, odieux à Dieu, arrogants, hautains, fanfarons, ingénieux au mal, rebelles à leurs parents, sans intelligence, sans loyauté, sans affection, sans pitié. » Rom., i, 28-31. A son disciple Timothée, saint Paul rappelle que la loi n'est pas faite pour le juste, mais « pour les méchants et les rebelles, les impies et les pécheurs, les irréligieux et les profanes, ceux qui maltraitent leur père et leur mère, les meurtriers, les impudiques, les infâmes, les voleurs d'hommes, les menteurs, les parjures et quiconque commet tout autre crime contraire à la saine doctrine. » I Tim., i, 9, 10. Des vices moins graves sont à reprocher au faux docteur : « C'est un orgueilleux, un ignorant, un esprit malade qui s'occupe de questions et de disputes de mots, d'où naissent l'envie, les querelles, les propos injurieux, les mauvais soupçons, les discussions sans fin d'hommes qui ont l'esprit perverti et qui, privés de la vérité, ne voient dans la piété qu'un moyen de lucre. » I Tim., vi, 4, 5. L'apôtre prévoit ce que deviendront un jour les hommes opposés à la loi de l'Évangile. Ils seront « égoïstes, cupides, fanfarons, orgueilleux, blasphémateurs, re-

belles à leurs parents, ingrats, impies, sans affection, sans loyauté, calomniateurs, intempérants, cruels, ennemis des gens de bien, traîtres, insolents, enflés d'orgueil, amis des voluptés plus que de Dieu, ayant les dehors de la piété sans en avoir la réalité. » II Tim., III, 2-5. Avant leur conversion, les chrétiens étaient « insensés, indociles, égarés, esclaves de toutes sortes de convoitises et de jouissances, vivant dans la malignité et l'envie, dignes de haine et se haïssant les uns les autres. » Tit., III, 3. Saint Pierre décrit aussi cette vie d'autrefois, dans « le désordre, les convoitises, l'ivrognerie, les orgies, les excès de boisson et le culte criminel des idoles. » I Pet., IV, 2. Saint Jude, 8-16, fait un tableau détaillé de la vie que mènent les ennemis de la doctrine du Christ, vie de honteuses souillures, de blasphèmes, de bonne chère, d'inconstance, d'impiété et d'égoïsme. Enfin saint Jean réserve à la seconde mort, c'est-à-dire à la mort éternelle, « les lâches, les incrédules, les abominables, les meurtriers, les impudiques, les magiciens, les idolâtres et tous les menteurs. » Apoc., XXI, 8. — Les chrétiens ont à combattre tous ces vices, en crucifiant leur chair avec ses passions et ses convoitises. Gal., V, 24. Cf. Eph., IV, 31; V, 4; Col., III, 8. — On s'est demandé si ces énumérations de vices, particulièrement dans saint Paul, ne laissaient pas supposer une influence des écoles philosophiques grecques et surtout des stoïciens. L'influence est indéniable sur Philon, familier avec les longues énumérations de vices qu'il rattache à l'amour du plaisir. Sans doute, comme Philon, *De virtut.*, 182, édit. Mangey, t. II, p. 406, saint Paul fait de l'oubli de Dieu le principe de tous les vices; mais ses énumérations n'ont rien de systématique. Les épithètes dont il se sert sont quelquefois assez vagues et toujours sans prétention philosophique. L'Apôtre, comme les autres écrivains sacrés, s'inspire bien plutôt de son expérience et du spectacle qu'il a sous les yeux. Il ne nomme pas les vices dans un ordre logique, mais tels qu'ils se présentent à sa pensée ou à ses souvenirs, parfois peut-être suivant leur influence ou leur gravité dans le milieu où il écrit. Ainsi procèdent l'auteur de la Sagesse, les autres écrivains du Nouveau Testament, la Didachè, V, 1, le livre d'Hénoch, LXV, 6, 7; LXIX, 3-14; XCI, 4-8; XCIX, 1-15, la Didascalie, 12, etc. Cf. Lagrange, *Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains*, dans la *Revue biblique*, octobre 1911, p. 534-549. — Sur les vices en particulier, voir AVARICE, t, I, col. 1285; COLÈRE, t. II, col. 833; FORNICATION, col. 2314; FOURBERIE, col. 2339; FRAUDE, col. 2398; GOURMANDISE, t. III, col. 281; HAINE, col. 400; IGNORANCE, col. 837; IMPUDICITÉ, col. 855; INCRÉDULITÉ, col. 871; INGRATITUDE, col. 877; INJUSTICE, col. 878; IVRESSE, col. 1048; JALOUSIE, col. 1112; LUXURE, t. IV, col. 436; MENSONGE, col. 973; MÉPRIS, col. 979; MOQUERIE, col. 1258; OISIVETÉ, col. 1774; ORGUEIL, col. 1864; PARESSE, col. 2162; PARJURE, col. 2169; PROSTITUTION, t. V, col. 765; RAPINE, col. 987; RESPECT HUMAIN, col. 1056; SUPERSTITION, col. 1882; TÉMÉRITÉ, col. 2019; VANITÉ, col. 2376; VENGEANCE, col. 2390; VOL. H. LESÊTRE.

VICTIME (hébreu : *zébaḥ, ḥag, mô'êd*), être vivant qu'on immole dans un sacrifice. — L'hébreu n'a pas de mot spécial pour désigner la victime proprement dite. Quand Isaac demande à son père où est la victime de l'holocauste, le mot que la Vulgate rend par *victima* est *śéh*, πρόβατον, « agneau ». Gen., XXII, 7. Les victimes que la Sagesse immole pour les servir à ses invités portent le nom de *ṭébaḥ*, θῦμα, animaux tués. Prov., IX, 2. Le *zébaḥ* est le sacrifice, θυσία, *sacrificium*, et, par métonymie, la victime elle-même, Is., I, 11; Ps. LI (L), 18, spécialement la victime pacifique, *zébaḥ selâmîm*, offerte dans les sacrifices eucharistiques, Lev., III, 1; IV, 10, par opposition à la *minḥâh*, sacrifice non sanglant, I Reg., II, 29; Ps. XL (XXXIX), 7, et à l'holocauste, *'ôlâh*. Voir HOLOCAUSTE, t. III, col. 729, et OBLATION, t. IV, col. 1725. Le *ḥâg*, « jour de fête », est aussi parfois la victime qu'on offre ce jour-là. Même alors les versions traduisent par ἑορτή, *solemnitas, dies solemnis*. Exod., XXIII, 18; Ps. CXVIII (CXVII), 27; Mal., II, 3. Le *mô'êd* a le même sens que le *ḥâg* et est semblablement traduit. II Par., XXX, 22. — Dans le Nouveau-Testament, la θυσία, *victima* ou *hostia*, désigne équivalemment le sacrifice ou la victime. Marc., IX, 48; Luc., II, 24; Act., VII, 41; Heb., IX, 26; X, 5; etc. Au désert, on n'a point offert à Dieu de victimes et de sacrifices, σφάγια καὶ θυσίας, *victimas et hostias*. Act., VII, 42. Sur les victimes dans les sacrifices de l'ancienne Loi, voir SACRIFICE, t. V, col. 1322. — Les apôtres parlent de victimes spirituelles, offertes à Dieu par la pratique des vertus chrétiennes. Rom., XII, 1; Eph., V, 2; Phil., IV, 18; I Pet., II, 5. H. LESÊTRE.

VICTOIRE (hébreu: *gebûrâh*, « supériorité », *yešû'âh*, « délivrance », *milḥâmâh*, « succès de guerre »), succès remporté à main armée contre les ennemis. — La victoire est la conséquence ordinaire de la guerre pour l'un des deux partis combattants. Voir GUERRE, t. III, col. 362. Aussi la Sainte Écriture enregistre-t-elle un grand nombre de victoires remportées tantôt par les Israélites, tantôt par leurs ennemis. La victoire est souvent appelée une délivrance, *yešû'âh*, I Reg., XIV, 45; II Par., XX, 17; Hab., III, 8, quand elle soustrait les Israélites au joug de leurs oppresseurs. Alors Dieu délivre, *hôšiya'*, c'est-à-dire donne la victoire. Deut., XX, 4; Jos., XXII, 4; II Reg., VIII, 6, 16. La victoire, en effet, ne dépend pas de l'effectif militaire. Ps. XXXIII (XXXII), 16, 17; I Mach., III, 19. Elle n'appartient pas toujours au plus vaillant. Eccli., IX, 11. Nul n'a droit de dire : « C'est ma main qui m'a secouru. » Jud., VII, 2; Job, XL, 9, 14. Dieu seul a la main assez puissante pour assurer la victoire aux autres. Ps. XLIV (XLIII), 4; XCVIII (XCVII), 1, et à lui-même. Is., LIX, 16; LXIII, 5. Voilà pourquoi il est dit que le Seigneur est avec celui auquel il veut assurer la victoire. Exod., III, 12; Deut., XX, 1; Jos., I, 5; III, 7; Jud., VI, 12; etc. — On demande à Dieu de ne pas permettre le triomphe de l'impie. Job, XVII, 4. Le Messie viendra pour faire triompher la justice. Matth., XII, 20. La vertu remporte la victoire et triomphe dans l'éternité. Sap., IV, 2. La victoire de la mort a été anéantie en droit par la résurrection du Sauveur. I Cor., XV, 54-57. Jésus-Christ a triomphé de toutes les puissances adverses par sa croix. Col., II, 15. Dieu nous fait triompher nous-mêmes par le Christ, II Cor., II, 14, et, grâce à lui, notre foi est victorieuse du monde. I Joa, V, 4. — D'après la Vulgate, Prov., XXI, 28, « l'homme obéissant racontera sa victoire. » Le sens est différent dans l'hébreu : « L'homme qui écoute parlera toujours, » parce qu'il méritera toujours d'être écouté. Septante : « L'homme obéissant et réservé parlera. » L'erreur de la Vulgate, partagée par Aquila, Symmaque et Théodotion, provient de ce qu'elle fait dériver *lânéṣaḥ*, « pour toujours », du radical chaldéen *neṣaḥ*, « vaincre ». H. LESÊTRE.

VIE (hébreu : *ḥayîm, ḥayyâh;* chaldéen : *ḥay*), état d'un être doué d'une activité propre et en mesure de l'exercer. La vie appartient aux végétaux, aux animaux, aux hommes et aux êtres purement spirituels; elle se manifeste chez ces différents êtres par des phénomènes particuliers. Les auteurs sacrés envisagent la vie à divers points de vue, en Dieu d'abord, et ensuite dans l'homme,

I. EN DIEU. — Dieu est vie par excellence. De toute éternité, la vie est en lui et en son Verbe. Joa., I, 4. La Sainte Écriture appelle souvent Dieu « le Dieu vivant », par opposition avec les faux dieux qui ne sont que néant ou des êtres créés, comme les démons. Num., XIV,

28; Deut., v, 26; Jos., III, 10; I Reg., XVII, 26; Is., XXXVII, 4, 17; Dan., VI, 20; XII, 7; Ose., I, 10; Matth., XVI, 16; XXVI, 63; Rom., IX, 26; II Cor., III, 3; Hebr., IX, 14; I Pet., I, 23, etc. Dieu appuie ses affirmations par la formule « Je vis » comme s'il jurait par sa propre vie. Deut., XXXII, 40; Rom., XIV, 11; etc. Cette formule revient jusqu'à seize fois dans Ézéchiel, XIV, 16, 18, etc. La formule « Dieu vit » est une formule de serment souvent usitée; elle équivaut au serment fait « par la vie de Dieu ». Jud., VIII, 19; Ruth, III, 13; I Reg., XIX, 6; XXVI, 10; II Reg., II, 27; III Reg., I, 29; Jer., V, 2; XII, 16; Ose., IV, 15, etc. — Il ressort nettement du premier chapitre de la Genèse que Dieu est l'auteur de toute vie, par voie de création. Il a mis la vie dans l'homme. Gen., II, 7. Il la donne à tous, Act., XVII, 25, 28, et il est maître de la vie et de la mort. Sap., XVI, 13; Eccli., XI, 14; XXIII, 1; II Mach., XIV, 46.

II. DANS L'HOMME. — 1° *Vie physique.* — Cette vie résulte de l'union de l'âme et du corps, et elle cesse par la mort. Elle est fragile et éphémère. Deut., XXVIII, 66; Job, VII, 7; XXIV, 22; Jacob., IV, 15; elle est remplie d'épreuves, Job, III, 20; VII, 1; Sap., II, 1, 3; XV, 9; Eccli., X, 11, et les meilleurs sont amenés parfois à la prendre en dégoût. Gen., XXVII, 46; Exod., I, 14; Job, IX, 21; X, 1; Eccle., II, 17; II Cor., I, 8. C'est une chose fluide, *héléd*, ὑπόστασις, *substantia*, Ps. XXXIX (XXXVIII), 6; LXXXIX (LXXXVIII), 48; un souffle, chaldéen : *nišüma*, πνοή, *flatus*, Dan., V, 23; un bien qu'on ne peut posséder qu'une fois, *yaḥid*, μονογενής, *unica*, l'« unique ». Ps. XXII (XXI), 21; XXXV (XXXIV), 17. Sa conservation s'appelle *miḥyâh*, ζωή, ζωοποίησις, *salus*, *vita*. Gen., XLV, 5; II Par., XIV, 12; I Esd., IX, 8, 9. On la demande à Dieu. Ps. XXVI (XXV), 9; I Esd., VI, 10, qui l'accorde. Ps. CIII (CII), 4; etc. Car on aime naturellement la vie et les longs jours, Ps. XXXIV (XXXIII), 13, qu'il faut cependant sacrifier au devoir. II Mach., VI, 20. Les années sont parfois appelées les « jours », *yâmim*, ἡμέραι, *dies*, Gen., XXIV, 1; Jos., XIII, 1; Job, XXXII, 7; etc., et les vieillards meurent « rassasiés de jours ». Gen., XXXV, 8, 29; Job, XLII, 17; etc. Voir LONGÉVITÉ, t. IV, col. 355. Le respect de la vie humaine est prescrit par la loi divine. Voir HOMICIDE, t. III, col. 740. On jure par sa vie ou par la vie d'un autre. Gen., XLII, 15, 16; I Reg., I, 26; XVII, 55; cf. I Reg., XXV, 6. — Être à quelqu'un « à la vie et à la mort », c'est lui être irrévocablement dévoué. II Reg., XV, 21; II Cor., VII, 3. Le « livre des vivants » désigne l'ensemble des hommes qui vivent, Ps. LXIX (LXVIII), 29, et la « terre des vivants » est celle sur laquelle se meuvent les hommes qui vivent, par opposition avec ceux qui sont descendus au schéol. Is., XXXVIII, 11; Jer., XI, 19; Ezech., XXVI, 20; etc. Sur l'arbre de vie, Gen., II, 9; Apoc., II, 7; XXII, 2, voir ARBRES DE LA VIE ET DE LA SCIENCE, t. I, col. 895. L'expression *kâ'êt ḥayyâh*, « au temps de la vie », que les versions traduisent par εἰς ὥρας, ὡς ἡ ὥρα ζῶσα, *vita comite, si vita comes fuerit*, Gen., XVIII, 10, 14; IV Reg., IV, 14, est expliquée par plusieurs dans ce sens : « Quand ce temps revivra, » c'est-à-dire dans un an, idée que n'implique pas le mot *ḥayyâh*. D'autres entendent ce « temps de la vie » du temps de l'enfantement, du terme de la grossesse, c'est-à-dire du temps où l'enfant vient à la vie. Cette seconde explication est plus naturelle et plus probable. Cf. De Hummelauer, *In Genesim*, Paris, 1895, p. 408.

2° *Vie morale.* — L'âme a sa vie propre, par laquelle elle est immortelle; mais cette vie n'est une vraie vie qu'autant que l'âme conforme ses actes à la volonté de Dieu. Ainsi Dieu met devant Israël « la vie et le bien, la mort et le mal,... la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. » Deut., XXX, 15, 19. « La mort et la vie sont au pouvoir de la langue, » Prov., XVIII, 21, parce que l'homme se montre bon ou mauvais dans ses paroles. Cf. Eccli., XV, 18; Jer., XXI, 8. Moïse a donné à son peuple la loi de la vie. Eccli., XLV, 6. Dieu est la source de cette vie. Ps. XXXVI (XXXV), 10. Ses préceptes sont les sentiers de la vie. Ps. XVI (XV), 11; Prov., II, 19; V, 6; X, 17; XV, 10; Act., II, 28; Bar., III, 9; Ezech., XXXIII, 15. Les conditions de cette vie sont la sagesse, Prov., VIII, 35; XVI, 22; Eccli., IV, 12-14; Bar., IV, 1; Rom., VIII, 6; la justice, Prov., XII, 28; XXI, 21; la crainte de Dieu, Prov., XIV, 27; XIX, 23; XXII, 4. Les Livres sapientiaux rappellent les règles de la vie morale et leurs diverses applications. Il n'est donc pas vrai que la vie présente soit un pur amusement, comme le prétendent les impies. Sap., XV, 12.

3° *Vie surnaturelle.* — La vie morale de l'homme n'est possible qu'avec le secours de Dieu. Le Nouveau Testament met cette idée en pleine lumière et assigne à la vie chrétienne un caractère essentiellement surnaturel. Jésus-Christ se présente aux hommes comme la source de cette vie. Il a la vie en lui, Joa., V, 26, il est lui-même la vie, Joa., XIV, 6; il a les paroles de vie, Joa., VI, 64, 69; Eph., V, 26; il est le pain de vie, Joa., VI, 35, 48, 52, 55, et fait jaillir les eaux de la vie. Joa., IV, 10, 11; VII, 38. Il est venu pour communiquer la vie, Joa., X, 10, et il la donne au monde. Joa., VI, 33. La connaissance de Dieu et de son Fils, Joa., XVII, 3, et la pratique des commandements sont la condition de cette vie. Joa., XII, 50. — Les Apôtres tirent les conséquences de ces affirmations du Sauveur. La vie de Jésus est la cause du salut de l'homme. Rom., V, 10; II Cor., IV, 10, 11. Le chrétien vit pour Dieu dans le Christ, Rom., VI, 11; XIV, 8, d'une vie cachée dans le Christ, Col., III, 3, et dans l'Esprit. I Pet., IV, 6. Le Christ est sa vie, Phil., I, 21, et le Christ vit en lui. Gal., II, 20. C'est la vie de Dieu, Eph., IV, 18, et une vie toute nouvelle, Rom., VI, 4, que le chrétien doit vivre au milieu du monde, Tit., II, 12, bien qu'elle attire sur lui la persécution. II Tim., III, 13. Cette vie échappe aux sens et à la raison et « le juste vit de la foi. » Rom., I, 17; Gal., III, 11; Hebr., X, 38. Cf. Hab., II, 4.

4° *Vie future.* — Elle est affirmée dès l'Ancien Testament. Tob., II, 18; XII, 9; Dan., XII, 2; II Mach., VII, 9, 14. Jésus-Christ est lui-même la résurrection et la vie. Joa., XI, 25. Voir AME, t. I, col. 466-472; RÉSURRECTION DES MORTS, t. V, col. 1064. Dieu est le « Dieu des vivants », c'est-à-dire de tous les hommes, même quand ils sont passés dans l'autre vie. Matth., XXII, 32; Marc., XII, 27; Luc., XX, 38.

5° *Vie glorieuse.* — C'est la vie des âmes justes dans l'éternité. Les justes ressusciteront pour la vie. Joa., V, 29, et ils jouiront de la vie éternelle. Rom., II, 7. Cette vie aura le caractère de récompense pour ceux qui y auront été prédestinés, Act., XIII, 48, qui auront suivi la voie étroite par laquelle on y arrive, Matth., VII, 14, qui auront tout sacrifié pour elle, Matth., XVIII, 8, 9; Marc., IX, 42, 44, et qui auront observé fidèlement les commandements. Matth., XIX, 17, 29; Marc., X, 17, 20; Luc., X, 25; XVIII, 18, 30. Voir RÉCOMPENSE, t. V, col. 1004. Par Jésus-Christ seul on arrive à cette vie glorieuse. Joa., III, 15, 16, 36; IV, 14; V, 24, 40; VI, 40, 47; X, 28; XVII, 2; Rom., VI, 23; Col., III, 4; I Joa., V, 11. Le « livre de vie » comprend tous ceux qui ont atteint ou doivent atteindre la vie éternelle. Phil., IV, 3; Apoc., III, 5; XIII, 8; XVII, 8; XX, 12, 15; XXI, 27; XXII, 19. Sur la nature de la vie glorieuse, voir CIEL, t. II, col. 752.

H. LESÊTRE.

VIE FUTURE. Les saints après leur mort, quand ils sont purifiés de toute souillure, jouissent du bonheur du ciel. Voir CIEL, t. II, col. 752-756. Ceux à qui il reste quelque chose à purifier achèvent leur purification dans le purgatoire. Voir PURGATOIRE, col. 877-879. Ceux qui ont le malheur de mourir en état de péché mortel sont condamnés aux peines de l'enfer. Voir ENFER, t. II, col. 1795-1796. Cf. VIE, 4°.

VIEIL HOMME, état d'âme de celui qui n'est pas encore régénéré par la grâce. — Saint Paul se sert de cette expression pour caractériser la situation morale de la race d'Adam prévaricateur, par opposition avec celle de Jésus-Christ rédempteur. « Comme, par la désobéissance d'un seul homme, tous, malgré leur nombre, ont été constitués pécheurs, de même aussi par l'obéissance d'un seul, tous, malgré leur nombre, seront constitués justes. » Rom., v, 18, 19. Cf. Prat, *Théologie de saint Paul,* Paris, 1908, t. I, p. 299. L'héritage du premier, avec la concupiscence et le péché, constitue le vieil homme; l'héritage du second, avec la vie de la grâce, constitue l'homme nouveau ou intérieur. Saint Paul explique que, par le baptême, le chrétien reçoit une nouvelle vie, après que le vieil homme a été crucifié et que le péché a été ainsi détruit en lui. Rom., VI, 4-6. La vieille vie disparaît alors pour faire place à un esprit nouveau. Rom., VII, 6. Le chrétien doit donc cesser de se conformer au siècle présent, pour se transformer par le renouvellement de l'esprit. Rom., XII, 2, et devenir ainsi l'homme intérieur. Rom., VII, 22. Par son sang, Jésus-Christ a créé l'homme nouveau, Eph., II, 15, et son Esprit fortifie l'homme intérieur. Eph., III, 16. On ne comprend vraiment le Christ et son œuvre que si l'on renonce à sa vie passée, en se dépouillant du vieil homme, corrompu par des convoitises trompeuses, pour revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables. Eph., IV, 22-24. Le Christ est tout en tous, Grecs ou Juifs, s'ils dépouillent le vieil homme avec ses œuvres, pour revêtir l'homme nouveau, qui se renouvelle sans cesse à l'image de celui qui l'a créé. Col., III, 9-11. Quiconque est ainsi en Jésus-Christ est une nouvelle créature, pour laquelle les choses anciennes, qui constituaient le vieil homme, sont passées et remplacées par quelque chose de tout nouveau, la vie de Jésus-Christ dans l'âme régénérée. II Cor., v, 17. Il importe donc fort peu d'être circoncis ou incirconcis; « ce qui est tout, c'est d'être une nouvelle créature. » Gal., VI, 15. De ces différents textes, il résulte que le vieil homme désigne l'héritage d'Adam se perpétuant en chacun par les instincts pervers ou purement naturels et aboutissant au péché, tandis que l'homme nouveau est constitué par la vie divine qui, de Jésus-Christ, passe au chrétien et se traduit en actes surnaturellement bons.

H. LESÈTRE.

VIEILLARD (hébreu : *zāqên,* et celui qui a des cheveux blancs : *yâšîš, yâšêš, sâb ;* chaldéen : *attîq*), celui qui est avancé en âge. — 1° Les vieillards n'ont des enfants que par miracle. Gen., XVIII, 11; IV Reg., IV, 17; Luc., I, 18; etc. Ils sont, comme les enfants, à l'une des extrémités de la vie, si bien que par l'expression « des enfants aux vieillards », on comprend tous les hommes. Gen., XIX, 4; Exod., X, 9; Deut., XXXII, 25; Jos., VI, 21; Esth., III, 13; Ps. CXLIX (CXLVIII), 12; Jer., XXXI, 13; LI, 22; Lam., II, 21; Jo., II, 16. C'est une malédiction que dans une famille il n'y ait pas de vieillards. I Reg., II, 31-32. Isaïe, LV, 20, annonce qu'à l'époque de la restauration spirituelle, il n'y aura plus de vieillard qui n'accomplisse tout son temps. — 2° L'expérience est la couronne des vieillards. Eccli., XXV, 8. Aussi, bien qu'il y ait des vieillards insensés, Eccli., XXV, 4, et qu'un roi trop vieux ne soit pas désirable, Eccle., IV, 13, c'étaient les vieillards ou anciens qui exerçaient l'autorité chez les Hébreux dans toutes les questions qui ne ressortissaient pas au pouvoir royal. Voir ANCIENS, t. I, col. 554. — 3° La loi ordonnait de respecter et d'honorer le vieillard. Lev., XIX, 32. De fait, le chef de famille gardait l'autorité pleine et entière sur tous les siens jusqu'à sa mort. Là où il y a des vieillards, le jeune homme doit être sobre de paroles. Eccli., XXXII, 13 (9). Saint Paul ne veut pas que l'évêque reprenne le vieillard avec rudesse, mais qu'il l'avertisse comme un père, I Tim., V, 1. Il doit recommander aux vieillards d'être sobres, graves, circonspects, saints dans la foi, la charité et la patience. Tit., II, 2. Les jeunes gens doivent être soumis aux anciens. I Pet., V, 5. — 4° Les vieillards du temps de Zorobabel pleuraient en se rappelant les magnificences de l'ancien Temple. I Esd., III, 12. — Parmi les vieillards indignes de leur âge, la Sainte Écriture signale les deux accusateurs de Suzanne, Dan., XIII, 5-50, et ceux de la femme adultère. Joa., VIII, 9.

H. LESÈTRE.

VIEILLESSE (hébreu : *zoqén, ziqnâh, sêb;* Septante : γῆρας, γῆρος, πρεσβεῖον), état de celui qui compte de nombreuses années de vie. Voir LONGÉVITÉ, t. IV, col. 355.

1° *Ses caractères.* — La vieillesse entraîne d'ordinaire avec elle un affaiblissement général des organes, des forces, de la santé et quelquefois des facultés. On remarque que, malgré son âge, Moïse avait gardé sa vue et ses forces. Deut., XXXIV, 7. Mais, par suite de la vieillesse, Isaac et le prophète Ahias devinrent aveugles, Gen., XXVII, 12; III Reg., XIV, 4. David ne pouvait plus se réchauffer, III Reg., I, 1, et le roi Asa fut podagre. III Reg., XV, 23. Le grand-prêtre Héli n'avait plus l'énergie nécessaire pour corriger ses fils, I Reg., II, 22-26, et les Israélites, en voyant se prolonger la vieillesse de Samuel, demandèrent un roi. I Reg., VIII, 1. Tobie et sa femme, devenus vieux, appellent leur fils leur « bâton de vieillesse ». Tob., V, 23; X, 4. La femme n'enfante plus dans la vieillesse. L'enfantement de Sara, Gen., XXI, 2, et d'Élisabeth, Luc., I, 36, sont présentés comme des faveurs divines. Si la vieillesse amène des infirmités, elle-même vient prématurément chez ceux qui ont beaucoup de soucis. Eccli., XXX, 26 (24). — L'Ecclésiaste, XII, 2-7, a laissé une description symbolique de la vieillesse : « Avant que s'obscurcissent le soleil et la lumière, la lune et les étoiles (symbole de tristesse), et que les nuages reviennent après la pluie (peines sur peines), temps où tremblent les gardiens de la maison (les bras), où se courbent les hommes forts (les jambes), où celles qui moulent s'arrêtent parce que leur nombre est réduit (les dents), où sont obscurcis ceux qui regardent par les fenêtres (les yeux), où les deux battants de la porte se ferment sur la rue (les lèvres), tandis que s'affaiblit le bruit de la meule (la parole devenant difficile), où l'on se lève au chant de l'oiseau (le sommeil court), où disparaissent toutes les filles du chant (les sons que n'entendent plus les oreilles), où l'on redoute les lieux élevés (à cause de la difficulté de monter), où l'on a des terreurs dans le chemin (en prévision des obstacles), où l'amandier fleurit (les cheveux blancs), où la sauterelle devient pesante (les talons s'appesantissent), où la câpre n'a plus d'effet (l'impuissance de rien produire), voir CAPRE, t. II, col. 222; car l'homme s'en va vers la demeure éternelle et les pleureurs parcourent les rues; avant que se rompe le cordon d'argent (le fil de la vie), que se brise l'ampoule d'or (la vie dont le fil est brisé), que le seau se détache sur la fontaine, que la poulie se casse dans la citerne (le corps, que l'âme ne soutient plus, s'abîme dans le tombeau), et que la poussière, retournant à la terre, redevienne ce qu'elle était, pendant que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné. » Cf. Rosenmüller, *Koheleth,* Leipzig, 1830, p. 226-241.

2° *Ses prérogatives.* — La vieillesse a l'expérience et la sagesse, du moins chez le juste. Ps. XXVII (XXVI), 25; XCII (XCI), 15; Eccli., XXV, 5 (4). Les cheveux blancs sont une couronne d'honneur. Prov., XVI, 31. Il ne faut donc pas mépriser la vieillesse, Eccli., VIII, 7 (6), surtout dans son père, Eccli., III, 14 (12), et dans sa mère. Prov., XXIII, 22. Toutefois, la vieillesse des impies ne

mérite nul honneur. Sap., III, 17. La vraie vieillesse, c'est celle que confère la vertu, quel que soit d'ailleurs l'âge de celui qui fait le bien. Sap., IV, 8, 9; Dan., XIII, 50. Le juste demande que Dieu ne le rejette pas au jour de sa vieillesse. Ps. LXXI (LXX), 9, 18.

H. Lesêtre.

VIERGE (hébreu : *betûlâh;* Septante : παρθένος), celle qui est restée étrangère à toute union corporelle. Elle est aussi appelée quelquefois *na'ărâh betûlâh,* παῖς παρθένος, *puella virgo,* jeune fille vierge. Deut., XXII, 23, 28; Jud., XXI, 12. Voir également 'Almah, t. I, col. 390. — 1° *La législation.* — La vierge était particulièrement exposée à la séduction ou à la violence. Gen., XXXIV, 2; II Reg., XIII, 2. La législation prend des mesures pour la protéger. L'homme qui séduit une vierge non fiancée et abuse d'elle, doit lui payer sa dot et l'épouser. Si le père s'y refuse, le coupable doit néanmoins lui payer la dot. Exod., XXII, 16, 17. La séduction de la vierge déjà fiancée revêtait un caractère plus grave, celui de l'adultère, passible de la lapidation pour l'un et l'autre, si la vierge n'avait pas appelé au secours. Deut., XXII, 23, 24. Cf. Eccli., XLII, 10. Cette dernière était indemne si tout était arrivé contre son gré, et le séducteur seul était alors puni de mort. Deut., XXII, 25-27. Une disposition postérieure interdisait la répudiation à celui qui avait épousé la vierge violentée par lui. Deut., XXII, 28, 29. — Le prêtre avait le droit de porter le deuil de sa sœur encore vierge et vivant auprès de lui. Lev., XXI, 3. Il ne pouvait épouser qu'une vierge. Lev., XXI, 13; Ezech., XLIV, 32. — La loi morale interdit de jeter les yeux sur une vierge, de manière à exciter la passion ou à susciter des ressentiments. Job, XXXI, 1; Eccli., IX, 5. — Au sujet des vierges chrétiennnes, saint Paul formule, non des règles, mais un conseil. Il déclare la virginité préférable, dans l'un et l'autre sexe, parce qu'elle permet de se consacrer exclusivement aux choses de Dieu. Celui qui croit devoir marier sa fille, fait bien; celui qui, de son plein gré, et aussi du gré de sa fille, veut la garder vierge, fait mieux. I Cor., VII, 25-38. A propos de ce texte, on a supposé en usage dans la primitive Église la vie commune entre un chrétien et une vierge faisant profession de demeurer telle. Cf. H. Achelis, *Virgines subintroductæ,* Leipzig, 1902. Mais le texte de saint Paul parle seulement d'un père qui marie ou ne marie pas sa fille, et nullement d'un chrétien quelconque qui peut avoir l'idée de vivre avec la vierge. Les « femmes-sœurs » qui accompagnent les Apôtres, I Cor., IX, 5, ne sont pas de jeunes vierges, mais des veuves ou au moins des personnes d'un certain âge, comme le suppose le mot γυνή. Cf. Cornely, *I^a ad Cor.,* Paris 1890, p. 241. — 2° *Les faits.* — Les Hébreux épargnèrent les vierges des Madianites, Num., XXXI, 18, et quatre cents vierges de Jabès de Galaad, pour en faire des épouses. Jud., XXI, 12. D'autres fois, les vierges étaient indignement traitées et emmenées captives par les ennemis. Judith, IX, 2; XVI, 6. Elles peuplaient la cour du prince, Ps. XLV (XLIV), 15, et le harem du roi de Perse. Esth., II, 2. On les sacrifiait parfois à un intérêt jugé supérieur. Jud., XI, 39; XIX, 24. — Les vierges demeuraient ordinairement confinées dans les maisons. II Mach., III, 19. Notre-Seigneur met en scène, dans l'une de ses paraboles, cinq vierges sages et cinq vierges inconsidérées, à l'occasion d'un festin de noces. Matth., XXV, 1-12. — Au ciel, les vierges suivront partout l'Agneau de Dieu. Apoc., XIV, 4. — 3° *Les métaphores.* — Les écrivains sacrés désignent sous le nom de « vierge » des villes ou des nations : « la vierge, fille de mon peuple, » Jer., XIV, 17, « la vierge d'Israël, » Jer., XVIII, 13; XXXI, 4, 21; Am., V, 2, « la vierge, fille de Juda, » Lam., I, 15, « la vierge, fille de Babylone, » Is., XLVII, 1, « la vierge, fille de l'Égypte. » Jer., XLVI, 16. — Saint Paul appelle son église de Corinthe « une vierge pure » qu'il a fiancée à un époux unique, le Christ. II Cor., XI, 2. — La Sagesse est à la fois une mère et une épouse vierge, γυνὴ παρθενίας, *mulier a virginitate,* en hébreu : *'êšeṭ ne'ûrîm,* « l'épouse de la jeunesse ».

H. Lesêtre.

VIGILANCE, soin qu'on apporte à se tenir attentif pour remplir dignement son devoir. — On veille sur des mausolées, Job, XXI, 32, sur des objets précieux, I Esd., VIII, 29, sur des troupeaux, Luc., II, 8, etc. On veille en vain sur une cité, si Dieu ne la garde. Ps. CXXVII (CXXVI), 1. — Dieu veille pour exercer soit sa miséricorde, soit sa justice. Jer., XXXI, 28; XLIV, 27; Bar., II, 9; Dan., IX, 14. Dans une vision, Jérémie voit *maqqêl šâqêd,* « une branche d'amandier », et le Seigneur, jouant sur le mot *šâqêd,* lui répond : *šoqêd,* je veille sur ma parole pour l'accomplir. Jer., I, 11, 12. — Il y a grand avantage à veiller pour acquérir la sagesse. Prov., VIII, 34; Sap., VI, 15. L'Épouse dort, mais son cœur veille, c'est-à-dire reste fidèle à ses pensées et à ses affections. Cant., V, 2. — Notre-Seigneur recommande instamment de veiller et de prier, pour ne pas succomber à la tentation, Matth., XXVI, 38-41; Marc., XIV, 34-38, pour échapper aux maux à venir, Luc., XXI, 36, pour se disposer à l'heure inconnue de la mort. Matth., XXIV, 42, 43; XXV, 13; Marc., XIII, 33-37; Luc., XII, 37-39; Apoc., III, 2, 3. Les Apôtres répètent le même avis. Eph., VI, 18; Col., IV, 2; I Pet., IV, 7. Ils veulent qu'on joigne à la vigilance la fermeté dans la foi, I Cor., XVI, 13; Act., XX, 31, et la sobriété. I Thess., V, 6; I Pet., V, 8. Le ministre de Dieu doit être spécialement circonspect. II Tim., IV, 5. Sur ceux qui veillent et conservent leurs vêtements, Apoc., XVI, 15, voir col. 503, 3°.

H. Lesêtre.

VIGNE (hébreu : *géfen;* Septante : ἄμπελος; Vulgate : *vitis, vinea*), arbrisseau qui produit le raisin.

I. Description. — La seule espèce végétale qui mérite proprement ce nom est celle qui, de temps immémorial, a fourni le vin. Elle appartient à la famille des Ampélidées, parmi les Dialypétales disciflores, formée tout entière d'arbrisseaux à entrenœuds longs et flexibles, ayant pour fruits des baies pluriloculaires. Les fleurs sans éclat, mais douées d'une odeur pénétrante, sont groupées en cymes fournies, connues vulgairement sous le nom de grappes : elles ont un calice presque nul, formé de quatre ou cinq dents peu saillantes, autant de pétales à préfloraison valvaire, avec des étamines superposées.

La vraie vigne, *Vitis vinifera* Linné, fig. 549, est aussi la seule espèce de l'Ancien Monde composant ce genre. Elle se distingue de ses congénères *Cissus* et *Ampelopsis* : 1° par la singulière cohérence des pétales qui, au lieu d'avoir leur pointe libre, l'ont soudée en capuchon, ce qui fait que la corolle, au moment de l'anthèse, se détache d'une seule pièce en forme d'opercule convexe, puis d'une petite étoile après qu'elle s'est étalée : 2° par les vrilles oppositifoliées, véritables inflorescences stériles, à ramifications allongées, nues et peu nombreuses, accrochantes par leur extrémité, montrant d'ailleurs tous les intermédiaires qui les rattachent aux grappes fructifères. Les premières feuilles basilaires en sont dépourvues, ainsi que plusieurs des suivantes se succédant par périodes régulières de trois en trois. Ces productions avortées sont les seules à se montrer sur les pousses issues du vieux bois, aussi la taille a-t-elle pour objet de régulariser la naissance des sarments sur les branches de l'année précédente, condition indispensable de leur fertilité.

La tige principale, recouverte par les débris fibrilleux de l'écorce qui se renouvelle tous les ans, peut atteindre une grande longueur, surtout grâce à l'appui des arbres ou d'autres soutiens artificiels, mais elle

est toujours faible et formée d'un bois mou, bon seulement pour le feu. Les feuilles distiques, larges et palminervées, présentent cinq à sept divisions de profondeur très variable, presque lancinées dans le type sauvage. Chez ce dernier les fruits petits et acerbes deviennent beaucoup plus gros par la culture et se gorgent d'une pulpe sucrée. Ils renferment les graines ou pépins, formés par un petit embryon dans un albumen corné et protégé lui-même par un testa osseux. A l'état naturel, ces baies sont saupoudrées sur leur pellicule par les germes du ferment alcoolique ou *Saccharomyces* dont les cellules dormantes repassant à l'état de vie active dans la cuve où l'on écrase la vendange ont pour rôle de transformer le moût en vin.

La vigne paraît spontanée dans la partie orientale de la région méditerranéenne : ailleurs, elle est seulement sortie des cultures et disséminée par les oiseaux. Du



549. — *Vitis vinifera.*

reste, introduite dès la plus haute antiquité sous tous les climats où les étés sont assez chauds pour produire habituellement la maturité des raisins, elle a par suite donné naissance à d'innombrables variétés distinguées surtout par la saveur et la coloration des fruits.

F. Hy.

II. Exégèse. — 1° *Noms.* — La vigne se nomme ordinairement *géfén* (assyrien : *gupnu;* arabe : *iafn*). Le mot *soréq* (arabe : *surik*) est employé pour désigner une vigne de choix, Is., v, 2; Jer., ii, 21, ou bien il sert dans le parallélisme de synonyme à *géfén;* Gen., xlix, 11; Is., xvi, 8. Dans Lev., xxv, 5, 11, *nâzîr* exprime une vigne non émondée, par allusion au *nâzîr* (Vulgate : *nazaræus* ; Num., vi, 18), dont la chevelure ne devait pas être coupée. Dans certains cas, *géfén* désigne spécialement le cep ou tronc de la vigne, Gen., xlix, ii, en rapport avec les *šârigîm,* Gen., xl, 10-12; Joel, i, 7, les branches ou sarments, ou bien avec les *šeluḥôt,* « provins ». Is., xli, 8. Cf. Joa., xv, 1-5. — Les *'aškelôt* sont les grappes, Is., lxv, 8; Mich., vii, 1; Cant., vii, 9. Comme il peut y avoir des *'aškelôt,* « grappes », de *henné* ou cypre, Cant., i, 14, on trouve souvent l'expression plus précise *'aškelôt 'ănâbim,* « grappes de raisins », Num., xiii, 23, ou *'aškelôt géfén,* « grappes de vigne », Cant., vii, 9, ou celle-ci équivalente, « les grappes, *'aškelôt,* ont mûri leurs raisins. » Gen., xl, 10. Cependant le mot peut s'employer seul : le contexte plus ou moins éloigné suffit à préciser le sens. — *'Ênâb* (assyrien : *enbu;* arabe : *inab*), le grain de raisin, est employé d'ordinaire au pluriel, *'ănâbim.* Le *bôsér* est la grappe encore verte, non mûre. Job, xv, 33; Jer., xxxi, 29-30; Ezech., xviii, 2. Dans le grain de raisin, *'ênâb,* on distingue *zâg,* la peau, et *ḥarṣannîm,* les pépins. Num., vi, 4. Le raisin sec se dit *ṣimmûq.* I Reg., xxv, 18. *Semâdar* est la fleur de la vigne, οἰνάνθη, Cant., ii, 13, 15; vii, 13. La traduction de la Vulgate dans ce dernier passage semble plutôt avoir vu dans ce mot la première formation du fruit, le raisin encore vert. — Une certaine quantité de pieds de vigne forme le *kérém* (cf. assyrien : *karanu*), le vignoble. Le *kérém* est originairement le lieu où l'on plante la vigne, mais comme souvent on y mêlait des figuiers, ce mot s'est entendu par dérivation d'un lieu planté de figuiers ou d'oliviers, d'un verger. Dans Jud., xv, 5, la Vulgate a séparé les deux mots et rendu par *vineta et oliveta,* le *kérém zait,* plantation d'oliviers. *Kérem* se prend aussi pour la vigne elle-même : Aussi un *kôrêm* est un vigneron. Joel, i, 1; Is., lxi, 5. — Avec le mot *kérém* se sont formés des noms de lieu, par exemple : *'Abêl-Kerâmîm,* le pré des vignes, que la Vulgate rend par *Abel quæ est vineis consita.* Jud., xi, 33, — Le jus qui est sorti du *'ênâb* ou grain de raisin, et qui n'est pas encore fermenté est le *'âsîs,* Joël, i, 5; iv, 18, ou *tîros,* Deut., xxxii, 28; IV Reg., xviii, 32, Is., xxxvi, 17; lv, 31, « vin doux, moût ». Le liquide exprimé qui a fermenté forme le vin proprement dit, *yain,* ou poétiquement *ḥémér.*

2° *Pays vignobles.* — La vigne croît spontanément dans l'Asie occidentale tempérée. En Arménie, dans la région au sud du Caucase et de la mer Caspienne, et dans celle de l'Oxus, la vigne pousse des rameaux vigoureux qui s'attachent aux arbres des forêts jusqu'aux sommets les plus élevés et donne des fruits excellents sans qu'il soit nécessaire de la tailler et de la cultiver. « Dans la Margiane (portion de la Bactriane), dit Strabon, l. II, c. i, 14, le pays abonde en vignes, et on y trouve des ceps si gros qu'il faut deux hommes pour les embrasser, ainsi que des grappes de raisins de deux coudées de longueur. » Il est intéressant de constater que la région de l'Ararat où la Bible place Noé au sortir de l'Arche, et où il cultive la vigne, Gen., ix, 20, est regardée comme l'endroit où se touchent les trois rameaux principaux de la race caucasienne, représentés par Sem, Cham et Japhet, et comme la patrie primitive de la vigne. Ad. Pictet, *Les origines indo-européennes,* Paris, 2e édit., t. i, p. 299.

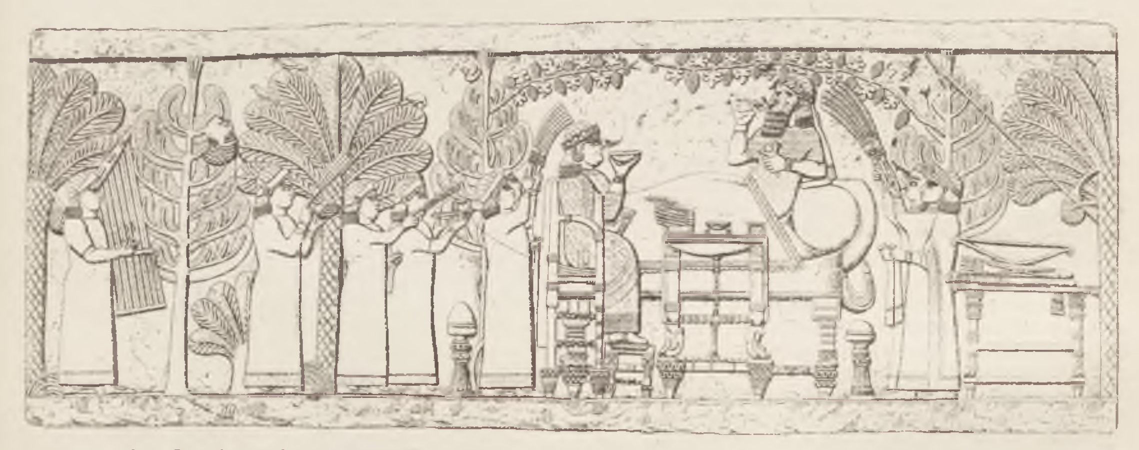
Dès la plus haute antiquité on trouve la vigne en Assyrie. Voir fig. 552, col. 2429. Elle est représentée sur d'anciens monuments, soit sous sa forme naturelle, soit sous une forme hiératique. E. Bonavia, *The flora of the Assyrian monuments,* in-8°, Londres, 1894, p. 11, fig. 6; p. 49, fig. 21; p. 52, fig. 23; p. 61, fig. 27. Sur les bas-reliefs de l'époque des Sargonides se voient souvent des vignes, soit isolées, comme la vigne de Koyoundjik grimpant sur un pin, Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient eastern world,* Londres, in-8°, 4e édit., 1879, t. i, p. 353, soit disposées en berceau de verdure, comme celle à l'ombre de laquelle repose Assurbanipal couché (fig. 550). Rawlinson, t. i, p. 473; Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art,* t. ii, p. 107, 652. Assurbanipal parle de plantations de vigne faites sur les bords du canal de Kalakh. A Delattre, *Les travaux hydrauliques en Babylonie,* dans la *Revue des quest. scientif.,* 1888, t. xxiv, p. 481. Sennachérib, dans l'*Inscription de Bavian,* H. Pognon, Paris, 1879, in-8°, p. 9, rappelle les vignes qu'il a plantées aux environs de Ninive. — La vigne était aussi cultivée en Perse, et c'est avec abondance qu'on servait à la table royale les vins des meil-

leurs crus. Esther, I, 7. La couche de Darius était ombragée d'une belle vigne d'or. Hérod., VII, 27.

S'il fallait en croire Hérodote, II, 77, l'Égypte n'aurait pas eu de vignes. Mais s'il ne veut pas parler d'une région particulière, celle des marais, il se contredit lui-même, II, 37, 168. La vigne était connue en Égypte dès la plus haute antiquité; on y regardait Osiris comme l'inventeur de sa culture. Gr. Woenig, *Die Pflanzen im altem Aegypten*, in-8°, Leigzig, 1886, p. 259. La Bible fait allusion aux vignes de ce pays. C'est le grand échanson qui est représenté pressant des grappes de raisin dans la coupe du Pharaon, Gen., XL, 11; ce sont des Hébreux qui regrettent de ne point trouver dans la contrée du Sinaï des vignes comme en Égypte, Num., XX, 5; c'est la grêle qui dans une des plaies d'Égypte détruisit les vignes du pays. Ps. LXXVIII (Vulgate, LXXVII), 47; Ps. CV (Vulgate, CIV), 33. Les monuments prouvent la culture de la vigne en Égypte; même dès les temps les plus reculés ils représentent la cueillette du raisin et la fabrication du vin. Lepsius, *Denkm.*, II, 13, 49, 53, 61, 96, III et 111, 11. Au tombeau d'Amten (de la III[e] dynastie), on énumère parmi les domaines du défunt, des vignobles qui produisent « du vin en grande quantité. » Lepsius, *Denkm.*, II, 7 *b;* Maspero, *Journal asiatique*, 1889, t. I, p. 390; *Études égyptiennes*, t. II, p. 231. Le scribe Anna avait fait planter douze vignes dans son jardin; l'officier d'Amen, hotep II en avait fait mettre vingt-quatre. Fréquemment, les plans de maison et de jardin de la XVIII[e] ou XIX[e] dynastie présentent des treilles disposées en berceaux, soutenues par des colonnettes sur lesquelles des ceps de vigne étendent leurs rameaux chargés de fruits. Au Ramesséum de Thèbes on a trouvé des celliers remplis de grands vases et amphores portant sur la panse, écrites en hiératique, la date de la récolte et la mention « vin de transport ». G. Maspero, *Guide du musée de Boulaq*, p. 287. Des feuilles de vigne, des grains de raisin se rencontrent dans les tombes les plus anciennes et on en a recueilli des spécimens dans tous les musées. *Bulletin de l'Institut égyptien*, n. 5 (1884), p. 9; *Botanische Jahrbücher* (1886), t. VIII, p. 8. Les grains du musée du Louvre sont à peau épaisse et à gros pépins. *Recueil de travaux*, t. XVII, p. 194. A toutes les époques, les monuments montrent des rois ou des particuliers faisant aux dieux des libations de vin dans des vases spéciaux. Cf. Erman, *Life in ancient Egypt*, Londres, 1894, in-8°, p. 271; Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, p. 323-330.

Il ne saurait donc y avoir de doute sur la culture de la vigne et la fabrication du vin en Égypte dès les temps les plus reculés. Dans les inscriptions, la vigne se nomme [hiéroglyphes] *arouri*, de même le raisin [hiéroglyphes] *arouri*, en copte ⲁⲗⲟⲗⲓ, *aloli*. Le raisin séché au soleil s'appelait *aschep* ou *schep;* le raisin vert *gangani*. Voir fig. 553, col. 2431.

En traversant la presqu'île du Sinaï, les Hébreux n'avaient pas rencontré de vignes. Num., XVI, 14; XX, 5. Mais en se rapprochant du pays de Chanaan, ils en trouvent dans le pays d'Édom. Num., XX, 17. Déjà, 22 ou 23 siècles avant notre ère, le fugitif Égyptien Sinouhit parle des vignes qu'il avait vues en ce pays. « Le vin, dit-il, y est en plus grande quantité que l'eau. » G. Maspero, *Hist. ancienne*, t. I, p. 471. Les Hébreux rencontrent la vigne chez les Amorrhéens, Num., XXI, 21, et dans le pays de Moab, où les vignobles étaient entourés de clôtures. Num., XXII, 24. Plus tard, Isaïe, XVI, 8, vante les nombreux vignobles de l'ancien pays de Moab.



550. — Le roi Assurbanipal et la reine se reposant et buvant au son de la musique, sous un berceau de vigne. British Museum.

Mais c'est surtout la Palestine qui est le pays du blé et de l'orge, mais aussi de la vigne et du figuier. Deut., VIII, 8. Je vous donnerai, dit Dieu aux Israélites, Jos., XXIV, 13, du fruit de vignes que vous n'avez point plantées. Cf. II Esd., IX, 25. Les espions envoyés dans la terre de Chanaan, pour explorer le pays, trouvèrent une vallée où les vignes étaient magnifiques et ils coupèrent une branche de vigne avec sa grappe aux dimensions si extraordinaires que pour la rapporter sans la froisser, ils la suspendirent à une perche et la portèrent à deux. Num., XIII, 24. Aussi, donnèrent-ils à cette vallée le nom de vallée d'Escol, ou vallée de la Grappe. On voit encore de nos jours en Palestine des raisins d'une grosseur extraordinaire (fig. 551).

Au pays de Galaad, les vignobles de Sabama et de Jazer étaient particulièrement renommés. Is., XVI, 8-10; Jer., XLVIII, 32-33. On vantait aussi les vignes d'Hébron et d'Engaddi, des collines de Samarie et du Carmel, de la vallée du Jourdain. Num., XIII, 26; Jud., IX, 27; III Reg., XXI, 1; II Par., XXVI, 10; Cant., I, 14; VIII, 11; Jer., XXXI, 5; Ose., XIV, 8, etc., Par toute la Palestine, spécialement sur les collines, sur les hauteurs, on voyait des vignobles. Is., V, 1; XXVIII, 1.

3° *Culture de la vigne.* — Bien que le sol et le climat de la Palestine fussent favorables à la vigne, elle demandait cependant des soins. Soit pour la planter, soit pour l'entretenir, on remuait soigneusement le

sol à la bêche, et on enlevait les pierres. Is., v, 2. Ce n'est pas le travail auquel se livrait le paresseux qui laissait croître les ronces et les épines. Prov., XXIV, 30-31. Pour préserver des vignobles ou champs de vigne contre la tentation des passants ou contre les pillages des Bédouins, Job, XXIV, 1, ou contre les chacals, on les entourait de murs ou de haies, et dans l'intérieur on élevait une tour ou une cabane pour loger des gardiens au temps où les raisins commençaient à mûrir. Num., XXII, 24; Is., I, 18; v, 2, 11; Matth., XXI, 33. Ces tours ont d'ordinaire jusqu'à 4m50 de haut sur quatre coudées ou 1m80 de largeur. Voir TOUR, fig. 517, col. 2291.

S'il faut en croire Pline, *H. N.*, XVII, 35, du moins en ce qui regarde la Syrie, on aurait laissé la vigne ramper à terre, comme on le voit encore en certains endroits de la Palestine. On avait en même temps l'habitude de faire monter la vigne sur les arbres. Is., CV, 33; Jer., VIII, 13; Hab., IV, 17; Is., III, 12. Les vignes de Silo, devaient être assez élevées puisque les Benjamites purent s'y mettre en embuscade. Jud., XXI, 20, 21. Du moins près des habitations on faisait grimper la vigne sur des figuiers; de là est venue l'expression proverbiale : Se reposer sous sa vigne et son figuier. III Reg., IV, 25; Mich., IV, 4; Zach., III, 10, Luc., XIII, 6.

Une fois plantée, la vigne exigeait encore des soins. Il fallait l'émonder, couper les branches inutiles. Joa., XV, 2-6. On taillait la vigne à la serpette, *mazemêrâh*. Is., II, 4; v, 16; XVIII, 5; Joel, IV, 10. Il fallait attendre les fruits pendant trois ans après la plantation : ce n'était qu'à la quatrième année qu'on pouvait en récolter. Is., XXXVII, 30; *Ma'ašer scheni,* 5.

La vigne était une des richesses de la Terre Promise. C'était donc une source de revenus : aussi les rois de Juda ou d'Israël ne pouvaient la négliger. Samuel avait prédit aux Israélites qui désiraient un roi, que celui-ci leur prendrait la dîme de leurs vignes, I Reg., VIII, 14-15, et même donnerait leurs vignes à ses serviteurs. Le fils d'Isaï, dit Saül aux Israélites qui penchaient pour David, vous donnera-t-il des champs et des vignes? I Reg., XXII, 7. La vigne de Naboth convoitée par Achab, roi d'Israël, et acquise par Jézabel au prix du meurtre de son propriétaire, est célèbre par le châtiment qu'attira cette iniquité sur les deux coupables. III Reg., XXI, 1-24.

Pour l'administration des vignes qui lui appartenaient, David avait préposé Séméi de Rama. Zabdias l'Aphonite était chargé des provisions de vin. I Par., XXVII, 27. Dans l'Ecclésiaste, II, 4, le sage se bâtit des maisons et plante des vignes. La femme laborieuse du livre des Proverbes, XXXI, 16, avec les fruits de son labeur plante une vigne.

Chacun en Israël voulait se faire une vigne plus ou moins considérable, et se reposer à l'ombre de sa vigne et de son figuier. IV Reg., XVIII, 31. C'est pour qu'ils ne s'attachent pas à un coin de terre et qu'ils restent nomades, que Réchab défendit à ses fils de planter de la vigne. Jer., XXXV, 7-9. Dans la disette de blé, le peuple engagea sous Néhémie ses champs et ses vignes. II Esd., v, 3-11.

Lorsque le peuple est infidèle, il est menacé de voir périr ses vignes et le châtiment ne tarde pas à le faire réfléchir. Dès le temps de Moïse la menace lui en est faite : « Tu planteras une vigne et tu n'en jouiras pas, tu n'en boiras pas le vin, » est-il dit dans les malédictions du ch. XXVIII, 30 et 39. Sophonie, I, 13, et Amos, v, 11, reprennent cette menace. « Vos vignes et vos figuiers, dit Amos, IV, 9, ont été dévorés par les sauterelles. » « Je dévasterai ses vignes et ses figuiers, » est-il annoncé à Israël dans Osée, II, 12. « Le jus de la vigne est en deuil, le cep languit, » annonce Isaïe, XXIV, 7. « En ce jour-là, dit-il, VII, 23, tout vignoble de mille ceps de vigne valant mille pièces d'argent sera couvert de ronces et d'épines. » Aussi le prophète, XXXII, 12, dépeint le deuil de la nation : « On se lamente sur les belles vignes fécondes. » « Plus de raisins à la vigne, dit Jérémie, VIII, 13, ni de figues au figuier. La feuille même est flétrie. » « Il n'y aura rien à récolter dans les vignes, » dit aussi Habacuc, III, 17. Mais si Israël se repent et retourne à son Dieu, il reviendra en Palestine y planter la vigne. Ézech., XXVIII, 26. La vigne ne sera plus stérile dans ses campagnes. Mal., III, 11.

Un certain nombre de lois concernent la culture, l'entretien ou la récolte de la vigne. La loi permettait d'entrer dans la vigne du prochain, d'en cueillir des grappes et d'en manger selon son désir, mais défendait d'en emporter dans un panier. Deut., XXIII, 24. Mais



551. — Raisin de Palestine.

si quelqu'un a fait du dégât dans un vignoble, il donnera en dédommagement le meilleur de son vignoble. Exod., XXII, 5 (hébreu, 4). En faisant la cueillette des raisins pour la vendange, on ne devait pas revenir sur ses pas pour ramasser les grappes oubliées dans la vigne, mais les laisser à la disposition des pauvres et des étrangers. Lev., XIX, 10; Deut., XXIV, 21. Pour le vigneron qui donne tous ses soins à la vigne de celui qui le prend à son service, il est juste qu'il participe à son fruit. I Cor., IX, 7. Le repos de l'année sabbatique concernait aussi les vignes. Durant la septième année, on ne devait ni semer, ni tailler la vigne, ni récolter, Exod., XXIII, 11 ; la loi est reprise. Lev., XXV, 1-7. Cette septième année doit être une année de repos, de sabbat pour la terre. Lev., XXV, 4. Durant le naziréat, on ne devait manger d'aucun produit de la vigne, pas même les pépins ou la peau des raisins. Num., VI, 3-4; Jud., 13-14. Quant à celui qui venait de planter une vigne et n'en avait pas encore recueilli le fruit, il était dispensé d'aller faire la guerre. Deut., XX, 6. On voit une application de cette loi dans I Mach., III, 56.

4° *Vendanges.* — La vendange, *bâṣir*, commençait

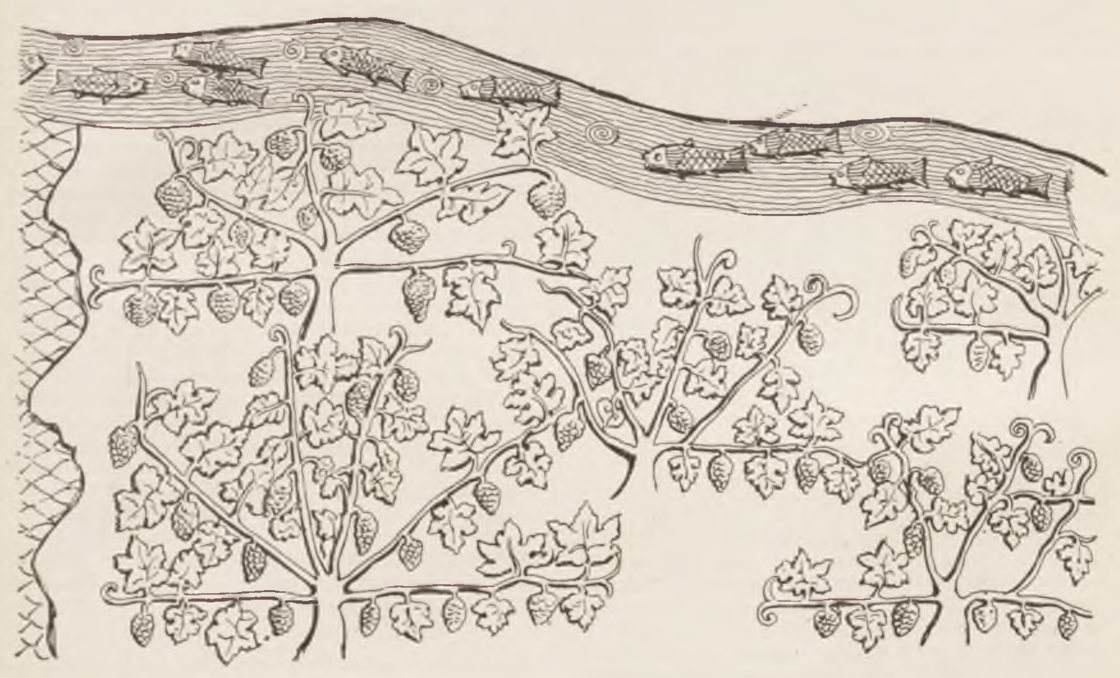
dans la Palestine au mois de septembre et devait être achevée dans la première moitié d'octobre, époque de la fête des Tabernacles, qui indiquait la fin de toutes les récoltes. Comme à la moisson, le temps des vendanges était une époque de réjouissances. Vignes et pressoirs retentissaient alors de chants. Ce chant, ce hourra des vendangeurs se nommait *hêdâd*. Jud., IX, 27; Is., XVI, 10; Jer., XXV, 30; XLVIII, 33. Aussi pour peindre la désolation de Moab, le prophète ne manque pas ce trait :

Plus encore que sur Jazer, je pleure sur toi, vigne de Sabama.
Tes sarments s'étendaient jusqu'à la mer (Morte) et au delà
Ils touchaient à Jazer.
Le dévastateur s'est jeté sur ta récolte et sur ta vendange.
La joie et l'allégresse ont disparu des vergers
Et de la terre de Moab ;
J'ai fait tarir le vin des cuves.
On ne le foule plus au bruit des hourras
Le hourra (*hêdad*) n'est plus le hourra ! Jer., XLVIII, 32-33.

Dans les vignes de Sabama, dit également Isaïe, XVI, 10, plus de chants, plus de cris de joie. Le *hêdad* a cessé.

Les vendangeurs cueillaient les raisins dans des paniers et les jetaient dans le pressoir. Le pressoir porte les noms de *gat, yéqéb, pûrâh*. Zach., IV, 13; Job, XXIV, et Joël, IV, 13; Is., XLIII, 3, et Agg., II, 16. A prendre les choses avec précision, le *gat* est la grande cuve où l'on entasse le raisin, le *yéqéb* est la cuve placée sous l'appareil à pression, le *pûrâh* est l'appareil à pression. Au lieu de l'appareil à pression, on employait aussi le pressoir à torsion. Voir t. V, col. 612. Le pressoir était d'ordinaire dans le verger même : il consistait en une simple cuve en pierre où l'on jetait les grappes, qui étaient foulées aux pieds par les vendangeurs. Une ouverture dans le fond de cette cuve laissait passer le liquide dans un réservoir, souvent creusé dans la terre et maçonné. Cf. Van Lennep, *Bible lands*, t. I, p. 117; Robinson, *Biblical researches*, t. III, p. 137. Quand le vin pressé était bien exprimé, on le conservait dans des outres de peau de chèvre, Jos., IX, 4; Job, XXXII, 19; Matth., IX, 17, ou bien dans des vases ou amphores de terre. Jer., XIII, 12; XLVIII, 11. On soutirait les vins pour les clarifier. Is., XXV, 6; Jer., XLVIII, 11. On rangeait les vases à vin dans les celliers. I Par., XXVII, 27. Il s'agit là des celliers où David faisait garder son vin; Ezéchias avait les siens, II Par., XXXII, 18. Quant au *cella vinaria* de Cant., XI, 4, ce n'est pas le cellier, mais l'endroit où l'on boit le vin, où l'on se réjouit. Voir t. II, col. 396.

5° *Produit de la vigne.* — Une partie des raisins était réservée pour être mangée en nature, ou sous forme de raisins secs entrer dans la fabrication de certaines espèces de gâteaux, la *debêlâh,* ou la *'ăšîšâh.* Voir GATEAU, t. III, col. 115. Mais la plus grande partie de la récolte servait à faire du vin que l'on buvait avant ou après la fermentation. Voir MOUT, t. IV, col. 1330; VIN t. V, col.



552. — Vignoble assyrien. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 81.

6° *Comparaisons, paraboles.* — Les comparaisons, les proverbes, les allégories tirées de la vigne sont en grand nombre dans la Bible.

Dans l'apologue des arbres qui se cherchent un roi, la vigne, comme l'olivier et le figuier, représente les bons Israélites, qui, chacun dans leur situation, produisent des fruits utiles et appréciés de tous, par opposition au buisson qui n'a que des épines et qui ne peut même pas fournir un ombrage commode contre l'ardeur des rayons du soleil, image d'Abimélech, homme méchant qui ne peut que blesser et nuire. Jud., IX, 7-20.

L'importance de la vigne en Israël, les soins multiples qu'elle exigeait ont amené les auteurs sacrés à y voir une belle allégorie des soins de Dieu pour son peuple, et à la développer très fréquemment. Israël est la vigne de Jéhovah. Cette vigne a été apportée d'Égypte, Ps. LXXX (LXXIX), 8-14, plantée à la place des nations qui occupaient la terre de Chanaan. Solidement enracinée, ses rameaux se sont étendus depuis la mer jusqu'au fleuve, c'est-à-dire ont couvert toute la Terre Promise. Mais cette vigne qui fut longtemps prospère a vu ses clôtures se rompre, et les bêtes sauvages l'ont dévastée;

le feu l'a brûlée et l'on a coupé ses rameaux. Ps. LXXX, 13-20. C'est la prise et la ruine de Jérusalem et la captivité de Babylone qui sont peintes sous ces images. Les mêmes idées et les mêmes images ont souvent été reprises par les prophètes. C'est le sujet de la belle parabole d'Isaïe, V, 1-7. Dans ce chant de l'amour de Jéhovah pour sa vigne les deux premières strophes décrivent l'amour et les soins de Dieu payés par l'ingratitude de son peuple, les deux suivantes, le jugement; puis les strophes 5 et 6, le châtiment, enfin les strophes 7 et 8, l'application à Israël. Ce petit chant décrit au complet tous les soins qu'on donnait à la vigne en Palestine.

Isaïe revient sur cette image, c. III. Les chefs du peuple ont brouté la vigne, c. XXVII, 26 : c'est la vigne au vin généreux gardée par Jéhovah. Après avoir été châtié, Israël fleurira de nouveau et donnera des rejetons. Jérémie, II, 21, développe ce sujet à son tour : Israël planté comme une vigne excellente, tout entière d'une souche franche, s'est changée en sarments



553. — Treille égyptienne.
D'après Wilkinson, *Manners and customs*, 2e édit., fig. 153, p. 380.

bâtards d'une vigne étrangère. Il annonce, VI, 9, qu'on grappillera comme une vigne les restes d'Israël. De nombreux bergers détruiront la vigne. Jer., XII, 10. Pour Ezéchiel, XV, 2-6, Israël est la vigne stérile dont le bois n'est bon à rien. Au ch. XVII, il développe la même image d'Israël, la vigne plantée dans une bonne terre bien arrosée, et en la combinant avec l'image des deux aigles de Babylone et d'Égypte, il en fait une parabole sur les destinées de la maison de David. De même au ch. XIX, 10-14, c'est une lamentation sur la vigne d'Israël si bien plantée et qui promettait du fruit, et qui est maintenant arrachée, et consumée par un feu sorti de l'une de ses branches, c'est-à-dire par la faute de Sédécias. Dans Joël, I, 6-12, c'est une invasion de sauterelles qui a dévasté la vigne de Jéhovah. Pour Osée, X, 1, Israël est une vigne luxuriante, chargée de fruits, qui est devenue infidèle à Dieu et idolâtre. Mais qu'Israël revienne à Dieu et il fleurira comme la vigne, XIV, 8. Samarie est aussi comparée à un plant de vigne. Mich., I, 6.

L'allégorie de la vigne représentant Israël était si bien reçue que dans le temple d'Hérode, à l'intérieur du vestibule, était suspendue une magnifique vigne d'or dont les grappes au rapport de Josèphe avaient la hauteur d'un homme. Elle était placée en cet endroit pour symboliser Israël, la vigne du Seigneur. Voir t. V, col. 2065.

Rien donc de plus familier au peuple que cette image. Les scribes et les Pharisiens n'eurent aucune peine à comprendre la parabole de Jésus-Christ se servant de cette image de la vigne, familière aux prophètes pour dépeindre ce que Dieu avait fait pour son peuple et la façon dont furent reçus les envoyés du père de famille, maître de la vigne, et son propre fils, et le châtiment des vignerons perfides avec la location de la vigne à d'autres vignerons, c'est-à-dire aux Gentils. Matth., XXI, 33-46; Marc., XII, 1-12; Luc., XX, 9-19.

D'autres enseignements sont tirés aussi de la comparaison de la vigne. La Sagesse est comparée à la vigne dont les pousses gracieuses sont chargées de fruits. Eccli., XXIV, 23 (grec 17). Joseph est comparé à un sarment fécond, planté près d'une fontaine et dont les branches couvrent la muraille. Gen., XLIX, 22. Par la parabole des ouvriers qui vont à différentes heures travailler à la vigne, Jésus-Christ veut montrer aux Pharisiens que pour entrer dans le royaume messianique Dieu n'appelle pas d'après les mérites antérieurs, mais par pure grâce. Matth., XX, 1-16. A la fin des temps, le Fils de l'homme préside à la vendange du monde, Apoc., IX, 18-19. Pour exprimer la vie de la grâce, la vie qu'il communique aux âmes, Notre-Seigneur emprunte une comparaison à la vigne. Tout sarment qui en moi ne porte pas de fruit, mon Père, le divin vigneron, le retranchera. Tout sarment au contraire qui portera du fruit, il l'émondera pour qu'il en porte davantage. Il faut que le sarment soit uni au cep pour que la sève circule en lui et qu'il porte du fruit; séparé du cep, il se dessèche. Ainsi, séparés de moi, vous ne pouvez rien faire. Et les sarments inutiles seront jetés au feu. Joa., XV, 1-9.

Voir Alph. de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, in-8°, Paris, 1886, p. 151-154; Ad. Pictet, *Origines indo-européennes*, in-8°, 2e édit., Paris, p. 295-321; Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1897, p. 138-141, 387, 450; V. Loret, *La flore pharaonique*, 2e édit., Paris, 1892, in-8°, p. 99-101; A. Erman, *Life in ancient Egypt*, transl. Tirard, in-8°, Londres, 1894, p. 196-199; Fr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aïgypten*, in-8°, Leipzig, 1886, p. 254-276; H. B. Tristram, *The natural history of the Bible*, 8e édit., in-8°, Londres, 1889, p. 402-413; D. Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Égypte*, in-4°, Paris, 1896, p. 345; Wilkinson, *Manners and customs*, 2e édit., t. II, p. I, 379-383.

E. LEVESQUE.

VIGNE DE SODOME (hébreu : *géfén Sedôm;* Septante : ἄμπελος Σοδόμων; Vulgate : *vinea Sodomorum*). Elle est mentionnée seulement, Deut., XXXII, 32, où Moïse dit en parlant des impies :

> Leur vigne est du plant de Sodome
> Et du terroir de Gomorrhe;
> Leurs raisins sont des raisins empoisonnés.
> Leurs grappes sont amères.

Quelques auteurs, comme dom Calmet, ont cru que ces vers font allusion à la « pomme de Sodome ». Voir JÉRICHO, t. III, col. 1291. Josèphe en a donné la description, *Bell. jud.*, IV, VIII, 4, et Tacite y fait probablement allusion, *Hist.*, V, 6. « Des cendres s'y produisent dans les fruits, dit l'historien juif; ils ressemblent par leur couleur à des fruits comestibles, mais quand la main les saisit, ils se dissolvent en farine et en cendres. » Mais cette plante (*Callotropis procera*) n'a rien qui puisse même de très loin rappeler la vigne et elle n'a point ses fruits en grappe. D'autres ont pensé à la coloquinte, dont les feuilles ont de la ressemblance avec celles de la vigne et dont les tiges s'étendent sur le sol, comme les rameaux de celle-ci. Voir COLOQUINTE, t. II, fig. 323, col. 859. Mais si elle a dans son feuillage quelque apparence générale qui l'a fait appeler « vigne sauvage », *géfén śâdéh*, III Reg., IV, 39, elle n'a point son fruit en grappe. On a voulu aussi y voir quelque espèce de Solanum comme le *Solanum nigrum* ou le *Sodomeum* (t. III, col. 1290, fig. 226), etc., mais ces plantes n'ont rien de l'aspect de la vigne.

Nous croyons qu'il n'y a pas à chercher ici de plante particulière, existant sur les bords de la mer Morte.

C'est une image créée par l'auteur pour caractériser Israël infidèle. Il ressemble aux habitants de Sodome et de Gomorrhe, comme s'il était de leur race au lieu de descendre des patriarches. La corruption morale d'Israël est souvent comparée dans l'Écriture aux péchés de Sodome et de Gomorrhe. La vigne et ses fruits sont ici des termes figurés représentant le peuple et ses actes: il est dégénéré et ne produit plus rien que de mauvais et d'empoisonné. C'est ainsi qu'au verset suivant on compare ses actions à un vin qui serait un venin d'aspic. La mer Morte aux eaux très amères est censée communiquer son amertume à tous les produits qui poussent sur ses bords et spécialement à ceux des villes maudites de Sodome et de Gomorrhe.

E. Levesque.

VIGNERON (hébreu : *korêm*), celui qui cultive la vigne. — La culture de la vigne tenait une grande place dans la vie agricole des Israélites. Mais elle était relativement facile. Cf. Schwalm, *La vie privée du peuple juif*, Paris, 1910, p. 12-14. Le roi Ozias avait des vignerons qui travaillaient pour lui sur les coteaux des montagnes. II Par., xxvi, 10. Isaïe, lxi, 5, prédit qu'à la restauration les étrangers seront les vignerons d'Israël. Les temps de sécheresse persistante faisaient la désolation des vignerons. Joel., i, 11. Après la déportation chaldéenne, Nabuzardan choisit dans le menu peuple des laboureurs et des vignerons pour demeurer en Palestine et empêcher le sol de devenir improductif. IV Reg., xxv, 12; Jer., lii, 16. — Notre-Seigneur met en scène des vignerons dans deux de ses paraboles. Dans la première, il s'agit d'une vigne voisine de la ville. Le propriétaire loue sur la place publique des vignerons qui y vont travailler, moyennant un denier de salaire pour la journée. Matth., xx, 1-15. Dans l'autre parabole, il est question d'une exploitation éloignée et considérable, comme devaient être celles du roi Ozias. Le maître l'a louée à des vignerons qui, pour leur salaire, ont une part de la récolte, tandis que l'autre doit lui revenir. C'est pourquoi, à plusieurs reprises, il envoie des serviteurs vers les vignerons pour recevoir ce qui lui revient. Mais ceux-ci brutalisent et tuent les envoyés, méritant ainsi d'être mis à mort à leur tour, après quoi le maître affermera la vigne à d'autres vignerons. Matth., xxi, 33-39; Marc., xii, 1-8; Luc., xx, 9-15.

H. Lesêtre.

VILLA (grec : ἀγρός), domaine rural. — La Vulgate emploie souvent le mot *villa* pour désigner le *ḥâṣêr*, κώμη, le village ou hameau situé dans la campagne et sans entourage de murs. Exod., viii, 13; Lev., xxv, 31; Num., xxxiv, 4, 9; Jos., xv, 32-62; xix, 6-38; Cant., vii, 11; Esth., ix, 19; II Esd., xi, 30; xii, 28. Dans l'Évangile, les villages ou hameaux, κῶμαι, dans lesquels passe Notre-Seigneur, n'excluent pas le bien de campagne, le domaine, ἀγρός, *villa*, habité par un certain nombre de personnes, mais constituant la propriété d'un particulier. Marc., vi, 36, 56; Luc., viii, 34; ix, 12. A l'époque évangélique, en effet, les domaines ruraux n'étaient pas rares en Palestine. Si le maître n'y résidait pas, comme le père du prodigue, Luc, xv, 25, des fermiers et des serviteurs les faisaient valoir, sous la surveillance d'un intendant, quand le domaine avait de l'importance. Cf. Schwalm, *La vie privée du peuple juif*, Paris, 1910, p. 485-511. L'un des invités de la parabole vient de faire l'acquisition d'une villa, à distance de la ville. Il lui faut aller la visiter et il s'excuse de ne pas répondre à l'invitation au festin qui lui est faite. Matth., xxii, 5; Luc., xiv, 18. La villa comprenait certainement, avec des champs et des vignes, des bâtiments d'exploitation et d'habitation. Celui auquel se loua le fils prodigue possédait une villa dans laquelle on faisait de l'élevage, particulièrement celui des pourceaux. Luc., xv, 15. Simon le Cyrénéen revenait d'un domaine rural, quand on l'arrêta à la porte de la ville pour aider le Sauveur à porter sa croix. Marc., xv, 21; Luc., xxiii, 26. Les deux disciples se rendaient à une villa voisine d'Emmaüs, quand le Sauveur ressuscité se joignit à eux. Marc., xvi, 12. Saint Luc, xxiv, 28, suppose que le lieu où ils s'arrêtèrent ensemble se rencontrait avant qu'on arrivât dans la bourgade. Gethsémani est appelé en grec χωρίον, c'est-à-dire « emplacement, champ, domaine ou jardin », et par la Vulgate *villa*. Matth., xxvi, 36. Il est vraisemblable qu'il n'y avait pas de domaine rural à une si grande proximité de la ville, mais que Gethsémani était un jardin, peut-être muni encore du nécessaire pour le pressurage de l'huile. Saint Jean, xviii, 1, appelle ce lieu un « jardin ».

H. Lesêtre.

VILLALPANDO Jean-Baptiste, jésuite espagnol, né à Cordoue en 1552 ou 1555, mort à Rome le 22 mai 1608. Il fut l'élève du P. Prado, son collaborateur et son continuateur : *In Ezechielem explanationes et apparatus Urbis ac Templi Hierosolymitani*, 3 in-f°, Rome, 1596-1604. Il mourut avant d'avoir achevé le travail. Voir Prado, col. 593. Cf. Ch. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. viii, 1898, col. 768.

VIN, liquide extrait du raisin par pression. Voir Pressoir, col. 613.

1° *Ses noms.* — La Palestine était un pays vignoble, et le vin y avait une grande importance au double point de vue alimentaire et commercial. Aussi un assez grand nombre de mots sont-ils employés pour désigner le précieux liquide. 1. *Yaîn*, mot probablement primitif, qui se retrouve dans l'assyrien *înu*, l'éthiopien *wâyn*, le grec οἶνος, le latin *vinum*, etc. — 2. *Ḥémér*, chaldéen : *ḥămar*, de *ḥâmar*, « bouillir, fermenter », οἶνος, *merum*. — 3. *Sobé'*, le vin de bonne qualité, οἶνος, *vinum*. — 4. *Šémér*, le très bon vin débarrassé de sa lie, οἶνος, *vindemia defæcata*. Is., xxv, 6. — 5. *Tiroš*, le vin non fermenté ou vin doux. Voir Moût, t. iv, col. 1330. — 6. *'Âsis*, le premier vin, le vin doux, γλυκασμός, *dulcedo;* οἶνος νέος, *mustum*. — 7. *Mézég, mésék, mimsâk*, le vin mélangé, κέρασμα, *mixtum*. — Métaphoriquement, le vin est aussi appelé *dam 'ănâbîm*, αἷμα σταφυλῆς, *sanguis uvæ*, « le sang de la grappe ». Gen., xlix, 11; Deut., xxxii, 14; Eccli., xxxix, 26.

2° *Son origine.* — Le vin est considéré comme un don de Dieu. Isaac souhaite à Jacob que Dieu lui donne l'abondance du froment et du vin. Gen., xxvii, 28. La Palestine est un pays de froment et de vin, Deut., xxxiii, 28, et Juda, en particulier, « lave son vêtement dans le vin, » Gen., xlix, 11. Dieu donne à son peuple « le sang de la grappe, le vin généreux. » Deut., xxxii, 14; cf. xi, 14. Pour le juste, la cuve déborde de vin nouveau. Prov., iii, 10. Mais il n'y aura pas de vin pour Israël infidèle, Deut., xxviii, 39, 51, et le vin de ses ennemis sera comme le venin des serpents. Deut., xxxii, 33.

3° *Son traitement.* — Noé s'était sans doute contenté de boire le jus qu'il venait d'exprimer des raisins, comme le fait supposer son inexpérience des effets du vin. Gen., ix, 21. Plus tard, on recueillit le vin au sortir du pressoir et on le conserva dans différents récipients, cruches de terre, I Reg., x, 3; xvi, 20; Jer., xiii, 12, et outres faites de peau. Jos., ix, 13; I Reg., xxv, 18; II Reg., xvi, 1; Judith, x, 5. Voir Outre, t. iv, col. 1936. On gardait ces récipients dans des celliers, voir Cellier, t. ii, col. 396, et dans des magasins, pour l'usage du Temple, I Par., ix, 29, ou des agglomérations. II Par., xi, 11; xxxii, 28. Le vin fermente et dépose au fond des récipients la lie, composée de matières diverses qui, à la longue, peuvent nuire à la qualité du vin. C'est pourquoi l'on transvasait le vin d'un récipient dans un

autre, de manière à laisser la lie au fond du premier. Jer., XLVIII, 11, 12. On laissait vieillir le vin, pour le rendre meilleur. « Vin nouveau, nouvel ami; qu'il vieillisse, et tu le boiras avec plaisir. » Eccli., IX, 15 (10). Après avoir bu du vin vieux, on n'en demandait pas aussitôt du nouveau, car on disait : « Le vin vieux est meilleur. » Luc., V, 39. — Avant de boire le vin, on avait coutume de lui faire subir quelque mélange. Isaïe, I, 22, parle en mauvaise part du vin coupé d'eau. Ce mélange ne paraît pas avoir été goûté des Israélites, comme il l'était des Grecs et des Romains. Cf. Anacréon, *Od.*, XXXVI, 10; *Odys.*, III, 40. L'auteur du second livre des Machabées parle selon la coutume de ces derniers, quand il écrit : « Il ne vaut rien de boire seulement du vin ou seulement de l'eau, tandis que le vin mêlé à l'eau est bon et produit une agréable jouissance. » II Mach., XV, 40. Mais ce qui plaisait beaucoup aux Israélites, c'était le mélange avec le vin de certains aromates qui lui donnaient un goût particulier et surtout plus de force. Il est souvent question du vin aromatisé comme d'un breuvage de choix. Ps. LXXV (LXXIV), 9; Cant., VII, 3; VIII, 2; Prov., XXIII, 30, 31; Is., LXV, 11. Pour soutenir Notre-Seigneur avant son crucifiement, on lui présenta du vin mêlé de myrrhe, Marc., XV, 23, que saint Matthieu, XXVVII, 34, dit mêlé de fiel, en prenant sans doute ce dernier mot dans un sens large, pour marquer le goût un peu amer que la myrrhe communiquait au vin. Pline, *H. N.*, XIV, 15, témoigne que la myrrhe donnait au vin un goût fort apprécié des anciens. On connaissait le vin ἀρωματίτης, aromatique, cf. Dioscoride, V, 64, le vin μυρρινίτης, préparé avec des baies de myrte, cf. Élien, *Var. Hist.*, XII, 31; etc. « Mêler le vin », c'était le préparer en vue du repas. Prov., IX, 2, 5.

4° *Ses usages.* — 1. Noé, après le déluge planta une vigne et fut enivré par le vin dont il ignorait sans doute la force. Gen., IX, 20-21. — Le vin était une boisson commune chez les Hébreux. Isaac en boit. Gen., XXVII, 25. Des échansons le versaient aux grands personnages. Gen., XL, 5. Voir ÉCHANSON, t. II, col. 1558. Il figurait dans les festins et dans les simples repas, Deut., XIV, 26; Job, I, 18; Prov., IX, 2, 5; II Par., II, 10; II Esd., V, 18; Dan., V, 1, 2, 4, 23; Judith, XII, 12; Esth., I, 7; Eccli., IX, 13 (9); Is., V, 12; XXII, 13; LVI, 12, etc., et même dans les repas funèbres. Tob., IV, 18. L'Ecclésiastique, XXXIX, 31 (26), énumère le « sang de la grappe » parmi les choses qui sont de première nécessité pour la vie des hommes. Notre-Seigneur fit son premier miracle pour procurer du vin aux époux de Cana. Joa., II, 3. C'était une désolation générale quand le vin venait à faire défaut. Is., XXIV, 11; Jer., XLVIII, 23; Jo., I, 10; Agg., I, 11. Aussi les faux prophètes se faisaient écouter quand ils promettaient l'abondance du vin. Mich., II, 11. — 2. L'Ecclésiaste, IX, 7, recommande de boire son vin gaîment. C'est ce qui se pratiquait, surtout quand le vin était de qualité supérieure. Il en venait de tel du Liban, Ose., XIV, 7; celui de Helbon faisait l'objet d'un commerce avec Tyr. Ezech., XXVII, 18. Le récit du miracle de Cana nous apprend que, dans le repas, on servait d'abord le meilleur vin, tandis qu'on réservait le moins bon pour la fin, quand le goût des convives était émoussé. Joa., II, 10. Ce trait ne préjudicie pas à la remarque de Luc., V, 39; car l'amphitryon qui servait du vin inférieur aux convives déjà désaltérés ne leur demandait pas leur avis et profitait plutôt de leur demi-inconscience. Cf. Sap., II, 7. Le goût des Israélites pour le vin est accusé par ces comparaisons du Cantique des cantiques, I, 1, 4; IV, 10; VII, 9, qui déclare que l'amour de l'Époux est préférable au vin, et que la bouche de l'Épouse est comme un vin exquis. — 3. L'usage du vin n'était pas toujours suffisamment modéré. Les auteurs sacrés en signalent les abus. Voir IVRESSE, t. III, col. 1048. Les ennemis vendaient des jeunes filles israélites pour avoir du vin. Joel, III, 3. Les Israélites eux-mêmes buvaient dans leurs sanctuaires idolâtriques le vin de ceux qu'ils condamnaient à l'amende. Am., II, 8. Après la captivité, les Juifs exigaient de leurs débiteurs un intérêt d'un centième sur le vin. II Esd., V, 11, 15. — 4. L'abstention du vin était prescrite à Aaron et à ses fils, quand ils avaient à entrer dans le sanctuaire, Lev., X, 9; Ezech., XLIV, 21, et à ceux qui se vouaient au nazaréat. Num., VI, 3. Elle le fut à Samson, Jud., XIII, 4, 7, 14, et à Jean-Baptiste. Luc., I, 15. Les Rechabites s'abstenaient volontairement de vin. Jer., XXXV, 2. Notre-Seigneur, qui en faisait usage, était appelé par ses ennemis « buveur de vin ». Matth., XI, 19. — 5. Le vin servait encore au Temple pour les libations sacrées. Exod., XXIX, 40; Num., XV, 5, 7, 10; XXVIII, 7, 14; Ose., IX, 4. Voir LIBATION, t. IV, col. 234. On faisait aussi des libations de vin aux faux dieux. Deut., XXXII, 38; Esth., XIV, 17. Cyrus et Artaxerxès ordonnèrent de fournir du vin pour le Temple de Jérusalem. I Esd., VI, 9; VII, 22. Le vin était soumis à la loi des prémices, Num., XVIII, 12; Deut., XVIII, 4; I Par., XXXI, 5; II Esd., X, 39; XIII, 5, 12, et de la dîme. Deut., XII, 17; XIV, 23. — A la dernière Cène, le Sauveur consacra le vin pour le changer en son sang. Matth., XXVI, 27; Marc., XIV, 23; Luc., XXII, 20; I Cor., XI, 25. Il en fit ainsi, avec le pain, la matière de l'eucharistie.

5° *Ses effets.* — 1. Le vin réjouit Dieu et les hommes. Jud., IX, 13. Il réjouit le cœur de l'homme, Ps. CIV (CIII), 15, et rend la vie joyeuse. Eccle., X, 19. C'est pourquoi il est recommandé d'en donner aux affligés. Prov., XXXI, 6. Cf. Zach., X, 7. — 2. Il est un réconfortant. Melchisédech offre le pain et le vin à Abraham et à ses serviteurs qui reviennent de poursuivre les ennemis. Gen., XIV, 18. On en apporte à David et à ses fidèles partisans pendant leur fuite. II Reg., XVI, 2; I Par., XII, 40. Le vin fortifie les vierges. Zach., IX, 17; Cant., II, 4. Saint Paul conseille à Timothée d'en boire un peu à cause de son estomac. I Tim., V, 23. — 2. Le vin a aussi ses inconvénients. Il est moqueur, c'est-à-dire porte à ne pas prendre le devoir au sérieux, Prov., XX, 1; il est perfide, Hab., II, 5, et égare les sages. Eccli., XIX, 2; Ose., IV, 11. — 3. L'Ecclésiastique, XXXI, 30-41 (25-30), résume les effets du vin, avec lequel il ne faut pas faire le brave, parce qu'il en a fait périr un grand nombre. Il est comme la vie pour l'homme, et « quelle vie a celui qui manque de vin? » Il réjouit quand il est pris à propos et avec mesure. Mais, bu à l'excès, il excite au mal et diminue les forces. Cf. Prov., XXI, 17. — 4. Le vin était quelquefois employé comme remède. Le bon Samaritain pansa avec du vin et de l'huile les plaies du blessé. Luc., X, 34.

6° *Métaphores.* — 1. La sagesse offre aux hommes le vin, c'est-à-dire ses bienfaits spirituels. Prov., IX, 5. A l'époque de la restauration messianique, on aura le vin pour rien, c'est-à-dire que les dons divins seront départis gratuitement. Is., LV, 1. — 2. Le vin de vertige est l'aveuglement spirituel, Ps. LX (LIX), 5; le vin de la violence est l'esprit mauvais qui anime les méchants. Prov., IV, 17. Le vin dont Babylone abreuve les nations est l'impiété et l'impudicité auxquelles elle invite et entraîne les autres. Jer., LI, 7; Apoc., XVII, 2; XVIII, 3. Le vin de la colère divine que boit le méchant désigne le châtiment qui lui est infligé. Ps. LXXV (LXXIV), 9; Jer., XXV, 15; Apoc., XIV, 8, 10; XVI, 19; XIX, 15.

H. LESÊTRE.

VINAIGRE (hébreu : *homeṣ*), liquide acide qui résulte de la transformation du vin exposé à l'oxygène de l'air, sous l'action d'un ferment naturel, le *mycoderma aceti.* — Il était défendu à ceux qui faisaient le vœu de nazaréat de boire du vin ou même du vinaigre provenant

[illegible]CΕΝ ΤΟΥC ΟΝΤΑC ΕΝ ΤΩ ΟΙΚΩ ΚΑΙ ΕΙΠΕΝ
ΑΥΤΟΙC ΛΕΓΟΥCΑ ΕΙΔΕΤΕ ΕΙCΗΓΑΓΕΝ ΗΜΙΝ ΠΑΙ
ΔΑ ΕΒΡΑΙΟΝ ΕΜΠΑΙΖΕΙΝ ΗΜΕΙΝ ΕΙCΗΛΘΕ ΠΡΟC
ΜΕ ΛΕΓΩΝ ΚΟΙΜΗΘΗΤΙ ΜΕΤ ΕΜΟΥ ΚΑΙ ΕΒΟΗCΑ
ΦΩΝΗ ΜΕΓΑΛΗ ΕΝ ΔΕ ΤΩ ΑΚΟΥCΑΙ ΑΥΤΟΝ ΟΤΙ
ΥΨΩCΑ ΤΗΝ ΦΩΝΗΝ ΜΟΥ ΚΑΙ ΕΒΟΗCΑ ΚΑΙ Τ
ΕΦΥΓΕΝ ΚΑΙ ΕΞΗΛΘΕΝ ΕΞΩ ΚΑΙ ΚΑΤΑΛΙ[illegible]
ΙΜΑΤΙΑ ΠΑΡ ΕΑΥΤΗ ΩC ΗΛΘΕΝ Ο ΚΥΡΙΟC ΕΙC ΤΟΝ ΟΙ
ΚΟΝ ΑΥΤΟΥ ΚΑΙ ΕΛΑΛΗCΕΝ ΑΥΤΩ ΚΑΤΑ ΤΑ
[illegible] ΛΕΓΟΥCΑ ΕΙCΗΛΘΕΝ ΠΡΟC [illegible]
Ο ΕΒΡΑΙΟC [illegible] ΠΡΟC [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

· CODEX VIENNENSIS GENESEOS

du vin. Num., vi, 3. — Les moissonneurs trempaient leur pain dans du vinaigre, c'est-à-dire probablement dans une boisson acidulée et rafraichissante. Ruth, ii, 14. — Le vinaigre agace les dents, comme la fumée pique les yeux. Prov., x, 26. Les Septante remplacent ici le vinaigre par le raisin vert, ὄμφαξ. Verser du vinaigre sur du nitre figure une action faite mal à propos. Prov., xxv, 20. Voir Natron, t. iv, col. 1488. — Le juste persécuté se plaint qu'on lui donne à boire du vinaigre. Ps. lxix (lxviii), 22. Le même traitement a été infligé à Notre-Seigneur en croix. Matth., xxvii, 48; Marc., xv, 36; Luc., xxiii, 36; Joa., xix, 29, 30. On ne s'expliquerait pas que les exécuteurs aient eu à leur disposition sur le Calvaire du vinaigre proprement dit. Mais les soldats romains portaient avec eux leur provision de *posca*, breuvage acide composé de vinaigre, d'eau et d'œufs. Cf. Plaute, *Mil. glor.*, III, ii, 23; *Truc.*, II, vii, 48; Pline, *H. N.*, XXVII, iv, 12; XXVIII, v, 14; Suétone, *Vitell.*, 12; etc. Ils présentèrent une éponge remplie de ce liquide aux lèvres du Sauveur, qui se contenta d'y goûter, mais n'en voulut pas boire. Les circonstances supposent que l'offre avait été faite avec une bonne intention, mais que le Sauveur tint à se refuser tout soulagement. H. Lesêtre.

VINDOBONENSIS (CODEX). Ce manuscrit est constitué par vingt-quatre feuillets détachés, appartenant au texte grec de la Genèse. L'écriture est d'encre d'argent, d'onciale assez épaisse, irrégulière, que l'on attribue à la fin du vie siècle. Chaque page est décorée dans sa partie inférieure d'une peinture : au total, quarante-huit peintures. Toutes ces peintures ne sont pas de la même main : le dessin est plus correct dans quelques-unes, le coloris meilleur aussi. Le sujet représenté dans la page reproduite (fig. 554) est divisé en deux scènes, où figurent les mêmes personnages : la femme de Putiphar dénonçant Joseph à son mari, en haut; la même exhibant au même le manteau de Joseph. La femme de Putiphar a près d'elle sa servante, le mari est accompagné de trois serviteurs ou officiers, une servante se tient à la porte. Le manuscrit appartient à la Hofbibliothek de Vienne, où il est coté *Cod. theol. græc. 11.* Voyez *Palæographical Society, Facsimilés*, vol. i, planche 178. Les miniatures de la Genèse de Vienne, très importantes pour l'histoire de l'art, ont été publiées par Hartel et Wickhoff, *Die Wiener Genesis*, dans les *Jahrb. der Kunstsammlung des allerh. Kaiserhaus*, vol. xv-xvi, supplément, 1894-1895, et étudiées par W. Lüdtke, *Untersuch. zu den Miniaturen der Wiener Genesis*, Greifswald, 1897. P. Batiffol.

VIPÈRE (hébreu : *'éféh;* grec : ἔχιδνα; Vulgate : *vipera*), reptile venimeux de l'ordre des ophidiens et de la famille des vipéridés, reconnaissable à sa tête plus triangulaire et plus détachée du tronc que celle des couleuvres, et à sa queue arrondie en cône au lieu d'être aplatie en rame (fig. 555). On rencontre en Palestine plusieurs espèces de vipères. Les plus communes sont la *vipera ammodytes* et la *vipera euphratica*, de couleur claire, à tête large et plate et à queue subitement contractile. La grande vipère jaune, *daboia xanthina*, est la plus grosse vipère de Palestine. Ses mœurs nocturnes la rendent particulièrement dangereuse. Elle est de taille à engloutir dans son estomac un levraut, une caille, ou quelque autre animal semblable. Le serpent que l'hébreu désigne par le mot *'éféh*, et que les versions appellent ὄφις, ἀσπίς, βασιλίσκος, *vipera*, *regulus*, ne diffère probablement pas de l'*el-ephah* arabe, serpent venimeux du Sahara, l'*echis arenicola* ou vipère de sable, commune dans le nord de l'Afrique, en Arabie et en Syrie. Elle est longue d'une trentaine de centimètres et a des mouvements très rapides. Sa morsure est fréquemment mortelle, bien que moins redoutable que celle du cobra ou du céraste. On la rencontre très souvent en hiver dans les pierres des bords de la mer Morte, et dans les broussailles des rivages du Jourdain. « Ces fourrés recèlent plusieurs animaux peu agréables à rencontrer, surtout la vipère *echis arenicola*, fort redoutable... Ces serpents, qui dans d'autres contrées s'enterrent ordinairement dans les sables arides, étant ici sans cesse exposés à être noyés par les crues subites du Jourdain, ont pris la singulière habitude de s'enrouler aux branches, à une grande hauteur, et de se cacher dans les troncs des arbres. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 448, 455. — La vipère est nommée trois fois dans l'Ancien Testament. Dans Job, xx, 16, il est dit que la langue de la vipère tuera le méchant. La langue de la vipère est inoffensive; l'animal porte des crochets creusés en forme de tubes par lesquels s'écoule le venin produit par des glandes spéciales et introduit dans la chair de la victime au moyen de la morsure. L'auteur sacré parle donc de la langue de la vipère selon les apparences. Aujourd'hui encore nous appelons « langue de vipère » celle qui calomnie. Isaïe, xxx, 6, parle de la vipère comme infestant le désert qui sépare la Palestine de l'Égypte. Ailleurs, il compare la



555. — Vipère.

conduite des méchants à un œuf qu'on écrase et dont il sort une vipère. Is., lix, 5. Sur ce texte, voir Œuf, t. iv, col. 1755. Sur les autres serpents analogues, voir Aspic, Basilic, t. i, col. 1124, 1495; Céraste, t. ii, col. 432. — Dans le Nouveau Testament, la vipère devient l'image des pharisiens et des sadducéens. Sur les bords du Jourdain, infestés de vipères, saint Jean-Baptiste interpelle les sectaires en les appelant « race de vipères » et en constatant qu'ils savent fuir la colère qui vient, sans doute comme les vipères fuient l'inondation. Matth., iii, 7; Luc., iii, 7. Notre-Seigneur applique le même nom aux scribes et aux pharisiens, pour dénoncer leur influence perfide et leurs allures cauteleuses. Matth., xii, 34; xxiii, 33. — La vipère qui mordit saint Paul à la main, dans l'île de Malte, Act., xxviii, 3, devait être la vipère méditerranéenne, *vipera aspis*, qu'on trouve en Sicile et dans toutes les îles de la Méditerranée. La blessure était mortelle, car les insulaires, habitués aux suites de pareils accidents, s'attendaient à voir saint Paul enfler et tomber mort subitement. Act., xxviii, 6. La vipère n'existe plus à Malte, pas plus d'ailleurs que dans d'autres îles où sa présence était signalée par Pline, *H. N.*, iv, 12. L'île était autrefois très boisée, de sorte que saint Paul put y ramasser facilement des fagots; les reptiles pouvaient par conséquent s'y abriter à l'aise. Aujourd'hui, par suite des défrichements successifs, on n'y rencontre plus que quelques arbres. » Breusing, *Die Nautik der Alten*, Brême, 1886, p. 191; Vigouroux, *Le N. T. et les découvertes archéologiques*, Paris, 1896, p. 344; Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 275-277. H. Lesêtre.

VIRGINITÉ (hébreu : *betûlim*), état de celle qui est restée vierge. — La fille de Jephté pleure pendant deux mois sa virginité, Jud., ii, 37, non qu'elle soit perdue

mais parce qu'elle ne doit pas aboutir au mariage. L'idée de la virginité volontaire n'apparaît qu'avec l'Évangile, en la personne de Marie, Luc., I, 34, qu'imiteront ensuite les vierges chrétiennes. — Ézéchiel, XXIII, 3, accuse les deux sœurs, Samarie et Jérusalem, d'avoir prostitué leur virginité. — La loi supposait qu'un mari pouvait contester la virginité de sa jeune épouse. Les parents de celle-ci produisaient alors, devant les anciens, les signes de la virginité de leur fille, appelés aussi *betûlîm*. La présentation de ces preuves, qui étaient déployées, entraînait pour le mari une amende de cent sicles d'argent à verser au père et à la mère, et la perte du droit de répudiation. Dans le cas où les preuves en sa faveur faisaient défaut, la jeune femme était lapidée. Deut., XXII, 13-21. Chez les Hébreux, comme chez d'autres peuples anciens, existait donc l'obligation, pour le jeune marié, la nuit même des noces, de transmettre aux parents de l'épouse, qui attendaient au dehors, un linge ensanglanté qui constituait une preuve de la virginité et que ceux-ci pouvaient plus tard produire en témoignage. C'était une sûreté qu'aimaient à se donner les Orientaux et dont leurs mœurs s'accommodaient. Chez les Arabes, le nouveau marié, après avoir reçu sa femme dans sa tente, « sort avec un mouchoir ensanglanté à la main, qu'il va montrer aux parents et aux amis assemblés. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine*, Amsterdam, 1718, p. 226. Cf. de Hummelauer, *In Deuteron.*, Paris, 1901, p. 400; Piérotti, *La Palestine actuelle*, Paris, 1865, p. 252.

H. LESÊTRE.

VISAGE. Voir FACE, t. II, col. 2165.

VISION (hébreu : *ḥâzôn, ḥâzôt, ḥizâyôn, ḥîdâh, maḥăzéh, mar'éh, mar'âh* ; chaldéen : *ḥêzév*; Septante : ὅραμα, ὀπτασία; Vulgate : *visio, visus*), phénomène surnaturel au moyen duquel Dieu montre ce qu'il veut faire savoir ou faire dire.

I. SA NATURE. — 1° Dieu communique de trois manières différentes, mais non exclusives l'une de l'autre, ce qu'il veut faire entendre. La vision peut être corporelle, quand un objet extérieur frappe les sens, comme quand Moïse voit le buisson ardent, Exod., III, 3; imaginative, quand la représentation surnaturelle saisit l'imagination sans le secours des sens, comme quand Ézéchiel, I, 4-28, a la vision des quatre êtres à face d'homme, de lion, de taureau et d'aigle; intellectuelle, quand la communication divine ne s'adresse qu'à l'intelligence, comme dans la prophétie des semaines. Dan., IX, 20-27. La vision intellectuelle peut subsister seule, mais les deux autres la supposent toujours; autrement, elles seraient inintelligibles. Les trois formes peuvent d'ailleurs être liées ensemble. Ainsi, dans le mystère de l'annonciation, Marie a la vision sensible de l'ange, la vision imaginative de l'ombre du Saint-Esprit la couvrant pour la rendre mère, et la vision intellectuelle de la volonté divine qui attend son consentement. Luc., I, 28-38. Les mages ont la vision sensible de l'étoile et la vision intellectuelle de sa signification. Matth., II, 2. Saint Pierre a la vision imaginative de la nappe pleine d'aliments divers et la vision intellectuelle de la volonté de Dieu par rapport à Corneille. Act., X, 11, 19, 20. — 2° La vision surnaturelle est essentiellement objective, c'est-à-dire ayant une cause réelle indépendante de l'esprit de l'homme. Elle produit en celui qui la reçoit la conviction que Dieu même est intervenu. Elle se distingue ainsi des visions que s'attribuent les faux prophètes, et qui ne sont que ténèbres et mensonge, Mich., III, 6; Jer., XXIII, 16; Zach., XIII, 4, des songes ordinaires, qui n'ont qu'une cause subjective, et de ces représentations fugitives et inconsistantes qui saisissent l'esprit pendant la nuit sans laisser de traces. Job, XX, 28; Is., XXIX, 7. — Elle se distingue aussi de la parole que Dieu adresse directement à quelqu'un, pour lui révéler ses pensées et ses ordres. Cette distinction est expressément notée au sujet de Moïse. « Si vous avez quelque prophète, c'est en vision que je me révèle à lui, c'est en songe que je lui parle. Tel n'est pas mon serviteur Moïse... Je lui parle bouche à bouche, en me faisant voir, et non par énigmes. » Num., XII, 6-8. — 3° Les visions se produisent habituellement la nuit, alors que l'attention de l'âme n'est pas distraite par le spectacle des objets extérieurs. Gen., XLVI, 2; Job, IV, 13; VII, 14; XXXIII, 15; Dan., VII, 7, 13; Act., XVI, 9; XVIII, 9. Elles peuvent se présenter sous forme de songes d'origine surnaturelle, comme ceux du pharaon d'Égypte, Gen., XLI, 1-7, et de Nabuchodonosor. Dan., II, 3, 27, 28; IV, 7-15. D'autres fois, les visions sont précédées de l'extase. Act., X, 17; II Cor., XII, 1-4. La vision surnaturelle peut aussi apparaître à quelqu'un en plein jour. Luc., I, 22; Matth., XVII, 9; Luc., XXIV, 23; Act., XXVI, 19. Mais, pour l'ordinaire, il est parlé des visions sans qu'aucun renseignement soit donné sur l'état du sujet qui les reçoit. Dieu les accorde donc sans s'assujettir à aucune condition particulière. — 4° Les visions surnaturelles ne sont pas l'apanage exclusif des saints personnages. D'autres en peuvent recevoir, comme Balaam, Num., XXIV, 4, 16; Baltasar, Dan., V, 5, 6; Héliodore, II Mach., III, 25, 26; la femme de Pilate. Matth., XXVII, 19; etc. — 5° Il peut se faire que la vision soit, pour celui qui la reçoit, purement corporelle ou imaginative, et que l'explication intellectuelle en soit donnée par un autre, comme il arriva pour les songes du pharaon et de Nabuchodonosor. Parfois, la vision demeure comme un « livre scellé », dont l'intelligence est impossible à cause de l'indignité de ceux qui devraient comprendre. Is., XXIX, 11-12. Le prophète ne donne pas non plus toujours l'explication de la vision dont il a été favorisé. Tels Ézéchiel, I, 4-28; Daniel, X, 4-XI, 45 ; saint Jean, dans l'Apocalypse, etc.

II. LES VISIONS BIBLIQUES. — 1° La Sainte Écriture raconte d'une manière anthropomorphique comment Dieu parle à Adam, Gen., II, 16, 22, 23; III, 9; à Caïn, IV, 6, 10, 15; à Noé, VI, 13. Il parla à Abraham en vision. Gen., XV, 1. — Abraham et Lot ont la vision corporelle des anges qui leur parlent au nom de Jéhovah. Gen., XVIII, 1-XIX, 3. Jacob a une vision à Béthel pendant son sommeil, et voit l'échelle sur laquelle les anges montent et descendent. L'explication de ce symbole n'est pas donnée. Gen., XXVIII, 12-15. Il rencontre ensuite des anges. Gen., XXXII, 1, 2. Il a plus tard une vision de nuit, dans laquelle il est encouragé à descendre en Égypte. Gen., XLVI, 2. — Moïse reçoit sa vocation dans la vision du buisson ardent. Exod., III, 3. Balaam contemple la « vision du Tout-Puissant », qui lui révèle les destinées d'Israël. Num., XXIV, 4, 16. Gédéon a la vision de l'ange. Jud., VI, 12. La mère de Samson a une vision semblable. Jud., XIII, 3. À l'époque d'Héli, la vision n'était pas fréquente. I Reg., III, 1. C'est alors que Samuel a sa vision de nuit dans le sanctuaire et que le Seigneur lui indique le châtiment qui va fondre sur Israël. I Reg., III, 4-14. A partir de ce moment, « Jéhovah continuait d'apparaître à Silo, et se manifestait à Samuel en lui faisant connaître sa parole. » I Reg., III, 21; Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 20. Nathan a une vision de nuit, qu'il est chargé de rapporter à David. II Reg., VII, 4-17. David a la vision de l'ange qui déchaîne le fléau sur son peuple. II Reg., XXIV, 17. Dans une vision à Gabaon, Jéhovah accorde le don de la sagesse à Salomon. III Reg., III, 4-15. Dans une seconde vision, il lui promet la stabilité de son trône, s'il est fidèle. III Reg., VIII, 2-9. — 2° Dieu multiplie ses visions aux prophètes. Ose., XII, 1. Il y a ainsi les visions d'Addo le voyant,

II Par., IX, 29, d'Isaïe, I, 1; II Par., XXXII, 32, d'Abdias, 1, de Nahum, I, 1, d'Habacuc, II, 2. Beaucoup de visions sont consignées dans les livres d'Ézéchiel, I-III, VIII-XI, XXXVII, 1-10, XL, 1-4; de Daniel, II, VII, 1-8, VIII, 1. 2, IX, 21-27; d'Amos, VII, 1-9, IX, 1; de Zacharie, I. 7-VI, 8. Ces visions doivent se réaliser. Ezech., XII, 23, Dieu communique sa sagesse à ceux auxquels il se montre. Eccli., I, 15 (12). Mais vient le temps où l'on cherche en vain les visions des prophètes, Ezech., VII, 21, car les prophètes ne reçoivent plus de visions. Lam., II, 9. Plus tard, à l'époque du Messie, les jeunes gens d'Israël doivent avoir de nouveau des visions, Joel, II, 28, ce dont saint Pierre signale l'accomplissement à la Pentecôte. Act., II, 27. L'Écriture ne note plus d'ici là que la vision réelle de Judas Machabée, auquel apparaissent Onias et Jérémie, II Mach., XV, 11-16, et la vision des anges dans le Temple à l'impie Héliodore. II Mach., III, 25-30. — 3° Dans le Nouveau Testament sont mentionnées plusieurs visions : celles de l'ange Gabriel à Zacharie, Luc., I, 11, et à Marie, Luc., I, 28; celles des anges aux bergers, Luc., II, 9-13, et de l'étoile aux mages, Matth., II, 2; les visions en songe à saint Joseph, Matth., I, 21; II, 13, 19, et aux mages, Matth., II, 12; la vision de la transfiguration, Matth., XVII, 9; la vision qui trouble la femme de Pilate au sujet de Jésus, Matth., XXVII, 19; les visions angéliques au tombeau du Sauveur, Matth., XXVIII, 2-7; Marc., XVI, 5; Luc., XXIV, 4, 23; Joa., XX, 12, et à l'ascension, Act., I, 10; les visions de saint Paul sur le chemin de Damas, Act., IX, 3-7, d'Ananie, chargé d'aller chercher saint Paul, Act., IX, 10, de saint Pierre, auquel ordre est donné de baptiser les gentils, Act., X, 9-16, de Corneille, auquel il est dit d'aller trouver saint Pierre, Act., X, 3-8, de saint Pierre, tiré de la prison par un ange, Act., XII, 7-9, de saint Paul appelé à l'aide par un Macédonien, Act., XVI, 10, rassuré sur le sort du vaisseau qui le porte, Act., XXVII, 23, et en plusieurs autres circonstances. II Cor., XII, 1. Enfin, l'Apocalypse se compose d'une suite de visions décrites par saint Jean : celles de la cour céleste, IV, 2-V, 14, des sept trompettes, VIII, 2-6, des sept signes, XII, 1-XV, 4, des sept coupes, XV, 5-8, de la grande Babylone, XVII, 1-XIX, 10, et du Roi vainqueur, XIX, 11-XXII, 5. — Cf. S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, XII, 7, 16; 11, 22, 24; 24, 51, t. XXXIV, col. 459, 462, 463, 474; Ribet, *La mystique divine*, Paris, 1879, t. I, p. 437-501.

H. LESÊTRE.

VISITATION DE LA SAINTE VIERGE. Voir MARIE, t. IV, col. 785.

1. VISITE, démarche que l'on fait auprès de quelqu'un pour le voir, le saluer, prendre de ses nouvelles, etc. Cette démarche est indiquée par le verbe *pâqad*, ἐπισκοπεῖν, ἐπισκέπτεσθαι, *visitare, invisere.* — La Sainte Bible mentionne la visite de Joseph à ses frères, Gen., XXXVII, 14; de Samson à sa femme philistine, Jud., XV, 1; de David à ses frères, I Reg., XVII, 18; de Thamar à Amnon, II Reg., XIII, 15; de la reine de Saba à Salomon, III Reg., X, 1-13; II Par., IX, 1-9; d'Ochozias, roi de Juda, à Joram, roi d'Israël, IV Reg., VIII, 29; IX, 16; II Par., XXII, 6; des envoyés de Mérodach Baladan à Ézéchias, IV Reg., XX, 12-19; des trois amis à Job, II, 11; de Marie à Élisabeth, Luc., I, 39-56; de Moïse à ses compatriotes persécutés, Act., VII, 23; cf. Exod., II, 11-15; de Paul et Barnabé aux chrétientés qu'ils ont fondées, Act., XV, 36; etc. — Sur le cérémonial des visites, voir POLITESSE, SALUT, col. 505, 1397. — Les visites sont recommandées envers les malades, Eccli., VII, 39 (35); Matth., XXV, 36, 43, les reclus, Matth., XXV, 36, 43, les orphelins et les veuves pour en prendre soin. Jacob., I, 27. — Être visité par le malheur, Prov., XIX, 23, c'est avoir à souffrir physiquement ou moralement.

H. LESÊTRE.

2. VISITE DE DIEU (hébreu : *pequddâh*; Septante : ἐπίσκεψις, ἐπισκοπή, ἐκδίκησις), intervention de Dieu pour exercer sa miséricorde ou sa justice.

1° *Visites de miséricorde.* — Dieu visite Sara, Gen., XXI, 1, et Anne, I Reg., II, 21, c'est-à-dire leur accorde la faveur d'avoir un enfant. Dieu visite l'homme chaque matin, pour lui assurer son secours providentiel, Job, VII, 18, et chaque nuit, par l'intermédiaire de la conscience, pour juger sa conduite. Ps. XVII (XVI), 3. Il visite par des songes, pour faire connaître sa volonté. Eccli., XXXIV, 6. Il visite, pour mettre en mouvement les instruments dont il se sert. Ezech., XXXVIII, 8. — On demande à Dieu sa visite, c'est-à-dire son secours. Ps. CVI (CV), 4; Judith, IV, 17; Jer., XV, 15. Joseph promet aux Hébreux qu'un jour Dieu les visitera sur la terre d'Égypte, c'est-à-dire les en fera sortir. Gen., L, 24; Exod., XIII, 19. Dieu les y visita en effet pour les délivrer de leurs épreuves. Exod., III, 16; IV, 31. Après soixante-dix ans, Dieu visitera son peuple captif à Babylone, Jer., XXIX, 10, et le résultat de sa visite sera le rétablissement de Juda, Soph., II, 7, et sa mise à la tête des peuples. Zach., X, 3. Sédécias eût été visité favorablement à Babylone, s'il avait su se soumettre aux Chaldéens. Jer., XXXII, 5. — La visite de Dieu par excellence a été la venue du Messie par l'incarnation. Luc., I, 68, 78. A la vue des miracles du Sauveur, ses contemporains reconnaissaient que Dieu a visité son peuple. Luc., VII, 16. Malheureusement, les Juifs ne surent pas reconnaître cette visite et en profiter. Luc., XIX, 44. — Dieu visite la terre quand il y fait naître l'abondance. Ps. LXV (LXIV), 10. — Il visite les hommes au jour de leur jugement; saint Pierre exhorte les fidèles à se mettre en mesure de glorifier Dieu par leurs œuvres ce jour-là. I Pet., II, 12.

2° *Visites de justice.* — Il y a un temps où Dieu visite les hommes pour exercer contre eux sa justice, à cause de leurs péchés. Ps. LIX (LVIII), 6; LXXXIX (LXXXVIII), 33; Is., X, 3; XIII, 11; Jer., IX, 25. — Il visitera le pays de son peuple, si le mariage y est profané. Lev., XVIII, 25. — Sa visite châtie l'iniquité des pères jusqu'à la quatrième génération. Exod., XX, 5; XXXIV, 7; Num., XIV, 18. — Elle aura raison des ennemis d'Israël, Judith, XVI, 20, spécialement de l'Égypte, Jer., XLVI, 21, 25; du roi d'Assyrie, Is., X, 12; de Moab, Jer., XLVIII, 44; de l'Idumée, Jer., XLIX, 8; Lam., IV, 22; de Babylone et de ses idoles. Jer., XXVII, 22; L, 18, 27, 31; LI, 18, 44, 52. — Dieu, dans sa justice, visitera également son peuple coupable, Exod., XXXII, 34; la maison de Jéhu, Ose., I, 4; Séméïe, Jer., XXIX, 32, et les faux prophètes, Jer., XXIII, 12; Juda, Ose., XII, 3, ses rois, ses prêtres et son peuple, Ose., IV, 9; Jer., XXIII, 2, 34; Jérusalem et ses coupables habitants, Is., XXIX, 6; Jer., VI, 15; VIII, 12; XI, 23; les Juifs réfugiés en Égypte. Jer., XLIII, 13, 29.

H. LESÊTRE.

VIVRES. Voir NOURRITURE, t. IV, col. 1700.

VOCATION (grec : κλῆσις), appel par lequel Dieu destine quelqu'un à une fonction ou à un état déterminés.

1° *Vocations particulières.* — La Sainte Écriture mentionne expressément les vocations d'Abraham, Gen., XII, 1, de Moïse, Exod., III, 4, d'Aaron, Exod., XXIX, 4, de Josué, Deut., XXXI, 7, de Gédéon, Jud., VI, 14, de Samson, Jud., XIII, 5, de Samuel, I Reg., III, 3, de Saül, I Reg., X, 1, de David, I Reg., XVI, 12, d'Isaïe, Is., VI, 9, de Jérémie, Jer., I, 5-10, d'Ézéchiel, Ezech., II, 3, de Jonas, Jon., I, 1, 2, de Jean-Baptiste, Luc., I, 13-17, de Marie, Luc., I, 31-33, des douze Apôtres, Matth., IV, 18-21; IX, 9; Marc., I, 20; Luc., VI, 13-16; Joa., I, 35-42, des soixante-douze disciples, Luc., X, 3-7, de Saul, Act., IX, 6, de Saul et de Barnabé, Act., XIII, 2, etc. Ces vocations sont notifiées aux intéressés tantôt directement, comme à Abraham, à Moïse, à

Samuel, aux prophètes et aux Apôtres, tantôt par intermédiaire angélique ou humain. Beaucoup d'autres vocations, dont la Bible ne parle pas, comme celles de la plupart des prophètes, ont été au moins intérieures. Les ministres du Seigneur ont une vocation spécialement sainte. II Tim., I, 9. Cette vocation est indispensable. Heb., V, 4. Mais Jésus-Christ appelle qui il veut. Marc., III, 13; Joa., XV, 16. Saint Paul se plaît à rappeler la vocation qu'il a reçue et qui autorise son ministère. Rom., I, 1; I Cor., I, 1; Gal., I, 15. Quelques-uns sont infidèles à leur vocation, comme Judas. Joa., VI, 70.

2° *Vocations générales.* — 1. Le peuple hébreu a été, par vocation, le peuple de Dieu. Deut., XXVI, 18, 19; XXXII, 9; Is., LI, 16; LXIII, 8; Jer., VII, 23; Ezech., XXXVI, 20, 28; Ose., II, 1, etc. Dieu le choisit pour en faire le dépositaire de la révélation et des promesses messianiques et la figure du peuple racheté. Sa vocation prit fin à la mort du Rédempteur. — 2. Le peuple chrétien a pris la place du peuple juif pour devenir « une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis pour annoncer les perfections de celui qui l'a appelé des ténèbres à son admirable lumière, » I Pet., II, 9, et à la liberté. Gal., V, 13. Ce peuple est l'objet d'une vocation divine. Rom., I, 6; VIII, 28, 30; IX, 24; I Cor., I, 2, 9; Gal., I, 6; II Thes., II, 13; II Tim., I, 9; I Pet., I, 15. Il se recrute aussi bien chez les Grecs que chez les Juifs. I Cor., I, 24. Il est appelé à la fois au royaume de Dieu sur la terre, I Thes., II, 12, et à la gloire de la vie éternelle. Phil., III, 14; I Tim., VI, 12; Hebr., III, 1; IX, 15; I Pet., V, 10; Jud., 1; Apoc., XIX, 9. Dans deux paraboles, les sujets du royaume de Dieu sont divisés en κλητοί, *vocati*, ceux qui ont reçu la vocation et sont en grand nombre, et en ἐκλεκτοί, *electi*, ceux qui sont choisis ou dignes de l'être, et sont en petit nombre. Matth., XX, 16; XXII, 14. Voir ÉLUS, t. II, col. 1708. Saint Paul remarque que, de son temps, la vocation s'adressait surtout à ceux dont la condition sociale était plus humble. I Cor., I, 26. Il ne voulait pas que cette vocation les portât à se soustraire à leur situation naturelle dans la société ou la famille. I Cor., VII, 15-24. De la part de Dieu, la vocation est sans repentance. Rom., XI, 29. Il ne revient ni sur son appel, ni sur son choix. Mais, de la part de l'homme, la vocation réclame des efforts personnels. Il faut être fidèle à sa vocation, Eph., IV, 1, c'est-à-dire y répondre avec docilité et persévérance. Il faut mener une conduite digne de sa vocation. Eph., IV, 4; II Thes., I, 11. Il faut s'efforcer d'assurer par des actes de vertu sa vocation, κλῆσις, *vocatio*, et son élection, ἐκλογή, *electio*. II Pet., I, 10. La récompense viendra en son temps, et un jour partageront la victoire de l'Agneau κλητοί, *vocati*, les appelés, ἐκλεκτοί, *electi*, les choisis, et πιστοί, *fideles*, les croyants. Apoc., XVII, 14.

H. LESÊTRE.

VŒU (hébreu : *'ésâr, 'issâr, nédér;* Septante : εὐχή), engagement que l'on s'impose de consacrer à Dieu un bien présent ou futur.

1° *La législation.* — 1. La pratique des vœux était dans les coutumes des ancêtres d'Israël, comme le montre l'exemple de Jacob, s'engageant à fonder un lieu de culte et à payer une dîme, si Dieu veille sur lui pendant son voyage en Mésopotamie. Gen., XXVIII, 20-22; XXXI, 13. — 2. La législation mosaïque s'occupe d'abord des vœux au point de vue de leur objet. Les personnes pouvaient se vouer à Jéhovah, soit en faisant elles-mêmes leur vœu, soit en ratifiant celui qu'on avait fait pour elles. Comme, en principe, le service liturgique de Jéhovah était assuré exclusivement par les lévites, ceux qui avaient été voués devaient se racheter, comme on le faisait pour les premiers-nés. La loi suppose quatre catégories de personnes, hommes ou femmes, vouées à Jéhovah : celles de vingt à soixante ans, celles de cinq à vingt ans, celles d'un mois à cinq ans et celles qui dépassaient soixante ans. Le prix du rachat variait suivant le sexe et l'âge, et, pour les pauvres, était laissé à l'estimation du prêtre. Lev., XXVII, 2-8. Voir RACHAT, col. 923. — On pouvait vouer des animaux, à condition qu'ils fussent bons et convenables. On les immolait à Jéhovah, et ceux qui les avaient offerts pouvaient en manger leur part, mais seulement le jour et le lendemain. On rachetait les animaux qui n'étaient pas acceptés pour les sacrifices. Lev., VII, 16; XXII, 18, 21, 23; XXVII, 9-15; Num., XV, 3-8. — On vouait aussi des maisons ou des champs, qui ensuite étaient rachetés. Lev., XXVII, 14-25. — Ce qui était voué sous forme d'anathème appartenait, sans retour possible, à Jéhovah, et tout ce qui avait vie, même les personnes, devait être mis à mort. Lev., XXVII, 28, 29. On ne vouait par anathème que les ennemis. — 3. La loi s'occupe ensuite des personnes qui font des vœux. Le vœu fait par un homme doit toujours être accompli. Le vœu fait par une jeune fille n'est valable que si son père ne la désavoue pas. Le vœu fait par une femme mariée n'est valable que si le mari, en l'apprenant, l'approuve au moins par son silence. Si, après avoir appris les vœux faits par sa femme, il acquiesce par son silence et ne les désapprouve pas de suite, une désapprobation ultérieure le rend responsable de leur inexécution. Le vœu d'une femme veuve ou répudiée est valable, sans autre formalité. Num., XXX, 3-16. Ces dispositions avaient pour but de ne pas laisser la fille ou la femme engager définitivement le chef de la famille à son insu ou contre son gré. D'autre part, pour assurer la tranquillité de la femme, le père de famille ne pouvait plus revenir sur son approbation, celle-ci une fois acquise. — Sur le vœu du nazaréat, voir NAZARÉAT, t. IV, col. 1515.

2° *Les conseils.* — Moïse remarque que rien n'oblige à faire des vœux, mais que, si l'on en a fait, on doit les exécuter sans tarder. Deut., XXIII, 21-23. C'est une duperie dont on est soi-même victime, que de vouer une chose à la légère et de ne réfléchir qu'après coup. Prov., XX, 25. Mieux vaux donc ne faire aucun vœu que de ne pas accomplir ceux que l'on a faits. Eccle., V, 4. Aussi les auteurs sacrés reviennent-ils souvent sur la question des vœux pour recommander d'exécuter les vœux ou pour promettre eux-mêmes de le faire. Job, XXII, 27; Ps. LXV (LXIV), 2; CXVI (CXV), 14-18; Nah., I, 15; Jon., II, 10; Is., XIX, 21.

3° *La pratique.* — Les Israélites font vœu de livrer à l'anathème le peuple d'Arad, si Dieu le livre entre leurs mains. Num., XXI, 2, 3. Jephté, en exécution d'un vœu inconsidéré, sacrifie sa fille, alors que, d'après la loi, il aurait dû la racheter. Jud., XI, 30. Anne fait vœu que, si elle obtient un fils, elle le consacrera au Seigneur. I Reg., I, 11, 21. Absalom fait vœu d'offrir un sacrifice à Hébron, si Dieu le ramène à Jérusalem. II Reg., XV, 7, 8. David fait vœu de n'avoir pas de repos tant qu'il n'aura pas trouvé un endroit favorable pour bâtir un temple à Jéhovah. Ps. CXXXII (CXXXI), 2. La femme impudique prétexte l'accomplissement d'un vœu pour rencontrer celui qu'elle veut séduire. Prov., VII, 14. Malachie, I, 14, maudit celui qui, à la suite d'un vœu, offre une bête chétive au lieu d'une victime sérieuse. Des paroles de Marie à l'ange Gabriel, Luc., I, 34, on conclut qu'elle avait voué à Dieu sa virginité. Saint Paul avait fait un vœu, en vertu duquel il fit raser sa chevelure à Cenchrées. Act., XVIII, 18. Il trouva à Jérusalem quatre hommes qui avaient fait un vœu, et paya les frais des sacrifices qu'ils avaient à offrir. Act., XXI, 23. — On faisait aussi des vœux d'un caractère plus ou moins idolâtrique. Ainsi la mère de Michas consacre une somme d'argent à Jéhovah, mais pour qu'on en fasse une image taillée et un objet en fonte, ce qui était défendu par la loi. Jud., XVII, 3, 4. Les Israélites faisaient des vœux à la reine du ciel, As-

tarthé. Jer., XLIV, 25. Plus corrects sont les vœux que des matelots phéniciens font à Jéhovah, après avoir jeté Jonas à la mer. Jon., I, 16. Les idoles sont indifférentes aux vœux que l'on fait en leur honneur. Bar., VI, 34. — La casuistique rabbinique s'était exercée sur les vœux pour tirer des conclusions vraiment abusives. Voir CORBAN, t. II, col. 958. Par la formule : « Qônam (corban) ! si tu tires quelque utilité de moi, » *Nedarim*, VIII, 7, ils s'interdisaient de faire quoi que ce fût pour quelqu'un, même pour un père ou une mère, sous prétexte de tout consacrer à Dieu. Cette consécration n'était d'ailleurs qu'hypothétique; elle n'engageait nullement. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 22, cite Théophraste disant que les lois tyriennes prohibaient les serments étrangers, entre autres le corban. L'expérience avait sans doute appris aux Tyriens qu'on ne pouvait pas se fier à cette forme de serment juif. Voir TEMPLE, col. 2068. De même, par la formule : « Qônam ! si ma femme tire de moi quelque plaisir, » on s'obligeait à répudier sa femme. On pouvait même s'interdire par vœu d'accomplir un acte prescrit par la Loi, comme la construction des huttes pour la fête des Tabernacles, le port des thephillin, etc. *Nedarim*, II, 2. Hors les cas de légèreté de la part de celui qui avait fait le vœu, d'erreur ou de contrainte, le vœu obligeait. *Nedarim*, III; IX, 1. En cas de nécessité, on en était quitte pour faire accomplir par un autre la chose qu'on s'était interdite. *Nedarim*, V, 6. C'est contre ces abus que Notre-Seigneur protesta, en déclarant que la loi de Dieu devait avoir le pas sur les traditions humaines. Marc., VII, 11-13. Cf. Lagrange, *Évangile selon S. Marc*, Paris, 1911, p. 176. H. LESÊTRE

VOIE (hébreu : *dérék*, *'oraḥ*, *mesillâh*, *šebîl*; Septante : ὁδός, τρίβος), route, chemin, sentier pour aller d'un endroit à un autre. Voir ROUTES, col. 1229. Ces mots sont pris par les auteurs sacrés, non seulement dans leur sens propre, mais encore dans plusieurs sens métaphoriques importants.

1° *La voie matérielle.* — Il y en a de différentes sortes : la voie publique et entretenue avec un certain soin, *mesillâh*, ὁδός, *semita*, Jud., XX, 31, 32; I Reg., VI, 12; Is., XL, 3; la voie droite, Ps. CVII (CVI), 7; Prov., XII, 15; XXI, 2; Eccli., XLIX, 11; la belle route, Prov., III, 17; la voie aplanie, Eccli., XXI, 11; Is., XL, 4; Luc., III, 5; la voie déserte, Eccli., XLIX, 8; Lam., I, 4; Soph., III, 6; la voie difficile, Eccli., XXXII, 25; Ps. XVII (XVI), 4; la voie non tracée, Ps. CVII (CVI), 40; la voie spacieuse, et la voie étroite, *miš'ôl*, αὖλαξ, *angustia*, Num., XXII, 24; Matth., VII, 13; la voie tortueuse, *ma'ăqaššîm*, σκολιά, *prava*, Is., XLII, 16; la voie ténébreuse et glissante, Ps. XXXV (XXXIV), 6; Prov., II, 13; IV, 19; Jer., XXIII, 12; la voie boueuse et souillée, Ps. X, 5; Eccli., IX, 10; Zach., X, 5; la voie semée d'obstacles. Is., LVII, 14; Jer., L, 26; Lam., III, 9. — La tête de route, *rôš dérék*, ou mère de route, *'êm dérék*, Ezech., XXI, 26, est le carrefour d'où partent une ou plusieurs routes. Prov., VIII, 2; Is., LI, 20; Ezech., XVI, 25, 31; Nah., III, 10; Matth., XXII, 9 : διεξόδοι τῶν ὁδῶν, *exitus viarum*, le point de départ ou d'arrivée des routes. Il importait alors de montrer le chemin, *yâtêr*, Prov., XII, 26, aux passants qui l'ignoraient. — Chaque année, à partir du 15 adar, c'est-à-dire un mois avant la Pâque, on mettait en état les voies de communication, à l'usage des pèlerins qui se rendaient à Jérusalem. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 228. — On réparait également les routes quand un roi devait y passer. Is., XL, 3; Matth., III, 3, etc. Cet usage subsiste encore en Orient.

2° *La vie humaine.* — Vivre, c'est être sur la voie, *in via*. Matth., V, 25. On s'en va ainsi par le « chemin de toute la terre », par celui qui mène tous les hommes à la mort. Jos., XXIII, 14. Malgré toute son industrie, l'homme est incapable d'allonger ce chemin d'une coudée. Matth., VI, 27. Sur ce chemin, les patriarches se considéraient comme des voyageurs. Hebr., XI, 13. Cf. Job, III, 22; VIII, 19; Am., II, 7.

3° *La condition de chacun.* — Rachel suit la voie des femmes, c'est-à-dire subit ce qui leur est ordinaire. Gen., XXXI, 35. Les voies de l'impie sont souvent prospères. Ps. X (XI), 4. Il faut remettre à Dieu sa voie, c'est-à-dire son sort. Ps. XXXVII (XXXVI), 5. La « voie de l'Égypte » est le sort que Dieu a jadis infligé à ce pays. Is., X, 24. Cf. Job, III, 23; XXIV, 4; Agg., I, 5.

4° *La conduite de l'homme.* — Il y a la voie des bons, Prov., II, 20, qui est celle de la sagesse et de la justice, Prov., IX, 6; XVI, 31, et la voie des méchants, Ps. I, 1; Prov., IV, 14; XII, 15; Is., LV, 7, qui est la voie du mal. Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 24. Les « fruits de la voie » sont les conséquences de la conduite. Prov., I, 31. « Garder sa voie », c'est veiller sur sa conduite. III Reg., II, 4; VIII, 25; Ps. XXXIX (XXXVIII), 2. Marcher dans la voie ou dans les voies de quelqu'un, c'est imiter ses exemples. III Reg., XV, 26, 34; XVI, 2, 19; XXII, 23; IV Reg., VIII, 18, 27; XVI, 3; II Par., XI, 17; Eccli., XLVIII, 25; etc. Toutes les voies de l'homme sont familières à Dieu. Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 3. Il a laissé les nations suivre leurs voies. Act., XIV, 15.

5° *Les entreprises particulières.* — David était habile dans toutes ses voies. I Reg., XVIII, 14. La femme forte veillait sur la voie, c'est-à-dire sur la marche, *hălikâh*, διατριβή, *semitæ*, de sa maison. Prov., XXXI, 27.

6° *La conduite de Dieu.* — La voie de Dieu est parfaite, Ps. XVIII (XVII), 31, droite, Ezech., XVIII, 25, et juste. Deut., XXXII, 4; Job, XXI, 31; XXXVI, 23; Ps. CXLV (CXLIV), 17; Ose., XIV, 10; Apoc., XV, 3. Les voies de Dieu ne sont pas celles des hommes. Is., LV, 8.

7° *L'œuvre de Dieu.* — Dieu a créé la sagesse au commencement de ses voies, c'est-à-dire de son action créatrice. Prov., VIII, 22. Les voies de Dieu sont ses œuvres. Job, XXVI, 14; XL, 19.

8° *La volonté de Dieu.* — La voie de Dieu est la conduite vertueuse qu'il prescrit aux hommes. Gen., XVIII, 19; Ps. V, 9; XXV (XXIV), 4; XXVII (XXVI), 11; Jer., V, 4; etc. On demande à Dieu qu'il fasse connaître et aide à suivre cette voie. Ps. XXV (XXIV), 9; LXXXVI (LXXXV), 11; Is., II, 3; Mich., IV, 2. Suivre les voies de Dieu, c'est mener une vie conforme à la volonté divine. Deut., VIII, 6; X, 12; XI, 22; XIX, 9; XXVI, 17; XXVIII, 9; XXX, 16; Jos., XXII, 5; III Reg., III, 14; VIII, 58; XI, 33; Ps. LXXXI (LXXX), 14; Is., XXII, 24; Zach., III, 7; etc. Les pharisiens reconnaissent que Jésus-Christ enseigne vraiment la « voie de Dieu ». Matth., XXII, 16; Marc., XII, 14; Luc., XX, 21. Cf. Act., XIII, 10. Marcher dans deux voies, Eccli., II, 14 (12), Vulgate, III, 28, c'est tantôt suivre et tantôt transgresser la volonté divine.

9° *La religion.* — Le Psalmiste demande à Dieu de voir s'il n'est pas dans la voie des idoles, *dérék 'oṣéb*, ὁδὸς ἀνομίας, *via iniquitatis*, et de le mener dans la voie d'autrefois, celle des ancêtres, *dérék 'ôlâm*, ὁδὸς αἰωνία, *via æterna*. Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 24. Ces sentiers d'autrefois sont la « voie du salut ». Jer., VI, 16; XVIII, 15. La « voie de Bersabée » est le culte idolâtrique rendu au veau d'or de Bersabée. Am., VIII, 14. — Dans la loi nouvelle, Jésus-Christ est lui même la voie, Joa., XIV, 6, qu'il faut suivre pour aller au Père. L'idée d'un chemin à suivre se retrouve dans les appels du Sauveur à embrasser son genre de vie. Matth., IX, 9; X, 38; XVI, 24; Marc., II, 14; VIII, 34; Luc., IX, 23; XVIII, 22; Joa., I, 43; etc. A le suivre, on ne marche pas dans les ténèbres. Joa., VIII, 12. Celui qui ne suit pas le Sauveur et ses disciples n'appartient pas à sa religion. Marc., IX, 37; Luc., IX, 49. Les Apôtres désignent par le nom de « voie » la religion nouvelle. Act., IX, 2; XVIII, 26; XIX, 9, 23; XXII, 4; XXIV, 22. Saint Pierre l'appelle ὁδὸς τῆς

ἀληθείας, *via veritatis,* voie de la vérité. II Pet., II, 2. — Dans tous ces passages, le sens de la métaphore est très clair. Elle rappelle que l'homme ici-bas est dans un état provisoire. Il marche vers un but, qui parfois est purement temporel ou même mauvais, mais qui normalement doit être conforme à la volonté de Dieu. Finalement la « voie » doit conduire à lui.

H. LESÊTRE.

VOILE, pièce d'étoffe pour couvrir le visage ou la tête ; rideau ; toile qu'on attache aux vergues d'un bateau pour recevoir le vent.

I. VOILE DE TÊTE. — Le voile, voir fig. 556-559, est désigné par différents mots. Moïse se voile le visage pour ne pas voir Dieu. Exod., III, 6. Plus tard, après son séjour sur le Sinaï, il couvre sa face d'un voile, *masvéh*, κάλυμμα, *velamen*, pour parler aux enfants d'Israël, mais il l'ôte quand il retourne auprès du Seigneur. Exod., XXXIV, 33-35. — Le *ṣâ'îf*, θέριστρον, *pallium*, est le voile dont se couvre Rébecca à l'approche d'Isaac. Gen., XXIV, 65. Thamar prend le même voile, *theristrum*, pour aller se prostituer. Gen., XXXVIII, 14. — La *ṣammâh* est un voile transparent au travers duquel on aperçoit les yeux et les joues de l'Épouse. Cant., IV, 1; VI, 7. Les versions ne rendent pas ce mot. Il désigne aussi le voile qu'on ôte à Babylone pour découvrir sa honte. Is., XLVII, 2. — Les *re'âlôt, mitræ*, sont des voiles faisant partie de la toilette des femmes. Is., III, 19. — Le *lôt*, non rendu par les versions, est un voile de deuil qui couvrait les nations avant la rédemption. Is., XXV, 7. Dans le deuil et l'affliction, on avait coutume de se voiler la tête, II Reg., XV, 30; Esth., VI, 12; VII, 8; Jer., XIV, 4. Saint Paul dit que la longue chevelure convient à la femme pour lui servir de voile. I Cor., XI, 15. — Le *mâsâk*, *operimentum*, est le voile épais qui empêche de voir. Is., XXII, 8. On dit que Dieu cache sa face quand il ne semble pas voir les épreuves de ses serviteurs. Ps. X, 11; XXX (XXIX), 8; LXXXVIII (LXXXVII), 15; CII (CI), 3; CIV (CIII), 29; Is., LIV, 8. — Le *sêtér*, ἀποκρυφή, *latibulum*, est le voile qui cache Dieu, la nuée, Job, XXII, 14, ou encore la nuée orageuse, qui est le voile du tonnerre. Ps. LXXXI (LXXX), 8. C'est aussi le voile, σκοτος, *caligo*, dont se couvre l'adultère. Job, XXIV, 15. — Le *ma'atéh*, ἄλειμμα, *pallium*, est un voile de fête. Is., LXI, 3. — Le *hékyôn, abscondita est*, est un voile lumineux qui cache la majesté de Dieu, Hab., III, 4, probablement le nuage. — Le *kesût*, εἰς τιμην, *in velamen*, est métaphoriquement le voile dont on recouvre un acte équivoque. Abimélech appelle de ce nom l'argent qu'il donne à Sara pour excuser sa conduite envers elle. Gen., XX, 16. — Saint Paul, rappelant le voile, κάλυμμα, *velamen*, dont Moïse se couvrait le visage, dit que les Juifs l'ont gardé pour ne pas reconnaître le Christ dans les Écritures. II Cor., III, 13-16.

II. VOILE DE NAVIRE. — Isaïe, XXXIII, 23, comparant l'Assyrie à un navire désemparé, lui dit : « Tes cordages sont relachés,... ils ne tiennent plus la voile déployée. » Le mot *nês* désigne ici la voile qui prend le vent et fait avancer le navire quand elle est tendue par les cordages, et non le pavillon, σημεῖον, *signum*, comme traduisent les versions, celui-ci n'ayant pas d'action sur la marche. D'ailleurs les Septante ajoutent que le mât « n'abaissera pas les voiles, » τὰ ἱστία. — Dans Ézéchiel, XXVII, 7, les voiles des navires de Tyr, en fin lin d'Égypte et brodées de couleurs variées, sont appelées *mifrâś*, στρωμνή, « couverture », *velum*. Voir BRODERIE, t. I, fig. 622, col. 1943. Cf. NAVIRE, t. IV, fig. 414, col. 1515.

III. VOILE DU TEMPLE. — Dans le Tabernacle, il y avait un premier voile, *mâsâk*, qui fermait l'entrée du Saint, Exod., XXVI, 36; XXXIX, 38; XL, 5, et un second, *parokét*, qui cachait le Saint des saints. Exod., XXVI, 31; XXXIII, 35; Lev., IV, 6, 17; XVI, 2; Num., IV, 5, II Par., III, 14; etc. Ce dernier est parfois appelé *pârokét hammâsâk*. Exod., XXXV, 12; XXXIX, 34; XL, 21. Dans les Septante, *mâsâk* est traduit par κάλυμμα, mais les deux mots hébreux sont indifféremment rendus par καταπέτασμα, le voile abaissé d'en haut. Dans le Tabernacle, le voile du Saint des saints était fait de pourpre violette, de pourpre écarlate, de cramoisi et de lin. Des chérubins y étaient représentés. Il était suspendu à quatre colonnes revêtues d'or et posées sur des pieds d'argent. Il dérobait la vue de l'Arche d'alliance, καταπέτασμα τὸ συσκιάζον, « le voile qui cache », *velum quod pendet ante fores*, Num., IV, 5, rappelant ainsi l'inaccessibilité de la majesté divine. Sur les autres voiles du Tabernacle, voir RIDEAU, col. 1099. D'après Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 4, les quatre couleurs qui composaient le voile étaient symboliques, le cramoisi du feu, le lin de la terre, le violet de l'air et la pourpre de la mer. Pour S. Thomas, *Summ. theol.*, Iª IIæ, q. CII, a. 4. ad 4um, le voile figurait l'occultation des sacrifices spirituels dans les sacrifices anciens. Le lin représentait la pureté; la pourpre, les souffrances endurées par les saints pour Dieu; le cramoisi, la charité, et le violet, la méditation des choses célestes. Il faut remarquer encore que le voile maintenait une mystérieuse obscurité dans le Saints des saints, parce que Dieu est la lumière increée, qui n'a besoin d'aucune lumière étrangère à lui-même. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837, t. I, p. 397-399. — Salomon fit exécuter pour le Temple un voile conforme aux prescriptions mosaïques.



556. — Dames égyptiennes voilées pour monter à cheval ou pour la marche.



557. — Égyptiennes et enfants des basses classes.



558. — Égyptienne voilée pour la promenade.



559. — Égyptienne voyageant à âne.

D'après Lane, *Manners*, t. I, p. 66, 69, 72, 263.

II Par., III, 14. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, III, 3. Dans le second Temple, un premier rideau fermait l'entrée extérieure du Saint. C'était un tapis de Babylone, dans la confection duquel entraient les quatre couleurs liturgiques. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 4; *Middoth*, IV, 7. Un autre voile fermait le Saint des saints, bien que ce lieu ne contînt plus l'Arche d'alliance. Antiochus Épiphane s'empara de ce voile. I Mach., I, 22. D'après le Talmud, ce voile était double et composé en réalité de deux voiles distincts, espacés l'un de l'autre d'une coudée. Au jour de l'Expiation, le grand-prêtre pénétrait entre les deux par le côté sud et entrait par le côté nord dans le Saint des saints. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 63. — Au moment de la mort de Notre-Seigneur, le voile du Temple, καταπέτασμα τοῦ ναοῦ, *velum templi*, se déchira par le milieu, depuis le haut jusqu'en bas. Matth., XXVII, 51; Marc., XV, 38; Luc., XXIII, 45. Mais de quel voile s'agit-il? On pense communément que le voile qui se déchira fut celui du Saint des saints, celui qui est appelé « le second voile » dans l'Épître aux Hébreux, IX, 3, et το ἐσώτατον καταπέτασμα, « le voile intérieur », dans Philon, *De gigant.*, 12, édit. Mangey, t. I, p. 270. Cf. Knabenbauer, *Ev. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 536. Cependant, les textes évangéliques disent simplement τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ, expression qui semble se rapporter plus naturellement au voile qui fermait le Temple proprement dit ou *naos*, c'est-à-dire le Saint. Ce voile était le seul visible du parvis des prêtres et du parvis d'Israël, tandis que celui du Saint des saints ne pouvait être vu que des quelques prêtres qui pénétraient dans le Saint pour le service du culte; or les Évangélistes font certainement allusion à une manifestation extérieure et facilement constatable de la puissance de Dieu. Aussi saint Jérôme dit-il formellement qu'il s'agit du voile extérieur, de celui qu'on voyait du dehors. *Epist.* CXX, 8, 2, t. XXII, col. 992. C'est aussi l'avis de saint Thomas, *Summ. theol.*, Iª IIæ, q. CII, a. 4, ad 4um; etc. La signification symbolique de cet événement est importante, de quelque voile qu'il soit question. Le Christ rédempteur est entré, par la vertu de son sang, dans le véritable Saint des saints et nous en a ouvert l'entrée, rendant ainsi le voile inutile. Hebr., IX, 9. On peut dire aussi que, par l'établissement de la religion nouvelle, il a abrogé le culte ancien, spécialement les cérémonies qui se pratiquaient dans le Saint, supprimant pour tous l'interdiction de contempler des rites qui cessaient d'être sacrés. C'est à quoi fait probablement allusion l'Épître aux Hébreux, X, 19-21 : « Nous avons par le sang de Jésus libre accès dans le sanctuaire, τὰ ἁγία, par la voie nouvelle et vivante qu'il a inaugurée pour nous à travers le voile, καταπέτασμα, *velamen*, c'est-à-dire à travers sa chair. » D'ailleurs, le second voile ne fermait qu'un emplacement vide, tandis que le premier empêchait de voir des objets permanents et des cérémonies quotidiennes; c'est donc celui-ci, semble-t-il, qui perdait le plus sa raison d'être à la mort de Jésus-Christ. Cf. Lagrange, *Évang. sel. S. Marc*, Paris, 1911, p. 408. — Saint Jérôme, *Epist.* CXX, 8, 2, t. XXII, col. 992; *In Matth.*, IV, 27, t. XXVI, col. 213, rapporte, d'après l'Évangile selon les Hébreux, qu'à la mort du Christ le linteau du Temple, dont les dimensions étaient considérables, se brisa et tomba. Il est possible que cette rupture et cette chute aient été l'effet du tremblement de terre et aient naturellement entraîné la déchirure du rideau du haut en bas. Bien qu'accompli avec l'intervention de causes secondes, le miracle n'en eût pas été moins significatif.

H. LESÊTRE.

VOIX (hébreu : *qôl;* Septante : φωνή), son émis par le larynx des êtres animés. — Dans la Sainte Écriture, une voix est attribuée non seulement aux hommes et aux animaux, mais anthropomorphiquement à Dieu, et métaphoriquement aux êtres inanimés.

1° *Voix de Dieu.* — La voix de Dieu, appelée aussi voix du ciel, s'est fait entendre à Adam, Gen., III, 8, à Abraham, Gen., XXVI, 5, à Moïse. Act., VII, 31. Elle a retenti au baptême de Notre-Seigneur, Matth., III, 17; Marc., I, 11; Luc., III, 22, à sa transfiguration, Matth., XVII, 5; Marc., IX, 6; Luc., IX, 35; II Pet., I, 17, et une fois dans le Temple. Joa., XII, 28. — Mais ordinairement, la voix de Dieu désigne ses ordres, auxquels il ne faut pas faire la sourde oreille. Exod., IV, 1; Deut., IV, 30; V, 23; VIII, 20; I Reg., XV, 2; Ps. XCV (XCIV), 8; Hebr., III, 7; etc.

2° *Voix de l'homme.* — La voix de l'homme a un timbre particulier à chacun, qui permet de le reconnaître. Ainsi en fut-il pour Jacob, Gen., XXVII, 22, pour le lévite de Michas, Jud., XVIII, 3, pour David, I Reg., XXVI, 17, pour l'Époux, Cant., V, 2, pour saint Pierre, Act., XII, 14; etc. — L'homme fait entendre sa voix dans la prière, Jos., X, 14; III Reg., XVIII, 27; Ps. XXVIII (XXVII), 2; etc.; dans le chant, Exod., XXXII, 18; XXXVI, 6; Ezech., XXXIII, 32; dans la joie, Ps. XLII (XLI), 5; CXVIII (CXVII), 15; Jer., VII, 34; XVI, 9, et surtout dans la douleur qui, en Orient, est particulièrement démonstrative et bruyante. Gen., XLV, 2; Jud., II, 4; XXI, 2; Ruth, I, 9; I Reg., XI, 4; XXIV, 17; XXX, 4; II Reg., II, 32; XIII, 36; XV, 23; XIX, 4; Ps. VI, 9; I Esd., III, 12; Judith, XIV, 14; Jer., III, 21; IX, 19; Dan., VI, 20; etc. — Il y a la voix de la femme qui accouche, Jer., IV, 31; la voix du nouveau-né, Sap., VII, 3; la voix des sentinelles, Is., LII, 8; la voix des exacteurs, Job, III, 18; Is., XVI, 9, 10; la voix du ventriloque, Is., XXIX, 4, 6; la voix des multitudes, I Reg., IV, 6; III Reg., I, 41; Dan., X, 6; I Mach., VI, 41; Luc., XXIII, 23; Act., XIV, 10; XXII, 22; etc. — On n'entendra pas au dehors la voix du Messie, Is., XLII, 2; Matth., XII, 19, ce qui sera la marque de son humilité et de sa simplicité. Mais on a entendu la voix qui criait dans le désert, Is., XL, 3; Matth., III, 3; Marc., I, 3; Luc., III, 4; Joa., I, 23; la voix des prophètes, Act., XIII, 27; la voix du Fils de Dieu appelant Lazare du tombeau, Joa., XI, 43, mourant sur la croix, Matth., XXVII, 46, 50; Marc., XV, 34, 37; Luc., XXIII, 46, apparaissant à Saul sur le chemin de Damas. Act., IX, 4. Les morts l'entendront au moment du dernier jugement. Joa., V, 25. — Une voix est attribuée aux anges, I Thes., IV, 15; Apoc., V, 2, 11, 12, et les démons se font entendre par l'organe des possédés. Act., VIII, 7; etc. — Quelquefois, la voix est mentionnée pour la langue que l'on parle. Eccle., V, 2; II Mach., XV, 29, 37; I Cor., XIV, 10; Gal., IV, 20; II Pet., II, 16; etc. Les flatteurs s'écrient, après la harangue d'Hérode Agrippa : « C'est la voix d'un dieu, non d'un homme. » Act., XII, 22.

3° *Voix des animaux.* — Il y a la voix des quadrupèdes domestiques, I Reg., XV, 14; Tob., II, 21; Sap., XVII, 18; Jer., VIII, 16; IX, 10, la voix des lions, Job, IV, 10; Jer., II, 15; Ezech., XIX, 7; Am., III, 4; Zach., XI, 3, et la voix des oiseaux. Eccle., X, 20; XII, 4; Cant., II, 12; Soph., II, 14; Nah., II, 8; Marc., XIV, 30.

4° *Voix des choses inanimées.* — Les auteurs sacrés donnent le nom de voix au bruit que font certains agents naturels. Ils mentionnent ainsi la voix du vent, Joa., III, 8; Act., II, 6; la voix du tonnerre, Job, XXXVII, 4, 5; Ps. XXIX (XXVIII), 3-9; LXXVII (LXXVI), 19; Apoc., VI, 1; X, 3, qui est aussi appelée la voix de Dieu, Ps. XXIX (XXVIII), 3-9; la voix de la mer, Jer., VI, 23; L, 42; Hab., III, 10; la voix des grandes eaux, Ezech., I, 24; XLIII, 2; Apoc., I, 15; XIV, 2; la voix de la pluie, III Reg., XVIII, 41; la voix des ailes qui battent, Ezech., I, 24; III, 13; la voix des épines qui brûlent, Eccle., VII, 6; la voix d'une feuille agitée. Lev., XXVI, 36. — D'autres bruits artificiels prennent aussi le nom de voix. On prête ainsi une voix à la meule, Jer., XXV, 10; au marteau, Eccli., XXXVIII,

30, et surtout à la trompette, Jos., VI, 5; III Reg., I, 41; Ps. XCVIII (XCVII), 6; Jer., IV, 19, et aux instruments de musique. I Cor., XIV, 7; Apoc., XVIII, 22. On note également la voix des pas, II Reg., V, 24; III Reg., XIV, 6; IV Reg., VI, 32; la voix des chars et des armées envahissantes, IV Reg., VII, 6; Jer., IV, 29; Joel., II, 5; Nah., III, 2, et la voix de la bataille. Jer., L, 22. — La voix du sang est l'appel de la justice contre le meurtrier. Gen., IV, 10. La souffrance est comme une voix qui crie vers Dieu. Gen., XXI, 17. Il y a une voix de la sagesse. Prov., I, 20; VIII, 1, et une voix du mensonge. Exod., XXIII, 1. L'Esprit de Dieu connaît toute voix qui s'élève dans l'univers. Sap., I, 7. — La création tout entière a une voix qui célèbre la gloire de Dieu. Ps. XIX (XVIII), 4. H. LESÊTRE.

1. **VOL** (Septante : κλοπή; Vulgate : *furtum*), prise de possession illégitime du bien d'autrui. Voir RAPINE, col. 987. — Le vol est défendu par la loi naturelle et le Décalogue. Exod., XX, 15; Lev., XIX, 11; Deut., V, 19; Matth., XIX, 18; Luc., XVIII, 20. Il est inspiré par les désirs pervers du cœur. Matth., XV, 19; Marc., VII, 22. Il est coutumier chez les adorateurs d'idoles, Sap., XIV, 25, et les méchants ne s'en repentent pas. Apoc., IX, 29. Pour la nature mauvaise, le vol a l'attrait du fruit défendu et l'on trouve plus douces les eaux dérobées, *genûbim*, κλοπῆς, *furtivæ*. Prov., IX, 17. Joseph se plaint d'avoir été emmené de son pays par vol. Gen., XL, 5. Tobie était si scrupuleux, qu'il refusait de manger un chevreau avant d'être sûr qu'il ne provenait pas d'un vol. Tob., II, 21. H. LESÊTRE.

2. **VOL** (Vulgate : *volatus*), moyen de locomotion des oiseaux, qui sont pourvus d'ailes. — 1° Au sens propre, le vol est attribué aux oiseaux en général, Deut., IV, 17; Job, XXXIX, 13; Apoc., XIX, 17, et particulièrement à l'aigle, Deut., XXVIII, 49; XXXII, 11; Job, IX, 26; Jer., XLVIII, 40; XLIX, 22; Apoc., IV, 7; VIII, 13, à l'hirondelle, Prov., XXVI, 2, et au hibou. Bar., VI, 21. L'homme est né pour la peine comme les fils de la foudre, *yagbîhû 'ûf*, « élèvent l'aile », τὰ ὑψηλὰ πέτονται, « volent vers les hauteurs », *ad volatum*, « pour voler ». Job, V, 7. Sur les dragons volants, Is., XXX, 6, voir SERPENT, col. 1673. — 2° Au figuré, les auteurs sacrés font voler Dieu sur les ailes du vent, Ps. XVIII (XVII), 11; II Reg., XXII, 11, les séraphins, Is., VI, 2, 6, les anges, Dan., IX, 21; Apoc., XIV, 6, Juda et Éphraïm qui s'envolent sur l'épaule du Philistin pour le dompter, Is., XI, 14, le cavalier qui vole sur sa proie, Hab., I, 8, l'homme qui désire s'envoler comme la colombe pour gagner le lieu de son repos, Ps. LV (LIV), 7, la femme qui s'envole au désert pour échapper au dragon, Apoc., XII, 14, les âmes qui s'envolent du piège qu'on leur a tendu, Ezech., XIII, 20, l'homme qui s'envole de ce monde par la mort. Ps. XC (LXXXIX), 10. Ils prêtent également des ailes pour voler au vent, Ps. XVIII, 11, aux nuées, Is., LX, 8, à la flèche, Ps. XCI (XC), 5, au songe, Job, XX, 8, aux richesses, Prov., XXIII, 5, et à un rouleau d'écriture. Zach., V, 1. H. LESÊTRE.

VOLCAN, montagne projetant à son sommet des matériaux brûlants qui détruisent tout autour d'elle. — Les terrains d'origine volcanique ne manquent pas en Palestine ou dans les environs. Dans le Haurân, en particulier, les cônes et les cratères se rencontrent très fréquemment. Voir PALESTINE, t. IV, col. 2015. Mais, depuis de longues périodes, ces volcans n'étaient plus en activité. Les allusions que les auteurs sacrés font aux volcans leur sont donc inspirées par les descriptions des voyageurs, spécialement des navigateurs phéniciens, qui connaissaient bien les volcans de l'archipel et de l'Italie, et des caravanes qui avaient pu approcher ceux du Caucase et de l'Arménie. L'allusion la plus probable aux volcans se lit dans Jérémie, LI, 25, 26, qui appelle Babylone « montagne de dévastation, qui dévaste toute la terre, » que Dieu roulera du haut des rochers et dont il fera une « montagne embrasée, » de telle sorte qu'on n'en puisse plus tirer ni pierre d'angle, ni pierre de fondation. Tels furent successivement l'action néfaste et le sort dernier de Babylone. Comme la montagne volcanique, la cité célèbre s'écroula peu à peu sans rien laisser d'elle qu'on pût utiliser. — Au Psaume CXLIV (CXLIII), 5, il est dit : « Touche les montagnes, et qu'elles s'embrasent; fais briller les éclairs, et disperse les ennemis. » L'allusion est ici moins claire. Il peut n'être question que d'une théophanie, comme celle du Sinaï. — Dans l'Apocalypse, VIII, 8, saint Jean parle d'une sorte de « grande montagne toute en feu, » qui est jetée dans la mer. L'allusion à un volcan n'est pas non plus incontestable. H. LESÊTRE.

VOLEUR (hébreu : *gannâb, gedûd, ḥétéf, šôdêd;* Septante : κλέπτης, λῃστής), celui qui, par ruse ou par violence, s'empare du bien d'autrui.

1° *Le brigandage en Palestine.* — En Orient, les populations nomades ont toujours considéré le brigandage comme un moyen normal de se procurer les moyens de vivre. On y attaque et on y pille les tribus voisines à l'improviste. La Sainte Écriture en fournit de nombreuses preuves. Les tribus qui environnaient le pays de Chanaan ne perdaient jamais l'occasion de fondre sur les riches récoltes des Israélites et de s'emparer de tout ce qui était à leur convenance. De leur côté, certains Israélites occupés à la garde des troupeaux, incapables de s'assujettir au labeur de la culture, habitués d'ailleurs à se tenir en alerte et en défense contre les irruptions des brigands, n'hésitaient pas à mener la vie aventureuse et facile de ces derniers, quand les autres moyens d'existence semblaient leur faire défaut. On voit ainsi Jephté, repoussé par sa famille, rassembler autour de lui des gens de rien et faire avec eux des excursions. Jud., XI, 3; cf. IX, 25. David mena la même vie pendant que Saül le persécutait. Le recrutement de ses bandes est indiqué par le texte sacré : « Tous les opprimés, tous ceux qui avaient des créanciers ou étaient mécontents, se rassemblèrent auprès de lui, et il devint leur chef. Il eut ainsi avec lui environ quatre cents hommes, » I Reg., XXII, 2, qui s'élevèrent plus tard à six cents. I Reg., XXV, 13. Nabal appelait cette troupe un ramassis de gens venus on ne sait d'où et d'esclaves échappés de chez leurs maîtres. I Reg., XXV, 10, 11. Avec eux, David opérait contre les ennemis d'Israël, les Gessuriens, les Gerziens, les Amalécites, « ne laissant en vie ni homme ni femme, enlevant les brebis, les bœufs, les ânes, les chameaux, les vêtements. » I Reg., XXVII, 8, 9. Le fils de Saül, Isboseth, avait aussi à son service deux chefs de bandes, Baana et Réchab. II Reg., IV, 2. Salomon eut à compter avec un autre chef de bande, Razon. III Reg., XI, 24. Des bandes de Sabéens et de Chaldéens enlevèrent les troupeaux de Job et massacrèrent ses serviteurs. Job., I, 15, 17. Des pillards philistins et arabes prirent les biens de Joram, roi de Juda, et emmenèrent ses fils et ses femmes. II Par., XXI, 17; XXII, 1. Les Arabes se postaient dans le désert pour rançonner les caravanes. Jer., III, 2. Des bandes de Syriens, de Moabites et de toutes sortes de pillards infestaient les frontières d'Israël. IV Reg., V, 2; XIII, 20; XXIV, 2.

Outre ces pillages par bandes, en Israël même, le vol et le brigandage se pratiquaient. Ose., IV, 2; VII, 1, parfois avec la connivence des princes âpres au gain. Is., I, 23. Voir RAPINE, col. 987. — A l'époque évangélique, Notre-Seigneur pouvait accuser les autorités religieuses d'avoir fait du Temple une « caverne de voleurs », Matth., XXI, 13; Marc., XI, 17; Luc., XIX, 46, comme au temps de Jérémie, VII, 11. Il parle assez

souvent de voleurs dans ses paraboles et ses instructions, Luc., XVI, 1-8; Matth., VI, 19; etc., et, dans l'histoire du bon Samaritain, il met en scène, aux portes mêmes de Jérusalem, les brigands qui pillent et tuent les passants. Luc., X, 30. Lui-même se plaint, au moment de son arrestation, qu'on le traite comme l'un de ces voleurs sur lesquels les autorités réussissaient de temps en temps à mettre la main. Matth., XXVI, 55; Marc., XIV, 48; Luc., XXII, 52. La passion du vol avait saisi l'un de ses Apôtres, Judas, Joa., XII, 6; on le mit lui-même en parallèle avec un voleur, Barabbas, Joa., XVIII, 40, et l'on eut soin de le crucifier entre deux voleurs. Matth., XXVII, 38; Marc., XV, 27; Luc., XXIII, 33. Voir LARRON, t. IV, col. 94. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IX, 2; XV, X, 1; XX, VIII, 5, 10; *Bell. jud.*, I, X, 5; II, XII, 2, parle des brigandages qui s'exerçaient à main armée en Galilée, en Pérée et en Thrachonitide, au détriment des villes et des campagnes, des caravanes et de tous ceux qui étaient incapables d'une résistance efficace. Cf. Schwalm, *La vie privée du peuple juif*, Paris, 1910, p. 568-583. Dans ses courses apostoliques, saint Paul avait à redouter les voleurs. II Cor., XI, 26.

2° *Les procédés des voleurs.* — Les brigands courent de ville en ville, à la recherche de quelque coup à faire. Eccli., XXXVI, 28 (26). Ils rôdent la nuit, pour ne pas être vus, Job, XXIV, 14, et tombent à l'improviste sur ceux qui ne les attendent pas. Matth., XXIV, 43; Luc., XII, 39. Ils emportent alors tout ce qui leur plaît. Jer., XLIV, 9; Abd., 5. Ils se tiennent en embuscade pour fondre sur les passants. Ose., VI, 9. Ils pénètrent dans les maisons par les fenêtres, Joel, II, 9, ou percent les murs en torchis pour s'introduire et dérober les trésors. Matth., VI, 19; Luc., XII, 23. Ils envahissent les bergeries, non pas par la porte, qui pourrait être surveillée, mais en escaladant par ailleurs; puis ils dérobent, égorgent et détruisent. Joa., X, 1, 10. Cf. Gen., XXXI, 39. Si le propriétaire est assez fort pour résister et se tient sur ses gardes, ils s'arrangent pour le surprendre, le ligotent et ensuite pillent à leur aise ses meubles et sa maison. Matth., XII, 29. On a beau être fort; si le voleur est plus fort et mieux armé, il abat sa victime et emporte ses dépouilles. Luc., XI, 21. 22. La soudaineté de ces attaques fait que les Apôtres disent que le « jour du Seigneur » se produira dans les mêmes conditions. I Thes., V, 2, 4; II Pet., III, 10; Apoc., III, 3; XVI, 15. Les voleurs, qui opéraient dans le Temple même de Jérusalem, Matth., XXI, 13, ne respectaient pas davantage les temples des faux dieux. Bar., VI, 14, 17, 56. D'ailleurs, les voleurs trouvaient des complices, Ps. L (XLIX), 18, avec lesquels ils partageaient leur butin. Prov., XXIX, 24.

3° *Les sanctions.* — 1. La loi réglait ainsi la peine à infliger aux voleurs. Celui qui dérobait un bœuf ou une brebis, les égorgeait et les vendait, devait restituer cinq bœufs ou quatre brebis. Si l'animal était encore vivant entre ses mains, il en rendait le double. Si lui-même était insolvable, on le vendait pour assurer la restitution. Si le dépositaire d'argent ou de meubles était volé et que le voleur fût pris, ce dernier rendait le double. Si le voleur n'était pas pris, le dépositaire attestait devant Dieu son innocence. En général, le voleur avait à restituer le double de ce qu'il avait pris. La loi ne laissait pas l'Israélite désarmé contre les attaques. Si, la nuit, le voleur procédait par effraction et était mortellement frappé, il n'y avait rien à dire; mais, le soleil levé, on était responsable de la mort du voleur, qu'on aurait pu paralyser sans recourir à une pareille extrémité. Exod., XXII, 1-8. Voir RESTITUTION, col. 1062. Ces sanctions n'étaient que la conséquence du précepte : « Tu ne déroberas point. » Exod., XX, 15. Chez les Arabes, celui qui a volé une brebis, une chèvre, un bœuf ou un âne, est condamné à rendre l'animal, et en plus trois autres semblables. La jument volée doit être rendue et en plus son prix en argent ou en nature, l'Arabe ne possédant pas ordinairement plusieurs juments. Cf. A. Jaussen, *Coutumes arabes*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 599. — 2. Job, XXII, 6, se plaint que souvent « la paix règne sous la tente des brigands. » Mais il est certain que les voleurs seront châtiés par la justice divine. Zach., V, 3, 4. Ils ne seront pas admis au royame des cieux. I Cor., VI, 10. En attendant, on hoche la tête en parlant d'eux. Jer., XLVIII, 27. Quand ils sont pris sur le fait, ils sont couverts de honte. Jer., II, 26; Eccli., V, 17 (14). Aussi saint Pierre veut-il que, quand des chrétiens sont pris et condamnés, ce ne soit jamais comme voleurs. I Pet., IV, 15.

H. LESÊTRE.

VOLONTÉ (hébreu : *rĕ'a*, quelquefois *néféš*, Gen., XXIII, 8; IV Reg., IX, 15; I Par., XXVIII, 9; chaldéen : *re'ôt, ṣebû*), faculté par laquelle un être intelligent se détermine à l'action.

1° *Volonté de Dieu.* — Il y a en Dieu une volonté qui participe à l'infinité de tous les attributs divins. Cette volonté a créé tout ce qui existe, Apoc., IV, 11, et elle régit toutes les forces de la nature. Eccli., XLIII, 17 (16). Rien ne peut lui résister. Gen., L, 19; Esth., XIII, 9; Ps. CXXXV (CXXXIV), 6; Eccle., VIII, 3; Sap., XII, 18; Is., XLVI, 10; Rom., IX, 19. Les anges lui obéissent fidèlement. Ps. CIII (CII), 21; Tob., XII, 18. Tout ce qui arrive est permis ou décrété par cette volonté. Gen., XXVII, 20; IV Reg., XVIII, 25; II Par., XXII, 7; I Esd., VII, 18; Rom., I, 10; XV, 32; etc. L'homme propose et Dieu dispose, Prov., XIX, 21, surtout quand il s'agit des grands événements de l'histoire. Is., XLIV, 28; XLVIII, 14; etc. La volonté divine commande par la loi. Rom., II, 18; Eph., V, 17. Elle intervient dans la vocation des ministres sacrés. I Cor., I, 1; II Cor., I, 1; Gal., I, 4; Eph., I, 1; Col., I, 1; II Tim., I, 1. Elle agit avec bienveillance. Ps. V, 3; Luc., II, 14. Il faut donc désirer son accomplissement, I Mach., III, 60, lui obéir, Ps. XL (XXXIX), 9; Sap., VI, 5; II Mach., I, 3; Hebr., X, 7, 9, et s'en remettre à elle. Tob., III, 6. Il est dit parfois que Dieu veut une chose et ne veut pas l'autre, pour indiquer seulement qu'il préfère la première à la seconde. I Reg., XV, 22; Matth., IX, 13; XII, 7. — L'obéissance à la volonté de Dieu tient une place essentielle dans la religion de Jésus-Christ. Le Sauveur apprend aux hommes à prier pour que cette volonté soit faite. Matth., VI, 10; Act., XXI, 14. Lui-même en accepte humblement les arrêts. Matth., XXVI, 39, 42; Marc., XIV, 36; Luc., XXII, 42. Il fait avec amour la volonté de son Père. Joa., IV, 34; V, 30; VI, 38. Il veut que ses disciples l'imitent très fidèlement sur ce point. Matth., XII, 50; Marc., III, 35; Joa., VII, 17; IX, 31; Eph., VI, 6; Col., IV, 12; I Pet., II, 15; IV, 2. C'est la condition de l'entrée dans le royaume des cieux, Matth., VII, 21, et dans la vie éternelle. I Joa., II, 17. Il faut donc tout d'abord connaître cette volonté. Col., I, 9. Le Sauveur révèle quelques-unes des volontés divines, concernant le salut des petits, Matth., XVIII, 14, celui du peuple juif, Matth., XXIII, 37, l'embrasement de la terre par le feu de l'amour divin, Luc., XII, 49, le salut de tous les croyants, Joa., VI, 39-40, la réunion de ses ministres avec lui dans le ciel, Joa., XVII, 24, la longue survivance de saint Jean. Joa., XXI, 22. Dieu veut encore la sanctification des fidèles, I Thes., IV, 3, leurs joyeuses actions de grâces, I Thes., V, 18, la répartition des dons de l'Esprit, Hebr., II, 4, qui d'ailleurs souffle où il veut, Joa., III, 8; I Cor., XII, 11, et le salut des hommes par le sacrifice de la croix. Hebr., X, 10. Jésus-Christ fait acte de volonté pour guérir les malades. Matth., VIII, 2, 3; Marc., I, 41; Luc., V, 13. Les Apôtres recommandent de ne rien projeter qu'avec la clause : Si Dieu le veut. Act., XVIII, 21; I Cor., IV, 19; I Pet., III, 17; Jacob., IV, 15.

2° *Volonté de l'homme.* — Elle est continuellement supposée en exercice dans tous les actes humains auxquels la Bible fait allusion. Il est parlé en particulier de la volonté de la fiancée, Gen., XXIV, 57, du roi, I Esd., V, 17, du père de famille, Matth., XX, 14, de la fille d'Hérodiade, Marc., VI, 25, des fils de Zébédée. Marc., X, 35, etc. La volonté de la chair et de l'homme, Joa., I, 13; Eph., II, 3, est celle que guident les instincts purement terrestres. La prophétie ne dépend pas d'une pareille volonté. II Pet., I, 21. Le salut ne résulte pas de la volonté de l'homme, mais de celle de Dieu. Rom., IX, 16. La volonté de l'homme est impuissante à accomplir tout le bien qu'elle voudrait. Rom., VII, 15-21. Dieu seul opère en nous le vouloir et le faire d'une manière surnaturelle. Phil., II, 13; II Thes., I, 11. Saint Paul parle de la bonne volonté des Corinthiens et de la sienne. II Cor., VIII, 12, 19. Notre-Seigneur prescrit de faire pour les autres ce que nous voulons qu'ils fassent pour nous. Luc., VI, 31.

3° *Volonté du démon.* — Satan se vante de donner les royaumes de ce monde à qui il veut. Luc., IV, 6. Ses volontés ne tendent qu'à asservir les âmes. II Tim., II, 26. H. LESÊTRE.

VOLUME, de *volvo*, « rouler ». Les anciens manuscrits hébreux avaient la forme de rouleaux, *volumina*. Voir LIVRE, III, I, t. IV, col. 305-307, fig. 107, col. 309.

VOLUPTÉ, voir PLAISIR, col. 456.

VOMISSANT (hébreu : *Yaqêh*), traduction du nom du père d'Agur, dans la Vulgate (*Vomens*). Prov., XXX, 1. Voir JAKÉH, t. III, col. 1111 ; UKAL, col. 2368.

VOMISSEMENT (hébreu : *qê'*, *qî'*), expulsion par la bouche de ce qui gêne l'estomac, et matière de cette expulsion. — 1° Celui qui a trouvé du miel ne doit pas en manger à l'excès, de peur qu'il ne le vomisse. Prov., XXV, 18 (16). De pénibles vomissements sont la conséquence de l'intempérance. Eccli., XXXI, 25 (20). Un homme ivre erre dans son vomissement. Is., XIX, 14. A la suite des orgies, les tables sont couvertes d'immondes vomissements. Is., XXVIII, 8. — Le chien qui retourne à son vomissement est l'image du pécheur qui recommence à mal faire. Prov., XXVI, 11; II Pet., II, 22. — Le monstre marin vomit Jonas sur le rivage. Jon., II, 11. — 2° Au figuré, un pays vomit ses habitants corrompus. Lev., XVIII, 15, 28; XX, 22. Celui qui mange le pain de l'envieux vomira le morceau qu'il aura mangé, c'est-à-dire qu'il n'y aura rien à gagner en fréquentant un pareil homme. Prov., XXIII, 8. L'impie vomira les richesses qu'il aura englouties, elles ne lui profiteront pas. Job, XX, 15. Dieu dit aux nations ennemies de son peuple : « Buvez, enivrez-vous, vomissez et tombez pour ne plus vous relever, devant l'épée que j'envoie au milieu de vous, » c'est-à-dire commettez le mal à satiété, le châtiment viendra. Jer., XXV, 27. En particulier, « que Moab se vautre dans son vomissement, » que son orgueil et ses crimes fassent de lui la risée de tous. Jer., XLVIII, 26. — Dieu vomira de sa bouche celui qui est tiède, comme on vomit de l'eau tiède. Apoc., III, 16.

H. LESÊTRE.

VOYAGEUR (hébreu : *'orêaḥ*, *'ôbêr*), celui qui parcourt un chemin pour se rendre à un endroit assez éloigné. En hébreu, le chemin lui-même est quelquefois nommé pour ceux qui le parcourent : *'oraḥ*, ὁδός, *semita; hêlêk, hălîkâh*, ἀτραπός, *iter*. Job, VI, 19; II Reg., XII, 4. — Sur le voyage en commun ou *'orḥâh*, voir CARAVANE, t. II, col. 245, et PÈLERINAGES, t. V, col. 24. — Sur les droits du voyageur et les devoirs envers lui, voir ÉTRANGER, t. II, col. 2039, et HOSPITALITÉ, t. III, col. 760. — Sur son gîte, voir CARAVANSÉRAIL, t. II, col. 250. — Le voyageur remarque l'état des pays qu'il traverse. Deut., XXIX, 22; Ezech., XXXVI, 34. Il cherche un abri dans le désert. Jer., IX, 2, ou y dresse sa tente pour la nuit. Jer., XIV, 8. Il compte sur l'eau des torrents, qui souvent lui fait défaut, Job, VI, 19; il en est alors réduit à boire toute eau qu'il rencontre. Eccli., XXVI, 15 (12). Il arrive à l'improviste chez son hôte, Prov., VI, 11; on lui ouvre la porte, Job, XXXI, 32, et on lui fait réception. II Reg., XII, 4. On l'interroge, Job, XXI, 29, et on s'entretient avec lui, Eccli., XLII, 3, pour apprendre du nouveau. Ézéchiel, XXXIX, 11, mentionne, à l'orient de la mer Morte, une « vallée des Voyageurs » dans laquelle Gog sera inhumé. Cette vallée est symbolique. — Les patriarches se considéraient comme des voyageurs sur la terre, où ils ne faisaient que passer. Hebr., XI, 13. H. LESÊTRE.

VOYANT (hébreu : *rô'êh; ḥôzêh;* Vulgate : *videns*), prophète. Voir PROPHÈTE, I, 1°, 2°, col. 706-707.

VOYELLES HÉBRAÏQUES. Voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 467, 504.

VULGATE, version latine usitée depuis quatorze siècles dans l'Église latine et déclarée authentique, c'est-à-dire officielle, par le concile de Trente.

I. NOM ET DÉFINITION. — 1° *Nom.* — L'adjectif féminin *vulgata*, qualifiant d'abord divers substantifs du même genre : *editio, interpretatio, Biblia*, a été ensuite isolé et pris substantivement pour désigner le texte courant, répandu universellement et accepté généralement, des Livres Saints. On a d'abord nommé ainsi la version des Septante et l'*editio vulgata* des Latins était la traduction de la κοινὴ ἔκδοσις des Grecs. S. Jérôme, *Comm. in Is.*, LXV, 20, t. XXIV, col. 647; XXX, 22, col. 346; XLIX, 6, col. 466; *Comm. in Ose.*, VII, 13, t. XXV, col. 880; S. Augustin, *De civitate Dei*, XVI, 10, t. XLI, col. 489. Ce nom distingue parfois l'ancienne édition des Septante de celle qu'en fit Origène dans les Hexaples. S. Jérôme, *Epist.*, CVI, n. 2, t. XXII, col. 838. Elle est dite alors *vetus antiqua editio*. Id., *Comm. in Ose.*, XIII, 4, t. XXV, col. 953; *Epist.*, XLIX, n. 4, t. XXII, col. 512; *Comm. in Is.*, LIV, t. XXIV, col. 513; *Præfatio in l. Josue*, t. XXVIII, col. 464. Cependant, quoique ce docteur désigne le plus souvent les versions latines : *in latino, latinus interpres, apud latinos, nos, nostra interpretatio*, il nomme parfois *vulgata editio* les versions latines qui ont précédé la sienne qui, pour l'Ancien Testament, ont été faites sur les Septante, *Comm. in Is.*, XIV, 29, t. XXIV, col. 165, ou, pour le Nouveau, ont précédé sa revision. *Comm. in Matth.*, XIII, 35, t. XXVI, col. 92; *Comm. in Epist. ad Gal.*, V, 24, *ibid.*, col. 421. Cf. Orose, *Apologia de arbitrii libertate*, n. 9, t. XXXI, col. 1180. La version latine de saint Jérôme ayant peu à peu supplanté les anciennes, qui étaient dérivées des Septante, en prit le nom. Ce ne fut donc qu'à partir du VIe siècle et la substitution du nom ne se produisit que graduellement. Durant le haut moyen âge, la *vulgata editio* est encore la version des Septante; la version de saint Jérôme est dite : *translatio emendatior, recens, nova, posterior, hebraica*, ou *translatio quam tenet* ou *recipit romana Ecclesia*, etc. Le Vénérable Bède la désigne par ces mots : *editio nostra, codices nostri*. Roger Bacon, tout en appliquant fréquemment encore le nom de *Vulgata* à la version des Septante, est le premier qui l'emploie résolument au sens moderne pour désigner la traduction de saint Jérôme : *Hæc quæ vulgatur apud Latinos, illa quam Ecclesia recipit his temporibus*. Le concile de Trente a consacré ce nom, en appelant *vetus vulgata latina* l'édition des Livres Saints, *quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est. Decret. de*

canonicis Scripturis, de editione et usu sacrorum librorum, sess. IV.

2° *Définition.* — La Vulgate latine est composée d'éléments d'origine et de nature différentes. Il y en a de trois sortes : 1. les uns proviennent des anciennes versions latines, probablement de l'Italique, non revisée par saint Jérôme : ce sont les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, à l'exception de Tobie et de Judith qui rentrent dans la troisième catégorie; 2. les autres font partie de la revision que le saint docteur a faite des versions antérieures, notamment de l'Italique : ce sont tous les livres du Nouveau Testament et le Psautier dit gallican; 3. les derniers enfin appartiennent à la version nouvelle que le même docteur a faite sur les textes originaux, hébreu ou chaldéen : ce sont tous les livres protocanoniques de l'Ancien Testament, sauf le Psautier, les livres de Tobie et de Judith et les parties deutérocanoniques de Daniel et d'Esther. La Vulgate latine est donc, dans sa majeure partie, l'œuvre de saint Jérôme.

II. Origine et caractères de ces divers éléments. — 1° *Livres provenant des anciennes versions latines.* — Saint Jérôme n'a retouché ni la Sagesse ni l'Ecclésiastique, ni Baruch, qu'il a laissé de côté à dessein, ni probablement les deux livres des Machabées. Voir t. IV, col. 99. La version antérieure de ces livres a donc continué à être lue et employée dans l'Église latine et elle est demeurée dans la Vulgate. Sur les caractères de cette ancienne version, voir t. IV, col. 97 sq., et sur les manuscrits et éditions de ces livres non revisés, voir *ibid.*, col. 105-106.

2° *Livres des anciennes versions revisés par saint Jérôme.* — Pour la biographie de saint Jérôme, voir t. III, col. 1305-1306. Durant son séjour à Rome auprès du pape saint Damase, dont il était le secrétaire, Jérôme fut chargé par ce pape de reviser la version latine qui était alors en usage à Rome. L'Église romaine n'avait pas de texte officiel et le plus grand désaccord existait dans les manuscrits au point que le saint docteur pouvait écrire : *Tot sunt exemplaria pene quot codices*, et il indiquait trois sources de divergences : 1. la multiplicité des versions dont quelques-unes étaient mauvaises; 2. les corrections qu'y introduisaient des correcteurs présomptueux et malhabiles et qui les rendaient plus mauvaises encore; 3. des additions ou omissions, faites par des copistes négligents. *In Evangelia ad Damasum præfatio*, t. XXIX, col. 525 527. La revision des Évangiles fut faite en 383; celle du reste du Nouveau Testament de 384 à 385. *Epist.* LXXI, *ad Lucinium*, 5, t. XXII, col. 671-672; *De viris*, 135, t. XXIII, col. 717-719. Saint Jérôme a pris pour base le texte *italique* du Nouveau Testament, voir t. II, col. 115-118, dans la forme même (ou au moins dans une forme très semblable) du *Codex Brixianus*, *f*, et du *Codex Monacensis*, *q*, pour les Évangiles. Voir t. IV, col. 107, 109. Il l'a corrigé, non pas d'après des manuscrits latins, mais d'après des manuscrits grecs anciens. Or, Wordsworth et White ont déterminé, par la comparaison des passages corrigés, que saint Jérôme avait à sa disposition, pour les Évangiles, des manuscrits grecs de deux sortes : les uns semblables à ℵ, B, L et partiellement à D, et les autres d'une famille différente, dont il ne nous est parvenu aucun représentant, et pour les Actes des Apôtres, non des manuscrits de la recension occidentale, mais des témoins de la recension orientale, semblables à ℵ, A, B, C. *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, t. I, fasc. 5, Oxford, 1898, p. 653-672; t. II, fasc. 1, Oxford, 1905, p. X-XIII. Cf. E. Mangenot, *Les manuscrits grecs des Évangiles employés par saint Jérôme* (extrait de la *Revue des sciences ecclésiastiques*, janvier 1900). Saint Jérôme remplace des leçons italiennes par de meilleures leçons grecques, en empruntant peut-être parfois les termes latins aux autres versions latines qui avaient ces leçons. Toutefois il n'a pas appliqué partout sa méthode avec la même rigueur et la même perfection. Sa correction de l'Italique est complète dans les deux premiers Évangiles et dans la première partie du troisième. Dans la seconde partie de saint Luc et dans les premiers chapitres de saint Jean, il s'est borné à corriger le style et il a gardé les leçons du *Brixianus*. Dans le reste du quatrième Évangile, il a suivi une voie moyenne. L'*Amiatinus* et le *Fuldensis* sont les meilleurs représentants de sa version des Actes. Pour les Épîtres, l'auteur a adopté peu de leçons grecques et il s'est contenté de polir le texte latin et de le rendre plus élégant. Voir t. III, col. 1306-1307.

M. H. von Soden est arrivé aux mêmes conclusions que les critiques anglais. Il les a complétées et mises en rapport avec ses vues personnelles sur le texte grec du Nouveau Testament. Voir col. 2122. Dans les Évangiles, saint Jérôme a amélioré l'Itala pour le style, quand cela lui a paru nécessaire, et pour le fond, quand, comparaison faite avec le texte grec, l'écart de la version latine lui apparaissait trop fort. Il a donc gardé des leçons de l'Itala. Il ne semble pas avoir pris en considération les textes latins africains. Le texte grec, suivi par lui, est celui de I H K et non pas celui des recensions I, H, K. Saint Jérôme méprisait H et K et il ne voyait en elles que des perversions du texte grec. *Præfatio ad Damasum*, t. XXIX, col. 527. On ne trouve dans son texte aucune des leçons propres à I. Si le saint docteur a connu le Diatessaron de Tatien, il lui a reconnu peu d'autorité. Le texte grec qu'il suivait était donc le meilleur texte qui ait eu cours alors. Quant au style, il choisissait de nouveaux mots latins pour rendre les leçons grecques. Quelques traductions libres ont été rapprochées par lui du texte original. Enfin, l'orthographe a été modifiée. Le récit de la femme adultère, qui manquait dans les textes africains et italiens, aurait été introduit par saint Jérôme dans la version latine d'après les manuscrits grecs. *Die Schriften des Neuen Testaments*, § 350, 351, Berlin, 1906, t. I, p. 1524-1534. Pour les Actes des apôtres, le texte grec, suivi par saint Jérôme, est encore celui de IHK. Quand on trouve des leçons propres de K ou plus rarement de I, elles ne viennent pas de ces recensions, mais des anciennes versions latines. Ces dernières ont fourni encore des leçons qui portent des traces de l'influence des passages parallèles. Cependant quelques leçons particulières viennent de documents grecs. *Ibid.*, § 442, p. 1798-1802. Dans les Épîtres de saint Paul, saint Jérôme a suivi principalement l'ancien texte latin, et quand il s'en éloigne, il est d'accord encore avec IHK. Il n'a pas eu ici un texte grec différent de celui qui nous est connu, et ce texte était parfois accidentellement d'accord avec K. *Ibid.*, § 512, p. 2010-2011. Quant à l'Apocalypse, le texte de l'Itala est demeuré dans la Vulgate, et saint Jérôme a fait peu d'emprunts aux manuscrits grecs. Les leçons étrangères à IHK n'étaient pas dans l'œuvre du saint docteur; elles ont pénétré dans les manuscrits de la Vulgate. Le texte de la Vulgate est donc, pour l'Apocalypse, un très bon témoin du texte grec répandu avant la formation des recensions de ce livre. *Ibid.*, § 546, p. 2087-2088.

Vers le même temps, en 383-384, saint Jérôme revisa à Rome le Psautier sur le texte grec des Septante. Il le fit rapidement (*cursim*). *Præfatio*, t. XXIX, col. 117-119. Ce texte fut adopté en Italie et dans la liturgie romaine jusqu'au pontificat de saint Pie V, et c'est pourquoi il a été nommé Psautier *romain*. Ses leçons se lisent aujourd'hui encore dans les anciennes Messes du missel, dans l'invitatoire, les antiennes et les répons du Bréviaire. On le récite encore à la basilique Saint-Pierre de Rome. Il n'est pas entré dans l'édition officielle de la Vulgate.

Plus tard, à partir de 387, saint Jérôme revisa à

Bethléhem plusieurs livres de l'Ancien Testament sur le texte grec des Septante : d'abord, semble-t-il, le Psautier sur les Hexaples d'Origène ; aussi y introduisit-il les astérisques et les obèles. *Præfatio,* t. XXIX, col. 119-120. Ce psautier, employé dans la liturgie des Églises des Gaules, fut appelé, pour cette raison, Psautier *gallican.* Saint Pie V l'introduisit dans la liturgie romaine, Sixte V et Clément VIII dans l'édition officielle de la Vulgate. Voir t. III, col. 1307-1308.

A la même époque ou peu après, saint Jérôme revisa encore sur les Septante Job, *Præfatio,* t. XXIX, col. 59 ; voir t. III, col. 1308, puis les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique et les Chroniques. Voir les préfaces, t. XXVIII, col. 1241-1244, 1323-1328. Mais cette revision n'avait pas été trop profonde. La plus grande partie de ce travail était perdu déjà même du temps de saint Jérôme, et seul le livre de Job nous est parvenu dans cet état. Il a été édité pour la première fois par Martianay en 1693, puis par Vallarsi, en 1740 (dans *Pat. lat.*, t. XXIX, col. 61-114), puis par Sabatier en 1743. P. de Lagarde l'a réédité, *Mittheilungen,* 1887, t. II, p. 193-237; Caspari a publié une partie d'un manuscrit de Saint-Gall, Christiania, 1893. Voir t. III, col. 1564.

3° *Livres directement traduits sur le texte original.* — Saint Jérôme, qui avait commencé à apprendre l'hébreu avec l'aide d'un rabbin converti durant sa retraite au désert de Chalcis (373-378), *Epist.* CXXV, *ad Rusticum,* n. 12, t. XXII, col. 1079, reprit cette étude, lors de son séjour à Bethléhem. Il eut pour maître le juif Bar Anina, qui se faisait payer très cher les leçons qu'il donnait de nuit. *Epist.* LXXXIV, *ad Pammachium et Oceanum,* n. 3, col. 745. Rufin eut le mauvais goût de le nommer Barabbas et de dire que saint Jérôme le préférait à Jésus. *Apologia ad Hieronymum,* l. II, n. 12, t. XXI, col. 595. Cf. S. Jérôme, *Apologia adversus libros Rufini,* t. XXIII, col. 407. Pour traduire le livre de Job, Jérôme eut recours à un autre juif de Lydda, très célèbre, mais dont les leçons étaient payées chèrement. *Præfatio in Job,* t. XXVIII, col. 1081. Il éprouva de grandes difficultés à cette étude. *Præfatio in Daniel.*, t. XXVIII, col. 1292; *Epist.* CVIII, *ad Eustochium et Paulam,* n. 26, t. XXII, col. 902. Il y avait perdu son latin, car, depuis plus de quinze ans, écrivait-il en 386 ou 387, il n'avait pas ouvert Cicéron, Virgile et tout autre auteur profane. *Comment. in Epist. ad Gal.*, l. III, prol., t. XXVI, col. 399. Son but en traduisant les Livres saints sur le texte hébreu, était de rendre plus claire pour tous la « vérité hébraïque » et surtout de fournir aux apologistes chrétiens un texte biblique sûr, qui leur servirait dans la polémique avec les Juifs ; ils ne seraient plus ainsi exposés à s'entendre dire : Ce passage n'est pas dans l'hébreu. *Præfatio in translat. Isaiæ,* t. XXVIII, col. 774. Il y fut occupé de 390 à 405, avec une interruption, causée par la maladie, de 396 à 398. *Epist.* XLIX, 4, t. XXII, col. 512. Sur l'ordre dans lequel il traduisit les livres de l'Ancien Testament, voir t. III, col. 1308. Son *Psalterium hebraicum* n'est pas entré dans la Vulgate. Ses préfaces et ses lettres témoignent de l'opposition que souleva son projet : on lui reprochait de vouloir supplanter les Septante. Saint Augustin, qui avait fait bon accueil à sa revision du Nouveau Testament, ne comprenait pas son but et lui conseillait de se borner à revoir l'Ancien Testament sur les Septante. *Epist.* CXII, 20, t. XXII, col. 928.

Saint Jérôme avait pu se procurer le manuscrit hébreu dont on se servait à la synagogue de Bethléhem et il l'avait copié lui-même. *Epist.* XXXVI, *ad Damasum,* n. 1, t. XXII, col. 452. Il n'en avait pas d'autres à qui il put le comparer, et il lui était impossible de faire le travail de comparaison qu'il avait exécuté pour le Nouveau Testament. Les critiques modernes ont constaté que le texte dont il disposait ressemblait au texte établi par les massorètes, sans lui être absolument identique. Les différences sont peu nombreuses et ont peu d'importance. L'identité existe jusque dans certaines fautes de copistes, II Par., XXI, 5, 20; XXII, 1, 2; Is., XXXIX, 1 (Mérodach-Baladan); IV Reg., XX, 12 (Bérodach-Baladan); dans des coupes défectueuses de mots, I Reg., I, 24 ; Ezech., XLVIII, 11 ; Os., VI, 5 ; XI, 2; Zach., XI, 7 ; Ps. XVI, 3; LXXI, 3; LXXV, 2; LXXVI, 7; CVI, 7; dans l'omission des mêmes mots, III Reg., VIII, 16; Jos., II, 1; I Reg., XIV, 24-26 ; XXIX, 10, etc. ; dans des doubles leçons, gloses ou altérations diverses. II Reg., VI, 3, 4; Jon., I, 8; I Reg., III, 3-5; I Par., VI, 13; II Reg., III, 3. La conformité avec l'hébreu et l'opposition avec les Septante existent non seulement par la suppression des longues additions de la version grecque dans les livres des Rois, dans Jérémie et dans les Proverbes, mais encore en beaucoup de détails : par exemple, pour les nombres, I Reg., IX, 22; XI, 8 (deux fois); XIII, 5 ; XXIII, 13; XXVII, 2 ; XXX, 9; II Reg., XV, 7; III Reg., IX, 28; X, 16 (deux fois), 26 ; XII, 21 ; pour des lettres confondues. Driver, *Notes on the hebrew text of the books of Samuel,* Oxford, 1890, p. LXVI-LXVII, a cité vingt exemples tirés des Psaumes où les Septante ont lu ו lorsque le texte massorétique a י. Or, dix-sept fois, saint Jérôme est d'accord avec les massorètes. Voir encore Zach., V, 6. De même, י et ר ont été confondus. Num., XXVI, 32, 36, 40, 57. Selon Wellhausen, *Einleitung in das A. T.*, de Bleek, 6e édit., Berlin, 1893, p. 557, saint Jérôme différerait des massorètes surtout dans la lecture des *matres lectionis.* Cependant, même sur ce point, il est parfois d'accord avec eux au sujet de l'écriture pleine. Ainsi Gen., XXIII, 16 : Ephron, Ephran, *Quæst. in Gen.*, t. XXIII, col. 973. Cf. W. Nowack, *Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik,* Gœttingue, 1875; H. P. Smith, *The value of the Vulgate Old Testament for textual criticism,* dans *Presbyterian and reformed Review,* avril 1891.

Saint Jérôme mettait parfois un soin particulier à lire son manuscrit. Ainsi pour le livre des Paralipomènes, dont les noms propres sont si défectueux dans les manuscrits grecs et latins, il en a collationné le texte d'un bout à l'autre avec un docteur de la loi de Tibériade, très renommé. *Præfatio ad Domninum et Rogatianum,* t. XXIX, col. 401-402. D'autres fois, il était plus pressé et c'est ainsi qu'il traduisit en un jour le livre de Tobie. *Præfatio in librum Tobiæ,* t. XXIX, col. 26. Il visita aussi toute la Palestine avec des juifs très instruits, afin d'être à même de traduire plus exactement les passages bibliques, qui ont trait à la géographie de cette contrée. *Præfatio in libr. Paralipom.*, t. XXIX, col. 401. Du reste, il se faisait aider par ses maîtres hébreux pour la traduction des passages difficiles. Il recourait enfin, quand il le jugeait nécessaire, aux versions grecques faites par les Juifs Aquila, Symmaque et Théodotion, qu'il connaissait par les Hexaples d'Origène. *Comment. in Eccle.*, prol., t. XXIII, col. 1011-1012; *Epist.* XXXII, *ad Marcellam,* t. XXII, col. 446.

C'est à ces anciennes versions juives ou à la tradition des rabbins qui furent ses maîtres qu'il a emprunté certaines interprétations singulières ou même erronées, qui s'écartent du texte hébraïque. Ainsi il doit à Symmaque la fausse traduction d'Eccle., VI, 5. Voici un certain nombre d'exemples, pris dans la Genèse seulement, où il a suivi la tradition rabbinique : *a principio,* II, 8; *usque ad convallem illustrem,* XII, 6; *in terram visionis,* XXII, 2; *abundantiam,* XXVI, 33; *verno tempore,* XXXV, 6; *vernum tempus,* XLVIII, 7; *quo nato, parere ultra cessavit,* XXXVIII, 5; *in bivio,* XXXVIII, 14. Cependant, il rejette certaines traditions rabbiniques, qu'il cite dans son *Liber quæstionum hebraicarum in Genesim.* Ainsi il traduit *Ur Chaldæorum,* Gen., XI, 28,

quoiqu'il ait écrit *in igne Chaldæorum*, II Esd., IX, 7. Cf. J. Lagrange, *Saint Jérôme et la tradition juive dans la Genèse*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 563-566. La plus célèbre dépendance de cette tradition est, en dehors de la Genèse, la traduction de Josué, XIV, 10.

Il a exposé maintes fois les principes qu'il a appliqués dans sa traduction de l'Ancien Testament. *Epist.* CVI, *ad Suniam et Fretellam*, t. XXII, col. 837-867. Ce sont ceux, d'ailleurs, qu'il avait indiqués pour la traduction des livres profanes, dans son opuscule *De optimo genere interpretandi*, *Epist.* LVII, *ad Pammachium*, t. XXII, col. 568-579. Il évita avec soin de faire une traduction littérale et servile, rendant le texte mot à mot; il s'attacha plutôt à rendre exactement le sens de l'original. Cependant pour traduire l'Écriture, où l'ordre des mots n'est pas parfois sans un dessein mystérieux, il tint davantage compte de la littéralité. *Præfatio in Job*, t. XXVIII, 1081; *Præfatio in Judith*, t. XXIX, col. 39. Il cherchait donc avant tout à comprendre le texte et il a pu se rendre le témoignage de n'avoir rien changé à la vérité hébraïque. *Prologus galeatus*, t. XXVIII, col. 557-558. Nous avons constaté plus haut sa fidélité au texte massorétique. Ayant compris le texte, il s'efforçait de l'exprimer en latin correct et aussi élégant que possible. *Epist.* CVI, n. 54, t. XXII, col. 856. Il tenait compte des propriétés de la langue latine et il a adopté des locutions reçues, par exemple, ces termes de la mythologie ou des croyances populaires, *acervus Mercurii* Prov., XXVI, 8; *aruspices*, IV Reg., XXI, 6; *sirenes*, Is., XIII, 22; *lamia, onocentauri*, Is., XXXIV, 14; *fauni*, Jer., L, 39; *mulieres plangentes Adonidem*, Ezech., VIII, 14, etc., pour rendre des termes analogues de l'hébreu, qui n'auraient pas été compris des lecteurs latins, s'ils avaient été traduits littéralement, et qu'il était impossible même de rendre autrement que par des termes équivalents plus ou moins rapprochés. C'est encore pour se conformer au génie de la langue latine que le saint docteur a remplacé les phrases désarticulées de l'hébreu par des périodes. Ainsi Gen., XXVIII, 11; XXXI, 39; XL, 4. Un ablatif absolu traduit une phrase directe. Gen., XIII, 10; XIX, 16. Voir d'autres modifications de cette nature, Gen., XXXI, 32, 47; XXXII, 13; XXXIX, 19; XL, 5; XLI, 14, etc.

Par amour de la clarté, le traducteur latin ajoute parfois quelques mots d'explication, ou, par contre, pour éviter les répétitions, il abrège et résume, quand le texte hébreu est pléonastique. Un exemple d'abréviation se trouve, Eccle., VI, 2; des additions se rencontrent, Gen., XX, 16; XXXI, 31, 32, qui sont de la main du traducteur. Il y a des passages assez librement traduits, par exemple, Gen., XXXIX, 10-19; XL, 21-23; Lev., VI, 2-5; Num., XV, 11-16. Comme l'a remarqué le P. de Hummelauer, *Commentarius in libros Judicum et Ruth*, Paris, 1888, p. 20-22, les explications ajoutées pour éclaircir le texte sont assez fréquentes dans le livre des Juges. Voir quelques spécimens, II, 19; VIII, 1, 11; IX, 25, 36; XI, 39; XV, 9, 16, 19; XVII, 9; leur nombre augmente à partir du c. XIX. Le saint docteur traduisait alors *currente calamo*. Ses libertés de traduction se rencontrent dans le Pentateuque et les Juges, livres qu'il a traduits les derniers. Quelques menus changements, qui ne modifient pas le sens, semblent dus encore à l'amour de l'élégance et de la clarté, par exemple, I Sam., XXVIII, 6; II Reg., IV, 19, 23. Quand le texte hébreu présente un récit peu cohérent, saint Jérôme, par une tournure plus claire, par un mot d'explication, rend la suite des idées plus logique. Exemples : Gen., II 19; XV, 3; XIX, 29; XXXV, 9; XXXVII, 21, 22, 28; Exod., XIX, 25; Num., XXII, 22; Deut., I, 37, 38; Jud., XX, 9, 10; XXI, 9. Cf. F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868, p. 176-179; A. Condamin, *Les caractères de la traduction de la Bible de saint Jérôme*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1912, t. III, p. 105-138.

Le souci de saint Jérôme pour l'élégance apparaît surtout dans le soin qu'il mit à varier la traduction des mêmes expressions, souvent répétées dans le texte hébreu. Ainsi, au ch. Ier de la Genèse, les mots *vayômer Élohim*, qui reviennent neuf fois, sont rendus de cinq manières différentes : le *vav* est diversement traduit ou le verbe est exprimé par différents verbes latins. Au même endroit, *leminô* est traduit *juxta* (*secundum, in*) *genus* (ou *speciem*). Cf. Gen., VI, 20; VII, 14; Lev., XI, 14, 15, 16. Non seulement le même terme est traduit par différents mots latins en des passages très éloignés l'un de l'autre, parfois même il est rendu de deux façons dans le même verset. Gen., III, 2, 3, 6, 18, 19; XXIV, 1; Exod., VI, 14-19; III Reg., I, 1; Jos., XIII, 1; XXIII, 1, 2; I Reg., IX, 4; Gen., XLIX, 3; I Reg., X, 5, 10; I Par., XXVII, 25, 27, 38; Job, I, 16-18; Dan., III, 20, 21, 23, 25; V, 24, 25; II, 4, 6, 7, 9, 16, 24; V, 7, 12, 15. Ces variations nuisent parfois au sens : c'est le cas pour *genus* et *species* dans le ch. Ier de la Genèse. Belial est tantôt un nom propre, Deut., XIII, 12; Jud., XIX, 22; I Reg., I, 16; II, 12; X, 27; XXV, 17; II Reg., XVI, 7; XX, 1; XXII, 5; III Reg., XXI, 10; Nah., I, 13; Ps. CI, 3; II Par., XIII, 1; tantôt il devient un substantif commun ou un adjectif : *impius*, Deut., XV, 9; Prov., XVI, 27; *iniquus*, I Reg., XXV, 25; XXX, 22; Prov., XIX, 28; *apostata*, Prov., VI, 12; Job, XXXIV, 18; *prævaricator, prævaricatio*, II Reg., XXIII, 6; Nah., I, 11; *diabolus, diabolicus*, III Reg., XXI, 13; Ps. XVIII, 5; XLI, 9. *Naharah* devient *coluber*, Exod., IV, 3, *draco*, VII, 15; *thanain, coluber*, Exod., VII, 9, 10; *draco*; 12. Il en est ainsi pour les verbes : *gâ'* est rendu par *consumi*, Gen., VI, 17; VII, 21; XXXV, 29; Num., XVII, 12; par *deficere*, Gen., XXV, 8, 17; par *obire*, Gen., XLIX, 32; par *ad internecionem*, Num., XVII, 23; par *perire*, Num., XX, 3; Jos., XXII, 20; par *occumbere*, Num., XX, 30; *tûr*, employé douze fois, Num., XIII et XIV, est traduit *considerare, explorare, inspicere, lustrare, circuire, contemplari*. *A'zâh* qui, au ch. XVI des Nombres, désigne ou bien l'assemblée d'Israël ou bien la troupe de Coré, est traduit : *synagoga, multitudo, concilium, populus, frequentia populi, globus, congregatio, universus populus*. Une prescription faite pour toujours l'est *ritu perpetuo, jure perpetuo, lege perpetua, religione perpetua, cultu sempiterno, legitimum, sempiternum erit, præceptum sempiternum*. Pour éviter des synonymes, des mots sont supprimés ou sous-entendus ou remplacés par des pronoms. Exemples : Laban, frère de sa mère, Gen., XXIX, 10, 11; et *suburbana ejus*, Jos., XXV, 13-16; I Par., VI, 67, 81. Voir encore Gen., VIII, 21; XII, 8; XIX, 29; XX, 17; XXVI, 3, 34; Jos., X, 12; III Reg., XII, 27. Quelquefois cependant le terme propre est conservé, malgré ses répétitions. Ainsi le verbe *mahah* est rendu *delere*, Gen., VI, 7; VII, 4, 23; dans le récit de plaies d'Égypte, Exod., VII-X, *ḥâzaq* est traduit par *indurare*, sauf Exod., X, 1, et *kâbad* par *ingravare*. Dans les passages poétiques, la répétition qui est volontaire dans l'original et qui produit un effet poétique, disparaît dans la traduction. Exemple : Jer., IV, 23-26. Cependant, saint Jérôme, dans Osée, II, 19, 20, a employé trois fois *sponsabo* pour garder l'image, explique-t-il dans son commentaire. *Comment. in Ose.*, t. XXV, col. 840. D'autres répétitions, qui, dans la même strophe ou des strophes différentes, sont symétriques ou parallèles dans l'original, disparaissent dans la traduction. Voir Prov., IX, 3, 14, 4, 16. Voir A. Condamin, *Les caractères de la traduction de la Bible par saint Jérôme*, dans les *Recherches de science religieuse*, 1911, t. II, p. 425-440. Cependant le souci de l'élégance cède parfois la place à celui de la clarté, et saint Jérôme, malgré ses goûts classiques, emploie des mots et des tournures populaires, qu'il estimait plus aptes à rendre le sens de l'original. *Comment. in Ezech.*, XL, 5, t. XXV, col. 378. Ainsi il dit au masculin *cubitus, cubiti*,

Ezech., XL, 7, 9, 12, 14, 15, 19, etc. De même, il a adopté les mots *capitium*, Job, XXX, 18; *grossitudo*, III Reg., VII, 26; *capitellum*, *ibid.*, 41; *clusor*, IV Reg., XXIV, 14; *odientes*, II Reg., XXII, 41; *sinceriter*, Tob., III, 5; *uno* pour *uni* au datif, Exod., XXVII, 14; Num., XXIX, 14; *numquid* pour *nonne*, Gen., XVIII, 23; *adorare Domino*, Deut., XXVI, 10; *benedixit eum*, Gen., XXVIII, 1. Cf. Kaulen, *op. cit.*, p. 181-182.

Du reste, quelques-unes de ces expressions ou de ces constructions populaires étaient conservées de l'ancienne version latine. Saint Jérôme, en effet, nous apprend qu'en traduisant l'hébreu il a adapté son texte à la traduction des Septante, quand elle ne s'éloignait pas trop de l'original. *Comment. in Eccle.*, prol., t. XXIII, col. 1011, Les lecteurs latins étaient habitués aux formules anciennes, et on reprochait vivement à saint Jérôme de s'en écarter. *Præfatio in Job*, t. XXIX, col. 61. C'est pour ne pas heurter de front cet attachement à l'ancienne version que le nouveau traducteur conserva des hébraïsmes, qui avaient passé des Septante en elle. Ainsi *sermo* est mis pour *res*, II Reg., XII, 21; *verbum* est de même employé souvent pour *res*; *cum consummasset comedere*, Amos, VII, 2; *et adjecit Dominus rursum vocare Samuelem*, I Reg., III, 6; *addidit furor Domini irasci contra Israel*, II Reg., XXIV, 1; *juravit dicens : Si videbunt*, Num., XXXII, 10; *plorans ploravit*, Lam., I, 2; *in odoren suavitatis*, Ezech., XX, 41, etc. Le traducteur latin imitait ainsi, parfois peut-être inconsciemment, l'ancienne traduction latine, et il employait les expressions du latin populaire. Il dépend aussi de la version grecque dans des passages difficiles, qu'il ne comprenait pas très bien et qu'il traduisait littéralement, si même il ne transcrivait pas les termes grecs eux-mêmes. Kaulen a recueilli un certain nombre d'exemples de cette nature. *Geschichte der Vulgata*, p. 138-139. C'est par fidélité à l'ancienne version, faite sur les Septante, que saint Jérôme adopte le sens messianique que le texte original ne comporte pas. Ainsi Is., XI, 10; XVI, 1; Hab., III, 18; Jer., XI, 19; XXXI; 22. L'idée messianique est accentuée ou développée en certains autres passages : Is., XII, 3; XLV, 8; LI, 5, Jer., XXIII, 6; Dan., IX, 24-26.

Bref, malgré ses mérites de fidélité et d'élégance, la version de saint Jérôme, qui est la meilleure de toutes les versions anciennes de la Bible, n'est pas absolument parfaite. Un mot hébreu incompris a été simplement transcrit. II Reg., XVI, 18. On a relevé quelques contresens, rares il est vrai, par exemple, Gen., XIV, 5; XXVII, 39; Exod., II, 21; Deut., XXIX, 10. Kaulen, *op. cit.*, p. 175-176, lui reproche encore la traduction étymologique des noms propres, Gen., II, 8; Num., XXXIV, 7; I Reg., VII, 12, parfois différente, Gen., XII, 8; Deut., XI, 30; Jud., X, 1. Voir encore Is., V, 2; IX, 13; XIII, 22. Du reste, le mérite de la traduction varie selon les livres, parce que l'auteur y a mis plus ou moins de soin. Les livres historiques sont les mieux traduits : le sens en est exactement rendu et le style en est coulant. La traduction de Job est aussi très bonne. Dans les petits prophètes, la couleur hébraïque est souvent gardée ainsi que dans les grands prophètes. Les livres de Salomon sont soignés et bien rendus, malgré le peu de temps que saint Jérôme mit à les traduire. Le texte hébreu des Psaumes est fidèlement traduit, mais les beautés poétiques du style ont souvent disparu. Les livres de Judith et de Tobie se ressentent de la hâte mise à leur traduction; aussi ressemblent-ils beaucoup au texte de l'Itala. F. Kaulen, *op. cit.*, p. 179-180. Voir t. II, col. 1308-1309. Ce qui fait la supériorité de la version de saint Jérôme sur les autres traductions anciennes de la Bible, c'est qu'elle est une œuvre scientifique, le travail d'un lettré, tandis que les précédentes avaient plutôt les caractères d'œuvres d'utilité pratique. Son auteur avait appris de son mieux une langue étrangère; il s'était entouré de tous les secours qui étaient à sa disposition; il combina heureusement les traditions juives et chrétiennes et, pour le style, il tint compte des exigences du bon goût.

Sur les caractères de sa traduction, voir W. Nowack, *Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik*, Gœttingue, 1875; G. Hoberg, *De sancti Hieronymi ratione interpretandi*, Fribourg-en-Brisgau, 1886.

Sur la langue et la grammaire de la Vulgate, voir J. Weitenauer, *Lexicon biblicum, in quo explicantur Vulgatæ vocabula et phrases*, 2e édit., Augsbourg, 1780; H. Rönsch, *Itala und Vulgata*, 2e édit., Marbourg, 1875; F. Kaulen, *Handbuch zur Vulgata*, Mayence, 1870; J. A. Hagen, *Sprachliche Erörterungen zur Vulgata*, Fribourg-en-Brisgau, 1863; J. B. Heiss, *Beitrag zur Grammatik der Vulgata Formenlehre*, Munich, 1864; V. Loch, *Materialien zu einer latein. Grammatik der Vulgata*, Bamberg, 1870; L. Hake, *Sprachliche Bemerkungen zu dem Psalmentexte der Vulgata*, Arnsberg, 1872; H. Gœlzer, *Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de saint Jérôme*, Paris, 1884; G. A. Salfeld, *De Bibliorum Sacrorum Vulgatæ editionis græcitate*, Quedlinbourg, 1891; A. Hartld, *Sprachliche Eigenthümlichkeiten der Vulgata*, Ried, 1894; W. M. C. Wibroy, *The participle in the Vulgate New Testament*, Baltimore, 1892; L. B. Andergassen, *Ueber den Gebrauch des Infinitivs in der Vulgata*, Bozen, 1891.

Conclusion. — De l'aveu unanime de tous les critiques modernes, l'œuvre de saint Jérôme est la meilleure des anciennes versions de l'Écriture. Cf. Brunati, *Del nome, dell' autore, de' correctori et dell' autorità della versione Volgata*, dans *Dissertazioni bibliche*, Milan, 1838, p. 69-75; Glaire, *Sainte Bible selon la Vulgate*, 3e édit., 1889, t. I, p. XI-XII. Son mérite propre provient des efforts consciencieux de l'auteur pour réaliser sérieusement son entreprise. Les traductions précédentes étaient ou bien des essais destinés à mettre les livres sacrés des Juifs et des chrétiens à la portée de nombreux fidèles qui ignoraient les langues originales, ou bien des versions de versions. Leurs auteurs ne se proposaient qu'un but d'utilité pratique et n'avaient pas l'intention de faire des œuvres scientifiques. En recourant directement aux textes originaux, soit pour corriger l'*Itala* du Nouveau Testament, soit pour faire connaître aux chrétiens la *veritas hebraica*, saint Jérôme visait plus haut que l'utilité pratique; il voulait donner à l'Église un travail scientifique. Il a réussi, dans une bonne mesure, à atteindre ses fins. Sa version « combine très heureusement les recherches personnelles avec le respect de la tradition juive et chrétienne, tient compte des justes exigences du bon goût et remplit ainsi toutes les conditions nécessaires pour faire un travail excellent. » F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 222.

Ainsi supplanta-t-elle peu à peu les autres versions latines et devint-elle la seule en usage dans l'Église latine, ainsi que nous le montrerons en racontant son histoire. Elle a fini par être approuvée solennellement par le concile de Trente, et elle continue à être employée dans la pratique quotidienne et la liturgie officielle de l'Église latine. Son texte a été étudié par les théologiens, expliqué et commenté par les exégètes, prêché aux fidèles, lu par tous les chrétiens tant en lui-même que dans les nombreuses traductions en langue vulgaire qui en dérivent. Il a donc servi pendant des siècles et il servira longtemps encore à l'édification de la foi, de la théologie et de la piété chrétienne dans la plus grande partie du monde chrétien. La Vulgate a donc exercé et elle exercera encore une influence, incomparable à aucune autre, parmi les fidèles de l'Église la-

tine et romaine. C'est par excellence la version ecclésiastique de l'Écriture, l'instrument providentiel de la diffusion de la révélation divine au sein de l'humanité, et le véhicule de la pensée du Saint-Esprit à travers le monde entier.

III. Manuscrits. — Voir t. iv, col. 692, 695-698, et la liste supplémentaire de Gregory, *Textkritik des N. T.*, Leipzig, 1909, t. iii, p. 1335-1343, qui arrive au total de 2472. Quelques-uns ont des articles spéciaux dans ce Dictionnaire : l'*Amiatinus*, t. i, col. 480-483 (avec fac-similé); le *Bigotianus, ibid.*, col. 1794; le *Bodleianus, ibid.*, col. 1825; le *Cavensis*, t. ii, col. 353; le *Forojuliensis, ibid.*, col. 2317-2318; le *Fuldensis, ibid.*, col. 2413; le *Gigas librorum*, t. iii, col. 238-239; le *Kenanensis*, col. 1886-1887; le *Legionensis* (I, II et III), t. iv, col. 159-160; le *Lindisfarnensis, ibid.*, col. 267; le *Paulinus, ibid.*, col. 2232; le *Toletanus*, t. v, col. 2264-2265; le *Vindobonensis*, col. 2437; l'*Urbinas*, col. 2358.

IV. Histoire. — Cette histoire n'est pas encore parfaitement tirée au clair pour toutes les époques, quoiqu'elle soit de jour en jour mieux connue. Ses premiers temps sont les moins explorés et nous ne pouvons les caractériser que par leurs traits généraux.

1° *Au ve et au vie siècle.* — La nouvelle version de saint Jérôme fut discutée du vivant même de son auteur, qui nous l'apprend lui-même en plusieurs de ses préfaces, notamment dans ses deux préfaces au livre de Job, t. xxviii, col. 1079; t. xxix, col. 61. Rufin, devenu son adversaire, le traita d'hérétique et de faussaire, dans ses *Invectivæ*. Cf. S. Jérôme, *Apologia adversus libros Rufini*, ii, 24-35, t. xxiii, col. 447-456. Saint Augustin n'approuva pas d'abord le dessein de saint Jérôme de faire une version nouvelle sur l'hébreu et il conseillait au saint docteur de se borner à reviser l'ancienne traduction latine sur les Septante. *Epist.* lvi, civ, t. xxii, col. 566, 832-834. Saint Jérôme justifia son entreprise et exposa à l'évêque d'Hippone les raisons qui l'y avaient engagé. *Epist.* cv, cxii, col. 834-837, 928-931. Vers la fin de sa vie toutefois, l'évêque d'Hippone, satisfait par les explications de saint Jérôme, *Epist.* cxvi, n. 34, t. xxii, col. 952, reconnut le mérite de l'œuvre du solitaire de Bethléhem et il la cita pour prouver l'éloquence des prophètes d'Israël. *De doctrina christiana*, iv, 15, t. xxxiv, col. 95. Quant au Nouveau Testament, saint Augustin suivait soit la revision de saint Jérôme, soit l'ancienne version. Nous en avons deux exemples curieux dans son traité *De consensu evangelistarum*, en 400, où il se sert des deux versions des Évangiles, et dans sa controverse avec le manichéen Félix, en 404 : il y cite Luc, xxiv, 36-49, d'après le texte revu et Actes, i, 1-ii, 12, selon le texte africain. *De actis cum Felice manichæo*, l. I, c. iii-v, t. xlii, col. 520-522; *Corpus* de Vienne, 1892, t. xxv, fasc. 2, p. 802-807. On retrouve aussi des leçons africaines des mêmes chapitres des Actes dans *Contra epistolam quam vocant Fundamenti*, c. ix, t. xlii, col. 179-180; *Corpus* de Vienne, 1891, t. xxv, fasc. 1, p. 203-205; *Ad catholicos epistola, de unitate Ecclesiæ*, c. xi, n. 27, t. xlii, col. 409-410. Cf. F. C. Burkitt, *The Old latin and the Itala*, dans *Texte and studies*, Cambridge, 1896, t. iv, n. 3, p. 57-58, 68-78. Du vivant de saint Jérôme, Sophrone, patriarche de Constantinople, traduisit en grec la version latine des Psaumes et des Prophètes. *De viris*, 134, t. xxiii, col. 715. En 398, un évêque d'Andalousie, nommé Lucinius, avait envoyé des scribes à Rome et à Bethléhem pour prendre copie de la Bible sous les yeux de saint Jérôme; ils rapportèrent un exemplaire presque complet, auquel il ne manquait que le Pentateuque. S. Jérôme, *Epist.* lxxi, *ad Lucinium*, 4, t. xxii, col. 671, cf. col. 683. Mais nous ne savons pas quel était le texte de cette Bible.

Malgré sa supériorité sur les anciennes versions latines, la traduction de saint Jérôme ne passa pas vite dans l'usage public et universel, tant était grand l'attachement aux vieux textes, et ce ne fut que progressivement qu'on en reconnut le mérite. Peu à peu on en vint à la préférer aux anciennes traductions. C'est en Gaule qu'elle se répandit d'abord insensiblement, sans qu'on puisse fixer la date de son introduction en ce pays. Cassien, *Collat.*, xxiii, 8, t. xlix, col. 1259, l'appelle *emendatior translatio*. Prosper d'Aquitaine approuve l'œuvre de saint Jérôme à Bethléhem. *Chronic.*, ann. 386, t. li, col. 586. Saint Eucher de Lyon en fait usage et cite une fois au moins le psautier hébraïque. Voir *Libellus de formulis spiritualis intelligentiæ*, édit. F. Pauly, Graz, 1884. Dom Chapman, *Notes on the early history of the Vulgata Gospels*, Oxford, 1908, p. 173-177. Saint Vincent de Lérins, saint Mamert, Fauste de Riez, Salvien se servent de la version de saint Jérôme. Dom Chapman, *op. cit.*, p. 164-173. Saint Césaire d'Arles remplace les citations des Psaumes, faites par saint Augustin d'après l'ancien Psautier, par les leçons du Psautier romain. G. Morin, dans la *Revue bénédictine*, juillet 1899, p. 293. Le texte de ses sermons est si mal assuré qu'on ne pourra déterminer quel texte latin des Écritures il suivait que quand aura paru l'édition critique de ses œuvres que prépare dom Morin. Saint Avit de Vienne cite partiellement la version de l'Ancien Testament par saint Jérôme, ainsi que saint Grégoire de Tours, mais le texte est déjà un texte mêlé de leçons de l'ancienne version. Cf. Sam. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 1-5; M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris, 1890, p. 54. Les poètes latins du ve siècle, Hilaire, Dracontius, Cl. Victor, saint Avit et l'auteur du *De Sodoma* se sont inspirés surtout de la Vulgate et les emprunts qu'ils ont faits à l'Italique sont assez rares. S. Gamber, *Le livre de la Genèse dans la poésie latine au ve siècle*, 1899.

En Afrique, on garde les anciens textes. On croyait qu'il en avait été de même dans la Grande-Bretagne et que saint Patrice avait cité la vieille version. Dom Chapman, *op. cit.*, p. 162-164, a montré que ce saint citait la Vulgate. Au commencement du ve siècle, la version de saint Jérôme était citée dans les écrits du Breton Fastidius. A Rome, le pape saint Léon cite encore la vieille traduction des Évangiles. Sédulius Marius Mercator, Victor de Vite et le pape Vigile ont adopté la version de saint Jérôme. Dans ses *Morales sur Job*, saint Grégoire le Grand explique la nouvelle traduction, tout en recourant, à l'occasion, à l'ancienne et il déclare que le siège apostolique se sert de ces deux versions. *Epist. miss.*, c. v, t. lxxv, col. 516. Ce pape cite aussi la Vulgate dans ses *Homélies sur les Évangiles* et ses leçons ont exercé une grande influence sur les manuscrits de la Vulgate. Dom Chapman, *op. cit.*, p. 203-210. Au sud de l'Italie, Cassiodore possédait dans son monastère de Vivarium un manuscrit de l'ancienne version latine, et un autre de la traduction de saint Jérôme. Dans son commentaire du Psautier, il interprète le Psautier romain. Soucieux d'offrir à ses moines un texte pur, il fit transcrire la version hiéronymienne en neuf manuscrits, et pour faciliter la lecture, il avait divisé le texte en *cola* et en *commata*. *Instit. div.*, c. xii, t. lxx, col. 1124. Il a apporté un soin spécial à l'édition du Psautier, des Prophètes et des Épîtres apostoliques; malgré son grand âge, il a lu lui-même les neuf codices en entier, en les collationnant avec d'anciens manuscrits que ses amis lisaient en sa présence. *Ibid.*, *præf.*, col. 1109. En tête de chacun des livres, il avait mis des sommaires analytiques, réunis à part dans son *Liber titulorum*. Il conseille à ses moines de recopier attentivement son texte et d'éviter les fautes de transcription. Il donne les règles à suivre pour corriger les fautes des copistes, *ibid.*, c. xiv, xv,

col. 1126-1131, et il annonce qu'il publiera un traité *De orthographia*, reproduit par Migne, *ibid.*, col. 1239-1270. Cf. *Instit.*, c. xxx, col. 1144-1146. On ignore quelle influence a exercée sur la transmission du texte hiéronymien l'édition de Cassiodore. Voir t. II, col. 338-340. Si l'*Amiatinus* reproduit un prologue cassiodorien, le texte biblique de ce manuscrit n'est pas, selon le sentiment commun des critiques, celui de Cassiodore. Voir t. I, col. 482. Voir plus loin le sentiment de dom Chapman.

Deux cents ans environ après la mort de saint Jérôme, sa version était reçue universellement dans l'Église latine, au témoignage de saint Isidore de Séville. *De officiis ecclesiasticis*, I, XII, 8, t. LXXXIII, col. 748. Aussi, un siècle plus tard, Bède l'appelle-t-il simplement « notre édition » et ne connaît-il plus l'édition précédente que sous le nom d'*antiqua translatio*. *Hexaemeron*, l. I; *Super parabolas Salomonis allegorica expositio*, l. II, t. XCI, col. 52, 57, 1010. Cependant, des parties des anciennes versions latines furent encore recopiées jusqu'au XIIIe siècle, et parfois au milieu des manuscrits du texte hiéronymien. Voir t. IV, col. 693-694. La nouvelle œuvre avait donc mis du temps à prédominer et à supplanter les anciens textes. Son triomphe toutefois n'était pas complet, car, durant les deux siècles qui l'avaient précédé, le texte de saint Jérôme ne s'était pas transmis pur de tout alliage. Les leçons des versions antérieures, que le saint docteur avait voulu éliminer, en revisant les anciens textes ou en donnant aux latins la vérité hébraïque, étaient rentrées dans son propre travail. Écrites d'abord aux marges des manuscrits du nouveau texte par des lecteurs qui avaient constaté leur disparition, elles étaient réintroduites dans le texte même par de nouveaux copistes. Elles sont nombreuses surtout dans les livres de Samuel, voir col. 1144, et dans les Proverbes, voir col. 794. Les écrivains gaulois du Ve et du VIe siècle, qui se servaient simultanément des deux versions, avaient déjà en mains des textes mêlés, et leurs citations de saint Jérôme étaient contaminées par des leçons « européennes » ou « italiennes ». La version hiéronymienne aurait donc eu dès lors besoin d'être corrigée et ramenée à sa pureté première. Mais personne ne semble l'avoir remarqué à cette époque, et il faudra attendre jusqu'au VIIIe siècle pour que ce travail de revision fût entrepris.

Nous ne pouvons, en effet, nous rallier à l'hypothèse, plusieurs fois émise, sans succès du reste, par M. A. Dufourcq, d'une correction ou expurgation des textes bibliques, du Nouveau Testament surtout, faite par les catholiques en Italie ou en Gaule, d'une façon plus précise, à Lérins, à Vivarium et à Rome, au Ve ou VIe siècle, à l'encontre des néo-manichéens de l'époque qui avaient altéré les textes sacrés. *De manichæismo apud Latinos quinto sextoque sæculo atque de latinis apocryphis libris* (thèse), Paris, 1900, p. 71-79; *Étude sur les Gesta martyrum romains*, Paris, 1910, t. IV, p. 240-260; *Histoire de l'Église du IIIe au XIe siècle. Le christianisme et les barbares*, 3e édit., Paris, 1911, t. V, de *L'avenir du christianisme*, p. 88. Cf. E. Mangenot, *Une recension de la Vulgate en Italie au Ve ou VIe siècle* (extrait de la *Revue du clergé français*, du 1er décembre 1901), Paris, 1901. Les indices que M. Dufourcq fournit de cette revision, à savoir, le prologue *Primum quæritur*, de l'Épître aux Romains, le prologue *Non idem est ordo*, placé en tête des Épîtres catholiques, la préface *Tres libros Salomonis*, qui précède le livre des Proverbes, l'édition de Cassiodore et le décret pseudo-damasien *De libris recipiendis*, prouvent bien que les catholiques ont discuté avec les priscillianistes et les néo-manichéens de cette époque sur le terrain biblique, qu'ils ont tenu, comme Cassiodore, à joindre des préfaces aux livres bibliques, que quelques-unes d'elles ont été fabriquées et placées sous l'autorité de saint Jérôme. Ces documents peuvent prouver encore que l'ordre des Livres Saints a été modifié diversement dans les manuscrits copiés alors; mais ils ne gardent pas la moindre trace, sinon au sujet du fameux verset des trois témoins célestes (ce qui est un cas tout particulier), d'une recension de la version hiéronymienne, entreprise en vue de faire disparaître les falsifications manichéennes du texte sacré. Les manuscrits altérés par les manichéens ont été brûlés par ordre de saint Léon le Grand et personne parmi les catholiques n'a eu besoin de les corriger. En tout cas, s'il y a eu à cette époque une véritable recension du texte, il n'y a aucun indice qu'elle a exercé une influence réelle sur le texte de la Vulgate latine. C'est par un autre moyen, par l'étude des manuscrits du VIIe et du VIIIe siècle, que nous pouvons nous faire quelque idée de l'état du texte de la Vulgate au VIe siècle.

2° *Les manuscrits latins du texte qui avait cours avant le milieu du VIIIe siècle.* — Samuel Berger, *op. cit.*, p. 8-111, en a distingué deux catégories très homogènes, ayant chacune leur couleur propre et locale, les Bibles espagnoles et irlandaises, qui ont envahi la France à l'époque mérovingienne et lui ont fourni des textes mêlés et sans caractère propre. D'autres textes ont existé à Saint-Gall et au nord de l'Italie.

1. *Les Bibles espagnoles.* — Elles nous ont conservé le texte entier de l'Écriture. Dès leur première apparition, elles se présentent avec un caractère absolument à part et une originalité exclusive. Elles constituent une recension unique par ses sommaires, par les nombreuses leçons de l'ancienne Vulgate qu'elles contiennent, notamment quelques-unes du texte « italien » qu'on a retrouvées dans les œuvres de l'évêque d'Avila, Priscillien, et par ses interpolations propres. Vercellone avait établi que leur texte est celui du bréviaire et du missel mozarabes, ce qui suffit à déterminer leur patrie. Cette recension est reproduite avec assez peu de variantes dans tous les manuscrits visigoths de la Bible. On la reconnaît dans les débris de la plus ancienne Bible espagnole (palimpseste de la cathédrale de Léon, dont le texte biblique est du VIIe siècle environ), et dans les beaux manuscrits espagnols de l'occupation arabe, dont le *Toletanus*, du VIIIe siècle, est le type. Le *Cavensis* (VIIIe-IXe siècle) est aussi un texte visigoth pur. L'éditeur de cette recension est l'écrivain qui s'est caché sous le nom de Peregrinus et qui avait corrigé les canons de Priscillien sur saint Paul. S. Berger avait cru reconnaître sous ce pseudonyme le moine espagnol Bachiarius, qui avait pris le surnom de *peregrinus*, t. XX, col. 1024. Mais Bachiarius est resté simple moine et n'a jamais été évêque; il ne peut donc pas être l'éditeur de la recension espagnole. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1898, t. I, fasc. 5, p. 708.

Les autres Bibles espagnoles, tout en reproduisant foncièrement cette recension, forment deux groupes, qui paraissent dériver l'un et l'autre du texte du *Toletanus*. Le groupe le plus nombreux, qui est aussi bien délimité géographiquement que constant dans son texte, très rapproché de celui du *Toletanus*, se concentre dans le royaume de Léon et étend son influence sur la haute vallée de l'Èbre. On peut le nommer « léonais ». Il est représenté par la deuxième bible de Ximénès (n. 32 de l'université de Madrid), IXe-Xe siècle, la Bible de San-Millan, Xe, celle de la cathédrale de Léon, datée de 920, le *Codex gothicus Legionensis* (collégiale de San-Isidro), de 960, le manuscrit *2, 2* de la cathédrale de Tolède, XIe, le manuscrit *A, 2* de la Bibliothèque nationale de Madrid, XIe, la Bible du *Museo arqueologico* de Madrid, XIIe, la troisième Bible

d'Alcala (n. *33* et *34* de l'université de Madrid), XIIe-XIIIe, le manuscrit de San Isidro de Léon (n. *1-3*), copie du *Legionensis*, prise en 1162. Le second groupe, dit « castillan », comprend deux manuscrits espagnols, la première bible d'Alcala (n. *31* de l'université de Madrid), IXe siècle, et celle du maréchal de Noailles (Bibliothèque nationale de Paris, latin *6*), X^e, qui diffèrent beaucoup des manuscrits visigoths et sont remplis du souvenir de saint Isidore de Séville. Cette recension a été établie au IXe siècle en Castille et au Xe en Catalogne. Voir encore dom Andrés, *El codex visigotico de la Biblia de San Pedro de Cardena* (Xe siècle), dans *Boletin de la Real Academia de la Historia*, 1912, t. LX, p. 101.

2. *Les Bibles irlandaises et anglo-saxonnes.* — L'usage de la version de saint Jérôme en Grande-Bretagne et en Irlande n'est guère attesté avant le VIIIe siècle que par les citations bibliques des écrivains irlandais ou bretons. M. Haddan, dans Haddan et Stubbs, *Councils and eccl. documents relat. to Gr. Britain and Ireland*, Oxford, 1869, t. I, p. 192, l'a constaté dans les œuvres de saint Gildas, au VIe siècle, et il a conclu que le texte cité ressemblait à celui du *Codex Amiatinus*, sans lui être pourtant identique. Aux VIIe et VIIIe siècles, la nouvelle version a pénétré en Écosse et en Irlande et se retrouve dans les écrits de Cummian et d'Adaman et dans les documents du droit canon irlandais. L'ancien texte biblique, qui était usité en Irlande et dont on rencontre des traces dans les citations irlandaises de la Vulgate hiéronymienne, était un texte « européen », dont nous avons un témoin excellent dans le *Codex Usserianus*, pour les Évangiles. Les manuscrits irlandais et anglo-saxons de la Vulgate sont très nombreux, mais, sauf de rares exceptions, ils ne sont pas beaucoup plus anciens que le VIIIe siècle et ils ne reproduisent pas une Bible complète. Ils sont étroitement groupés entre eux et leur témoignage est unanime. Leur texte est formé de la fusion des manuscrits romains, apportés par les apôtres de la Grande-Bretagne, et des manuscrits irlandais antérieurs. Cette fusion a commencé dans le Kent et les manuscrits qui portent le nom de saint Augustin de Cantorbéry (deux Évangiles du VIIe siècle : n *286* à Corpus Christi College de Cantorbéry et Bodley *857*, et un Psautier du XVe siècle, ms. Cotton. *Vespar. A. 1*), ont déjà un texte un peu mêlé, ayant la saveur du terroir irlandais. Dom Chapman a soutenu toutefois que les manuscrits de saint Augustin de Cantorbéry n'avaient pas de leçons irlandaises et étaient des textes romains purs. *Notes on the early history of the Vulgate Gospels*, Oxford, 1908, p. 181-202. Il a rapproché leur texte des Évangiles des citations des *Homélies* de saint Grégoire le Grand, p. 210-216. Les meilleurs manuscrits du type irlandais proviennent de Murcie ou de Northumbrie : ils reproduisent la version hiéronymienne avec les interpolations irlandaises caractéristiques. L'introduction de ce texte en Angleterre est due à Théodore de Tarse, archevêque de Cantorbéry (668-690), et à Wilfrid, évêque d'York (667-709). Les abbés de Wearmouth et de Jarrow dans le Northumberland, Benoît Biscop et Ceolfrid, rapportent de Rome, à chacun de leurs pèlerinages, des copies de la Vulgate, desquelles dérivent les manuscrits northumbriens. Le meilleur est le célèbre *Codex Amiatinus*, écrit en 716. Voir t. I, col. 480-483. Le texte des Évangiles a dû être copié sur le manuscrit napolitain du moine Adrien. Voir dom Morin, *La liturgie de Naples au temps de S. Grégoire*, dans la *Revue bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 481-483. Le fragment d'Utrecht et le fragment de Durham (*A. II, 17*) sont deux frères et peut-être deux frères jumeaux de l'*Amiatinus*. Il faut rapprocher du même codex le Stonyhurst St. John et le manuscrit de Durham (*A. II, 16*), écrit de la main de saint Bède. Le plus beau de tous les manuscrits northumbriens est le *Lindisfarnensis, Book of Lindisfarne*, au British Museum (*Nero D. IV*). Il est signé d'Ædfrith, qui occupa le siège de l'île sainte (698-721) et il reproduit un calendrier liturgique de l'Église de Naples. Voir dom Morin, *loc. cit.*; dom Chapman, *op. cit.*, p. 45-77. D'autres manuscrits en grand nombre reproduisent le texte irlandais, mais plus mêlé de leçons étrangères. S. Berger a étudié surtout les manuscrits de Dublin : le *Codex Durmachensis, Book of Durrow* (Trinity College, *A. 4, 5*), le *Codex Kenanensis, Book of Kells* (Trinity College, *A. 1, 6*), le deuxième manuscrit d'Ussher (Trinity College, *A. 4, 6*), le Stowe St. John (bibliothèque de Royal Irish Academy) et il se borne à citer 23 autres manuscrits irlandais. *Op. cit.*, p. 43-44. Il avait parlé auparavant, p. 31-34, du *Book of Armagh* et du *Book of Mulling*, les deux plus importants manuscrits nationaux de l'Irlande, qui sont du IXe siècle seulement, et qui reproduisent des textes de transition entre les anciens textes irlandais et le texte northumbrien proprement dit.

Les Irlandais ont transporté leur texte biblique en dehors des Iles britanniques. La Neustrie, l'Austrasie, l'Alémanie, la Rhétie et l'Italie ont connu des manuscrits du type irlandais. La première de ces contrées nous offre d'abord trois manuscrits de Tours, aujourd'hui dispersés : le manuscrit de Saint-Gatien (Bibliothèque nationale de Paris, nouvelles acquisitions, *1587*), du VIIIe siècle, que J. M. Heer vient d'éditer, *Evangelium Gatianum*, Fribourg-en-Brisgau, 1910; le manuscrit de Marmoutiers (British Museum, Egerton *609*), du IXe; le n. *22* de la bibliothèque publique de Tours, aussi du IXe. Deux autres manuscrits s'en rapprochent par la géographie et le texte : le n° *13 169* de la Bibliothèque nationale de Paris, du Xe siècle, et le n° *20* de la bibliothèque d'Angers. Il faut mettre à côté d'eux le manuscrit dit d'Æthelstan (British Museum, *I. A. XVIII*), du IXe-Xe siècle, dont l'origine est inconnue, et enfin le *Codex Bigotianus* (Bibliothèque nationale de Paris, lat. *281* et *298*), du VIIIe siècle, en écriture onciale. Tous ces manuscrits ne contiennent que les Évangiles. Les Épîtres et l'Apocalypse sont reproduites dans un manuscrit (Harléien, *1772*), du VIIIe-IXe siècle, dont l'ornementation est irlandaise, sinon le texte lui-même. Pour l'Ancien Testament, il n'y a à signaler sur le continent que le Psautier double de Saint-Ouen (bibliothèque de Rouen, *24*), du Xe siècle, et le manuscrit des prophètes (Bibliothèque nationale, *9382*), du IXe. En Austrasie, il y avait à l'abbaye de Saint-Arnoul de Metz un manuscrit anglo-saxon des Évangiles, qui est du VIIIe siècle et qui appartient aujourd'hui à la bibliothèque princière d'Œttingen-Wallerstein. L'abbaye d'Echternach possédait un autre manuscrit des Évangiles, écrit en une belle semi-onciale saxonne du VIIIe siècle. Il est maintenant à la Bibliothèque nationale de Paris, *9389*. Son texte est nettement irlandais. Une note de première main, copiée sur quelque vieil exemplaire, porte la date 558 et déclare que le texte a été corrigé, au temps de Cassiodore, avant d'être transcrit, sur le manuscrit d'Eugippius, l'auteur de la vie de saint Séverin et l'abréviateur de saint Augustin. Cette note rattache le texte irlandais à un manuscrit napolitain du VIe siècle. Des manuscrits de Wurzbourg, le manuscrit dit de saint Kilian (*Mp. th. q. 1^a*) ne semble avoir rien d'irlandais, mais trois autres proviennent véritablement des Iles britanniques : pour les Évangiles, le ms. *Mp. th. f. 61*, écrit au VIIIe siècle, et pour saint Paul, les deux mss. *Mp. th. f. 12*, du IXe, et *Mp. th. f. 69*, qu'on dit être du VIIIe. Le *Laudianus* latin *102* de la Bodléienne vient de Wurzbourg et il est écrit en une minuscule saxonne qui paraît être du début du Xe siècle. Il contient les Évangiles et son texte, qui est composite, a des leçons irlandaises. En Alémanie, nous

trouvons le ms. *10* de Saint-Gall, écrit au xe siècle par l'irlandais Faelan, le ms. *51* des Évangiles, qui paraît être du VIIIe siècle, et le no *60* de la bibliothèque conventuelle, du VIIIe-IXe siècle, qui ne contient que le quatrième Évangile. Des manuscrits de Reichenau, on conserve à Karlsruhe, à la bibliothèque du grand-duc, l'*Augiensis 211*, qui semble être de la fin du IXe siècle et dont le texte a des leçons irlandaises caractéristiques. La Suisse possède beaucoup de manuscrits irlandais : à la bibliothèque de l'université de Berne, le no *671* est un joli petit manuscrit des Évangiles, écrit entre le IXe et le XIe siècle; à Genève, un manuscrit des Évangiles, no *6*, écrit entre le VIIIe et le IXe siècle. De la Rhétie provient le *Livre des confraternités de l'abbaye de Pfäffers*, du commencement du IXe siècle, conservé aujourd'hui aux archives conventuelles de Saint-Gall; il contient des extraits des Évangiles, dont le texte est absolument irlandais. Enfin, un manuscrit de Bobbio (*I. 61* superior de la bibliothèque ambrosienne de Milan), d'une écriture semi-onciale irlandaise du VIIIe siècle, présente des leçons et des corrections irlandaises. Tous les textes irlandais avaient été exécutés sur le continent par des moines irlandais.

L'étude des manuscrits irlandais de la Bible nous a déjà fourni trois indices de rapports entre le texte irlandais et le sud de l'Italie. Avec l'*Amiatinus* est venue à Jarrow la copie d'un prologue de Cassiodore; Lindisfarne a reçu un livre d'Évangiles venant de Naples; un manuscrit anglo-saxon, écrit probablement à York, reproduit un texte corrigé sur l'original d'Eugippius. Ces renseignements ont amené dom Chapman à rattacher le texte northumbrien des Évangiles de la Vulgate au sud de l'Italie par Cassiodore et Eugippius. Selon lui, l'*Amiatinus* est en relation étroite avec Cassiodore, non seulement par le prologue du feuillet pourpré, mais encore par son texte, qui est cassiodorien. L'archétype de ce manuscrit avait en marge des leçons liturgiques de l'Église de Naples. Le manuscrit d'Echternach nous ramène à Cassiodore et à Eugippius. La note qu'il reproduit vient d'un ancêtre northumbrien. Or, on peut supposer qu'elle est de la main même de Cassiodore. La correction du texte vient donc de Lucullanum, où furent écrites aussi les notes liturgiques du *Lindisfarnensis*. Or, d'Eugippius à saint Jérôme il n'y a pas loin, et son manuscrit a pu être un manuscrit de saint Jérôme lui-même, provenant de la bibliothèque de la *gens Anicia*. En 382, cette famille comptait une femme, nommée Proba, qui était l'amie de saint Jérôme, et un siècle plus tard, une autre Proba, qui était l'amie d'Eugippius. *Notes on the early history of the Vulgate Gospels*, p. 1-44. Les rapports de la correction du texte par Cassiodore sur le manuscrit d'Eugippius ayant été discutés par J. M. Heer, *Evangelium gatianum*, p. XLIII-XLVIII, dom Chapman a répondu en maintenant son interprétation. *Cassiodorus and the Echternach Gospels*, dans la *Revue bénédictine*, 1911, p. 283-295. L'hypothèse du docte bénédictin anglais est très ingénieuse.

Quant au texte irlandais, représenté surtout par le *Book of Armagh*, il proviendrait de Lérins, et il aurait été apporté en Irlande par saint Patrice. Les citations bibliques de Vincent de Lérins, de Fauste de Riez et de saint Eucher de Lyon représenteraient un texte de la Vulgate, apparenté au texte irlandais. *Notes*, etc., p. 177-180. Les ressemblances ne sont pas très frappantes, et l'origine lérinienne du texte irlandais est loin d'être prouvée.

3. *Les Bibles françaises.* — Elles ne représentent pas une recension particulière, faite sur le territoire franc, mais des textes étrangers, naturalisés français. Ce sont des textes de pénétration et des rejetons des Bibles espagnoles ou irlandaises. Les premières sont venues de la Septimanie et par la vallée du Rhône ont monté jusqu'à la Loire; les secondes ont passé la Manche et se sont arrêtées aux bords de la Loire; puis les deux courants se sont réunis et confondus au cœur du pays.

a) *Des Pyrénées à la Loire.* — Les Bibles espagnoles ont pénétré en France de la côte orientale de l'Espagne par la vallée du Rhône. Aussi en trouvons-nous d'abord à Lyon et à Vienne en Dauphiné. Le manuscrit de Lyon, no 356, du IXe siècle, représente un texte espagnol analogue à celui du *Complutensis*. Un autre, qui provient de Vienne et qui se trouve à la bibliothèque de l'université de Berne, *A, 9*, est du XIe siècle, mais il reproduit un texte ancien, dérivé en plusieurs parties des Bibles espagnoles. Le manuscrit *15* de Saint-Germain (Bibliothèque nationale de Paris, *1153*), du IXe siècle, a de première main un très bon texte espagnol, corrigé de seconde main sur un mauvais texte du même pays. Ce texte a donc passé d'Espagne par la Catalogne et le Languedoc et il a été transcrit peut-être dans les environs de Lyon. Aux textes visigoths se rattache le texte languedocien, qui remonte à cette époque, quoique nous n'en ayons plus de témoins anciens, et qui a été usité en Languedoc, durant tout le moyen âge. Ses leçons caractéristiques ont passé dans les versions provençales, voir col. 774-776 (et par elles, en partie, dans les versions vaudoises, voir col. 2381), et dans la Bible allemande de Tepl. Catalan d'origine, il se distingue des textes espagnols par ses nombreuses interpolations, venues des anciennes versions latines, et par des doublets; il est le résultat d'une compilation. Ses principaux témoins sont, comme textes méridionaux : le *Codex Aniciensis* des bénédictins (Bibliothèque nationale de Paris, *4* et *4*2), écrit entre le IXe et le Xe siècle; la Bible de Mazarin (B. N., *7*), du XIe; le *Codex Colbertinus* (B. N., *254*), de la seconde moitié du XIIe; la grande Bible de la bibliothèque harléienne (*4772*, *4773*), du commencement du XIIIe; le ms. *321* de la Bibliothèque nationale, de la même date. Les témoins proprement languedociens sont tous du XIIIe siècle et ne contiennent presque tous que le Nouveau Testament, à savoir, les ms. *342*, *343* et *341* de la Bibliothèque nationale, les deux Bibles du même dépôt, *11932* et *16262*, le *Codex Demidovianus*; enfin, du XVe siècle, le Nouveau Testament, conservé au château de Wernigerode, en Bohême, et provenant de Saint-André d'Avignon. Le texte espagnol de la Bible a passé ensuite dans le Limousin et la Touraine et on le retrouve dans les manuscrits de Saint-Martial de Limoges : Bibles (B. N., 5 et 51, du IXe siècle; *8* et *8*2, du XIe, copie de la précédente), le *Codex Lemovicensis* des Épîtres catholiques (B. N., *2328*), du VIIIe-IXe siècle, et le ms. (B. N., *315*), contenant les mêmes Épîtres, les Actes et l'Apocalypse, du XIIe-XIIIe; dans ceux de Tours : B. N., *112* et *113*, du Xe, et dans ceux de Fleury-sur-Loire : le ms. *16* de la bibliothèque d'Orléans, formé des débris de cinq manuscrits, peut-être le ms. *9* de la reine Christine de Suède contenant les Épîtres de saint Paul, du VIIe-VIIIe siècle, et le ms. *18* de la bibliothèque de Tours, du XIe siècle, reproduisant le livre de Job.

b) *Les Bibles du nord de la France.* — Leur texte est un mélange de leçons espagnoles et de leçons irlandaises. Le manuscrit de la cathédrale de Chartres (B. N., *10439*), du VIIIe siècle, qui, pour les six premiers chapitres de l'Évangile de saint Jean, reproduit une version ancienne, européenne ou italienne, représente, à partir du c. VII, une Vulgate assez bonne. Le ms. *3* du grand séminaire d'Autun est le manuscrit type du VIIIe siècle : son texte est la Vulgate, mêlée de beaucoup de leçons irlandaises ou espagnoles. La même fusion existe dans une famille de textes, échelonnés entre le VIIe et le IXe siècle et auxquels l'Église de Paris paraît avoir servi de centre : ms. de Notre-Dame (B. N., *17226*), ms. de Colbert, venant de Saint-Denis (B. N., *256*), ms. de Saint-Victor (B. N., *14407*).

Le ms. du British Museum (*addition. 5463*), du commencement du IXe siècle, a un texte fort rapproché de celui du groupe parisien, sans lui être identique. Une autre famille de manuscrits des Évangiles (B. N., *9886, 264, 268*), du IXe et du Xe siècle, dont le texte est apparenté à une bible provenant de Saint-Germain (B. N., *11505*), contient des interpolations irlandaises et des particularités anglo-saxonnes. Une main récente a introduit des leçons irlandaises dans un manuscrit de Richelieu (B. N., *16275*), qui paraît être du Xe siècle. Les Bibles de Saint-Riquier (B. N., *11504* et *11505*), et le *Codex regius* (B. N., latin *45* et *93*), qui ont été copiés et corrigés sur le même modèle, sont apparentés au texte catalan, étroitement uni au texte languedocien, mais ils ont aussi une relation étroite avec celui des manuscrits français (B. N., *303* et *305*), du XIe siècle. Le pagus de la Moselle se servit d'un texte plus mélangé encore que celui de Paris, ainsi qu'en témoigne la demi-Bible qui porte le n° 7 à la bibliothèque de Metz et qui est du commencement du IXe siècle. A Corbie, entre la fin du VIIIe siècle et le commencement du IXe, la Vulgate présentait un texte mêlé de leçons anciennes, témoin la Bible de Mordramne du VIIIe siècle, qui est à la bibliothèque d'Amiens en quatre volumes, n^os *6, 7, 11* et *12*. Plusieurs autres manuscrits plus récents : Psautier (Amiens, n° *18*), les quatre livres d'Esdras (Amiens, n° *10*), les Actes, les Épîtres catholiques et l'Apocalypse (B. N., *13174*), la Bible en deux volumes (B. N., *11532* et *11533*), ont un texte mêlé, dont les leçons espagnoles sont adventices. Le ms. *1190* de la bibliothèque impériale de Vienne a été copié au commencement du IXe siècle, à Saint-Vaast d'Arras ; il reproduit la recension française d'origine espagnole.

4. *Les Bibles de Saint-Gall et de l'Italie du nord.* — *a*) *Saint-Gall.* — Outre les textes irlandais, qui ont pénétré à Saint-Gall et dont il a déjà été parlé voir plus haut, outre les manuscrits bilingues, monuments de calligraphie et de luxe, transcrits à Saint-Gall par des mains irlandaises (le *Sangallensis*, n° *48*, le *Bœrnerianus*, voir t. I, col. 1826, l'*Augiensis*, col. 1233-1234, et les Psautiers bilingues, Saint-Gall, n° *17 ;* bibliothèque de Bâle, *A. VII, 3*, etc.), la célèbre abbaye a connu un texte biblique, ayant un caractère propre et formant une tradition strictement locale. Les documents qui le contiennent sont l'œuvre des savants calligraphes du VIIIe et du IXe siècle, Winitharius et Hartmut, et de leur école. Le ms. *70*, contenant les Épîtres de saint Paul, est signé par Winitharius. L'identité d'écriture permet de lui attribuer les manuscrits *2* (Actes et Apocalypse) et *907* (Épîtres catholiques et Apocalypse). Quelques extraits de la Vulgate des divers livres de la Bible se trouvent dans le ms. *11*. Le texte est assez mauvais et quelques-unes de ses leçons sont apparentées aux leçons espagnoles ou languedociennes. D'autres manuscrits de la même époque, *1398*^a et *282* (fragments du Ier livre des Rois), *43* et *44* (Ézéchiel, petits prophètes et Daniel), *28* (livres sapientiaux), *6* (Chroniques, Esdras et Néhémie, Tobie, Judith et Esther), *14* (Job) et *12* (Machabées), sont à la base du texte traditionnel de Saint-Gall, établi par Hartmut. Ce calligraphe, qui fut abbé de Saint-Gall (872-883), avait copié lui-même ou fait copier neuf manuscrits bibliques pour son monastère et une bible complète en neuf volumes pour son propre usage. De ces 18 volumes, S. Berger en a reconnu une dizaine en 13 codices, conservés jusqu'aujourd'hui : *19* (Psautier hébraïque), 7 (livres sapientiaux et Chroniques), *81* (livres sapientiaux, Job et Tobie), *46* (Ézéchiel, petits prophètes et Daniel), *45* (Ézéchiel, Daniel, petits prophètes) à Saint-Gall, British Museum, *addit. 11852* (Nouveau Testament sans les Évangiles), *77, 78, 82, 79, 83, 75* de Saint-Gall, qui semblent avoir fait partie d'une Bible complète. Mais Hartmut était plutôt un éditeur qu'un copiste : il corrigeait de sa main les livres qu'il n'avait pas copiés. Son texte biblique était le texte, précédemment copié à Saint-Gall, mais retouché, un texte mêlé par conséquent, d'origine méridionale, qui, dans la grande Bible, n° 75 s'est croisé avec le texte de Tours. La transcription des textes bibliques a persévéré à Saint-Gall. Notker Balbulus fait transcrire III Esd., III et IV, dans le ms. 14, et ajouter Baruch à la fin du ms. *39*. Salomon III a établi, en 909, une édition du *Psalterium quadruplex* (bibliothèque royale de Bamberg, *A. I. 14*).

b) *Reichenau et Einsiedeln.* — Ces deux abbayes furent tributaires de Saint-Gall pour le texte de la Bible. La *Glose ordinaire*, attribuée à Walafrid Strabon, abbé de Reichenau en 842, est faite sur le texte biblique de Saint-Gall, et elle a fourni des leçons au texte parisien du XIIIe siècle. Le ms. *1* d'Einsiedeln a été copié, au commencement du Xe siècle, sur un manuscrit de Saint-Gall et aussitôt après corrigé sur un autre. Un autre ms., *5-7*, de la même époque, présente les mêmes caractères. Un des modèles est le n° *17* de Saint-Gall, contenant les Évangiles.

c) *Bobbio et Milan.* — Les leçons espagnoles qu'on remarque dans les bibles de Saint-Gall viennent probablement de la province ecclésiastique de Milan, qui avait été elle-même en relation, pour son texte biblique, avec le midi de la France et la côte orientale de l'Espagne. En effet, de Bobbio provient le ms. *E. 26 inferior* de la bibliothèque ambrosienne de Milan ; il est du IXe-Xe siècle et contient la moitié d'une bible, commençant aux Chroniques et finissant aux Épîtres de saint Paul. Son texte, qui est étrangement mêlé et qui est local, ressemble en divers livres aux manuscrits espagnols ou catalans. Les archives de la collégiale de Monza, n° *1*, conservent les débris d'un manuscrit, d'une écriture lombarde du Xe siècle. Il semble être la copie d'un manuscrit assez ancien et son texte des Épîtres de saint Paul ressemble à celui du codex de Bobbio. Le texte milanais s'est conservé dans un bon nombre de manuscrits italiens du Xe siècle, qui représentent une véritable édition et dont le texte était en usage au XVe siècle dans l'Église de Milan, comme l'a démontré le P. Vercellone. On la trouve dans la Bible d'Avellana et dans les manuscrits apparentés, groupés par le savant barnabite. Voir *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum*, Rome, 1860, t. I, p. LXXXVII, XCI. C'est le texte qu'employait saint Pierre Damien († 1072) et qu'il avait fait copier pour ses moines d'Avellana, ainsi qu'il le rapporte dans son *Opusculum*, XIV *De ordine eremitarum et facultatibus eremi, fontis Avellani*, *Pat. lat.*, t. CXLV, col. 334. Cf. *Analecta juris pontificii*, 28e livraison, p. 1016. S. Berger a joint à cette liste cinq manuscrits italiens et deux manuscrits, copiés au XIIIe siècle en Espagne, qui reproduisent ce texte italien.

3° *Les manuscrits de l'époque carolingienne.* — L'unité, qui manquait dans les anciens manuscrits de la Vulgate copiés jusqu'au milieu du IXe siècle et plus tard encore dans les lieux reculés, apparaît dans une nouvelle série de *codices*, qui forment des groupes compacts et se rattachent aux noms de personnages connus dans l'histoire. Elle fut provoquée par Charlemagne, qui voulut pour son royaume un texte de la Bible, correct au point de vue de la langue, conforme aux règles de la grammaire et de la ponctuation et aussi pur de toute altération. Si le puissant monarque n'y a pas mis lui-même la main, comme on pouvait le conclure de son capitulaire, qui sert d'introduction à l'*Homiliaire* de Paul Diacre, t. XCV, col. 1159-1160, et de l'affirmation de son biographe, Thégan, t. CVI, col. 409, c'est au moins par son ordre et avec ses encouragements que les clercs de sa cour et de son royaume s'efforcèrent d'établir un bon texte biblique.

Voir ses Capitulaires, dans Pertz, *Monumenta Germaniæ. Leges*, t. I, p. 44, 65. Deux hommes, Théodulfe, évêque d'Orléans, et Alcuin, abbé de Saint-Martin de Tours, ont cherché à réaliser les volontés de Charlemagne, mais ils ont suivi des règles différentes et abouti à des résultats divergents.

1. *Bibles de Théodulfe.* — Léopold Delisle a révélé au public savant l'existence et l'importance de l'œuvre de l'évêque d'Orléans. *Les Bibles de Théodulfe*, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1879, t. XL, p. 73-137. Il en a signalé six témoins. Deux, qui sont les chefs-d'œuvre de la calligraphie au début du IXe siècle, ont été exécutés presque en même temps et peut-être par le même copiste et ils se ressemblent presque autant que deux épreuves tirées de la même planche typographique. Ce sont la Bible de Mesmes (B. N., *9380*) et la Bible conservée au trésor de la cathédrale du Puy. Elles reproduisent le travail de Théodulfe lui-même. Elles ressemblent extérieurement aux Bibles espagnoles : la décoration, l'ordre des livres sacrés, une partie des sommaires paraissent empruntés à des manuscrits espagnols. Le texte de la première main est une Bible mêlée, copiée vraisemblablement sur des originaux différents, espagnols ou languedociens, pour les Rois, les Épîtres de saint Paul, les Actes et les Épîtres catholiques, irlandais ou anglo-saxons pour les Évangiles; celui des autres livres n'est pas toujours très bon. Entre les lignes et dans les marges se lisent des corrections et des variantes d'une autre main, qui représentent le travail de Théodulfe. Toutefois elles sont moins nombreuses sur la Bible du Puy que sur la Bible de Mesmes, dont la précédente est une copie. L'évêque d'Orléans a exponctué les interpolations et a cherché à se rapprocher d'un texte plus pur. Son travail est inégal selon les livres, et ses sources ont été différentes, à savoir, pour l'Ancien Testament, un texte presque semblable à celui du *Vallicellanus*, et pour la Bible entière, des textes espagnols ou plutôt méridionaux, qui lui ont fourni beaucoup de variantes. Sa Bible est un retour à la vieille érudition espagnole, et ce résultat n'est pas surprenant, puisque Théodulfe était visigoth d'origine.

L'œuvre de l'évêque d'Orléans était tout individuelle; elle ne pouvait donc pas être comprise et elle ne survécut pas à son auteur. On en remarque cependant l'influence sur deux manuscrits de Fleury-sur-Loire, qui reproduisent le texte des prophètes : l'un est du IXe siècle (bibliothèque d'Orléans, n. *14*), l'autre en est une copie, plus jeune d'un siècle (même bibliothèque, nos *11* et *13*). Deux autres Bibles sont des copies plus exactes, quoique indirectes, de l'œuvre de Théodulfe : le ms. *9* de Saint-Germain-des-Prés (B. N., *11937*), et la Bible de Saint-Hubert (British Museum, *addition, 24142*), tous deux du IXe-Xe siècle. Un fragment assez étendu, conservé à la bibliothèque royale de Copenhague (nouveau fonds royal, *1*), a été signalé par Léopold Delisle, *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. XLVI, p. 321. Il est de la même époque que les deux Bibles précédentes, mais il présente quelques particularités. Les copies que dom Martianay a vues au XVIIe siècle dans le trésor des cathédrales de Carcassonne et de Narbonne, *Pat. lat.*, t. XXVIII, col. 136-137, n'ont pas été retrouvées. L'œuvre de Théodulfe a donc eu peu d'influence sur la transmission du texte de la Vulgate, sauf peut-être pour quelques-uns de ses sommaires et notamment la recension des Épîtres de saint Paul, faite par Peregrinus, ou au moins son édition catholique des canons de Priscillien. Celle-ci, introduite en France par l'évêque d'Orléans, s'est perpétuée dans les manuscrits de France et d'Angleterre, jusqu'après le milieu du XIIe siècle. Voir col. 2172-2173.

2. *Bibles d'Alcuin et de l'école de Tours.* — Alcuin exerça son activité sur la Bible latine à différentes époques de sa carrière, soit comme maître de l'école du palais royal, soit comme abbé de Saint-Martin de Tours.

a) L'école chrysographique et palatine. — Les premiers travaux d'Alcuin sur la Vulgate consistent dans la transcription des manuscrits en lettres d'or qui forment un groupe important et remontent pour la plupart au règne de Charlemagne, sinon même à la première partie de ce règne. Ce sont : les Évangiles *Hamilton 251*, acquis en 1890 par M. Irwin d'Oswego (État de New-York), l'évangéliaire de Godescalc (B. N., *nouv. acquisitions françaises, 1993*), le Psautier d'Adrien Ier (bibliothèque impériale de Vienne, no *652*), le *Codex Adæ* ou *Codex Aureus* de Trèves, le manuscrit de Saint-Riquier (bibliothèque d'Abbeville, no *1*), le ms. no *599* de la bibliothèque de l'Arsenal, le ms. Harléien *2788*, les Évangiles de Saint-Médard (B. N., *8850*), le ms. Palatin *50* et les nos *8849*, *11955* et *9383* de la Bibliothèque nationale. Leur texte est un texte carolingien ancien, antérieur à la version de la Vulgate, donc un texte mélangé, qui contient des leçons espagnoles, mais surtout des leçons irlandaises et anglo-saxonnes. M. Corssen a fait une étude spéciale du texte du *Codex Adæ. Die Trierer Ada-Handschrift*, in-fol., Leipzig, 1889, p. 29-61. Le texte de la première main ressemble surtout à celui des plus anciennes bibles de Tours, dont il sera question plus loin, et celui de la seconde main reproduit le texte courant du IXe siècle dans les manuscrits franco-saxons. Ces beaux manuscrits viennent de l'école palatine, qu'Alcuin dirigea dès 782.

b) La recension faite par Alcuin à Saint-Martin de Tours. — Pour répondre aux désirs de Charlemagne, Alcuin, devenu abbé de Saint-Martin de Tours, fit, entre 799 et 801, une revision de la Vulgate, à l'aide de manuscrits northumbriens qu'il avait fait venir d'York. Voir t. I, col. 341-342. Il en fit remettre, à Aix-la-Chapelle, un exemplaire à Charlemagne par son disciple Frédégise pour la fête de Noël 800. Il en avait fait exécuter d'autres copies pour des particuliers, comme le prouvent des dédicaces en vers, composées par lui et parfois transcrites en d'autres manuscrits. Malheureusement, ces manuscrits autographes ne sont pas venus jusqu'à nous, et nous ne connaissons le texte de la recension d'Alcuin que par des copies postérieures, faites à Tours. Les critiques modernes sont d'accord pour reconnaître que le *Vallicellanus* est, de toutes ces copies, celle qui reproduit le plus fidèlement la recension d'Alcuin, quoique son texte ait déjà été retouché. Ils en concluent que le texte alcuinien de la Vulgate était un assez bon texte, de caractère anglo-saxon relativement pur. Alcuin en avait exclu les leçons des anciennes versions latines et avait presque rendu à la traduction de saint Jérôme sa saveur première. Ses disciples ne surent pas lui conserver cette pureté reconquise, et ils altérèrent successivement l'œuvre de leur maître, en y faisant rentrer les leçons étrangères qu'il en avait exclues.

c) Les Évangéliaires d'Adalbald. — Sous le gouvernement de Frédégise (807-834), le moine Adalbald inventa ou, au moins, amena à sa perfection, la semi-onciale carolingienne qui constitue la caractéristique paléographique de l'école de Tours, au jugement de Léopold Delisle, *Mémoire sur l'école calligraphique de Tours au IXe siècle*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1885, t. XXXII, 1re partie. Il nous reste plusieurs manuscrits signés de son nom. L'Évangéliaire (B. N. *17227*) représente sa plus ancienne manière d'écrire. Son texte se rapproche de celui des plus anciennes grandes Bibles de Tours, dont il sera bientôt question. Onze autres évangéliaires sont des monuments du style le plus parfait de l'école d'Adalbald ou reproduisent partiellement le même

texte. Ce sont les Évangiles de saint Gauzelin, évêque de Toul (conservés au trésor de la cathédrale de Nancy), voir L. Bigot, *Les Évangiles du comte Arnald*, Nancy, 1910, de Saint-Corneille (British Museum, *additionnel 11848*), de Lothaire (B. N., *latin, 266*), de Du Fay (B. N., *9385*), les mss. *287, 267, 263* de la même bibliothèque, l'Hamilton 248 (à la bibliothèque royale de Berlin), le ms. *B. II, 11*, de la bibliothèque de l'université de Bâle, le Harléien *2790*, provenant de Nevers, enfin le ms. *324* de la Bibliothèque nationale. La plus grande variété règne entre eux. Pour le texte, ils se rangent en deux groupes. Le premier (ms. Harléien *2790*, B. N., *17227*, Nancy, *additionnel 11848*, B. N., *267* et *9285*) a un texte apparenté aux Bibles de Monza, de Bamberg et de Zurich, qui viennent de Tours. Le second (B. N., *274* et *266*) contient un texte parent de celui de la première Bible de Charles le Chauve, par conséquent, un autre état du texte des Évangiles à Tours. Il faut probablement en rapprocher le ms. Hamilton *248* et celui de Bâle. Le nº *263* de la Bibliothèque nationale, quoique interpolé, rentre dans un de ces deux groupes.

d) *Les grandes Bibles de Tours.* — Sous le règne de Charles le Chauve, entre 840 et 850, furent exécutées, dans la semi-onciale carolingienne, les belles Bibles entières de l'école de Tours. Les unes reproduisent fidèlement le style traditionnel : les Bibles de Bamberg (bibliothèque royale, *A. I. 5*), de Zurich (bibliothèque cantonale, *C, 1*), de Grandval (British Museum, *addit. 10546*), de Cologne (bibliothèque du chapitre, nº *1*), de la Bibliothèque nationale (*latin, 47* et *68*), le ms. Harléien *2805*, la Bible du comte Rorigon (B. N., *latin*, nº *3*), la première Bible de Charles le Chauve (B. N., *latin*, nº *1*). Les autres s'en écartent et forment des manuscrits dissidents : la première Bible de Saint-Aubin d'Angers (bibliothèque de la ville d'Angers, nº *1*), une autre Bible (même bibliothèque, nº *2*), celle de Monza (archives de la collégiale, *G. 1*), celle de Bâle (bibliothèque de l'université, *A. N. I. 3*), enfin le ms. *9397* de la Bibliothèque nationale de Paris. Il faut y joindre un Nouveau Testament, venant de Saint-Denis (B. N., *latin, 250*), qui se place au même rang que la Bible de Grandval. Leur texte est assez divergent dans les détails. Comparé à celui de *Vallicellanus*, il suit cette progression descendante au point de vue de la ressemblance : Monza, Angers, Bamberg, Zurich, Berne, B. N., *47*, Grandval, Cologne, B. N., *3* et *1*. Les modifications se font progressivement, et ce sont des altérations. A l'origine, le texte diffère peu de celui du *Vallicellanus* et il en arrive à ne lui ressembler en rien. En 50 ans, surtout de 840 à 850, la recension d'Alcuin est devenue un texte vulgaire et abâtardi ; elle a été successivement déformée par la réintégration des leçons étrangères dont l'exclusion avait constitué sa pureté relative.

3. *Les écoles du nord de la France.* — Après la dispersion des moines de Saint-Martin de Tours, l'art calligraphique se développa au nord de la France. On y transcrivit un texte différent de celui de Tours. On le trouve dans trois Évangiles (B. N., *261*), l'*additionnel 11849* au British Museum et le ms. *1171* de la bibliothèque de l'Arsenal à Paris. A Reims, l'archevêque Ebbon (816-835) fait transcrire les Évangiles (bibliothèque de la ville d'Épernay, nº *1*), duquel il faut rapprocher un ms. provenant de Notre-Dame et signé d'Antoine Loisel (B. N., *17968*), mais copié pour l'Église de Beauvais. Hincmar, successeur d'Ebbon, dotait sa cathédrale d'une Bible, conservée aujourd'hui à la bibliothèque de la ville de Reims, nºs *1* et *2*, et qui reproduit le texte alcuinien du *Vallicellanus*. La calligraphie franco-saxonne, dont Léopold Delisle a décrit les caractères et catalogué les monuments, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1886, t. XXXII, 1re partie; *L'évangéliaire de Saint-Vaast d'Arras et la calligraphie franco-saxonne*, in-fº, Paris, 1888, a produit un certain nombre de manuscrits bibliques : la seconde Bible de Charles le Chauve (B. N., *latin*, nº *2*), qui provient de Saint-Denis, les Évangiles de la bibliothèque royale de La Haye, nº *22*, ceux d'Utrecht, le manuscrit inachevé de la bibliothèque publique de Boulogne, nº *12*, l'évangéliaire nº *1045* de la bibliothèque d'Arras. S. Berger y a joint quatre manuscrits des Évangiles : Bibliothèque de la ville de Lyon, nº *357*, B. N., *257*, bibliothèque de Leyde, nº *48*, bibliothèque de la ville de Tours, nº *23*. Des manuscrits plus récents, du IXe au XIIe siècle, reproduisent le même texte : bibliothèque de Cambrai, nº *309*, bibliothèque royale de Berlin (ms. Hamilton *253*), bibliothèque de l'Arsenal, nº *592*, bibliothèque de Lille, nº *15*, et le Psautier nº *774* de la bibliothèque de l'université de Leipzig. Leur texte, notamment celui des Évangiles, se rapproche beaucoup de celui des plus récents manuscrits en lettres d'or et plus encore des manuscrits du groupe de Reims. On rattache avec beaucoup de vraisemblance l'école franco-saxonne à Saint-Vaast d'Arras. Une dernière série de manuscrits de grand luxe est de la même contrée et du même temps. Elle comprend le *Codex Paulinus* (Rome, Saint-Paul-hors-les-Murs), les Évangiles de Saint-Emmeran (bibliothèque royale de Munich, *lat.*, *14000*) et le Psautier de Charles le Chauve (B. N., *1152*). Leur texte est un texte de compilation, diversement formé et pris de divers côtés. M. Janitschek croit, non sans raison, que ces trois manuscrits ont été copiés à Corbie ; ils viennent au moins de la Picardie.

4º *Du Xe au XIIe siècle.* — Cette époque est beaucoup moins étudiée et beaucoup moins connue que les précédentes. « C'est l'époque des textes copiés sans ensemble et sans règle, mais en même temps des textes médiocres et de seconde main, » a écrit S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 329. Différents personnages se préoccupaient toutefois de corriger les manuscrits fautifs ou de donner des copies correctes ; mais nous sommes peu renseignés sur leur travail. L'auteur de la *Vie* de saint Dunstan, nº *34*, nous apprend que cet archevêque de Cantorbéry († 998), à ses heures de loisir, lisait la Sainte Écriture et en corrigeait les manuscrits, *Pat. lat.*, t. CXXXVII, col. 443. Or, une partie du ms. Bodléien, *auct. F. 4. 32* à Oxford, comprenant des fragments grecs-latins de la Bible, est signée par saint Dunstan. Haddan et Stubs, *Councils and eccles. documents relat. to Gr. Britain and Ireland*, Oxford, 1869, t. I, p. 192 ; H. Bradshaw, *Collected papers*, 1889, p. 455, 483. Au témoignage de Guibert de Nogent, auteur de sa *Vie*, c. XV, un autre archevêque de Cantorbéry, le B. Lanfranc († 1089), corrigea lui-même et fit corriger par ses disciples *secundum orthodoxam fidem* tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, comme ceux des Pères, qui étaient corrompus par de trop nombreuses fautes de copiste. Toute l'Église occidentale, au moins celle de la France et de l'Angleterre, se servait de cette correction. *Pat. lat.*, t. CL, col. 55. Robert du Mont répète la même chose dans sa *Chronique*, ainsi que Florigenus, *ibid.*, col. 94-95, et que Mathieu Paris, *Historia Anglorum*, ann. 1089. Nous ignorons au juste quel fut ce travail de Lanfranc, si ce fut une recension proprement dite ou une simple correction des fautes de copie et où on le retrouverait. Un autre moine du Bec, Gandolphe, qui fut abbé de Saint-Alban, puis évêque de Rochester, corrigea, lui aussi, les fautes de copie des Livres Saints. On conservait à Rochester le premier volume d'une Bible, perdu depuis, qui était signé de sa main. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 118 ; t. IX, p. 373-374 ; note de Fabricius, *Pat. lat.*, t. CLIX, col. 813-814. Sigebert de Gembloux, *De scriptoribus ecclesiasticis*, c. CLXIV, *Pat. lat.*, t. CLX, col. 585,

dit que Franco (1060), également instruit dans la littérature sacrée et profane, *divinæ Scripturæ invigilavit*. Or, dans le ms. *15176* de la Bibliothèque nationale de Paris, qui est du XI[e] siècle, un poème d'Alcuin sur les Évangiles a les noms d'*Odilo abba* et de ΦΡΑΝΚΩ, substitués aux noms de *Carolus rex* et d'Alcuin, qui ont été raturés. Franco est certainement le copiste du manuscrit et l'abbé Odilon a commandé l'exécution de cette copie. Avant 1090, deux bénédictins, Théoger, de Saint-Georges, et Heimon, moine d'Hirschau, sur l'ordre de Guillaume d'Hirschau, s'occupèrent à corriger les fautes de copies des livres des deux Testaments, pour l'usage de leur congrégation. Voir Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, Paris, 1717, t. V, p. 277; *Monumenta Germaniæ*, t. XII, p. 451. Cf. E. Nestle, *Die Hirschauer Vulgata-Revision*, dans *Theologische Studien aus Württemberg*, 1889, p. 305-310.

Nous connaissons mieux l'essai de correction de la Vulgate exécuté par saint Étienne Harding, le troisième abbé de Cîteaux (1109-1134). Mabillon avait révélé son existence, en publiant une note de l'auteur sous le titre : *Censura de aliquot locis Bibliorum*, dans *Opera S. Bernardi*, t. III, p. XI, rééditée par Migne, *Pat. lat.*, t. CLXVI, col. 1373-1376, et auparavant par Martianay, *Prolegomena ad divinam Bibliothecam S. Hieronymi*, *Pat. lat.*, t. XXVIII, col. 67-69. Or, la « Bible de saint Étienne » a été conservée et à l'époque de la Révolution française a passé de la bibliothèque de Cîteaux à la bibliothèque municipale de Dijon, n° *9 bis*. Elle comprend 4 volumes, écrits par deux mains différentes, et contient l'Ancien et le Nouveau Testament. Elle a été terminée en 1109, ainsi que l'indique une note, t. II, fol. 150 v°, qui est peut-être de la main de l'abbé. Cette note, publiée par Mabillon, nous renseigne aussi sur l'occasion, le but et la méthode de la correction. L'abbé se proposait de fournir au monastère, récemment fondé, un exemplaire type du texte sacré pour les usages liturgiques et autres de la communauté. Dans ce dessein, on rassembla des bibles et on s'adressa même à diverses églises afin d'adopter le texte le plus sûr. Or, l'une des bibles ainsi recueillies différait notablement de toutes les autres : elle avait un texte plus complet et contenait de nombreux passages qui lui étaient exclusivement propres. Quelle était la valeur de ces additions? Faisaient-elles partie du texte sacré? L'abbé de Cîteaux la fit copier et fit servir la copie pour les lectures publiques. Cependant les gloses qu'elle renfermait troublèrent les religieux : l'œuvre de saint Jérôme leur parut altérée. Pour en juger, l'abbé alla trouver des juifs, versés dans la connaissance des Écritures, et il les interrogea en latin sur les passages du texte plus complet, qui ne se lisaient pas dans les autres Bibles latines. Ceux-ci, consultant leurs livres hébreux et chaldaïques, n'y trouvèrent pas les additions qui étaient en cause. Suivant donc « la vérité hébraïque et chaldaïque » et beaucoup d'exemplaires latins, l'abbé de Cîteaux gratta sur son exemplaire tous les passages superflus, qui étaient spécialement très nombreux dans les livres des Rois. Les grattages indiquent suffisamment les leçons raturées. Étienne Harding interdit de les réintroduire dans le texte ou dans les marges et d'ajouter des notes à l'exemplaire corrigé ainsi au prix d'un si grand travail. Le Nouveau Testament, dont il n'est pas question dans cette note, a été revisé aussi bien que l'Ancien. Des notes marginales sur les Évangiles, il résulte que les corrections ont été faites d'après le texte grec et de très anciens manuscrits latins. Toutefois, le travail critique de saint Étienne n'a pas consisté exclusivement à supprimer les additions, qui n'avaient pas de texte correspondant dans l'original; il a aussi fait quelques additions ou, pour mieux dire, des modifications au texte gratté, dont l'existence est manifestée par une seconde écriture plus serrée. Les suppressions sont plus fréquentes dans l'Ancien Testament, et les additions dans le Nouveau. Quelques notes marginales, en petit nombre et pour certains livres seulement, indiquent les motifs des corrections opérées. D'un examen partiel du manuscrit de Dijon, l'abbé Paulin Martin a conclu que les omissions, notamment dans les livres des Rois, portaient sur des passages des anciennes versions latines, faites sur la traduction des Septante, qui avaient été réintroduits dans l'œuvre de saint Jérôme. *Saint Étienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate latine, Théodulfe et Alcuin* (extrait de la *Revue des sciences ecclésiastiques*), Amiens, 1887. La Bible *cæteris plenior*, que l'abbé de Cîteaux avait fait copier et qu'il corrigea, était donc une Vulgate altérée, telle qu'elle était répandue au XI[e] siècle; les Livres Saints y étaient disposés dans le même ordre que dans les manuscrits espagnols et méridionaux; les manuscrits latins plus courts, qui ressemblaient au texte hébreu, étaient des Vulgates non interpolées. L'abbé de Cîteaux donna donc à son monastère une Bible plus pure; mais sa tentative, mal entreprise, n'eut peut-être aucun effet en dehors de l'ordre cistercien, où elle a servi pour l'usage liturgique. Ph. Guignard, *Les monuments primitifs de la règle cistercienne*, Dijon, 1878. Cf. H. Denifle, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. IV, p. 266-270; S. Berger, *Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerint christiani medii ævi temporibus in Gallia*, Paris, 1893, p. 9-11. A la même époque à Cluny, l'abbé Pontius (1109-1125) corrigeait une bible sur le texte d'un autre manuscrit. *Bibliotheca cluniacensis*, p. 1645.

A la fin du XII[e] siècle, un diacre de l'église de Saint-Damase à Rome, Nicolas Maniacoria ou Maniacocia, qui ne fut jamais cardinal ni bibliothécaire de l'Église romaine, comme on l'a prétendu longtemps, fit aussi, avec l'aide d'un juif qui le renseignait sur le texte hébreu et les traditions hébraïques, une correction du texte latin de la Vulgate. Il savait d'ailleurs les langues hébraïque, grecque et latine, au témoignage d'Odon de Châteauroux, évêque de Frascati (1244-1273), Pitra, *Analecta novissima*, Frascati, 1888, t. II, p. 298, et il est l'auteur d'une version latine du Psautier, faite sur l'hébreu. Son *Suffraganeus bibliothecæ*, ou introduction à ses remarques critiques, n'a été longtemps connu que par un extrait qu'en avait fait le cardinal Bessarion dans une dissertation inédite et que Lindanus avait publié, *De optimo Scripturas interpretandi genere*, l. I, c. V; l. III, c. III, 1558, p. 28, 101-102. L'abbé Paulin Martin, le premier, l'a publié en entier. *Introduction générale à la critique de l'Ancien Testament. De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1887, t. I, p. CI-CVIII, d'après le manuscrit de Venise (Bibliothèque de Saint-Marc, lat. class. X, n° *178*, fol. 141, ayant appartenu à Bessarion), du XV[e] siècle, que le cardinal Pitra lui avait signalé et qu'il avait fait venir à Paris par la voie diplomatique. De son côté, le P. Denifle le publiait comme inédit, dans son *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1888, t. IV, p. 270-276, ainsi qu'un extrait sur la Genèse, *ibid.*, p. 475-476; S. Berger reproduisait l'édition de Denifle, *Quam notitiam*, etc., p. 12-14; Mgr Mercati, qui avait découvert à Parme un manuscrit de la version latine du Psautier, *Alcune note di letteratura patristica* (extrait des *Rendiconti del R. Ist. Lombardo di sc. e lett.*, II[e] série, 1898, t. XXXI), p. 43-51, réunissait tous les renseignements connus jusqu'alors sur Nicolas Maniacoria. Spécimen d'un *Dizionario bio-bibliografico degli scrittori italiani*, série 1[re], n° 4. Enfin, le P. Van den Gheyn signalait un second manuscrit du *Suffraganeus* et d'une partie de la version latine du Psautier hébraïque à la bibliothèque royale de Bruxelles, n[os] *4031-4033*, fol. 1-32. *Nicolas Maniacoria*,

correcteur de la Bible*, dans la *Revue biblique*, 1899, t. VIII, p. 289-295. Sur les instances et aux frais de Constance, la fille de Roger II, roi de Sicile, et l'épouse de l'empereur Henri VI, devenue religieuse, le diacre romain composa sa *Bibliothèque.* Ayant constaté la diversité des manuscrits latins, il rechercha quels étaient ceux qui étaient d'accord avec le texte hébreu et il n'en trouva aucun. Comparant donc les exemplaires latins avec les manuscrits hébreux, il en retrancha les additions superflues, réforma les transformations apportées au texte et réintégra les passages omis. Il donne ensuite des exemples de trois sortes de fautes qui corrompent les manuscrits *apponendo, commutando et subtrahendo.* Ses observations critiques s'étendent de la Genèse aux Psaumes, mais la fin de son traité manque. Il s'est servi des *Quæstiones hebraicæ in Genesim* de saint Jérôme et des *Quæstiones hebraicæ in libros Regum,* attribuées à saint Jérôme, mais dont l'auteur était un contemporain de Raban Maur. Le juif, que Nicolas avait consulté, connaissait bien la Bible hébraïque et les traditions juives, telles que nous les révèle Raschi († 1105). Nous ignorons l'influence qu'a pu exercer le correctoire de Nicolas Maniacoria. Les correctoires du XIIIe siècle nous sont mieux connus depuis les travaux du P. Denifle.

5° *Les correctoires du XIIIe siècle.* — Nous avons déjà parlé ici, voir t. II, col. 1022-1026, du « texte parisien », qui s'est constitué à Paris au début du XIIIe siècle, que Roger Bacon a jugé si sévèrement et qui a été l'occasion des correctoires entrepris un peu plus tard par les dominicains et les franciscains. Cf. A. Gasquet, *English biblical criticism in the thirteenth century*, dans *Dublin review,* janvier 1898, t. CXXII, p. 1-21. Ajoutons seulement que le texte de Paris s'est fusionné avec le texte languedocien du XIIIe siècle, dont il a été question précédemment, en un certain nombre de manuscrits signalés par S. Berger, *Histoire de la Vulgate,* p. 81. Ajoutons encore que le même savant croyait avoir retrouvé un manuscrit (le seul connu) de la *Correctio Senonensis* de 1236 dans la bible de l'évêque de Strasbourg, Jean de Dürbheim. Sur la part de travail de Thibaut de Saxe, voir t. II, col. 1464. Le manuscrit unique qui porte la préface de Hugues de Saint-Cher est conservé à Vienne en Autriche, n° *1217.* Les correctoires ont réagi sur les manuscrits du texte parisien. Les grattages, les chapitres nouveaux marqués en marge par une seconde main, les préfaces nouvelles ajoutées à la fin du volume en font foi. La réforme du XIIIe siècle fut définitivement et universellement acceptée au moins dans les accessoires de la Bible. S. Berger, *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate* (mémoire posthume), Paris, 1902, p. 27-31. D'après les notes manuscrites de l'abbé Paulin Martin, conservées à la bibliothèque de l'Institut catholique de Paris, nous pouvons signaler quelques Bibles, reproduisant les notes critiques des *Correctoria,* à savoir, les mss. latins *20, 22, 28, 31, 10420* de la Bibliothèque nationale de Paris et les Bibles latines, *13* de la bibliothèque Mazarine et *A. L. 3,* de la bibliothèque Sainte-Geneviève de la même ville.

6° *Du XIVe au XVIe siècle.* — Cette période de l'histoire de la Vulgate a peu d'importance. Elle se divise en deux époques distinctes, séparées par l'invention de l'imprimerie.

1. *Avant l'invention de l'imprimerie.* — *a*) On continua à transcrire le texte latin de la Vulgate, et les manuscrits de cette époque contiennent un texte mêlé de leçons anciennes. On ne connaît qu'un seul essai de correction, qui fut entrepris, dans la première moitié du XVe siècle, au couvent de Windesem (Hollande) de la congrégation de Windesheim, de l'ordre des augustins. Le *Chronicon Windeshemense,* de l'augustin J. Busch, c. XXVI, édité par Grube, *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen,* Halle, 1886, p. 311 sq., nous apprend que les Pères de ce couvent corrigèrent l'Ancien et le Nouveau Testament d'après les anciens manuscrits réunis de diverses bibliothèques, de façon à ramener la traduction de saint Jérôme à sa pureté première. Ils mirent plusieurs années à faire un correctoire, qui indiquait tous les passages à corriger, et le chapitre général de la congrégation ordonna que tous les exemplaires des couvents seraient corrigés d'après le correctoire de Windesem, ainsi que tous les livres qui servaient pour la récitation de l'office ecclésiastique. Grube ne connaissait aucun exemplaire de la Bible, corrigé d'après ce correctoire. *Die literarische Tätigkeit der Windesheimer Congregation,* dans *Der Katholik,* 1881, t. I, p. 48-59. La bibliothèque ducale de Darmstadt possède un manuscrit en cinq volumes in-folio, transcrit de 1428 à 1439 par le célèbre Thomas a Kempis et qu'on suppose conforme au correctoire de Windesem. A. Schmidt, dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen,* 1896, t. XIII, p. 379. Cet exemplaire a servi à la lecture publique de la Bible. Cf. F. Falk, *Die Bibel am Ausgange des Mittelalters, ihre Kenntnis und ihre Verbreitung,* Cologne, 1905, p. 7-10.

b) Si on ne multipliait pas alors les correctoires, on savait, du moins, que la Vulgate n'était pas parfaite, et ceux qui connaissaient l'hébreu recouraient au texte original pour corriger les fautes du texte latin. Tel, le franciscain Nicolas de Lyre. Voir le second prologue de sa *Postilla.* Il publia, du reste, un *Tractatus de differentia nostræ translationis ab hebraica littera in Vetere Testamento.* Voir t. IV, col. 455. Pierre d'Ailly, étant encore simple bachelier en théologie du collège de Navarre, mais déjà professeur, écrivit, probablement en 1378, une *Epistola ad novos Hebræos,* adressée à Philippe de Maizières. Il y attaquait les vues de Roger Bacon et il y soutenait que la version de saint Jérôme était absolument parfaite, en s'appuyant sur l'autorité de l'Église, qui l'a approuvée. Devenu docteur, il composa une nouvelle apologie de la Vulgate, *Apologeticus Hieronymianæ versionis,* contre le docteur anglais, mais il reconnut avec Roger Bacon la nécessité d'en corriger les exemplaires et il exprima le désir que l'université de Paris entreprît cette correction. Ces deux traités ont été publiés pour la première fois par M. L. Salembier, *Une page inédite de l'histoire de la Vulgate* (extrait de la *Revue des sciences ecclésiastiques,* 1887, 1889, 1890), Amiens, 1890. Plus tard, l'humaniste Laurent Valla (†1457) rédigea, en 1440, une série de notes sur le Nouveau Testament dans lesquelles il proposait des corrections à faire à la Vulgate surtout au point de vue de la latinité. *Annotationes in latinam N. T. interpretationem ex collatione græcorum exemplarium.* Érasme les édita, Paris, 1505. Elles se retrouvent dans ses *Opera,* Bâle, 1540, p. 803b-895b. Jacques Revius réédita ce traité : *De collatione Novi Testamenti libri duo,* Amsterdam, 1638.

La Vulgate perdait ainsi peu à peu de la grande autorité dont elle avait joui durant plusieurs siècles. Les théologiens et les commentateurs recouraient de plus en plus aux textes originaux, hébraïque ou grec. On lui préférait des versions nouvelles, faites directement sur les originaux. Le cardinal anglais Adam Easton (†1397) traduisit l'Ancien Testament, sauf les Psaumes, sur l'hébreu ; sa version, qui eut une grande diffusion, est perdue. Par ordre du pape Nicolas V, l'Italien Manetti (†1459) commença une version latine de toute la Bible ; il ne traduisit que le Nouveau Testament et une partie des Psaumes. Son œuvre est inconnue. Le Psautier seul fut traduit par le carme Jean Creston de Pavie, en 1480, et par l'humaniste Rodolphe Agricola de Groningue (1485).

2. *Après l'invention de l'imprimerie.* — *a*) *Les Bibles imprimées.* — On sait que l'art de l'imprimerie fut

inventé en vue de multiplier les exemplaires de la Sainte Écriture. La première Bible imprimée fut celle de Gutenberg, Fust et Schöffer à Mayence, sans indication de lieu ni de date. La seconde parut à Bamberg chez Pfister en 1460. La première qui soit datée est sortie des presses de Fust et de Schöffer à Mayence en 1462, sans parler du Psautier daté de 1459. On évalue à près d'une centaine les éditions de la Vulgate qui sont antérieures à 1500. W. A. Copinger en a dressé la liste. *Incunabula biblica or the first half century of the latin Bible being a bibliographical account of the various editions of the latin Bible between 1450 and 1500 with an Appendix containing a chronological list of the editions of the sixteenth century*, in-f°, Londres, 1892. Elle contient 124 éditions, dont 13 sont douteuses. Léopold Delisle en a retranché 12. *Journal des savants*, 1893, p. 202-218. Il n'en resterait donc plus que 99. De 1501 à 1520, on en compte 57 de certaines. Voir encore G. Vicaire, *Les Incunabula biblica de W. A. Copinger et la Bibliographical Society*, Paris, 1893; H. F. Moule, *Historical catalogue of the printed editions of Holy Scripture in the library of the british and foreign Bible society*. Londres, 1909, t. II. Mlle Marie Pellechet a dressé la liste de toutes les Bibles imprimées en France avant 1500, qu'elle a vues elle-même. *Catalogue général des incunables des bibliothèques de France*, 1897, t. I, n. 2263-2386. Cf. F. Falk, *Die Bibel am Ausgange des Mittelalters*, p. 23-24, 91-97. La plupart de ces éditions n'ont aucune valeur critique. Les imprimeurs ne recouraient pas aux anciens manuscrits antérieurs à Alcuin ni même aux Bibles d'Alcuin, mais à des manuscrits récents, vulgaires, écrits au XIIIe et au XIVe siècle, dont le maniement était facile en raison de leur petit format, et qu'ils publiaient tels quels. J. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1898, t. I, fasc. 5, p. 721. Les premières éditions qui aient donné réellement un texte corrigé d'après les manuscrits sont, en dehors de la Polyglotte de Complute, voir t. V, col. 517-518, celles d'Adrien Gumelli, Paris, 1504, d'Albert Castellani, Venise, 1511, d'Hittorp, Cologne, 1520, de Robert Estienne, de 1528, 1532, 1534, 1540, 1545, 1546, à Paris, de 1555, 1557, à Genève, voir t. II, col. 1982; la meilleure est celle de 1540. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1902, t. II, p. 619. Sur les manuscrits dont s'est servi Robert Estienne, voir J. Wordsworth, *Old latin biblical texts*, Oxford, 1883, t. I, p. 47-54; G. Jacob, *Zur Geschichte des Psalmentextes der Vulgata in 16 Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1900, p. 49-80. Nommons encore l'édition de Jean Benoît, qui parut à Paris en 1541 et qui eut onze autres éditions jusqu'en 1569. Sur l'édition de Castellani, voir t. II, col. 1475. Cf. F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, p. 356-378.

b) Les corrections de la Vulgate. — Protestants et catholiques se mirent aussi à corriger la Vulgate sur les textes originaux. And. Osiander publia une édition ainsi corrigée en 1522 à Nuremberg. Un libraire de Nuremberg, Jean Petrejus, imprima en 1527 et 1529 deux éditions qui étaient corrigées plus complètement et qui furent plusieurs fois réimprimées par d'autres. La Bible de Wittemberg, de 1529, contenait des corrections plus arbitraires encore, et elle fut l'objet de discussions de la part des protestants eux-mêmes. Conrad Pellican mit à la base de ses commentaires une édition de la Vulgate, corrigée d'après le texte hébreu, 7 in-f°, Zurich, 1532-1640. Les catholiques imitèrent les protestants et entrèrent dans cette voie nouvelle de corriger à leur gré la Vulgate. Sur le correctoire du dominicain Jacques de Gouda, voir t. II, col. 1475. En 1527, J. Rudel publia à Cologne une revision de la Vulgate d'après les textes originaux, qui eut plusieurs éditions. En Italie, le chanoine régulier Augustin Steuchus, plus tard évêque de Gubbio, revisa l'Ancien Testament sur le texte hébreu, et son œuvre parut à Venise en 1529. Un peu plus tard, en 1542, le bénédictin Isidore Clarius éditait à Venise une Bible entière corrigée sur les textes originaux. Comme il suivait fréquemment le texte de Sébastien Munster, la Congrégation de l'Index interdit son œuvre qui n'était plus le texte de la Vulgate. F. Kaulen, *op. cit.*, p. 322-336.

c) Nouvelles versions de la Bible. — Au début du XVIe siècle, on multiplia les versions de la Bible, directement faites sur les textes originaux. Félix Pratensis, juif converti, traduisit les Psaumes sur le texte hébraïque, en 1515, et Érasme, le Nouveau Testament sur le grec, 1516. Voir t. II, col. 1903-1905; A. Bludau, *Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments, und ihre Gegner*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. VII, fasc. 5, p. 33-48. L'opposition d'Érasme contre la Vulgate se manifestait dans ses notes. Aussi le capucin Richard du Mans et le futur cardinal Sirlet en entreprirent-ils plus tard une réfutation directe. Voir H. Höpfl, *Kardinal Wilhelm Sirlet Annotationen zum Neuen Testament*, *ibid.*, 1908, t. XIII, fasc. 2, p. 68-81. Sante Pagnino et le cardinal Cajetan traduisirent la Bible entière. Augustin Giustiniani traduisit seulement le Psautier et Job. Voir t. II, col. 1476-1477. Les protestants firent aussi des versions latines nouvelles. Il suffit de rappeler celles de Bucer, de Sébastien Munster, de Castalion et de Léon de Juda. Voir F. Kaulen, *op. cit.*, p. 336-356.

Tous ces efforts, faits en des sens divers, eurent pour résultat de discréditer de plus en plus la Vulgate et de jeter la confusion la plus grande dans le monde chrétien au sujet du texte sacré des Écritures. Il fallait apporter un remède à cette situation troublée. Seule l'autorité de l'Église catholique pouvait rétablir l'unité que les travaux des particuliers avaient rompue. L'Église le fit au concile de Trente.

V. Authenticité déclarée par le concile de Trente. — 1° *Rédaction et promulgation du décret.* — La question de la Vulgate fut mise en délibération dans les congrégations particulières des théologiens, le 1er mars 1546, à propos des « abus concernant les Livres Saints ». Il s'agissait notamment de décider quelle version on adopterait, et d'avoir une édition correcte. Le cardinal de Sainte-Croix, résumant les avis, dit qu'on choisissait la Vulgate, parce que, parmi tant d'éditions, elle est *verior et potior*. Massarelli, *Diarium III*, dans S. Merkle, *Concilium Tridentinum*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I, p. 500, 504, 506, 507; S. Ehses, *ibid.*, 1911, t. V, p. 22, 27. Cf. A. Theiner, *Acta genuina ss. œcum. Concilii Tridentini*, Agram, 1874, t. I, p. 60-63; Le Plat, *Monument. ad historiam concilii Tridentini*, Louvain, 1783, t. III, p. 393. Des délégués furent nommés, le 5 mars, pour rédiger un projet de décret sur les abus en question; ils se réunirent, le 13 mars. Merkle, *ibid.*, p. 508, 509, 512; S. Ehses, t. V, p. 27. Leur projet fut lu à la congrégation générale du 17 mars. « Le premier abus, y est-il dit, est d'avoir des éditions diverses de la Sainte Écriture et de les vouloir employer comme authentiques dans les leçons publiques, les discussions et les prédications. Le remède est d'avoir une seule édition, à savoir, l'ancienne et vulgaire, que tous emploient comme authentique dans les leçons publiques, les discussions, les commentaires et les prédications et que personne n'ose rejeter ou contredire, sans rien enlever toutefois à l'autorité de la pure et véritable traduction des Septante, dont les Apôtres se sont servis quelquefois, et sans rejeter les autres éditions, autant qu'elles aident à comprendre cette Vulgate authentique. » Le second abus était l'altération des exemplaires de la Vulgate qui étaient en circulation. Le remède

était de faire une édition correcte de cette version, qu'on demanderait au pape en même temps qu'une édition correcte des textes hébreu et grec. A. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 64; S. Ehses, t. v, p. 29. Cf. Merkle, *op. cit.*, t. I, p. 36. En congrégation particulière, le 23 mars, deux membres demandèrent que l'approbation de la Vulgate entraînât le rejet des autres éditions. L'évêque de Fano répondit qu'on recevait la Vulgate, parce qu'elle a toujours été reçue par l'Église et parce qu'elle est ancienne, mais que les autres éditions n'étaient pas rejetées. Quelques-unes sont bonnes; la Vulgate est meilleure et il convient qu'elle seule soit tenue pour authentique dans l'Église. S. Merkle, *op. cit.*, t. I, p. 527; S. Ehses, t. v, p. 37. Cf. A. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 70. Ces objections furent reprises à la congrégation générale du 1er avril, et l'évêque de Fano les résolut de nouveau. L'abus, dit-il, ne consiste pas à avoir plusieurs versions de la Bible, puisque dès l'antiquité il y en a eu plusieurs; il consiste à en avoir plusieurs qui soient tenues pour authentiques. On n'en veut qu'une seule authentique, et c'est la Vulgate, parce qu'elle est ancienne, et pour que les adversaires de l'Église n'aient pas l'occasion de dire que l'Église n'a pas eu jusqu'ici de bons textes. Les autres versions, même celles des hérétiques, ne sont pas rejetées pour ne pas restreindre la liberté chrétienne. Merkle, *op. cit.*, t. I, p. 42; S. Ehses, t. v, p. 50; Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 79. La discussion continua en congrégation générale, le 3 avril. Le cardinal de Trente accepterait une édition authentique en quelque langue que ce soit. Le cardinal de Jaen aurait voulu qu'on rejetât toutes les autres versions, sauf celle des Septante, et qu'on ne reçût la Vulgate qu'après sa correction. Son avis fut adopté par d'autres Pères. Les votes furent, d'ailleurs, assez divergents. Le président, le cardinal del Monte, les résuma ainsi : La majorité semble admettre que la Vulgate soit reçue, mais que le décret soit rédigé de telle sorte que les autres versions ne soient pas tacitement rejetées. Le cardinal Poole était d'avis qu'on eût plusieurs éditions de la Bible et qu'il allait approuver, en même temps que la Vulgate, les Septante et les textes hébreu et grec. Celui qui a un vase d'or et un vase d'argent, dit-il, ne brise pas le second pour ne se servir que du premier. La question mise aux voix, tous les membres acceptèrent que la Vulgate seule serait reçue, qu'on ne mentionnerait pas dans le décret les autres éditions et qu'on ne rejetterait pas expressément les éditions des hérétiques. La majorité repoussa le projet d'avoir une édition authentique en hébreu, en grec et en latin; elle ne voulait que la Vulgate pour authentique. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 79-83; Merkle, *op. cit.*, t. I, p. 42-44; S. Ehses, t. v, p. 59-66. Le décret fut rédigé en ce sens, lu et unanimement approuvé le 5 avril, enfin solennellement promulgué le 8.

En voici la teneur : « Considérant qu'il pourrait résulter pour l'Église de Dieu une assez grande utilité de connaître l'édition qu'il faut tenir pour authentique parmi toutes les éditions latines des Livres Saints qui ont cours, le même saint concile statue et déclare que c'est l'édition ancienne et vulgate, approuvée par le long usage de l'Église elle-même pendant tant de siècles, qui doit elle-même être regardée comme authentique dans les leçons, discussions, prédications et expositions publiques, et que personne ne doit avoir l'audace ou la présomption de la rejeter sous aucun prétexte. » Enfin, le concile ordonnait que la Sainte Écriture, surtout la vieille édition vulgate, fût imprimée le plus correctement possible. *Decretum de editione et usu sacrorum Librorum,* sess. IV.

Cependant ce décret, quand il fut connu à Rome, souleva de grosses difficultés. Les théologiens du pape trouvaient qu'on avait donné à la Vulgate trop d'autorité et ils refusaient d'approuver le décret en raison des fautes qui existaient dans la version latine, seule déclarée authentique. Ils délibérèrent s'il ne fallait pas retarder l'impression du décret ou en modifier la teneur. Les légats pontificaux durent expliquer par lettres les raisons et le sens du décret. Ils rappelaient en particulier que les traductions et les éditions de la Bible, faites depuis vingt ans en si grand nombre et si divergentes en des points très importants, rendaient nécessaire l'adoption d'une seule version comme authentique; qu'aucune version n'aurait pu être préférée à l'ancienne Vulgate, si estimable en elle-même, et qui n'avait jamais été suspecte d'hérésie. Leur correspondance publiée partiellement par le P. Vercellone, *Dissertazioni accademiche di vario argomento,* Rome, 1864, p. 79, et plus complètement par Druffel-Brandi, *Monumenta Tridentina,* fasc. 4, Munich, 1897, donna satisfaction à tous les esprits et décida Paul III à approuver le décret de Trente.

2° *Sens du décret.* — Il a été diversement interprété par les théologiens, les uns entendant l'authenticité de la Vulgate dans le sens de sa conformité avec le texte primitif des Livres Saints, et les autres reconnaissant seulement dans cette authenticité une autorité officielle qui rendait l'usage de la Vulgate obligatoire dans l'enseignement public et plaçait ainsi cette version au-dessus des traductions privées qui avaient cours à l'époque du concile.

1. Des débats précédemment résumés il résulte que les Pères de Trente, dans leurs délibérations, n'ont pas examiné la conformité de la Vulgate avec les textes originaux, qu'ils n'en ont parlé qu'indirectement et que cette conformité n'a pas été la raison pour laquelle ils ont déclaré la Vulgate authentique. Ils voulaient donner à l'Église un texte officiel des Livres Saints, qui fît autorité dans les écoles, la prédication et la liturgie, à l'exclusion implicite des versions récentes. S'ils ont choisi la Vulgate latine pour en faire ce texte officiel, c'est à cause de son usage ancien et universel dans l'Église, qui garantissait suffisamment sa fidélité essentielle aux originaux et son autorité ecclésiastique. L'usage de cette antique traduction était rendu obligatoire dans l'enseignement public, de telle sorte que personne n'était en droit d'en rejeter l'autorité sous aucun prétexte. Le concile ne mettait pas cette version au-dessus ni des textes originaux, hébreu et grec, ni des anciennes traductions qui avaient été en usage dans l'Église et l'étaient encore dans les Églises orientales. Il reconnaissait implicitement le droit de recourir aux originaux et aux anciennes traductions. Il imposait seulement pour l'enseignement public un seul texte, celui qui avait eu cours dans l'Église depuis tant de siècles et que cet emploi séculaire avait approuvé et consacré. Il n'approuvait pas l'œuvre de saint Jérôme, mais la version reçue à laquelle il conférait un caractère officiel pour les leçons et les prédications publiques. S'il avait eu en vue l'exactitude de la traduction, il aurait dû l'imposer même pour l'usage privé. Puisqu'il en fait un document public et officiel, il ajoute que personne n'a le droit de le récuser, quand il sera invoqué. Il employait donc le mot *authentique* dans le sens que lui donnaient alors les théologiens, les canonistes et les juristes.

Tel est le sens qu'ont donné à ce décret les théologiens du XVIe siècle, qui assistèrent au concile de Trente, et les théologiens récents qui ont étudié les Actes officiels de cette assemblée. Au nombre de ces théologiens, nous pouvons citer A. Salmeron, *Comment. in evangelicam historiam,* prolegom. III, Cologne, 1612, p. 24-25; A. Véga, qui rapporte le témoignage du cardinal Cervino, *De justificatione,* l. XV, c. IX, Cologne, 1572, p. 692; J. Lainez, dont le témoignage

est invoqué par Mariana, *Pro editione Vulgata*, 21, dans *Cursus completus Scripturæ Sacræ* de Migne, t. I, col. 669; le P. Sirlet, qui était le correspondant du cardinal Cervino, voir H. Höpfl, *Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum N. T.*, dans *Biblische Studien*, t. XIII, fasc. 8, p. 4-8; cf. P. Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul V*, Paris, 1890, p. 76-80; D. Payva de Andrada, *Defensio Tridentinæ fidei*, l. IV, Lisbonne, 1578, p. 257; J. Ravesteyn, de Tielt (Tiletanus), *Apologiæ seu defensionis decretorum sac. concilii Tridentini*, Louvain, 1568, p. 99; M. Zangerus, *Simplicis atque adeo prudentis catholicorum orthodoxiæ cum novatorum sectariorumque nostri exulcerati seculi idolomania collatio catholica*, c. II, Cologne, 1580 (qui cite et approuve Tiletanus); Bellarmin, *De verbo Dei*, l. II, c. X-XI; *De editione latina Vulgata*, édit. Widenhofer, Wurzbourg, 1749 (où il cite la plupart des théologiens précédents); cf. J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 18; X. Le Bachelet, *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine*, Paris, 1911, p. 5-11, 15, 110-117; Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, l. VI, c. XV, trad. franç., édit. Migne, t. II, col. 90-91; E. Du Pin, *Dissertation préliminaire ou prolégomènes sur la Bible*, Amsterdam, 1701, t. I, p. 204; Du Hamel, *Institutiones biblicæ*, c. IX, Louvain, 1740; Jahn, *Introductio in libros sacros V. F.*, 2e édit., Vienne, 1839, p. 64-65; Berti, *De theologicis disciplinis*, Bamberg et Wurzbourg, 1773, t. V, p. 41; Haneberg, *Histoire de la révélation biblique*, trad. franç., Paris, 1856, t. II, p. 446-448; J. Danko, *De Sacra Scriptura*, Vienne, 1867, p. 230; F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868, p. 394-419; *Einleitung in die Heilige Schrift*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 147-148; art. *Vulgate*, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., 1901, t. XII, col. 1140; A. Loisy, *Histoire du canon de l'A. T.*, Paris, 1890, p. 210-211; J. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, 2e édit., Paris, 1894, p. 114-124; J. Corluy, dans la *Science catholique*, 1894, t. VIII, p. 438-445; Lingens, dans *Zeitschrift fur katholische Theologie*, Inspruck, 1894, p. 759-769; trad. dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1894, t. LXXI, p. 147-151; A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 428-429; J. Thomas, *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, Paris, 1899, p. 314-321. Léon XIII, dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893, en recommandant la Vulgate, déclare qu'elle a reçu son authenticité, pour l'enseignement public, du concile de Trente. Cette authenticité consiste donc proprement dans le caractère officiel qui lui a été ainsi accordé et non dans la conformité de la version avec les originaux.

Du reste, les exégètes catholiques du XVIe siècle savaient que la Vulgate n'était pas parfaite et recouraient aux textes originaux pour expliquer ses obscurités, ses ambiguïtés et ses inexactitudes. Dans son opuscule *De editione latina Vulgata*, Bellarmin cite G. von Linden (Lindanus), *De optimo genere Scripturas interpretandi*, l. III, c. I, Cologne, 1558; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, l. VIII, Venise, 1566; F. Foreiro, *Comment. in Isaiam*, præf., Venise, 1563; J. Oleaster, *Comment. in Pentateuchum*, præf., Lisbonne, 1556; G. Genébrard, *In Psalmos*, præf., Paris, 1577. Voir aussi la réponse de Bellarmin à une consultation, dans Le Bachelet, *op. cit.*, p. 71-72, 178-179.

2. Cependant, dès le XVIe siècle, le décret de Trente a été interprété dans un autre sens par les théologiens qui n'avaient pas assisté au concile, et on en arriva au point que des esprits indépendants, tels que Bannez et Mariana, n'osaient pas se prononcer ouvertement sur la signification de l'authenticité de la Vulgate. Le fondement principal de la nouvelle explication se trouve dans la mention de cette version dans le décret dogmatique du concile *De canonicis Scripturis*. Il y est dit que les Livres Saints, *cum omnibus suis partibus*, doivent être reçus pour canoniques *prout in veteri Vulgata editione habentur*. Il en résulte seulement que la Vulgate contient les Livres sacrés et canoniques dans leur entier et avec toutes leurs parties. Néanmoins, ce décret a donné lieu à deux opinions différentes sur l'autorité de la Vulgate.

a) Une université, dirigée par des jésuites, doutait du sens à donner à ce décret et elle demanda à la S. C. du Concile, instituée par Pie IV en 1564, si, en vertu de ce décret, on devrait imputer une erreur dans la foi à ceux qui avanceraient quelque chose de contraire à la moindre période et au moindre membre de phrase des livres canoniques, en y comprenant même les passages qui sont omis par la Vulgate, mais qui se trouvent dans les textes hébreu et grec; ou s'il fallait imputer une erreur contre la foi seulement à ceux qui rejetteraient soit un de ces livres tout entier soit une des parties dont la canonicité et l'inspiration ont été autrefois discutées. La S. C. répondit, le 17 janvier 1576, qu'on ne pourrait rien avancer qui fût contraire à l'édition latine de la Vulgate, quand ce ne serait qu'une période, une assertion, un membre de phrase, une parole, un mot ou un iota, et elle reprit sévèrement A. Véga, qui, dans son traité rappelé plus haut, avait tenu un langage audacieux. Cette décision fut publiée par Allatius, qui la croyait inédite, dans *Animadversiones in Antiquitatum Etruscarum fragmenta ab Inghiramis edita*, Paris, 1640, n. 101, p. 179. Elle avait pourtant été éditée, en partie du moins, dans divers recueils des *Déclarations* de la S. C. du Concile, dont l'un parut à Francfort en 1608 et d'autres furent publiés par Vincent de Marcylla, 1609, et par Jean Gallemart, Cologne, 1619. Suarez, *De fide*, disp. V, sect. III, n° 10, et Serarius, *Prolegomena biblica*, c. XIX, q. XI, Paris, 1704, p. 169, la connaissaient en manuscrit. Cependant les théologiens ont douté longtemps de son authenticité, ou ont prétendu au moins que son texte avait été altéré. Mais M. Batiffol découvrit à la bibliothèque Vaticane, *lat. 6326*, un commentaire du concile de Trente, fait par le cardinal Carafa, qui en 1576 était président de la Congrégation du Concile. Or, au sujet des décrets de la IVe session, le cardinal analyse la décision de la S. C. P. Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul V d'après des documents nouveaux*, Paris, 1890, p. 72-76. L'authenticité de la décision est donc certaine. J. Thomas, *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, Paris, 1899, p. 308, note 1.

Mais quel en est le sens? Elle ne signifie pas, comme on l'a cru, que la Vulgate était absolument parfaite, parce qu'elle interdisait d'en mettre en question le moindre mot et la plus petite syllabe. Elle n'adopte pas, en effet, le premier sentiment exprimé dans la consultation, d'après laquelle il aurait été de foi que tous les membres de phrase et tous les mots de la Vulgate, du grec et de l'hébreu seraient la reproduction exacte du texte original, inspiré et canonique, et que ce texte n'aurait subi soit dans la Vulgate, soit dans les textes hébreu et grec aucune altération de l'étendue d'une phrase, d'un mot, d'une syllabe ou d'un iota. Pour l'hébreu et le grec, la S. C. renvoie à la troisième règle de l'Index, qui déclare toutes les versions de la Bible non authentiques inférieures à la Vulgate authentique. Quant à la Vulgate, elle dit qu'on ne peut rien avancer contre elle, pas même une phrase ni un iota, parce qu'elle contient l'Écriture inspirée et canonique, les Livres Saints que le concile a reconnus pour sacrés et canoniques et dont il a dressé la liste. Cf. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 435-456.

Bien que la Congrégation du Concile n'ait pas admis

l'absolue perfection de la Vulgate, des théologiens, surtout des Espagnols, l'admirent, en se fondant sur la teneur même du décret de Trente, qui déclarait cette version authentique. Bellarmin, jeune professeur à Louvain, en parlait déjà dans une lettre qu'il adressait au cardinal Sirlet, le 1er avril 1575. Le Bachelet, *Bellarmin et la Bible sixto-clémentine*, p. 5, 104. L. de Tena, *Isagoge in totam sac. Scripturam*, Barcelone, 1620, p. 30 *b*; B. Ponce († 1626), *Quæstiones expositivæ, id est, de Sac. Scriptura exponenda*, q. III, dans *Cursus completus Sac. Scripturæ* de Migne, t. I, col. 878 (qui dit que c'est l'opinion commune de son temps); Jean de Saint-Thomas, *In IIam IIæ*, disp. III, a. 3; C. Frassen, *Disquisitiones biblicæ*, Paris, 1682, t. I. Cf. Mariana, *Pro editione Vulgata*, dans le *Cursus*, t. I, col. 590; Bannez, *Scholastica commentaria in Iam partem Sum. theol. S. Thomæ*, Salamanque, 1584, q. I, a. 8. Ce sentiment était encore soutenu en 1753 par le P. Frévier, *La Vulgate authentique dans tout son texte; plus authentique que le texte hébreu, que le texte grec qui nous restent*, Rome (Rouen). Voir Le Bachelet, *op. cit.*, p. 17-19. Cette opinion est évidemment en opposition avec la pensée des Pères du concile de Trente, et elle n'est plus depuis longtemps soutenue par aucun théologien.

b) Dès le XVIe siècle cependant, la plupart des théologiens soutinrent que la Vulgate, en raison de son long usage dans l'Église et de son adoption officielle par le concile de Trente, ne contenait aucune erreur concernant la foi et les mœurs. Mais ils ne l'estimaient pas si parfaite qu'on n'y remarquât non seulement des fautes de copiste, mais même des erreurs de traduction dans des détails qui ne sont pas du domaine de la foi et des mœurs, et qu'elle n'empêchât pas de recourir aux textes originaux pour rectifier ses erreurs et expliquer ses obscurités et ses ambiguïtés. Dans une copie du procès-verbal de la congrégation générale du 3 avril 1546, le cardinal de Jaen aurait émis l'avis que la Vulgate devait être reçue *quoad mores et dogmata*. Mais le procès-verbal officiel ne contient pas ces mots. S. Ehses, *Concilium Tridentinum*, t. V, p. 59. J. Driedo, *De ecclesiasticis Scripturis et dogmatibus*, Louvain, 1550, l. II, c. I, prop. 2a, l'affirmait expressément. M. Cano, *De locis theologicis*, Salamanque, 1563, l. II, c. XIII, et le cardinal Carafa, dans son commentaire cité du concile de Trente, voir P. Batiffol, *op. cit.*, p. 74, n'obligeaient à suivre la Vulgate que dans les passages doctrinaux et moraux. Bellarmin, dès 1575, dans sa lettre à Sirlet, dans ses *Controverses* professées à Rome dès 1576, *De verbo Dei*, l. II, c. X-XI, dans sa dissertation *De editione latina Vulgata*, dont la seconde rédaction est de 1591, expose et soutient très expressément ce sentiment; il relève les erreurs de traduction de la Vulgate. Cf. J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, p. 17-24; Le Bachelet, *Bellarmin et la Bible sixto-clémentine*, p. 5, 10-16, 104, 107-125, 178-179. Ce fut l'opinion de Bonfrère, *Præloquia in Sac. Script.*, c. XV, sect. III, dans la *Cursus completus Scripturæ Sacræ* de Migne, t. I, col. 196, de Grégoire de Valence, *De objecto fidei*, q. VIII, § 43, de Suarez, *De fide*, disp. V, sect. X, n. 3. On peut dire que c'est le sentiment commun des théologiens catholiques. Les plus récents interprètent même dans ce sens l'authenticité de la Vulgate, qu'ils entendent comme supposant et entraînant la conformité substantielle de la Vulgate avec les textes originaux, conformité affirmée publiquement par l'autorité officielle de l'Église au concile de Trente. Noël Alexandre, *Hist. eccl.*, sæc. IV, diss. XXXIX, a. 5, Paris, 1699, t. IV, p. 406-410; P. Chrismaun, *Regula fidei*, § 64, dans *Cursus completus theologiæ* de Migne, t. VI, col. 917; H. Reusch, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1870, p. 210; Id., *Erklärung der Decrete des Trienter Concils über die Vulgata*, dans *Der Katholik*, 1860, t. I, p. 641; Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, p. 512-514; Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, p. 554-555; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 3e édit., Inspruck, 1880, t. I, p. 165-166; Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 230-237; Gilly, *Précis d'introduction générale et particulière à l'Écriture sainte*, Nîmes, 1867, t. I, p. 195-198; R. Cornely, *Introductio generalis*, 2e édit., Paris, 1894, p. 468-481; C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale*, Paris, 1898, p. 372-375; J.-V. Bainvel, *De Scriptura Sacra*, Paris, 1910, p. 180-192, etc. Toutefois, ces théologiens ne sont pas d'accord au sujet de l'étendue de la conformité de la Vulgate avec les textes originaux, et il y a en ces matières une part d'appréciation qui tient plus ou moins compte des faits et de la critique du texte.

Voir encore Branca, *De authentia Vulgatæ Bibliorum editionis*, Milan, 1816; L. von Ess, *Pragmatica doctorum catholicorum Tridentini circa Vulgatam decreti sensum, nec non licitum textus originalis usum testantium historia*, Vienne, 1816; *Pagmatisch-kritische Geschichte der Vulgata*, Tubingue, 1824; J. Brunati, *De nomine, auctore, emendatoribus et authentia Vulgatæ dissertatio*, trad. lat. d'un écrit italien, Vienne, 1827; C. Vercellone, *Sulla autenticità delle singole parti della Bibbia volgata secondo il decreto tridentino*, Rome, 1866; trad. franç., dans la *Revue catholique* de Louvain, 1866, p. 641, 687; 1867, p. 5; Ghiringello, dans la *Rivista universale* de Gênes, février 1867; J. Corluy, dans les *Études religieuses*, novembre 1876, p. 627-631; dans la *Controverse*, 15 mai 1885, p. 55-63; 15 mars 1886, p. 379-382; dans la *Science catholique*, 15 avril 1894, p. 438-445; S. di Bartolo, *Les critères théologiques*, trad. franç., Paris, 1889, p. 238-243; J. Didiot, *Commentaire de la IVe session du concile de Trente théologique*; dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, mai 1889, p. 390-419; *historique*, juin 1889, p. 481-518; *traditionnel*, septembre et novembre 1890, p. 193-226, 385-400; A. Durand, dans les *Études*, 1898, t. LXXV, p. 216-229; Vindex, *Zur Frage von der Autenticität der Vulgata*, dans *Historisch-politische Blätter*, Munich, 1899, t. CXXIV, p. 102-114; Bonaccorsi, *Questione bibliche*, Bologne, 1904; E. Mangenot, art. *Authenticité*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 2587-2590.

VI. LA BIBLE SIXTO-CLÉMENTINE. — 1° *La revision de la Vulgate confiée au pape par le concile de Trente.* — Les Pères du concile savaient que le texte de la Vulgate était fautif dans les éditions courantes, et en même temps qu'ils déclaraient cette version authentique, ils résolurent de demander au pape d'en faire une édition aussi correcte que possible. Voir les procès-verbaux des délibérations, du 17 mars au 3 avril 1546, dans Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 65, 79, 85; S. Ehses, *op. cit.*, t. V, p. 29, 37, 50, 59-66. Mais le décret, publié le 8 avril, ne mentionnait pas ce détail et ordonnait seulement d'éditer la Vulgate le plus correctement possible. Les théologiens romains remarquèrent cette lacune, et le 17 avril, le cardinal Farnèse écrivit aux légats pontificaux pour leur demander quelle avait été l'intention du concile à ce sujet. Les légats répondirent, le 26, que le concile les avait chargés de supplier le Saint-Père de faire corriger le plus tôt possible la Bible latine et, s'il se pouvait, la Bible grecque et la Bible hébraïque. Les théologiens romains voyaient bien les difficultés de l'entreprise; ils promirent toutefois de chercher les moyens d'en triompher. Les légats remercièrent le souverain pontife de sa sollicitude et promirent le concours des théologiens du concile. Voir Vercellone, *Dissertazioni accademiche*,

p. 79-84. Cf. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, l. VII, c. XII, édit. Migne, t. II, col. 192-194. Sur les travaux entrepris à Trente, voir dom Höpfl, *Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum N. T.*, p. 9-13, 40; Mercati, dans *Theologische Revue*, 1909, p. 60-62; Le Plat, *Monument.*, t. IV, p. 104-110.

2° *Éditions privées.* — Comme les premiers travaux furent vite interrompus, des particuliers entreprirent de corriger le texte de la Vulgate. — 1. *Éditions de Louvain.* — Les théologiens de Louvain y travaillèrent les premiers. Sur l'œuvre du dominicain Jean Henten, voir t. II, col. 1475. Après la mort de Henten (1566), son édition fut perfectionnée, sous la direction de Luc de Bruges. Elle eut, sous cette nouvelle forme, neuf éditions (1573-1594) et celle de 1583 servit aux correcteurs romains. — 2. *Le Nouveau Testament de Zeger.* — Un franciscain flamand, Tacite-Nicolas Zeger, publia, de son côté, en 1553, des *Scholia* et des *Castigationes* sur le Nouveau Testament, et il se proposait de corriger la Vulgate d'après les leçons des Pères et des manuscrits. Voir *Critici sacri*, 3e édit., Amsterdam, 1698, t. VII. Dans une lettre du 15 août 1553, *ibid.*, p. XII-XVI, il demandait au pape Jules III d'approuver sa correction et de déclarer authentique son édition. Cf. R. Simon, *Histoire critique des commentaires du N. T.*, Rotterdam, 1693, c. XXXIX, p. 573-575; *Dissertation critique sur les principaux actes manuscrits du N. T.* (à la suite de l'ouvrage précédent), p. 78-79.

3° *La Bible sixtine.* — 1. *Sa préparation.* — Les travaux de correction, entrepris à Rome dès 1546, marchèrent lentement jusqu'en 1554; Sirlet s'occupait du Nouveau Testament et Nicolas Majoranus de l'Ancien. H. Höpfl, *op. cit.*, p. 24-25, 37; Mercati, *loc. cit.* Pie IV qui, avant son élévation au siège pontifical, avait favorisé Majoranus, institua une congrégation de cardinaux et de consulteurs. Quelques manuscrits, notamment le *Paulinus*, furent collationnés, mais la mort de Faernus en 1561 interrompit les recherches, et le concile de Trente fut clos en 1563, avant que la correction officielle de la Vulgate ne fût terminée. Saint Pie V confirma la congrégation établie par son prédécesseur et nomma de nouveaux membres. On reprit tout ce qui avait déjà été exécuté, afin de profiter des leçons de manuscrits anciens, récemment apportés à Rome. On avançait si lentement que, du 28 avril au 7 décembre 1569, au cours de 26 sessions générales, on n'avait relevé les variantes que de deux seuls livres, la Genèse et l'Exode. Sous Grégoire XIII, à l'instigation du cardinal Perretti et sous sa direction, on édita la version des Septante. Voir col. 1639-1641. Devenu pape sous le nom de Sixte V, le cardinal Perretti, dès la seconde année de son pontificat (1586), fit reprendre activement la correction de la Vulgate. On avait fait venir d'excellents manuscrits latins de différentes bibliothèques de l'Italie, de l'Espagne et de la Flandre. Sixte V stimulait le zèle des correcteurs. Après plus de deux années d'étude, l'œuvre était achevée; elle fut présentée au pape au commencement de 1589. Sixte V revit lui-même le texte entier; il maintint la plupart des corrections faites, mais il en rejeta un certain nombre, malgré l'opposition du cardinal Carafa, et détermina lui-même les leçons qu'il fallait admettre à leur place, comme il s'en était réservé le droit, dès le 22 janvier 1588. *Bullarium romanum*, Naples, t. VIII, p. 996. Il surveilla de très près l'impression, qui fut faite au Vatican, non pas par Paul Manuce, mais par Dominique Basa, de Venise. Voir Mgr Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle*, Munster, 1911, p. 1-19, 135. L'impression avait commencé avant que le pape n'eût achevé la revision de l'œuvre des correcteurs. Ainsi, le 3 juin, Sixte V disait à l'ambassadeur de Venise qu'il en était arrivé à l'Apocalypse et que le livre de la Sagesse était sous presse. *Ibid.*, p. 136. Les *Avvisi di Roma* annonçaient, le 1er novembre, que l'Ancien Testament allait paraître, et le 25, qu'il était entre les mains des cardinaux de la Congrégation de l'Index. *Ibid.*, p. 22. L'impression était terminée le 10 avril 1590. Les *Avvisi di Roma* annonçaient, le 2 mai, que des exemplaires avaient été distribués aux cardinaux et aux principaux officiers de la cour pontificale, et que la vente était confiée au seul imprimeur du palais, Dominique Basa. *Ibid.*, p. 23. Le 31 mai, Sixte V fit expédier aux princes 25 exemplaires de la nouvelle Bible, avec des brefs, datés du 29. *Ibid.*, p. 24.

2. *Sa description.* — La *Biblia sacra Vulgatæ editionis ad concilii Tridentini præscriptum emendata a Sixto V P. M. recognita et approbata* forme un volume in-f° en trois parties de 1140 pages à deux colonnes. Le texte est imprimé en grands caractères, sans séparation des versets, dont les chiffres sont indiqués à la marge et qui sont différents de ceux de Robert Estienne. L'impression est fort belle et on n'y a compté qu'une quarantaine de fautes typographiques. Le texte est précédé de la bulle *Æternus ille*, qui promulguait la nouvelle édition. On n'en connaît qu'un petit nombre d'exemplaires : 15 en Italie, 8 en Allemagne, 4 en Autriche, 8 en Angleterre, 3 à la Bibliothèque nationale de Paris (cotés A 216, 216 *bis* et 216 *ter*, réserve), 1 à Saint-Pétersbourg, 1 à Madrid et 1 à New-York. *Ibid.*, p. 66-82. On ignore quels sont les détenteurs actuels d'autres exemplaires, dont on a gardé la trace. *Ibid.*, p. 82-85. Leur prix est très élevé. Leurs dimensions ne sont pas les mêmes et le papier est différent. Il y a des exemplaires de luxe. Des fautes d'impression ont été corrigées par des moyens différents et en nombre plus ou moins grand. Le pape lui-même mettait la main à cette correction. *Ibid.*, p. 24, 95; Le Bachelet, *op. cit.*, p. 193-194.

3. *Sa publication.* — On a prétendu que Sixte V n'avait pas attribué à sa Bible une autorité définitive et qu'il ne la considérait que comme un essai. Cette opinion n'est plus soutenable. En effet, l'original de la bulle *Æternus ille*, qui promulgue l'édition sixtine et déclare qu'elle représente la Vulgate reconnue authentique par le concile de Trente, a été retrouvé aux archives du Vatican (registre des *Epistolæ ad principes*, t. XXII), avec deux épreuves successivement corrigées, et deux exemplaires d'une édition spéciale, tirée le 22 août 1590. L'original contient l'attestation des *cursores*, qui avaient affiché la bulle le 10 avril 1590 aux lieux fixés par le droit. La bulle est datée du 1er mars 1589, mais aussi de la cinquième année du pontificat de Sixte V, qui avait commencé le 24 avril 1585, par conséquent du 1er mars 1590, selon notre manière actuelle de compter les années à partir du 1er janvier, tandis que, à cette époque, la cour romaine faisait débuter l'année ecclésiastique au 25 mars. Cf. Mgr Baumgarten, *Biblische Zeitschrift*, 1907, t. V, p. 189-191; *Die Vulgata Sixtina von 1590*, p. 28-39. Dans les brefs aux princes, dont Mgr Baumgarten connaît douze exemplaires, le pape affirme qu'il a décidé par une constitution perpétuelle, déjà éditée, que sa Bible corrigée doit être reçue par tous. Les témoignages opposés, recueillis par le P. Le Bachelet, *op. cit.*, p. 81-88, perdent ainsi toute valeur, et l'hypothèse d'une anticipation de la promulgation de la bulle, hypothèse imaginée par le P. Azor, entraînerait la falsification d'un acte apostolique, soumise dès lors aux peines les plus graves. Mgr Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina von 1590*, p. 96-134. Pour une édition diplomatique et critique de la bulle, voir *Biblische Zeitschrift*, 1907, t. V, p. 337-354; *Die Vulgata Sixtina von 1590*, p. 40-65. Dans les derniers jours de sa vie, Sixte V avait l'intention de faire imprimer une sorte

de correctoire, qui contiendrait toutes les modifications, les omissions et les additions de sa Bible et à l'aide duquel chacun pourrait corriger son propre exemplaire de la Vulgate. Mgr Baumgarten, *op. cit.*, p. 25-26.

4. *Son sort.* — Sixte V mourut le 27 août 1590. Les critiques, que les membres de la congrégation, dont il n'avait pas admis toutes les corrections, avaient soulevées, de son vivant, contre sa Bible, redoublèrent après sa mort. Le 5 septembre, les *Avvisi di Roma* annonçaient que les cardinaux, chargés de l'administration de l'Église pendant la vacance du Saint-Siège, avaient suspendu la vente de la nouvelle Bible et de l'édition séparée de la bulle de Sixte V. *Ibid.*, p. 96. Le 26 septembre, ils rapportaient l'interdiction absolue de vendre la Bible sixtine. *Ibid.*, p. 97. Cette interdiction entraînait, de fait, la suppression de l'édition corrigée. A cette date, les dispositions de la bulle *Æternus ille* n'étaient pas encore obligatoires dans l'Église universelle, puisque Sixte V avait fixé un délai de quatre mois, expiré le 10 août, pour l'Italie, et de huit mois, non encore expiré, pour les pays transalpins. En effet, du vivant du pontife, l'inquisiteur de Venise avait voulu appliquer aux libraires de cette ville les dispositions de cette bulle. Le doge fit présenter par son ambassadeur Badoer des observations au pape, qui déclara que l'inquisiteur faisait du zèle et n'avait pas alors le droit d'interdire la vente des anciennes Bibles. Ce fait prouve nettement, ainsi que d'autres dépêches du même ambassadeur qui se trouvent aux archives d'État de Venise, que Sixte V avait fait une œuvre définitive et qu'il n'avait pas l'intention de la corriger. Voir F. Amanu, *Die Bibel Sixtus V*, dans *Theologie und Glaube*, Paderborn, 1912, p. 401-402. En outre, dès le mois de février 1591, Grégoire XIV confia à la Congrégation de l'Index le soin de réformer la Bible sixtine. Ce pape, ne voulant pas condamner l'œuvre de son prédécesseur, employa l'expédient que lui avait suggéré Bellarmin. Le Bachelet, *op. cit.*, p. 37-38.

Sur la demande de Bellarmin, Clément VIII ordonna, le 15 février 1592, de racheter tous les exemplaires de la Bible sixtine, qu'on pourrait retrouver. Le nonce de Venise en rapporta plusieurs, le 24 août. Au mois de février 1593, on s'occupait de ceux que les jésuites avaient rachetés. Il était encore question de nouveaux rachats, au mois de janvier et d'avril 1594. Le Bachelet, *op. cit.*, p. 54-56, 150-152, 198-199; Mgr Baumgarten, *op. cit.*, p. 99-101.

5. *Sa valeur.* — La Bible sixtine était loin d'être dépourvue de valeur critique. Les changements, que Sixte V avait faits de sa propre autorité, n'étaient pas regrettables comme le prétendaient les adversaires de sa Bible. Ceux qu'a relevés Bellarmin, *Loca præcipua in Bibliis Sixti V mutata*, dans Le Bachelet, *op. cit.*, p. 130-134, cf. p. 44-45, sont peu importants. Voir d'autres reproches d'un censeur anonyme, *ibid.*, p. 61-62. Sixte V avait appliqué des principes critiques un peu différents de ceux qu'avait suivis la congrégation présidée par le cardinal Carafa; il n'avait pas fait de modifications arbitraires dans le texte sacré. Si parfois il a choisi une leçon moins bonne, il a édité néanmoins un bon texte de la Vulgate, et sa Bible est le fruit d'un travail réellement scientifique. E. Nestle, *Ein Jubiläum den Lateinischen Bibel zum 9 november 1892*, Tubingue, 1892, p. 17, et J. Wordsworth, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1898, t. I, p. 724, ont expressément reconnu les mérites critiques de la Bible sixtine.

4° *La Bible clémentine.* — 1. *Sa préparation.* — D'après les *Avvisi di Roma*, Baumgarten, *op. cit.*, p. 98, Grégoire XIV chargea la Congrégation de l'Index de ramener la Bible sixtine à son ancienne forme, en y introduisant les leçons qu'avait adoptées la congrégation présidée par le cardinal Carafa et que Sixte V avait rejetées. Dans la première réunion, tenue le 7 février 1591, on traita de la méthode à suivre, et on fixa cinq règles dans les séances suivantes. On en fit ensuite l'application, mais la revision avançait lentement, faute d'entente entre les consulteurs : on mit 40 jours à corriger la Genèse seule, et on commença l'examen de l'Exode, le 18 mars. Bellarmin écrivit probablement vers cette époque un mémoire *De ratione servanda in Bibliis corrigendis*, édité par le P. Le Bachelet, *op. cit.*, p. 126-129. Il proposait de confier la revision de la Bible latine à un petit nombre de savants, qui l'exécuteraient rapidement. Le pape institua une congrégation spéciale de deux cardinaux et de huit consulteurs, qui se retira à Zagarolo dans la maison de campagne du cardinal Marc-Antoine Colonna, son président, et qui paracheva le travail en 19 jours. Le 23 juin, les *Avvisi di Roma* annonçaient ce rapide achèvement. Baumgarten, *op. cit.*, p. 98. Cf. Le Bachelet, *op. cit.*, p. 40-44.

2. *Sa publication.* — On s'occupa aussitôt à Rome de décider si l'on publierait la nouvelle correction et comment. Sur la demande du pape, Bellarmin rédigea son avis, que le P. Le Bachelet a édité, p. 137-141. Cf. p. 45-48. Conformément à cet avis, la correction fut publiée, mais sous le nom de Sixte V : *Biblia sacra Vulgatæ editionis Sixti Quinti Pont. Max. jussu recognita atque edita.* Ce ne fut qu'en 1604 que le nom de Clément VIII fut ajouté dans le titre à celui de Sixte V. Baumgarten, *op. cit.*, p. VII-VIII. La nouvelle édition ne devait pas d'abord être déclarée obligatoire et les anciennes éditions latines devaient continuer à être vendues. Bellarmin avait fait un second mémoire à ce sujet. Voir le texte dans Le Bachelet, p. 142-144. Le 26 juin, les *Avvisi di Roma* annonçaient cette décision, en ajoutant que la congrégation ne tiendrait plus de séance ordinaire avant l'apparition de la nouvelle Bible. Baumgarten, p. 98-99. Toutefois, rien ne fut entrepris avant le pontificat de Clément VIII. Peu après son élection (30 janvier 1592), il chargea les cardinaux Frédéric Borromée et Auguste Valier avec le P. Tolet de préparer le texte pour l'impression. Le P. Tolet fit seul le travail. Baumgarten, p. 136-137. Il avait fini le tout, le 28 août. Les cardinaux désignés donnèrent leur approbation. Le 18 novembre, les *Avvisi di Roma* annonçaient la prochaine apparition de la nouvelle Bible, mais, le 25, ils expliquaient le retard, en disant que le pape avait voulu la revoir par lui-même et l'amender encore. *Ibid.*, p. 101. L'impression était surveillée par le P. Tolet, *ibid.*, p. 104, note; elle fut exécutée rapidement, et la nouvelle Bible parut avant la fin de l'année 1592.

3. *Sa description.* — Cette Bible est un beau volume in-folio, imprimé avec les mêmes caractères que la sixtine et par le même imprimeur, Dominique Basa. La préface, qui est de la main de Bellarmin, expose que cette nouvelle édition réalise un projet de Sixte V, qui avait voulu retoucher sa première œuvre dont il n'était pas satisfait. Voir Le Bachelet, p. 53, 146-149; Baumgarten, p. 108-110. Une bulle de Clément VIII, datée du 9 novembre 1592, pourvoyait à la conservation du nouveau texte corrigé. Sans condamner les anciennes Bibles, il réservait à l'imprimerie vaticane pendant dix ans le monopole de la nouvelle édition. Ce laps de temps écoulé, tout imprimeur avait le droit de la reproduire, purement et simplement. On avait repris la division ordinaire des versets et on avait reproduit, en dehors de la série des livres canoniques, le III[e] et le IV[e] livre d'Esdras et la Prière de Manassé, que Sixte V avait omis. Les fautes de typographie sont nombreuses, tant l'impression avait été précipitée. Voir Vercellone, *Biblia sacra*, in-4°, Rome, 1861, p. V-VII.

4. *Sa valeur.* — Bellarmin, dans la préface, reconnaît que la nouvelle Bible n'est pas parfaite, et qu'on y avait laissé à dessein des choses qui semblaient devoir être corrigées. Du reste, le travail des correcteurs n'a pas toujours été exactement reproduit, par l'incurie de l'imprimeur. Les protestants ont violemment attaqué à diverses reprises la revision pontificale de la Vulgate. En 1600, Thomas James a publié à Londres un pamphlet intitulé : *Bellum papale sive concordia discors Sixti V et Clementis VIII circa hieronymianam editionem*, dans lequel il relevait environ 2000 différences entre les deux Bibles. Une seconde édition parut en 1606, et Cox a réimprimé encore ce livre en 1840 et en 1855. L'argument est sans valeur, puisque les divergences signalées étaient volontaires, et le P. Henri de Bukentop en comptait 2134. *Lux de luce l. III*, Bruxelles, 1706. Le P. Vercellone en a remarqué 50 autres, de minime importance, il est vrai, rien que dans le Pentateuque. En 1906, le P. Hetzenauer reprenait la comparaison des deux textes et aboutissait au chiffre total de 4900 divergences, p. 367*. Les protestants prétendaient aussi que les éditeurs des Bibles sixtine et clémentine n'avaient fait que choisir des leçons différentes parmi les variantes des Bibles de Louvain. Ce reproche n'est pas fondé. Bien qu'ils aient utilisé les Bibles de Louvain, les correcteurs romains ont recouru directement aux manuscrits, aux textes originaux et aux citations bibliques des Pères, et des leçons qu'ils ont adoptées la dixième partie seulement se trouvait dans les éditions louvaniennes. Pour les Évangiles, la Bible sixtine est le plus souvent d'accord avec l'édition de Robert Estienne de 1538, tandis que la Bible clémentine se rapproche surtout de l'édition de Henten, imprimée en 1548. Cf. J. Wordsworth, *op. cit.*, t. I, p. 721-723. Les critiques actuels sont unanimes à reconnaître que la Bible clémentine est le fruit d'un travail sérieux, aussi parfait qu'on pouvait le faire alors avec les ressources critiques dont on disposait. Quoique son texte ne soit pas absolument pur et qu'il ait conservé des leçons qui n'appartenaient pas à l'œuvre primitive de saint Jérôme, il est meilleur que celui des éditions qui l'ont précédé au XVIe siècle. Il est aussi en progrès sur celui de la Bible sixtine. C'est donc une édition, qui est bonne en elle-même, très bonne pour l'époque, sans être parfaite. Cf. C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1902, t. II, p. 621.

5. *Ses éditions.* — *a*) *Éditions romaines.* — En vertu du décret de Clément VIII, l'imprimerie vaticane devait publier seule, pendant dix ans, la Bible nouvelle. On en fit, en 1593, une seconde édition, dans laquelle on corrigea un certain nombre des erreurs typographiques de la première; mais celles qui furent reproduites et les nouvelles qui furent commises dépassèrent le chiffre de la première. Une troisième édition sortit des mêmes presses en 1598; elle ne corrigea qu'une partie des fautes précédentes et surpassa les deux premières éditions en négligence. Pour porter remède à un mal qui empirait, on imprima en appendice une triple liste d'*errata* des trois éditions de 1592, 1593 et 1598, dont devaient tenir compte les imprimeurs postérieurs. Mais cette triple liste n'était pas complète de sorte que, pendant longtemps, des fautes de cette nature se sont perpétuées dans les Bibles subséquentes. En 1603, Luc de Bruges releva sur les éditions romaines les principales divergences pour faciliter aux imprimeurs, et notamment à Plantin d'Anvers, l'impression correcte de la nouvelle édition : *Romanæ correctionis in latinis Bibliis editionis vulgatæ jussu Sixti V Pont. max. recognitis loca insigniora*, Anvers, 1603; 2e édit., 1618. En 1906, le P. Hetzenauer a compté 270 différences entre l'édition de 1592 et celles de 1593 et de 1598, 140 entre la seconde et la première et la troisième, 830 entre cette dernière et les deux précédentes. Le Nouveau Testament, imprimé à Rome, en 1607, n'est qu'une reproduction partielle de l'édition de 1598. Le P. Vercellone y a remarqué les mêmes fautes caractéristiques. Une table d'*errata*, qui y est ajoutée, contient des fautes qui n'ont jamais été corrigées dans les éditions romaines antérieures et postérieures. Celles de 1618 et de 1624 diffèrent à peine de la troisième. Des éditions plus correctes ont paru à Rome en 1671, 1765, 1768 et 1784. Elles ont donné occasion à cette assertion fausse que les souverains pontifes auraient introduit de nouvelles corrections dans la Bible clémentine.

b) *Autres éditions.* — Celles qui ont paru au XVIIe et au XVIIIe siècle sont trop nombreuses pour être mentionnées. Voir Le Long, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1723, t. I, p. 234, qui en avait dressé une liste, complétée par Copinger. Elles ne présentent pas d'intérêt, parce qu'elles dérivent toutes plus ou moins directement des éditions romaines, surtout de celle de 1598 avec sa triple liste d'*errata*. Toutefois, les fautes signalées n'ont pas toujours été exactement corrigées, et quelques erreurs se sont perpétuées d'édition en édition. On peut dire qu'aucune n'est absolument pure sous ce rapport. Au cours du XIXe et du XXe siècle, quelques éditeurs ont eu à cœur de viser à une correction plus parfaite. L'édition de Francfort en 1826, quoique louée par Léon XII, est remplie d'un grand nombre de fautes. Trois éditions constituent un progrès sérieux, dans cette voie de correction typographique : celle de Léonard van Ess, Tubingue, 1824, de Valentin Loch, Ratisbonne, 1849, l'édition de Marietti, Turin, 1851; cette dernière a été louée par la S. C. de l'Index pour sa fidélité. Voir *Analecta juris pontificii*, 1857, col. 2712. Deux autres, extrêmement soignées, sont l'œuvre du P. Vercellone, Rome, 1861 (reproduite par beaucoup d'éditeurs) et du P. Hetzenauer, 2 in-4o, Inspruck, 1906. Voir la préface de l'édition du P. Vercellone.

5o *Travaux particuliers pour l'amélioration de la Vulgate.* — Si Clément VIII avait interdit aux catholiques de publier des éditions de la Vulgate, différentes de la correction romaine, et d'ajouter des variantes aux marges de cette édition, il n'avait pas défendu de relever dans les manuscrits les leçons nouvelles, qui pourraient y être découvertes et qui pourraient servir à améliorer le texte officiel de la Vulgate. En 1605, Luc de Bruges publiait les variantes qu'il avait recueillies dans les manuscrits de l'ancienne Vulgate et du texte grec sur les Évangiles : *Notarum ad varias lectiones in quatuor Evangeliis occurrentes libellus duplex, quorum uno græcæ, altero latinæ varietates explicantur*, Anvers. Cet ouvrage était dédié à Bellarmin. Le cardinal, après avoir promis de le lire, ajoutait : « S'il me paraît certain que le texte sacré puisse être avantageusement modifié quelque part, j'en parlerai au souverain pontife et aux cardinaux intéressés dans la question. Mais vous vous rendez bien compte vous-même qu'il n'est pas facile de faire dans un texte sacré des changements de cette sorte; il n'en est pas moins fort utile que les gens doctes soient informés de diverses leçons et de l'avis d'hommes experts comme vous et vos semblables. » Lettre du 1er novembre 1606. Cf. Le Bachelet, *op. cit.*, p. 69-70, 170-173. En 1618, Luc de Bruges ajouta à la seconde édition de ses *Romanæ correctionis... loca insigniora*, un autre petit livre *continens alias lectionum varietates in iisdem Bibliis latinis, ex vetustis manuscriptis exemplaribus collectæ, quibus possit perfectior reddi, feliciter cœpta correctio, si accedat summi Pontificis auctoritas*, Anvers. *Ibid.*, p. 70, 174-185.

Au XIXe siècle, un barnabite, le P. Charles Vercellone, encouragé par Pie IX, recueillit dans les documents manuscrits des correcteurs romains, dans les manu-

scrits latins de la Vulgate qui sont à Rome, dans les livres liturgiques et dans les textes originaux, les variantes qui étaient de nature à servir à la correction de la Vulgate. Il a publié en 2 in-4° les résultats de ses recherches sous le titre : *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis,* Rome, 1860, 1864; le t. I contient les variantes du Pentateuque et le t. II celles de Josué, des Juges et des livres des Rois. Cette œuvre monumentale, interrompue par la mort de l'auteur, vient d'être reprise par ordre de Pie X et confiée aux bénédictins. Voir la lettre du cardinal Rampolla, président de la Commission biblique, à l'Abbé primat de l'ordre bénédictin en date du 30 avril 1907. Il ne s'agit d'abord que de collationner les manuscrits de la Vulgate, d'en relever exactement les leçons, en vue d'entreprendre plus tard une revision de la version officielle de l'Église catholique. Pie X a caractérisé d'une façon très précise le but et la méthode des travaux préparatoires de cette future revision, dans sa lettre à dom Gasquet du 3 décembre 1907. On peut voir les travaux déjà accomplis dans les deux Rapports de dom Gasquet (1909 et 1911). Quand cette œuvre de longue haleine sera terminée, l'autorité ecclésiastique entreprendra peut-être une nouvelle revision de la Vulgate, en d'autres termes, la restitution la plus fidèle possible de l'œuvre de saint Jérôme dans sa pureté première. Voir la *Revue biblique,* janvier 1908, p. 102-113.

6° *Éditions de manuscrits latins et de la version de saint Jérôme.* — Dans l'intervalle qui s'est écoulé entre la publication de la Bible clémentine et la nouvelle entreprise des bénédictins, divers travaux de critique textuelle ont reproduit un certain nombre de variantes latines du Nouveau Testament extraites des manuscrits. Voir TEXTE DU NOUVEAU TESTAMENT. D'autre part, des manuscrits de la Vulgate ont été édités : ainsi le *Codex Amiatinus,* par Tischendorf, Leipzig, 1854, le *Codex Fuldensis,* par Ranke, Marbourg, 1868, l'*Evangelium Gatianum,* par M. Heer, Fribourg-en-Brisgau, 1910. Des éditions critiques de la *Divina bibliotheca* de saint Jérôme ont été publiées, d'après les manuscrits, par les bénédictins Martianay et Pouget, dans *S. Hieronymi opera,* Paris, 1693, par Vallarsi, *S. Hieronymi opera,* Vérone, 1738, 1740, t. IX et X; 2e édit., Venise, 1770, 1771, t. IX et X (reproduite par Migne, *Pat. lat.,* t. XXVIII et XXIX). Paul de Lagarde a donné : *Psalterium juxta Hebræos Hieronymi,* Leipzig, 1854; *Probe einer neuen Ausgabe der lateinischen Uebersetzungen des Alten Testaments,* Gœttingue, 1885; C. Tischendorf, *Novum Testamentum latine, textum Hieronymi... restituit,* Leipzig, 1864; Ch. Heyse et T. Tischendorf, *Biblia sacra latina Veteris Testamenti,* etc., Leipzig, 1873; P. Corssen, *Epistula ad Galatas,* Berlin, 1885. J. Wordsworth et H. J. White ont commencé une édition critique du Nouveau Testament latin selon l'édition de saint Jérôme : *Novum Testamentum D. N. J. C. latine, secundum editionem sancti Hieronymi, ad codicum manuscriptorum fidem,* Oxford. Le t. Ier, comprenant les Évangiles, est complet : S. Matthieu a paru en 1889, S. Marc en 1891, S. Luc en 1893, S. Jean en 1895 et un *Epilogus* en 1898. Du t. II nous avons déjà les Actes des apôtres, 1905; l'Épître aux Romains paraîtra en 1912. M. White vient de publier, Oxford, 1911, sous le même titre, une édition manuelle du Nouveau Testament entier; elle reproduit le texte déjà édité dans l'édition critique avec un choix de variantes et la suite des Épîtres et de l'Apocalypse, qui sera dans la grande édition. C'est un travail de toute première valeur.

Sur les Bibles de Sixte V et de Clément VIII, voir *Lettera apologetica interno all'edizione fatta in Roma per comando di Sixto V della Volgata latina l'anno MDCX,* Louvain, 1754; A. M. Ungarelli, *Prælectiones de Novo Testamento et historia vulgatæ Bibliorum editionis a concilio Tridentino,* édit. Vercellone, Rome, 1847, p. 113-224; la seconde partie de cet ouvrage, qui a pour titre spécial : *De castigatione vulgatæ Bibliorum editionis peracta jussu concilii Tridentini,* a été reproduite par le P. C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis,* Rome, 1860, t. I, *Prolegomena,* p. XVII-LXXVI (avec des notes nouvelles); C. Vercellone, *Studi fatti in Roma e mezzi usati per corregere la Bibbia Volgata,* dans *Dissertazioni accademiche di vario argomento,* Rome, 1864; trad. franç. dans les *Analecta juris pontificii,* 1858, col. 1011-1025; Reusch, *Zur Geschichte der Entstehung der officiellen Ausgabe der Vulgata,* dans *Der Katholik,* 1860, t. II, n. 1; P. de Valroger, *Introduction historique et critique aux livres du Nouveau Testament,* Paris, 1861, t. I, p. 507; A. Giovannini, *Illustrazione di un documento inedito relativo alla correzione della Bibbia volgata fatta da Clemente VIII,* dans *Giornale arcadico di scienze, lettere ed arti,* nouv. série, Rome, 1865, t. LI (à part, Rome, 1867); Gilly, *Le concile de Trente et la Vulgate de Clément VIII,* dans *Précis d'introduction à l'Écriture Sainte,* Nimes, 1867, t. I, p. 243; F. Prat, *La Bible de Sixte-Quint,* dans les *Études,* 1890, t. L, p. 565-584; t. LI, p. 35-60, 205-224; E. Nestle, *Ein Jubiläum der Lateinischen Bibel zum 9 november 1892,* Tubingue, 1892; J. Turmel, *La Bible de Sixte-Quint,* dans la *Revue du clergé français,* 1905, t. XLI, p. 431-435; X. Le Bachelet, *Ce que Bellarmin dit de la Bible de Sixte-Quint en 1591,* dans les *Recherches de science religieuse,* Paris, 1910, t. I, p. 72-77; Id., *Bellarmin et la Bible sixto-clémentine. Étude et documents inédits,* Paris, 1911; P. M. Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle, Aktenstücke und Untersuchungen,* Munster, 1911; J.-B. Nisius, *Zur Geschichte der Vulgata Sixtina,* dans *Zeitschrift für Katholische Theologie,* Inspruck, 1912, p. 1-47, 209-251; F. Amana, *Die Bibel Sixtus V* (une monographie), 1912; L. Gramatica, *Delle edizioni della « Clementina »,* dans *La Scuola cattolica,* 1912, p. 186-199, 465-494.

VII. BIBLIOGRAPHIE. — Outre les nombreux travaux cités au cours de l'article : — 1° *Monographies.* — L. van Ess, *Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata im Allgemeinen und zunächst in Beziehung auf das Trientische Decret,* Tubingue, 1824; G. Riegler, *Kritische Geschichte der Vulgata,* Soulzbach, 1820; A. Schmitter, *Kurze Geschichte der Hieronymianischen Bibesüberletzung,* Freising, 1842; F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata,* Mayence, 1868; S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge,* Paris, 1893; un résumé de cet important ouvrage par E. Mangenot, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques,* juillet-septembre 1893 (et tirage à part). — Pour la critique textuelle, Ph. Thielmann, *Beiträge zur Textkritik der Vulgata, inbesondere des Buches Judith,* Speyer, 1883; E. von Dobschütz, *Studien zur Textkritik der Vulgata,* Leipzig, 1894.

2° *Introductions critiques.* — R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* l. II, c. XI-XIV, Rotterdam, 1685, p. 242-270; *Histoire critique des versions du Nouveau Testament,* ch. VII-XII, Rotterdam, 1690, p. 68-159; C. Kortholt, *De variis Scripturæ editionibus tractatus theologico-historico-philologicus,* c. IX-XIV, 1686, p. 93-251; J. G. Carpzov, *Critica sacra Veteris Testamenti,* part. II, c. VI, Leipzig, 1729; B. Walton, *Apparatus biblicus,* dans la Polyglotte de Londres, t. I, et à part, Zurich, 1673; H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus, versionibus græcis et latina Vulgata,* Oxford, 1705, p. 342-569; J. Mill, *Novum Testamentum cum lectionibus variantibus,* Oxford, 1707, dissert. préliminaire, p. LXXXI; J. L. Hug, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments,* 4e édit., Stuttgart et Tubingue, 1847, t. I, p. 403-431;

H. J. White, *The latin versions*, dans Scrivener-Miller, *Introduction to the criticism of the New Testament*, 4e édit., Londres, 1894, t. II, p. 56-90; C. R. Gregory, *Novum Testamentum græce. Prolegomena*, Leipzig, 1894, t. II, p. 971-1108; Id., *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1902, t. II, p. 613-729; 1909, t. III, p. 1332-1343; F. G. Kenyon, *Handbook to the textual criticism of the New Testament*, Londres, 1901, p. 184-203; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 217-251; F. Kaulen, *Einleitung in die Heilige Schrift*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 135-153; C. Trochon, *Introduction générale*, Paris, 1886, t. I, p. 429-448; R. Cornely, *Introductio generalis*, 2e édit., Paris, 1894, p. 438-501; C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale théologique, historique et critique aux divines Écritures*, Paris, s. d. (1897), p. 335-377.

3o *Encyclopédies et dictionnaires*. — B. F. Westcott, art. *Vulgate*, dans *Dictionary of the Bible* de Smith, Londres, 1863, t. III, p. 1696-1718; O. F. Fritzsche, art. *Lateinische Bibelübersetzungen*, dans *Realencyclopädie* de Herzog, Leipzig, 1881, t. VIII; E. Nestle, *ibid.*, 3e édit.. 1897, t. III, p. 36-49; à part sous le titre : *Urtext und Uebersetzungen der Bibel in übersichtlicher Darstellung*, Leipzig, 1897, p. 96-109; F. Kaulen, art. *Vulgata*, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. XII, col. 1127-1142; H. J. White, art. *Vulgate*, dans *Dictionary of the Bible* de Hastings, Édimbourg, 1902, t. IV, p. 873-890.

E. MANGENOT.

W

WAHL Christian Abraham, né à Dresde le 13 novembre 1773, pasteur à Friesdorf, conseiller ecclésiastique à Dresde, publia un *Biblischer Handwörterbuch,* Leipzig, 1825, et une remarquable *Clavis Novi Testamenti philologica,* Leipzig, 1822; 2e édit., 2 in-8°, 1829; 3e édit., in-4°, 1843; édit. abrégée, 1831.

WALAFRID STRABON. Voir GLOSE, III, 1°, t. III, col. 256.

WALTON Brian, né en 1600, à Seamer, dans le Yorkshire, mort évêque de Chester, le 29 novembre 1661. On lui doit la célèbre Polyglotte de Londres. Voir POLYGLOTTE, col. 522.

WEITENAUER Ignace, jésuite allemand, né à Ingolstadt, le 1er novembre 1709, mort à Inspruck, le 4 février 1783. Parmi ses nombreux ouvrages, on remarque *Lexicon biblicum, in quo explicantur Vulgatæ vocabula et phrases,* in-8°, Inspruck, 1758; Augsbourg, 1780; Avignon, 1835; Paris, Naples, 1857; Paris, 1863; in-16, Turin, 1866. Voir Ch. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* t. VIII, 1898, pl. 1051-1059.

WELTE Benedict, théologien catholique, né le 25 novembre 1805 à Ratsenried, mort le 27 mai 1885 à Rottenburg. Il fit ses études à Tubingue et fut ordonné prêtre en 1833. Il y succéda en 1836, comme professeur d'Écriture Sainte, à J. G. Herbst dont il publia l'*Historisch-kritischer Einleitung in das Alte Testament,* 1840-1844, 4 in-8°; le quatrième volume, consacré aux livres deutérocanoniques, est tout entier de Welte. En 1841 il donna son *Nachmosnisches in Pentateuch beleuchtet,* in-8°; en 1849, *Das Buch Hiob erleuchtet und erklärt.* Il commença en 1846, avec J. H. Wetzer, la rédaction du *Kirchenlexicon* qui fut publié par Herder à Fribourg de 1847 à 1860, 12 grand in-8°. La 2e édition, commencée par le cardinal Hergenröther, a été continuée par Fr. Kaulen, de Bonn, grand in-8°, 1880-1901. — Voir *Allgemeine deutsche Biographie,* 1896, t. XXI, p. 692; *Kirchenlexicon,* t. XII, col. 1319.

WETSTEIN Johannes Jacob, né à Bâle le 5 mars 1693, mort à Amsterdam le 22 mars 1754, devint professeur de philosophie et d'histoire ecclésiastique à Amsterdam. On lui doit une édition remarquable du *Novum Testamentum græcum,* 2 in-f°, Amsterdam, 1752.

WETTE (Wilhelm Martin Leberecht de), théologien protestant, né le 12 janvier 1780 à Ulla, près de Weimar, mort à Bâle le 16 juin 1849. Il fit son éducation à Iéna et à Weimar. Herder, Griesbach et Paulus eurent sur lui une influence considérable. En 1807, il devint professeur extraordinaire de théologie à Iéna; en 1809, professeur ordinaire de théologie à Heidelberg, et en 1810, à Berlin, puis, quand il fut exilé de Prusse pour avoir écrit une lettre de sympathie à Sands, le meurtrier de Kotzebue, à Bâle en Suisse. Il fut un des plus grands fauteurs du rationalisme biblique et l'un des principaux représentants du mythisme appliqué à l'Ancien Testament. On a de lui : *Lehrbuch der Einleitung in die Bücher der Alten und Neuen Testaments,* 2 in-8°, Berlin, 1817, plusieurs éditions; *Lehrbuch der Hebr. Jüd. Archäologie,* Leipzig, 1814, plusieurs éditions; *De heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments übersetzt,* Heidelberg, 1831, plusieurs éditions; *Commentar über die Psalmen,* Heidelberg, 1811, 4e édit., 1836; *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament,* 1836-1848, plusieurs éditions. Ce dernier commentaire a particulièrement joui d'une grande réputation. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., t. I, p. 494-510.

WETZER Heinrich Joseph, théologien catholique, né le 19 mars 1801, à Anzefahr, dans la Hesse électorale, mort à Fribourg-en-Brisgau le 5 novembre 1853. Il étudia les langues orientales à Tubingue en 1823. En 1824 il fut reçu docteur en théologie à Fribourg. Il alla alors à Paris, où il suivit les cours d'arabe de Silvestre de Sacy et le cours de syriaque de Quatremère. De retour à Fribourg, il y devint, en 1828, professeur extraordinaire et, en 1830, professeur ordinaire de philologie orientale. Son œuvre principale fut, à la demande de l'éditeur Herder, la publication du *Kirchenlexicon oder Encyklopädie der katholischen Theologie,* dans laquelle il eut pour auxiliaire Welte (voir col. 2501), 12 in-8°, Fribourg, 1847-1860. Il mourut avant l'achèvement complet de l'ouvrage. Une seconde édition en a paru sous la direction de J. Hergenrother, puis de Fr. Kaulen, 12 in-8°, 1880-1901.

WICLEF (John de Wicliffe), né en 1324, au village de Wicliffe, dans le comte d'York en Angleterre, mort à Lutterworth le 31 décembre 1384. Il eut une vie très agitée et fut un des précurseurs du protestantisme en Angleterre. Il est surtout connu par la traduction des Écritures en anglais de son temps. Voir ANGLAISES (VERSIONS), t. I, col. 596.

WILKE Christian Gottlob, théologien allemand, a publié une *Clavis Novi Testamenti philologica,* 2 in-8°, 1839; 2e édit., 1850. Voir t. II, col. 1421. W. Grimm en a donné des éditions remaniées. Voir GRIMM, t. III, col. 351.

WINER George Benedict, théologien allemand, né à Leipzig, le 15 avril 1789, mort le 12 mai 1858. Il passa la plus grande partie de sa vie, comme professeur de théologie, à Leipzig. Il publia un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels le plus connu est son *Biblisches Realwörterbuch,* 2 in-8°, Leipzig, 1820; 3e édit., 1847-1848. Voir DICTIONNAIRES DE LA BIBLE, t. II, col. 1425. Mentionnons aussi sa *Grammatik des Neuen Testaments Sprachidioms,* 1822; 6e édit., 1855; *Simonis*

Lexicon Hebraïcum et Chaldaicum ordine etymologico descriptum, in-8°, 1828.

WOIDII CODEX, manuscrit contenant la partie du Nouveau Testament conservée dans le *Codex Alexandrinus* et transcrite en 1786 par Charles Godfrey Woide qui la publia en fac-similé. Voir ALEXANDRINUS (CODEX), t. I, col. 364. Woide était un ministre socinien, né en Pologne en 1725, mort à Londres le 7 mai 1790. Il avait été élevé à Francfort-sur-l'Oder et à Leyde; il s'établit en Angleterre en 1770 et devint en 1782 aide-bibliothécaire au British Museum où il s'occupa des langues orientales et d'études coptes et égyptiennes.

WOLF Johann Christoph, hébraïsant allemand, né à Wernigerode le 20 février 1683, mort le 25 juillet 1739. Il fit des voyages scientifiques en Hollande et en Angleterre et publia des ouvrages remarquables, entre autres *Historia Lexicorum Hebraicorum,* Wittenberg, 1705; *Bibliotheca Hebræa sive notitia auctorum Hebr.,* 4 in-4°, Hambourg, 1715-1733; *Curæ philologicæ in Novum Testamentum,* 1725-1735; 5 in-4°, Bâle, 1741.

WOLFENBÜTTEL (MSS. DE). *Codex Guelferbytanus Q.* 1° manuscrit fragmentaire de l'Évangile de saint Luc : treize feuillets palimpsestes, format in-quarto, à deux colonnes de vingt-huit lignes : écriture attribuée au Ve siècle, grandes lettres onciales, des esprits, mais pas d'accents, ponctuation par simples points. Ces fragments ont été édités par Tischendorf, avec un fac-similé, dans ses *Monumenta sacra inedita,* Leipzig, 1860, t. III, p. 262-290. — 2° Même bibliothèque, *Codex Guelferbytanus P,* manuscrit fragmentaire des quatre Évangiles : quarante-trois feuillets palimpsestes, format in-folio, à deux colonnes de vingt-quatre lignes : écriture attribuée au VIe siècle, très grandes lettres onciales, des esprits, pas d'accents, ponctuation par simples points, grandes initiales. Ces fragments ont été édités par Tischendorf, avec un fac-similé, *op. cit.,* Leipzig, 1869, t. VI, p. 249-338, les deux palimpsestes appartiennent à la bibliothèque grand-ducale de Wolfenbüttel, où ils sont cotés *Weissemburg 64.* Voir Gregory, *Prolegomena,* p. 386-388. P. BATIFFOL.

WOUTERS Martin, de l'ordre des Ermites de Saint-Augustin, professeur d'Ecriture Sainte à l'université de Louvain, vivait au milieu du XVIIe siècle. On a de lui *Dilucidatio selectarum Sacræ Scripturæ quæstionum.* Le *Cursus Scripturæ Sacræ* de Migne renferme de lui ses *Dilucidatæ quæstiones in historiam et concordiam evangelicam,* t. XXIII, col. 769-1098; *in Actus Apostolorum,* col. 1375-1464; *In Epistolas S. Pauli Dilucidatio,* t. XXV, col. 469-646; *in Epistolas catholicas,* col. 1003-1038; *in Apocalypsim quæstiones selectæ,* col. 1039-1174.

X

XANTHIQUE (grec : Ξανθικός), sixième mois de l'année macédonienne. II Mach., xi, 30, 33, 38. Il correspondait à peu près au mois de nisan des Juifs. Antiochus IV Épiphane le nomme dans sa lettre aux Juifs, ℣. 30, 33, et les Romains, ℣. 38, dans leur lettre aux mêmes, lettre qu'ils leur écrivirent le 15 xanthique.

XERXÈS Ier, roi de Perse. L'Écriture l'appelle Assuérus. Voir ASSUÉRUS, t. I, col. 1141.

XIMÉNÈS de Cinéros Francisco, cardinal, né en 1436 à Tordelaguna, mort le 8 novembre 1517. Il fit ses études à Salamanque (1450-1456), alla en 1460 à Rome, où il étudia le droit, continua pendant plusieurs années l'étude des langues orientales qu'il avait commencée à Salamanque, entra en 1483 au novicia, des franciscains à Tolède, devint confesseur de la reine Isabelle en 1492 et en 1495, archevêque de Tolède et grand-chancelier de Castille. En 1502 il commença à recueillir les matériaux pour la première Polyglotte, dont il avait eu l'idée et qui demanda de longs travaux; elle parut en 1517. Voir POLYGLOTTE, 1°, col. 514. Il mourut peu de mois après avoir achevé sa grande œuvre. En voir l'histoire dans Hefele, *Der Cardinal Ximenes*, 2e édit., Tubingue, 1851, p. 113-147; trad. franç. par Ch. Sainte-Foy et de Bermond, *Le cardinal Ximénès*, in-8°, Paris, 1856, p. 130-165.

Y

Y. Voir IOD, t. III, col. 919.

YAHVÉH, prononciation du nom divin en hébreu. Voir JÉHOVAH, III, 3°, t. III, col. 1227.

YAQÉH. Prov., XXXI, 1. Voir JAKÉH, t. III, col. 1111.

YAREB. Voir JAREB, t. III, col. 1136.

YEUSE, chêne vert. Voir CHÊNE, t. II, col. 654.

YEUX. Voir ŒIL, t. IV, col. 1748.

Z

Z. Voir Zaïn, col. 2528.

ZAANAN (hébreu : *Ṣa'ănân;* Septante : Σεννάαρ; Vulgate : *in exitu*), ville de Juda. Michée, I, 11, faisant un jeu de mots sur son nom, dit : « L'habitante de *Ṣa'ănân* n'ose sortir. » Saint Jérôme, traduisant le nom propre, dit : *Non est egressa quæ habitat in exitu.* C'est probablement la ville qui est appelée Sanan (hébreu : *Ṣenân*) dans Josué, XV, 37. Voir Sanan, col. 1443.

ZABAD (hébreu : *Zâbâd,* forme apocopée de *Zabadia*), nom de six Israélites et d'un Ammonite.

1. ZABAD (Septante : Ζαβέδ; *Alexandrinus :* Σαβάτ), fils de Nathan et père d'Ophlal, de la tribu de Juda et de la descendance d'Hesron. I Par., II, 36, 37. D'après certains commentateurs, ce Zabad aurait eu pour mère Oholi et serait le même que Zabad 3.

2. ZABAD (Septante : Ζαβάδ), fils d'Éphraïm, père de Suthala. I Par., VII, 20-21.

3. ZABAD (Septante : Ζαβέτ), fils d'Oholi et un des vaillants soldats de David. I Par., XI, 41. En hébreu, le nom d'Oholi est écrit de la même manière que Oholaï. Voir Oholaï, t. IV, col. 1760; Zabad 1.

4. ZABAD (Septante : Ζαβέδ; *Alex. :* Ζαβέθ), Ammonite, un des deux meurtriers de Joas, roi de Juda, à Mello. Il était fils de Semmaath. II Par., XXIV, 26. Dans IV Reg., XII, 21, il est appelé Josachar. Voir Josachar, t. III, col. 1647.

5. ZABAD (Septante : Ζαβάδ), Israélite de la famille de Zéthua, qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé de la quitter du temps d'Esdras. I Esdr., X, 27.

6. ZABAD (Septante : Ζαδαβ; *Alexandrinus :* Ζαβάδ), Israélite de la famille de Hason, qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé de la quitter du temps d'Esdras. I Esdr., X, 33.

7. ZABAD (Septante : Ζαβάδ), Israélite de la famille de Nébo, qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé de la quitter du temps d'Esdras. I Esdr., X, 43.

ZABADÉENS (grec : Ζαβαδαῖοι), tribu arabe qui fut battue par Jonathas Machabée. I Mach., XII, 31. Leur nom paraît survivre dans le district de Zabadani, entre Damas et Baalbek.

ZABADIA, ZABADIAS (hébreu : *Zebadyâh, Zebadyâhû,* « Jéhovah a accordé »), nom de sept Israélites, dans la Vulgate.

1. ZABADIA (Septante : Ζαβαδιά), quatrième fils de Baria, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 15.

2. ZABADIA (Septante : Ζαβαδιά), fils d'Elphaal, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 17.

3. ZABADIA (Septante : Ζαβαδιά), fils de Jéroham de Gédor. Il alla grossir la troupe de David, fugitif à Siceleg, pendant la persécution de Saül. I Par., XII, 7.

4. ZABADIA (Septante : Ζαβαδιά), lévite de la descendance de Coré, troisième fils de Mésélémias. I Par., XXVI, 2.

5. ZABADIAS (Septante : Ζαβαδιάς), fils d'Asahel et neveu de Joab, qui, du temps de David, était avec son père à la tête de 24 000 hommes. I Par., XXVII, 7.

6. ZABADIAS (Septante : Ζαβδειας), un des lévites envoyés par Josaphat, dans les villes de Juda, pour enseigner la Loi de Moïse au peuple. II Par., XVII, 8.

7. ZABADIAS (Septante : Ζαβδίας), officier du roi de Juda, Josaphat, qui lui confia des fonctions judiciaires. Il était fils d'Ismahel. II Par., XIX, 11. Il était chargé des causes civiles et le grand-prêtre Amarias des causes ecclésiastiques.

ZABBAÏ (hébreu : *Zabbaï;* Septante : Ζαβού), un des fils ou descendants de Bébaï. Il avait épousé une femme étrangère et Esdras l'obligea à la répudier. I Esd., X, 28. — Dans Néhémie, le père de Baruch, qui travailla à la reconstruction des murs de Jérusalem, est aussi appelé Zabbaï dans le texte hébreu, mais le *keri* porte *Zaccaï* et la Vulgate lit *Zachai.* II Esd., III, 20.

ZABDI (hébreu : *Zabdî;* Septante : Ζαμβρί), nom de quatre Israélites dans l'hébreu. Dans la Vulgate, l'un des quatre est appelé Zabdias et le quatrième *Zébédéi.*

1. ZABDI, fils de Zaré et ancêtre d'Achan, de la tribu de Juda. Jos., VII, 1, 17, 18.

2. ZABDI, un des fils de Séméi, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 19.

ZABDIAS (hébreu : *Zabdî;* Septante : Ζαβδί), surintendant des celliers dans lesquels on conservait le vin du roi David. L'hébreu l'appelle « le Séphamite »); les Septante le qualifient ὁ τοῦ Σεφνί, la Vulgate *Aphonites.* Il devait être originaire de Séphamot dans le sud de la Palestine ou de Séphama, dans le nord. I Par., XXVII, 27. Voir Aphonite, t. I, col. 735.

ZABDIEL (hébreu : *Zabdî'êl*), nom de deux Israélites et d'un Arabe.

1. ZABDIEL (Septante : Ζαβδιήλ), père de Jesboam. Jesboam fut chef de la première division de l'armée de

David qui était chargée du service pendant le premier mois de l'année. I Par., XXVII, 2. Voir JESBOAM, t. III, col. 1397.

2. ZABDIEL (Septante : Βαδιήλ), chef d'une section importante de prêtres, au nombre de cent vingt-huit, qui habitèrent Jérusalem au retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 14.

3. ZABDIEL (Septante : Ζαβδιήλ), chef arabe qui coupa la tête d'Alexandre Balas, roi de Syrie. I Mach., XI, 17. Voir ALEXANDRE Ier BALAS, t. I, col. 350.

ZABINA (hébreu : *Zebînâ'*; Septante : Ζεβεννάς), un « des fils de Nebo », qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé de la répudier du temps d'Esdras. I Esd., X, 43.

ZABUD (hébreu; *Zâbûd*; Septante : Ζαβούθ), fils du prophète Nathan, « ami du roi » Salomon, c'est-à-dire son conseiller intime. III Reg., IV, 5. Voir AMI 2, 7°, t. I, col. 479-480.

ZABULON (hébreu : *Zebulun*, écrit tantôt זְבֻלוּן, tantôt זְבֻלֻן, une fois, Jud., I, 30, זְבוּלוּן; Septante : Ζαβουλών), nom d'un patriarche, fils de Jacob, et d'une tribu d'Israël.

1. ZABULON, le sixième fils que Lia donna à Jacob. Gen., XXX, 19, 20; XXXV, 23. En le mettant au monde, sa mère s'écria : « Dieu m'a fait un beau don, » *zebâdani 'Élôhîm 'ôti zébéd tôb;* « cette fois mon mari habitera avec moi (יִזְבְּלֵנִי, *izbelêni*), puisque je lui ai enfanté six fils. » « Et elle le nomma Zabulon, *Zebulûn.* » Gen., XXX, 20. Il y a ici, comme pour les autres fils de Jacob, une paronomase. Mais comment l'expliquer? *Zâbad* et *zébéd* sont des ἅπαξ λεγομένα; on les trouve cependant dans les noms propres hébreux : *Zâbâd*, I Par., II, 36, 37; *Zebadyâhû*, I Par., XXVI, 2; *Yehôzâbâd*, IV Reg., XII, 22; palmyréniens : זבד, *Zébed*, זבדא, *Zabda'*, זבדבול, *Zabdibol*, etc.; cf. E. Ledrain, *Dictionnaire des noms propres palmyréniens*, Paris, 1887, p. 20-22; de même en sabéen, זבדם. D'après l'arabe et l'araméen, la signification de « donner, don » n'en est pas moins certaine. Le sens de *zâbal*, qui est également un ἅπαξ λεγομένον, n'est pas si facile à déterminer. Le substantif *zebul, zebûl*, se rencontre III Reg., VIII, 13; II Par., VI, 2; Ps., XLVIII (hébreu, XLIX), 15; Is., LXIII, 15; Hab., III, 11, avec le sens de « demeure, habitation ». C'est d'après cela que la Vulgate a traduit *izbelênî* par *mecum erit*, « sera » ou « habitera avec moi ». Avec les verbes d'« habitation », on a souvent l'accusatif. Cf. Gen., IV, 20; Ps. V, 5; Is., XXXIII, 14. Aquila a de même συνοικήσει μοι. Mais les Septante ont αἱρετιεῖ με, ce qu'Hésychius explique par προτιμοτέραν με ἡγήσεται, « il me jugera préférable, plus estimée », et S. Jérôme par *diliget me*, « il m'aimera ». Ordinairement, en effet, ils rendent par αἱρετίζω les verbes *bâḥar*, « choisir », *ḥâfês*, « se complaire dans ». Comment néanmoins accorder les deux sens? Plusieurs auteurs rapprochent *zâbal* de l'assyrien *zabâlu*, qui veut dire « porter », d'où aussi « élever, honorer », *zebul*, de *bit zabal*, « maison élevée ». Cf. Frz. Delitzsch, *Genesis*, Leipzig, 1887, p. 387; Brown, Driver et Briggs, *Hebrew and english Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1907, p. 259. Ce rapprochement donnerait une raison à la traduction des Septante. Il est combattu par Halévy, *Revue des études juives*, 1885, p. 299. Quoi qu'il en soit, la parole de Lia revient au même sens dans les deux cas : « après tant de fils donnés à mon mari, il habitera plus volontiers avec moi, il m'honorera, m'aimera plus qu'auparavant, peut-être même plus que Rachel. » Mais faut-il voir dans Gen., XXX, 20, une double explication du nom de Zabulon, l'une s'appuyant sur *zâbad*, l'autre sur *zâbal*? C'est l'opinion de A. Dillmann, *Genesis*, Leipzig, 1892, p. 345, de H. Holzinger, *Genesis*, Tübingen, 1898, p. 198, et d'autres, qui attribuent les deux étymologies à deux auteurs différents. Dans le premier cas, il faudrait supposer une forme *Zebudûn*, ou permutation du ד, *daleth*, avec le ל, *lamed*, *Zebulûn*. Mais la double assonance ne prouve pas du tout une double source. Après s'être félicitée du don que Dieu vient de lui faire, Lia exprime la raison pour laquelle son mari la recherchera davantage, et c'est sur *izbelênî* qu'elle appuie le nom de son fils. — Zabulon est mentionné dans la liste des fils de Jacob, Gen., XLVI, 14; Exod., I, 3; I Par., II, 1. Il eut lui-même trois fils : Sared, Elon et Jahelel. Gen., XLVI, 14; Num., XXVI, 26. Son nom ne paraît plus ensuite que dans l'histoire de la tribu dont il fut le père. Voir ZABULON 2. A. LEGENDRE.

2. ZABULON, une des douze tribus d'Israël (fig. 560).

I. GÉOGRAPHIE. — Le territoire de la tribu de Zabulon était situé au nord de la Palestine, enclavé entre ceux d'Aser et de Nephthali, à l'ouest, au nord et à l'est, et celui d'Issachar, au sud. Voir la carte. Nous avons à en étudier les limites, les villes principales et les caractères topographiques.

1. LIMITES. — La Bible décrit les frontières de Zabulon. Jos., XIX, 10-16. Malheureusement le texte offre des difficultés, que la critique ne parvient pas toujours à résoudre. Nous le suivons d'aussi près que possible. — ℣. 10. « Le troisième lot échut par le sort aux fils de Zabulon, selon leurs familles, et la frontière de leur héritage s'étendait *depuis* Sarid. » L'hébreu actuel porte *'ad-Śârîd*, « jusqu'à Sarîd ». Il semble étonnant que la description commence par l'extrémité de la ligne-frontière sans parler du point de départ, d'autant plus que Sarid va servir de repère pour déterminer la limite méridionale, du côté de l'ouest d'abord, du côté de l'est ensuite. On peut donc, au lieu du texte massorétique, admettre la lecture *mê'ir Śârîd*, « depuis la ville de Sarîd », le מ, *mem*, ayant disparu par suite d'une confusion avec le *mem* final du mot précédent. Cf. F. de Hummelauer, *Josue*, 1903, p. 414. Sârid, Septante : *Cod. Vaticanus* : Ἐσεδεκγωλά, mélange du nom avec le mot suivant; *Cod. Alexandrinus* : Σαρθίδ; plus loin, ℣. 12, Σεδδούκ; Peschito : ܐܣܕܘܕ, *Esdûd*. Les leçons grecque et syriaque supposent donc *Śâdîd*, ou *Śâdûd*. Aussi identifie-t-on généralement cette première ville avec *Tell Schadûd*, à l'extrémité nord de la plaine d'Esdrelon, au sud-ouest de Nazareth. Voir SARID, col. 1491. — ℣. 11. « Puis leur frontière montait vers l'occident, vers Merala » (hébreu : *Mar'alâh*; Septante : *Cod. Vat.* : Μαραγελδά; *Cod. Alex.* : Μαριλά, Texte reçu : Μαγελδά), peut-être *Ma'lûl*, au nord-ouest de *Tell Schadûd*. Voir MÉRALA, t. IV, col. 988. « Elle touchait à Debbaseth » (héb. : *Dabbâšét*; Septante : *Cod. Vat.* : Βαιθαραβά; *Cod. Alex.* : Δαβάσθαι), peut-être *Djebata*, à l'ouest de *Tell Schadûd* (DEBBASETH, t. II, col. 1327); « puis au torrent [qui coule] devant Jéconam » (heb. : *Yoqne'âm*; Septante : *Vat.* : Ἰεκμάν; *Alex.* : Ἰεκνάμ), probablement *Tell el-Qaimûn*, près de la pointe sud-est du Carmel. Mais quel est ce torrent? L'*ouadi Malih* ou le *Nahr el-Muqatta* (Cison)? Nous croyons plutôt qu'il s'agit de ce dernier, qui se trouve « devant », c'est-à-dire à l'est de *Tell el-Qaimûn*. — ℣. 12. « De Sarid, elle tournait à l'orient, vers le soleil levant, jusqu'aux confins de Céséleth-Thabor » (héb. : *Kislôt Tâbôr*, « les flancs du Thabor »; Septante : *Vat.* : Χασελωθαίθ; *Alex.* : Χασαλωθβάθωρ) qui correspond certainement à *Iksâl*, au sud-ouest du mont Thabor. Voir CASALOTH, t. II, col. 326. Cette dernière ville fai-

sant partie du territoire d'Issachar, la frontière de Zabulon passait dans les environs. « Elle se prolongeait vers Dabereth » (héb. : *had-Dâberat,* avec l'article; Septante : *Vat.* . Δαβειρωθ; *Alex.* : Δαβράθ), aujourd'hui *Debûriyéh,* à l'ouest et au pied du Thabor (Dabéreth, t. II, col. 1195), « et montait à Japhié » (héb. : *Yâfîa* ; Septante : *Vat.* : Φαγγαί; *Alex.* : Ἰαφαγαι), dont le nom est représenté par *Yafa,* au sud-ouest de Nazareth. Japhié, t. III, col. 1126. — ℣. 13. « De là, elle passait vers l'orient à Geth-Hépher » (héb. : *Gittâh Ḥêfér,* avec *hé* local après le premier nom; Septante : *Vat.* : Γεβερέ; *Alex.* : Γαιθθά), généralement identifié avec *El-Meschhed,* au nord-est de Nazareth (Gethhépher, t. III, col. 228), « et Thacasin » (héb. : *'Ittâh Qâṣin,* avec *hé* local à la fin du premier nom; Septante : *Vat.* : ἐπὶ πόλιν Κατατέμ; *Alex.* : Κασίμ; il y a ici un embarras textuel qui rend difficile toute localisation), « et se dirigeait vers Remmon » (héb. : *Rimmôn;* Septante : *Vat.* : Ῥεμμωνά; *Alex.* : Ῥεμμωνάμ), aujourd'hui *Rummânéh,* au nord-nord-est de *Seffûriyéh* (voir Remmon 4, col. 1038), « qui confine à Noa » (héb. : *ham-metô'âr han-Nê'âh;* Septante : *Vat.* : Ἀμαθὰρ Ἀοζά; *Alex.* : Μαθαρίμ-Ἀννουά), inconnu. Voir Amthar, t. I, col. 527; Noa 2, t. IV, col. 1635. — ℣. 14. « Elle tournait du côté du nord vers Hanathon » (héb. : *Ḥannâtôn;* Septante : *Vat.* : Ἀμώθ; *Alex.* : Ἐνναθωθ), actuellement *Kefr Anân,* au sud-ouest de Safed (voir Hanathon, t. III, col. 415), « et aboutissait à la vallée de Jephtahel » (héb. : *gê Iftaḥ-'Êl;* Septante : *Vat.* : Γαιφαήλ; *Alex.* : Γαι Ἰεφθαήλ), située peut-être près de *Djéfat,* l'ancienne Jotapata. Voir Jephtahel, t. III, col. 1249.

Il est facile de voir que cette description est incomplète et ne nous permet pas, à elle seule, de fixer sur tous les points les limites de la tribu. Seule, la ligne méridionale est assez bien tracée, et encore a-t-elle des incertitudes, soit quant aux noms, soit quant à la direction. Partant de Sarid, elle s'en va d'abord vers l'ouest jusqu'au Cison; peut-être rejoignait-elle, de ce côté, le coin où se rencontrent les frontières de Manassé, Issachar et Aser. Ce qui peut empêcher de la prolonger jusque-là, c'est que Abès, identifiée avec *Kh. el-Béida,* appartient à Issachar; mais l'identification est problématique. Revenant ensuite du côté de l'est, elle passe vers le Thabor; mais pourquoi le crochet vers Japhié, si réellement cette localité correspond à *Yafa?* Il est difficile de le savoir. L'auteur sacré semble, après cela, vouloir esquisser la frontière orientale, mais Gethhépher et Remmon sont les deux seuls points à peu près connus. Enfin le nord et l'ouest n'ont chacun qu'un jalon : Hanathon et la vallée de Jephtahel. De trois côtés, nous sommes donc réduits à un tracé approximatif, en nous guidant sur certains points qui limitent les tribus voisines.

II. Villes principales. — La liste des villes principales est également tronquée; nous n'avons ici qu'un fragment comprenant cinq noms, au lieu de douze.

1. **Cathed** (hébreu : *Qaṭṭâṭ;* Septante : *Vat.* : Κατανάθ; *Alex.* : Καττάθ). Inconnue. Voir Cathed, t. II, col. 349.

2. **Naalol** (héb. : *Nahălâl;* Septante : *Vat.* : Ναβαάλ, *Alex.* : Ναλώλ), *Ma'lûl* suivant les uns; *'Aïn Mâhil,* suivant les autres. Voir Naalol, t. IV, col. 1425.

3. **Séméron** (héb. : *Šimrôn;* Septante : *Vat.* : Συμοών; *Alex.* : Σεμρών), peut-être *Semûniyéh,* à l'ouest de Nazareth. Voir Séméron 1, col. 1597.

4. **Jérala** (héb. : *Yd'âlâh;* Septante : *Vat.* : Ἱερειχώ; *Alex.* : Ἰαδηλά). Inconnue. Voir Jédala, t. III, col. 1216.

5. **Bethléhem** (héb. : *Bêt Laḥém;* Septante : *Vat.* : Βαιθμάν; *Alex.* : Βαιθλεέμ), bien identifiée avec *Beit Lahm,* au nord-ouest de *Semûniyéh.* Voir Bethléhem 2, t. I, col. 1695.

A ces villes, il faut joindre les cités lévitiques, Jos., XXI, 34; *Jecnam* (héb. : *Yoqne'âm;* Septante : *Vat.* : ἡ Μαάν; *Alex.* : Ἐκνάμ), appelée ailleurs *Jéconam,* et dont nous avons parlé à propos des limites de la tribu; *Cartha* (héb : *Qarṭâh;* Septante : *Vat.* : Καδής; *Alex.* : Καρθά), inconnue; *Damna* (héb. : *Dimnâh;* Septante : *Vat.* : omis ou remplacé par Σελλά; *Alex.* : Δαμνά), probablement identique à *Remmono* de I Par., VI, 77, et à Remmon, dont il est question plus haut; voir Damna, t. II, col. 1231; *Cétron* (héb. : *Qiṭrôn;* Septante, omis), inconnue; voir Cétron, t. II, col. 471.

III. Description. — La tribu de Zabulon était établie au centre de la Basse Galilée. Sa limite suivait, au midi, le contour des collines qui bordent la plaine d'Esdrelon, à l'est, les premières pentes qui descendent vers le lac de Tibériade; au nord, elle passait au pied des montagnes qui marquent la Haute Galilée, *Djébel Zabûd* (1114 mètres), *Djébel Djarmûk* (1198 mètres); à l'ouest, elle contournait le versant qui s'incline vers la plaine côtière. Dans cet espace assez restreint, se déroule un pays montueux, dont le niveau moyen va de 250 à 300 mètres, avec quelques points qui approchent de 600 mètres, *Djébel el-Kummanéh* (570 m.), *Djébel Tur'ân* (541 m.), *Djébel et-Tôr* ou Thabor (562 m.). Il est coupé de vallées et de plaines, dont la plus importante est celle d'Asochis ou de Zabulon, actuellement *Sahel el-Baṭṭaûf,* longue et très fertile. Les sommets que nous venons de mentionner forment une ligne de faîte d'où partent des ouadis dans la direction de l'ouest, de l'est et du sud. En dehors de ces traits particuliers, le territoire de Zabulon participait aux caractères généraux de la Galilée, au point de vue de la fécondité du sol et de la population. Voir Galilée, t. III, col. 87.

II. Histoire. — Dans le dénombrement qui fut fait au désert du Sinaï, la tribu de Zabulon comptait 57 400 hommes en état de porter les armes. Num., I, 30. Elle occupait ainsi le quatrième rang au point de vue de la force, et avait pour chef Eliab, fils d'Hélon, Num., I, 9; II, 7; X, 16. Dans les marches à travers le désert, elle était à l'est du tabernacle avec Juda et Issachar. Num., II, 3, 7. C'est par les mains de son prince, Eliab, qu'elle fit ses offrandes au sanctuaire. Num., VII, 24-29. Parmi les explorateurs du pays de Chanaan, elle était représentée par Geddiel, fils de Sodi. Num., XIII, 11. Au second recensement, elle comptait 60500 guerriers, Num., XXVI, 27. Au nombre des commissaires chargés d'effectuer le partage de la Terre Promise, fut l'un de ses membres, Elisaphan, fils de Pharnach. Num., XXXIV, 25. — Après l'entrée en Palestine, elle se tint au pied du mont Hébal, pour les malédictions. Deut., XXVII, 13, et elle obtint le troisième lot dans la division du pays. Jos., XIX, 10. Quatre de ses villes furent données aux Lévites fils de Merari : Jecnam, Cartha, Damna et Naalol, Jos., XXI, 7, 34; le Ier livre des Paralipomènes, VI, 63, 77, n'en signale que deux : Remmono et Thabor. Voir ces noms. — Comme plusieurs autres tribus, Zabulon ne chassa pas les Chananéens de son territoire, en particulier des villes de Cétron et de Naalol. Jud., I, 30. Pour les combattre, Nephthali et Zabulon durent fournir dix mille hommes à Barac. Jud., IV, 6, 10; V, 14, 18. La même tribu aida également Gédéon contre les Madianites. Jud., VI, 35. Elle donna naissance à un juge, Aïalon, qui gouverna Israël pendant dix ans, mourut et eut son tombeau dans le pays de Zabulon. Jud., XII, 11, 12. — Elle envoya à David un corps auxiliaire de 50000 hommes. I Par., XII, 33, 40. — A l'appel du roi Ezéchias une partie de la population consentit à venir au temple et à célébrer la Pâque. II Par., XXX, 10, 11, 18. — Zabulon est associé à Nephthali dans la prophétie d'Isaïe, IX, 1, dont saint Matthieu, IV, 13-15, montre l'accomplissement au début du ministère de Jésus. — Dans le nouveau partage de la Terre Sainte, d'après Ezéchiel, la tribu se trouve au midi, entre Issachar et Gad. Ezech., XLVIII, 26-27. Dans sa recon-

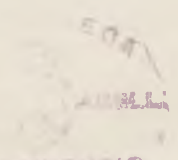
TRIBU DE ZABULON

Les noms d'après la Vulgate *sont écrits en caractères droits rouges. — Les noms bibliques qui se trouvent sur les monuments égyptiens et assyriens sont en caractères penchés bleus; ceux qui ne sont pas bibliques en caractères droits bleus.*

Echelle

0 5 10 15 Kilom.

Imp. G. Deberque



stitution idéale de la cité sainte, le même prophète, XLVIII, 33, met au midi « la porte de Zabulon », avec celles de Siméon et d'Issachar. — Enfin saint Jean, dans l'Apocalypse, VII, 7-8, cite Zabulon entre Issachar et Joseph.

III. CARACTÈRE. — Comme on le voit d'après ce résumé historique, la tribu de Zabulon n'a rien qui la distingue parmi les autres. Elle eut seulement l'honneur de donner un Juge à Israël, et ses guerriers se signalèrent dans certains combats. Jud., V, 18; XII, 12. L'Écriture mentionne aussi les richesses que lui valait le voisinage des ports de mer. Deut., XXXIII, 19. S'il fallait prendre à la lettre le texte de Gen., XLIX, 13, on pourrait croire qu'elle s'étendait réellement jusqu'à la Méditerranée :

> Zabulon habite au rivage de la mer,
> Et encore au rivage des vaisseaux,
> Et son flanc s'appuie sur Sidon.

Il semble bien cependant, d'après Jos., XIX, 10-16; 24-31, qu'elle en était séparée par Aser, comme elle était séparée par Nephthali du Lac de Tibériade. Jos., XIX, 32-39. La mention de Sidon, qui représente ici la Phénicie, montre assez qu'il ne s'agit pas de relations immédiates avec la mer. Tout au plus Zabulon pouvait-il avoir quelque débouché du côté du Carmel et de la mer occidentale. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, V, I, 22. On sait, du reste, qu'en certains endroits les limites des tribus se confondaient et qu'elles purent varier dans la suite des temps. C'est dans ce sens qu'il faut expliquer Deut., XXXIII, 18-19, où Zabulon est associé à Issachar pour le trafic maritime. Tous deux pouvaient avoir des entrepôts sur la côte et tirer des trésors du rivage. — Le pays de Zabulon a eu la gloire d'abriter l'enfance et la jeunesse de Notre-Seigneur, à Nazareth, et d'être le théâtre de son premier miracle, à Cana.

A. LEGENDRE.

ZABULONITE (hébreu : *Zebûlônî;* Septante; Ζαβουλωνίτης; Vulgate : *Zabulonites*), de la tribu de Zabulon. Num., XXVI, 27 (hébreu). Le juge d'Israël Ahialon était Zabulonite, Jud., XII, 11; ainsi que Jesmaïas, qui, du temps de David, fut à la tête des Zabulonites. I Par., XXVII, 19 (Vulgate).

ZACCHUR, orthographe exceptionnelle de Zachur. Voir ZACHUR, col. 2527.

ZACHAÏ (hébreu : *Zakkaï;* Septante : Ζαχχού), chef d'une famille dont les membres, au nombre de sept cent soixante, retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 9; II Esd., VII, 14. Son nom est la forme hébraïque du nom de Zachée, laquelle est grécisée dans le Nouveau Testament.

ZACHARIE (hébreu : *Zekaryâh*, « Yâh se souvient »), nom de trente et un Israélites.

1. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαριας), fils de Jéroboam II, quatorzième roi d'Israël, le dernier de la dynastie de Jéhu. IV Reg., XIV, 29; XV, 8-12. Son règne ne dura que six mois et fut sans éclat. Il fit le mal devant le Seigneur et périt par la main de Sellum, fils de Jabès, qui régna à sa place. La chronologie biblique à l'époque de son règne offre des difficultés. On peut placer le règne de Zacharie en 744 avant J.-C. Voir CHRONOLOGIE BIBLIQUE, t. II, col. 732; cf. col. 738.

2. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαριου), père d'Abi, IV Reg., XVIII, 2, ou Abia, II Par., XXIX, 1, laquelle devint la femme d'Achaz et la mère du roi Ézéchias.

3. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρια), chef des Rubénites, avec Jéhiel, lorsqu'on en fit le dénombrement. I Par., V, 7.

4. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), descendant de Coré, de la tribu de Lévi, homme très sage, portier de la porte septentrionale du Tabernacle, du temps de David. I Par., IX, 21; XXVI, 14. Il était fils de Mosollamia, ℣. 21, et l'aîné de sa famille; XXVI, 2 (où le nom de son père est écrit Mésélémia); par abréviation Sélémias, XXVI, 14.

5. **ZACHARIE** (Septante : Ζακχούρ), un des fils de Jéhiel, père ou fondateur de Gabaon. I Par., IX, 37. Il est appelé Zacher (Septante : Ζακχούρ). I Par., VIII, 31.

6. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), lévite qui vivait du temps de David, le premier mentionné parmi ceux qui jouaient du nable, *'al- 'ălâmôt*. Sur cette dernière expression, voir CHANTRE DU TEMPLE, t. II, col. 557. Il est nommé le premier des lévites du second ordre. I Par., XV, 18, 20. Il était en même temps portier. Il est possible qu'il soit le même que Zacharie 4.

7. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρία), un des prêtres qui sonnaient de la trompette devant l'arche, quand on la transporta de la maison d'Obédédom à Jérusalem. I Par., XV, 24.

8. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), lévite, le second d'Asaph, établi par David pour louer le Seigneur devant l'arche. I Par., XVI, 5.

9. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρία), lévite, fils de Jésias, de la descendance de Caath et d'Oziel. I Par., XXIV, 25.

10. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), lévite, quatrième fils d'Hosa, de la descendance de Mérari, un des portiers du sanctuaire. I Par., XXVI, 11.

11. **ZACHARIE** (Septante : Ζαδαίας), père de Jaddo, de la tribu de Manassé. Jaddo fut chef de la tribu de Manassé en Galaad, sous le règne de David. I Par., XXVII, 21.

12. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), un des princes de Juda que le roi Josaphat envoya dans les villes de son royaume avec des prêtres et des lévites pour enseigner au peuple la loi de Moïse. II Par., XVII, 7.

13. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), lévite, père de Jahaziel, de la descendance d'Asaph. Jahaziel vivait sous le règne de Josaphat. II Par., XX, 14. Voir JAHAZIEL 2, t. III, col. 1106.

14. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), un des fils de Josaphat, roi de Juda. II Par., XXI, 2.

15. **ZACHARIE** (Septante : Ἀζαριάς), fils du grand-prêtre Joïada et cousin germain de Joas, roi de Juda. I Par., XXIV, 20. Après la mort de Joïada, auquel il devait sa couronne, Joas se laissa entraîner à l'idolâtrie par les grands de son royaume, et comme Zacharie reprochait au peuple son infidélité, le peuple se souleva contre lui et il mourut lapidé avec la complicité du roi. ℣. 20-22. On admet généralement que c'est à ce crime que fait allusion Notre-Seigneur, Matth., XXIII, 35, lorsqu'il parle « du sang de Zacharie, fils de Barachie, tué entre le Temple et l'autel. » Le fils de Joïada est le seul Zacharie dont l'Écriture nous fasse connaître le meurtre dans le Temple. S'il s'agit vraiment de lui, la qualification de fils de Barachie peut provenir de la confusion de quelque copiste qui, le prenant pour le Zacharie, fils de Barachie, le témoin d'Isaïe, VIII, 2, inséra les mots « fils de Barachie », dans son manuscrit de saint Matthieu. Voir BARACHIE 9, t. I, col. 1447. L'addition

peut provenir aussi de la confusion erronée d'un manuscrit entre Zacharie, fils de Joïada, et le onzième des petits prophètes, Zacharie, qui était réellement fils de Barachie. Zach., I, 1. Quoi qu'il en soit, le meurtre de Zacharie, fils de Joïada, avait laissé un souvenir profond dans les traditions juives, comme on le voit dans le Talmud de Jérusalem, *Taanith*, fol. 69, où il est raconté que Nabuzardan, général de Nabuchodonosor, vengea par un grand massacre le crime commis contre Zacharie. On a imaginé d'autres explications de la difficulté : on a supposé que Zacharie n'était que le petit-fils de Joïada et que son père s'appelait Barachias, que Barachias était un des noms, ou un surnom de Joïada, etc. Saint Jérôme affirme avoir lu « fils de Joïada », au lieu de Barachie, dans l'Évangile des Nazaréens, et telle a pu être la leçon primitive.

16. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), prophète qui vivait sous le règne du roi Ozias et fut son conseiller. I Par., XXVI, 5. Le texte hébreu dit qu'il avait « l'intelligence des visions de Dieu », בראות, *birе'ôt*. Mais divers manuscrits hébreux portent ביראת, *bir'ôt*, « de la crainte (de Dieu) », ce qui signifie de la religion, et c'est ainsi qu'ont lu les Septante : ἐν φόβῳ Κυρίου, le Targum, la Peschito et plusieurs rabbins. — On ne sait plus rien de son histoire.

17. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), lévite, descendant d'Asaph, qui, sous le règne d'Ézéchias, fut un de ceux qui purifièrent le temple de Jérusalem. II Par., XXIX, 13.

18. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), lévite musicien descendant de Caath, un des chefs préposés aux travaux du Temple sous le règne du roi Josias, II Par., XXXIV, 12, et à la distribution des victimes pour la célébration solennelle de la fête de la Pâque sous le même Josias. II Par., XXXV, 8.

19. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), fils de Bébaï qui revint de la captivité de Babylone en Palestine avec vingt-huit hommes, sous la conduite d'Esdras. I Esd., VIII, 11.

20. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), chef des descendants de Pharos, qui revint de la captivité de Babylone en Palestine, avec cent cinquante hommes, en compagnie d'Esdras. I Esd., VIII, 3.

21. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), un des chefs du peuple qu'Esdras envoya sur les bords de la rivière Ahava avant le retour de la seconde caravane en Palestine. I Esd., VIII, 16. Il se tint à la gauche d'Esdras, quand celui-ci expliqua la Loi au peuple à Jérusalem. II Esd., VIII, 4.

22. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρία), fils ou descendant d'Élam. Il avait épousé une femme étrangère et Esdras la lui fit répudier. II Esd., X, 26.

23. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρία), de la tribu de Juda. Un de ses descendants, Athaïa, habitait Jérusalem au retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 4.

24. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρία), Israélite de la descendance de Pharès, fils du Silonite. II Esd., XI, 5.

25. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρία), prêtre, fils de Pheshur et père d'Amsi. Il habita Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 12.

26. **ZACHARIE** (Septante : *Ζαχαρία*), prêtre qui, au temps du roi Joacim, était chef de la famille sacerdotale d'Adaïa. II Esd., XII, 16.

27. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), prêtre, fils de Jonathan, qui sonna de la trompette lors de la dédicace des murs de la ville de Jérusalem du temps d'Esdras et de Néhémie. II Esd., XII, 34, 40 (hébreu, 35, 41).

28. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), fils de Barachie, contemporain d'Isaïe, que ce prophète prit comme témoin, avec le prêtre Urie, de sa prophétie d'Emmanuel. Is., VIII, 2. Cf. ZACHARIE 15.

29. **ZACHARIE,** le onzième des petits prophètes. — 1° Il était, nous apprend-il lui-même, fils de Barachie et petit-fils d'Addo. Esdras, V, 1; VI, 14, l'appelle fils d'Addo, mais c'est dans le sens large de descendant. — Le martyr Zacharie, également fils de Barachie, que Notre-Seigneur signale, Matth., XXIII, 35, comme ayant été tué à Jérusalem « entre le parvis et l'autel », n'a certainement rien de commun avec notre prophète. Voir le t. I, col. 1447. — 2° Il n'est pas douteux que Zacharie naquit sur la terre étrangère, durant la captivité babylonienne. Il devait être tout jeune lorsqu'il quitta la Chaldée avec son grand-père, en 536 avant J.-C., pour venir en Palestine. En effet, il résulte de Zach., II, 4, que, dix-huit ans avant la fin de l'exil, au début de son ministère prophétique, il était encore *na'ar*, « jeune homme ». Il est vrai que cette expression était assez élastique chez les Hébreux, et pouvait convenir à un homme de trente ans. On ne peut pas se fier aux renseignements mêlés de légendes que nous fournissent le Pseudo-Épiphane et le Pseudo-Dorothée, qui font de Zacharie un vieillard lorsqu'il s'établit à Jérusalem. Cf. Pseudo-Épiphane, *De vitis prophetarum*, t. XLIII, col. 412. Il commença à prophétiser seize ans après la fin de la captivité, pendant la seconde année du règne de Darius, fils d'Hystaspe, c'est-à-dire, en 520 avant J.-C., deux mois après Aggée. Cf. Zach., I, 17; I Esd., V, 1-2; Agg., I, 1. Nous ignorons quelle fut la durée de son rôle prophétique. D'après Zacharie, VII, 1, il l'exerçait encore la quatrième année de Darius, en 518. Mais il est probable que sa mission se prolongea au delà de cette époque, car les oracles contenus dans les chap. IX-XIV paraissent être un peu plus récents que les précédents. — Plusieurs passages sont datés : I, 1, au huitième mois de la deuxième année de Darius, c'est-à-dire en novembre 520; I, 7, le vingt-quatrième jour du onzième mois de la même année; VII, 1, la quatrième année de Darius, le quatrième jour du huitième mois, c'est-à-dire en décembre 518. La première date domine I, 1-6, ou l'entrée en matière; la seconde concerne le livre des visions, I, 7-VI, 8; la troisième, la première section du livre des discours, chap. VII-VIII. — C'est pour n'avoir pas fait attention à ces dates, que plusieurs anciens rabbins ont confondu notre petit prophète avec son homonyme Zacharie, fils de Barachie, qui vivait au temps d'Isaïe. Cf. Is., VIII, 2; J. Fürst, *Kanon des Alt. Testam.*, p. 44. — 3° Zacharie appartenait probablement à la famille sacerdotale. Voir Cornely, *Introd. in utriusque Testam. lib.*, t. II, 2, p. 594; F. Vigouroux, *Manuel bibl.*, t. II, n. 1108. « Sa qualité de prêtre explique l'insistance qu'il met à relever le rôle du grand-prêtre Joïada, III, 1-10; VI, 9, à côté du prince Zorobabel, dans la direction de la communauté. » Hoonacker, *Les petits prophètes*, p. 577. C'est pour le même motif qu'il attache une importance considérable aux choses du culte. Esdras, I, V, 1 et VI, 14, vante le zèle qu'il déploya, de concert avec Aggée, pour la reconstruction du Temple. Il consacra ainsi tout son zèle de prêtre et de prophète à faire sortir la théocratie de ses ruines. La tradition juive nous montre aussi les deux prophètes contemporains s'intéressant à la liturgie sacrée et composant ou revisant des Psaumes. Voir les titres des Ps. CXI et CXLV dans la Vulgate, des Ps. CXXXVII, CXLV-

CXLVIII dans les Septante, et des Ps. CXXV-CXXVI dans la version syriaque. La même tradition les range aussi parmi les membres de la Grande Synagogue qui aurait organisé le canon des Saintes Écritures. *Megilla*, f° 17*a*-18*b*. Voir ZACHARIE (LIVRE DE) 32.

L. FILLION.

30. ZACHARIE (Septante : Ζαχαρίας), père de Joseph. Ce dernier était un des chefs des combattants juifs à l'époque de Judas Machabée. I Mach., V, 18. Voir JOSEPH 8, t. III, col. 1670.

31. ZACHARIE (grec : Ζαχαρίας), prêtre de la famille d'Abia, époux de sainte Élisabeth et père de saint Jean-Baptiste. Son histoire nous est racontée par saint Luc, I, 5-23; 57-80. Il n'avait point de fils. Un jour qu'il remplissait ses fonctions sacerdotales dans le temple de Jérusalem, l'ange Gabriel lui apparut et lui annonça qu'il allait devenir le père d'un fils qu'il appellerait Jean et qui serait le précurseur du Messie. Zacharie avait peine à croire à la réalisation de cette promesse, étant déjà vieux, ainsi que sa femme. L'ange lui révéla alors sa dignité et lui annonça qu'en punition de son incrédulité, il serait muet jusqu'à la naissance de son fils. Lorsque la foule, étonnée du long temps qu'il restait dans le sanctuaire, le vit enfin sortir, il était muet, et elle comprit qu'il avait eu une vision. Il retourna alors dans la ville de Juda, où il habitait. Voir JUDA 12, t. III, col. 1776, et JETA, col. 1917. Sur ces entrefaites eut lieu l'Annonciation de la Très Sainte Vierge et l'ange Gabriel révéla à Marie que sa cousine Élisabeth allait devenir mère. Marie se rendit aussitôt auprès d'elle et il y eut entre elles un échange de félicitations et d'actions de grâces à Dieu. Quand l'enfant d'Élisabeth vint au monde, ses parents et ses voisins vinrent la congratuler et, le huitième jour, comme on allait le circoncire, ils voulaient l'appeler, comme son père, Zacharie. Sa mère déclara qu'il s'appellerait Jean. On fit alors appel au père et il écrivit sur des tablettes : « Jean est son nom, » ce qui produisit un grand étonnement. Et aussitôt Zacharie recouvra la parole et il remercia Dieu par son cantique *Benedictus*. — Zacharie est encore nommé comme père de Jean-Baptiste, Luc., III, 2.

32. ZACHARIE (LIVRE DE). — I. SUJET ET DIVISION. — 1° L'horizon de Zacharie, dans son écrit prophétique, est plus vaste que celui d'Aggée, son contemporain. Il ne prend pas pour thème direct la reconstruction du Temple, quoiqu'il s'en occupe aussi, mais le rétablissement de la théocratie, et le futur royaume du Messie. Prononcés tandis que le peuple travaillait avec ardeur à rebâtir le sanctuaire, ses oracles l'encourageaient, le consolaient, l'exhortaient, en montrant le brillant avenir réservé à Israël, et les bénédictions abondantes qui devaient se rattacher à la restauration du temple. Tel est le sujet général du livre.

2° On a partagé cette prophétie de différentes manières. Mais, au fond, tout le monde est d'accord, tant les divisions sont nettement marquées par l'auteur lui-même. Les chap. I-VI forment un tout inséparable; les chap. VII et VIII sont pareillement associés d'une façon très étroite; enfin, il existe une remarquable unité entre les chap. IX-XIV. On reconnait généralement aussi que les chap. VII et VIII sont comme un trait d'union entre ceux qui les précèdent et ceux qui les suivent. Au point de vue soit du sujet, soit de la forme extérieure, la division qui nous paraît la meilleure et la plus exacte consiste à admettre seulement deux parties : le livre des visions, I, 1-VI, et le livre des discours, VII, 1-XIV.

a) La première partie, qui s'ouvre par une courte exhortation à la pénitence, I, 1-VI, 15, contient une série de huit visions, révélées à Zacharie durant une seule et même nuit, et se rapportant aux destinées futures du peuple de Dieu, I, 7-VI, 8. Elle s'achève par une action symbolique, VI, 9-15. Prenant pour point de départ l'état de détresse où se trouvait alors Jérusalem, elle annonce clairement la transfiguration et l'heureux avenir de la nation théocratique. Ces visions furent réelles, objectives, et non pas une création personnelle du prophète, qui aurait eu recours à ce stratagème littéraire pour présenter ses pensées avec plus de force. Un ange les expliquait à Zacharie, au fur et à mesure qu'il les contemplait. Chacune d'elles forme un tableau à part; mais leur groupe constitue un bel ensemble, puisqu'elles se rapportent toutes à la restauration présente et future du peuple de Jéhovah. La première est celle du cavalier parmi les myrtes, I, 7-17; la seconde, celle des quatre cornes et des quatre forgerons, I, 18-21; la troisième, celle de l'homme au cordeau, II, 1-5; un petit discours explicatif lui est rattaché, II, 6-13. La quatrième nous montre le grand-prêtre Josué accusé par Satan devant l'ange du Seigneur, III, 1-5; de magnifiques promesses lui sont associées, III, 6-10. La cinquième est celle des deux oliviers, IV, 1-7; elle est complétée par un petit discours du Seigneur, IV, 8-10, et par les interprétations de l'ange, IV, 11-14. La sixième est celle du rouleau de parchemin qui s'envole, V, 1-4; la septième, celle de la femme placée dans l'amphore, V, 5-11; la huitième, celle des quatre chars, VI, 1-8.

b) La deuxième partie, ou livre des discours, reproduit, relativement à l'avenir du peuple théocratique qui se reformait lentement, humblement, les mêmes pensées consolantes que le livre des visions. Elle comprend trois discours, nettement séparés, qui se composent d'éléments identiques à ceux que renferment les écrits des autres prophètes : les reproches, les menaces et les promesses y apparaissent tour à tour; mais c'est la joyeuse et glorieuse promesse qui domine. — *A. Premier discours :* Israël dans le passé et dans l'avenir, VII, 1; VIII, 23. Les désobéissances des Hébreux aux ordres du Seigneur ont été la cause de leurs malheurs; néanmoins, Dieu est disposé à les bénir avec une générosité sans bornes. Zacharie indique brièvement l'occasion du discours, VII, 1-3 : les habitants de Béthel avaient fait demander aux prêtres et aux prophètes de Jérusalem s'il fallait continuer de célébrer le jeûne institué en souvenir de l'incendie de la capitale et du temple par les Chaldéens. Le Seigneur chargea Zacharie de communiquer sa réponse, dont la première moitié, VII, 4-14, est aussi sévère que la seconde, VIII, 1-23, est douce et réconfortante. — *B. Second discours :* prophéties relatives au peuple de Dieu et aux païens, IX-XI. — α) Tout d'abord, IX, 1-X, 12, nous apprenons que les païens seront humiliés, tandis qu'Israël sera sauvé. — 1° Annonce des jugements divins contre trois des nations païennes qui entouraient le territoire juif : les Syriens, les Phéniciens et les Philistins, IX, 1-7. — 2° Touchant contraste : le roi pacifique de Sion et son empire universel, IX, 8-10. — 3° Israël recouvrera sa liberté entière et triomphera des Gentils, IX, 11-17. — 4° La délivrance du peuple juif sera complète, X, 1-12. — β) Le prophète fait entendre ensuite de sinistres menaces : Israël sera rejeté du Seigneur, dont il aura méprisé les bontés paternelles, XI, 1-17. — 1° Prélude menaçant; XI, 1-3. — 2° Parabole du bon et du mauvais pasteur, XI, 4-17. Tout ce passage est allégorique, et expose sous d'émouvantes figures le motif pour lequel Jéhovah traitera si sévèrement sa nation privilégiée. — *C. Troisième discours :* Les jugements redoutables et les précieuses bénédictions de l'ère messianique, XII, 1-XIV, 24. — α) Les luttes et le triomphe, la conversion et la sanctification des Juifs, XII, 1-XIII, 6. — 1° Le Seigneur viendra au secours de Sion opprimée, XII, 1-8. — 2° Le grand deuil d'Israël, XII, 9-14. — 3° Dignes fruits

de repentir au sein du peuple de Dieu, XIII, 1-6. — β) Après avoir encore été purifié dans le creuset de la souffrance, Israël sera transfiguré par le Seigneur, XIII, 7-XIV, 21. — 1° Le troupeau sera frappé en même temps que le pasteur, XIII, 7-9. — 2° Le grand jour du Seigneur et la nouvelle Jérusalem, XIV, 1-21 : tableau vivant et grandiose qui achève dignement la prophétie. Voir une analyse détaillée dans Cornely, *Historica et critica Introductio in libros sacros*, t. II, p. 596-601.

II. LE STYLE ET LE GENRE LITTÉRAIRE. — 1° La diction de Zacharie est assez pure, surtout pour l'époque de décadence littéraire où il écrivit ses oracles. Son style est frais, imagé, vivant. Il emploie des comparaisons très expressives. Cf. II, 8-9; IX, 15-16; X, 3-5; XI, 7, 10, 14; XII, 3, 4, 6, 8; XIV, 4, 20, etc. Certaines formules prophétiques produisent un bel effet par leur répétition. Cf. I, 3, 4; I, 17 et II, 13; IV, 9 et VI, 15; VII, 9-10 et VIII, 16-17, etc. Zacharie a formé sa diction d'après celle des anciens prophètes; aussi les aramaïsmes sont-ils assez rares chez lui. Comme écrivain, il a beaucoup plus de vie et d'entrain que son contemporain Aggée. Les chap. I-VI sont composés en prose ordinaire. On rencontre déjà plus d'élan dans les chap. VII et VIII. Les chap. IX-XIV sont en général bien écrits et rappellent les oracles d'Isaïe par leur profondeur, leur ampleur, leur variété, les ornements de leur langage. Cf. Knabenbauer, *Proph. Min.*, t. II, p. 215. Zacharie demeure original, même lorsqu'il prend les anciens écrivains pour guides. Toutefois, la multiplicité des images et le brusque passage de l'une à l'autre créent souvent une certaine obscurité, comme c'est également le cas pour le prophète Osée (t. IV, col. 1917). Les rabbins s'en sont plaints avec quelque amertume, cf. Fürst, *Zum Kanon des A. Test.*, Leipzig, 1868, p. 43. Saint Jérôme, à leur suite, t. XXV, col. 1417, nomme Zacharie « le plus obscur » des petits prophètes. Ce qui est vrai, c'est que « de nombreux détails — spécialement dans les chap. IX-XIV — demeureront toujours incompréhensibles et obscurs pour nous, parce que nous ne sommes que très imparfaitement renseignés sur toute l'époque d'après l'exil. » Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 2e édit., p. 200. Cf. Reinke, *Beiträge zur Erklärung des A. T.*, t. VI, p. 112. — 2° Le texte hébreu ne nous a pas été transmis dans un état de parfaite préservation. On a pu, en divers endroits, le corriger au moyen du texte des LXX. Cf. Kaulen, *Einleitung in die h. Schrift*, 3e édit., p. 367; Klostermann, dans la *Theologische Literaturzeitung* de Schürer, t. IV, 1879, p. 561 sq.

III. AUTHENTICITÉ ET UNITÉ DU LIVRE. — 1° *Chap. I-VIII.* — La question d'authenticité ne présente aucune difficulté en ce qui concerne les chap. I-VIII, car elle est tellement garantie de toutes manières, par les arguments extrinsèques et intrinsèques, que les critiques eux-mêmes ne songent pas à la contester. Voir Cornill, *Einleitung in das Alte Testam.*, 2e édit., p. 195; Driver, *An Introduction to the literature of the Old Testament*, 5e édit., p. 322. La tradition de la synagogue et celle de l'Église, la situation historique et religieuse, tout indique bien l'époque marquée par l'auteur lui-même.

2° *Chap. IX-XIV.* — Il s'est ouvert depuis de longues années, au sujet de cette seconde moitié du livre, un grand débat, dont nous devons d'abord exposer l'origine et les phases principales. — *a*) Comme l'on sait, saint Matthieu, XXVII, 9, attribue à Jérémie le passage Zach., IX, 12. Sans autre motif que celui de sauvegarder la véracité de l'évangéliste, l'Anglais Joseph Mede († 1638) prétendit que le prophète d'Anathoth était l'auteur non seulement de ce verset, mais de tout l'ensemble des chap. IX-XI de Zacharie, dont il fait partie. Plusieurs autres Anglais du XVIIe et du XVIIIe siècle, entre autres, Whiston, Hammond, Kidder, etc., acceptèrent cette théorie. Dans son commentaire du livre de Zacharie publié en 1785, *An attempt towards an improved version and an exploration of the twelve Minor Prophets*, l'archevêque anglican W. Newcome enseigne que les chap. IX-XIV sont tous antérieurs à l'exil, avec cette différence pourtant, que les chap. IX-XI ont été composés quelque temps avant la fin du royaume des dix tribus (722 avant J.-C.), et les chap. XII-XIV, un peu avant la ruine du royaume de Juda et la prise de Jérusalem par les Chaldéens. Presque en même temps avait paru l'ouvrage d'un prédicateur protestant de Hambourg, B. G. Flügge, *Die Weissagungen welche den Schriften des Propheten Zacharias beigebogen sind,* Hambourg, 1784, qui développe une thèse analogue, mais par des procédés plus violents, puisque Flügge morcelle Zach., IX-XIV, en neuf fragments, qui auraient été composés à différentes époques, mais bien avant la captivité de Babylone. On les aurait ensuite juxtaposés et rattachés au livre de Zacharie. C'est surtout l'ouvrage de Flügge qui mit à l'ordre du jour la question de l'origine de ces six chapitres. Jusqu'alors aucun doute ne s'était élevé à leur sujet, malgré les assertions de Mede et de ses premiers imitateurs. — *b*) Pendant près d'un siècle, jusqu'en 1881, les critiques et les exégètes rationalistes se laissèrent fasciner par cette théorie, qui, à la manière de Newcome, faisait remonter la composition de Zach., IX-XI, au VIIIe siècle avant J.-C. et les chap. XII-XIV à la fin du VIIe siècle ou un peu plus tard. La section Zach., IX-XI, aurait donc eu pour auteur un contemporain d'Osée et d'Isaïe, peut-être le Zacharie, fils de Barachie, qui est mentionné Is., VIII, 2; elle se rapporterait surtout au royaume des dix tribus et à la catastrophe qui devait amener sa ruine. La section Zach., XII-XIV, formerait un oracle parallèle, concernant le royaume de Juda et la période qui précéda immédiatement sa fin. Sentiment assez extraordinaire en soi, puisque, dans le monde de la critique avancée, on est beaucoup plus porté à donner une date récente qu'une date ancienne aux écrits bibliques. D'assez nombreux critiques contemporains, appartenant tous au protestantisme, s'y sont ralliés et l'ont soutenu avec énergie, entre autres, L. Diestel, dans le *Bibel-Lexicon* de Schenkel, t. V, p. 129-134; Ewald, *Propheten des Alten Bundes*, 2e édit., t. II, p. 248; Bleek, *Einleitung*, 4e édit., p. 438-439; Kuenen, *Onderzoek naar het onstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds,* Leide, 1889, p. 402-426; E. Reuss, *La Bible : les Prophètes,* t. I, p. 176-193, 347-360. Le nombre de ses partisans a beaucoup diminué de nos jours. Les principaux sont actuellement, Orelli, *Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Proph.*, p. 361-363; Duhm, *Theologie der Propheten*, p. 141-143, 225-228; H. König, *Einleitung in das A. T.*, p. 364-376; Driver, *Introduction*, p. 324-332. Ces divers critiques ne sont pas d'accord sur les dates à assigner à chacune des deux sections. En outre, Kuenen suppose que les chap. IX-XI, auxquels il joint le passage XIII, 7-9, remontent dans leur ensemble au VIIIe siècle avant notre ère, mais que certains détails ont subi des modifications et ont été accommodés à une époque plus tardive par un prophète qui vivait après l'exil. — *c*) Dès l'année 1864, au tome II, p. 216, de sa *Neue exeget. krit-Aehrenlese,* in-8°, Leipzig, Böttcher protestait contre l'opinion qui regarde les chap. IX-XIV de Zacharie comme plus ou moins antérieurs à l'exil. A son sens, ils furent écrits au temps des guerres que se livrèrent Séleucus de Syrie et Ptolémée d'Égypte, après la mort d'Alexandre le Grand. Eichhorn, dans la 4e édit. de son *Einleitung in das A. T.*, descendit encore plus bas. Vatke, *Einleitung*, 1882, p. 709, qui avait d'abord placé la composition de ces chapitres sous le règne d'Artaxercès Longue-Main (464-425 avant J.-C.), se décida ensuite pour l'époque des Machabées (années 170 et suiv.). Toutes ces varia-

tions et fluctuations ne sont pas une preuve de la solidité du système. Chacun veut aller au delà de ses devanciers, et modifie pour cela ses propres théories inconsistantes. C'est le professeur Stade qui s'est fait le défenseur le plus habile et le plus écouté de la théorie nouvelle, dans trois articles successifs publiés par la *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft*, 1881 et 1882. Tout en maintenant que les chap. IX-XIV sont d'un seul et même auteur, il affirme qu'ils n'ont pas été composés antérieurement à l'année 280 avant J.-C. Cornill, Wellhausen, Wildboer ont admis cette conclusion. Nowack, Rubinkham et Marti ont trouvé cette date trop ancienne. Selon Marti, *Dodekapropheton*, p. 396, « l'époque qui rend intelligibles toutes les indications et allusions historiques de Zach., IX-XIV, est l'année 160 avant J.-C. » C'est donc alors seulement que cette partie du livre aurait été rédigée. Le passage Zach., XII, 7-8, ne daterait même que du début du Ier siècle avant notre ère.

IV. RÉFUTATION DES THÉORIES DES NÉO-CRITIQUES OPPOSÉES A L'AUTHENTICITÉ ET A L'UNITÉ DU LIVRE. — Pour répondre à tous ces adversaires de l'unité et de l'intégrité des oracles de Zacharie, nous avons à prouver brièvement : 1° que les chap. IX-XIV sont véritablement du même auteur que la première moitié du livre; 2° qu'on n'est pas autorisé à regarder ces chapitres comme antérieurs à la captivité de Babylone; 3° qu'il n'est pas permis non plus de retarder leur composition jusqu'après le règne d'Alexandre le Grand.

1° *Arguments qui démontrent l'authenticité du livre de Zacharie envisagé dans sa totalité.* — *a*) Si la tradition juive et chrétienne est un garant suffisant de l'authenticité des huit premiers chapitres, elle l'est aussi des six derniers. En effet, ni les Juifs, ni, à leur suite, les chrétiens des premiers siècles, n'ont jamais regardé les chap. IX-XIV comme provenant d'un auteur distinct de celui des chap. I-VIII. Cf. Fürst, *Der Kanon des A. T.*, p. 45; tr. *Sanhedrin*, 89 a. Jamais leur tradition n'a laissé percer le moindre doute sur l'unité de la composition. Dans les plus anciens mss. hébreux et dans les plus anciennes versions, les quatorze chapitres du livre sont placés de la même manière sous la dépendance du titre « Zacharie ». Cette preuve a ici une force toute spéciale, car la tradition juive remonte jusque vers l'époque où Zacharie composa et publia ses oracles, puisque le canon juif de l'Ancien Testament a été établi peu de temps après. Ajoutons que les Juifs attachaient une importance spéciale aux écrits prophétiques; or, leur valeur dépendait de l'autorité du prophète qui les avait composés. Pour ce motif, on dut déployer une attention spéciale pour empêcher des écrits anonymes de se glisser dans la littérature sacrée. L'existence de livres prophétiques très courts, par exemple ceux d'Abdias, de Nahum, d'Aggée, etc., montre qu'on ne se souciait pas de les allonger en leur rattachant des oracles dont on ne connaissait pas l'auteur. — *b*) L'unité du livre entier est aussi manifestée par celle des sujets traités dans ses deux moitiés. Dans la première, l'auteur prédit le châtiment des ennemis d'Israël, I, 14-15, et VI, 8; dans la seconde, IX, 1-8, il signale à part quelques-uns d'entre eux, et il indique la nature de leur punition. De part et d'autre, le Messie est présenté tout ensemble comme roi et comme prêtre. Cf. III, 8; VI, 12-13; IX, 9-17. Des deux côtés, on prophétise la cessation complète de l'exil, VIII, 7-8; IX, 11-12, 16; X, 8-12; une prospérité de tout genre, I, 17; III, 10; VIII, 3-5; 11, 13; XIV, 7-10; la sainteté du royaume messianique, III, 1-10; V, 1-10 ou 11; XIII, 1-6; la protection toute paternelle de Dieu, II, 9; IX, 8, etc. Voir Cornely, *Introd.*, t. II, p. 605. Cet argument n'a pas une valeur absolue, mais il mérite quand même d'être signalé. — *c*) Les chap. IX-XIV insistent, plus encore que les premiers, sur l'avenir messianique d'Israël, avenir tout heureux et glorieux. Or, cette perspective consolante ne pouvait être que très utile au moment du retour d'exil, alors que tant d'obstacles s'opposaient soit à la réinstallation des Juifs à Jérusalem et aux alentours, soit à la reconstruction du temple. L'idée messianique soude donc, pour ainsi dire, les deux parties l'une à l'autre. — *d*) La division qui règne entre les adversaires de l'authenticité des chap. IX-XIV est aussi une preuve en son genre. Ils sont incapables de s'entendre sur l'origine et sur la date des pages qu'ils enlèvent à Zacharie. Et notons bien qu'il ne s'agit pas seulement de divergences légères, de simples nuances d'opinion, mais de détails essentiels. Il y a entre eux de longs siècles d'intervalle. De plus, ils ne peuvent alléguer que des preuves intrinsèques, dont la faiblesse est mise en évidence par les graves divergences que nous venons de signaler. Les néo-critiques reconnaissent eux-mêmes cette faiblesse, lorsqu'ils expriment toute leur pensée. « La date de cette prophétie (Zach., IX-XI), dit entre autres M. Driver, *Introd.*, 5e édit., p. 325, est extrêmement difficile à déterminer, et en fait les arguments intrinsèques marquent des directions différentes. » En effet, continue-t-il, p. 326, « il y a des indications qui semblent montrer clairement que la prophétie est antérieure à l'exil. » Et, d'un autre côté, elle « contient aussi certains passages qui semblent impliquer une date postérieure à la captivité. » Il suit de là que c'est la tradition qui doit juger en dernier ressort, et non pas une appréciation purement personnelle. — *e*) Les adversaires de l'unité ne réussissent pas à expliquer pourquoi et comment les chap. IX-XIV ont été rattachés aux chap. I-VIII, avec lesquels ils n'auraient, dans l'hypothèse, aucune relation. D'après une conjecture de Bertholdt, *Einleitung*, p. 1728, l'auteur des chap. IX-XIV se nommait aussi Zacharie, et était pareillement fils de Barachie. L'identité des noms aurait occasionné cette suture, au moment où fut organisé le recueil biblique. Ou bien, dit M. Wildeboer, *Litteratur des A. Test.*, p. 361, ces chapitres formaient une prophétie anonyme qui, dans une première collection, était placée tout d'abord à la fin du livre des petits prophètes, etc. On voit combien tout cela est arbitraire. — *f*) Rien dans la forme et le style du livre n'exige la pluralité d'auteurs. 1° Quelques hébraïsants distingués, comme M. König, *Einleitung in das A. T.*, p. 366, croient pouvoir reconnaître dans le style l'absence de tout élément constitutif de l'hébreu postérieur à l'exil; mais d'autres, notamment Böttcher, *Aehrenlese*, t. II, p. 246, voient au contraire dans les chap. IX-XIV un coloris tardif. Cela prouve combien cet argument est négatif. Cf. E. Reuss, *Geschichte der heil. Schriften Alten Testaments*, p. 266. La différence alléguée n'est pas telle, qu'elle exige des époques et des auteurs distincts. Elle s'explique fort bien par celle des sujets traités, comme le montrent des dissemblances analogues dans les prophéties d'Osée, d'Isaïe, de Jérémie, etc. C'est pour cela que, suivant la remarque faite plus haut, le style a un essor plus poétique dans la deuxième partie. Le langage est vraiment partout le produit de la même imagination très vive et très inventive. — 2° On signale aussi, comme preuve de la pluralité d'auteurs, les titres placés en tête de divers oracles, soit dans les premiers, soit dans les derniers chapitres. Là, ils indiquent la date de la révélation divine et le nom du prophète. Cf. Zach., I, 1, 7; VII, 1. Ici, Zach., IX, 1, et XII, 1, ils demeurent vagues et imprécis. « Cela est visiblement contre l'unité d'auteur, » dit König, *loc. cit.*, p. 365. Assurément non, car le prophète n'était pas tenu de répéter son nom et les dates en avant de tous ses oracles. Cf. Is., I, 1; VI, 1; XIII, 1; XV, 1; XVII, 1; XX, 1-2, où les titres des prophéties varient pareillement. Jérémie et Ézéchiel ne datent aussi qu'un nombre limité de leurs oracles. Enfin, si les prophéties des chap. IX-XIV ne portent aucune

indication de temps, cela tient sans doute à ce qu'ils s'occupent surtout d'un avenir lointain, d'un avenir messianique. — 3° Autre objection. Dans les premiers chapitres, on rencontre fréquemment les formules : « Ainsi parle le Seigneur, » I, 3, 4, 14, 16, 17; II, 8; III, 7; VI, 12, etc.; « La parole du Seigneur vint à..., » I, 7; IV, 8; VI, 9; VII, 1, 4, 8; VIII, 1, 18. Or, la première de ces formules n'apparaît qu'une fois, XI, 4, dans Zach., IX-XIV, et la seconde, pas une seule fois. En outre, les mêmes chap. IX-XIV emploient souvent la locution « en ce jour-là », IX, 16; XI, 11; XII, 3, 4, 6, 8, 9, 11; XIII, 1, 2, 4; XIV, 4, 6, 8, qui est très rare dans les chap. I-VIII. Cf. III, 10, et VI, 10. Mais qui ne voit que cette prétendue divergence est toute de surface, et qu'elle s'explique par les différences du ton et du sujet dans les deux parties? — 4° Enfin, en comparant les chap. IX-XIV aux premiers, de graves auteurs, qui sont en même temps d'excellents juges en fait d'hébreu, constatent plutôt une affinité entre eux sous le rapport du langage. C'est ainsi que plusieurs expressions rares, telles que « les allants et les venants », VII, 14, et IX, 8; *hé'ébir* dans le sens d'enlever, III, 4, et XIII, 2; la désignation symbolique de la providence par l'expression « l'œil de Dieu », III, 9; IV, 10; IX, 1, 8; la désignation du peuple théocratique par les termes synonymes de Juda, d'Israël, de Joseph, d'Éphraïm, I, 12; II, 2, 12; VIII, 15; IX, 9 ou 13; X, 6; XI, 14, etc., se retrouvent de part et d'autre. Voir Keil, *Einleitung*, p. 341-342.

2° *Les chap. IX-XIV n'ont pas été composés avant l'exil, au VIIIe ou au VIIe siècle avant J.-C.* — *a*) Preuve tirée du sujet traité. Ces chapitres supposent, pour le peuple juif, des conditions semblables à celles qui existaient après la captivité de Babylone, telles que nous les connaissons par Aggée, Esdras, etc.; semblables aussi à celles qui sont décrites dans les chap. I-VIII. Quelques détails suffiront pour nous en convaincre. Zach., IX, 11-12, les exilés sont invités à revenir au plus vite à Sion; trait qui convient spécialement à l'époque de Zorobabel et de Zacharie (cf. II, 6-8); Zach., X, 2, la dispersion et la captivité de Juda sont présentées comme des faits du temps passé; X, 6, il en est de même en ce qui concerne les deux anciens royaumes israélites; X, 8, il est dit que les membres de la tribu d'Éphraïm reviendront à leur tour d'exil; d'où il suit que tous les Juifs n'avaient pas encore quitté la terre de captivité; X, 10, le prophète annonce que les captifs reviendront d'Égypte et d'Assyrie, et qu'ils habiteront Galaad et le Liban; cela prouve que Jérusalem et ses alentours étaient déjà repeuplés. Cf. Knabenbauer, *Proph. Minores*, t. II, p. 217. D'autre part, la colonie juive à laquelle s'adresse l'auteur des chap. IX-XIV est encore humble et faible, et il lui promet qu'elle s'agrandira et se fortifiera. Il ne mentionne pas de rois, mais des chefs, IX, 7; XII, 5-6. S'il parle de la maison de David et lui promet la gloire et la prospérité, c'est seulement pour un avenir lointain. Cf. XII, 7-8; XIII, 1. Les ennemis d'Israël ne sont plus les Égyptiens et les Assyriens, IX, 13; la captivité a donc pris fin. Le passage XII, 11, est généralement regardé comme se rapportant à la mort du roi Josias (609 av. J.-C.), et à la lamentation mentionnée IV Reg., XXIII, 29-30; II Par., XXXV, 22-25. Or ce trait nous rapproche beaucoup de la ruine de Jérusalem (586) et de l'exil. La « maison de Lévi » est signalée comme jouissant d'une situation indépendante, à côté de la « maison de David ». Celle-ci, après la captivité, avait perdu beaucoup de son prestige; celle-là avait au contraire ajouté au sien. On le voit, la situation historique indique nettement l'époque d'après l'exil, comme le reconnaissent Stade, Cornill, et la plupart des critiques contemporains. Si divers traits semblent revendiquer, comme date de la composition, une période antérieure à l'exil, c'est par suite d'une fiction littéraire qui n'est pas rare chez les écrivains sacrés. Dans les chap. IX-XIV, nous l'avons dit, c'est vers l'avenir que le prophète porte surtout ses regards; c'est l'avènement et la splendeur des temps messianiques qui sont l'objet principal de ses oracles: il les décrit en employant les couleurs du passé et de l'avenir. Ainsi, bien qu'ils n'existassent plus comme royaumes au temps de l'auteur, Éphraïm et Juda sont encore mentionnés, parce qu'ils formaient les éléments constitutifs de l'ancienne théocratie, et parce que la petite communauté revenue d'exil représentait ces deux anciens États. — *b*) Une autre preuve que les chap. IX-XIV n'ont pas été écrits avant l'exil, c'est qu'ils font, comme du reste la première partie du livre, de fréquents emprunts à des oracles prophétiques datant de la captivité. Ces emprunts sont faits particulièrement à Jérémie et à Ézéchiel. On peut comparer Zach., IX, 2-3, et Ez., XXVIII, 3-4; Zach., X, 3, et Ez., XXXIV, 17; Zach., XI, 3, et Jer., XXV, 36; Zach., XI, 4, et Ez., XXXIV, 4; Zach., XI, 5; et Jer., X, 7; Zach., VI, 7, 11, et Jer., LIX, 20; L, 45; Zach., XI, 8, et Jer., II, 8, 26; Zach., XI, 9, et Jer., XXXIV, 17; Zach., XI, 16, et Ez., XXXIV, 3-4, etc. Voir van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 583; Cornely, *Introd.*, t. II, p. 604-605. Hengstenberg a fort bien mis ce fait en lumière, et le rationaliste de Wette en a été tellement frappé, qu'après avoir nié d'abord l'unité d'auteur, il l'a ensuite admise pour ce motif. *Einleitung*, 4e édit., p. 337.

3° *Les chap. IX-XIV n'ont pas été composés à l'époque tardive imaginée par les néo-critiques.* — A la démonstration positive qui vient d'être donnée, s'ajoute la preuve négative, qui consiste dans le caractère inacceptable des interprétations proposées en maint endroit. Citons quelques exemples. L'Assyrie et l'Égypte, mentionnées Zach., XI, 10-11, ne représenteraient pas les deux grands empires situés sur les rives du Tigre et du Nil, mais la Syrie des Séleucides et l'Égypte des Ptolémées. Leurs noms nous transporteraient donc à l'époque des successeurs d'Alexandre le Grand, entre les années 306 et 278 avant J.-C. De même, au passage Zach., IX, 13, les *benê Yavân,* vaincus par les fils de Sion, ne seraient autres que les Grecs postérieurs à Alexandre. Ceux qui parlent ainsi oublient que la lutte de Darius fils d'Hystaspe avec les Grecs, qui eut un retentissement si considérable, suffisait pour qu'un prophète d'Israël annonçât alors un conflit futur entre son peuple et Javan. On prétend aussi que, dans les chap. IX-XIV, l'espérance messianique revêt un caractère « fantastique », qui est l'indice d'une époque récente. Mais ce sont là des assertions non fondées. — En résumé, on n'a aucune raison suffisante d'abandonner la tradition juive et chrétienne qui regarde le livre entier de Zacharie comme l'œuvre d'un seul et même auteur. Telle est toujours l'opinion, non seulement des interprètes catholiques, mais aussi d'un nombre assez considérable de protestants orthodoxes.

V. L'importance théologique du livre. — 1. L'importance du livre de Zacharie est très grande sous le rapport théocratique, car toutes les visions qu'il décrit, tous les discours qu'il reproduit, annoncent tour à tour que la nation sainte ne périra pas, mais que, reconstituée sur de nouvelles bases, elle durera jusqu'à la fin des temps. Or, il est évident qu'une telle prédiction n'intéresse pas moins l'Église chrétienne que la synagogue, puisque c'est par l'Église du Christ que la théocratie juive devait être et est en réalité continuée, complétée. Il suit de là que le livre de Zacharie est tout du long messianique dans son ensemble.

2. Il ne l'est pas moins dans ses détails qui, en nombre relativement considérable, se rapportent directement à la personne et à l'œuvre du Messie. Les principaux passages de ce genre sont : III, 8, où nous trouvons le beau nom de germe, *zémaḥ*, déjà employé dans le même sens par Isaïe, IV, 2, et par Jérémie, XXIII, 5,

pour désigner le futur libérateur d'Israël; VI, 13, où il est prédit que le Messie sera simultanément prêtre et roi; IX, 9-10, qui prophétise son entrée triomphale dans la capitale juive, cf. Matth., XXI, 4, et parall.; XI, 12-13, qui annonce la trahison de Judas, cf. Matth., XXVII, 9; XII, 10, où nous voyons d'avance le Sauveur transpercé par la lance du soldat romain, cf. Joa., XIX, 37; XIII, 7, qui prédit le lâche abandon des Apôtres, cf. Matth., XXVI, 31. Voir F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, n. 903; Frz. Delitzsch, *Messianic Prophecies*, in-8°, Edimbourg, 1880, p. 96-108; E. Böhl, *Christologie des A. Test.*, in-8°, Vienne, p. 288-332. S'il est vrai que les chap. I-VIII, d'après l'appréciation de Cornill, « font partie des morceaux les plus remarquables et les plus importants de la littérature d'Israël, » cela est encore plus exact des chap. IX-XIV.

VI. BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Questions relatives à l'Introduction.* — F. Burger, *Études exégétiques et critiques sur le prophète Zacharie*, in-4°, Strasbourg, 1841; E. F. von Ortenberg, *Die Bestandtheile des Buches Zacharja*, in-8°, 1859; Vollers, *Das Dodekapropheton der Alexandriner*, 1re partie, *Naûm, Ambakûm..., Zacharias...*, in-8°, Berlin, 1880; B. Stade, *Deuterozacharja*, dans *Zeitschrift fur alttestamentl. Wissenschaft*, 1881, p. 1-96; 1882, p. 151-172, 275-309; F. Montet, *Étude historique sur la date assignée aux six derniers chapitres de Zacharie*, Genève, 1882; K. Marti, *Der Prophet Sacharja, der Zeitgenosse Serubbabels, ein Beitrag zum Verständnis des A. Testam.*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1892; W. Staerk, *Untersuchungen über die Komposition und Abfassungszeit von Zach. IX-XIV*, 1891; G. K. Grützmacher, *Untersuchung über den Ursprung der in Sach. IX-XIV vorliegenden Prophetien*, in-8°, 1892; Rubinkam, *The second part of the book of Zacharja*, in-8°, Bâle, 1892; Kuenen, *Hist. kritische Einführung in die Bücher des A. T.*, t. II, Leipzig, 1892, p. 386-409; E. Eckardt, *Der Sprachgebrauch von Zach. IX-XIV*, dans *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft*, 1893, p. 76-109, et *Der Religionsgehalt von Zach. IX-XIV*, *ibid.*, p. 311-331; A. K. Kuiper, *Zacharja IX-XIV, eene exegetisch-critische studie*, 1894; G. L. Robinson, *The prophecies of Zechariah, with special reference to the origin and date of chapters IX-XIV*, Chicago, 1896; J. Böhmer, *Das Räthsel von Sach. IX-XI, und von Sach. XII-XIV*, dans *Evangelische Kirchenzeitung*, 1901, n. 17 et 39; A. van Hoonacker, *Les chap. IX-XIV du livre de Zacharie*, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 161-163, 347-378; Ch. Bruston, *Les plus anciens des prophètes, Étude critique*, broch. in-8°, Paris, 1907, p. 28-37.

2° *Commentaires.* — *a*) Dans l'antiquité. Chez les Grecs : Théodore de Mopsueste, t. LXVI, col. 493-596; Théodoret de Cyr, t. LXXXI, col. 1873-1960. Chez les Latins : saint Jérôme, t. XXV, col. 1415-1544; Haymon d'Halberstadt, t. CXVII, col. 221-278; Rupert de Deutz, t. CLXVIII, col. 699-814. — *b*) Au moyen âge et dans les temps modernes. Voir Knabenbauer, *Comment. in Proph. Min.*, p. 6-8, 11; Albert le Grand, *Opera*, t. VIII, Lyon, 1651; Sanchez, *Commentarii in Zachariam*, Lyon, 1616. — *c*) De nos jours : 1° Exégètes catholiques : Ackermann, *Prophetæ minores perpetua annotatione illustrati*, in-8°, Vienne, 1840, p. 614-647; P. Schegg, *Die kleinen Propheten*, Ratisbonne, 1854, t. III, p. 265-500; L. Reinke, *Beiträge zur Erklärung des Alt. Testam.*, t. VI, in-8°, Munster-en-Westphalie, 1864 (le volume entier est consacré à Zacharie); J. Knabenbauer, *Commentarius in Proph. minores*, in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 210-409; Trochon, *Les Petits Prophètes, Introd. critiq. et commentaires*, in-8°, Paris, 1889, p. 393-493; L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée*, in-8°, t. VI, Paris, 1903, p. 553-608; van Hoonacker, *Les douze Petits Prophètes traduits et commentés*, in-8°, Paris, 1908, p. 577-703. — 2° Exégètes protestants et rationalistes : Hitzig, *Die zwölf kleinen Propheten*, in-8°, Leipzig, 1838, 3e édit., 1863, p. 317-391; H. Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, in-8°, Stuttgart, 1840-1841; 2e édit., 1867; C. Umbreit, *Praktischer Commentar über die kl. Propheten*, in-8°, Hambourg, 1844, p. 349-452; M. Baumgarten, *Die Nachtgesichte Zacharia's, eine Prophetenstimme an die Gegenwart*, in-8°, Brunswick, 1854-1855; W. Neumann, *Die Weissagungen Sakharjah ausgelegt*, in-8°, Stuttgart, 1860; A. Köhler, *Die Weissagungen, Sakarjias*, in-8°, Erlangen, 1861-1863; C. F. Keil, *Bibl. Commentar zu den zwölf kleinen Proph.*, in-8°, Leipzig, 1866, 2e édit., 1873, p. 525-676; W. Pressel, *Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja...*, in-8°, Gotha, 1870, p. 33-48, 111-370; W. H. Lowe, *The Hebrew Student's Commentary on Zachariah Hebr. and LXX*, in-8°, 1872; Pusey, *The Minor Prophets*, in-4°, 1876; E. Reuss, *La Bible : Les Prophètes*, in-8°, Paris, 1876, p. 176-193, 347-360, et t. II, p. 339-362; J. P. Lange, *Die Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi*, in-8°, Bielefeld, 1876, p. IX-XVI, 20-116; J. Bredenkamp, *Der Prophet Sacharja erklart*, in-8°, Erlangen, 1879; C. H. Wright, *Zacharjah and its Prophecies*, in-8°, Londres, 1879; Drake, *Zachariah*, dans la *Speaker's Bible*, in 8°, Londres, 1882, t. VI, p. 702-739; *Les douze Petits Prophètes*, dans *La Bible annotée par une société de théologiens et de pasteurs*, in-8°, Paris, s. d., p. 225-297; C. von Orelli, *Das Buch Ezechiel und die zwölf kl. Propheten*, in-8°, Nördlingen, 1888, p. 359-402; W. H. Lowe, *Zechariah*, dans *Ellicott, An Old Testam. Commentary*, Londres, 1892, t. V, p. 555-593; J. Wellhausen, *Die kl. Propheten übersetzt, mit Noten*, in-8°, Berlin, 1893, p. 172-196; 3e édit., 1898; Perowne, *Haggai and Zechariah with Notes and Introd.*, in-16, Cambridge, 1893, p. 47-149; W. Nowack, *Die kleinen Propheten*, in-8°, Gœttingue, 1897, 344-388; 2e édit., 1903; G. A. Smith, *The Book of the twelve Prophets*, Londres, 1898, 8e édit., t. II, p. 255-328, 449-490; K. Marti, *Dodekapropheton erklärt*, in-8°, Tubingue, 1904, p. 391-455; B. Duhm, *Anmerkungen zu den kleinen Propheten*, in-8°, Giessen, 1911, p. 73-86. L. FILLION.

ZACHÉE (grec : Ζακχαῖος, forme grécisée de l'hébreu *Zakkaï*, « pur »; voir ZACHAÏ, col. 2513), nom de deux Israélites.

1. ZACHÉE, officier de Judas Machabée, qui fut laissé par ce dernier avec Simon et Joseph, et une troupe suffisante, à Jérusalem, pour continuer le siège de deux citadelles en Idumée pendant qu'il allait lui-même combattre ailleurs. II Mach., X, 19.

2. ZACHÉE, publicain ou collecteur d'impôts qui habitait à Jéricho du temps de Notre-Seigneur. L'événement qui a immortalisé son nom nous est connu seulement par saint Luc, XIX, 1-10. Il était le chef des publicains chargés par les Romains de lever les impôts dans cette région, ἀρχιτελώνης, *princeps publicanorum*. Quoiqu'il fût Juif par sa naissance, υἱὸς Ἀβραάμ, *filius Abrahæ*, il était méprisé et mal vu par ses compatriotes, à cause de sa fonction qui leur était odieuse. Notre-Seigneur étant passé à Jéricho, Zachée désirait vivement le voir, et comme il était petit de taille, il monta sur un sycomore, afin de pouvoir l'apercevoir au milieu de la foule qui l'entourait. Voir SYCOMORE, col. 1894. Jésus l'aperçut et, sachant que ses dispositions étaient bonnes, il s'adressa à lui et lui dit de descendre de l'arbre, parce qu'il irait loger dans sa maison. Ces paroles provoquèrent des murmures parmi ceux qui les entendirent, mais Zachée était plein de joie et il se montra digne de la bonté que lui témoignait le Sauveur : il le reçut avec empressement et il déclara qu'il donnait la moitié de ses biens aux pauvres et que, s'il avait

fait du tort à quelqu'un, il le réparerait en lui rendant le quadruple. Il était devenu riche dans l'exercice de ses fonctions. Les palmiers de Jéricho et ses jardins de baume, uniques au monde, étaient d'un grand revenu et par suite une source de bénéfices pour les employés du fisc. Josèphe nous apprend qu'Antoine en avait fait don à Cléopâtre. Hérode le Grand les avait ensuite acquis et en avait retiré beaucoup d'argent. *Ant. jud.*, XV, IV, 2. — Les palmiers, comme les sycomores, ont disparu aujourd'hui de Jéricho, à cause de l'incurie de ses habitants et quoique le sol du pays reste un des plus fertiles de la terre. Mais il était alors parfaitement cultivé, et comme c'était là un lieu de transit des plus importants pour le commerce avec les contrées situées sur l'autre rive du Jourdain, les droits de douane que les Romains y prélevaient étaient fort considérables. Zachée devait être le représentant du chevalier romain à qui était confiée la levée des impôts dans ces parages, soit qu'il en eût totalement la charge, soit qu'il l'eût seulement en partie. De l'ensemble du récit, on peut conclure que Zachée n'avait pas volontairement commis d'injustice dans l'exercice de ses fonctions; mais la grâce du Seigneur l'avait tellement touché qu'il s'engagea à réparer au quadruple les torts qu'il pourrait avoir commis sans le savoir. La loi mosaïque obligeait le voleur à payer le quadruple ou le quintuple du vol qu'il avait commis, Exod., XXII, 1; II Reg. (Sam.), XII, 6; cependant si celui qui avait commis l'injustice la réparait de son plein gré, il n'était tenu qu'à rendre l'objet volé en y ajoutant un cinquième de sa valeur. Lev., VI, 5; Num., V, 7. Zachée fait beaucoup plus que ne demandait la Loi; il se montre déjà rempli des sentiments de la charité chrétienne. — Il est question dans le Talmud d'un Zaccaï, père du célèbre Rabbi Jochanan, mais il est différent du Zachée de l'Évangile. Voir Lightfoot, *Horæ hebraicæ, in Luc.*, XIX, 2, *Opera*, 2e édit., Franecker, 1699, t. II, p. 555. Il est cependant possible qu'il fût de la même famille.

D'après les Homélies Clémentines, III, 63-72, et les *Recognitions*, III, 65, 74, t. II, col. 152-157; t. I, col. 1310, 1314, Zachée devint dans son apostolat le compagnon de saint Pierre, qui l'établit, malgré ses résistances, évêque de Césarée. Cette tradition se lit aussi dans les *Const. Apost.*, VI, 8; VII, 46, t. I, col. 927, 1049. D'après Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 6, t. VIII, col. 1248, quelques-uns ont cru que l'apôtre saint Matthias n'était pas différent de Zachée. D'après une croyance du Quercy, Zachée se serait rendu en Gaule après la dispersion des Apôtres, et il y aurait prêché le christianisme, sous le nom d'Amator, au lieu qui s'appelle de son nom Roc-Amadour (Lot). C'est encore aujourd'hui un lieu de pèlerinage célèbre. Au sommet du rocher qui domine le village se trouve un oratoire formé de deux chapelles superposées, dédiées à la sainte Vierge et à saint Amadour, où l'on accède par un escalier de deux cents marches taillées dans le granit. Voir Ollivier, O. P., *Les amitiés de Jésus*, Paris, 1895; p. 357-368. Les Bollandistes n'admettent point ces diverses traditions. *Acta Sanctorum*, augusti t. IV, p. 18, 25.

ZACHER (hébreu : *Zakér*, à la pause, « mémorial »; Septante : Ζαχχούρ), fils d'Abigabaon ou Jéhiel, qui s'établit à Gabaon. Il était de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 31. Voir ABIGABAON, t. I, col. 47. Zacher est appelé Zacharie, I Par., IX, 37. Voir ZACHARIE 5.

ZACHUR (hébreu : *Zakkûr*, « dont on se souvient », nom de sept Israélites.

1. **ZACHUR** (Septante : Ζαχχούρ), fils de Hamuel et père de Séméi, de la tribu de Siméon. I Par., IV, 26.

2. **ZACHUR** (Septante : Σαχχούρ), le troisième des « quatre fils de Mérari », lévite qui vivait du temps de David. I Par., XXIV, 27.

3. **ZACHUR** (Septante : Σακχούρ, Ζακχούρ), le premier nommé des quatre fils d'Asaph qui firent partie des lévites musiciens sous le règne de David. Zachur fut le chef de la troisième classe. I Par., XXV, 2, 10; II Esd., XII, 34 (Vulgate : Zéchur).

4. **ZACHUR** (hébreu; *Zabbûd;* Septante : Ζαβούδ), un « des fils de Bégui », qui, avec Uthaï, rentra en Palestine à la tête de soixante-dix hommes et à la suite d'Esdras. I Esd., VIII, 14. Le *chethib* en hébreu porte *Zabbûd*, mais le *Keri* a *Zakkûr*, qui paraît bien être la leçon véritable, confirmée par la Vulgate.

5. **ZACHUR** (Septante : Ζακχούρ), fils d'Amri, qui rebâtit une partie des murs de Jérusalem du temps de Néhémie. II Esd., III, 2.

6. **ZACHUR** (Septante : Ζακχώρ), un des lévites qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 12.

7. **ZACHUR** (Septante : Ζακχούρ), fils de Mathanias et père de Hanan. Hanan fut un de ceux que choisit Néhémie pour distribuer aux lévites les dîmes apportées par le peuple. II Esd., XIII, 13.

ZAÏN, ז, *z*, septième lettre de l'alphabet hébreu, « trait », *telum*. Voir ALPHABET, t. I, col. 408. Il est rendu ordinairement en grec et en latin par Z.

ZAMBRI, nom de deux Israélites et d'un pays dans la Vulgate. Deux autres Israélites portent le même nom, *Zimri*, en hébreu, et notre traduction latine écrit leur nom Zamri. La racine *zâmar* signifie « chanter ».

1. **ZAMBRI** (Septante : Ζαμβρί), fils de Salu, un des chefs de la tribu de Siméon. Num., XXV, 13. Il se laissa séduire, avant l'entrée des Israélites en Palestine, à Settim, par Cozbi, fille d'un chef madianite, qui l'initia au culte de Béelphégor. Phinées les tua l'un et l'autre dans l'acte même de leur crime. Num., XXV, 1-3, 6-8, 15-18. Voir COZBI, t. II, col. 1098-1099.

2. **ZAMBRI** (Septante : Ζαμβρί), cinquième roi d'Israël qui ne régna que sept jours. Il commandait la moitié de la cavalerie du roi Éla, fils de Baasa. Zambri se révolta contre lui, l'attaqua et le mit à mort au milieu d'un festin que lui donnait Arsa, chef de la maison royale à Thersa. Il s'empara ainsi du royaume, mais ce ne fut pas pour longtemps. Après avoir fait périr tout ce qui restait de la maison de Baasa, il succomba lui-même au bout d'un règne de sept jours sous les coups d'Amri, autre général d'Éla, qui faisait à ce moment-là, à la tête de l'armée, le siège de Gebbethon. Se voyant hors d'état de lui résister, il se brûla dans son palais. I (III) Reg., XVI, 9-20.

3. **ZAMBRI**, contrée dont Jérémie, XXV, 25, mentionne les rois, après avoir nommé les rois d'Arabie et des peuples qui habitent le désert, et avant les rois d'Élam et des Mèdes. On croit généralement qu'il désigne une tribu arabe de ce nom. D'après quelques-uns, ce serait celle qui descendait de Zamran, fils d'Abraham et de Cétura. Gen., XXV, 2; I Par., I, 32. Voir ZAMRAN. Les inscriptions cunéiformes n'ont pas fourni sur ce pays d'explication satisfaisante et sa situation est encore un problème. Quelques-uns proposent de lire Namri, pays mentionné dans les documents assyriens au nord-est d'Élam.

ZAMIRA (hébreu : *Zimrî;* Septante : Ζεμιρά), fils de Béchor, de la tribu de Benjamin. I Par., VII, 8. Sur BÉCHOR, voir t. I, col. 1536.

ZAMMA (hébreu : *Zimmâh;* Septante : Ζαμμάθ), nom de deux Lévites.

1. ZAMMA, Gersonite, fils de Jahath et père de Joah, de la tribu de Lévi. I Par., VI, 20 (hébreu, 5).

2. ZAMMA, Lévite, fils de Séméi et petit-fils de Jeth, père d'Éthan, de la descendance de Gersom. I Par., VI, 42-43 (hébreu, 27-28). Plusieurs pensent que c'est le même que le précédent. D'autres croient que c'est un Gersonite postérieur qui vivait du temps d'Ézéchias. II Par., XXIX, 12. Dans ce dernier passage, la Vulgate l'appelle Zemma.

ZAMRAN (hébreu : *Zimrân;* Septante : Ζαμβράν, Gen., XXV, 2; Ζεμβράμ, I Par., I, 32), le premier des neuf fils qu'Abraham eut de Cétura. Ses descendants ne sont pas nommés dans l'Écriture. Les uns ont cru les retrouver dans les habitants de Ζαβράμ, Ptolémée, VI, VII, 5, ville située à l'ouest de la Mecque, sur la mer Rouge, mais dont l'ancienneté est douteuse. D'autres l'identifient avec le Zambri de Jérémie, XXV, 25, sur lequel on ne sait rien de positif. Voir ZAMBRI 3. On a proposé aussi de le reconnaître dans *Zimiris,* district d'Éthiopie, Pline, *H. N.,* XXXVI, 25; dans les *Zamereni,* tribu de l'intérieur de l'Arabie, Pline, *H. N.,* VI, 32; dans *Zimara* en Asie Mineure, Ptolémée, V, VII, 2; Pline, *H. N.,* X, 20; dans Ζιμύρα, en Asie. Ptolémée, VI, XVII, 8. Voir ARABIE, *Zamran,* t. I, col. 859.

ZAMRI (hébreu : *Zimrî;* Septante : Ζαμβρί), nom de deux Israélites dans la Vulgate. Deux autres Israélites et un pays qui sont appelés également *Zimrî* dans l'hébreu sont orthographiés Zambri dans la Vulgate. Voir col. 2530.

1. ZAMRI, le premier nommé des cinq fils de Zara, un des fils de Juda. I Par., II, 6.

2. ZAMRI, troisième fils de Joada et père de Mosa, de la descendance de Saül. I Par., VIII, 36. Dans la généalogie de Saül, telle qu'elle est répétée, I Par., IX, 42, Joada est appelé Jara, avec une variante d'orthographe. Voir JARA 2, t. III, col. 1128.

ZANOÉ, nom de deux localités de la tribu de Juda.

1. ZANOÉ (hébreu : *Zânôaḥ;* Septante : Τανώ; *Codex Alexandrinus :* Ζανώ, Ζανωά), ville de la tribu de Juda, dans la Séphéla, mentionnée entre Aséna, qui vient après Saréa, et Engannim. Jos., XV, 34. Le nom de la localité est transcrit Zanoa, II Esd., XI, 30, entre Jérimuth et Odollam. Au IV[e] siècle, il existait encore un village du nom de Zanoua dans le district d'Éleuthéropolis, près de la route de Jérusalem. *Onomasticon,* édit. Klostermann, Leipzig, 1904, p. 93. La même appellation, à la différence fréquente dans les noms palestiniens, de la transformation du *ḥ* en *'a*, se retrouve attachée à une grande ruine de la Séphéla, le *khirbet Zanû'a.* Cette ruine est à moins de 7 kilomètres au sud-sud-est de *Sara'a* et à 5 au sud-est d'*Umm-Djinâ,* probablement Engannim; à 7 kilomètres plus au sud, le nom de la ruine *'Aid el-Mâ* rappelle celui d'Odollam. Beit Djebrin, l'ancienne Éleutheropolis est à 12 kilomètres au sud-ouest de la ruine précédente. Située au côté occidental de *l'ouâd en-Nadjîl,* la ruine de *Zanû'a* occupe un assez vaste espace, mais ne présente aucun caractère particulier. — Après la captivité de Babylone, Zanoé fut habitée de nouveau par les fils de Juda, II Esd., XI, 30, et c'est par ses habitants que fut reconstruite la porte de la Vallée, à Jérusalem, III, 13. — Voir E. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Boston, 1841, t. II, p. 343; V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 23.

2. ZANOÉ (hébreu : *Zânôaḥ;* les Septante, faisant un seul nom de celui-ci et d'Accain, cité après, transcrivent : Ζακαναΐμ; *Codex Alexandrinus :* Ζανωακειμ), Jos. XV, 56, ville de la région montagneuse de Juda. Elle est recensée parmi des villes dont le site se trouve au sud d'Hébron. On la reconnaît communément dans le *khirbet Zânûtah,* à 18 kilomètres au sud-ouest d'Hébron et à 12 kilomètres d'*Yaṭṭâ* (Jota). La différence dans les noms peut s'expliquer par le fait, qui se rencontre ailleurs, de l'affaiblissement de l'aspirée finale qui, devenue *h,* devait, avec la forme féminine, se transformer en *t.* C'est probablement cette Zanoé de la montagne dont la fondation est attribuée à Icuthiel, fils de Judaia. I Par., IV, 18. Il ne reste guère de cette antique bourgade que les citernes creusées au sommet du mont sur lequel elle s'élevait. Voir V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 200; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II. p. 410. L. HEIDET.

ZARA (hébreu : *Zéraḥ* [à la pause *Zâraḥ,* I Par., II, 4; Gen., XXXVIII, 30]; Septante : Ζαρά et quelquefois Ζαρέ, Ζαρές; *zéraḥ* en hébreu signifie *ortus* [*lucis*]), nom de six personnages dans l'Écriture. La Vulgate écrit quelquefois le nom Zaré au lieu de Zara. Voir ZARA 2, 4.

1. ZARA, le second nommé des trois fils de Rahuel et petit-fils d'Ésaü. Gen., XXXVI, 13-17; I Par., I, 37-75, fut un des *allouf* ou chefs de tribu des Iduméens. Gen., XXXVI, 17.

2. ZARA, père de Jobab de Bosra. Jobab fut un des premiers rois d'Édom. Gen., XXXVI, 33; I Par., I, 44. Dans ce dernier passage, la Vulgate écrit son nom Zaré.

3. ZARA, fils de Juda et de Thamar, frère jumeau de Pharès. Gen., XXXVIII, 30; I Par., II, 4; Matth., I, 3. Voir PHARES, col. 205. Zara eut cinq fils, Zamri, Éthan, Éman, Chalcal et Dura. I Par., II, 6. Ses descendants sont appelés Zaréites. Num., XXVI, 20 (Vulgate : *Zare, Zareitæ*). Achan, qui s'attribua une partie du butin de Jéricho, malgré la défense de Josué, était un Zaréite. Jos., VII, 1, 17, 18, 24; XXII, 20. Voir ACHAN, t. I, col. 128. — Des descendants de Zara par Jéhuel et d'autres frères de ce dernier s'établirent à Jérusalem après la prise de cette ville au nombre de 690. I Par., X, 2-3, 6. Après le retour de la captivité, un Zaréite, appelé Phatathia, fut du temps de Néhémie *in manu regis,* c'est-à-dire agent du roi de Perse au milieu de ses frères en Palestine. II Esd., XI, 24. — Sur EZRAHITE, descendant de Zara, voir t. II, col. 2163.

4. ZARA, le quatrième des cinq fils de Siméon le fils de Jacob. I Par., IV, 24. Gen., XLVI, 10, il est appelé Sohar, voir col. 1821, comme Exod., VI, 15 (Vulgate : Soar, voir col. 1814). Il fut le chef de la famille des Zaréites. Num., XXVI, 13 (Vulgate : Zaré).

5. ZARA, lévite, de la descendance de Gersom, fils d'Addo et père de Jéthraï. I Par., VI, 21. Il fut un des ancêtres d'Asaph, ℣. 41.

6. ZARA (hébreu : *Zeraḥ;* Septante : Ζαρέ), probablement un Osorkon, roi d'Égypte. — On lit, II Par., XIV, 9-15, que Zara l'Éthiopien sortit contre Asa avec une armée d'un million d'hommes et trois cents chars, et

qu'il s'avança jusqu'à Marésa. Asa marcha contre lui et rangea son armée en bataille dans la vallée de Sephata, près de Marésa. Il pria le Seigneur qui jeta l'épouvante parmi les Éthiopiens, et ceux-ci prirent la fuite. Asa les poursuivit jusqu'à Gérare et les Éthiopiens tombèrent jusqu'au dernier. Le vainqueur ravagea toutes les villes des environs de Gérare, pilla les bergeries, et regagna Jérusalem chargé d'un butin énorme, traînant après soi une grande multitude de moutons et de chameaux.

Au sujet de cet événement, que racontent les seuls Paralipomènes, plusieurs opinions se sont fait jour : 1° L'opinion qu'on peut appeler radicale : le récit est *apocryphe et fabuleux.* Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1886, p. 214; B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, 1887, t. I, p. 355, note 2; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. II, 1897, p. 774, note 2, et *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 6e éd., 1904, p. 413 et note 1; Budge, *A history of Egypt*, t. VI, 1902, p. 77-78. A l'avance, Wiedemann, *Aegyptische Geschichte*, 1884, p. 155, s'est élevé contre ce scepticisme portant sur une époque peu connue, mais sa conjecture d'un envahisseur éthiopien avant Piankhi, et qui aurait poussé jusqu'en Palestine, n'est qu'une pure hypothèse.

2° L'opinion de ceux que hante plus ou moins le mirage de l'Arabie. L'armée envahissante, caractérisée par ses chameaux, ne peut être, nous dit-on, qu'une armée arabe. Le nom de Zerah, *Zirrih*, a été récemment trouvé dans des inscriptions sabéennes; c'est le nom de plusieurs chefs de la région de Djébel Šammar (Hâïl). L'armée de Zara était donc composée de Couschites du sud de l'Arabie. Fr. Hommel, *Zerah the Kushite*, dans *Expository times*, t. VIII, 1897, p. 378. D'ailleurs, ajoute-t-on, Kûš, dans l'Ancien Testament, à une exception près, qui est certaine, IV Reg., XIX, 9 = Is., XXXVII, 9, et trois autres douteuses, Is., XI, 11, Nahum, III, 9, et Jer., XLVI, 9, désigne l'Arabie. Zaré n'est donc qu'un scheikh arabe du pays de Saba. Id., *Explorations in Arabia*, dans Hilprecht, *Explorations in Bible lands during the 19th century*, 1903, p. 732-742. Cf. Er. Nagl, *Die nachdavidische Koenigsgeschichte Israel*, 1905, p. 200-204; I. Benzinger, *Die Bücher der Chronik*, 1901, p. 101; R. Kittel, *Die Bücher der Chronik*, 1902, p. 132. Mais on oublie de nous expliquer comment ce scheikh était à la tête de trois cents chars et de l'armée considérable que suppose le nombre rond d'un million d'hommes. En outre, que devient, dans cette hypothèse, le passage parallèle, II Par., XVI, 8, où les Libyens, *Lubîm*, nous sont donnés comme faisant partie de l'armée des envahisseurs, tout ainsi qu'ils faisaient naguère partie de l'armée de Sésac, II Par., XII, 3? Cf. *Revue biblique internationale*, 1897, p. 333.

3° L'opinion commune. — Pour Champollion, *Précis du système hiéroglyphique*, 2e édit., 1828, p. 257-262; Mariette, *Le Sérapéum de Memphis*, 1882, t. I, p. 171; Petrie, *A history of Egypt*, t. III, 1905, p. 242-243, Zara ne serait autre que le successeur de Sésac, Osorkon Ier, ou Serakh(on), le second roi de la XXIIe dynastie, et Petrie place la victoire d'Asa vers l'an 904 avant J.-C. Pour Ed. Naville, *Bubastis*, 1891, p. 50-51, *The festival hall of Osorkon II* (Mémoires VIII et X de l'*Egypt Exploration Fund*), et Sayce, *The Egypt of the Hebrews*, 3e édit., 1902, p. 110-112, ce serait plutôt Osorkon II dont les rapports avec l'Éthiopie et la Palestine (Haut Routenou) étaient consignés à Bubaste dans la salle de la grande fête d'Amon. Reste le fait troublant que le chroniqueur donne à Zara l'appellation d'*Éthiopien.* Peut-être le devons-nous à ce que les pharaons Sua et Tharaca étaient d'origine éthiopienne, ceux-là même qui vont bientôt intervenir dans les affaires de la Palestine. Sayce, *loc. cit.*, p. 111. Quoi qu'il en soit du chiffre d'un million d'hommes pour l'armée des agresseurs, chiffre peut-être altéré, ou simplement à prendre en général pour une grande multitude, il n'en reste pas moins vrai qu'il y a de solides raisons de voir là une invasion égyptienne menée par un pharaon égyptien. En effet, l'Égypte seule pouvait fournir une armée aussi considérable. Après une défaite sanglante, *usque ad internecionem*, les vaincus s'enfuient vers l'Égypte, non à l'est, vers l'Arabie. Les villes frappées sont les villes autour de Gérare, au sud de Gaza, sur la route de l'Égypte, villes frontières de la Palestine que très vraisemblablement avaient occupées les Égyptiens après la victoire de Sésac. III Reg., XIV, 25. De plus, les envahisseurs étaient des Éthiopiens et des Libyens, II Par., XVI, 8, ce qui peut uniquement être le fait d'une armée égyptienne. Petrie, *loc. cit.* Quant à l'argument des chameaux, il est permis de ne pas le prendre au sérieux. C. LAGIER.

ZARAHI ou plutôt **ZARAHITE** (hébreu : (*haz*)-*Zarḥî;* Septante : τῷ Ζαραι; Vulgate : *de stirpe Zarahi*), patronymique de Sobochaï qui était descendant de Zara, fils de Juda, et était à la tête d'un des douze corps d'armée de David. I Par., XXVII, 11. Voir SOBOCHAÏ, col. 1816. — Un autre Zarahite est nommé au ℣. 13; la Vulgate écrit Zaraï. Voir ZARAÏ.

ZARAHIAS, ZARAÏAS (hébreu : *Zeraḥyâh*, « Yâh a fait resplendir »; Septante : Ζαραια), fils d'Ozi et père de Meraïoth, de la descendance d'Aaron. I Par., VI, 6, 51 (hébreu, V, 32; VI, 30); I Esd., VII, 4. La Vulgate écrit son nom I Par., VI, 6, Zaraïas, et Zarahias, ℣. 51, et I Esd., VII, 4.

ZARAÏ (hébreu : (*haz*)-*Zarḥi;* Septante : τῷ Ζαραϊ; Vulgate : *de stirpe Zarai*), descendant de Zara, fils de Juda, patronymique de Maraï, un des douze commandants de corps d'armée de David. I Par., XXVII, 13. La Vulgate écrit le même mot, Zarahi, au ℣. 11.

ZARÉ, la Vulgate a orthographié plusieurs fois Zaré le nom propre Zara. Voir ZARA 2, 3, 4.

ZARED (TORRENT DE) (hébreu : *naḥal Zéréd ;* Septante : φαραγξ Ζαρέτ, Ζαρεδ), vallée près de laquelle campèrent les Israélites, à la fin de la 38e année de l'exode et avant de pénétrer dans le désert de Moab. Num., XXI, 12; Deut., II, 14. Voir MOAB, carte, fig. 300, t. IV, col. 1145.

1° *Identification et histoire.* — Les auteurs de l'*Onomasticon* se contentent d'indiquer le Zared *in parte deserti.* Les éditeurs des *Names and places in the Old Testament* n'osent proposer aucune identification. Pour F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre Sainte*, Paris, 1877, p. 315, le campement de la vallée de Zared et celui de Dibon-Gad désignent un seul et même endroit; le torrent devrait être par conséquent un affluent de l'Arnon dans le voisinage de Dibân.

D'après le rabbin Schwarz, *Tebuoth ha-Arez*, Jérusalem, 1900, p. 68-69, plusieurs le voyaient dans l'*ouâdi beni Hamad*, au nord d'el-Kérak. Gesenius, *Thesaurus*, p. 429, et un grand nombre après lui l'identifient avec l'*ouâd' el-Kérak* lui-même. On reconnait communément aujourd'hui le torrent de Zared dans l'*ouâd' el-Hésa* ou *el-Hésy.* Cette vallée et sa rivière, limite actuelle entre le *Djebâl* et le territoire de *Kérak*, a formé certainement de même en tout temps la frontière entre la Gabalène et l'Idumée au sud et le pays de Moab au nord. Voir *loc. cit.* Les Israélites, dans leur marche vers le nord, se sont arrêtés à la frontière méridionale de Moab pour contourner ensuite le pays par l'est : c'est donc aux bords du *Hesa* qu'ils ont campé avant d'opérer ce mouvement, et cette rivière est bien le torrent de Zared de

l'Écriture. L'identification devient plus certaine et le récit biblique plus clair si l'on admet, avec nous, l'identité de Ieabarim appelée Iyym, עיים Num., XXXIII, 45, et de *'Ayimeh*, عيمه. Voir Moab, t. III, col. 1140.

Arrivés à Jéabarim, les Israélites se trouvaient « aux confins de Moab. » Num. XXXIII, 44. *'Ayimeh* est à 25 kilomètres environ de la rivière *el-Ḥesâ*. Le campement devait se développer du côté de l'est, dans les campagnes qui vont rejoindre le désert se prolongeant à l'orient de l'Idumée et de Moab; d'où l'auteur sacré pouvait dire que les Hébreux « campaient au désert se trouvant devant Moab, vers l'orient. » Num., XXI, 11. De là, sans doute, Moïse envoya au roi de Moab la députation chargée de demander le passage par son territoire, Jud., XI, 17. L'autorisation en ayant été refusée et Dieu ayant défendu d'attaquer les Moabites, il ne restait aux émigrants qu'à prendre le chemin du désert, en se détournant vers l'orient. Deut., II, 8-9. Se levant donc pour franchir le torrent de Zared, ils vinrent sur ses bords. Deut., II, 13; Num., XXI, 12. La frontière orientale naturelle du pays de Kérak, qui a dû être celle de l'ancien Moab, c'est la lisière du désert. Elle est marquée aujourd'hui par le chemin du pèlerinage de Damas à la Mecque, qui divise nettement du désert la région où l'on trouve des habitations sédentaires. Au sud-est de ce pays, ce chemin aboutit au *qal'at el-Ḥesâ*, château près duquel jaillit la source abondante appelée *râs el-Ḥesâ*. Le lieu est à 30 kilomètres environ à l'est de *'Ayimeh* et d'*ét-Ṭafiléh*. C'est là, selon toute probabilité, l'endroit où Moïse et les enfants d'Israël, arrivant de Jéabarim, établirent leurs tentes avant de passer le torrent.

Plusieurs interprètes tiennent le torrent des Saules, *naḥal hâ-'Arâbîm* d'Isaïe, 15, 7, pour identique au Zared dont le nom, dans le targum de Jonathan, est d'ordinaire rendu par des expressions désignant diverses variétés de saules. Voir t. V, col. 1510, et t. IV, col. 1151.

2° *Description.* — L'*ouâd' el-Ḥésâ* offre une grande similitude avec le *Môdjeb*, la vallée d'Arnon. Comme celle-ci, c'est une large et profonde déchirure à travers le haut plateau qui s'étend à l'orient de la mer Morte et de l'Arabah. La vallée commence à la « hauteur » *Ṭaouil Sehâq* par le *mefra' el-Ḥésy* sa « première ramification », à 25 kilomètres environ au sud-est du *râs el-Ḥésâ*, d'où elle se développe jusqu'au *ghôr es-Ṣâfiyeh* sur une étendue de plus de 50 kilomètres. Les flancs escarpés et ravinés de la vallée laissent voir, par-dessus les rochers de grès rouge qui sont à la base, des couches superposées de calcaires divers et de marnes couronnées de roches basaltiques. Le torrent ou *seil el-Ḥesâ* est entretenu et augmenté par les eaux d'une vingtaine de petits affluents dont le principal est le *seil el-'Afrâ* qui, non loin de son embouchure, reçoit les eaux thermales et minérales du *'Aïn-Ḥammâm Selimân ibn Dâoud*. Le torrent pénètre au *ghôr es-Ṣâfiyeh* près du lieu appelé *ṭahouâîn es-Sukkar*, regardé par quelques-uns, à tort toutefois pensons-nous, comme Ségor. Là il se divise en deux branches dont la plus septentrionale va se jeter à la mer Morte, après avoir parcouru encore près de cinq kilomètres, et l'autre va se perdre dans les marais de la *Sebghah*. — Les rives du torrent sont bordées de lauriers roses, de tamariscs mêlés d'autres essences. De distance en distance apparaissent des touffes de roseaux gigantesques. A partir de son point de jonction avec le *seil el-Afrâ*, 15 kilomètres en amont de son embouchure où, ainsi que l'*ouadi*, il prend le nom de *Qérâhy*, la végétation devient luxuriante. En cette partie surtout les saules, particulièrement les deux espèces appelées par les Arabes *safsâf* et *ghaorâb* ou *asâb*, abondent comme nulle part ailleurs. Ce fait peut expliquer l'application du qualificatif *naḥal hâ-Arabim*, ou « des Saules », au torrent de Zared et appuie l'identification de l'un avec l'autre. — Le *Qal'at el-Ḥesâ* a donné son nom à une des stations du chemin de fer de la Mecque. — Voir A. Musil, *Arabia Petræa, Edom*, in-8°, Vienne, 1907-1908, t. I, p. 28, 313; t. II, p. 243. L. HEIDET.

ZAREHÉ (hébreu : *Zeraḥyâh*; Septante : Ζαραια), père d'Élioénaï, un des fils de Phahath-Moab qui ramena avec lui deux cents hommes de la captivité sous la conduite d'Esdras. I Esd., VIII, 4.

ZARÉITES (hébreu : *haz-Zarḥi*; Septante : ὁ Ζαραΐ), membres de deux familles israélites, descendant l'une de Siméon, Num., XXVI, 13, l'autre de Juda, ꝟ. 20. Voir ZARA 3 et 4.

ZARÈS (hébreu : *Zéréš*; Septante : Ζωσάρα), femme d'Aman, favori du roi Assuérus. Esth., V, 10, 14; VI, 13. Elle conseilla à son mari de faire dresser une potence pour y pendre Mardochée, V, 14, mais elle prévit qu'Aman ne pourrait triompher de son ennemi, quand elle apprit que Mardochée était Juif, VI, 13.

ZATHAN (hébreu : *Zêṭâm*; Septante : Ζεθόμ). Lévite, de la descendance de Gersom par son aïeul Léédan. I Par., XXIII, 8. Il fut chargé avec son père Jahiel ou Jéhiéli de la garde des trésors de la maison du Seigneur du temps du roi David. I Par., XXVI, 22. Voir JAHIEL 2, t. III, col. 1107.

ZAVAN (hébreu : *Za'ăvân*; Septante : Ζουκάμ), chef horréen, nommé le second des trois fils d'Éser. Gen., XXXVI, 27; I Par., I, 42.

ZEB (hébreu : זאב, « loup »; Septante : Ζήβ), un des chefs, *sarim*, madianites qui, sous la conduite des deux rois Zébée et Salmana, avaient envahi la Palestine du temps des Juges et furent battus par Gédéon. Comme il s'enfuyait avec Oreb, autre chef madianite, les Éphraïmites les poursuivirent et les tuèrent, probablement au moment où ils allaient passer le Jourdain, Oreb à la pierre d'Oreb et Zeb au pressoir de Zeb, ainsi appelé de son nom en mémoire de cet événement. Ils apportèrent leur tête à Gédéon qui poursuivait les Madianites fugitifs à l'est du fleuve. Jud., VII, 25; VIII, 3. Le Psaume LXXXIII (LXXXII), 12, rappelait plus tard cette marque de la protection de Dieu envers son peuple. Cf. Is., X, 26. Voir OREB, t. IV, col. 1856. L'emplacement du pressoir de Zeb et de la pierre d'Oreb n'est pas connu. Tristram, *Bible places*, p. 230, suppose que « le pressoir de Zeb » est le *Trivil el-Diab*, « antre du loup », dans l'ouadi *el-Diab*.

ZÉBÉDÉE (grec : Ζεβεδαῖος, probablement forme grecque de Zabdi ou de Zabadias, Zébédias), mari de Salomé et père des apôtres Jacques le Majeur et Jean. Matth., IV, 21; XXVII, 56; Marc., XV, 40. Il gagnait sa vie en pêchant dans le lac de Galilée, et il jouissait d'une certaine aisance, ayant des serviteurs pour l'aider à la pêche, Marc., I, 20, et son fils Jean étant connu du grand-prêtre Anne. Joa., XVIII, 15. Il habitait probablement à Bethsaïde ou dans le voisinage de cette ville. Ses fils Jacques et Jean réparaient avec lui leurs filets quand le Sauveur les appela à le suivre. Matth., IV, 21-22; Marc., I, 19-20. Ce sont les seuls traits de sa vie que nous raconte l'Évangile. Il n'y est plus nommé que comme père des apôtres Jacques et Jean ou à propos de leur mère. Matth., X, 3; XX, 20; XXVI, 37; XXVII, 56; Marc., III, 17; X, 35; Luc., V, 10; Joa., XXI, 2. — Sa femme n'est désignée que comme « mère des fils de Zébédée », en deux circonstances : lorsqu'elle demanda à Notre-Seigneur pour ses fils les deux premières places dans son royaume, Matth., XX, 20-23, et lorsque,

après avoir suivi le divin Maître dans ses courses apostoliques, elle assista à sa mort sur la croix, XXVII, 55-56. Zébédée était sans doute mort avant la Passion.

ZÉBÉDÉI (hébreu : *Zabdi;* omis dans les Septante), fils d'Asaph et père de Micha. Le fils de ce dernier, Mathanias, était un des chefs des Lévites dont la fonction consistait à louer le Seigneur du temps de Néhémie. II Esd., XI, 17. Zébédéi est appelé Zéchur (hébreu : *Zakkur*) II Esd., XII, 34 (hébreu, 35), et Zéchri (hébreu : *Zikri*) I Par., IX, 15. Voir ZÉCHRI 5 et ZÉCHUR 2.

ZÉBÉDIA (hébreu : *Zebadyâh,* « don de Yâh »; Septante : Ζαβαδίας, Ζαβδία), nom de deux Israélites dans la Vulgate. Six autres portent le même nom dans l'hébreu et la Vulgate les appelle Zabadia, Zabadias.

1. ZÉBÉDIA, fils de Michaël, « des fils de Saphatias, » qui revint de la captivité de Babylone avec quatre-vingts hommes de sa parenté sous la conduite d'Esdras. I Esd., VIII, 8.

2. ZÉBÉDIA, prêtre, « des fils d'Emmer, » qui avait épousé une femme étrangère. Esdras la lui fit répudier. I Esd., X, 20.

ZÉBÉE (hébreu : *Zébaḥ;* Septante : Ζεβεε), un des deux rois madianites qui, du temps de Gédéon avaient envahi la Palestine. Il fut battu, poursuivi et mis à mort avec Salmona son confédéré par Gédéon. Jud., VIII, 6-21. Voir GÉDÉON, t. III, col. 148; MADIANITES, t. IV, col. 535. Le Psaume LXXXII (LXXXIII), 12, rappelle cet événement.

ZEBIDAH (hébreu : *Zebiddâh; qeri : Zebûdâh;* Septante : Ἰελδάφ), fille de Phadaïa, de Ruma, femme du roi Josias et mère du roi Joakim. IV Reg., XXIII, 36.

ZÉBUL (hebreu : *Zebul;* Septante : Ζεβούλ), gouverneur (hébreu : *pâqîd;* Septante : ἐπίσκοπος; Vulgate : *princeps*), de Sichem, placé par Abimélech à la tête de cette ville pendant son absence. Les Sichémites s'étant révoltés contre le fils de Gédéon, ayant à leur tête Gaal, fils d'Obed, Zébul fit prévenir aussitôt secrètement Abimélech, qui vint attaquer Gaal sans retard. Lorsque apparurent les troupes conduites contre Sichem, Zébul se mit à railler son ennemi. Gaal marcha contre elles, mais elles le forcèrent à fuir; il perdit beaucoup de monde en s'efforçant de rentrer dans Sichem et Zébul l'en chassa avec le reste de ses gens. Jud., IX, 26-41. On ne sait plus rien de Zébul.

ZÉCHRI (hébreu : *Zikri*), nom de douze Israélites.

1. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρεί), le dernier des trois fils d'Isaar. Isaar était fils d'Amram et petit-fils de Caath, qui était lui-même fils de Lévi. Exod., VI, 21. Voir CAATH et CAATHITES, t. II, col. 1 et 3.

2. ZÉCHRI (Septante : Ζαχρί), le second des neuf fils de Séméi, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 19.

3. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρί), le cinquième des onze fils de Sésac, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 23.

4. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρί), le dernier des six fils de Jéroham, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 27.

5. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρί), lévite, fils, c'est-à-dire descendant d'Asaph, père de Micha. I Par., IX, 15. Il est appelé Zébédéi, II Esd., XI, 17, et Zéchur, II Esd., XII, 35. Voir ZÉBÉDÉE et ZÉCHUR 2, col. 2534, 2536.

6. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρί), descendant d'Éliézer, fils de Moïse. Son père s'appelait Joram (voir JORAM 4, t. III, col. 1646) et son fils, qui fut trésorier des choses saintes du temps de David, Sélémith. I Par., XXVI, 28. Voir SÉLÉMITH, col. 1579.

7. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρί), Rubénite, père d'Éliézer. Celui-ci fut chef de la tribu de Ruben sous le règne de David. I Par., XXVIII, 16. Voir ÉLIÉZER 5, t. II, col. 1680.

8. ZÉCHRI (Septante : Ζαρί), père d'Amasias, de la tribu de Juda. Amasias vivait sous le règne de Josaphat, roi de Juda, et commandait deux cent mille hommes de son armée, d'après II Par., XVII, 16.

9. ZÉCHRI (Septante : Ζαχαρίας), père d'Élisaphat. Ce dernier fut un de ceux qui aidèrent Joïada à établir sur le trône de Juda le jeune Joas qui avait échappé au massacre d'Athalie. II Par., XXIII, 1. Voir ÉLISAPHAT, t. II, col. 1690.

10. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρί), homme puissant d'Éphraïm. Il était un des chefs de l'armée de Phacée, fils de Romélie, roi d'Israël, qui fit la guerre à Achaz, roi de Juda. Pendant cette guerre, Zéchri tua Maasias, fils du roi Achaz, Ezricam, chef de la maison royale, et Elcana, le second après le roi. II Par., XXVIII, 7. Quelques-uns ont supposé que ce Zéchri était le fils de Tabéel que Phacée et Razin auraient voulu établir roi de Juda. Cf. Is., VII, 6. Voir MAASIAS 4, t. IV, col. 469; EZRICAM 4, t. II, col. 2164; ELCANA 8, col. 1647; TABÉEL, t. V, col. 1951.

11. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρί), père de Joël. Celui-ci, au retour de la captivité, sous Esdras, fut à la tête d'une partie des Benjamites qui habitèrent Jérusalem. II Esd., XI, 9. Voir JOEL 14, t. III, col. 1582.

12. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρί), prêtre de la famille d'Abia, qui vivait du temps du grand-prêtre Joacim. II Esd., XII, 17.

ZÉCHUR (hébreu : *Zakkûr*), nom de deux Israélites dans la Vulgate. Dans le texte hébreu, sept Israélites portent le nom de *Zakkur*, notre version latine n'a transcrit le nom que de cinq d'entre eux. Voir ZACHUR, col. 2527.

1. ZÉCHUR (Septante : Ζαχούρ), Rubénite, père de Sammua. Ce dernier est le premier des douze Israélites qui furent désignés par Moïse pour aller du désert de Pharan explorer la Terre Promise. Num., XIII, 5 (hébreu 4).

2. ZÉCHUR (Septante : Ζακχούρ), Lévite, fils d'Asaph chef de la troisième division des chanteurs du Temple telle qu'elle avait été organisée par David. II Esd., XII, 34. La Vulgate écrit son nom Zachur, I Par., XXV, 2, 10. Voir ZACHUR 3.

ZÈLE (hébreu : *qin'âh;* Septante), ardeur que l'on déploie pour le bien ou ce qu'on croit tel. Le zèle est souvent désigné, surtout dans l'Ancien Testament, sous le nom de jalousie. Voir JALOUSIE, t. III, col. 1112. — 1° Les auteurs sacrés célèbrent le zèle, pour la loi divine, de Phinées, Num., XXV, 13; I Mach., II, 54, celui d'Élie, III Reg., XIX, 10, 14; I Mach., II, 58, des serviteurs de Dieu, Judith, IX, 3, de Jéhu, IV Reg., X, 16, de Mathathias, I Mach., II, 26-27. Le zèle du vrai Israélite le consume, à la vue de ceux qui font mal. Ps. CXIX (CXVIII), 139. — 2° A l'époque du Nouveau Testament, les pharisiens se montraient pleins de zèle pour faire des prosélytes. Matth., XXIII, 15. Voir PRO-

sélyte, col. 759. Saint Paul, qui partagea ce zèle, Act., xxii, 3; Gal., i, 14, jusqu'à se faire persécuteur des premiers disciples du Christ, Phil., iii, 6, reconnaît l'ardeur des sentiments qui animent ses compatriotes, cf. Act., xxi, 20, mais juge leur zèle mal éclairé. Rom., x, 2. Lui-même apparaît animé du plus grand zèle pour la conversion des Juifs et des Gentils. Rom., ix, 3. — Saint Jacques, iii, 14, recommande aux chrétiens d'éviter le zèle amer, que le défaut de charité rend plus nuisible qu'utile. — A l'ange de Laodicée, dont il déplore la tiédeur, saint Jean conseille d'avoir du zèle. Apoc., iii, 19. H. Lesêtre.

ZÉLOTE (hébreu : *qannâ'*), celui qui déploie une grande ardeur pour la défense d'une cause. — Le mot est employé pour marquer le caractère transcendant de Dieu, qui est un Dieu « jaloux », ne pouvant tolérer aucune atteinte à sa majesté suprême. Exod., xx, 5; xxxiv, 14. — Un des Apôtres, Simon, porte le surnom de Zélote. Luc., vi, 15; Act., i, 13. Ailleurs il est appelé Καναναῖος, *Chananæus*. Matth., x, 4; Marc., iii, 18. Ce dernier terme ne désigne nullement un « Chananéen » ni un homme originaire de Cana; il n'est que la traduction de *qanna'*, devenu dans l'hébreu plus récent *qanna'y*, *qan'ân*, *qan'ânayyâ'*, *qannâ'în*. Cf. *Sanhedrin*, ix, 6. Lorsque les Romains prirent l'administration directe de la Palestine et y établirent le premier procurateur, Coponius (6-9 après J.-C.), un parti se forma, à l'instigation de Judas de Gamala et du pharisien Sadduk, pour faire opposition à la domination étrangère. Voir Judas le Galiléen, t. iii, col. 1805. Les partisans de cette opposition prirent le nom de « zélotes ». Beaucoup d'entre eux obéissaient à une préoccupation purement religieuse; la fidélité à leur loi et l'attente du Messie, seul libérateur efficace de leur nation, dominaient toutes leurs pensées. D'autres envisageaient surtout le côté politique de la situation, et, réduits à l'impuissance pour le moment, ils devinrent plus tard des patriotes exaltés et contribuèrent plus que personne à déchaîner la guerre de Judée. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, iii, 9; v, 1; vi, 3; VII, viii, 1. Simon l'apôtre ne fut évidemment pas un zélote politique. Il le fut au point de vue religieux, sans qu'on puisse dire cependant s'il appartenait au parti qui portait ce nom. Il se peut qu'il ait été simplement comme ces zélotes, ardents partisans de la Loi, qui se convertirent plus tard à l'Évangile, Act., xxi, 20, ou comme saint Paul lui-même, zélote dévoué des traditions paternelles. Gal., i 14. Pour mériter un pareil surnom, Simon dut se distinguer par un zèle plus qu'ordinaire ou par quelque action d'éclat. H. Lesêtre.

ZELPHA (hébreu : *Zilpâh;* Septante : Ζελφά), servante que Laban donna comme esclave à sa fille Lia, lorsque celle-ci épousa Jacob. Gen., xxix, 34. Lia la donna plus tard à Jacob comme femme de second rang, xxx, 9, afin d'augmenter le nombre de ses enfants, Zelpha devint ainsi la mère de Gad et d'Aser, xxxv, 26; xxxvii, 2; xlvi, 18.

ZEMMA (hébreu *Zimmâh;* Septante : Ζεμμάθ), Lévite gersonite, dont le fils ou le descendant Joah vivait du temps du roi Ézéchias. II Par., xxix, 12. Sur ce Joah, voir Joah 2, t. iii, col. 1551. Cf. Zamma 2.

ZÉNAS (grec: Ζηνᾶς, contraction de Ζηνόδωρος), chrétien nommé par saint Paul, Tit., iii, 13, qui le recommanda à Tite et aux fidèles de Crète, en même temps qu'Apollos. Il lui donne le titre de νομικός, qui désigne probablement un docteur juif, quoique quelques-uns entendent par ce titre un jurisconsulte romain. Le pseudo-Dorothée en fait un des soixante-douze disciples. *Chronic. pasch.*, liii, t. xcii, col. 524. Voir *Acta Sanctorum*, 27 septembre, t. vii septembris, p. 390-391.

ZÉPHRONA (hébreu : *Zifrônâh*, pour *Zifrôn* avec *âh* local; Septante : Δεφρωνά; *codex Alexandrinus :* Ζεφρωνά), ville à la frontière septentrionale de la Terre Promise. Num., xxxiv, 9. Elle est mentionnée entre Émath et Sedada d'une part et « le village d'Énan » d'autre part. — Les exégètes, voyant dans la frontière décrite en ce passage la frontière réelle du pays conquis par Josué, cherchent Zéphrona au midi du Liban et du grand Hermon. Le P. Van Kasteren propose de la reconnaître soit dans *Ṣarifâ*, village de la haute Galilée situé à 9 kilomètres environ au nord de Tibnîn, soit dans *Furûn* voisin du précédent au nord-est, tous deux au sud du *nahar el-Qasmiyet* et à peu de distance; ou bien, dans le cas que Ziphron serait identique, comme plusieurs le pensent, à la Sabarim d'Ézéchiel, xlvii, 16, on pourrait la voir au *khirbet Sanbariyet*, à moins de 4 kilomètres sud-ouest de *Tell el-Qâdy* et à 7 de Serâdâ. Voir Chanaan, t. ii, col. 534-535; *Revue biblique*. 1895, p. 30-31. Les deux premières localités avaient été proposées déjà par F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre Sainte*, Paris, 1877, p. 316. — A la suite des anciens interprètes juifs et de saint Jérôme, un grand nombre d'autres exégètes considèrent la frontière du livre des Nombres comme conditionnelle et purement idéale; ils cherchent en conséquence Zéphrona et les autres villes nommées avec elle beaucoup plus au nord. Saint Jérôme, *In Ezech., loc. cit.*, l'identifie avec Zéphyrium de Cilicie, t. xxv, col. 477. De l'avis des commentateurs modernes, c'est la chercher trop loin; Zéphrona était au sud d'Émath, incontestablement *Hamah*. Divers auteurs, tenant pour une seule localité Zéphrona et Sabarim, croient reconnaître ce dernier nom dans *Šômeriyeh* à l'est et non loin du lac de Homs. C'est ce que semble exprimer Riess, *Bibel-Atlas*, 3e éd., 1895, p. 29, en proposant l'opinion, avec réserve toutefois, et en plaçant, carte iv, Siphron au lieu où se trouve *Sômeriyéh*. Fürrer, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. viii, p. 27-34, identifie Zifrôn avec *Zaferâné*, village syrien situé à environ 30 kilomètres au sud de *Hamah* et à 15 au nord de Homs. Le nom est écrit moins exactement *ez-Za'ferânéh* par E. Robinson qui a été le premier à proposer cette identification, *Biblical researches*, Boston, 1841, t. iii, *Appendix*, p. 184; cf. Baedeker (Socin), *Palestine et Syrie*, édit. franç., 1882, p. 584. Ce qu'elle a en sa faveur, outre le sentiment général des anciens appuyé par Deut., I, 7; xi, 24; Jos., I, 4, c'est la parité, on peut dire parfaite, des noms dans le cas particulier et pour la plupart des autres noms. La difficulté résultant de la place de Zéphrona dans l'énumération qui rompt la suite du tracé de la frontière, peut s'expliquer facilement. On le voit par la plupart des descriptions des territoires des tribus d'Israël, les écrivains hébreux n'entendent pas indiquer seulement la suite régulière des localités qui bordent la frontière de ce côté; mais ils tiennent à faire connaître en même temps les principales localités situées de ce côté dans l'intérieur du territoire. L. Heidet.

ZÉRET, nom hébreu d'une mesure de longueur, d'une demi-coudée. Les Septante l'appellent σπιθαμή et la Vulgate *palmus*. Exod., xxviii, 16; xxxix, 9; I Sam. (Reg.), xvii, 4; Is., xl, 12; Ezech., xliii, 13. Dans notre système métrique, il vaut 0m262. Voir Palme 2, 1°, t. iv, col. 2058; Mesures, II, 2°, *Empan*, col. 1042.

ZÉTHAN, nom de deux Israélites dans la Vulgate.

1. **ZÉTHAN** (hébreu : *Zêṭân*, « olivier »; Septante : Ζαιθάν), cinquième fils de Balan et petit-fils de Jédihel, de la tribu de Benjamin. I Par., vii, 10.

2. ZÉTHAN (hébreu : *Zêtâm*, « olivier »; Septante : Ζηθάν, I Par., XXIII, 8; Ζεθόμ, XXVI, 22), Lévite gersonite, fils ou descendant de Léédan. I Par., XXIII, 8. Plus loin, XXVI, 22, il est donné comme fils de Jéhiéli (Jéhiel) et petit-fils de Léédan.

ZÉTHAR (hébreu : *Zêṭâr;* Septante : Ἀϐαταζά), un des sept eunuques qui servaient le roi de Perse Assuérus, Esth., I, 10, et qu'il chargea d'amener la reine Vasthi dans la salle où il donnait un festin aux grands de sa cour.

ZÉTHU (hébreu : *Zattû';* Septante : Ζαθουΐα), chef d'une famille dont les membres retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel et qui signa l'alliance du peuple avec Dieu. II Esd., X, 14. Son nom est écrit Zéthua, I Esd., II, 8; III Esd., VII, 13. Son nom paraît omis dans la liste. I Esd., VIII, 5. Cf. III Esd., VIII, 32.

ZÉTHUA (hébreu : *Zattû;* Septante : Ζατθουά), un des chefs israélites dont les fils revinrent de Palestine avec Zorobabel au nombre de 945, d'après I Esd., II, 8, au nombre de 845, d'après II Esd., VII, 13 (Septante : Ζαθουΐα). La Vulgate écrit son nom Zéthu dans II Esd., X, 14.

ZIÉ (hébreu : *Zi'a;* Septante : Ζοῦε), le sixième des sept fils d'Abihaïl, fils d'Huri, de la tribu de Gad. I Par., V, 13.

ZIO ou **ZIV** (hébreu : *Ziv;* Septante : « au quatrième mois »), « le mois des fleurs », le second mois de l'année hébraïque, commençant à la seconde partie d'avril et comprenant la première partie de mai. III Reg., VI, 1, 37 (Vulgate : mense *Zio*). C'est le même mois qu'Iyar. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 407. Cf. CALENDRIER, t. II, col. 66.

ZIPH (hébreu : *Zîf*), nom d'une personne, de deux villes et du désert voisin de l'une d'elles.

1. ZIPH (hébreu : *Zif;* Septante : Ζίϐ; *Alexandrinus :* Ζιφαί), fils aîné de Jaléléel, de la tribu de Juda. I Par., IV, 16.

2. ZIPH (hébreu : *Zif*, Jos., XV, 24; omis dans les Septante, *Vaticanus*; son nom est confondu avec le précédent dans l'*Alexandrinus*, où pour Jethnam et Ziph on lit Ἰθναζίφ; Ζίφ, I Par., II, 42, est sans doute le même nom), localité indiquée, Jos., XV, 24, parmi les villes situées « à l'extrémité de la tribu des fils de Juda, aux confins d'Édom, au midi (Négéb). » Mésa, fils aîné de Caleb, frère de Jeraméel, en est appelé le père, c'est-à-dire le fondateur. I Par., II, 42. On peut inférer de là que Ziph, si elle n'appartenait pas à la terre de Jéraméel, se trouvait du moins sur ses confins. — A près de 40 kilomètres au sud-sud-ouest de Tell'Arad, à 6 ouest-sud-ouest de *Qornub* (Thamar) et sur la lisière du territoire de Hadiréh, *Qôz el-Hadîrêh*, on rencontre, marqué par des citernes et quelques monceaux de pierres, l'emplacement d'une ancienne localité désigné par les Bédouins sous le nom de *khirbet ez-Zeiféh*, زيفة. C'est évidemment, avec l'adjonction de la terminaison ة, *h*, si fréquente dans les anciens noms, le nom même de Ziph. La situation correspondant si bien aux indications bibliques, il est permis de croire qu'il est toujours demeuré attaché à la même place (fig. 561). Voir Al. Musil, *Arabia Petræa, Edom*, II, in-8°, Vienne, 1907-1908, p. 30.

L. HEIDET.



561. — *Tell ez-Zif*. D'après une photographie de M. L. Heidet.

3. ZIPH (hébreu : *Zîf;* Septante : ordinairement Ζίφ), ville de la région montagneuse de Juda. Elle est mentionnée, Jos., XV, 55, entre Maon et Carmel d'une part et Jota d'autre part. L'*Onomasticon,* édit. Klostermann, Leipzig, 1904, p. 92, la rattache au territoire de la Daroma dépendant l'Éleuthéropolis ou Bethdjibrin, et la place près de Carmel de Juda, au huitième mille d'Hébron, à l'orient. Cette dernière indication fait sans doute allusion au désert voisin plutôt qu'à la ville. — Le nom de Ziph est porté aujourd'hui par une colline, *Tell ez-Zîf,* située à 7 kilomètres au sud-sud-est d'Hébron. De 878 mètres d'altitude au-dessus de la Méditerranée, elle domine toutes les hauteurs des alentours. *Yattâ* (Jota), à moins de 5 kilomètres au sud-ouest, a seulement 837 mètres; Carmel, à 5 kilomètres au sud, 819; seul *Tell-Ma'in* (Maon), mais à 2 kilomètres plus au sud, s'élève d'un mètre et demi plus haut. Le site, on ne peut le nier, convenait admirablement pour servir d'assiette à une ville fortifiée. Toutefois, on ne remarque à son sommet aucune trace ni de fortifications ni d'habitations. La ruine *khirbet ez-Zîf,* en contrebas sur le côté méridional, ne semble pas remonter à une époque reculée ni avoir jamais été fortifiée. Aussi plusieurs palestinologues, entre autres V. Guérin, tout en tenant le *tell* pour une partie du territoire de Ziph qui a conservé son nom, croient-ils devoir chercher l'emplacement et les restes de la ville elle-même dans quelqu'une des ruines importantes qui l'entourent. Plusieurs, particulièrement les *khirbet Abu el-Hamâm* et *khirbet el-Ghunâîm,* peuvent prétendre à ce titre et, dans ces conditions, il est difficile de se prononcer. Ce qui est certain, c'est que le nom d'*ez-Zîf* fixe en général au moins le territoire de la localité et désigne la région déserte et montueuse se développant à l'est vers la mer Morte pour le désert de Ziph. Le même nom porté par un des fils de Jéleléel, I Par., IV, 16, permet de le considérer comme le fondateur de la ville. Au temps de Saül, les habitants de Ziph se montrèrent aussi peu généreux que ceux de Céila, en allant, à deux reprises, dénoncer au roi la retraite de David sur leur territoire, s'engageant en outre à le lui livrer. I Reg. (Sam.), XXIII, 19-24; XXVI, 1. David, Ps. LIII (LIV), 5, les appelle des étrangers et des ennemis et il invoque la justice de Dieu contre eux. La ville fut fortifiée par Roboam. II Par., X, 8. Au IVe siècle, elle était encore habitée. *Onomast., loc. cit.* — Voir Éd. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Boston, 1841, t. II, p. 190-191 ; V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 159-160.



562. — Désert de Ziph, à l'est du tell. D'après une photographie de M. H. Leidet.

4. ZIPH (DÉSERT DE) (hébreu : *midbar Zîf ;* Septante : ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐν τῷ ὄρει Ζίφ), I Reg., XXIII, 14, portion du désert de Juda entre la ville de Ziph et la mer Morte (fig. 562). — Le texte l'indique simplement « dans la montagne », *bâ-har;* la situation du désert de Ziph à l'est du *tell ez-Zîf* est incontestable. Il y a peu d'années, nous y avons vu encore de nombreux buissons de chênes-verts, que dévoraient les chèvres de *Yattâ,* témoigner que jadis il y avait eu là d'épais bocages.

Le désert de Ziph est célèbre pour avoir donné refuge à David fuyant la poursuite de Saül après qu'il eut quitté Céila. Il s'y tenait, avec ses six cents compagnons, dans les lieux les plus inaccessibles, *bam-meṣṣâdôt, in firmissimis locis.* I Reg., XXIII, 14. Jonathas vint l'y trouver pour l'encourager et renouveler avec lui l'alliance contractée autrefois. La rencontre eut lieu « dans la forêt » où demeurait David, selon la Vulgate ; à Καινῇ ou Καινῇ Ζίφ, « la nouvelle Ziph », d'après les Septante ; à l'endroit nommé *Horšâh,* d'après plusieurs interprètes modernes, qui l'identifient avec la ruine *Hurêsah* située à 2 kilomètres au sud-ouest de *Tell ez-Zîf,* à côté

d'*et-Ghanâim.* I Reg., XXIII, 15-18. Cf. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Leipzig, 1896, p. 95. A l'approche de Saül, informé par les Ziphéens de la présence de David dans leur voisinage, celui-ci passa au désert contigu au midi de Maon. ℣. 19-24. Après y avoir erré quelque temps et dans les régions voisines du désert de Juda, David revint au désert de Ziph. Saül, averti de nouveau par les Ziphéens, descendit à son tour et vint camper avec les trois mille hommes d'élite qu'il avait pris avec lui, près de la colline d'Hachila où David était caché. C'est là que le fils d'Isaï pénétra la nuit jusqu'à la tente de Saül, d'où il enleva la lance et la coupe placées près de sa tête. I Reg., XXVI. Ne croyant pas pouvoir se fier à la promesse du roi qui plusieurs fois déjà avait manqué à sa parole, David prit le parti de quitter le désert de Ziph et de se retirer au pays des Philistins. I Reg., XXVII, 1-2. — Le désert de Ziph, ainsi que celui de Maon, fait aujourd'hui partie du territoire parcouru par les Arabes *Djahâlin.* — Voir HACHILA, t. III, col. 390-391; Ed. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* in-8°, Boston, 1841, t. II, p. 190-193; V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 160-161.

L. HEIDET.

ZIPHA (hébreu : *Zifâh;* Septante : Ζαφά), le second des fils de Jaléléel, de la tribu de Juda. I Par., IV, 16.

ZIPHÉENS (hébreu : *Zifim;* Septante : Ζιφαῖοι), habitants de Ziph. I Sam. (Reg.), XXIII, 19; XXVI, 1; Ps. LIV, 1 (LIII, 2). Ils dénoncèrent à Saül la présence de David dans leur pays.

ZIZA, nom de quatre Israélites dans la Vulgate. Leur nom a une orthographe légèrement différente en hébreu.

1. ZIZA (hébreu : *Zâzâ';* Septante : 'Οζάμ), le second et dernier des fils de Jéraméel, de la tribu de Juda. I Par., II, 33.

2. ZIZA (hébreu : *Zizâ';* Septante : Ζουζά), fils de Séphéi, de la tribu de Siméon. Il fut un des Siméonites qui, sous le règne d'Ézéchias, allèrent attaquer à Gador les descendants de Cham qui y faisaient paître leurs troupeaux, les anéantirent et s'y établirent à leur place. I Par., IV, 37-41.

3. ZIZA (hébreu : *Zîzâh;* Septante : Ζιζά), Lévite, le second des quatre fils de Séméi de la descendance de Gersom. I Par., XXIII, 10-11. Dans le texte hébreu, ℣. 10, le nom est écrit *Zinâh,* par suite d'une erreur de copiste.

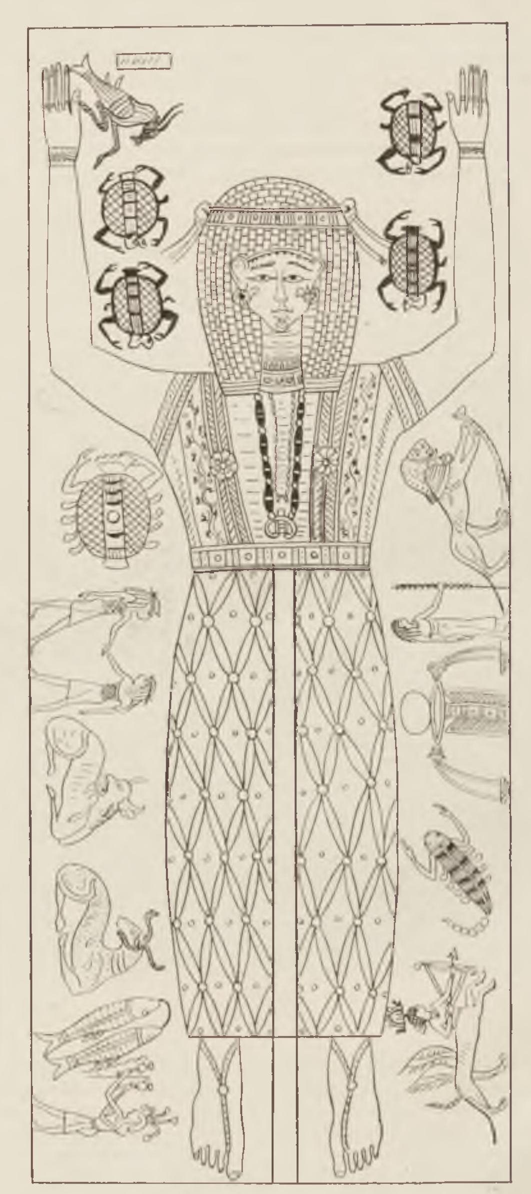
4. ZIZA (hébreu : *Zîzâ';* Septante : Ζηζά), fils de Roboam et de Maacha, fille ou plutôt petite-fille d'Absalom. II Par., XI, 20.

ZIZANIE. Voir IVRAIE, t. III, col. 1046.

ZIZYPHUS SPINA CHRISTI. Voir COURONNE D'ÉPINES, III, 1°, t. II, col. 1087; JUJUBIER, t. III, col. 1861.

ZOAR (hébreu : *Ṣô'ar;* Septante ordinairement : Σηγωρ; Vulgate : *Segor*). Voir SÉGOR, col. 1561.

ZODIAQUE (hébreu : *mazzâlôt;* Septante : μαζουρώθ; Vulgate : *duodecim signa*), zone céleste, d'environ 18° de largeur, faisant le tour du ciel parallèlement à l'écliptique, et dans laquelle se meuvent les planètes. Cette zone est divisée en douze parties, dont chacune porte le nom d'une constellation. Les anciens ont laissé plusieurs représentations figurées du zodiaque. Voir t. I, fig. 341, col. 1193. Sur un monument funèbre trouvé en Nubie (fig. 563), le mort est représenté les deux bras en l'air, encadrant quatre scarabées, symboles de la résurrection. Les signes du zodiaque sont figurés à ses côtés; à sa droite, le verseau, les poissons, le bélier, le taureau, les gémeaux et le cancer; à sa gauche, le lion, la vierge, la balance, le scorpion et le



563. — Le zodiaque sur un sarcophage.
D'après Ménard, *Vie privée des anciens,* t. II, fig. 80.

sagittaire. Le capricorne est en haut, près de la main droite du personnage, indiquant sans doute le signe sous lequel il était mort. Les signes du zodiaque rappellent ici les espaces célestes que le défunt doit parcourir à l'exemple du soleil. — Il est raconté que Josias chassa les prêtres des idoles qui offraient des parfums à Baal, au soleil, à la lune, aux *mazzâlôt* et à toute l'armée du ciel. IV Reg., XXIII, 5. Les *mazzalôt* sont ici des constellations; d'après Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier,* Strasbourg, 1890, p. 348, les astres qui servent d'habitations aux dieux, les *manzaltu*

assyriens. La tradition, que représente la Vulgate, y a vu les signes du zodiaque, en syriaque *mavzaltu'*, en arabe *menâzil*. Suidas rend μαζουρώθ par ζώδια, « les signes du zodiaque ». — Le mot employé par les Septante traduit l'hébreu *mazzârôt*, qui se lit dans Job, XXXVIII, 32, et qui correspond aux *mazarati* assyriens, les stations ou veilles de la nuit. Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876, p. 502. L'auteur de Job dit : « Est-ce toi qui fais lever les *mazzârôt* en leur temps ? » Les Septante et Théodotion traduisent ici par μαζουρώθ, identifiant ainsi les *mazzârôt* et les *mazzalôt*. Mais les *mazzârôt* sont pour le syriaque la grande Ourse, pour la Vulgate Lucifer, pour d'autres les Hyades. Il est probable que, de part et d'autre, il s'agit des signes du zodiaque. H. LESÊTRE.

ZOHAR (SÉPHER HA-), « Livre de la Splendeur », compilation rabbinique sur le Pentateuque. — Cette œuvre, considérable par son étendue, aurait été composée à l'époque de Titus par Simon ben Yochaï, mais l'existence n'en fut révélée qu'à la fin du XIII[e] siècle par le rabbin Moïse de Léon. Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, Paris, 1844, t. I, p. 155, croit à sa haute antiquité dont l'archaïsme du style serait une preuve; il suppose même que Simon ben Yochaï ne fit que mettre par écrit ce qui s'était enseigné longtemps avant lui. Mais cette attribution est contredite par les allusions qu'on trouve dans le Zohar à des événements relativement récents, comme les croisades, et surtout par le silence absolu que dix siècles ont gardé sur une œuvre aussi importante pour le rabbinisme. Il est plus probable et communément admis aujourd'hui que l'auteur du Zohar n'est autre que Moïse de Léon, rabbin de la fin du XIII[e] siècle, qui vivait en Espagne et compila son livre en se servant de toutes sortes d'écrits antérieurs ou contemporains, auxquels il mêla libéralement ses propres élucubrations. On sait que beaucoup de rabbins du moyen âge écrivaient l'araméen chaldaïque, la langue talmudique, au moins aussi facilement que l'hébreu, ce qui coupe court à toute prétention de dater le Zohar d'après l'idiome employé.

L'ouvrage se compose d'ailleurs de commentaires et de différents appendices portant des titres distincts : le Livre des Mystères, la Grande et la Petite Assemblée, le Mystère des mystères, les Palais, le Pasteur fidèle, les Secrets de la Thorah, le Midrasch occulte, la Spéculation du Vieux et celle du Jeune, Matnitin et Tosefta. Dans ce soi-disant commentaire du Pentateuque, il n'est jamais question du texte qui sert de thème au développement rabbinique. L'exégèse et la théologie n'ont donc rien à y prendre. Par contre, on y trouve toutes les idées de la Kabbale, voir KABBALE, t. III, col. 1881, et les doctrines les plus étranges sur Dieu, la création, l'homme, sa nature et sa destinée, etc. Ces doctrines contredisent aussi formellement les enseignements de l'Ancien Testament que ceux du Nouveau.

Quand le Zohar parut, il fut accueilli avec enthousiasme par les Juifs kabbalistes, qui en firent le code de l'occultisme, révélé par Dieu aux anges, transmis par les anges à l'homme et parvenu de patriarche en patriarche, de prophète en prophète jusqu'à Simon ben Yochaï. Les chrétiens eux-mêmes s'y laissèrent prendre et crurent y trouver la confirmation de leurs croyances sur Dieu, la Trinité, le Messie, la rédemption et d'autres dogmes fondamentaux. La date mieux connue de la composition du Zohar ôtait toute valeur traditionnelle à ses affirmations dogmatiques, et l'immense développement de ses élucubrations ne permettait guère d'admettre qu'elles aient pu se transmettre par voie de tradition orale. On renonça donc à l'idée d'exploiter l'ouvrage dans un but apologétique pour la conversion des Juifs, et Clément VIII, *Constit.* du 28 février 1692, frappa d'une même condamnation les livres kabbalistiques, talmudiques et autres ouvrages pernicieux des Juifs.

Le Zohar a été traduit en français par Jean de Pauly et magnifiquement édité par Em. Lafuma-Giraud, 6 in-8°, Paris, 1906-1911. Cette publication constitue « un monument littéraire de tout premier ordre. » Cf. H. Hyvernat, *Sépher ha-Zohar*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 588-592; S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, Paris, 1901; Is. Broydé, article *Zohar*, dans *The Jewish Encyclopedia*, in-8°, New York, t. XII, 1906, p. 689-693. H. LESÊTRE.

ZOHÉLETH [PIERRE DE] (hébreu : *'Ébén Zôḥélét* ; Septante : Λίθη τοῦ Ζωελεθί), endroit où Adonias, fils de David, fit préparer un sacrifice pour se faire proclamer roi par ses partisans et empêcher Salomon de monter sur le trône. Voir ADONIAS, t. I, col. 225. Cette pierre était située au sud de Jérusalem, près de la fontaine de Rogel. III Reg., I, 9. D'après divers commentateurs, *Zohéleth* signifiant « serpent », de *zâḥal*, « ramper », Gasenius, *Thesaurus*, p. 413, est une pierre située près ou sur la fontaine des Serpents (Vulgate : *Fons Draconis*), dont parle II Esd., II, 13, ou « près de la piscine des Serpents », τῶν Ὄφεων κολυμβήθρα, que mentionne Josèphe, *Bell. jud.*, V, III, 2. Plusieurs identifient cette fontaine avec celle qu'on appelle aujourd'hui « Fontaine de la Vierge ». Voir ROGEL, col. 1107. Cette identification n'est pas certaine; on peut cependant la considérer comme très vraisemblable, quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'étymologie du mot Zohéleth, que les lexicographes expliquent très diversement.

ZOHETH (hébreu *Zôḥêt*; Septante : Ζωάν ; Lucien : Ζαώθ), fils de Jési, de la tribu de Juda. I Par., IV, 20.

ZOHRAB Jean, religieux mékhitariste de Venise, né à Constantinople en 1756, mort en 1829. On lui doit la meilleure édition de la *Bible arménienne*. Աստուածաշունչ մատեան հին եւ նոր կտակարանաց. Dans la première moitié du V[e] siècle (vers 432) les Saintes Écritures ont été traduites en arménien par le patriarche S. Isaac et le docteur Mesrob-Maschetotz, avec le concours de leurs disciples, sur la version des Septante de la recension d'Origène dite des Hexaples : en effet, les manuscrits arméniens portent les signes critiques d'obèles, de métobèles et d'astérisques —, ÷, ※, qui en sont la preuve évidente. La langue en est du siècle d'or de la littérature arménienne et quant à la version on l'a déjà proclamée la reine parmi toutes les traductions de la Bible. Zohrab a eu sous la main 9 manuscrits pour l'Ancien Testament et 30 pour le Nouveau; il a reproduit le meilleur texte, en notant au bas des pages les différentes variantes des autres manuscrits. Le livre de l'Ecclésiastique n'a été inséré que dans l'Appendice, car il dénotait une version récente : l'ancienne a été postérieurement découverte et publiée. Voir PACRADOUNI, t. IV, col. 1949. On a fait deux éditions de la susdite Bible, l'une en un volume in-4° et l'autre en 4 vol. in-8°, Venise, 1805. J. MISKGIAN.

ZOMZOMMIM (hébreu : *Zamzummîm*; Septante : Ζοχομμίν), nom de peuple qui ne se lit qu'une fois dans l'Écriture, Deut., II, 20-21, où nous lisons : « [La terre d'Ammon] était réputée terre des Rephaïm (Vulgate : *terra gigantum*). Les Rephaïm y habitaient auparavant, et les Ammonites les appellent Zomzommim. C'était un peuple grand, nombreux et de haute taille comme les Énacites. Voir ÉNACITES, t. II, col. 1766. Jéhovah les détruisit devant les Ammonites qui les chassèrent et habitèrent à leur place. » C'est tout ce que nous savons

des Zomzommim, à moins qu'on n'admette qu'ils sont les mêmes que les Zuzim, lesquels, comme nous l'apprend la Genèse, XIV, 5, furent battus par Chodorlahomor et ses alliés. Nombre de savants modernes soutiennent cette identification, qu'ils expliquent différemment. M. H. Sayce, *The higher criticism*, in-12, Londres, 1894, p. 160-161, croit que le nom de Zomzommim et de Zuzim est le même, mais que les scribes hébreux, qui les ont trouvés dans les documents assyriologiques, l'ont lu sous ces deux formes différentes. D'après plusieurs Zomzommim et Zuzim sont une onomatopée imitant le jargon inintelligible de ces Rephaïm. D'autres rattachent leur nom à diverses racines arabes dont aucune n'est satisfaisante. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 419. Cf. ZUZIM, col. 2550; RAPHAÏM 1, col. 976.

ZOOLOGIE BIBLIQUE. Voir ANIMAUX, t. I, col. 603.

ZOOM (hébreu : *Zâham;* Septante : Ζαάμ), fils de Roboam, roi de Juda, et d'Abihaïl. II Par., XI, 19. Voir ABIHAÏL 4, t. I, p. 50.

ZOROBABEL (hébreu : *Zerûbbâbêl;* Septante : Ζοροβάβελ), chef des Israélites au retour de la captivité.

1° *Ses deux noms.* — Le nom de *Zerûbbabêl* est d'origine babylonienne. Il correspond à *Zir-Babili*, « semence (rejeton) de Babel », comme l'hébreu *Zera-Babêl*, et indique probablement que le personnage qui le porte est né à Babylone. Zorobabel est également désigné par le nom de Sêsbassar, Σαναβάσσαρος qui peut représenter *Samas-apla-uṣur*, « ô Schamasch (ô soleil), garde le fils! » ou *Sin-apla-uṣur*, « ô Sin (ô lune), garde le fils! » Le nom de *Sesbaṣṣar*, si cette explication est fondée, serait donc théophore. On a cru le reconnaître dans celui d'un fils de Jéchonias, *Sén'aṣṣar*, Σανεσάρ. I Par., III, 18. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. III, p. 639. L'identité du personnage désigné par les deux noms différents résulte des observations suivantes. Sessabasar est « prince de Juda », et il reçoit de Cyrus les objets sacrés qui doivent être rapportés au Temple de Jérusalem. I Esd., I, 8-11. Zorobabel prend ensuite la tête des exilés qui retournent dans leur pays. I Esd., II, 2. L'absence de Sassabasar ne s'explique pas dans ce second cas, s'il est différent de Zorobabel. La seconde année de Darius, Zorobabel est *pêḥâh* de Juda, c'est-à-dire gouverneur du pays au nom du roi de Perse. Agg., II, 2. En cette qualité, il préside à la reconstruction du Temple. I Esd., III, 2-IV, 5; Zach., IV, 6-10. D'autre part, d'après un rapport de Thathanaï, c'est Sassabasar qui rebâtit le Temple. I Esd., IV, 14-16. Le *tirsâtâ*, « gouverneur », I Esd., II, 63; II Esd., VII, 65, 70, remplissant une fonction officielle au nom du roi, prend à la fois des mesures d'ordre civil, vis-à-vis des Samaritains, I Esd., IV, 3, et d'ordre religieux vis-à-vis des prêtres. I Esd., II, 63; II Esd., VII, 65. Il est donc en même temps préfet civil, *pêḥâh*, et préposé au soin des choses religieuses au sein de son peuple, avec le titre équivalent de *tirsâta*. Il n'y a pas à s'étonner qu'un même personnage porte deux noms à cette époque en Babylonie. Voir SASSABASAR, col. 1495. Daniel et ses compagnons reçurent des noms chaldéens à la place de leurs noms hébreux. Zorobabel, né en Babylonie et probablement élevé dans l'entourage du roi, y fut connu sous le nom de Sassabasar, qui se retrouve dans les passages où le prince juif est en relations avec le monde officiel. I Esd., I, 8, 11; V, 14, 16. Mais comme ce nom impliquait un hommage aux divinités chaldéennes, Schamasch ou Sin, Zorobabel l'abandonna dans son pays pour en prendre un autre qui froissât moins ses sentiments et ceux de ses compatriotes. On s'explique ainsi la mention de ce Sassabasar, qui paraît tout d'abord investi d'un rôle important par Cyrus et dont bientôt après on ne voit plus trace. Il est vrai que, dans le troisième livre apocryphe d'Esdras, VI, 18, on lit que Cyrus livra les vases du Temple « à Zorobabel et à Sanabassar, gouverneur. » Mais si telle est la leçon de l'*Alexandrinus*, celle du *Vaticanus* identifie les deux personnages : « Il les livra à Sanabassar Zorobabel, gouverneur. » Quant au *Sén'aṣṣar* ou Sennéser qui est indiqué comme fils de Jéchonias, et dont le nom voisine avec celui de Zorobabel, I Par., III, 18, 19, l'état du texte hébreu ne permet pas de conclure à une identification soit avec Sassabasar, soit avec Zorobabel.

2° *Son origine.* — D'après I Par., III, 19, Zorobabel est fils de Phadaïas et neveu de Salathiel, tous deux fils du roi Jéchonias. Mais on ne peut se fier à ce texte probablement altéré par les copistes, et dans lequel les noms de Sassabasar et de Zorobabel étaient peut-être primitivement juxtaposés, comme au troisième livre d'Esdras. Partout ailleurs, Zorobabel est dit fils de Salathiel. I Esd., III, 2; V, 2; Agg., I, 1, 12; II, 3, 24; Matth., I, 12; Luc., III, 27. Voir SALATHIEL, col. 1368. La faveur dont Jéchonias fut l'objet de la part du roi de Babylone, Évilmérodach, IV Reg., XXV, 27; Jer., LII, 31, profita sans doute à son fils aîné, Salathiel, et au fils aîné de ce dernier, Zorobabel, que son droit d'aînesse rendait d'ailleurs héritier royal. La suite des événements montre que Zorobabel fut élevé conformément à son rang, de telle sorte qu'il se trouva prêt quand la Providence lui confia une importante mission.

3° *Sa mission.* — Lorsque, en 539, Cyrus se fut emparé de Babylone, il s'empressa de renvoyer dans leur pays toutes les divinités que Nabonide avait réunies dans cette capitale. La religion perse se rapprochait beaucoup plus de celle des Israélites que du polythéisme babylonien. Aussi le conquérant n'en fut-il que plus porté à rendre leur liberté aux adorateurs de Jéhovah. Cf. P. Dhorme, *Cyrus le Grand*, dans la *Revue biblique*, 1912, p. 22-49. Il fallait naturellement un chef qui présidât au retour des exilés et qui fût investi d'une autorité assez grande pour les protéger en route et dans leur patrie. A ce titre, l'héritier des anciens rois de Juda s'imposait. Les Israélites le reconnaissaient comme leur prince, et Cyrus ne demandait sans doute pas mieux que de lui confier le gouvernement d'une province éloignée que devaient occuper ses compatriotes. Ainsi procédaient les anciens rois assyriens pour l'administration de certaines parties de leur empire.

« Cyrus apparaît comme le restaurateur des cultes détruits. Son premier soin, à Babylone, est de faire retourner les divinités locales chacune dans sa ville : « Depuis le mois de Kisleu (nov.-déc.) jusqu'au mois « d'Adar (fév.-mars), les dieux d'Akkad (Babylonie) que « Nabonide avait amenés à Babylone retournèrent dans « leurs villes. » Non seulement il les rend à leurs cités, mais il prend soin qu'on y rebâtisse leurs temples, afin qu'ils puissent habiter une demeure éternelle. » *Chron. Nabonide-Cyrus*, verso, I, 21; *Cyl. de Cyrus*, 32; Dhorme, *loc. cit.*, p. 44. Il ne peut renvoyer Jéhovah à Jérusalem; mais, fidèle à sa ligne de conduite, il publie un édit pour que sa maison soit rebâtie et pour qu'il soit pourvu aux dépenses de cette reconstruction. I Esd., I, 2-4. Au prince de Juda, Zorobabel, il restitue les nombreux vases et ustensiles d'or et d'argent qui ont été pris à Jérusalem par Nabuchodonosor, afin qu'il les emporte avec lui. I Esd., I, 8-11. Zorobabel se mit à la tête des exilés, au nombre de 42360, qui formèrent sans nul doute plusieurs caravanes successives. Son premier soin fut de s'assurer des titres généalogiques des prêtres. On exclut du sacerdoce ceux de ces derniers qui ne purent justifier authentiquement de leur descendance et le gouverneur leur interdit de prendre part à la manducation des gâteaux et des

viandes provenant des sacrifices. I Esd., ii, 62-65. A Jérusalem, Zorobabel, de concert avec le grand-prêtre Josué, fit aussitôt relever l'autel sur son ancien emplacement et on l'inaugura en célébrant solennellement la fête des Tabernacles. I Esd., iii, 1-7. On se mit ensuite à la reconstruction du Temple, conformément aux intentions de Cyrus. On fit appel aux Sidoniens et aux Tyriens pour la fourniture des bois de cèdre et on s'assura le concours des tailleurs de pierre et des charpentiers nécessaires. Le second mois de la seconde année du retour (535), Zorobabel et Josué prirent la direction des travaux, qui commencèrent au milieu de grandes démonstrations de joie. I Esd., iii, 7-13. Mais les Samaritains voulurent être admis à y prendre part. Zorobabel et Josué leur signifièrent qu'ils ne pouvaient l'être, et dès lors ils s'employèrent de toutes manières à entraver l'œuvre commencée et intriguèrent à prix d'argent dans l'entourage du roi pour qu'on en interdit la continuation. Ces menées ne paraissent pas avoir réussi du temps de Cyrus. Elles reprirent sous Cambyse et aboutirent à l'interruption des travaux jusqu'à la seconde année de Darius Ier (520). I Esd., iv, 1-5, 24. A cette époque, les prophètes Aggée, i, 1-13, et Zacharie, viii, 9-13, engagèrent les Juifs à se remettre à l'œuvre. Thathanaï, satrape de Syrie et de Phénicie, vint s'enquérir du droit qu'ils avaient de le faire. Ils répondirent « en disant les noms de ceux qui construisaient cet édifice, » par conséquent, en évoquant l'autorité de Zorobabel. Thathanaï se contenta d'en référer à Darius, qui, après avoir fait rechercher dans les archives l'édit de Cyrus, ordonna à Thathanaï de laisser toute liberté au gouverneur de Jérusalem, de favoriser l'exécution de son entreprise et de châtier ceux qui y mettraient obstacle. I Esd., v, 3-vi, 12. Aggée, ii, 3-9, dit alors : « Courage, Zorobabel, dit Jéhovah, courage, Jésus, fils de Josédec! » et il annonça que la gloire de cette maison dépasserait celle de la première. Le Temple fut achevé le troisième jour d'adar de la sixième année de Darius (516). I Esd., vi, 15. Le service religieux fut réorganisé, sous l'autorité de Zorobabel et plus tard de Néhémie. I Esd., vi, 18; II Esd., xii, 46.

En terminant sa prophétie, Aggée, ii, 21-23, s'adresse à Zorobabel et, après avoir annoncé la destruction des ennemis d'Israël, ajoute : « En ce temps-là, dit Jéhovah des armées, je te prendrai, Zorobabel, fils de Salathiel, mon serviteur, et je ferai de toi comme un anneau à cachet, parce que j'ai fixé mon choix sur toi. » Il est à remarquer que, pour signifier à Jéchonias qu'il le rejette, le Seigneur lui fait dire : « Quand Jéchonias serait un anneau à ma main droite, je l'arracherais de là. » Jer., xxii, 24. Il veut donc faire savoir à Zorobabel que, par lui, la lignée des rois de Juda va rentrer en grâce, et il l'appelle son serviteur. Il ne suit nullement de cet oracle que Zorobabel sera personnellement investi du pouvoir royal, comme ses ancêtres, ni qu'il deviendra le libérateur définitif qu'ont prédit les anciens prophètes. Zorobabel est un des types du Messie futur, dont il eut l'honneur d'être l'ancêtre. Son rôle historique fut d'ailleurs assez grand pour attirer sur lui l'admiration et la reconnaissance de ses contemporains. L'Ecclésiastique, xlix, 11, redit de lui le même éloge : « Comment célébrer Zorobabel? Car il est comme un anneau de cachet à la main droite. »

La fin de l'histoire de Zorobabel n'est pas connue, car l'historien sacré passe de suite de l'achèvement du Temple (516) à l'arrivée d'Esdras en Palestine sous Artaxerxès Ier (465-424).

Le troisième livre d'Esdras, ii, 1-vii, 15, que suit servilement Josèphe, *Ant. jud.*, XI, iii, 1-iv, 9, voir Esdras (Troisième livre d'), t. ii, col. 1944-1945, fait un récit différent des événements auxquels fut mêlé Zorobabel. L'auteur de l'apocryphe ne prend pas assez garde que les documents insérés I Esd., iv, 6-23, et datés des règnes d'Assuérus (Xerxès Ier) et d'Artaxerxès Ier, se rappportent à la reconstruction des murs de Jérusalem, et non des édifices du Temple, et il en fait état dans l'histoire de Zorobabel. D'après lui, Cyrus remet les vases du Temple à Salmanasar (Sassabasar, dans Josèphe : Zorobabel), et celui-ci revient à Jérusalem; mais, en raison de l'opposition faite auprès d'Artaxerxès, l'édification du Temple est empêchée jusqu'à la seconde année de Darius. III Esd., ii, 12-31. Cependant Zorobabel, qui remplit les fonctions de page à la cour du prince, a le dessus dans une joute oratoire qui roule sur la force du vin, du roi, des femmes et de la vérité. Ayant rendu la vérité triomphante, il demande à Darius de restituer les vases sacrés de Jérusalem et de permettre la restauration du Temple. III Esd., iii, 4-iv, 63. Sa requête accordée, Zorobabel se met en route avec une nombreuse troupe d'exilés, auxquels Darius adjoint une escorte de mille cavaliers jusqu'à Jérusalem. Là, Zorobabel se retrouve avec deux prêtres, Néhémie et Astharas, qui excluent les indignes du sacerdoce, et il commence la construction du Temple. Les Samaritains interviennent et arrêtent les travaux tout le temps de la vie de Cyrus et jusqu'au règne de Darius. III Esd., v, 40-73. On se remet alors à l'œuvre, Sisennès (Thathanaï) et Sathrabuzanès (Stharbuzanaï) viennent s'enquérir pour en référer au roi, et tout se termine grâce au concours de Cyrus, de Darius et d'Artaxerxès. III Esd., vi, 1-vii, 15. — Dans Josèphe, le rôle de Zorobabel est plus mouvementé. Cyrus fait remettre les vases sacrés à Abassare, et Zorobabel, prince des Juifs, part pour Jérusalem et se met à rebâtir le Temple. Mais les intrigues des Samaritains font que Cambyse arrête les travaux. Zorobabel se retrouve ensuite à Babylone, sous Darius, et y triomphe dans la fameuse discussion. Le roi lui accorde l'autorisation de bâtir le Temple, lui restitue tous les vases sacrés et met des ressources à sa disposition. Un nombreux retour d'exilés a lieu, le Temple se relève, les Samaritains en appellent à Darius, qui fait rechercher l'édit de Cyrus et permet de poursuivre les travaux. L'édifice sacré est enfin terminé et inauguré. Zorobabel retourne à Babylone avec quatre notables, pour se plaindre des Samaritains, et Darius écrit une lettre à ces derniers pour les mettre à la raison. — Toutes ces additions et ces modifications apportées au récit du livre canonique d'Esdras ne méritent aucune créance. Elles sont même parfois en contradiction les unes avec les autres, et la scène oratoire qu'elles supposent à la cour de Darius n'est qu'une *hagada*, comme il s'en rencontre tant dans la littérature juive. — Cf. Van Hoonacker, *Zorobabel et le second Temple*, Gand, 1892; Id., *Notes sur l'histoire de la restauration juive*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 5-10.

H. Lesêtre.

ZUZIM (hébreu : *Zûzîm*; Septante : ἔθνη ἰσχυρά), peuple qui habitait à l'est du Jourdain. Il fut battu avec les Raphaïm par Chodorlahomor et ses alliés, au temps d'Abraham. Gen., xiv, 9. Les Zuzim sont mentionnés entre les Raphaïm d'Astaroth-Carnaïm (Basan) et les Émim qui occupaient alors le pays connu depuis sous le nom de Moab; ils étaient donc à cette époque possesseurs du territoire où s'établirent plus tard les Ammonites. Comme nous lisons, Deut., ii, 10, que les Zomzommim avaient occupé autrefois la même région, divers savants en concluent que les Zuzim sont les mêmes que les Zomzommim. Voir Zomzommim, col. 2546. Mais Zuzim et Zomzommim ayant disparu sans laisser d'autre trace de leur existence que cette brève notice dans le Pentateuque, on ne peut faire sur leur histoire que des hypothèses sans fondement.

F. Vigouroux.

FIN